

LA HERENCIA DEL MONACATO MEDIEVAL²²

Así como existió una herencia del monacato antiguo en relación con el del medioevo²³, así también se transmitió otra parte de este último al monacato de las épocas sucesivas. La herencia del monacato medieval forma parte de aquella más vasta que cada época ha dejado a la siguiente, colocándose en esa perspectiva de continuidad que, ahora hace casi un siglo, fue magistralmente delineada en *El otoño del Medioevo* de Huizinga²⁴. Por su parte, después, Curtius hace ya mucho que demostró que el Medioevo fue el canal no sólo de la transmisión de textos, sino también de temas y *topoi* literarios, muchos de los cuales fueron transferidos justamente desde los escritos de los monjes²⁵.

Es verdad que en la cultura corriente la herencia primaria, si no la única, dejada por el monacato medieval consiste en la transmisión de los clásicos antiguos²⁶, título casi exclusivo de mérito ante las varias épocas y civilizaciones. Pero esa herencia es mucho más vasta y compleja e incluye una cantidad de elementos de difícil definición, que sólo un examen más profundo puede captar y valorar. En efecto, el monacato medieval, especialmente mediante su literatura e iconografía, ha contribuido, y sigue haciéndolo, a transmitir, ante todo, gran parte de los cultos y de los modelos que había recibido de la antigüedad, como –para citar un caso emblemático– la figura de san Antonio²⁷. El patrimonio ideal del Medioevo monástico pudo ser transmitido más ágilmente en la medida que había logrado adaptarse a la religiosidad y sensibilidad del tardo Medioevo, a aquellas corrientes, ante todo a la *devotio moderna*, que hicieron de eslabón entre esta última época y las sucesivas. Se había establecido y consolidado una relación entre los centros monásticos y los ambientes populares, entre la piedad docta y aquella sencilla, entre los grandes autores místicos y las obras anónimas o seudónimas que abundaron en aquel período de transición, determinando así un clima espiritual y cultural que constituía como un patrimonio común.

La herencia del monacato medieval, dada la naturaleza “policéntrica” de tal movimiento y de sus variadas expresiones, no ha sido transmitida habitualmente por pocos centros (aquellos más conocidos e influyentes), fácilmente identificables, sino por individuos e instituciones extremadamente diversas, por todo aquel conglomerado de comunidades menores, que sin embargo confluían sobre algunos puntos fundamentales de la visión de la vida. Semejante transmisión, además, no fue un fenómeno instantáneo sino el fruto de una asimilación que duró casi un milenio. Esto ayudará también a comprender mejor lo que fue, en sí mismo, el Medioevo monástico en sus expresiones más significativas, en sus creaciones más originales, en sus temas de fondo, en sus legados más duraderos, como fruto de una larga decantación que hizo posible semejante herencia.

Desde un punto de vista más general el monacato del Medioevo contribuyó a entregar a la época sucesiva una cristiandad sociológicamente constituida y reconocida como tal, con sus estructuras, sus ordenamientos, sus leyes, sus tradiciones y sus *Ordines* basados sobre una

²¹ Monje benedictino de la Abadía de Finalpia (Savona, Italia).

²² Artículo publicado en: *Studia Monastica* 46 (2004), pp. 269-281. Traducción de Enrique Contreras, OSB (Monasterio Santa María de Los Toldos, Buenos Aires, Argentina).

²³ G. PENCO, *Il monachesimo medievale*, Abbazia di Seregno 2002, pp. 12-19 (*Orizzonti monastici*, 29).

²⁴ En general, cf. G. PENCO, «L'idea di “continuità” nella storiografia del Novecento», en *Humanitas* 48 (1993) 533-543.

²⁵ E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medioevo latino*, Firenze 1992 (trad. del alemán).

²⁶ P. LEHMANN, “The Benedictine Order and the Transmission of the Literature of Ancient Rome in the Middle Age”, en *The Downside Review* 71 (1953) 407-421; C. MOHRMANN, “Le rôle des moines dans la transmission du patrimoine latin”, en *Revue d'Histoire de l'Église de France* 47 (1961) 185-195; AA. VV., *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, Spoleto 1975; B. BISCHOFF, “I monaci benedettini e la tradizione classica”, en *San Benedetto e la civiltà monastica nell'economia e nella cultura dell'alto medioevo*, *Giornata Lincea indetta in occasione del XV centenario della nascita di S. Benedetto*, 30 ottobre 1980, Roma 1982, pp. 33-55.

²⁷ J. LECLERC, “Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale”, en *Antonius magnus eremita*, 356-1956, Roma 1956, pp. 229-247 (*Studia Anselmiana*, 38).

precisa eclesiología, a pesar del variado pulular de movimientos heréticos en los albores del segundo milenio, que parecían poner en discusión un cuadro tan estable y coherente²⁸. Al mismo tiempo se transmitía el compromiso de una continua *reformatio*²⁹, que había encontrado en pleno Medioevo y en algunas monjes de esa edad sus exponentes más vigorosos y declarados³⁰, y que no cesará de producir, incluso en los momentos más cruciales, nuevas tentativas y propuestas de parte de los mismos monjes; como, al inicio del siglo XVI, el célebre *Libellus ad Leonem X* de Paolo Giustiniani y Vincenzo Quirino³¹.

Desde un punto de vista más externo, semejante compenetración tan estrecha entre monacato, Iglesia y sociedad, como se dio en el Medioevo, transmitía a la edad moderna una toponimia sagrada en la que estaban representados no sólo un número amplísimo de santos, sino también –especialmente de parte de la corriente cisterciense– de nombres comunes (fuente, agua, lago, monte, celda, granja, abadía, monasterio y sus derivados) asociados a esas funciones sagradas y testimonios de las mismas. Y es bien sabido cuán tenaz fue aquella persistencia en el plano local a través de los siglos, incluso mediante formas en ocasiones modificadas o hasta irreconocibles. En el plano jurídico el influjo monástico se encuentra especialmente en lo tocante a las técnicas electorales, como la prevalencia del principio mayoritario, en la legislación y en los parlamentos³². En lo tocante al plano disciplinar, es conocida la influencia del monacato irlandés en la difusión de la penitencia privada por medio de sus libros penitenciales, fenómeno del que deriva remotamente la praxis de la actual disciplina del sacramento de la penitencia. De lo cual saldrá reforzado el concepto del monje como penitente – al que se agregará luego el ideal de la reparación–, como también el deseo de asimilarse a ese estado por parte del amplio movimiento de confraternidades de la época tardo medieval y moderna³³.

En el campo de la espiritualidad, el monacato medieval transmitió ante todo una apropiada y particular terminología, actualmente mejor conocida para nosotros merced a las cuidadosas investigaciones lexicográficas de dom Jean Leclercq³⁴. No sólo, obviamente, términos como *oratio*, *meditatio*, *contemplatio*, sino también vocablos como *philosophia* (en el sentido de vida monástica), *theologia*, *theoria* (en el sentido de experiencia de oración), tuvieron hasta los siglos XVI-XVII una discreta sobrevivencia en autores espirituales como Sadeler, Sandaeus y los Maurinos. Lo mismo vale, en particular, para el término *quies* que, heredado del período patrístico-medieval, atraviesa toda la época moderna llegando hasta textos eclesiásticos oficiales del siglo XX³⁵.

Más complejo es el problema de la teología monástica, la cual, con el advenimiento de la escolástica, parece eclipsarse o permanecer como patrimonio exclusivo de los monjes y de los religiosos, especialmente de aquellos que, como los franciscanos, quedaron ligados a la corriente teológica agustiniano-buenaventuriana. Es claro que el exponente principal y siempre apreciado sigue siendo san Bernardo, sobre el cual, por la riqueza de su herencia espiritual, es necesario retornar. La separación entre dos tipos de teología, agravada más tarde, en los siglos

²⁸ G. PENCO, “Il monachesimo e la formazione della coscienza europea”, en *Vita Monastica* 19 (1965) 102-115, reprod. en *Medioevo monastico*, Roma 1988, pp. 549-567 (*Studia Anselmiana*, 96); Id., “Il monachesimo espressione e anima dell’unità europea”, en *Communio* 47-48 (1979) 58-69, reprod. en *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991, pp. 207-216.

²⁹ G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, New York-Evanston-London 1967.

³⁰ Se ha pensado que a la época carolingia se le deba aplicar el término de *renovatio*, a la época gregoriana el de *reformatio*, al florecimiento del siglo XII el de *renacimiento*, al movimiento monástico del siglo X el de *reviviscencia*: J. LECLERCQ, “La réforme bénédictine anglaise du X^e siècle vue du continent”, en *Studia Monastica* 24 (1982) 106-107.

³¹ J. B. MILITARELLI – A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, IX, Venetiis 1775, cols. 612-719, vers. ital. de G. BIANCHINI, Modena 1995.

³² L. MOULIN, “Elezioni”, en *Dizionario degli Istituti di perfezione*, III (1976) 1080-1086, que también pone de relieve, sobre este tema, la forma de sala capitular (no de semicírculo) propia del parlamento inglés.

³³ Obvio a este respecto el envío a la bien conocida obra de G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 vols., Roma 1977 (*Italia Sacra*, 24-26).

³⁴ J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen-âge*, Roma 1961 (*Studia Anselmiana*, 48); “*Otia monastica*”. *Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge*, Roma 1963 (*Studia Anselmiana*, 51).

³⁵ *Otia monastica*, op. cit., pp. 143-155: “Du XIII^e siècle a nos jours”.

XVI-XVII, por la irrupción de la teología tridentina o positivo-escolástica, parece colocar a la teología monástica en una posición de menor estima. A este respecto, sin embargo, continúa toda una literatura espiritual a menudo muy abundante –considérese la imponente producción de Dionisio Cartujano (+ 1471)– que mantiene con fidelidad, especialmente en las cartujas, la dirección precedente, si bien con escasa pretensión de originalidad. Y es justamente la obra de Dionisio Cartujano la que excluye el así llamado divorcio entre teología y mística, tratándose de dos corrientes que coexisten en este autor, fundiéndose y compenetrándose mutuamente³⁶. Con todo, serán necesarios siglos (hasta la mitad del siglo XX) para llegar a una neta individuación, en el ámbito histórico-doctrinal, de la existencia y el significado de la teología monástica³⁷.

La transmisión de textos, valores, modelos, instituciones del Medioevo monástico a la época moderna tiene lugar bajo el signo de una crisis general de la religiosidad medieval debida a múltiples factores, como la declinación de los grandes universalismos político-religiosos y de las mayores construcciones doctrinales de la época, la exasperación y después el aplacamiento de las grandes esperas escatológicas, la decadencia de tantos centros monásticos, la progresiva afirmación del espíritu laico, la emergencia de las nacionalidades, aunque si bien todo ello presenta ritmos y características diversos en los diferentes países de Occidente³⁸. Pero lo más importante es la gradual afirmación de una nueva concepción del mundo, debida a la novel imagen del mundo mismo presentada por los grandes descubrimientos geográficos de los inicios de la época moderna. Tales concepciones, en el ambiente monástico, parecen concretizarse en el célebre mapamundi delineado, en la mitad del siglo XV, por Fray Mauro del monasterio camaldulense de S. Michele de Murano (Venezia), conservado en la Biblioteca Marciana y siempre objeto de interés para los estudiosos³⁹. Además, a medida que se avanza hacia el tardo Medioevo, la verdadera devoción que animaba las peregrinaciones tiende a disminuir, mientras comienza a crecer la curiosidad y el deseo de conocer un mundo más vasto. Tal vez por esto a partir de san Bernardo y después en la *Imitación de Cristo* se abre paso una reacción contra las peregrinaciones, de las cuales se recuerdan los peligros y se les opone una nueva valoración del aspecto interior⁴⁰.

También las concepciones eclesiológicas se desarrollan en el clima “conciliarístico”, mientras conoce nuevos impulsos la condición de vida laical. La tradicional repartición de los fieles en tres *Ordines* (clérigos, monjes, cónyuges, u *oratores, bellatores, aratores*) todavía subsiste, pero sin aquella riqueza de referencias bíblicas y tipológicas del pleno Medioevo⁴¹. La situación real, en la misma vida religiosa, se torna más difuminada con el surgimiento de nuevas uniones laicales y, después, con las congregaciones de Clérigos Regulares. Declina ahora definitivamente la imagen del rey monje y guerrero como, al final del Medioevo, había aparecido representada por un soberano: san Luis IX de Francia⁴². Análogamente ya no tiene mucho relieve la figura del obispo-monje que podía gloriarse de un remotísimo ejemplo en san Martín de Tours, mientras que se iba afirmando la del obispo-pastor ilustrada, para el período de la Reforma católica, en el conocido ensayo de Hubert Jedin⁴³.

³⁶ D. STOELEN, “Denys le Chartreux”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, III (1957) 448. En cuanto a las lecturas tradicionales de los monjes en el *Quattrocento* hay algunas indicaciones disponibles para Montecassino: M. DELL’OMO, “Noterella sulla vita spirituale a Montecassino nel Quattrocento”, en *Montecassino nel Quattrocento. Studi e documenti sull’abbazia cassinese e la “Terra S. Benedicti” nella crisi del passaggio all’età moderna. Monastica XII*, Montecassino 1992, pp. 361-362 (*Miscellanea Cassinese*, 66). El ensayo ya había aparecido en *Benedictina* 38 (1991) 377-382.

³⁷ Una reciente y amplia reseña de esta problemática ha sido ofrecida por F. GASTALDELLI, “Teología monástica, teología scolastica e lectio divina”, en *Analecta Cisterciensia* 46 (1990) 25-63.

³⁸ G. PENCO, “Il mondo monastico italiano e la crisi della religiosità medievale”, en *Benedictina* 25 (1978) 1-13, reprod. en *Medioevo monastico, op. cit.*, pp. 569-583.

³⁹ Edición en facsímil, Roma 2002.

⁴⁰ G. CONSTABLE, “Opposition to Pilgrimage in the Middle Age”, en *Studia Gratiana* 19, *Mélanges G. Fransen*, Roma 1976, pp. 123-146.

⁴¹ Sobre el argumento, ver G. PENCO, “Temi ed aspetti ecclesiologici della tradizione monastica”, en *Studia Monastica* 10 (1968) 57-88, reprod. en *Medioevo monastico, op. cit.*, pp. 235-276.

⁴² J. LE GOFF, *San Luigi*, Torino 1996 (trad. del francés).

⁴³ H. JEDIN, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1950.

El bajo Medioevo había conocido el fenómeno de la “urbanización”⁴⁴ de los monasterios masculinos y sobre todo de aquellos femeninos que, entre los siglos XV y XVI, afectó especialmente a las recientes congregaciones benedictinas de S. Giustina de Padova y de Valladolid⁴⁵. Era una transformación muy importante porque confirmaba, en ámbito monástico, la dirección de la nueva sociedad renacentista que ubicaba en las ciudades las cortes, las academias, las escuelas, alineándose con aquella concepción ideal de la ciudad –ya no más celestial sino terrena– sobre la que discutían los teóricos de la arquitectura como León Bautista Alberti. A lo que se añadían las transformaciones, de las cuales la más importante, desde el punto de vista monástico, fue el pasaje del dormitorio común a la celda individual⁴⁶.

Si en el pleno y tardo Medioevo, para superar los peligros del aislamiento, los monasterios pasaron de la completa autonomía a la incorporación en verdaderos y específicos *Ordines* (locales e internacionales), en la época moderna tal tendencia federativa se manifestará más bien en la formación de congregaciones monásticas nacionales, de las cuales aquellas más conocidas son: S. Giustina (luego Cassinese), Bursfeld y Valladolid. Terminan, en cambio, las relaciones, todavía bastante vivas en la época precedente, con los centros monásticos bizantinos, mientras se generaliza siempre más la praxis de la clericalización de los monjes y, en consecuencia, la diferenciación cada vez mayor respecto de los hermanos conversos. Por otra parte, también por la presencia de nuevas órdenes religiosas se refuerza, en los inicios de la época moderna, el concepto de Orden de San Benito, frente a la que se coloca otra orden monástica que observa la misma *Regla*: la orden cisterciense, muy pronto dividida a su vez en un número notable de congregaciones en su mayor parte sobre bases nacionales o locales. Muchos son asimismo los modelos de santidad monástica femenina que el Medioevo transmite al período sucesivo: varias santas monjas en particular, como santa Gertrudis, gozarán de un gran culto y veneración entre el Renacimiento y la edad barroca.

En cuanto a los textos, las grandes transformaciones científicas y técnicas de los inicios de la época moderna, como la invención de la imprenta, hacen posible la publicación de la *editio princeps* de algunas fuentes monásticas fundamentales como, en el campo histórico, la edición del *Chronicon Casinense*⁴⁷. Lo mismo se aplica, con mayor razón, a los principales autores espirituales; mientras que, por su parte, el abad alemán Juan Tritemio (+1516) compila la primera bibliografía general de los autores benedictinos con el correspondiente elogio del arte de escribir⁴⁸.

El interés por los autores monásticos medievales no conoce interrupciones, en buena medida por su afinidad con las corrientes contemporáneas del platonismo⁴⁹. En el plano hagiográfico, se piensa en catalogar a los santos de la Orden de San Benito y experimenta un notable incremento un sector destinado a un desarrollo inmenso: la iconografía monástica. Para

⁴⁴ El texto italiano dice: “inurbamento” (N. del T.).

⁴⁵ C. CABY, “Les implantations urbaines des ordres religieux dans l’Italie médiévale. Bilan et propositions de recherche”, en *Rivista di storia e letteratura religiosa* 35 (1999) 151-179; Id., *De l’érémisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du moyen âge*, Roma 1999 (*Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome*, 305); Id., «Erémisme et “inurbamento” dans l’ordre camaldule à la fin du moyen âge», en *Medievales. Langue, Textes, Histoire* 28 (1995) 75-92. De hecho, la “urbanización” afectó en Italia a varios monasterios celestinos, cartujanos y olivetanos con inevitables tensiones, pero también con fecundos intercambios culturales respecto a los respectivos ambientes, como lo ha señalado G. VITOLO, “Le ricerche in ambito meridionale”, en AA. VV., *Dove va la storiografia monastica in Europa?*, Milano 2001, p. 277.

⁴⁶ Para las relaciones en general entre vida monástica, sociedad y cultura humanística ver G. PENCO, “Vita monastica e società nel Quattrocento italiano”, en *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Cesena 1984, pp. 3-41 (*Italia Benedettina*, VI), reprod. en *Il monachesimo fra spiritualità e cultura, op. cit.*, pp. 271-307.

⁴⁷ Venezia 1513; en general, ver G.-M. OURY, “Les moines de la Renaissance au coeur de la révolution du livre”, en *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987) 173-183; G. CAVALLLO, “Dallo scriptorium senza biblioteca alla biblioteca senza scriptorium”, en *Dall’eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all’età di Dante*, Milano 1987, pp. 331-422.

⁴⁸ D. I. HOWIE, “Benedictine Monks, Manuscript Copying and the Renaissance: Johannes Trithemius *De laude scriptorium*”, en *Revue Bénédictine* 86 (1976) 129-154. Para los sucesivos desarrollos de las bibliografías monásticas, ver G. PENCO, “Le biografie degli ordini monastici nell’epoca moderna”, en *Studia Monastica* 36 (1994) 69-81.

⁴⁹ G. CONSTABLE, “The Popularity of Twelfth-Century Spiritual Writers in the late Middle Ages”, en *Renaissance. Studies in Honor of Hans Baron*, ed. por A. MOLHO y J. A. TEDESCHI, Firenze 1991, pp. 5-28.

algunos santos monjes medievales, como san Bruno, es justamente a partir del siglo XVI que se puede hablar de una verdadera y particular tradición iconográfica con los ciclos respectivos⁵⁰. El recuerdo de los antiguos monjes se reaviva con las fundaciones de nuevas congregaciones que llevan sus nombres, como es el caso de las varias congregaciones (cinco italianas y una española) de Jerónimos aparecidas entre los siglos XIV y XV, y que contribuyeron a divulgar, en época humanística, la figura de san Jerónimo como ermitaño y estudioso⁵¹. También se consolida, al final del Medioevo, el concepto de “fundador” de las diversas órdenes monásticas, a semejanza de lo que se verifica para las órdenes más recientes⁵². En cambio, es más difícil establecer cuánto de las tradiciones populares recibidas y reelaboradas por el monacato medieval hayan pasado al moderno; y la misma consideración vale para el teatro. Un caso aparte lo constituye la singular obra literaria de Teofilo Folengo (+ 1544), monje casinense, en la que reaparecen, transfiguradas por la fantasía y la peculiar forma lingüística adoptada por este autor, antiguas tradiciones populares⁵³.

En cuanto a los humanistas, si se ha encontrado una veta de inspiración monástica en los escritos de Petrarca⁵⁴, una ininterrumpida cadena de autores monásticos que va desde Juan Clímaco hasta san Bernardo, constituye una presencia bastante evidente en todo el movimiento espiritual de los siglos XIV-XV. Esto vale tanto para los autores pertenecientes a las Órdenes mendicantes, de un modo particular para el movimiento franciscano⁵⁵, como para aquellos vinculados a la veta más reciente de la *devotio moderna*, como Florencio Radewijns (+ 1400). Entre humanismo y *devotio* se establece una relación que puede contar con ciertos influjos bernardianos, como así también con algunas claras referencias a las enseñanzas de san Bernardo, presentes en la legislación monástica del tiempo, por ejemplo, en aquella olivetana⁵⁶. También en los textos más antiguos del primitivo Carmelo preteresiano se retoman motivos de la tradición monástica, entre los que se cuenta aquel del monasterio como arca de salvación⁵⁷. Y sobre la mayor orden religiosa de la Reforma, la Compañía de Jesús, las influencias monásticas llegan en gran medida a través de la corriente de la cartuja⁵⁸.

Sin duda, los ideales de santidad, reanimados y representados por tantos personajes pertenecientes a estados y ambientes diversos, conocen en estos siglos modificaciones y adaptaciones, que también se reflejan en el terreno monástico y, más ampliamente, en toda la sociedad⁵⁹. Algunas veces, entre monjes y humanistas –también respecto del mismo individuo– se defienden y se proponen diferentes ideales de santidad, como en el caso de la vida de san Beno, obispo de Meissen del siglo XI, escrita en los siglos XV-XVI, de quien los monjes exaltaban la vida claustral y los humanistas las obras evangelizadoras⁶⁰. Esto no obsta para que,

⁵⁰ G. LEONCINI, “Iconografia della vita di San Bruno nelle incisioni del XVI e del XVII secolo”, en *Die Kartäuse und ihre Welt. Kontakte und gegenseitige Einflüsse*, III, Salzburg 1993, pp. 42-117 (*Analecta Cartusiana*, 62).

⁵¹ D. RUSSO, *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris - Roma 1987.

⁵² G. PENCO, “Dall’*arbor vitae* all’albero degli ordini monastici”, en *Benedictina* 43 (1996) 401-404.

⁵³ AA. VV., *Cultura letteraria e tradizione popolare in Teofilo Folengo. Atti del Convegno tenuto a Mantova il 15-17 ottobre 1977*, ed. de E. BONORA y M. CHIESA, Milano 1979.

⁵⁴ J. LECLERCQ, “Temi monastici nell’opera del Petrarca”, en *Lettere italiane* 43 (1991) 42-54.

⁵⁵ G. PENCO, “Dal Medio Evo monastico al movimento francescano. Istituzioni, testi, dottrine”, en *Benedictina* 35 (1988) 509-541, reprod. en *Il monachesimo fra spiritualità e cultura, op. cit.*, pp. 243-270.

⁵⁶ G. PICASSO, *Tra Umanesimo e Devotio*, Milano 1999, pp. 141-154: “Orientamenti di vita monastica nei testi della primitiva tradizione olivetana”.

⁵⁷ Ver, por ejemplo, N. CALCIURI, *Vita fratrum del Sancto Monte Carmelo*, ed. de G. DI S. TERESA, Roma 1955, p. 138.

⁵⁸ Los términos de “ejercicios espirituales” y “vía purgativa”, presentes en Hugo de Balma, Enrique de Kalkar, Dionisio el Cartujo, también los hallamos a este respecto, y frecuentemente *ad litteram*, en las *Constituciones* de san Ignacio: B. SPAAPEN, “Karthuizer-vroomheid en ignatiaanse Spiritualiteit”, en *Ons geest. Erf* 30 (1956) 337-366; 31 (1957) 129-149. En el siglo XVII, un nuevo renacimiento de interés en los padres del monacato fue favorecida por la corriente de la Trapa: L. AUBRY, “Les Pères du désert à la Trappe”, en *Cîteaux* 32 (1981) 166-214; A. M. CANEVA, *Il riformatore della Trappa. Vita di Armand-Jean de Rancé*, Roma 1996, pp. 257-274: “L’importanza dei padri nella opera di Rancé”.

⁵⁹ G. PENCO, “Santità e vita monastica tra basso Medio Evo ed età moderna”, en *Studia Monastica* 37 (1995) 405-418, reprod. en *Florentissima proles Ecclesiae. Miscellanea... R. Grégoire*, Trento 1996, pp. 465-481.

⁶⁰ D. J. COLLINS, “Bursfelders, Humanists, and the Rhetoric of Sainthood: the late medieval Vitae of Saint Benno”, en *Revue Bénédictine* 111 (2001) 508-556.

todavía en pleno siglo XVII, la figura de un santo tan “moderno” como san Carlos Borromeo, haya sido presentada por sus panegiristas en términos semejantes a aquellos de la antigua hagiografía monástica al punto de suscitar, al respecto, la sorpresa de un estudioso de nuestro tiempo⁶¹.

Por otra parte, del lado católico, en la polémica antiluterana, el recurso a los modelos de los santos monjes podía estar unido al deseo de contraponer a la figura de Lutero, señalado como ejemplo de todas las desviaciones morales, las vidas y virtudes de los más antiguos representantes de las virtudes cristianas⁶². Además, en el mismo mundo católico del siglo XVI, abundaban las discusiones sobre un tema clásico de la tradición monástica como aquel de las relaciones entre vida activa y vida contemplativa, según se ha demostrado, en razón del debate abierto al respecto entre el B. Paolo Giustiniani –ermitaño y Camaldulense– y sus amigos venecianos⁶³. En cuanto al mencionado Giustiniani, es considerado por la misma tradición camaldulense, en cuanto reformador de la vida eremítica, como un segundo san Romualdo.

Si en el mundo monástico, a lo largo del pasaje del Medioevo al Renacimiento, persistían temáticas típicamente medievales, cual la del *contemptus mundi*⁶⁴, tampoco el tópico contrario, constituido por los tratados *De hominis dignitate*, estaba ausente, como en el *Libellus de dignitate et excellentia humanae vitae* del olivetano Antonio da Barga (siglo XV). A este respecto hubo un tema antropológico bien definido que el Medioevo, incluido aquel monástico, dejó en herencia a las épocas siguientes, el del “descubrimiento del individuo”⁶⁵. Este tema, con todo, fue llevado a su apogeo por hombres del Renacimiento, aunque no hay solución de continuidad entre tal fase y la inicial desarrollada por escritores y pensadores occidentales – entre los cuales muchos eran monjes– del siglo XII⁶⁶. Es este, tal vez, el caso en que la “continuidad” entre las dos épocas y mentalidades se demuestra plausible y descubierta, aún con las peculiaridades propias de cada una de ellas.

La nueva época, por oposición hacia esas nuevas visiones optimistas del hombre y de la vida, añadía el sentido de lo macabro y de la muerte con una intensidad y una carga dramática como nunca antes se habían visto. Aquí, especialmente en el tema iconográfico del encuentro entre los tres vivos y los tres muertos, muy presente también en los ambientes monásticos⁶⁷, pareciera que la sensibilidad medieval, ya en su declinación, expresara algunas de sus instancias más características y peculiares. Se trata, en un plano general, de representaciones tributarias de aquel “Medioevo fantástico”, sobre el cual una amplia documentación iconográfica ha sido recopilada por Baltrusaitis⁶⁸. Pero se podría observar que, en lo tocante a las representaciones escatológicas, entre los diversos “juicios universales” del siglo XV, por ejemplo en el ambiente de Liguria, el más ligado no a fuentes bíblicas o joaquinitas sino a la tradición dantesca –y por ende a una veta literario profana– proviene justamente de un centro monástico, si bien modesto, como San Giorgio di Campochiesa, cerca de Albenga⁶⁹.

Con todo, en oposición al sentido de lo macabro y al exasperado espiritualismo propio del mensaje escatológico joaquinita, se desarrolla una fuerza de equilibrio por parte de un

⁶¹ G. ALBERIGO, “Du Concile de Trent au tridentinisme”, en *Irénikon* 54 (1981) 202-204. Incluso en la iconografía de la contrarreforma es posible encontrar a san Carlos colocado junto a los antiguos monjes, como san Antonio: G. PALAZZINI, “S. Carlo Borromeo nel ducato di Urbino”, en *La Scuola Cattolica* 96 (1968) 75.

⁶² Ver por ejemplo T. ROLLERI, “Un libello antiluterano ignorato: il *De sanctorum Vitae et Lutheri discrepantia* di Pietro Dalla Porta”, en *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 24 (1970) 31-68.

⁶³ G. ALBERIGO, “Vita attiva e vita contemplativa in un’esperienza cristiana del XVI secolo”, en *Studi Veneziani* 16 (1974) 177-225. Para las concepciones de los humanistas en general respecto de la vida monástica, ver M. FOIS, “Umanesimo rinascimentale”, en *Dizionario degli Istituti di perfezione*, IX (1997) 1472-1484.

⁶⁴ Lo demuestra entre otros el *Dialogus de contemptu mundi* en 6 volúmenes del benedictino bávaro Angelo Rumpler (+ 1513) para la formación de los novicios: A. LANDERSDORFER, s. v., en *Dictionnaire de Spiritualité* XIII (1988) 1125.

⁶⁵ C. MORRIS, *La scoperta dell’individuo (1050-1200)*, Napoli 1985 (trad. del inglés).

⁶⁶ G. PENCO, “Senso dell’uomo e scoperta dell’individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII”, en *Benedictina* 37 (1990) 285-315, reprod. en *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Milano 1994, pp. 41-67.

⁶⁷ CH. SETTIS FRUGONI, “Il tema dell’Incontro dei tre vivi e dei tre morti nella tradizione medioevale italiana”, en *Atti dell’Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie. Classe di Sc. morali, stor. e filolog.*, serie III, 13 (1967) 143-251.

⁶⁸ J. BALTRUSAITIS, *Il medioevo fantastico*, Milano 2^a 1988 (trad. del francés).

⁶⁹ G. PENCO, “San Giorgio di Campochiesa e le raffigurazioni escatologiche del Ponente ligure”, en *Benedictina* 44 (1997) 211-216.

movimiento devocional de gran relevancia histórica: la devoción a la humanidad de Cristo. Se trata de un fenómeno amplio y universal, en el que las nuevas corrientes de piedad de los individuos y de las multitudes, de escritores conocidísimos y de muchedumbres anónimas, de textos y de obras de arte, encuentran su plena expresión. Piedad individual y piedad colectiva, liturgia y ascesis, religiosidad e iconografía estaban muy comprometidas y representadas, contribuyendo indirectamente a moderar aquellos excesos de espiritualismo que podían estar alimentados por el mensaje de Joaquín de Fiore. También en esto las influencias lejanas se remontaban a autores monásticos, especialmente cistercienses, como san Bernardo y Elredo de Rievaulx, que más tarde, por medio de los autores franciscanos, se difundirían en toda la cristiandad.

Se trata entonces, en el caso del espiritualismo escatológico y de la devoción a la humanidad de Cristo, de dos vetas muy diferentes en cuanto que apuntan a finalidades diversas, casi opuestas; las que, sin embargo, presentes y operantes en la misma época y tributarias de corrientes de la tradición monástica, contribuyeron a equilibrar los diversos elementos de la espiritualidad del tiempo. Nacía así una espiritualidad caracterizada por tonos más equilibrados como, por otra parte, sucedía con el movimiento contemporáneo de la *devotio moderna*. Fue especialmente la corriente franciscana la que se apropió de ambos filones (el escatológico y el de la devoción a la humanidad de Cristo), los que, como se ha dicho, en el campo monástico se remontaban al movimiento cisterciense. Naturalmente la corriente franciscana, en la variedad y riqueza de sus componentes, reaccionó diversamente ante tales influencias, pero no cabe duda de que en campo católico fue ella la que dio la mayor contribución.

En el estado actual de nuestros conocimientos, se puede afirmar que la veta escatológica no tuvo muchos seguidores en el ambiente monástico de los siglos XV-XVI⁷⁰; en cambio, sí encontró mucha acogida la devoción a la humanidad de Cristo, a la que incluso Folengo dedicó un poema en octavas: *L'umanità del Figliol di Dio* (hacia 1533). Sin embargo, estaba siempre presente la cada vez mayor exigencia de realismo que desde los textos evangélicos, luego de la meditación de los monjes medievales, era ahora recibida por la piedad moderna, sellando con un carácter propio toda la piedad cristiana del segundo milenio. De forma que todo lo que se refería a la humanidad de Cristo (el Nombre, la infancia, la pasión) se incrementaba y era acogido hasta por las mismas corrientes monásticas reformadas; la primera entre todas, la congregación de Santa Giustina con la *Forma orationis et meditationis* compuesta por el mismo fundador Ludovico Barbo, y la difusión de la *Imitación de Cristo*⁷¹. Pero también se constatan influjos análogos en otros campos. Así, en el ámbito devocional –siempre en el siglo XV– fueron especialmente los cartujos alemanes quienes confirieron a la piadosa práctica del Rosario su forma definitiva⁷², sancionando así un movimiento de piedad de varios siglos, en el que habían tomado parte exponentes de muy diversos grupos.

Espera escatológica y devoción a la humanidad de Cristo son aspectos de los que resulta relativamente fácil constatar la presencia e incidencia. Mucho más difícil, en cambio, es examinar las actitudes vinculadas a la mentalidad, como el sentido del pecado y del temor, que Jean Delumeau ha considerado como indebidamente traspasados del mundo y la mentalidad monástica medieval a la época moderna⁷³. Hemos examinado precedentemente este problema, concluyendo que tales temáticas sobrevivieron largamente en la cultura y en la mentalidad de Occidente, incluso después de que la influencia monástica se había convertido en un fenómeno completamente marginal, por el hecho de que se trataba de temas privados de su significado

⁷⁰ Ver, en general, H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. I. Dagli Spirituali a Schelling*, Milano 1982 (trad. del francés).

⁷¹ G. PENCO, “Il mondo monastico italiano e la crisi della religiosità medievale”, *op. cit.*

⁷² A. DUVAL, “Rosaire”, en *Dictionnaire de Spiritualité XIII* (1988) 943-946.

⁷³ “Lo que era un argumento elaborado por los monjes (o para los monjes) salió fuera del ambiente para el que había sido hecho y pasó a otros para los que no fue pensado: imponiéndose como normativo a toda una cultura” (J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987, p. 31 [trad. del francés]). Según el autor se derivaron dos fenómenos: “por un lado, el largo recorrido de la inculturación religiosa y del inculcado sentido de culpa que, partiendo de los monasterios, acabó por influenciar por ondas concéntricas a estratos siempre más amplios de la población europea; por el otro, el profundo pesimismo que se generó por las tensiones acumuladas, y que dominó en el espíritu del tiempo desde la peste negra hasta el fin de las guerras de religiones” (*ibid.*, p. 65).

original, y caracterizados después por un fuerte sentido de moralismo. Era ante todo un modo de reaccionar ante la creciente disminución de la influencia cristiana sobre la sociedad, dado que “el humanismo y luego la cultura moderna ponían en el centro de la sociedad al hombre y no al cristiano”⁷⁴.

Se trataba, por tanto, de concepciones que eran patrimonio común de todas las órdenes religiosas y de todas las corrientes espirituales, sin que su remota matriz monástica pudiese ya ser reconocida como efectiva y determinante. Por lo demás, durante siglos faltó en la misma cristiandad una reflexión clara y profunda sobre cuál debía ser la posición del laico en la sociedad, en virtud del papel preponderante que mantenía la vida religiosa en general, tanto en su acepción canónica como en su impostación tradicional. Investigaciones sobre formas mentales como las que hemos recordado deben hacerse con gran cautela, y es necesario equilibrarlas con la consideración de concepciones totalmente contrarias –también éstas bien presentadas– como la admiración de las bellezas de la naturaleza, la estima de los valores humanos, el aprecio por los estados de vidas diferentes al del monacato, como el matrimonio. Sólo poco a poco sería posible tener visiones más armónicas y exactas, cuando se superase no la concepción monástica de la existencia, sino la misma visión medieval de la vida.

Si, entre todos los autores y protagonistas del monacato medieval, queremos individuar a alguno que sea una figura representativa de todo un mundo y una civilización, incluso más allá de los límites del Medioevo, debemos reconocer que tal personalidad es la de san Bernardo. Él, en efecto, está siempre presente: en los escritos originales y en los de divulgación, en los textos integrales y en los florilegios, en las obras auténticas y en aquellas apócrifas, en las imágenes individuales y en los ciclos santorales, en las miniaturas y en los grabados, en los títulos de las iglesias –incluso en lugares donde nunca hubo un monasterio cisterciense– y en las fiestas patronales; pero sobre todo en el gusto e interés por las cosas espirituales y las experiencias interiores, que aquél contribuyó a difundir en toda clase de personas. Entre el bajo Medioevo y la *devotio moderna*, entre el Renacimiento y el barroco⁷⁵, su influencia estuvo siempre presente, determinando gradualmente la afirmación de innumerables variaciones de su imagen y de su herencia.

Se trata de una presencia compleja, todavía lejos de poder ser individuada completamente, una presencia que va desde el último canto de la *Divina Comedia* hasta la composición de tantas obras que se le atribuyen. De sus escritos originales se hacen copias o transcripciones parciales (como la efectuada por un humanista: el B. Paolo Giustiniani), mientras que el *De consideratione* es ampliamente empleado en las polémicas eclesiológicas de aquellos siglos. Pero sobre todo a san Bernardo se dirigen oraciones, todavía en pleno siglo XVI, como aquella que en 1510 dos monjes de *Sacro Speco*, transcribían e iluminaban, poniendo al Santo por encima de todos los doctores y fundadores⁷⁶. Además, con su insistencia en la importancia de la experiencia en la vida espiritual, san Bernardo sin duda ha contribuido, junto con los otros autores cistercienses, a que ese “elemento” fuese dejado en herencia a las épocas posteriores; y se sabe que algún historiador de la ciencia ha querido atribuir a ese factor la importancia que tuvieron en la historia moderna las ciencias denominadas “experimentales”⁷⁷.

Finalmente, debe tenerse en cuenta que, así como el en siglo XV los humanistas buscaron en los antiguos monasterios los textos de los autores clásicos, igualmente los eruditos de los siglos XVII-XVIII –Holstenius, Rosweyde, los Maurinos y muchísimos otros– procuraron en las bibliotecas de variadas regiones los textos del monacato antiguo y medieval, y publicaron las reglas, los *costumbrarios*, las hagiografías, las crónicas, los anales. De esta forma el patrimonio cultural y espiritual del Medioevo monástico era redescubierto y puesto a disposición no sólo de los miembros de las diversas Órdenes, sino también de toda aquella

⁷⁴ G. ALBERIGO, “Egemonia istituzionale della cristianità”, en *Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 65. En general, ver G. PENCO, “Il peccato e la paura tra Medio Evo ed età moderna: un’eredità del monachesimo?”, en *Benedictina* 36 (1989) 199-210, reprod. en *Il monachesimo fra spiritualità e cultura, op. cit.*, pp. 309-319.

⁷⁵ B. JACQUELINE, “L’influence de S. Bernard au XVII^e siècle”, en *Collectanea Cisterciensia* 42 (1980) 22-35.

⁷⁶ J. LECLERC, “Textes et manuscrits cisterciens dans divers bibliothèques”, en *Analecta S. Ordinis Cisterciensis* 20 (1964) 227-231.

⁷⁷ G. PENCO, “Sull’origine cisterciense di alcuni filoni del pensiero moderno”, en *Benedictina* 39 (1992) 421-429; reprod. en *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo, op. cit.*, pp. 237-244.

cultura eclesiástica que sobre tales bases ha producido obras e iniciativas todavía dignas de toda estima y consideración y, en muchos casos, insustituibles hasta el presente⁷⁸.

Abbazia di Finalpia
I-17024 Finalpia (Savona)
ITALIA

⁷⁸ Considérese, entre las colecciones menores y no tan conocidas como, por ejemplo, en el campo hagiográfico, la obra *Quinque prudentes virgines* de dom Christophe Henriquez (Anversa 1630) que comprende, entre otras, después de siglos de silencio, la *Vita* de la B. Beatriz de Nazareth (+ 1628), cisterciense, traducida del flamenco antiguo al latín.