

SAN BERNARDO, EL ÚLTIMO DE LOS PADRES MONÁSTICOS

Desde hace siglos es conocida la definición que de San Bernardo ha dado la tradición de la Iglesia; una definición según la cual él sería el "último de los Padres", con el añadido: "no inferior a los primeros"¹. Se trata, en efecto, de un juicio más que apropiado, puesto que nos presenta al santo abad de Claraval en una de sus cualidades esenciales: la de ser el continuador y, podríamos agregar, el perfeccionador de esa corriente de espiritualidad, de ese tipo de teología propia de la edad patristica y que se perpetuó en la alta Edad Media y en la plena Edad Media, por obra especialmente de los monjes, en el cuadro de sus observancias y mediante la consecución del fin propio de su vocación. Se trata de aquel filón del pensamiento cristiano que Étienne Gilson, a quien tanto debe el renacimiento de los estudios bernardianos de nuestra época, ha denominado "la patristica del siglo XII", y que Dom Jean Leclercq, discípulo y continuador de la obra de Gilson, ha definido como "teología monástica"². De tal manera toda una riquísima veta de pensamiento y espiritualidad cristiana encuentra su apogeo en San Bernardo y es ulteriormente enriquecida —como es obvio— por aquella nueva sensibilidad humana y religiosa que comenzaba a abrirse camino, por un conjunto de factores, entre los siglos XI y XII. Esto se verificó no ya en una forma ajena a la institución monástica, sino gracias a algunos componentes vitales y esenciales, en el seno de la corriente que dentro de tal institución puede ser considerada como la expresión más feliz y apropiada a esos tiempos, o sea, la Orden del Cister.

Agradecemos al P. Penco su colaboración, y al Sr. Franco Ricoveri (Bs. As.) la traducción.

1. O. ROUSSEAU, *S. Bernard*, "Le dernier des Pères", en *S. Bernard théologien (Anal. S. Ord. Cisterciensis*, 9, 3-4, 1953), Roma, 1953, pp. 300-308.
2. G. PENCO, *La teología monástica: bilancio di un dibattito*, en *Benedictina*, 26 (1979), pp. 189-198, reproducido en *Medioevo monastico (Studia Anselmiana*, 96), Roma, 1988, pp. 537-548.

Sin embargo San Bernardo además de ser el último de los Padres en general, es el último de los Doctores de la Iglesia provenientes del mundo monástico (San Gregorio, San Beda, San Pedro Damiano, San Anselmo), puesto que de hecho, después de él ningún autor monástico ha podido serle comparado por su importancia e influencia, y continuar así tal serie. Cronológicamente y en un distinto contexto teológico y cultural, le suceden los doctores de la Escolástica y, en el campo monástico, autores menores y compiladores, si bien muy fecundos, como Dionisio el Cartujo. Ni siquiera en las épocas y en las corrientes de renovación surgidas después de la larga decadencia del monacato medioeval tardío —como en los movimientos monásticos reformados de los siglos XV y XVI, tan notables y meritorios en muchos aspectos— alguna otra figura del mundo monástico puede ser situada junto a San Bernardo. El monacato había perdido, por una conjunción de factores, ese lugar central que, en la vida de la Iglesia, había poseído en las épocas precedentes. Ni siquiera una figura grandiosa como la del Beato Pablo Giustiniani (+ 1528), reformador de la institución eremítica camaldulense e insigne autor espiritual, ha ejercido prácticamente algún influjo, y es más, podemos decir que está aún por ser descubierto debido a que sus obras han sido editadas sólo en parte.

De hecho San Bernardo se ha ocupado en sus escritos solamente de problemas y de aspectos de la vida espiritual en sentido amplio, y esto explica la vastedad y la perennidad de su magisterio en el campo de la espiritualidad. Todo esto sucedía en una época y en un ambiente en los cuales el camino de las almas hacia el Evangelio y su plenitud pasaba todavía —como recorrido obligado— a través de la observancia de una regla monástica (la Regla de San Benito), considerada el instrumento más idóneo para alcanzar el ideal de perfección cristiana, a pesar de que desde hacía tiempo la identidad de semejante “vida apostólica” estaba en discusión, y abierta la polémica entre los monjes y los canónigos regulares. Hay que tener en cuenta el hecho del reciente y casi contemporáneo origen de las Órdenes caballerescas, como la de los Templarios, de la cual el propio San Bernardo tuvo que ocuparse y a la cual dirigió un muy conocido tratado. Era del todo extraña todavía la idea de que la perfección cristiana se pudiese buscar y alcanzar también fuera de las órdenes claustrales, como se afirmaría tiempo después. El ideal monástico es todavía bien sólido, y es más, sale reforzado de las discusiones a las que ha dado origen,

como por ejemplo de la "crisis del cenobitismo" que arrastró hombres e instituciones.

San Bernardo, en los muchos aspectos presentados por su excepcional y polifacética personalidad, es el hombre y el monje de la plena Edad Media, época que encuentra su expresión más feliz y más alta en el monacato cisterciense, representado, más allá de él, en el terreno de la espiritualidad, por toda una constelación de autores más frecuentemente valorados en la última década, y que forman una muy precisa corriente espiritual. Pero precisamente por la variedad de aspectos y cualidades de que está dotado, San Bernardo parece anticipar, desde aquel punto de vista, el "otofío del medioevo", el lento declinar envuelto en fascinación, en nostalgia y también en contrastes y tensiones, de toda una época, marcada de manera profunda por su influjo, un influjo atestiguado y acrecentado además por una notable cantidad de escritos que se hicieron pasar bajo su nombre.

Él no fue un pontífice como San Gregorio, ni un enciclopedista como San Beda, ni un precursor de la Escolástica como San Anselmo: a lo más se lo puede comparar a San Pedro Damiano, con quien presenta ciertamente muchas afinidades. Es necesario, sin embargo, agregar que el recuerdo de San Gregorio lleva inmediatamente al de San Agustín, con los cuales San Bernardo comparte la misión de ser el maestro espiritual de la Edad Media cristiana y monástica en momentos en que parece que ellos son los árbitros de toda la vida eclesiástica y política de la sociedad. De hecho, la espiritualidad cristiana medieval se apoya, en cuanto a maestros y doctores universalmente reconocidos, en San Agustín, San Gregorio y San Bernardo. Bien lo había comprendido, en la segunda década de nuestro siglo, el abad Butler en su clásica obra *El misticismo occidental*³, cuyos principales capítulos están dedicados, precisamente, a estos tres Santos, con el agregado de San Juan de la Cruz.

Para medir la producción literaria de San Bernardo frente a los otros grandes Padres de la Iglesia puede ser útil tener presente que en la *Patrologia latina* de Migne (de fácil confrontación) sus obras ocupan dos volúmenes, las de San Gregorio cinco, las de San Agustín dieciséis, mientras que en lo que respecta a la Escolástica, las de Santo Tomás en la incompleta edición parisina

3. Trad. ital.: Bologna 1970.

del siglo pasado, ocupan treinta y cuatro. Comparado con estos autores, San Bernardo no ha escrito "muchísimo", y es posible adquirir cierta familiaridad con sus obras; no es por tanto el caso de repetir lo que se ha dicho sobre San Agustín: "Mentitur qui te totum legisse fatetur" (Miente quien afirma haberte leído íntegramente). Como todos los clásicos, también las obras de San Bernardo son leídas asiduamente: él es el autor, decía Mabillón, cuyos escritos deberían leer con mayor asiduidad los monjes, después de la Sagrada Escritura. En cuanto a sus fuentes, no podemos olvidar los aportes que derivan de Orígenes y de San Gregorio de Nisa⁴.

En relación con San Agustín y San Gregorio, de cuyas doctrinas espirituales tan estrechamente depende, el progreso hecho por San Bernardo consiste en la acentuación del aspecto cristológico en orden a la experiencia mística, la mística del Verbo. Y esto tanto en lo concerniente al Verbo eterno cuanto al Verbo encarnado, con un sello que confiere, aun a elementos ya conocidos, una característica inconfundible. Todo lo cual contribuye también a acentuar la función del hombre en cuanto que goza de la experiencia espiritual, de la individualización de su personalidad, del descubrimiento de su rostro, del vínculo que lo une al Verbo mediante el vínculo esponsalicio, cuya trama está presente en el texto del *Cantar de los Cantares*. Y en esto San Bernardo constituye uno de los testimonios privilegiados de aquel "descubrimiento del individuo" que se abre camino precisamente a partir de su época⁵. De hecho, es la creatura humana la que está implicada en la venida del Verbo divino a este mundo y la que encuentra en este drama el sentido último de su existencia. Si el Verbo se hizo carne para compartir la condición misma del hombre, también el hombre es elevado a la dignidad de la condición divina mediante la unión con el Verbo mismo, la acogida de sus visitas, la fruición de sus dones. Esto determina al mismo tiempo la ascensión espiritual de la criatura mediante los tres besos al Verbo hasta el matrimonio espiritual. Pero antes, en Occidente, alguien había hablado del camino del alma en términos derivados claramente de la relación esponsalicia. Se comprende así, que el *Cantar de los Cantares* haya sido el texto más connatural a esa enseñanza y a esa experiencia. Reafirmada la amabilidad de Dios manifestada en Cristo, se redescubría y se revalorizaba la amabi-

4. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*. Paris, Éd. Mouton, 1959-1964, t. I p. 85 nota 8.
5. C. MORRIS, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, Napoli, 1985.

lidad del hombre, destinado a inserirse en el vínculo que une al Padre y al Hijo en la unidad del Espíritu Santo.

En un primer momento parece imposible dominar el pensamiento de San Bernardo y trazar sus lineamientos fundamentales: su producción literaria se presenta como un río en desbordante avenida al cual no se le pueden poner terraplenes y que arrastra consigo todo intento de contención o de canalización. Las imágenes suceden a las imágenes, las figuras retóricas se extienden hasta el paroxismo, las reminiscencias bíblicas se sobreponen y se entrelazan sin pausa, mientras del cauce central se desprenden cursos secundarios que siguen cada uno su propia dirección. Y sin embargo también existen corrientes profundas que de tanto en tanto afloran y se dejan definir con facilidad: son las protagonistas ineludibles de cada vicisitud espiritual y del mismo drama de la existencia, Dios y el hombre. San Bernardo, en el fondo, no ha hablado de otra cosa; no se ha ocupado de los problemas de la naturaleza a nivel científico (como comenzaba a hacer la contemporánea escuela de Chartres), no se ha interesado por doctrinas metafísicas o por cuestiones dialécticas (como Abelardo), no se ha referido a los problemas de las relaciones culturales con el mundo no cristiano, por ejemplo el Islam (como Pedro el Venerable). Ha dirigido toda su atención, desde su primera obra hasta la última, a la relación existente entre Dios y el hombre; y esto en el interior de la revelación cristiana, bajo la guía de la Sagrada Escritura, con miras al progreso espiritual de sus lectores y oyentes, en gran parte monjes o discípulos en virtud del particular carisma de la vida monástica. Y todo esto lo ha hecho no como un espectador aislado e inerte, sino empapándose del vivo dinamismo espiritual del cual ha descubierto nuevas dimensiones y trazado nuevas sendas.

Desde la que es, en orden cronológico, su primer obra (*De gradibus humilitatis et superbiae*) hasta su gran obra "incompleta" (*Sermones super Cantica*), todos los aspectos de la vida espiritual han sido iluminados de manera genial, haciendo de ese magisterio el ordinario instrumento de formación de su comunidad, de estímulo para la Orden monástica, de edificación para toda la Iglesia.

La clave de bóveda de todo el edificio espiritual que ha ido levantando en el transcurso de cuatro décadas, es el amor, y no sólo el amor a Dios, al cual ha dedicado el tratado *De diligendo*

Deo, sino también el amor al prójimo y el amor bien entendido de sí mismo, dirigiendo al hombre la exhortación "ut studeas amari et amare"⁶, fundamento de la vida comunitaria y monástica. El dinamismo espiritual exige un camino continuó, un ascenso incesante, un pasaje del estado inferior al superior, un intercambio con los otros, un aprendizaje "novicial" y un apoyo en maestros experimentados.

Ningún parangón, ninguna imagen, ninguna confrontación parece suficiente al autor para describir este progreso espiritual con expresiones que estimulan mientras describen, dan ánimo mientras denuncian, instruyen mientras invitan, comunican el gusto por las cosas espirituales mientras encienden el deseo. San Bernardo tiene el don de la palabra y de ello se sirve para hablar no sólo a los hombres, sino también a Dios, al Verbo, a los santos, a la Virgen. ¿Cómo no recordar la célebre *Homilia IV Super missus est* en la cual, con acentos dramáticos, casi haciéndose voz de todos los siglos, invita a Nuestra Señora a dar el asentimiento al ángel portador del anuncio? La historia sagrada, de ese modo, es vista verdaderamente como algo siempre actual, en la cual el autor se inserta de manera completamente natural, haciéndose contemporáneo y responsable, protagonista e interlocutor.

A través de los meandros más oscuros, a lo largo de los itinerarios más secretos que la voz del Espíritu le sugería y le indicaba, San Bernardo ha reconstruido las actitudes del alma frente al misterio de Dios, en lo cotidiano de la observancia monástica pero también en las cumbres de la contemplación, en las alegrías y en las tristezas, en la percepción de una presencia y de una ausencia divinas que constituyen la alternativa, la *vicissitudo* de la vida presente. La larga experiencia de los misterios de la fe, la meditación incesante de la Palabra de Dios, la memoria de los encuentros precedentes con el Verbo le habían dado una sensibilidad particular a este respecto, permitiéndole percibir los indicios de la presencia divina y comunicárselo a sus oyentes: "Si sensero aperire mihi sensum, ut intelligam Scripturas, aut sermonem sapientiae quasi ebullire ex intimis, aut infuso lumine desuper, revelari mysteria, aut certe expandi mihi quasi quoddam largissimum caeli gremium, et uberiores desursum influere animo meditatio-

6. S. BERNARDO, *In sollemnitate Apostolorum Petri et Pauli*, I, 4, en *Opera*, V, 1968, p. 190.

num imbres, non ambigo Sponsum adesse”⁷. Aquí la constatación de la presencia divina es una certeza (“non ambigo”), pero más tarde dirá de manera más cauta y casi hesitante: “Fateor et mihi adventasse Verbum, in insipientia dico; et pluries... Adesse sensi, affuisse recordor; interdum et praesentire potui introitum eius, sentire numquam, sed ne exitum quidem”⁸. Solamente el movimiento del corazón —“tantum ex motu cordis”⁹— pudo reconocer la presencia del Verbo y consecuentemente eliminar los defectos. El lenguaje sponsalicio revela así toda su profundidad y adecuación a una experiencia de otro modo inexpresable, que lleva al hombre al límite, al abismo del misterio de Dios.

San Bernardo era consciente del carácter en cierto modo único e irrepétible de su experiencia, puesto que se definía la “quimera de su siglo”¹⁰, y tal autodefinition se refería principalmente a las estrechas relaciones que él, si bien no era ni obispo ni laico, debía tener con las ocupaciones del mundo y de la Iglesia, saliendo del ambiente claustral al que estaba, sin embargo, tan ligado, y que constituía la razón de su propia vida. En efecto, la unicidad y la irrepétibilidad de la experiencia espiritual de San Bernardo consiste, también, en la presencia en él de dotes y cualidades que difícilmente pueden coexistir y armonizarse en una sola persona. Muy oportunamente, por tanto, se podría aplicar al Santo la categoría de paradoja cristiana —en nuestros días revalorizada especialmente por el padre de Lubac¹¹— expresión de esa presencia de tensiones y antinomias que es característica típica de tales personajes. De paradojas nos hablan algunos de los más agudos estudiosos de nuestro Santo, comenzando por Dom Leclercq, quien desde uno de sus primeros trabajos sobre el tema afirmaba al respecto que por la complejidad de dones poseídos por el personaje, “existe el reino de la paradoja, y San Bernardo está instalado allí”¹². Análogamente, a propósito de su lenguaje, Christine Mohrmann ha podido escribir: “Se asiste a este hecho paradójico: Bernardo, asceta riguroso, si bien favorable a un retorno al monaca-

7. *Íd.*, *Sermones super Cantica*, 69, 6.

8. *Ibid.*, 74, 5.

9. *Ibid.*, 74, 6.

10. *Ep.* 250, 4.

11. H. de LUBAC, *Paradossi e-nuovi paradossi* (trad. ital.), Milano, 1989.

12. J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Bruges, 1948, p. 245.

to primitivo, usa un estilo tal, que por lo ornamentado, el lector de nuestros días podría juzgarlo como un tanto frívolo”¹³.

Siempre en el tema de lo paradójico pensamos, por ejemplo, en el deseo de limitarse a poseer la tradición y, por otro lado, en el esfuerzo de revivirla, profundizarla y expresarla de la manera más personal; en el amor a las fórmulas audaces y la desconfianza hacia los saltos incontrolados; en el contraste entre la desbordante exuberancia de su pensamiento y de su prosa y la tendencia que clasifica, elenca, esquematiza, en una especie de aritmética, los diversos aspectos de la problemática espiritual. San Bernardo, además, logra conciliar la riqueza de la experiencia mística y de su relativa descripción con la ausencia completa de visiones y locuciones, tan frecuentes en la mística sucesiva, especialmente femenina. Análogamente el sentido del pecado y de la debilidad humana, expuesta a todo género de tentaciones diabólicas, se concilia en él con la falta absoluta de alusiones a intervenciones del maligno en momentos de verdadera contemplación. Así el Santo rechaza por principio toda mediación filosófica, pero a ella recurre para sostener la naturaleza *etérea* del cuerpo de los ángeles y su movimiento local¹⁴. Su concepción acerca de la relación alma-cuerpo parece tener la impronta de un cierto dualismo sin excluir, sin embargo, afirmaciones en sentido contrario, como *unitas nativa y unitas naturalis*¹⁵.

Algunas actitudes de este género derivan, en el campo estrictamente espiritual, de la naturaleza misma de las cosas, como la necesidad de corresponder al amor divino y la imposibilidad de ofrecer una similar correspondencia de manera adecuada, dado que el hombre está actualmente en un estado de “distorsión”¹⁶. De su propia experiencia mística, además, San Bernardo habla bastante a menudo, pero se ha notado que habla como si se tratase de otra persona¹⁷. Ha recorrido un largo itinerario espiritual, pe-

13. CHR. MOHRMANN, *Observations sur la langue et le style de Saint Bernard*, en *Opera*, II, p. X.

14. E. BOISSARD, *La doctrine de anges chez S. Bernard*, en *S. Bernard théologien*, *op. cit.*, pp. 117-118.

15. M. STANDAERT, *La spiritualité de S. Bernard*, en *S. Bernardo*, Milano 1954, p. 49, n. 1.

16. *Ibid.*, p. 61.

17. E. WELLENS, *Saint Bernard mystique et docteur de la mystique en S. Bernardo*, *op. cit.*, p. 72.

ro en las ideas fundamentales no ha conocido evolución¹⁸. Según el Santo, en fin, también el amor "carnal" por Cristo debe ser superado por el deseo de la unión en el Espíritu¹⁹.

Los análisis de este tipo podrían continuar pero sólo daremos algún otro ejemplo. Así, en una carta al monje Tomás, por él exhortado a cumplir su propósito de vida contemplativa, San Bernardo dice: "Cum ergo geminum teneamus nostrae salutis indicium: geminam sanguinis et Spiritus effusionem: neutra sine altera prodest. Nam nec Spiritus datur nisi credentibus in Crucifixum; nec fides valet, si non operatur in dilectione. Dilectio autem donum Spiritus est"²⁰. Por tanto el Espíritu no se da sino a aquellos que creen en el Cristo crucificado: es la efusión de la sangre y del Espíritu. Es decir, para nada serviría la sangre de Cristo si no estuviese el Espíritu para vivificarla, ya que la fe en Cristo alcanza su razón de ser solamente en el amor, que es don del Espíritu o más aún, es el Espíritu mismo. A propósito de este texto se ha observado que para emerger una contraposición o antítesis entre los dos elementos, aun cuando después se resuelva en una "admirable complementariedad de visión y de enlace"²¹, dado que el segundo elemento (la efusión del Espíritu) se impone al primero (la efusión de la Sangre) volviéndola más consistente y eficaz. Es decir: "Necessario quoque Spiritus additur aquae et sanguini, cum eodem Apostolo teste, sine caritate quidquid habeas, nihil prosit"²². Tales consideraciones son más tarde desarrolladas en clara referencia cristológica también en otros textos. Significativo es aquel en el cual San Bernardo desea que exista un intercambio entre cielo y tierra de modo de dar la carne de Cristo a los Ángeles y el "vinum coeli" (el Espíritu) a los Apóstoles²³. En San Bernardo, por tanto, la teología de la Sangre está claramente subordinada a la teología del Espíritu.

Desde un punto de vista más general, no se puede callar el hecho de que el Santo defiende por una parte la importancia de

18. J. LECLERCQ, *La nouveauté de l'édition critique de S. Bernard*, en *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978), p. 15.

19. STANDAERT, *art. cit.*, p. 64.

20. *Ep.* 107, 9, en *Opera*, VII, 1974, pp. 273-274.

21. A. PEDRINI, *Sangue e Spirito nella dottrina di S. Bernardo (Riflessioni teologico-ascetiche)*, en AA. VV., *Sangue e antropologia. Riti e culto*, a c. di F. VATTIONI, II, Roma, 1987, p. 1281.

22. *Sermo I in Octava Paschae*, 6.

23. *Sermo in die Pentecostes*, III, 2.

la experiencia individual, y por otra apela a la autoridad. Tiene un sentido vivísimo de la Encarnación (quizás mayor aún que San Anselmo y Santo Tomás), y se opone en cambio a las nuevas corrientes dialécticas y metafísicas. En el campo artístico esto lo induce a rechazar la decoración y la ornamentación de las iglesias, elementos que considera como reservados a los hombres todavía carnales²⁴; y en cuanto a las Cruzadas, lo induce a afirmar que para los monjes la peregrinación debe desarrollarse permaneciendo en su propio monasterio, que es la verdadera Jerusalén celestial, mientras que los demás, menos espirituales, deben combatir para liberar a la Jerusalén terrena²⁵.

Tomando más tarde el comienzo de la epístola de Evervino, prepósito de los canónigos de Steinfeld, que lo informaba sobre los fermentos de religiosidad popular, San Bernardo comenta en cuatro de los *Sermones super Cantica* que la religiosidad popular tiene necesidad de ser instruida y elevada. Pero frente a ella se expresa en términos duros juzgándola como algo anónimo e inferior, inculto e incapaz. Algo similar se repite en su actitud hacia Arnaldo de Brescia, conocido por su posición antipapal. En realidad el Santo no se da cuenta de que los hechos que Arnaldo reprueba al Papa eran los mismos contra los cuales él pondrá en guardia a su discípulo Eugenio III en el *De consideratione*. Es decir, no se daba cuenta de que precisamente la religiosidad popular ponía en crisis el principio según el cual el inferior no puede juzgar al superior y que aquella religiosidad se había ya posesionado de la Sagrada Escritura interpretada a la letra²⁶. En el campo de la observancia monástica, más tarde, después de haber defendido la importancia de la intención (de un factor, por tanto, eminentemente interior), apoyará con todas sus fuerzas el principio de la observancia literal de la *Regla de San Benito*.

Algunas de estas paradojas eran propias de la espiritualidad cisterciense en la cual San Bernardo se había formado y que, a su vez, había contribuido a formar; por ejemplo el retorno a la observancia integral de la *Regla benedictina*, excluyendo, sin em-

24. R. ASSUNTO, *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano, 1961, pp. 225-226.

25. F. CARDINI, "Nella presenza del Soldan superba". Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento spirituale dell'idea di crociata, en *Studi francescani*, 71 (1974), p. 214.

26. R. MANSELLI, *Monaci e canonici nel rapporto con la religiosità popolare*, en AA. VV., *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Milano, 1980, pp. 558-560.

bargo, a los *pueri oblati* y acogiendo únicamente, por un mayor sentido de respeto al individuo, postulantes adultos. Por otra parte, el rechazo tan completo del mundo respondía no sólo al deseo de fidelidad al paleomonacato, sino también al conocimiento de que el mundo estaba adquiriendo dimensiones siempre más amplias y, por ende, acentuaba el propio aspecto de concurrencia en la confrontación con Dios. La literalidad de la observancia monástica se asociaba además a un vivo espiritualismo en la interpretación de la *Regla* misma, como podemos confirmar, entre otros, en el examen del más antiguo comentario cisterciense a la *Regla de San Benito* —en la práctica, el único por nosotros conocido—, el comentario de Pontigny²⁷. Y precisamente Guillermo de Saint Thierry, quien por un reclamo del ideal cisterciense, había pasado de una observancia a la otra, terminará por extender a todo cristiano de buena voluntad el ideal de perfección que consiste en la unión con Dios y que hasta entonces era visto como algo exclusivo de los monjes; para él, según ha afirmado su estudioso más reciente, el monacato “no es el único, sino sólo uno de los estados posibles para alcanzar la perfección cristiana, y así ya no representa el modelo, sino uno de los modelos de la santidad propuestos al hombre”²⁸.

De este modo la reafirmación decidida de la vida común aun en sus aspectos más elementales se unía al descubrimiento de la amistad y, por ende, indirectamente a la posesión de una mayor conciencia de sí mismos. Se desconfiaba de las visiones y de los fenómenos extraordinarios en general, pero sin embargo, se cuidaba de recogerlos en el *Liber miraculorum* de Cesáreo de Heisterbach²⁹. Y si se quería retornar a la pureza de las fuentes también en el campo musical, por otra parte se recortaban las melodías siguiendo algunos criterios arbitrarios ya en el desarrollo de la vocalización, ya en el ámbito melódico³⁰.

Nuevas y complejas problemáticas fueron introducidas por el pensamiento y por la corriente de Joaquín de Fiore con su superación de la interiorización y de la atención al sujeto propias de

-
27. C. H. TALBOT, *The commentary on the rule from Pontigny*, en *Studia monastica*, 3 (1961), pp. 77-122.
28. A. M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry: il declino dell'ideale monastico nel secolo XII (Studi storici, 181-183)*, Roma, 1988, p. 203.
29. ASSUNTO, *op. cit.*, p. 222.
30. B. BAROFFIO, *Unità e pluralismo dell'arte liturgica nell'Europa medioevale*, en B. BAROFFIO-S. CHERICI, *Il canto delle pietre*, Como, 1988, p. 44.

la espiritualidad cisterciense, para revalidar en forma imprevista y mediante una audaz concepción histórico-escatológica, el aspecto histórico-objetivo, si bien en clave utópica y profética. Al mismo tiempo la concepción joaquinista de la espera de la edad del Espíritu Santo chocaba, en el terreno espiritual, con la tradicional visión de la historia como movimiento circular —especialmente propia del año litúrgico— para presentar una concepción de avance y superación de la historia misma en la última fase de la humanidad.

Pero la singular presencia de elementos tan importantes y caracterizados en la búsqueda individual de una autonomía propia, corresponde a la misma época de San Bernardo, al clima espiritual y social en que él vivía. Con la reforma de Cister la institución monástica había dado el máximo de su capacidad de renovación en el ámbito de la *societas christiana* medieval, una capacidad que por el desarrollo de la situación general, había revelado muy pronto sus límites y se había encaminado hacia un lento proceso de agotamiento. Urgían en este sentido las tendencias del evangelismo popular, a menudo en el límite entre ortodoxia y heterodoxia, constriñendo a una confrontación y a una precisión de la propia identidad ya no basándose en discusiones sobre la observancia monástica (en particular sobre la *Regla de San Benito* y su valor normativo), sino sobre el Evangelio mismo, sobre la vida de Jesús, sobre la exigencia de una mayor simplicidad y pobreza. Es el terreno en el cual hunde sus raíces el movimiento franciscano, con la exigencia de una mayor y más inmediata adhesión al Evangelio, con su rechazo de las precedentes reglas monásticas, con su nueva visión del hombre y del mundo, de la naturaleza y de la historia. También la síntesis entre espiritualidad, arte y cultura tan admirablemente expresada por San Bernardo y por la antigua tradición cisterciense evolucionaría con una siempre mayor autonomía de cada uno de los elementos, en este punto dirigidos hacia la coyuntura del Humanismo y hacia las cada vez más declaradas preocupaciones pastorales.

En el terreno de la espiritualidad San Bernardo aparece todavía inmune al influjo de las doctrinas del Pseudo-Dionisio que tanta influencia ejercerán sobre los autores espirituales de Occidente a partir del fin del siglo XII³¹. Se trata de una influencia

31. M.-A. FRACHEBOUD, *Denys l'Aréopagite: en Occident. 3. Les Cisterciens*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, III (1957), coll. 329-333.

que modificará sensiblemente la concepción de la vida espiritual y de la reflexión acerca de ella, incluyendo elementos de carácter especulativo y filosófico, respecto de los cuales la precedente tradición monástica había permanecido, podemos decir, casi inmune. Ciertamente se podrían encontrar elementos del pensamiento dionisiano en estado difuso, bajo forma de expresiones y matices posibles de encontrar también en San Bernardo, como por ejemplo la tendencia a construir adjetivos con el prefijo *super*, pero parece que aún no es el caso de hablar de una influencia precisa. Por otra parte, no parece que la teología negativa haya sido demasiado afín a San Bernardo, completamente dispuesto al esfuerzo de revelar y comunicar los elementos positivos de la experiencia de Dios, a diferencia de lo que ocurrirá, por ejemplo, con los místicos renanos del 1300.

Todavía más decidida es la separación de las corrientes de la pre-escolástica, representadas en este caso por Abelardo y Gilberto de la Porrée, con las muy conocidas polémicas de las que San Bernardo mismo se hizo promotor. La teología monástica mostraba en esto claramente su íntima unión con toda una época y una cultura cuya superación será el siglo XIII, mediante la adopción del pensamiento aristotélico y de un nuevo concepto de "ciencia". La visión sapiencial de la revelación y del mundo era sustituida por una visión científica hacia la cual los monjes del período precedente y en primer lugar San Bernardo no habrían demostrado interés alguno. Ciertamente una influencia notable del pensamiento bernardiano es perceptible en uno de los máximos representantes de la Escolástica (San Buenaventura)³², pero el otro genio de ésta (Santo Tomás) se mostrará más bien reservado al respecto. En general se puede decir que la espiritualidad de los siglos sucesivos no recogerá ya la síntesis entre teología y devoción existente en San Bernardo, tendiendo más bien a escindir estos dos elementos y acentuando por tanto el tono afectivo a despecho del estrictamente teológico. De tal modo la imagen del "Doctor melifluo" resultará notablemente alterada.

También la importancia creciente de las ciudades —con sus instituciones y sus universidades, con sus escuelas y sus mercados— parecía constituir otro indicio del fin de toda una época (la rural)

32. I.-G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et saint Bernard*, en *Antonianum*, 46 (1971), pp. 3-79.

en la cual el elemento monástico, comprendido el cisterciense, había representado un papel determinante, aun cuando los mismos cistercienses, a partir del siglo XIII, no dudarán en establecerse en las ciudades. Europa está abriéndose decididamente a los otros continentes y para hacer esto la Iglesia tenía necesidad de nuevos órdenes religiosos (las Órdenes mendicantes), más ágiles, más prontas a responder a las exigencias de los nuevos tiempos. San Bernardo, en la extraordinaria importancia de su misión histórica, es uno de los últimos grandes exponentes del universalismo europeo del pleno Medioevo, en el cual la acción y contemplación, Iglesia y monacato, religión y política, fe y cultura todavía podían coincidir en una sola persona, antes de que otra gran síntesis similar —aunque en un nivel completamente profano— se produjera con los grandes genios del Renacimiento. Pero sobre todo eran los problemas surgidos en el pueblo, con su nueva sensibilidad religiosa y social, los que ya no podían ser resueltos por el monacato antiguo, ni siquiera en las versiones de las corrientes reformadas como la de Cister³³.

También en el campo devocional se alteraba el equilibrio. La devoción a la Santísima Virgen, por ejemplo, todavía en San Bernardo tan fuertemente unida al misterio cristiano, adquirirá proporciones siempre más relevantes y tendencias siempre más autónomas, del mismo modo que la actitud de devoción gozosa a la persona de Jesús dará origen a géneros literarios independientes como el famoso *Jubilus*, por largo tiempo atribuido a San Bernardo mismo, pero escrito probablemente por un cisterciense inglés del fin del siglo XIII³⁴. La influencia se manifestaba también en la literatura caballeresca, dado que el castillo prototípico del relato del Santo Grial podría ser el Claraval de San Bernardo, probablemente porque Cristián de Troyes, autor de aquella historia, conocía bien el monasterio y al mismo San Bernardo. Por otra parte el ambiente caballeresco es recordado por el Santo en el *Sermón III para la dedicación de Claraval*, en el cual se describen las armas espirituales que designan las virtudes y que nos recuerdan las armas que Parcival tuvo que usar para llegar a

33. R. MANSELLI, *Certosini e cisterciensi*; en AA. VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano, 1971, p. 104.

34. A. WILMART, *Le "Jubilus" sur le nom de Jésus dit de Saint Bernard*, en *Ephémérides liturgiques*, 57 (1943), pp. 1-285.

ser el señor del castillo del Santo Grial³⁵. La influencia de San Bernardo, por tanto abarcaba todos los campos, recorría todos los caminos, desde la piedad popular a los místicos flamencos, desde las órdenes mendicantes a los exponentes de la *devotio moderna*, perpetuándose más tarde en la Escuela Francesa del 1600 con las discusiones relativas al amor puro.

De esta influencia, el instrumento privilegiado y la expresión más significativa era la importancia atribuida al comentario del *Cantar de los Cantares*, alimentando el deseo de continuar y completar aquella obra que el Santo, habiendo esperado veinte años, había dejado interrumpida. Por muchas décadas la ambición más alta de los escritores cistercienses —desde Gilberto de Hoyland a Juan de Ford— consistirá precisamente en un intento de concluir ese comentario, en el cual la espiritualidad de Cister había expresado lo mejor de sí, el fruto más maduro de su propia época. Por otra parte, es bien sabido que cuando Santo Tomás de Aquino, viajando hacia Francia para participar en el II Concilio de Lyon en el año 1274, hizo un alto en la abadía cisterciense de Fossanova, aquellos monjes le pidieron que continuase el comentario al *Cantar de los Cantares* donde San Bernardo lo había interrumpido. Santo Tomás respondió: “Dadme el espíritu de San Bernardo y continuaré su comentario”. Lo continuó. Santo Tomás, máximo doctor de la Escolástica, morirá precisamente en esa abadía, haciendo a los hijos de San Bernardo un comentario al *Cantar de los Cantares* que no ha sido conservado. Así, casi por un prodigio, en aquel ambiente y en aquella muerte, la teología monástica parecía unirse a la teología escolástica, después que el mismo Santo Tomás, como dice su biógrafo, desde hacía muchos meses no quería escribir nada, ni siquiera terminar la *Summa theologica*, pues tan altas eran las revelaciones que había recibido y frente a las cuales sus propios escritos le parecían como paja.

Tampoco la otra gran Orden mendicante, la de los Frailes menores, podía sustraerse, y de manera muy acentuada, a la influencia de San Bernardo, comenzando por el mismo San Francisco. Yo no sé si el Santo de Asís había leído los *Sermones super Cantica* o si los recordaba en su comportamiento, pero cuando en los inicios de su conversión, a lo largo del camino que desde

35. Para otras analogías ver L. GRILL, *Château du Graal: Clairvaux*, en *Anal. S. Ord. Cisterciensis*, 17 (1961), pp. 115-126.

Santa María de los Ángeles conduce a Foligno, se encontró con un leproso y, venciendo toda repugnancia, lo besó, no hay dudas de que en aquel momento, toda la espiritualidad monástica y cisterciense precedente, la mística del beso, del *osculum* que, según San Bernardo, del Verbo es transmitido al alma fiel, halló su cumplimiento más perfecto, porque no ya en la contemplación de los monjes solitarios o en las consideraciones relativas a la relación entre el alma y el Verbo divino, sino en los caminos del mundo y sobre el rostro desfigurado y doliente de una pobre criatura humana se había reconocido el esplendor y la belleza del rostro de Jesús.

Abbazia S. Maria
I-17024 Finalpia (SV)
Italia

Gregorio PENCO, osb