Cuadernos Monásticos 82 (1987) 329-356
David N. BELL

LA ESPIRITUALIDAD ASCÉTICA DE BALDUINO DE FORD*

No sin razón los contemporáneos de Balduino de Cantérbury[1] abrigaban dudas con respecto a su habilidad administrativa y diplomática, pero con respecto a su sabiduría y a su piedad nunca se suscitó la menor duda. En la larga y ácida discusión con los monjes de la Iglesia de Cristo pudo ser acusado justamente de "errores de carácter, aspereza, arbitrariedad, severidad y falta de tacto"[2] y la descripción que Hunt hace de él como "a la vez indeciso e impulsivo" es muy acertada. La opinión de Urbano III es bien conocida: *"Monacho ferventissimo"*, escribía, *"abbati calido, episcopo tepido, archiepiscopo remisso"*[4], y Gerardo de Gales lo describe como: *"melior monachus simplex quam abbas, melior abbas quam episcopus, melior episcopus quam archiepiscopus"*[5]. Knowles es aún más severo: sugiere que los historiadores han sido demasiado indulgentes con Bal-

* De *Cîteaux*, XXXI (1980) pp. 227-250.
Ver las *Abreviaturas* al final del artículo, p.

1. Para una breve relación de la vida de Balduino y su lugar en la tradición teológica del siglo XII, véase mi artículo *"Baldwin of Ford and Twelfth Century Theology"*. Presenté este trabajo en el *14h International Congress on Medieval Studies* en Kalamazoo, Michigan, en Mayo de 1979, y ha de ser publicado en un futuro próximo por *Cistercian Publications*.

2. W. STUBBS (ed.), *Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I: II, Epistolae Cantuarienses* (RS 38; Londres, 1865), xxxiv-xxxv.

3. W. HUNT, artículo titulado: *Baldwin*, en *Dictionary of National Biography* 952.

4. Ver Giraldus CAMBRENSIS, *Itinerarium Kambriae* (Opera VI, ed. J. DIMOCK, RS 21, Londres, 1868) II, xiv; Dimock 149; y *Vita S. Remigii (Opera VII*, ed. J. DIMOCK, RS 21, Londres, 1877) xxix; Dimock 68. Urbano, sin embargo, no simpatizaba con Balduino, y por eso su apreciación debe tomarse con cierta cautela.

5. Ver *Itinerarium Kambriae*, II, xiv; Dimock 149; y *Vita S. Remigii*, xxix; Dimock 71.

duino, y aunque admite la innegable complejidad de su carácter, lo castiga como "crédulo y letárgico"[6]. Esto es tal vez algo duro, pero no hay duda de que la conducta de Balduino como arzobispo daba lugar a serios recelos.

Por otro lado lo encontramos descrito como un hombre serio y grave, de gran abstinencia y continencia, temperado y moderado en todas sus pasiones y (según las palabras de la Epístola del apóstol Santiago) "diligente para escuchar, tardo para hablar, tardo para la ira"[7]. Era *subtristis semper et pavidus*, un Diógenes más que un Demócrito[8], pero bien conocido y respetado por su temperamento ascético y espiritual. Alejandro, archidiácono de Bangor, solía decir que cuando los tres arzobispos venían a la ciudad, Tomás iba primero a la corte, Ricardo a la granja y Balduino a la iglesia[9]. El *Menologium Cisterciense* alaba sus virtudes[10]; Tissier habla de él como *venerabilis*[11] y Henríquez va más allá refiriéndose a él como a un santo[12]. Y si parece difícil conciliar a este "prelado ascético y espiritual"[13] con el arzobispo inconstante y carente de tacto de la controversia Hackington, debe recordarse que sólo en la ficción los hombres son totalmente consistentes y que según Jesús de Nazareth, sólo Dios es bueno.

Dado su indiscutible temperamento religioso, no cabe duda alguna de que, cuando Balduino entró en la abadía de Ford en 1169 ó 1170[14] en el pleno furor de Becket, encontró allí su verdadero hogar, y al poco tiempo su reputación de sabiduría y piedad fue conocida en toda la orden cisterciense. Un claro testimonio de esto se encuentra en la carta que uno de sus cardenales escribió en 1178 a Alejandro III:

"Magister Balduinus" escribía, *"abbas Fordenus, quamvis eum non videri-*

---

6. Ver D. KNOWLES, *The Monastic Order in England* (Cambridge, 1950), 316-317, 333.
7. Todos estos términos aparecen en Giraldus, *Itinerarium Kambriae*, II, xiv; Dimock 148-149; y *Vita S. Remigii*, xxix; Dimock 68.
8. *Vita S. Remigii*, xxix; Dimock 68.
9. Ver *ibid.*
10. Ver *Menologium Cisterciense* (Westmalle, 1952), 260-261.
11. El comentario de TISSIER (sacado de su *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, 1662) está reproducido en PL 204, 401-2. Comienza con *"Venerabilis Balduinus, cognomento Devonius"*, etc.
12. Ver la introducción a la edición SC del *De Sacramento Altaris*, 9 n. 2, realizada por Jean LECLERCQ.
13. Descripción de Charles DUGGAN en Vol. II de la *New Catholic Encyclopedia*, 28.
14. La fecha fue establecida por A. MOREY, *Bartholomew of Exéter, Bishop and Canonist* (Cambridge, 1937), 121.

mus, a toto ordine Cisterciensi de multimoda literatura, honestate et religione potissimum commendatur"[15]. Fue aquí en Ford donde Balduino produjo la mayor parte de sus escritos espirituales existentes[16] y son estos escritos —sermones dirigidos a sus monjes, un tratado sobre la naturaleza y la necesidad de la fe, y el gran tratado sobre la eucaristía— los que nos presentan la fuente material donde podemos descubrir la doctrina espiritual de Balduino de Ford y la naturaleza de su teología monástica.

Si comenzamos preguntándonos por qué ese ascetismo y espiritualidad son necesarios para todos, la respuesta de Balduino es la misma que la de todos los demás cistercienses y, a decir verdad, la misma que la de toda la tradición agustiniana: el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios *per judicium rationis et libertatem voluntatis*[17], pero por el pecado perdió la semejanza[18]. La imagen, sin embargo, no se perdió y esto significa que nuestra participación en Dios (que es lo que la imagen es) tampoco se ha perdido. La cualidad esencial de la especie humana es su racionalidad (es lo que la distingue de los animales[19]) y es racional porque participa más extensamente que cualquier otra cosa creada en el ser de Dios que es la Suprema Razón[20]. La racionalidad es, en consecuencia, el signo de la creación *ad imaginem Dei*, y es en nuestra

15. Ver *ibid.*, 106, n. 4. Ver también P. GLORIEUX, "Candidats pour la pourpre en 1178" en *Mélanges de science religieuse* 11 (1954), 17-19. Hay una disquisición sobre la erudición de Balduino en mi *art. cit.*

16. Para una rápida enumeración de las obras de Balduino, las que existen y las que no, ver mi *art. cit.* Los únicos textos que indudablemente no escribió en Ford son los Tratados I (hay algunos problemas con la estructura de este tratado que no discutiremos aquí), II y XII. Una consideración más detallada de las fechas de estos tratados puede encontrarse en mi traducción de *Tractatus Diversi* que se publicará en CP.

17. TD I 409 C (35/54). Ver también SA 647C-D (92-94); TD III 421B (35/126); TD X 511C (39/16); TD XVI 570A (40/135); y en otras partes.

18. Ver en general el excelente estudio de R. JAVELET, *Image et ressemblance au XIIe siècle* (París, 1967), especialmente los capítulos VI y VII. Estimo que un solo escritor cisterciense habla claramente de la imagen (y no exactamente de la semejanza) como perdida: Tomás de Perseigne. Pero en su caso, es su terminología y no sus ideas, lo que causa problemas. Ver mi "The Commentary on the Song of Songs of Thomas the Cistercian and his Conception of the Image of God", en *Cîteaux* 28 (1977), 20-21.

19. Ver AGUSTIN, *In Joan, Evang. Tr.* 3,4 PL 35, 1398; *In Ep. Joan. Tr.* 8,6 PL 35, 2039; *Enarr. in Ps.* 42, 6 PL 36,480; y varios lugares más.

20. Ver, por ejemplo, la disertación doctoral del escritor, *The Image and the Likeness. A Study of the Mystical Theology of William of St Thierry and its Relation to that of St Augustine* (Oxford University, mecanografiado, 1975) 4-10. Este estudio se publicará en CP. Balduino habla de Dios como *summa ratio* (un término platónico-agustiniano) en TD I 408A (35/46).

razón donde estamos más cerca de Dios. El *vertex mentis*, dice Balduino, es el conocimiento de Dios[21], y la *scintilla rationis*[22] que brilla en nosotros es nuestro punto de contacto con nuestro Creador. Un hombre verdaderamente racional, por consiguiente, que tiene conciencia de la naturaleza de su razón y que obra de acuerdo con su razón, es un hombre en armonía con Dios[23], y si nos negamos a usar nuestra razón, y seguimos en cambio los deseos concupiscentes de la carne, entonces, al rechazar la razón, rechazamos también nuestro propio yo esencial. A menos que le opongamos resistencia, dice Balduino, la concupiscencia nos robará nuestro consentimiento de lo bueno, nuestra intención de perseguirlo, e incluso nuestro deseo del mismo. "Somete a sí toda nuestra voluntad y toda nuestra razón, y no hay movimiento o excitación de la voluntad hacia el bien, y tampoco se revela la *scintilla rationis*, la pequeña luz que tenemos. Se endurece y oscurece totalmente el corazón y se extingue la lámpara en Israel"[24]. Si un hombre no está de acuerdo con su razón, está en el exilio dentro de sí mismo. "Está fuera de sí, en una tierra extraña, una tierra del olvido, la *regio dissimilitudinis*"[25]. Ha reemplazado la imagen de la verdad por la imagen de la vanidad[26], y está en una situación desesperada y peligrosa[27].

En otras palabras, el problema es la concupiscencia. Como un resultado de la Caída, el árbol de la humanidad se ha corrompido en la raíz, y esta corrupción pasó plenamente a todos y cada uno de nosotros[28]. La carne irracional continuamente desea en contra del espíritu racional[29], y generalmente

---

21. Ver TD VIII 483C (38/42): ... *de vertice mentis, hoc est de cognitione Dei. Vertex mentis, apex mentis, principale mentis*, etc. significan lo mismo. Ver R. JAVELET, "Thomas Gallus et Richard de Saint-Victor mystiques", en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (RTAM) 29 (1962), 219-220.

22. La expresión es agustiniana –ver *De Civ. Dei* XXII, 24, 2 PL 41, 789– y aparece en TD VI 464D (37/90) de Balduino. Ver más ampliamente en JAVELET, *Image et ressemblance*, Index (II, 379) s.v. *scintilla*.

23. Ver TD IX 495A-B (38/112-114).

24. TD VI 464D (37/90).

25. TD IX 495B (38/114). Hay tanto material ahora disponible sobre la importante expresión *regio dissimilitudinis* que no intentaré aquí dar una lista de referencia comprehensiva. Para un provechoso estudio, ver JAVELET, *op. cit.*, I, 266-285.

26. Ver TD XI 522A (39/72).

27. Hay profusión de gráficas descripciones en Balduino de nuestra miserable condición presente. Ver, por ejemplo, TD IX 502A-B (38/152).

28. Ver especialmente TD VII 475C-D (37/154) y TD XV 550D (40/37), pero la idea se encuentra también en otros lugares.

29. *Ga* 5,17, *"Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem"*, aparece una cantidad de veces en Balduino (p.ej., TD VI 463D (37/84-86);

somos tan débiles y tan fácilmente tentados que la carne invariablemente gana. La concupiscencia, dice Balduino, "es el mal original en nosotros, el semillero de males, la levadura que corrompió toda la masa, el comienzo y el fin de nuestra condena 'común"[30]. Es la fuente de donde se genera la aflicción de nuestra naturaleza[31]. Por eso, el ascenso espiritual es básicamente una batalla contra la concupiscencia, una re-afirmación de nuestra razón y una vuelta a nosotros mismos[32].

Podría parecer a primera vista que la forma en que esto se realiza es siguiendo dos sendas distintas pero complentarias: la senda negativa de la ascesis y la mortificación y la senda positiva de la caridad, pero veremos oportunamente que para Balduino estas dos sendas son realmente una misma y única cosa. Comencemos, sin embargo, con un examen de sus ideas sobre la mortificación. Para el abad de Ford, como para todos los demás abades y para toda la tradición ascética desde san Pablo en adelante[33], la mortificación era esencialmente la imitación de Cristo. El nos dejó un ejemplo para que siguiéramos sus pasos[34], y el ejemplo que nos dejó fue el de su propia muerte. Así como él sufrió por nosotros, nosotros deberíamos sufrir por él[35]; así como él murió por nosotros, deberíamos morir por él[36]. "Nosotros todavía vivimos en el mundo como en un campo de batalla, donde Cristo nuestro Señor fue muerto. Quienquiera que deja este campo sin heridas, golpes o magulladuras, puede considerar que ha quedado sin reputación. Por sus heridas somos curados. El Señor fué muerto por nosotros en el campo de batalla, y si nosotros escapamos ilesos, con nuestros cuerpos completamente sanos y enteros, ¿no seremos juzgados como culpables de traición a Cristo y culpables de su muerte?[37].

TD VI 465C (37/94); TD IX 494A (38/106); TD IX 510B (38/192-194), y es un tema común de la tradición monástica.

30. TD VII 475D (37/154).

31. TD XV 551A (40/39).

32. De allí el grito de Isaías, *"Redite, praevicatores, ad cor" (Is* 46,8). Ver TD V 446D (36/116); TD IX 495B (38/114); TD XIV 541B (39/188). La idea de la vuelta a uno mismo era de gran importancia para Agustín –cp. *De Vera Relig.* xxxix. 72 PL 34,154; *In Joan. Evang. Tr.* 15, 25 PL 35, 1519-2-; *Serm.* 330, 3 PL 38, 1457-58- y de Agustín pasó a la tradición agustiniana.

33. Pablo como un modo de ascetismo está bien ejemplificado en Elredo de Rieval: Ver C. DUMONT, "Aelred de Rievaulx", en TVM, 530.

34. *1 P* 2,21 que aparece en TD VII 470C (37/128); TD X 514A (39/26); TD XI 517D (39/54); y en otras partes.

35. Ver TD I 411D-412B (35/66-68). La fuente de Balduino es aquí Agustín, *Enarr. in Ps.* 61, 4 PL 36, 731. Ver nota 140 más abajo. Ver también TD XI *passim.*

36. Ver TD I 414C (35/78).

37. TD I 412C (35/70).

Por eso, la mortificación es nuestra crucifixión, la deuda que debemos a Cristo, y puesto que toda nuestra vida es inevitablemente una continua lucha contra la concupiscencia, toda nuestra vida es una continua crucifixión[38]. Elredo expuso el tema concisamente: *ordo noster crux Christi est*[39], y esto es verdad no solamente para los cistercienses, sino también para toda la tradición monástica medieval. En algunos escritores —como en Pedro Damián[40]— es más evidente que en otros, pero siempre está presente y siempre desempeña un papel vital. El monje, por lo tanto, también es el mártir. "Todo justo debe sufrir por Cristo", dice Balduino, "ya sea en la carne o en el espíritu" si pretende obtener la gloria de la perfección[41]. *"Non est justus, qui non patitur"*[42]. Entrar en la vida monástica, como hizo notar Casiano, es el propio martirio, y la vida de un monje es una *imitatio passionis Christi*[43].

Nuestra carne, entonces, debe ser mortificada y crucificada[44], y si no nos mortificamos, pereceremos[45]. Los cistercienses, sin embargo, no concebían esa mortificación según las absurdas severidades físicas de algunos padres del desierto, ni las menos severas, pero a pesar de eso formidables prácticas flagelatorias de la escuela de Damián[46]. Era una concepción más espiritual y en algunos casos más psicológica y, según Balduino, implicaba tres etapas. El hombre, señala, es simultáneamente único y triple: es un hombre te-

---

38. Ver todo el Tratado XI. Cp. TD I 412D (35/70): *Mors enim Christi illi salutem non operatur, nec crux Salvatoris illi proficit, qui crucem non bajulans, seipsum perdit.*

39. ELREDO, *In Ramis Palm., Serm.* 9 PL 195, 263D.

40. Ver, por ejemplo, la introducción de P. McNULTY a su *St Peter Damian, Selected Writings on the Spiritual Life* (Londres, 1959), 33-47.

41. TD IX 485D (38/64). Cf. BERNARDO, *In Cant., Serm.* 30,11 PL 183, 939B; OB 1,217: *Quamquam genus martyrii est, spiritu facta carnis mortificare, illo nimirum, quo membra caeduntur ferro, horrore quidem mitius, sed diuturnitate molestius.* Ricardo de Saint Victor habla de *"martyrium in mente"* (ver *Explic. in Cant.* PL 196, 466A. Cp. también *ibid.*, 489C).

42. SA 674C (190) y 712A (344).

43. Ver por lo común J. LECLERCQ, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux* (París, 1948), 125 ss. En Casiano, ver *Institutiones* IV, 34-36 PL 49, 194B-197B; SC 109,172-177. Casiano es seguido muy de cerca por Pedro de Celle, *De disc. Claus.*, vi PL 202 1110B-1111A; SC 240, 160-162. Cp. también *ibid.*, v PL 202, 1108D; SC 240, 152: *Vicarium itaque suae crucis claustrum constituit.* La idea es también muy clara en Damian: ver G. MICCOLI, "Théologie de la vie monastique chez Pierre Damian", en TVM, 472. Para la expresión *imitatio passionis Christi* en Balduino, ver SA 721C (380), 733B (428); para *exemplum passionis Christi*, SA 734C (432).

44. TD XI 525C (39/88): *Mortificanda est caro nostra et crucifigenda.*

45. Ver TD I 411A, B (35/62-64).

46. Ver especialmente *De Laude Flagellorum*, de Damian, PL 145, 679 ss.

rrenal, un hombre carnal, y un hombre animal, y por eso, para que el proceso de mortificación sea totalmente efectivo, debe entrar en cada una de esas tres áreas. El hombre terrenal ama la tierra. Lo mueve la codicia y el dinero, y la concupiscencia lo domina. Debe ser crucificado en la cruz del desprecio del mundo, y así como una cruz se construye con dos palos de madera, la cruz del hombre terrenal comprende el desprecio por la sustancia terrenal (que es la pobreza voluntaria[47]) y el desprecio por la gloria terrenal (que es el voluntario abajamiento). El hombre carnal ama las obras de la carne. La pasión y la lujuria lo dominan, y su problema, por supuesto, es la concupiscencia. Su cruz es la *austeritas regularis disciplinae*, y las dos partes de la cruz son la abstinencia[48] y la continencia. En tercer lugar tenemos el hombre animal, que se caracteriza por su actitud y relación con las cosas espirituales: o no consigue comprenderlas o, si las comprende, se niega a escuchar. Es un animal en su juicio *(sensus)* y en sus gustos *(affectus)*. Su cruz es el conocimiento y el celo, y esto, dice Balduino, es lo mismo que el discernimiento *(discretio*[49]), y la devoción, o el conocimiento y la caridad[50]. En otras palabras, según Balduino, la verdadera mortificación comprende la pobreza voluntaria, el abajamiento voluntario, la disciplina regular, la abstinencia y la continencia, la *discretio*, la devoción y la caridad, pero todo esto tiene por objeto, lograr un único fin: el control de la concupiscencia (ya sea de la carne o de los ojos) y la erradicación de esa voluntad propia *(propria voluntas)* que está tan estrechamente asociada a ella.

Ahora bien, según Agustín, la concupiscencia puede disminuirse en la carne pero no eliminarse[51], y mientras estemos encarnados, la concupiscencia siempre nos turbará. No podemos, por lo tanto, detener su aparición, pero podemos detener el consentimiento pues como explicamos antes, es por el consentimiento a la concupiscencia como esa concupiscencia triunfa en nosotros y nos exilia de nosotros mismos. Por eso Balduino, como otros escritores de su tiem-

---

47. Consideraremos cómo Balduino ve la pobreza un poco más adelante.

48. Hay una detallada consideración del significado de la abstinencia en el Tratado XVI. Balduino la divide en tres formas –abstinencia de la *propria voluntas*, de los placeres carnales, y de la vanidad del mundo– y considera a cada una por turno. Ver 564B-566B (40/107-115).

49. La *discretio* es un importante concepto para Balduino, como lo era para Benito y muchos otros. De acuerdo con la *Regla*, la *discretio* es la madre de las virtudes *(RB* 64, 18-19 (652). Cp. BERNARDO, *In Circumcisione Dom., Serm.* 3, 11 PL 183, 142A; OB 4, 290: *(discretio) mater virtutum est et consummatio perfectionis.* Ricardo de Saint Victor proporciona una sólida exposición de la *discretio* en su *Adnot. in Ps.* 143 PL 196, 379C-384C, *passim.* Ver TD VI 466C-468C (37/100-106); TD VIII 483C (38/42); y TD XI 529B-530C (39/108-110).

50. Ver TD XI *passim.*

51. Ver, por ejemplo, *Serm.* 151, 5 PL 38, 817; *Enarr. in Ps.* 148, 4 PL 37, 1940.

po –por ejemplo Elredo[52]– dedica tiempo al análisis del proceso de decisión y acción, y hace mucho hincapié en la importancia del consentimiento[53]. Es aquí donde el ejercicio de la disciplina espiritual puede ser más efectivo porque con un entrenamiento largo y asiduo podemos lograr la condición mediante la cual nunca demos nuestro consentimiento a los movimientos de la concupiscencia, y en la que la misma concupiscencia, aunque nunca puede eliminarse de nuestros cuerpos mortales, "se presenta raramente, arrecia sólo en pequeño grado, y pasa más rápidamente"[54]. Por eso, dado que todos nosotros estamos atados a la concupiscencia y sujetos al pecado, nadie está exento o dispensado de la necesidad de la disciplina cristiana. "Ninguna condición, ningún sexo, ninguna persona anciana, ningún rango, ninguna dignidad, ningún poder"[55]. Por medio de la disciplina, participamos de los sufrimientos de Cristo[56] y cuando verdaderamente hemos crucificado al hombre viejo (terrenal, carnal y animal), el hombre nuevo puede surgir en nosotros esperanzado y triunfante.

Al ser creado *ad imaginem Dei*, el hombre estaba dotado de voluntad libre, pero al nacer en la corrupción y acribillado por la concupiscencia, al ser una *quaedam massa peccati*[57], perdió su libertad de opción para elegir el bien, y abandonado a sí mismo, únicamente puede caer. La voluntad humana, por lo tanto, es inevitablemente egocéntrica, y es esta voluntad egocéntrica, *propria voluntas*, la que la *Regla del Maestro* castiga como "el enemigo de Dios[58], y que a todo precio debe someterse a la voluntad de Dios. *"Voluntatem vero propriam ita facere prohibemur"*, dice Benito, *"cum dicit scriptura nobis:*

52. Ver, por ejemplo, *Spec. Car.* III, viii PL 195, 584C-585C; CCCM 1, 115-116; *ibid.*, III, xx-xxi PL 195, 594C-595A; CCCM 1, 128. Estos análisis son muy similares a los que aparecen en Balduino.

53. Ver especialmente TD VI 461D-462D (37/76-80), que demuestra que en toda acción hay cinco factores implicados: *appetitus, consensus, motus in opus, ex motu opus,* y *operis delectatio.* Cf. también TD VI 464A-465B (37/86-92). Sobre la importancia del *consensus*, ver especialmente TD VI como citamos más arriba, y TD XI 523D-527C (39/80-98). En Agustín, cp. *De Civ. Dei* XXII, 23 PL 41, 787 y *Serm. Dom. in Monte* I, xii, 34 PL 34, 1246. En Gregorio Magno (que es aquí más importante), ver especialmente *Mor. in Lib. Job* IV, xxvii, 49 PL 75, 661A-C, y *Reg. Past.* III, 30 PL 77, 1094A-B. En Bernardo, cf. *De Grat, et Lib. Arb.*, i, 1-2 PL 182, 1001B-1003A; OB 3, 165-167.

54. TD VI 463B (37/82: *Potest autem qui justus est, longo usu et exercitatione disciplinae gratiam obtinere, ut haec concupiscentia rarius surgat, et minus crescat, et citius conquiescat.*

55. TD I 411B (35/64). Cf. también TD XI 518D (39/56): *A necessitate crucis tollendae nemo absolvitur, nemo excusatur.*

56. TD I 411B (35/64): *Per disciplinam autem compatimur Christo...*

57. *De Div. Quaest. ad Simplic.*, I, ii, 16 PL 40, 421.

58. RM 90, 8 (II, 380).

Et a voluntatibus tuis avertere (Si 18,30)"[59]. Entonces, la esencia de la mortificación, de la muerte a uno mismo, puede considerarse como el abandono de la propia voluntad: *"Animam nempe suam pro Deo ponit, quisquis superbiam propriae voluntatis deponit"*[60]. Balduino es bien consciente de la gran dificultad de esta tarea, e igualmente consciente de que alguna medida de *propria voluntas* es una necesidad si tenemos que seguir viviendo[61]. Es simplemente una cuestión de grados: la miseria que se origina en la propia voluntad está directamente proporcionada al deleite que sacamos de ella[62], y la transitoria delectación que aquí obtenemos sólo conduce a un castigo eterno más amargo que la hiel en el más allá[63].

¿Cómo debemos entonces combatir la voluntad propia? La respuesta de Balduino es una vez más la misma que la del Maestro y la de Benito y la de toda la tradición monástica: por la obediencia[64]. La obediencia, como es bien sabido, ocupa una posición crucial en la *Regla de san Benito*, y la *Regla de san Benito* ocupaba una posición crucial en la vida del Cister. "Los Monjes Blancos decidieron observar la *Regla sic et simpliciter*. Su principio era: nada más, nada menos y nada de otra manera que lo prescripto en la *Regla*"[65]. Y aunque esta vuelta a la *puritas Regulae* provocó tanto problemas como críticas, no hay duda de que la influencia de la *Regla* en los cistercienses era honda y profunda. Para Bernardo y Elredo, en particular, la *Regla* era de suprema importancia. *"In Christo Jesu per Evangelium (Benedictus) nos genuit"*[66], dice Elredo, y veía a Benito como a un segundo Moisés conduciendo a sus comunidades monásticas a un segundo Exilio desde Egipto (= el mundo)[67]. El

59. RB 8,19 (476-8). Cf. RM 10,30 (I, 424).

60. TD VI 456B (37/46).

61. Sobre la dificultad de erradicar la propia voluntad, ver TD XVI 564C-D (40/107). Sobre la necesidad de la propia voluntad, ver TD V 452A (36/142). Para una exposición, ver E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard* (París, 1947), 73-77. La explicación de Gilson se aplica no solamente a Bernardo sino también a la tradición cisterciense en general.

62. TD V 452A (36/142): *Haec miseria propriae voluntatis et illos magis onerat, quos propria voluntas magis delectat.*

63. Ver RM 90, 51-53 (II, 388).

64. Para un útil estudio de este importante concepto, ver C. CAPELLE, *Le voeu d'obéissance des origines au XIIe siècle* (París, 1959).

65. B.K.LACLNER, "The Monastic Life according to St Bernard", en J.R. SOMMERFELDT (ed.), *Studies in Medieval Cistercian History II* (CS 24; Kalamazoo, 1976), 54. Ver en general, M.B. PENNINGTON (ed.), *Rule and Life: An Interdisciplinary Symposium* (CS 12; Spencer, 1971).

66. *In Nat. S. Ben., Serm.* I PL 195, 239 A, y *Serm.* II, 245 A.

67. Ver A. HALLIER, *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx* (CS 2; Shannon, 1969), 105-108, y C. DUMONT, *art. cit.*, en TVM, 528.

mismo comienzo de la *Regla* pone de relieve la necesidad de la obediencia[68], el capítulo quinto la elabora y una disquisición muy similar (comprensiblemente) puede encontrarse en el capítulo séptimo de la *Regula Magistri*. Para ambas reglas –a decir verdad, para todas las reglas– la obediencia es esencial, y tanto Balduino, como Bernardo, Elredo y todos los demás, ponen de relieve que nuestra propia voluntad debe someterse a la voluntad de Dios, y que sólo debe realizarse su voluntad. Debemos humillar tanto nuestra razón ante El que creamos en todas sus palabras, y humillar tanto nuestra voluntad que obedezcamos todos sus preceptos[69]. Como señalaba Agustín, la obediencia y la humildad van parejas[70], y dado que las palabras y los preceptos de Dios son perfectamente verdaderos y justos, en consecuencia, la obediencia es la madre de las virtudes[71]. La obediencia, por eso, es la humillación de la propia voluntad, una especie de martirio psicológico[72], y una vez más el modelo y el ejemplo de humildad, y obediencia es el mismo Cristo. "En sí mismo, Cristo nos presentó un doble ejemplo del que podemos sacar provecho: en la humillación de su juicio y en la humillación de su voluntad. Acerca de la humillación de su juicio, está escrito: "Juzgo según lo que oigo" *(Jn* 5,30), y por el profeta, dice: "En su humillación le fue negada la justicia" *(Hch* 8,33). Sobre la humillación de su voluntad, dice: "No he venido para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado" *(Jn* 6,38)"[73]. La Madre de Cristo también puede ser tomada como ejemplo de humildad y Balduino dedica bastante tiempo en su Tratado séptimo, describiendo y ensalzando la naturaleza y belleza de su humildad y obediencia[74]. En el mismo Tratado también distingue cinco

---

68. RB *Prologus: Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter conple, ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseres.* (412).

69. Ver TD I 409C (35/54).

70. Cf. *De Civ. Dei* XIV, 13, 1 PL 41, 421.

71. Ver *De Bono Conj.*, xxiii, 30 PL 40,393; ibid., xxiv, 32 PL 40,395; *C. Adv. Leg. et Proph.*, xiv, 19 PL 42, 613; *De Civ. Dei* XIV, 12 PL 41,420. La *discretio* también puede ser llamada *mater virtutum* (ver Nota 49 más arriba); así como también (según Gregorio Magno), humildad (ver R. GILLET, "Spiritualité et place du moine dans l'eglise selon saint Grégoire le Grand", en TVM, 342); y también (según Ricardo de Saint Victor), caridad (ver *Explic. in Cant.* PL 196, 486C). No hay sin embargo contradicción entre ninguna de estas cuatro exposiciones.

72. Cf. RM 7,59 (I, 394).

73. TD I 410B-C (35/58-60). Ver también TD VII 470B-471A (37/128-130); TD XII 533D-534A (39/134). Cristo es la *forma obedientiae* (SA 646A (86) y el verdadero Jonadab, *"in omni obedientia spontaneus et voluntarius, quod sonat nomen Jonadab"* (TD XVI 564B (40/105), basado en Agustín, *Enarr. in Ps.* 70, *Serm.* I, 2 PL 36, 875-6).

74. Ver TD VII 469D-471C (37/124-132).

formas diferentes de humildad[75], pero todas ellas tienen igualmente como esencia el sometimiento de nuestros deseos naturales y nuestra *propria voluntas* a la voluntad de nuestro Creador. Por medio del sometimiento al yugo de la obediencia y asumiendo el hábito de la humildad, podemos ser conducidos a la resurrección y a la vida eterna[76]. La obediencia da vida al alma y la une con Dios[77]; por la obediencia somos hechos dignos de descansar en Dios[78]; la obediencia es la imitación de Cristo que fue obediente *usque ad mortem.* La sangre de Cristo, entonces, exige de nosotros una obediencia semejante. Así como él murió, nosotros debemos morir. Exige muerte por muerte. *"O rem mirandam et obstupendam"*, exclama Balduino, *"inde obligamur usque ad mortem obnoxii, unde per mortem dimittimur a morte liberi"*[79]. Pero ya que para nosotros es imposible igualar la humildad y la obediencia de Cristo, él está dispuesto, en su bondad, a aceptar como acción de gracias una conformidad *(similitudo)* con su muerte, y *"haec similitudo mortis obedientia est usque ad mortem"*[80]. La obediencia *usque ad mortem* es la característica distintiva de los mártires –ya sea en la carne o en el espíritu– y es esto lo que Balduino expone como la perfección de la obediencia[81].

"Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram" (Mt 5,4). Balduino llama mansos, no solamente a los amables, sino a los dóciles, a los afables, a los obedientes, y esta amabilidad y obediencia, explica, debe mostrarse a Dios, a nuestro prójimo y a nosotros mismos[82]. Con respecto a Dios, se demuestra por el sometimiento de la voluntad a la razón (y la razón, como vimos, es nuestro vínculo de participación con Dios), y de la carne a la voluntad[83]; con respecto a nuestro prójimo, se demuestra no perjudicándolo ni ofendiéndolo de ninguna manera, y siendo paciente con él si nos perjudica[84]; con respec-

---

75. Ver TD VII 473D-474C (37/146-148). Las cinco formas son *sub praecepto, sub consilio, sub exemplo, sub proposito vel voto, sub maledicto.* La exposición de Balduino sobre la humildad *sub praecepto* y *sub consilio* obviamente se la debe a Agustín: cf. *De Bono Conj.* xxiii, 30 PL 40, 393.

76. Ver Tratado IV *passim.*

77. TD IV 435D (36/50): *Per obedientiam anima vitae redditur, Deoque conjungitur.*

78. TD V 446D (36/116): *... per obedientiam mereatur in ipso requiescere.*

79. SA 685C-D (232).

80. *Ibid.*

81. SA 676D (198-200).

82. Ver TD IX 492 B-500D (38/98-144), *passim.*

83. Este es el pensamiento clásico agustiniano. Para una provechosa colección de textos ilustrativos, ver E. PRZYWARA, *An Augustine Synthesis* (New York, 1936), § 36-40.

84. Cf. RB 71,1-2 (668).

to a uno mismo, se demuestra por la voluntaria ejecución de lo que se nos manda hacer y soportando pacientemente lo que debemos aguantar[85]. En los tres casos, nuestros deseos naturales y nuestra voluntad egocéntrica deben ser crucificados, y el cáliz que debemos beber es, no el vino de la propia voluntad (que nos legó Adán), sino el vino de la obediencia que nos dio Cristo[86]. "La obediencia hasta la muerte, dice Balduino, debe ser vista no solamente como la muerte corporal sino, en cierto modo, en cada mortificación perfecta y castigo del cuerpo, y más especialmente en cada renuncia perfecta a la propia voluntad. Todo el que sofoca su propia voluntad se da muerte a sí mismo"[87].

Así como nuestro autor relaciona la segunda de las Bienaventuranzas con la obediencia, también relaciona la primera[88]. Por "pobre de espíritu", entiende "pobre en su propio espíritu" —es decir, en su propia voluntad y en el orgullo de la propia voluntad— y mientras menos espíritu propio tengamos, más abunda el espíritu de Dios en nosotros[89]. Pobreza de espíritu es humildad de espíritu —pobreza de la propia voluntad, de las propias ideas presuntuosas— y aunque la pobreza en su sentido físico indudablemente desempeña una importante función en la concepción de Balduino de la vida monástica, *"sancta paupertas magis aestimanda est ex humilitate animi, quam ex tenuitate partrimonii. Pauperes spiritu magis dicendi sunt, qui non habent magnum sensum, quam qui habent exiguum censum!"*[90]. Y así como Cristo es el modelo de obediencia y humildad, así también es el modelo de pobreza[91]. Hay algunos, dice nuestro autor, que aman esta pobreza por Cristo. Son los *aemulatores paupertatis Christi*[92] y de ellos es el reino de los cielos. Hay otros que no la aman, pero la soportan con paciencia. Estos, dice, son purificados en el horno de la pobreza, y una vez purificados, pueden entrar en el reino de los cielos. Y en tercer lugar, "están aquellos que ni aman la pobreza por sí mis-

---

85. Cf. el tercer y cuarto grado de humildad en RB 7,34-43 (480-484).

86. Ver TD XVI 565A (40/109).

87. SA 676C-D (198).

88. Ver TD IX 483D-492A (38/58-96), *passim*.

89. Ver especialmente TD IX 486A-D (38/66-70). *"Paupertas"*, dice Balduino, *"via est in caelum"* (TD IX 484D (38/60) y una *via salutis* (TD XVI 567A (40/119).

90. TD IX 491A (38/92).

91. Ver TD IX 484D (38/60).

92. *Ibid.* Por *aemulatio* Balduino quiere decir "imitación celosa", y en su Tratado décimo advierte que esa *aemulatio* es extremadamente ardua (ver TD X 514C-515A (39/28-30). Verdaderamente, si no es ardua y difícil de sobrellevar, no es *vera aemulatio* (ver *ibid.)*. *Más ejemplos de aemulatio/aemulator Christi* pueden encontrarse en TD XVI 570A-D (40/135-7). Cf. también TD XIV 541D ss. (39/190 ss): *Ordinatur autem caritas aestimatione, aemulatione, et electione...*

ma, ni la soportan por necesidad, porque de nada carecen. Sin embargo por Cristo, aman a los pobres, dispuestos a darles [sus bienes] y a compartirlos [con ellos] . ... Estos también entrarán en el reino de los cielos por el mérito de la pobreza, porque son los recipientes de un provechoso comercio *(commercium)* e intercambio: como retribución por haber confortado al pobre, reciben del pobre"[93]. Riquezas y posesiones, en otras palabras, no son necesariamente malas: depende de cómo las usemos. Abrahán, se nos narra, era un hombre rico, y Lazaro descansó en su seno. En consecuencia, debemos poseer nuestras riquezas como lo hizo Abrahán: en primer lugar, con justa causa; en segundo lugar, usarlas legítimamente; en tercer lugar, mostrar la gracia de la hospitalidad; y en cuarto lugar (y el más importante) compartirlas con el pobre[94]. El problema de las riquezas, entonces, consiste no en el hecho de su existencia, sino en el hecho de que a menudo están vinculadas con una propiedad privada, y la propiedad personal, "este vicio muy detestable"[95], es parte y porción de ese problema mucho mayor y más significativo que estamos discutiendo en este momento: la *propria voluntas.*

"Praecipue hoc vitium radicitus amputandum est de monasterio, ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis, neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque grafium, sed nihil omnino, quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate"[96]. Las posesiones personales, las ideas personales, las opiniones personales, los deseos personales, la voluntad personal, son manifestaciones de nuestra propia voluntad y nuestro "propio" espíritu, y por esta razón Agustín, Benito, Balduino y muchos otros, se oponen tan firmemente a la propiedad individual en la comunidad monástica[97]. La pobreza monástica, en consecuencia, implica no solamente la renuncia a las cosas de este mundo por Dios (que es lo que dice Bernardo[98]) sino también el compartir

---

93. TD IX 484D (38/60). Cf. Agustín, *Serm.* 177, 10 PL 38, 959.

94. Ver TD IV 492A (38/96).

95. RB 33, 7 (562): *nequissimum vitium.*

96. RB 33, 1-4 (562).

97. Esta es una idea tan común que las referencias son innecesarias. El fundamento escriturístico, por supuesto, es la descripción de la comunidad de Jerusalén en *Hch* 4,32, y el concepto es de fundamental importancia en teología monástica desde las épocas más primitivas.

98. Ver P. DESEILLE, "Théologie de la vie monastique selon saint Bernard", en TVM, 509-510. Bernardo también señala que la pobreza voluntaria es un tipo de martirio (ver LACKNER, *art. cit.*, 56 n. 21 para un extenso número de referencias). Así también Balduino: *Verbum paupertatis et luctus secundum quemdam modum verbum crucis est. Nam paupertas, sive luctus, quaedam crux est.* (TD IX 501B (38/148).

las cosas en común[99], y una pobreza de espíritu que se refleja en la humilde obediencia a la regla monástica y el total sometimiento de la propia voluntad a la voluntad del abad[100], *"quia oboedientia quae maioribus praebetur Deo exhibetur –ipse enim dixit: Qui vos audit me audit (Lc* 10,16)"[101]. Así, como siervos de Dios, "se humillan a sí mismo por Dios bajo el mando de uno de sus compañeros-siervos, que está revestido de todo poder. Sólo su juicio determina las decisiones, regula la voluntad y gobierna las necesidades de todos. El solo puede desear algo o rechazarlo, porque los otros han renunciado a su propio poder y libertad (de voluntad). Así, no se les permite querer lo que quieren, ni ser capaces de hacer lo que pueden hacer, ni sentir lo que sienten, ni ser lo que son, ni vivir por su propio espíritu, sino por el espíritu de Dios"[102].

De esto se sigue entonces que la pobreza, la humildad y la obediencia tienen como esencia un único y mismo factor: la disciplina y mortificación de nuestra propia voluntad. Esto es nuestra crucifixión e *imitatio passionis Christi;* esto es nuestro martirio. Pero en un pasaje fuertemente discutido en su tercer Tratado, Balduino pone en claro que no hay obediencia sin caridad (y por caridad entiende el amor de Dios[103]), y no hay caridad sin obediencia[104]. En verdad, todo el principio de la mortificación consiste simplemente en una manifestación de amor: si verdaderamente amas a Dios, rechazarás el mundo y todo lo que hay en él. El amor con el que amamos a Cristo, dice Balduino, es tan fuerte como la muerte porque es una especie de muerte. "Es la extinción de nuestra antigua vida, la abolición de nuestros vicios, y el acabamiento de todos los trabajos preliminares"[105]. La caridad es, pues, la fuerza motriz de la mortificación y ahora podemos discutir sobre la naturaleza y los efectos de la caridad.

La punto de vista de Balduino sobre la caridad es el de toda la tradición agustiniana[106]. Hay ciertas áreas que están más subrayadas que otras (por ejem-

99. Cf. R. GILLET, *art. cit.*, en TVM, 337 n. 58, 59.

100. Ver TD XV 553B-C (40/47-49) traducido en la Nota 102 más abajo, y TD XVI 565B (40/111) que posiblemente sea un eco de RB 5,12 (466).

101. RB 5,15 (468).

103 TD XV 553B-C (40/47-49).

103. Esta es una utilización agustiniana generalizada. En Balduino, cf. TD XIV 540B (39/162): *Sed, si amor Dei caritas est...*

104. Ver TD III 426A-426C (35/152-154).

105. TD X 513D (39/24). Balduino está influenciado por la exégesis de *Ct* 8,6: *"... quia fortis est ut mors dilectio".*

106. Si se lee G. COMBES, *La charité d'après saint Agustin* (París, 1934); J. BURNABY, *Amor Dei, A Study of the Religion of St Augustine* (Londres, 1938); y R.

plo, el deseo de compartir de la caridad) pero no hay una diferencia significativa entre la enseñanza de Balduino sobre este tema y la de los otros abades cistercienses del siglo XII. Ya que Dios nos amó primero[107], y demostró la inmensidad de este amor mediante el sacrificio de su único Hijo, es justo que debamos a Dios todo el amor del que podamos disponer. Debemos devolverle amor por amor[108], y puesto que él murió por amor a nosotros, nosotros debemos morir por amor a él[109]. Pero, mientras que en su caso hablamos de la muerte física, en nuestro caso se trata de la muerte de la mortificación corporal. Para pagarle nuestra deuda, debemos ofrecerle la totalidad de nuestro amor y la totalidad de nuestro ser. Debemos dar la espalda al mundo y volvernos hacia Dios[110]; debemos amar a Dios solo y desear a Dios solo[111]; debemos amarlo antes que a todas las cosas y sobre todas las cosas[112]; y si, debido a nuestra enfermedad humana, nos es imposible amarlo tanto como deberíamos, al menos debemos amarlo tanto como podamos[113]. Si amamos otras cosas también, debemos amarlas únicamente por Dios, pues si no las amamos por Dios, entonces las amamos en vano. No basta con que Dios ocupe el lugar más alto en nuestro corazón: debe ocupar el único lugar[114].

En otras palabras, debemos entregarnos a nosotros mismos a Dios. Debemos morir al mundo y a nosotros mismos para vivir para Dios. Pero por una ley curiosa y paradójica, cuanto más entregamos nuestro corazón a Dios, más se convierte en nuestro propio corazón. Cuanto más nos entregamos nosotros a Dios, más nos convertimos en nosotros mismos. El fundamento de esto

---

JAVELET, *Image et ressemblance*, cap. 10, esto es evidente de inmediato.

107. 1 *Jn* 4,10, un principio que desempeña un importante papel en la espiritualidad cisterciense. En Balduino, ver TD I 405D (35/36); TD V 449B (36/132); TD VIII 480A (38/24); TD X 514A (39/26); SA 668D-669A (170-172); SA 697B-C (278); SA 717C (364).

108. Ver, por ejemplo TD X 514B (39/26); TD XIII 537B (39/156); TD XIII 538A (39/162); SA 668D (170).

109. Ver TD X 515C-516A (39/32-34).

110. Ver TD III 421D (35/130) y en otros lugares. Esta es nuestra *conversió ad Deum*, el comienzo de nuestra resurrección (ver TD IV 434A (36/40). Cf. también TD V 446C (36/114).

111. Ver TD V 450B (36/136) y en otros lugares.

112. Ver TD XV 553C (40/49).

113. Ver TD III 420C-D (35/124). Cf. también SA 764D (548-550). Aquí la inspiración de Balduino es Bernardo (ver GILSON, *op. cit.*, 51-52), como así también en su afirmación de que Dios debería ser amado *sine modo*, más bien que en cualquier *modus* (TD III 422D (35/134-136), eco del comienzo de la *De Dil. Deo* de Bernardo.

114. Ver TD XVI 571C (40/141-143).

es el principio agustiniano de que la bondad se posee únicamente cuando es participada[115] y de que la suprema bondad de lo bueno es la participación de sí misma[116]. Mientras más compartes algo con otros, más lo posees tú mismo[117], y lo que es verdad con respecto a los bienes físicos y materiales, es también verdad con respecto a los psicológicos y espirituales. Cuando te das a ti mismo a Dios, Dios te da tu mismo ser a ti mismo y el mismo acto del autosacrificio es el acto de la auto-afirmación. "Si amas a Dios de verdad, y ofreces tu corazón a Dios tanto como te sea posible, entonces, dándolo a Dios lo conviertes en tu propio corazón. O, más exactamente, aquel a quien se lo das, lo convierte no en tu posesión y a menos que no lo convierta en tu posesión, no puede ser tu propiedad! Así, cuanto más le des tu corazón a él, más él lo convierte en tu propio corazón[118].

De esto se sigue que solamente las cosas que poseemos en común son verdaderamente poseídas, y que la propiedad individual es no sólo reflejo del detestable vicio de la propia voluntad (como demostramos más arriba), sino que realmente no es propiedad en absoluto! ¿Cómo entonces se transforma la propiedad individual en propiedad común? La respuesta de Balduino una vez más es la misma que la de Agustín: por medio de la caridad[119] pues la naturaleza de la caridad es compartir tanto el bien que posee como su mismo ser[120]. La caridad, pues, ama participar de las cosas en común (lo cual es *amor communionis)* y encuentra su realización en una comunión y participación de amor que es *communio amoris)*[121]. Así, "los diferentes dones (espirituales)

---

115. Ver *De Civ. Dei* XV, 5 PL 41, 441.

116. Ver TD XV 549B (40/29): Summa bonitas boni ipsa communio est.

117. Ver TD IX 483D (38/58), y especialmente TD XV 559C ss. (40/77 ss).

118. TD III 420C (35/122): *Si autem Deum in veritate diligas, et cor tuum, quantum in tua potestate est, Deo offeras, dans Deo, tuum facis; imo cui das, ille tuum non esse facit; nec potest esse tuum, nisi ille fecerit non esse tuum. Quantum dederis ei de corde tuo, tantum facit esse tuum.* (El texto de Tomás omite accidentalmente el *non* entre *fecerit* y *esse tuum).*

119. Ver TD V, 447D-448A (36/124); TD XV 558A-560A (40/69-77); SA 760D-761A (536). En Agustín, cf. *In Joan. Evang. Tr.* 67, 2 PL 35, 1812 (ver también BURNABY, *op. cit.*, 128). La influencia directa más fuerte sobre Balduino en este tema, sin embargo, muy bien puede ser Elredo de Rieval (cf. las ideas de Elredo presentadas por Hallier en su *op. cit.*, cap. 6).

120. Ver TD XV 548A-B (40/25). Cf. también TD XV 547C (40/21), y 560A (40/79). Ver también Nota 143 más abajo.

121. Este bien conocido quiasmo forma la base del importante Tratado XV de Balduino y es el tema de dos artículos de Charles HALLET: "La communion des personnes d'après une oeuvre de Baudouin de Ford" en *Revue d'ascétique et de mystique* 42 (1966), 405-422, y "Notes sur le vocabulaire de *De Vita Coenobitica seu Communi* de Baudouin de Ford", en *Analecta Cisterciensia* 22 (1966), 272-278. Hay

se vuelven comunes de dos maneras: (primero) cuando los dones dados individualmente a individuos son poseídos en común *per communionem amoris* y (en segundo lugar) cuando son amados en común *per amorem communionis*"[122]. *Caritas* y *communio*, pues, son las llaves de la vida común, y la vida común es una visible manifestación de la naturaleza de la caridad[123].

La caridad, sin embargo, no tiene su origen en nosotros mismos. Dios (como nos informa san Juan) es caridad, y aunque lo que podemos decir de un miembro de la Trinidad también lo podemos decir de cualquiera de los otros dos, Dios Espíritu Santo es *principaliter* y *proprie* caridad[124]. Este principio cardinal de la tradición agustiniana era aceptado sin discusión por Balduino (y por casi todos, en ese aspecto) y lo que quiere decir es que el amor que sentimos por Dios es en realidad el amor de Dios por nosotros (que es Dios Espíritu Santo), y que cuando amamos a Dios, en realidad es Dios amándose a sí mismo en y a través de nosotros. Dios nos ama, dice Agustín, haciéndonos amarlo[125], o, con palabras de Guillermo de Saint-Thierry, Dios nos ama *efectivamente*, no *afectivamente*[126].

De acuerdo a Pablo, "*caritas Dei diffusa est in cordibus nostris. Sua nimirum caritas diffusa est in cordibus nostris, quae Dei est ad nos. Hanc enim illo in loco commendat Apostolus. Sed per hanc diffusam diffusa est et illa in cordibus nostris, quae est a nobis ad ipsum*"[127].

La ley de la caridad, pues, que une a los miembros de una comunidad y une a toda la comunidad con Dios es realmente el mismo Dios. Al hacer el

---

algunas informaciones estadísticas provechosas en el segundo artículo, referidas al vocabulario sobre el amor en Balduino, pero ninguno de los dos es particularmente valioso. No se considera el tema de las fuentes de Balduino.

122. TD XV 561B (40/85).

123. Ver Tratado XV *passim*. Espero examinar la doctrina de Balduino sobre la *communio* y la vida común (junto con sus fuentes) en un artículo futuro. El tema es de alguna complejidad, y mi presentación del mismo aquí, pues, es breve a propósito.

124. Esto es el trinitarismo agustiniano en general. Ver F. CAVALLERA, "La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du *De Trinitate*" en *RTAM* 2 (1930), 365-387.

125. Ver BURNABY, *op.cit.*, 99 para discusión y referencias.

126. Ver su *Aenigma Fidei* PL 180, 440B: *Prior enim Deus dilexit nos non affectu, sed effectu caritatis*... Cf. también su *De Cont. Deo* viii, 17 PL 184, 376D; SC 61 *bis*, 104-106. Para una discusión, ver mi *The Image and the Likeness*, 213-215.

127. TD XIII 537B (39/156). Balduino entonces continúa aclarando esta idea trazando una analogía con la teoría medieval de la visión. La discusión de ningún modo es fácil de seguir y no trataremos de abordarla aquí. Aparecerá una traducción con notas en mi próxima traducción al inglés del *Tractatus* (ver Nota 16 arriba). Ver también TD XI 530A (39/110) para otro ejemplo de la misma analogía.

don de la caridad, el donante del don no sufre separación del don[128], y de esto se sigue que la vida común es común únicamente por la virtud del don de Dios, y es además un reflejo de la naturaleza del mismo Dios[129] (que es caridad). La ley de la vida común, dice Balduino, "es unidad de espíritu en la caridad de Dios, el vínculo de paz en la mutua e infalible caridad de todos los hermanos, el compartir todos los bienes que deben ser compartidos, y el total rechazo de toda idea de propiedad personal en el modo de vida de la santa religión"[130]. Vivir la vida común, en otras palabras es vivir la vida de caridad, y vivir en caridad es vivir en Dios.

Ahora bien, de acuerdo tanto con Moisés como con Jesús de Nazaret, la ley de la caridad implica no sólo el amor a Dios, sino también el amor al prójimo, y Balduino no nos deja dudas sobre la gran importancia de este segundo tema. Pero también es claro que para él el amor a Dios y el amor al prójimo no deben ser pensados como dos amores separados, pues el amor a nuestro prójimo en realidad está comprendido en el amor a Dios. Verdaderamente son la misma cosa. *"Utramque hic intellige caritatem et Deo et proximi"*, dice Balduino (está hablando de *Ct* 2,4, *"Ordinavit in me caritatem"*), *"Nam; ea quae est proximi reducitur ad caritatem Dei, cum proximus non sit diligendus, nisi secundum Deum, in Deo, vel propter Deum"*[131]. A la inversa, si no amas a tu prójimo, no amas a Dios. Dios en sí mismo no necesita nada —ni tu amor ni ninguna otra cosa que puedas ofrecerle—, y por eso "puso en su lugar *(delegavit)*, por decirlo así, a nuestros hermanos y prójimos que necesitan estas cosas, de manera que ellos puedan recibir de nosotros los principales beneficios que le debemos a El. ...¿De qué otro modo podemos ofrecer beneficios a Dios, si no es ofreciéndoselos a aquel en quien Dios tiene una necesidad, El que en sí mismo nada necesita?". Así, si amamos a Dios verdadera-

128. Ver TD 538C (39/166): *Magnum et eximium est gratiae munus, cum quo seipsum dat ipse muneris auctor, non sustinens dividi ab hoc suo munere, vel hoc munus a se.* En otras palabras, el amor de Dios es el Espíritu Santo, y nuestro amor a Dios es también el Espíritu Santo; pero en tanto que el amor de Dios es el Espíritu Santo substancialmente, nuestro amor a Dios es el Espíritu Santo por participación. Es también la idea de Agustín. Para una amplia exposición, ver mi *op. cit.*, 34-35, 201-211. Este es un concepto clave para la comprensión de la espiritualidad de la tradición agustiniana.

129. Ver especialmente TD XV 546D-549D (40/19-33). Mucho puede decirse sobre este tema, pero lo dejaremos para un próximo estudio (ver nota 123 más arriba).

130. TD XV 556B (40/61).

131. TD XIV 541D (39/190). Este es también el punto de vista de Agustín: ver especialmente *De Vera Relig.*, xxvi, 88 PL 34, 161. Podemos también confrontar el muy conocido comentario de Bernardo en *De Dil. Deo* viii, 25 PL 182, 988D-989A; OB 3,138-140.

132. TD XV 557C-D (40/67-69). Una vez más este es precisamente el punto de vista de Agustín: ver *Serm.* 60, xi, 11 PL 38, 408.

mente, no podemos eludir amar a nuestro prójimo, y por lo tanto, se sigue que los miembros de una comunidad que verdaderamente ama a Dios deben también amarse uno al otro y estar totalmente unidos en ese mutuo amor que, según Balduino, es la mejor cosa posible en la vida del hombre[133]. El mismo Agustín puso el tema perfectamente en claro: "Cada hombre ama a su prójimo como a sí mismo si verdaderamente ama a Dios pues si no ama a Dios, no se ama a sí mismo"[134].

A través del amor a Dios y a nuestro prójimo, nosotros nos unimos con ellos, pues según Agustín (y la tradición platónica que aquí transmite), unir, asimilar y ensamblar es la finalidad y el poder del amor. "*Quid est amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur*"[135]. Por lo tanto, amando a Dios, nos unimos a Dios y aunque es cierto que el amor a Dios nos une más estrechamente a Dios que el amor a nuestro prójimo, el amor a nuestro prójimo nutre y acrecienta el amor a Dios[136]. Al amar a nuestro prójimo, sin embargo, nos exponemos a mucho dolor y sufrimiento, pues así como el amor nos une con nuestro prójimo, como un resultado de esta unidad, compartimos con él gozo y penas. El alma, dice nuestro autor, "siente no sólo las cosas buenas y malas que le atañen a ella sola, sino que, al alegrarse con otros y sufrir con ellos, también siente lo que ellos sienten y hace suyos sus sentimientos"[137]. Es también cierto, continúa, que hay ocasiones en las que este sufrimiento compartido, esta compasión, es más grande que el propio sufrimiento, y el ejemplo supremo de esto es el sufrimiento de la Madre de Dios en la crucifixión de su hijo. "La grandeza de su sufrimiento (igualó) la grandeza de su amor, pues amó a su hijo más que a sí misma, y, por lo tanto, al sentir su dolor dentro de sí misma, soportó en su propia alma las heridas que él recibió en su cuerpo"[138]. El sufrimiento y la Pasión de Cristo, fueron el martirio de María tanto como el suyo propio[139]. Ninguno de nosotros, por supuesto, tiene un amor de la intensidad del de Ma-

133. TD V 447D (36/122): *Nihil in humana conversatione melius dilectione mutua, nihil dulcius societate sancta.*

134. *In Joan. Evang. Tr.* 87, 1 PL 35, 1852.

135. *De Trin.*, VIII, x, 14 PL 42, 960 y hay un extenso número de otras referencias de relieve. Ver mi *op. cit.*, 32-38.

136. Ver SA 717C (364-366). Cf. también TD XV 557B (40/65): *In dilectione proximi innotescit, et convalescit, et coalescit dilectio Dei.*

137. TD VI 457B (37/52). Ver en general TD VI 457A-458A (37/50-56).

138. TD VI 457D (37/54).

139. Ver TD VI 457D-458A (37/54-56): *Quae quanto plus amavit, tanto et plus doluit; plus passa in mente quam martyr in corpore. Proinde gloriosi martyrii privilegio praefulget.* Podemos comparar la relación de Balduino con la de Amadeo de Lausana en su quinta homilía mariana: ver PL 188, 1325D-1331A; SC 72, 138-156.

ría, pero sigue siendo cierto que ese amor y compasión (en el sentido literal) están ineluctablemente unidos; y puesto que la vida del hombre sobre la tierra es en general desgraciada y miserable, se sigue que cuanto más amamos, más sufrimos. Por otro lado, cuanto más sufrimos; más completamos los sufrimientos de Cristo[140], y cuanto más amamos a Dios (y a nuestro prójimo por Dios), más estrechamente nos unimos a Dios y menos nos amamos a nosotros mismos. La caridad, por lo tanto, que necesariamente implica sufrimiento y amor, es el camino para nuestra renovación y la restauración de la *imago Dei* dentro de nosotros[141].

Además, puesto que el amor y la voluntad son esencialmente lo mismo (y ambos son los que son por participación en el Espíritu Santo que es el mutuo amor y voluntad del Padre y del Hijo[142]), quien verdaderamente ama a Dios debe también querer lo que Dios quiere. Amar a Dios es estar unido con Dios, amar lo que él ama y querer lo que él quiere; y cuanto más lo amemos, más su voluntad se convierte en nuestra voluntad. Así, si pudiéramos amar a Dios perfectamente, su voluntad sería enteramente nuestra voluntad y la *propria voluntas* dejaría de existir. La propia voluntad se transformaría en voluntad común *(voluntas communis*[143]) y la voluntad común es la voluntad de Dios, pues como vimos antes, la suprema bondad del bien es la participación de su propio ser. Hay dos razones relacionadas, entonces, por las cuales el amor a Dios es inseparable del amor a sus mandamientos: en primer lugar, porque no

140. Ver TD I 411D-412B (35/66-68). Ya que Cristo pagó nuestra deuda, somos deudores de Cristo; pero, dado que esta deuda fue pagada a través del sufrimiento, es a través del sufrimiento como debe ser devuelta: *"Quaedam magna summa passionum Deo debebatur pro liberatione generis humani. Et ut ait beatus Augustinus, singuli debemus conferre ad hanc summam, donec collatione facta compleatur, Deoque solvatur"*. Así como pagamos al Estado –impuestos que se establecen de acuerdo a nuestras posesiones–, del mismo modo deberíamos pagar a Cristo una especie de "impuesto de sufrimiento" *(canon passionum), "unusquisque majorem vel minorem, pro modo virium suarum, et pro congruentia aetatis, dignitatis et ordinis. Quid enim justius, quam ut homo patiatur pro Christo, pro quo passus est Christus? Hinc Apostolus ait, 'Adimplebo ea quae desunt passionum Christi in carne mea' (Col* 1,24)". *La fuente agustiniana es Enarr. in Ps.* 61, 4 PL 36, 731 (ver Nota 35 más arriba) y hay ciertos problemas teológicos con esta idea que estaría fuera de lugar considerar aquí.

141. TD XV 548D (40/27): *In nobis enim nihil similius est caritati, quae Deus est, quam ipsa caritas, quae in nobis a Deo est. Per hanc imago Dei in nobis reformatur.*

142. Este es un pensamiento agustiniano generalizado, y son superfluas las referencias.

143. Ver GILSON, *op. cit.*, 73-74: "La volonté commune n'est autre que la charité. Ce que caractérise, en effet, la charité, c'est qu'elle implique une disposition du vouloir à partager les biens dont il jouit" (73). ("La voluntad común no es sino la caridad. En efecto, lo que caracteriza a la caridad es que implica una disposición a querer compartir los bienes de que goza"). El mismo Balduino en realidad no utiliza la expresión *voluntas communis*, pero indudablemente utiliza la idea.

puedes amar verdaderamente a alguien sin desear complacerle, y en segundo lugar, porque, al amarlos, te unes con ellos y participas en sus esperanzas, alegrías, temores, y voluntad. Así, amamos a Dios por el consentimiento a su voluntad[144], porque cuanto más lo amamos, más nuestra voluntad es la suya. El amor y la obediencia, como señalamos más arriba, están inextricablemente vinculados. *"Obedientia autem comes caritatis sicut propriae voluntati renititur, ita Dei voluntate semper nititur. In illa summa et principali justitiae norma, et aequitatis forma, hoc est in voluntate Dei, formatur voluntas rationalis creaturae ut et ipsa sit, et non immerito dicatur voluntas Dei, quia secundum praeventionem gratiae a Deo incipit, et secundum directionem intentionis ad Deum tendit"*[145]. *"Obedientia itaque tota in dilectione Dei constituitur, quia a voluntate Dei per voluntatem Dei ad voluntatem Dei tendit, et ad voluntatem Dei redit"*[146].

Amar a Dios es, pues, obedecer a su voluntad, y su voluntad es que pasemos del amor al mundo al amor a Dios. Amarlo verdaderamente implica el rechazo de todo lo que no es Dios o de Dios. Es "renunciar a todas las cosas por Cristo, y adherirse únicamente a él, con total pureza de corazón"[147]. Es renunciar a todas las cosas: no sólo a las cosas que son ilícitas, *(quantum humana patitur infirmitas)* sino a aquellas que son lícitas también[148]. Hay muchas cosas que "utiliza este mundo" legítimamente, pero que es mejor no usar[149]. Renunciar al mundo, como decía Bernardo, es volver al corazón[150], y esto, como vimos, es precisamente lo que Balduino quiere hacer.

---

144. TD XV 553D (40/49): *Ille vere Deum diligit, qui voluntati ejus consentit. Deus enim sic se vult diligi, ut ejus voluntati consentiatur.*

145. TD III 429A (35/166).

146. TD III 430A (35/168).

147. TD XIV 541C (39/188).

148. Ver especialmente TD VI 461C (37/74). Balduino distingue tres grupos de personas: (i) los que 'utilizan este mundo' (1 *Co* 7,31) en el sentido de que rechazan las cosas que no están permitidas, pero prefieren tener cosas que están permitidas (cómo esposa y bienes); (ii) *"Sunt alii qui rebus concessis ex aliqua parte carere volunt, utpote qui uxores habere nolunt, ac possesiones nolunt"* (esta oración está omitida en el texto de PL); y (iii) *"Sunt alii, qui perfectionis studio omnibus rebus etiam concessis renuntiant, quantum patitur humana infirmitas"*. Cf. también CF 610D-611A donde Balduino distingue entre *"omnia relinquere"* y *"omnibus renuntiare"*. El primero se refiere al grupo (iii) en el texto TD VI; el posterior al grupo (i). El primero pertenece a aquellos que por propia decisión desean ser perfectos; el otro es una necesidad para todos nosotros. Ver también la Nota 162 más abajo.

149. Ver TD XVI 565D-566A (40/113).

150. Ver DESEILLE, *art. cit.*, en TVM, 509.

Queda claro entonces que la ascesis y la mortificación simplemente son manifestaciones del amor a Dios, y el amor a Dios (que es caridad) es la clave de nuestra renovación. El camino a Dios, decía Agustín, es "en primer lugar, la humildad; en segundo lugar, la humildad; en tercer lugar, la humildad"[151], y sería posible sustituirlo, sin ningún cambio esencial en el significado, por: "en primer lugar, la caridad; en segundo lugar, la caridad; en tercer lugar, la caridad". El rasgo más obvio de la vida cisterciense tal vez sea su ascetismo, pero su rasgo central indudablemente es la caridad. *"L'imitation du Christ souffrant fut le trait le plus marquant de l'évangelisme de Cîteaux. Ce n'en fut pas le trait le plus important; ce ne fut même qu'un moyen au regard de la charité qu'il faut considérer comme la raison d'être de la vie monastique"*[152].

Si amamos a Dios, hacemos la voluntad de Dios, y cuanto más lo amamos, más hacemos su voluntad. Pero a causa de nuestra carne concupiscente, una cierta dosis de amor propio (y por lo tanto también de voluntad propia) permanece siempre en nosotros y por lo tanto normalmente es imposible para nosotros amar a Dios perfectamente y, como consecuencia, hacer perfectamente su voluntad mientras vivimos en nuestros cuerpos mortales. Digo que no es *normalmente* posible por una razón específica, porque hay ocasiones —raras y poco frecuentes, es verdad— en las que Dios, por una sobreabundancia de su gracia[153], tanto ensancha nuestro corazón, que por un momento lo amamos en una medida que excede de lejos nuestra capacidad normal. *"Dum magnitudo beneficiorum ejus ante oculos nostros se expandit, immensa Dei caritas late patens palam innotescit; et in ejus contemplatione aspectus quoque mentis nostrae latius se diffundit; et, dum caritas qua nos diligit Deus secundum dignam aestimationem beneficiorum ejus altius cogitatur, imis sensibus intimata dulcescit et mira suavitate mutui amoris cor afficit, amplius illud et dilatans, ut Dei capax efficiatur: cujus caritati secundum vicissitudinem amoris se coaptat et conformat, secundum altum et profundum, longum quoque et latum"*[154].

Es el *excessus contemplationis*, en el cual "el inescrutable Dios es buscado de una manera inescrutable más allá de los límites permitidos"[155]. Es el

151. *Epist.* 118, iii, 22 PL 33, 442.

152. DUMONT, *art. cit.*, en TVM, 532. "La imitación de Cristo sufriente fue el rasgo más señalado del evangelismo del Cister. No fue el rasgo más importante; incluso no fue más que un medio con respecto a la caridad que es preciso considerar como la razón de ser de la vida monástica".

153. He tomado prestada esta expresión de Guillermo de Saint Thierry *(Exp. in Cant.* PL 180, 505C; SC 82, 218: *Nam et cum nonnunquam superabundat gratia usque ad certam de Deo et manifestam experientiam rei...)*. Balduino no la usa.

154. TD XIII 537D-538A (39/160-162).

155. TD VIII 481C (38/32): *In excessu contemplationis dum inscrutabiliter quaeritur inscrutabilis Deus, supra quam licet...* El término *excessus* puede ser usado muy ampliamente por Balduino (cf. TD VI 458D (37/60).

tempus contemplationis, en el cual permanecemos *apud nos "et per illicita desideria foris non exire, sed totam intentionem in puritate cordis ad solum Deum cogitandum et diligendum colligere"*[156]. Es un conocimiento experiencial de Dios pues, como el amor realiza la unidad, "sentimos" *(sentire)* a Dios cuando amamos a Dios[157], y por lo tanto amar a Dios es también conocer a Dios. *"Amor ipse notitia est"*. El *dictum* de Gregorio Magno, que era tan importante para Guillermo de Saint-Thierry[158], es repetido por Balduino en el décimo quinto Tratado, pero a diferencia de Guillermo, proporciona una pequeña disquisición sobre su significado profundo. *"Tu, Domine Deus, summa sapientia es, et te nosse sensus est consummatus (Sb 6,16); sed nosse per amorem, quia amor ipse notitia est: et quisquis te non diligit, nondum sicut oportet novit qui tu sis"*[159]. La sabiduría *(sapientia)* es el "sabor" *(sapor)* sapiencial de Dios —este tema es un lugar común de la espiritualidad del siglo XII— y como la caridad nos une a Dios y nos capacita para "sentirlo", la caridad y la sabiduría son inseparables. Una persona que ama a Dios conoce a Dios, y aquél a quien Dios ha favorecido con una sobreabundancia de amor, lo conoce más allá de los límites que normalmente nos restringuen. Semejante experiencia es un an-

---

156. SA 757D (522). Cf. también CF 581C-D: *Sed sciendum nobis est quod justi nunc per excessum contemplationis supra se levantur in quamdam mentis securitatem et fiduciae constantiam; unde cuncta mala praesentia, mortisque pericula, in Deo despicienda cognoscunt, et cognoscendo despiciunt. Nunc vero propriae infirmitati dimissi, sicut homines, inter pericula metuunt, et metuendo propriam infirmitatem quanto humilius, tanto verius recognoscunt. Hinc de illis scriptum est: Ascendunt usque ad coelos, et descendunt usque ad abyssos (Ps. 106, 26). Ascendunt per excessum contemplationis et securitatis in Deo; descendunt per excessum pavoris et pusillanimitatis in semetipsis.*

157. En realidad, cualquier forma en que Dios nos toca y cualquier inspiración que proviene de Dios es un *sensus* de Dios, y puesto que la totalidad de nuestro progreso espiritual de la fe en adelante depende de Dios (pues por nosotros mismos somos una masa de pecado y tan sólo podemos caer), estamos en continuo contacto con él. Así, *"anima vero per amorem obedientiae Deo mirabiliter unita, in ipso et ab ipso vivit et sentit, et ex sensibus corporis sibi notis quasi similitudinem trahens, per gratiam intimae inspirationis spiritualiter Deum, quem in se sentit, tangit per fidem, odoratur per spem, gustat per caritatem, audit per obedientiam, videt per contemplationem"* (TD IV 437C (36/58-60). Pero de estos varios "sentidos", el del amor está en un muy alto nivel. *"Si ducatum fidei sequaris, non aberrabis; sed in ipsa luce fidei jam nunc videre Deum poteris, Sed numquid in sola fide videtur Deus? Numquid non in caritate? Imo et in caritate, et magis in caritate!"* (TD XV 548C-D (40/27).

158. GREGORIO, *Hom. in Evang.* 27, 4 PL 76, 1207A. Para su significado en la obra de Guilllermo de Saint Thierry (quien prefiere la expresión *amor ipse intelectus est)* y una exposición de la naturaleza de esta existencial *notitia/intellectus*, ver mi *The Image and the Likeness*, capítulo 6. Bernardo la cita una vez (empleando *notitia)* en *De Div., Serm.* 29, 1 PL 183, 620BC; OB 6/1, 210, pero este pasaje no tiene grandes consecuencias.

159. TD XV 554C (40/53).

ticipo del Paraíso, pues en la vida venidera, cuando ya no estemos limitados por la mortalidad corrupta, podremos amar a Dios –y por lo tanto conocer a Dios– es la perfección de la caridad. La vida que vendrá es la perfección de la vida común, así como esta vida debería ser un reflejo de ella, y la perfección de la caridad es la perfección de la comunión. *"Beata caritas beata vita est, et beata vita beatitudo est, et beatitudo summum bonum est"*[160].

Balduino, sin embargo, habla poco de estos temas elevados. No encontramos exposiciones detalladas de la naturaleza y significado del *excessus*, y fuera de aquellos pasajes que llamaron nuestra atención en los últimos dos parágrafos, las consideraciones sobre el éxtasis contemplativo son llamativas por su ausencia. Podemos considerar a Balduino un "espiritual", pero no podemos considerarlo un místico. La razón, sospecho, es doble: en primer lugar, porque su propia experiencia de estas elevadas materias era muy limitada (alude a ella como rara y superficial[161]), y en segundo lugar porque como abad que trata con una comunidad de monjes que no sale de lo común, su principal ocupación serían los problemas de la vida cotidiana y los grados más inferiores de la *via mystica*. En la *De Commendatione Fidei*, por ejemplo, Balduino toma de la primera carta de Pedro un camino de ascenso espiritual de ocho etapas, y es un itinerario que hace mucho hincapié en un fundamento sólido y aterrizado de la ascesis práctica. El grado I es la fe, que siempre es esencial para Balduino; el grado II es la *virtus*, por la cual nos privamos de las cosas ilícitas y huimos de la corrupción de la concupiscencia; el grado III es la *scientia*, por medio de la cual escogemos el bien y rechazamos el mal; el grado IV es la *abstinentia*, por medio de la cual nos privamos –en la medida de lo posible– tanto de las cosas lícitas como de las ilícitas[162]; el grado V es la *patientia*, por medio de la cual soportamos los males de esta vida con ecuanimidad; el grado VI es la *pietas*, por medio de la cual hacemos todo lo que podemos por los que necesitan nuestra ayuda; el grado VII es el *amor fraternus*, por medio del cual hacemos todo lo que podemos por aquellos que no lo necesitan; y el grado VIII, acerca del cual Balduino no dice casi nada, es la *caritas*. *"Fidem autem et caritatem Deo debemus, in quem credere, et solum ante omnia*

---

160. TD XV 549A (40/29). *Beata vita*, por supuesto es una expresión muy agustiniana.

161. Ver TD IX 502A-B (38/152): *Quid possumus inter haec mala* (que aquí nos rodea) *nisi gemere, plangere, et lugere, et dolere mala, quae indesinenter sentimus; et desiderare bona, quae nondum sentimus? Aut si modicum quid boni forte sentimus, hoc ipsum nos admonet miseriae nostrae, quod raro, quod tenuiter, quod non plene sentimus.* No podemos estar seguros de que Balduino se refiera aquí al éxtasis contemplativo, pero indudablemente la terminología lo implica. *Modicum*, como señala Gilson, es un término empleado con bastante frecuencia por Bernardo *"pour désigner la brièveté de l'union mystique" (op. cit.*, 128 n. 1).

162. Ver también Nota 148 más arriba.

et super omnia diligere, arctissime tenemur. Fides in imo est, caritas in summo"[163]. Comenzamos, en otras palabras con el difícil problema del control de nosotros mismos y es un hecho bien conocido que una indebida preocupación por las alturas del Himalaya de éxtasis contemplativo, a menudo es una manera conveniente de ignorar los problemas más básicos inmediatamente al alcance de la mano.

Esta es, muy brevemente, la espiritualidad de Balduino de Ford. Es una espiritualidad que se sitúa firmemente dentro de la tradición cisterciense (la cual está enraizada en la tradición agustiniana/gregoriana) y, como toda la espiritualidad cisterciense, tiene como su fundamento y su punto cardinal el amor a Dios. Nada de lo que Balduino dice es totalmente nuevo, y no deberíamos esperar que lo sea. El admirable comentario del P. Placide Deseille con respecto a Bernardo puede aplicarse con igual justicia a Balduino: *"Le vocabulaire"*, escribe, *"les modes d'expression de saint Bernard ne sont plus exactement ceux des auteurs monastiques des premiers siècles. Pourtant, il est peu d'aspects de la doctrine monastique de cet homme du XIIe siècle qui ne soient déjà familiers à quiconque a fréquenté l'ancienne littérature monastique. On voit en cela combien les premiers cisterciens entendaient rénover plutôt qu'innover"*[164]. Con todo, no quiere decir que los escritores del siglo XII no produzcan nuevas y ricas elaboraciones de tradiciones más antiguas. La contribución de Elredo a la doctrina de la caridad, por ejemplo, indudablemente se apoya en su concepto de la amistad espiritual, y la de Balduino, sugeriría, debemos encontrarla en su consideración de la fuente, la naturaleza y significación del principio de *communio* y su realización práctica en la vida común. Me parece, pues, *pace* Dom David Knowles[165], que los escritos de Balduino de Ford son

---

163. CF 597A. Para los ocho grados, ver CF 596B-597A. La fuente escriturística es *2 P* 1,5-7. Cf. TD XVI 570D-571B (40/137-139) donde cuatro *gradus perfectionis* son perfilados: el primero comprende la guarda de uno mismo fuera de la corrupción de esta vida presente; el segundo comprende nunca desatender a nuestro prójimo; el tercero comprende soportar *fortiter* todas las cosas ásperas e inmerecidas; y el cuarto comprende mantener la *oculus intentionis* siempre dirigida hacia Dios. Balduino entonces resume: *"Prima virtus est perfecta ad seipsum innocentia; secunda est ad proximum plena misericordia; tertia est ad inimicum insuperabilis patientia; quarta est ad Deum sincerae intentionis pura simplexque conscientia. Primam virtutem operatur vel pium odium sui, vel dura misericordia aeque sui; secundam caritas benigna, caritas proximi; tertiam caritas patiens, caritas inimici; quartam caritas excellens, caritas Dei"*. Así, queda claro una vez más que la *via salutis* es la *via caritatis*.

164. DESEILLE, *art. cit.*, en TVM, 524.

165. Dom KNOWLES, al hablar de los tratados y sermones de Balduino, observa que "Demuestran que su conocimiento teológico era perfectamente al tanto de su tiempo, pero tenía poca originalidad o valor espiritual" *(op. cit.*, 317 n. 5). Una consideración más amplia de este comentario se encuentra en mi artículo citado en Nota 1.

de un considerable valor espiritual, y que su obra es ciertamente digna de leerse[166].

Los escritos de Balduino reflejan su temperamento: ascético, espiritual, piadoso, y santo, y aunque su tratamiento de los monjes de la Iglesia de Cristo algunas veces era pobre en *amor fraternus* y *caritas mutua*, quizás puede achacarse a la *concupiscentia carnis* y a la mutabilidad humana. Balduino era bien consciente de sus propios defectos. "¿Por qué me mandas no odiar a mis enemigos", dice, "sino por el contrario amarlos? ¿Cómo puedo yo hacer eso? Mira, si me provocan con el más leve insulto ¡me enciendo internamente y estallo! Mi corazón arde por el desquite y mi lengua cae precipitadamente en excesos. ... Soy por naturaleza como un niño colérico y me resulta imposible no enojarme"[167]. Solamente si Cristo, con su gracia, nos da la fuerza, podemos tener la esperanza de guardar sus mandamientos. *"Unde hoc nobis, nisi nos praeveneris in benedictionibus dulcedinis, nisi manserimus in caritate dulcedinis tua?"*[168]. No tenemos motivo para acusar a Balduino de hipocresía cuando pronuncia declaraciones como éstas, y podemos leer sus escritos sobre la senda espiritual como si fueran consejos de un peregrino a otro. Nuestra vida *in huius peregrinationis aerumma*[169] es y debe ser una continua lucha, y el abad de Ford era perfectamente consciente de esto. Ver en la conducta de otros un deliberado rechazo de este principio era fuente de gran pena para él y la conducta disoluta del ejército cristiano en Tierra Santa lo afectó tanto que parece haber apresurado su muerte. Cuando le llegaron los peores informes, se nos cuenta, suspiró y pronunció estas palabras: *"Domine Deus, nuc est opus pia corripientis et corrigentis gratia, quod si tuae miserationis beneplacitum esset, ut a vitae praesentis turbine sublatus migrarem, longam satis in hoc exercitu moram exegi. Post hunc sermonem diebus quindecim nondum evolutis, tanquam exauditus a Domino, coepit aliquantulum rigorem persentiscere, aestuque febrili fatiscens infra dies paucos in Domino feliciter*

166. El punto de vista opuesto al de Knowles está representado por B.J. SAMAIN (en su estudio editado por R. Thomas, de *Baudouin de Ford, Traités* 1-5, en *Cistercian Studies* 12 (1977), (348-349) § 554) quien dice "en verdad, Balduino es digno de leerse", y habla de él como de un "maestro espiritual". La afirmación de Samain, sin embargo, puede ser un poco por demás entusiasta.

167. TD XVI 549B-C (40/131).

168. *Ibid.* Hay numerosos pasajes autobiográficos similares en la obra de Balduino. Una lista útil puede encontrarse en el índice del sexto volumen de la edición del Hno. Thomas de los *Traités* (40/155-156), s.v. Baudouin (Passages autobiographiques).

169. Toma prestada la expresión de Gregorio Magno *(Hom. in Evang.* 36, 1 PL 76, 1266C), pero el concepto es muy común. Cf. Bernardo, *In Epiph. Dom., Serm. I,* 1 PL 183, 142C; OB 4, 291: *Gratias Deo, per quem sic abundat consolatio nostra in hac peregrinatione, in hoc exsilio, in hac miseria.*

obdormivit"[170]. Así llegó la muerte para el arzobispo, y podemos esperar, como él esperó que dejando una vida más pequeña por una más grande, encontró reposo en la comunión de una bendita confraternidad, la visión de la Divina Majestad, y la inmutabilidad de la inacabable eternidad[171].

ABREVIATURAS

a) De las obras de Balduino de Ford

CF *De Commendatione Fidei*, citado por número de columna de PL 204 (no hay aún una edición crítica).

TD *Tractatus Diversi*, citado por número de columna de PL 204 y (entre paréntesis) por PC volumen y número de página de la edición del texto de F. Robert Thomas: R. Thomas (ed./trans), *Baudouin de Ford, Traités* (PC 35-40; Chimay, 1973-75).

SA *De Sacramento Altaris*, citado por número de columna de PL 204 y (entre paréntesis) por número de página de la edición del texto del Fr John Morson: J. Morson (ed.)/E de Solms (trad.), *Baudouin de Ford, Le sacrament de l'autel* (SC 93-94) (numeración continuada; París, 1963).

b) De otros trabajos y Colecciones

CCCM *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis.*

CS *Cistercian Studies Series*, publicadas por Cistercian Publications (= CP), Kalamazoo, Michigan.

OB *S. Bernardi Opera*, ed. J. Leclercq *et al.* (Roma, 1957 ss.).

PC *Pain de Cîteaux.*

PL *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, ed. J.P. Migne.

RB *Regula S. Benedicti*, citada de acuerdo a la edición de SC de A. de Vogüé y J. Neufville, *La règle de saint Benoît* (SC 181-182 (numeración continuada); París, 1972).

---

170. *Itineratium Regis Ricardi* I, lxv (ed. STUBBS, *Chronicles and Memorials* ... (ver Nota 2), I, 123-124).

171. TD V 449B (36/132).

RM *Regula Magistri*, citada de acuerdo a la edición SC de A. de Vogüé, La règle du maître (SC 105-106; París, 1964).

RS *Rolls Series.*

SC *Sources chrétiennes.*

TVM *Théologie de la vie monastique: Etudes sur la tradition patristique* (Coll. Théologie s 49; París, Aubier, 1961).

Traducción del inglés
por la Hna. María Graciela Sufé, osb
Monasterio Ntra. Sra. del Paraná
3114 ALDEA MARIA LUISA – ENTRE RIOS

Departamento de Estudios Religiosos
Memorial University of Newfoundland
St John's, Newfoundland, Canadá.

David N. BELL