

CUANDO EL EXILIO ES HOGAR LA BIOGRAFÍA DE ISAAC DE STELLA²

Con la excepción de su *Carta sobre el Canon de la Misa*, los trabajos de Isaac de Stella tuvieron poco impacto más allá del siglo XII. En el tardío siglo XIX emergió, entre los historiadores de filosofía³, un renovado interés en sus otros escritos. Durante el siglo XX, el valor de sus intuiciones atrajo la atención de los teólogos⁴. Sus ideas también ejercieron una cierta influencia en el ámbito de la teología sacramental, la mariología, la eclesiología; tan así es, que se citan textos de Isaac en las notas de la Constitución *Lumen Gentium*⁵ del Concilio Vaticano II y se usan como lecturas en el Breviario Romano⁶. La renovación de los estudios cistercienses en las décadas recientes, ha puesto al Abad de Stella entre las figuras centrales de la espiritualidad monástica del siglo XII.

A pesar de este resurgimiento del interés por Isaac como autor, se

¹ El autor es actualmente abad de la Abadía de Getsemaní, USA. Traducción de la M. Maria Laura Natali, osb, monja del Monasterio de Pontasserchio, Pisa, Italia, y docente en el Pontificio Ateneo de San Anselmo.

² Este estudio fue primero presentado a la Conferencia de Estudios Cistercienses de 2005, en conjunción con el 40º Congreso Internacional de Estudios Medievales, en la Western Michigan University, Kalamazoo, y luego publicado en *Cistercian Studies Quarterly* (CSQ) 41.2 (2006), pp. 140-165, de donde fue tomado para su traducción.

³ Ver las varias referencias en la bibliografía de Raymond MILCAMP, “Bibliographie d’Isaac de l’Etoile”, *Collectanea Cisterciensia* (= *Coll.*) 20 (1958), 175-86.

⁴ Ver por ejemplo Luis BOUYER, “Isaac de Stella”, *The Cistercian Heritage*, traducido al inglés por Elizabeth A. Livingstone (Londres, Molbray, 1958), 161-89.

⁵ Ver *Lumen Gentium* 64; para una mirada de conjunto sobre el impacto de Isaac sobre los teólogos del siglo XX, ver Gaston SALET, Introducción, *Isaac d’Etoile, Sermons*, SCh 130: 36-53; y Bernardo OLIVERA: “Isaac de Stella, profeta del Vaticano II”, CSQ 4 (1969), 251-266, y *Cistercium* XXI, 115 (1969), 191-210.

⁶ *La Liturgia de las Horas*, 4 volúmenes (Edición Típica para América Latina. Conferencia Episcopal Argentina, 1999. Editorial Regina, Barcelona): Sábado de la II semana de Adviento (I: 119-120); Viernes de la V semana de Pascua (II: 864-66); Sábado de la V semana del Tiempo Ordinario (III: 188-189); Viernes de la XXIII semana del Tiempo Ordinario (IV: 213-214).

cieme una cierta nube sobre Isaac como hombre. Los escasos detalles de su vida han sido objeto de tan divergente interpretación y de tan disparatada conjetura, que las obras de referencia frecuentemente proveen sólo un breve bosquejo biográfico⁷. Desafortunadamente, algunos rasgos de este esbozo se han estandarizado; se presenta a Isaac como una figura marginal o marginada, que por razones ideológicas eligió vivir en el exilio en la isla de Re, o bien fue forzado a hacerlo. Se presume que murió allí, en la oscuridad. Esta versión de la historia se continúa repitiendo, a pesar de recientes estudios que la han puesto en duda, y la han desacreditado claramente en ciertos puntos. Va en ello algo más que pequeñas cuestiones de exactitud histórica y de datación de la actividad literaria de Isaac. Leer a un autor como Isaac a través de las lentes de una biografía distorsionada es arriesgarse a malinterpretar su sentido y su mensaje.

Durante el último siglo, siete estudiosos han hecho contribuciones para una biografía de Isaac. Sus trabajos tendieron a volver sobre el episodio de Re, y sus conclusiones sobre esta cuestión siguen una trayectoria en círculo. El trabajo histórico de recopilación, información y formulación de hipótesis iniciales, fue hecho por F. Bliemetzrieder (1904) y J. Debray-Mulatier (1959)⁸. La postura básica de ambos fue que la estadía de Isaac en la isla de Re fue un breve paréntesis en los primeros años de su abadiato.

Insatisfecho con los vagos resultados de estos estudios, Gaetano Raciti emprendió una meticulosa lectura de los sermones de Isaac, con vistas a extraer de ellos detalles biográficos (1961-1962)⁹. De acuerdo con su teoría, Isaac fue exiliado a Re hacia finales de 1160, a causa de su postura teológica y de su implicación en la controversia acerca de Becket; funcionó como Abad de Re y vivió allí hasta el 1170. Muchas de las conjeturas y especulaciones usadas en la formulación de su teoría fueron puestas en duda por Gaston Salet, en su Introducción de 1969 a su traducción de los sermones de Isaac; pero Salet aceptó el planteo general de la teoría de Raciti¹⁰. En un comprensivo *status quaestionis* basado sobre los citados estudios (1979), Bernard Mc Ginn también expresó reservas sobre ciertos puntos de la teoría

⁷ La mayor excepción aquí es el artículo de Gaetano RACITI, "Isaac d'Etoile", *Dictionnaire de Spiritualité* (1971) 7, 2011-2038, que ha sido una fuente muy usada.

⁸ F. BLIEMETZRIEDER, "Isaac von Stella, "Beitrage zur Lebensbeschreibung", *Jahrbuch der Philosophie und Spekulativen Theologie* 15 (1904) 1-34; J. DEBRAY-MULATIER, "Bibliographie d'Isaac de Stella", *Citeaux* 10 (1959) 178-98. Su trabajo, hecho en los años 1940, fue publicado recién en 1959.

⁹ Gaetano RACITI, "Isaac de l'Etoile et son siècle", *Citeaux* 12 (1961) 281-306; *Citeaux* 13 (1962) 18-34, 133-45; 205-216.

¹⁰ SALET, 7-25; para una discusión general de las posiciones de Raciti y Salet, ver Anne SAWORD, "The Eighth Cenetenary of Isaac of Stella", *CSQ* 4 (1969) 234-50.

de Raciti, pero mantuvo su cronología general¹¹. En 1981 Raciti publicó algunos fragmentos de sermones de Isaac recién descubiertos¹². En uno de esos fragmentos, Isaac habla de su retorno del relativamente corto “exilio”. Raciti modificó un tanto su posición para acomodar esta nueva prueba, pero dejó intacta su teoría de conjunto sobre un exilio forzado y una partida definitiva de Stella. En 1986, Claude Garda publicó un estudio que socavó seriamente aquella teoría¹³. Garda descubrió un considerable depósito de material de archivo, que fue sacado de Stella en el siglo XVIII. Algunos de los documentos parecen indicar que Isaac murió como abad de Stella. Otros parecen apoyar una datación del episodio de Re en la década de 1150ss. A la luz de esta nueva evidencia, Raciti (1987) continuó insistiendo en que sólo una datación posterior podría explicar la naturaleza forzada del exilio de Isaac¹⁴. Finalmente Ferruccio Gastaldeli (1999) ha argüido contra la noción de un exilio forzado¹⁵.

En la primera parte de este artículo intentaré tanto actualizar el *status quaestionis* sobre la biografía de Isaac, como clarificar algunos puntos clave de la discusión. En la segunda parte trataré un recurrente punto de debate: esto es, hasta qué punto los sermones de Isaac pueden ser usados como fuente de información histórica. En la tercera parte tocaré un aspecto que ha recibido poca atención en bosquejos biográficos previos, a saber: qué puede averiguarse acerca del carácter de Isaac.

¹¹ Bernard MCGINN, *The Golden Chain: A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, *Cistercian Studies* (= CS)15 (Washington, DC, Cistercian, 1972) 1-23.

¹² Gaetano RACITI, “Pages Nouvelles des sermons d’Isaac de l’Etoile dans un manuscrit d’Oxford”, *Coll.* 43 (1981) 35-55.

¹³ Claude GARDA, “Du nouveau sur Isaac de l’Etoile”, *Citeaux* 37 (1986) 8-22.

¹⁴ *Sources chrétiennes* (= SCh) 339: 316-345.

¹⁵ Ferruccio GASTALDELLI, “Tradizione e sviluppo. La formazione culturale e teologica de Goffredo di Auxerre”, *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre* (Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2001) 341-345.

PRIMERA PARTE

La biografía de Isaac: Las piezas del rompecabezas*Inglés, estudioso, Abad*

Conocemos, por Isaac mismo, que era inglés¹⁶. De su vida temprana, sin embargo, no ha sobrevivido ninguna documentación. El primer dato sólido a nuestra disposición es el año 1147, en el que Isaac deviene Abad de Stella¹⁷. Previamente él había adquirido una considerable cultura teológica, filosófica y literaria, que se hace evidente a lo largo de sus escritos. En el Sermón 48 habla cándidamente sobre su experiencia en las escuelas, pero no da información detallada. Se ha intentado averiguar, por pruebas internas de sus escritos, qué materias estudió y cuándo, pero hasta ahora no se ha encontrado evidencia documentaria para sustentar las varias hipótesis¹⁸. No se sabe exactamente cuándo o dónde comenzó Isaac su vida monástica¹⁹. Si entró en Stella, su elección inicial fue por una comunidad de monjes negros, ya que Stella se hizo cisterciense recién en 1145²⁰. Otra posibilidad es Pontigny, el monasterio que devino casa madre de Stella con su incorporación²¹. Los primeros años de Isaac como abad fueron, por lo tanto, años de transición para su comunidad, y la consolidación de la identidad cisterciense de Stella habría sido un aspecto mayor en sus veinte años de abadiato.

La última prueba documental sobre Isaac como abad de Stella data de 1167. En 1169 Stella ya tenía un nuevo abad²². La fecha de la muerte de Isaac es desconocida. Una teoría sostiene que debe haber sobrevivido después

¹⁶ *De officio missae*, PL 194,1896.

¹⁷ Atestiguado por una bula de Eugenio III del 1147. Para las fuentes, ver GARDA, 11.

¹⁸ Para una completa revisión de esta cuestión ver MCGINN, 8-10.

¹⁹ La pretensión de que él comenzó su vida monástica en Citeaux se basa en una prueba distorsionada; ver MCGINN, 10-11.

²⁰ La fecha generalmente aceptada de la fundación de Stella es 1124 (ver Anselm DIMIER, "Etoile", DHGE 15: 1287-1289).

²¹ Sobre los varios movimientos de personal en el caso de incorporaciones, ver David H. WILLIAMS, *The Cistercians in the Early Middle Ages* (Leominster, Herefordshire, Gracewing, 1998), 21-25.

²² Para las fuentes de la carta de 1167, ver GARDA, 14-15; para la fecha de 1169 del sucesor de Isaac como Abad de Stella, ver *Gallia Cristiana* 2: 1353.

de 1174, fecha de la canonización de san Bernardo, porque en el sermón 52 Isaac habla de *sanctus Bernardus*²³. Este argumento, sin embargo, es inaceptable: se basa en una comprensión anacrónica de los procedimientos de canonización²⁴ e ignora el hecho de que, en el Siglo XII, la literatura cisterciense ofrece muchos ejemplos del apelativo de *sanctus* aplicado a figuras aún no canonizadas²⁵. No hay evidencia documental de que Isaac viviera más allá del fin de su abadiato. Dos cartas, una de las cuales está datada en el 1188, muestran que Isaac era recordado con veneración en Stella²⁶. Un testigo fiable del Siglo XVII informa sobre una tradición local según la cual Isaac habría sido enterrado en la Iglesia de la Abadía de Stella, pero el pillaje y las guerras habrían borrado todo soporte arqueológico para esta afirmación²⁷. La prueba a nuestra disposición, sin embargo, indica la muerte de Isaac en Stella en torno al año 1169.

Isaac y la fundación de Re

La implicación de Isaac en la fundación de *Notre Dame des Chateliers* en la Isla de Re está bien atestiguada. Han sobrevivido dos actas de donación y una carta del donante al abad de Pontigny²⁸. Las divergencias en las fechas e interpretación de estos documentos han sido sintetizadas en otra parte²⁹, así que

²³ *Sermón* (= S.) 52,15; ver la nota de RACITI en SCh 339: 316-319

²⁴ Durante el período en cuestión, era todavía posible venerar a personas como santas, sin autorización papal, y la etapa preliminar de la beatificación no existía aún: ver Eric W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church* (Oxford, Oxford UP, 1948), esp. “The Establishment of of Papal Control of Canonization, 1159-1234”, 82-106.

²⁵ LECLERCQ cita el pasaje de S. 52,15 sin tomar *sanctus* literalmente, por lo que data la muerte de Isaac alrededor del 1165, “Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits”, ASOC 9 (1953) 123; para el uso de Godofredo de *sanctus Bernardus*, ver GASTALDELLI, “Optimus Praedicator. L’Opera oratoria di San Bernardo”, *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre* (Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2001), 124-27. (El mismo artículo apareció originalmente en ASOC 51 [1995], 321-418); para el uso de *sanctus* por Bernardo, en referencia a Malaquías, ver *V Mal. Praef.* (SBOp 3:309) y *passim*. Aún si Isaac hubiera usado *sanctus* antes de la canonización oficial, es posible que un copista posterior añadiera el título.

²⁶ GARDA, 18-19.

²⁷ Dom Estienne, París, B.N.F. ms. lat. 12755, f. 350; citado por DEBRAY-MULATIER (189) y RACITI (212). Para un más completo tratamiento de esta cuestión, ver GARDA, 18-22.

²⁸ La carta de Eblo de Mauleón al abad de Pontigny es la segunda de las “piezas justificativas” en el artículo de DEBRAY-MULATIER (196-197); para una más reciente edición de esta carta ver Martine GARRIGUES, *Le premier cartulaire de l’abbaye cistercienne de Pontigny*, (Paris, Bibliothèque nationale, 1981) 181-82.

²⁹ MCGINN, 14-18.

el presente tratamiento se limitará a tocar puntos que necesitan clarificación. Estos tres documentos delinearán tres etapas en el proceso de fundación.

Primera etapa: La donación inicial fue hecha por Eblo de Mauleón a pedido de Isaac, Abad de Stella y de Juan, Abad de Trizay³⁰, una abadía vecina que había sido incorporada a la Orden Cisterciense, en torno a la misma fecha que Stella³¹. Segunda etapa: Su proyecto, sin embargo, parece no haber salido adelante, por lo que Eblo, más tarde, escribió una carta al Abad de Pontigny, pidiéndole a él y al Capítulo Cisterciense fundar una Abadía en el sitio que él había dado previamente a Isaac y a Juan³². Añade que ambos, Isaac y Juan, estuvieron de acuerdo con esta proposición, y aún rogaron para que fuera aceptada. Tercera etapa: El Abad de Pontigny visitó la isla y aceptó la propuesta. Los documentos de renovación y efectivización de la donación fueron firmados en presencia del Abad de Pontigny (Padre Inmediato, tanto de Stella como de Trizay), Isaac y Juan³³. Los términos de esta carta indican que, ahora, la fundación había sido regularizada y se desarrollaba en conformidad con la legislación cisterciense y la práctica agrícola.

A juicio de la primera carta (etapa uno), Isaac y Juan se embarcaron en un proyecto que ignoraba puntos básicos de la legislación cisterciense sobre fundaciones: no hubo una única casa fundadora, el Capítulo General no había aprobado la iniciativa, el monasterio propuesto no iba a tener granjas o animales, y se prevenían formas prohibidas de ingresos y trabajo secular. Aunque esta carta ha sido objeto de mucha especulación, es imposible deducir de ella sola las intenciones de largo plazo de Isaac y Juan³⁴. Falta mayor información sobre los comienzos del nuevo monasterio.

La breve carta de Eblo pidiendo la intervención de Pontigny (segunda etapa), ha ocasionado un pequeño debate con respecto a su contenido. El problema aquí es la identidad del receptor. La copia de esta carta en el primer cartulario de Pontigny, da sólo la primera inicial (G) del Abad a quien fue dirigida. Los editores de este texto tendieron a completar este nombre como Guichard, basándose en la fecha tradicional de la fundación de Notre

³⁰ Sobre lo poco que se conoce en relación a Juan y a Trizay, ver Michel DESMARCHÉLIER, "Quelques notes sur l'abbaye cistercienne de Trizay (Vendée)", *Cîteaux* 25 (1974) 33-60; y David N. BELL, "A 1790 Book-List from the Abbey of Trizay", *Cîteaux* 49 (1998) 309-61.

³¹ Para el texto, ver DEBRAY-MULATIER, 195-196.

³² Para el texto, ver DEBRAY-MULATIER, 197 y GARRIGUES, 181-182.

³³ Para el texto, ver DEBRAY-MULATIER, 197-198.

³⁴ Las principales teorías son las siguientes: la intención era un retorno a una mayor simplicidad; el propósito fue proveer una casa de refugio para abades exiliados; el método inusual de implantación fue una manera de eludir el estatuto de 1152, prohibiendo nuevas fundaciones; la fundación fue hecha en concierto con Guichard, desde el comienzo.

Dame des Chateliers (1156)³⁵. Si Guichard fue el receptor, la adopción de la fundación de Re por parte de Pontigny tuvo lugar dentro del tiempo de su abadiato, es decir antes de 1165. Raciti, sin embargo, adujo que la fecha tradicional era poco fiable y que el abad de Pontigny en cuestión era Garinus, Abad desde 1165 a 1174³⁶. Formuló esta objeción a pesar de que el último documento que vamos a considerar nombra a Guichard³⁷.



Primeras líneas de la carta por medio de la cual Ebo de Mauleón renovó su donación para la fundación de Notre Dame des Châteliers, en la Isla de Ré (Arch. Nac. S 6757). El nombre de Guichard aparece en la línea cinco.

La copia más antigua, que Debray-Mulatier data en el Siglo XV, no deja lugar a dudas³⁸. Es una copia atestiguada por personas cuya única intención era reproducir fielmente un original. Por otra parte, data de un período en que los copistas habrían carecido de conocimiento y motivos para falsificar los nombres. Además de esta prueba documental, es necesario tener en cuenta la historia de Pontigny. Fue durante el abadiato de Guichard cuando Pontigny hizo la mayoría de sus fundaciones e incorporaciones del Siglo XII (las últimas

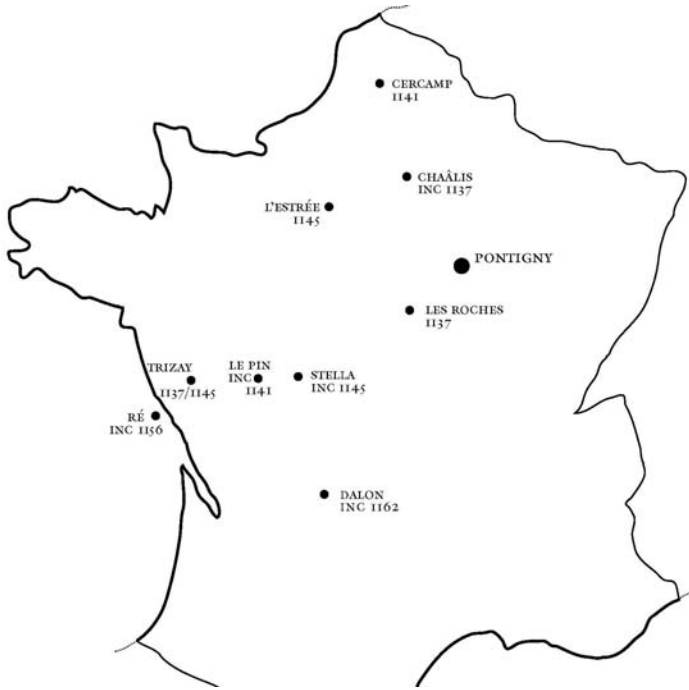
³⁵ DEBRAY-MULATIER (197) llena el nombre Guichardus sin paréntesis; GARRIGUES usa paréntesis y remite a Janauschek para la datación.

³⁶ RACITI (1962), 210.

³⁷ RACITI (1962), 201, n. 273; él rechaza la evidencia *a priori*, solamente sobre la base del uso de la inicial G en el documento antecedente.

³⁸ Arch. Nac. S 6757; confirmado por la inspección de una copia microfilmada de este documento.

nueve de quince). La adopción de *Notre Dame des Chateliers* en Re, es coherente con el modelo de actividad de Guichard a este respecto (ver el mapa)³⁹.



Fundaciones de Pontigny en el s. XII en Francia.

Durante el abadiato de Garinus no se registra ninguna fundación o incorporación de Pontigny.

Un detalle en el documento que marca la tercera etapa de la fundación ha recibido generalmente diferentes interpretaciones. En la lista de testigos al final del documento, Isaac y Juan son llamados monjes en vez de abades. Tanto Debray-Mulatier como Raciti concluyen de este detalle que, con esta acta de fundación, Isaac y Juan cesaron de ser abades⁴⁰. Como McGinn

³⁹ Merece también hacer notar que Re es una de las pocas fundaciones hechas en la década siguiente al estatuto de 1152, prohibiendo nuevas fundaciones; ver WADDELL, NLTEC 310-13. Guichard de Pontigny habría tenido la antigüedad y la influencia necesarias para completar la fundación / incorporación, como una excepción.

ha señalado, ningún autor parece haber notado que al comienzo de la carta, Isaac y Juan son llamados ambos *sus monjes* (es decir, de Ghichard) y Abades de Stella y Trizay, respectivamente. Nada en esta carta garantiza la conclusión de que Isaac o Juan cambiaran de *status* como consecuencia de la adopción de la fundación de Re por Pontigny.

¿Qué conclusiones podemos extraer de las pruebas disponibles con respecto a la fundación de *Notre Dames des Chateliers*? El plan inicial refleja una fuerte postura ideológica con respecto al valor de la simplicidad, y una concomitante indiferencia en relación con el procedimiento cisterciense normal. Pero antes de sacar conclusiones generales sobre el papel de Isaac en este asunto, es necesario recordar que no estaba actuando solo y que la carta nos da una información de segunda mano sobre las intenciones de los fundadores. Las tres etapas de la fundación tuvieron lugar durante el tiempo del abadiato de Isaac en Stella. No hay evidencia de que interrumpiera su abadiato, ni tampoco hay indicios de que pasara a ser abad de *Notre Dame des Chateliers*. Las tres etapas de la fundación tuvieron lugar antes de 1165, fecha en que el Abad Guichard de Pontigny fue nombrado Arzobispo de Lyon. La fecha tradicional de la fundación (1156) encaja bien dentro del contexto y debería ser conservada, a menos que se pudieran oponer contra ella pruebas positivas.

La naturaleza del “exilio” de Isaac

En su estudio más temprano, el razonamiento que guió a Raciti para ver el episodio de Re como un exilio, fue el siguiente⁴¹: Isaac habla, en sus sermones, de un tiempo de “exilio” en una isla, presumiblemente Re. El episodio de Re fue, por lo tanto, algo a lo que Isaac fue forzado. Necesitamos identificar las razones para el exilio y el agente que se lo impuso a Isaac. Dos aspectos potencialmente controvertibles en la vida de Isaac fueron su especulación teológica y su apoyo a Thomas Becket. Godofredo de Auxerre, tanto como secretario de San Bernardo, como por su propia cuenta, fue un oponente de teólogos como Gilberto de la Porré; fue también un líder del partido anti-Becket, entre los cistercienses. Fue en consecuencia Godofredo quien persiguió a Isaac en ambas posturas; lo depuso y lo envió al exilio en Re. Pero esta teoría carece de un serio fundamento histórico y se basa en premisas que estudios recientes han puesto en cuestión.

La noción de que autoridades externas persiguieron a Isaac por su especulación teológica, se funda en una mala interpretación del sermón 48⁴².

⁴¹ Más tarde, él modificó su posición y en adelante, no menciona más la intervención de Godofredo (SCh 339: 318-319).

⁴² Para una discusión general sobre el alegado silencio, ver MCGINN, 21-22.

En este sermón, Isaac habla de la decepción de sus monjes cuando él comenzaba a desarrollar sus capítulos hablando en un estilo simple, más tradicional. De ningún modo, en este sermón, Isaac da a entender que estaba bajo presión externa. Por el contrario, está tratando de justificar su propia opción de simplificar su discurso. Como sugiere Gastaldelli, el motivo de Isaac pudo haber sido una dificultad que era común en los monasterios cistercienses: la necesidad del abad de adaptar su mensaje y estilo de disertación a una variada audiencia⁴³. Los monjes se habían acostumbrado a una buena dosis de elocuente latín y estimulantes vuelos especulativos. Los hermanos legos, por otro lado, necesitaban alimento más simple, en un lenguaje que ellos pudieran entender. La solución de Isaac fue simplificar su discurso cuando la comunidad entera estaba presente, y hablar con mayor profundidad en reuniones más pequeñas (*familiarior collatio*), para los monjes más versados (S. 48,16). Como se ha mencionado al comienzo, Stella había sido recientemente incorporada a la Orden Cisterciense, cuando Isaac devino Abad. La necesidad de adaptarse a los hermanos legos, fue un asunto cada vez más urgente durante el abadiato de Isaac. El contexto del sermón es la tensión interna, no la persecución exterior. Por otra parte, el peso del mensaje de Isaac en el sermón 48 está puesto en prevenir a aquellos monjes que estaban ávidos de novedades, para que se dejen llevar menos por la *curiositas*.

La idea de que Isaac apoyó activamente a Thomas Becket, se basa en una lectura inflada de un pasaje, relativamente insignificante, de un documento de 1164 a Thomas Becket, por John Bellesmains, compañero inglés y amigo de larga data, ahora arzobispo de Poitiers. En esta carta, Bellesmains urge a Becket a buscar un mayor acercamiento con el abad de Pontigny. Menciona que su amigo común, Isaac, abad de Stella, está uniéndose a él en el intento de lograr que la comunidad de Pontigny ruegue por la causa del arzobispo. Sigue diciendo que Pontigny proveería a Becket de material de apoyo si fuera necesario⁴⁴. De esta breve mención, Raciti concluyó que Isaac fue un amigo personal de Becket, y el líder de un partido pro-Becket entre los cistercienses. Debe notarse, no obstante, que Isaac es uno de los tres indicados como “amigos comunes” en la carta, y que nunca es vuelto a mencionar, en las otras ocho cartas que se conservan de Becket. Además, en la vasta documentación preservada del asunto Becket, no hay ninguna otra mención del Abad de Stella. Los actores reales aquí son Bellesmains y Guichard de Pontigny. En otras ocasiones Bellesmains solicitó directamente ayuda a Guichard para las negociaciones en la corte papal y para fijar un refugio para

⁴³ GASTALDELLI, *Optimus Praedicator*, 192-193.

⁴⁴ Para el texto latino y la traducción inglesa de este pasaje, ver MCGINN, 37-38.

sí mismo⁴⁵ en el caso de que necesitara huir. Bellesmains también visitó Pontigny⁴⁶. Lo que podemos concluir con seguridad, de la mención de Isaac en la carta de Bellesmains, es que Isaac y Becket fueron, hasta cierto punto, conocidos, y que Isaac cooperó con Bellesmains en obtener el apoyo de Pontigny, la casa madre de Stella.

Pero en realidad, Thomas Becket tuvo poca necesidad de la ayuda de Bellesmains o de Isaac para establecer conexiones con Pontigny. En los años 1130, Pontigny había recibido privilegios del trono inglés, privilegios que fueron renovados bajo Enrique II, a través de los servicios de su canciller, Thomas Becket. Este contacto y la situación geográfica favorable de la Abadía, en los límites de varias esferas de influencia, hicieron de Pontigny un atractivo lugar de refugio⁴⁷. No hay duda de que el apoyo moral y práctico ofrecido por los cistercienses deseosos de reforma fue un factor mayor a lo largo del *affair*. También se puede suponer con seguridad que Isaac se contó entre ellos. Pero verlo como un actor clave en el complejo desarrollo de los eventos, no tiene sustento documental. Verlo como un amigo estrecho y aliado de Becket, sobre la única base de la carta de Bellesmains, es un vuelo de fantasía. Becket tuvo pocos íntimos, aún entre sus más leales colaboradores⁴⁸. Cualquiera que haya sido la participación de Isaac y la postura que tomara en el infamante Capítulo General de 1166, él se sitúa a la sombra (y, consecuentemente, bajo la protección) de dos figuras mucho más influyentes: Guichard, ya abad de la casa madre al comienzo del *affair*, y John Bellesmains, un partidario leal pero cauto de Becket, que quería mantener buenas relaciones con Enrique II, y urgió un grado de prudencia que Becket no pudo aceptar⁴⁹. Ambos personajes salieron del asunto Becket con una mayor estima pública e influencia. Si estas figuras visibles no sufrieron consecuencias dañosas por apoyar a Becket, no hay razones para pensar que Isaac hubiera sido el único en sufrir represalias, especialmente cuando nada en la

⁴⁵ Ph. POUZET, *L'Anglais Jean dit Bellesmains (1122-1204?) Évêque de Poitiers, puis Archevêque de Lyon (1162-1182—1182-1192)* (Lyon, Camus and Carnet, 1927), 29-30.

⁴⁶ POUZET, 32.

⁴⁷ Robert-Henri BAUTIER, “Les premières relations entre le monastère de Pontigny et la royauté anglaise”, *Tomas Becket. Actes du colloque international de Sédieres, 19-24 août 1973*, ed. Raymonde Foreville (Paris, Beauchesne, 1975), 41-48.

⁴⁸ David KNOWLES, *The Historian and Character and Other Essays* (Cambridge, Cambridge UP, 1963), 105-106.

⁴⁹ Sobre esta compleja relación, ver Charles DUGGAN, “Bishop John and Archdeacon Richard of Poitiers: Their Roles in the Becket Dispute and Its Aftermath”, *Foreville* 72-74, 81; ver también POUZET, 7-19. 28-49.

prueba apunta en tal dirección⁵⁰.

¿Qué queda, entonces, de la hipótesis de que Godofredo de Auxerre se volvió un enemigo de Isaac, durante el asunto Becket? Como señala Gastaldelli, la historiografía moderna ha usado a Godofredo, una figura menor, que se movía entre las grandes figuras de su tiempo, como un conveniente chivo expiatorio. Se le asigna la responsabilidad por la condena de Joaquín de Fiore y por el exilio de Isaac de Stella, pero sobre bases sin evidencia sólida en cada caso⁵¹.

Con o sin un perseguidor en la persona de Godofredo, Isaac no estuvo en mayor peligro que muchos otros abades cistercienses, después del retiro de la hospitalidad cisterciense a Becket en 1166. Por otra parte, recientes investigaciones previenen contra una evaluación simplista del lugar de Godofredo, su propósito y acciones en el asunto. Godofredo no era inglés, como algunos han conjeturado⁵². Su interés tuvo menos que ver con una oposición ideológica a Becket, que con el deseo de contener un daño potencial que Enrique II podría causar a la Iglesia y a la Orden⁵³. Su actitud fue más tarde secundada por la mayoría, en el Capítulo General de 1166, pero a corto plazo salió mal parado. Aunque la forzada dimisión de Godofredo como abad de Claraval en 1165 fue un asunto complejo, se puede decir que sus maniobras políticas en el asunto Becket fueron, ciertamente, un factor importante⁵⁴. Desde entonces, casi no estuvo en posición favorable para tomar represalias contra los partidarios de Becket; y de todas maneras no habría habido motivos para hacerlo. Pasaron cinco años antes de que él fuera plenamente rehabilitado. Su carrera subsiguiente muestra que retuvo la confianza y estima dentro de la Orden. Fue abad de Fosanova, al sur de Roma, del 1170 al 1176, y luego en Hautecombe, en Saboya, hasta 1188. Sus últimos días los pasó en Claraval. La rebuscada noción de que él habría perseguido activamente a Isaac

⁵⁰ Independientemente del asunto Becket, ambos, Bellesmains e Isaac, sufrieron por ser ingleses no bienvenidos en Poitou. Por su parte, Bellesmains parece haber recibido amenazas desde el inicio, por su apoyo a Becket. Pero, sin perjuicio de su profunda implicación en el caso, Bellesmains nunca visitó a Becket durante su exilio y probó, a lo largo del mismo, ser más diplomático que Becket (Pouzet, 23-39).

⁵¹ GASTALDELLI, *Tradizione e sviluppo*, 342-345; “Goffredo di Auxerre e Gocchino da Fiore”, *Studi*, 375-422.

⁵² Recientes menciones de Godofredo como un inglés, se encuentran en MCGINN (41) y Martha G. NEWMAN, *The Boundaries of Charity: Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform, 1098-1180*, (Stanford, Stanford UP, 1996) 214; Gastaldelli muestra que Godofredo estuvo consistentemente asociado con su lugar de nacimiento, Auxerre, (*Tradizione e sviluppo*, 345-46).

⁵³ GASTALDELLI, *Tradizione e Sviluppo*, 346-347.

⁵⁴ Adrian H. BREDERO, *Thomas Becket et la canonisation de Saint Bernard*, Foreville, 55-62.

en el distante Poitou durante este período, requiere prueba convincente para ser tenida por seria; prueba que nunca ha sido aportada.

La teoría del exilio forzado proveyó una reconstrucción atractivamente dramática, de hechos escasamente registrados. Como en la mayoría de las buenas historias, ésta tuvo por protagonistas a un villano y un héroe. Pero, si los hechos son reconstruidos dentro de los límites de los datos disponibles, la biografía de Isaac –frecuentemente etiquetada como “misteriosa”– no constituye una historia especialmente interesante. Isaac no fue llamado a ser un héroe y Godofredo no se ganó la reputación de villano.

SEGUNDA PARTE

Las limitaciones de los sermones como fuente de datos biográficos

Ya que la teoría del exilio tuvo su origen en una lectura literal de los sermones de Isaac, y como la tendencia general en las últimas décadas ha sido leer los sermones a la luz de esa teoría, es necesario mirar más atentamente el valor de la información histórica y circunstancial que ha sido recogida de los sermones.

Detalles circunstanciales en los sermones

Es característico de Isaac bajar abruptamente a tierra a su audiencia o a sus lectores, después de altas especulaciones. En la *Carta sobre el alma* a Alcher de Claraval, concluye con una mención al apuro de un año de plaga y escasez. En la *Carta sobre el Canon de la Misa* a Juan de Bellesmains, termina con una queja sobre las incursiones de un vecino vengativo. En los sermones, sin embargo, usa el mismo mecanismo en un sentido más literario. Cuando Isaac menciona hechos contemporáneos, o detalles incidentales del contexto en el que da el sermón, hay generalmente una estrecha conexión entre tal información y el mensaje del sermón.

En varios puntos, Isaac sitúa el desarrollo de un sermón durante una pausa en el trabajo; o menciona que debe concluir el sermón, para no interferir en el trabajo del día. Como en el caso de las líneas finales del sermón 7, la alusión al trabajo es realmente un recurso para sintetizar su tema:

“Pero debemos cortar aquí, queridos hermanos, para aprovechar lo que queda del trabajo del día. Quizás allí también encontremos a Jesús. Es por esto que afuera Sara encontró a Isaac, esto es, risa. Que

nos sea dado a nosotros encontrarlo de ambas maneras, dentro y fuera, a El que es Dios mismo y vive y reina, Amén” (S. 7,17)⁵⁵.

En el contexto de este sermón encantador, la mención del trabajo tiene que ver más con el arte de Isaac que con el horario del día en Stella. Un caso similar se da en la mención del trabajo al final del sermón 17: la intención de Isaac es formar pares con trabajo y ocio, carne y espíritu, acción y contemplación. Una lectura literal de las referencias al trabajo, a los campos abiertos o a la sombra de un árbol como marco de un sermón, sería nada menos que ridículo en el caso de los *Sermones de Septuagésima*, entre los cuales se encuentra uno de los más exigentes tratados teológicos de la literatura cisterciense⁵⁶.

Información histórica en los sermones

Los sermones son obras literarias cuidadosamente elaboradas⁵⁷. Aún en aquellos casos en los que se transmiten datos históricos reales, Isaac no hace digresiones incidentales. La mención de una Orden Militar o de los estudiosos, en el sermón 48, no es la excepción. Isaac se abstiene de entrar en detalles, porque estos ejemplos no son introducidos por tener interés en sí mismos. Los menciona para reforzar su argumento acerca del daño que se sigue, para los monjes, de un género de *curiositas* que los incita siempre a buscar experiencias nuevas y diferentes. El sermón 18, que es el que refiere más gráficamente la estancia de Isaac en la Isla de Re, también subordina la descripción del aislamiento y la pobreza del lugar, a una enseñanza sobre la necesaria liberación del orgullo y el estorbo de las riquezas. El marco de la isla, evocado al comienzo del sermón 27 y al final del sermón 29, funciona como un recurso de inclusión para este pequeño grupo de sermones sobre la ascesis. Detrás de esta mención, está la experiencia actual de estar en una isla, pero no hay razones para concluir que estos tres sermones, con su ingeniosa apertura y conclusión, fueron necesariamente predicados en Re. En su comentario alegórico sobre la tormenta en el mar de *Mateo* 8 (sermones 14 y 13, los cuales deberían leerse en ese orden), la imaginería marítima es altamente metafórica. La alegoría podría aplicarse igualmente a la entrada de

⁵⁵ Todas las citas de los sermones de Isaac están traducidas de la edición crítica: *Isaac de L'Étoile, Sermons*, SCh 130: 207 y 339; las referencias a los números de sermón y párrafos corresponden a dicha edición. (N. de T.: Para esta traducción hemos seguido la traducción al inglés del autor, confrontándola luego con el texto latino de SCh).

⁵⁶ Ver MCGINN, 26-28.

⁵⁷ Para una comparación entre el posible método de composición de Isaac y el mejor conocido método de San Bernardo, ver la Introducción de SALET a los sermones de Isaac (SCh 130: 31-35).

Isaac en Stella (quizás con varios compañeros de estudio a remolque) y a la experiencia en la isla de Re⁵⁸. No hay necesidad de un preciso conocimiento sobre el episodio de Re, para percibir que éste fue un “drama espiritual”, que dejó su huella en Isaac, tiñó su imaginación metafórica y se volvió, para él, un poderoso medio para expresar profundas verdades teológicas y espirituales⁵⁹. Es, por lo tanto, un riesgo, asignar un sermón determinado o un grupo de sermones al “período de Re”, como se hace frecuentemente; y, en todo caso, como ese episodio no puede datarse con certeza, la utilidad de tales identificaciones es mínima⁶⁰.

Hipérboles en los sermones

Otro punto a retener es que, en cuanto “retórica escrita”⁶¹, los sermones de Isaac contienen una buena medida de hipérboles. La persona humana, afectada por el pecado, es llamada una bestia bruta (S. 6,9). Se describe el monasterio como un “infierno de misericordia”, donde el abad funciona como un padre de almas y un torturador de cuerpos (S. 27,17-18). La lucha personal de Isaac contra la debilidad de la voluntad, es descrita como un demonio que lo atormenta (S. 33,11-14), y su lucha contra los pensamientos, como un demonio locuaz, que no lo deja en paz (S. 38,8). Se podrían multiplicar los ejemplos. El mismo tipo de exageración figura, en gran parte, siempre que Isaac usa la palabra *exilio* y otros términos asociados. En el sermón 29,8, se llama a sí mismo extranjero (*advenam*) y caminante (*peregrinum*) en este mundo, un hijo de padres humanos sólo en apariencia, porque es –de ahora en adelante– un niño de Dios, cuyos hermanos son los hermanos de su comunidad. La mención de un exilio en una isla, en el sermón 19, debería ser leída bajo una luz similar:

“Pero debemos detenernos aquí hoy, queridos hermanos, agotados como estamos tanto del trabajo como del sermón. Por esto es que nos alimentamos con ambos géneros de pan, con el sudor de nuestra frente, cuando estamos lejos (*peregrinamur*) de aquella casa donde se

⁵⁸ Sobre el aislamiento de Stella mismo, ver GARDA, 21.

⁵⁹ Para un excelente estudio sobre la medida en que el episodio de Re se volvió una clave metafórica para Isaac, ver Vicent SÉGURET, “La signification spirituelle de la vie insulaire dans les Sermons d’Isaac de l’Etoile”, *Coll.* 56 (1994) 343-58, y *Coll.* 57 (1995) 75-92.

⁶⁰ Aún si algo del material se originó durante la estadía de Isaac en Re, existe siempre la posibilidad de que fuera más tarde reelaborado o integrado en la versión final de los sermones editados.

⁶¹ La frase viene de Jean Leclercq; para su aplicación a los sermones de Isaac, ver MCGINN, 25-29.

escucha: *la voz de la alegría y la alabanza, los ruidos de la fiesta* (Sal 41:5). Quiera Él conducirnos allí, Él por Quien vivimos en exilio (*exulamur*) en esta isla y en este lugar desierto, lejos de casi todas las cosas en el mundo entero” (S. 19,24).

Claramente, el exilio en cuestión aquí, es el laborioso exilio del Edén, no el exilio forzado de la persecución.

Exilio internalizado

Isaac evoca, muchas veces, el exilio del Edén, como una manera de describir la condición humana:

“Pero cuando ellos se alejaron de Dios por la caída de la desobediencia, por la justicia del castigo su carne se alejó de sus mentes. Su carne fue expulsada del paraíso y así, todo el ser humano se encuentra en el exilio (*sic agit totus homo in exilio*). Porque el alma no fue creada o puesta en tal cuerpo y el cuerpo no fue creado o puesto en tal mundo. Por eso, el alma es peregrina (*peregrinatur*) en tal cuerpo y el cuerpo lo es en tal mundo” (S. 54,14).

Su uso de la imagen acentúa un sentido de ser forastero, excluido o extranjero:

“Pero nosotros que estamos todavía, *lejos del Señor* (*peregrinamur*), (2 Co 5:6), estamos excluidos del rico banquete interior” (S. 37,18). «Pero aquí sobre la tierra, mientras estamos “lejos del Señor” (*peregrinamur*), nuestras *lágrimas* son nuestro *pan, noche y día*, y escuchamos decir a lo largo de todo el día: *¿Dónde está vuestro Dios?* (Sal 41,4)» (S. 55,6).

Sin embargo, éste no es un exilio sin esperanza. De hecho, puede ser visto como una oportunidad para comprometerse con el esfuerzo ascético de retorno:

“Coma el pobre caminante (*peregrinus et pauper homo*) su medida de fina harina mezclada con salvado, para que, fortalecido con tal viático, al menos, no quiera dejar el viaje que ha emprendido” (S. 44,7).

“Tan lejos como estamos en el cuerpo, *el cual es corruptible y pesa sobre el alma* (Sb 9,15), viajamos sobrecargados, lejos del delicioso banquete del Señor... Pero gastemos bien el tiempo y ejercitemos

nuestros cuerpos en la observancia y en la obediencia a los mandamientos de Dios, ponderando su ley en nuestros corazones día y noche” (S. 31,3).

Como muestra el vocabulario de este último ejemplo, la vida monástica misma es identificada con este esfuerzo de retorno del exilio. Isaac asocia los términos *pergrinatio* y *exilium* con conceptos tales como *conversatio*, *disciplina* y *observantia*:

“(La misericordia de Dios) ha ordenado así este exilio (*exilium*) para nosotros, que podemos estar libres para la oración, meditación y lectura, y, al mismo tiempo, debemos trabajar, a fin de tener algo para dar a los necesitados, esto es, a nuestro cuerpo, el cual es todavía de naturaleza animal” (S. 14,13).

“Hermanos, sea éste el modelo de nuestra vida, para esto es la verdadera regla de vida santa: en pensamiento y deseo vivir con Cristo en aquella eterna patria, pero por el Bien de Cristo, no rehusar en nada las demandas de la caridad, durante este fatigoso tiempo de peregrinación” (S. 12,6).

El tema también juega un rol importante en el sermón 50: la apología de Isaac a las observancias cistercienses. Cita el trabajo penitencial de Adán en el exilio como una motivación para el trabajo manual monástico: “Es mejor trabajar duro en el exilio (*in exilio*), que ser culpables en el paraíso” (S. 50,3). También relaciona la obediencia con el drama del paraíso perdido:

“Además, parece una justa manera de compensar: que quien fue indigno para reinar como señor, bajo el Señor, debe ahora en el exilio (*in exilio*) servir bajo un compañero de servicio” (S. 50,10).

Al mismo tiempo, Isaac usa el tema del exilio para mostrar las limitaciones de la vida monástica en particular y de la vida humana en general:

“Porque, después de la vida activa, ¿qué hay, excepto la vida contemplativa, que llega a cumplimiento en la visión de Dios y en el deleite? Pero en este fatigoso tiempo de peregrinación, todo es parcial y nada se encuentra que sea completo” (S. 17,19).

En el fragmento 2, se encuentra un pasaje muy parecido al texto literal sobre el exilio, donde Isaac habla de un retorno a su comunidad después de una bastante larga ausencia. En nuestra lectura de este texto, las palabras

exsilium y *peregrinatio* requieren un cuidadoso tratamiento. Es tentador ver en este sermón las palabras del abad a los monjes de Stella sobre su retorno de Re, especialmente porque Isaac está aludiendo a una experiencia penosa, que tuvo repercusiones sobre la comunidad. Sin embargo, nada en el sermón permite tan precisa identificación. Dado el constante uso de la metáfora del exilio por parte de Isaac, el párrafo inicial de este sermón podría concebirse como referido a alguna larga estadía fuera del monasterio.

“*El Señor pone en libertad a los cautivos.* En efecto, yo sé, hermanos, sé y no tengo dudas, que la bondad de ustedes soportó mi exilio (*exsilium*) no menos duramente que cuanto de corazón acogieron mi retorno. Porque, como he oído, estaban heridos por los mismos dardos que me hirieron, y amarrados por los mismo hierros que me amarraron. Considero clara prueba de su amor, que ustedes estaban preocupados por mi ausencia; ustedes que están tan rebosantes de alegría ante mi presencia. Y mi mayor y único consuelo, mientras yo estaba lejos (*in peregrinatione*), era saber que tenía tantos compañeros en el exilio (*exsilii socios*) cuantos amigos había dejado en el hogar” (Frag. 2,1-2).

Conclusión de la Segunda Parte

En conclusión, va contra la naturaleza de los sermones de Isaac buscar en ellos información histórica precisa sobre el episodio de Re. Isaac no apunta a transmitir detalles de aquel episodio, con el propósito de hacer una descripción exacta. Aunque el hecho de una estancia en Re está claramente en el trasfondo, Isaac tiene tan internalizadas y transformadas las particularidades de este episodio, que es imposible separar lo que es metáfora, de lo que no lo es. El tema del exilio, en particular, tiene tantos alcances y complejas implicaciones en el mundo de imágenes de Isaac, que sería una grosera simplificación concluir que está hablando de remoción forzada o de cadenas reales.

TERCERA PARTE

Atisbos dentro del carácter de Isaac

En contraste con la escasa información que da sobre las circunstancias de su vida, Isaac revela mucho de sí mismo en sus escritos. En los sermones hay numerosos pasajes auto-reveladores, que dan atisbos acerca del temperamento de Isaac, sus ideales, sensibilidad e intereses. Aunque estos

pasajes no aportan suficientes elementos para un retrato del carácter de su autor, arrojan bastante luz sobre los escasos hechos de la vida de Isaac, como para merecer un atento estudio⁶².

Sensibilidad de extranjero

Como Isaac revelara en su “*Carta sobre el Canon de la Misa*”, él consideraba Stella su “lugar de exilio”. Por el contexto, es claro que se está refiriendo al “exilio” cultural y social de un inglés, viviendo en tierra francesa. En otra parte, aconsejando a sus propios monjes, muestra la sensibilidad de alguien que ha tenido que arreglárselas, siendo por largo tiempo residente en tierra extranjera.

“Están obligados, si quieren evitar causar o sufrir escándalo, a seguir las costumbres de aquellos entre quienes viven, y especialmente, a no señalar sus faltas; de otro modo, o bien tendrían que cambiar de costumbres o cambiar de país” (S. 7,2).

Conocemos por el Sermón 38, donde Isaac habla largo y tendido de las tentaciones que lo acosaban, que sus orígenes familiares fueron una potencial fuente de orgullo para él:

“(Mi propio demonio) me agarra por largo rato, ya por mis estudios, ya por mi vida religiosa, ya por mi buena conducta, ya por mi buen nacimiento, ya por mi encanto, ya por mi elocuencia, ya por mi refinamiento” (S. 38,8).

Como monje y maestro de monjes, consideraba que era un valor resistir a la tendencia al orgullo familiar o a la nostalgia. Por el contrario, él se consideraba a sí mismo “un extranjero y peregrino, no un hijo de hombre sino un hijo de Dios” (S. 29,8). Hay pruebas de que tuvo algún éxito viviendo este valor. En sus palabras a John Bellesmains, un compañero inglés, deja ver un gran desapego de sus orígenes: “¡Quiera Dios que yo no fuera inglés! O al menos que, aquí, en mi lugar de exilio, nunca hubiera visto otro inglés”⁶³. No muestra aquí un orgullo nacional, pero, sin embargo, conserva

⁶² Hugo MC CAFFERY intenta delinear un retrato de su carácter en la sección “The Man and the Monk” del apéndice al primer volumen de su traducción de los sermones de Isaac (Isaac of Stella, *Sermons on the Christian Year*, trad. Hugh McCaffery, vol. 1 CF 11 [Kalamazoo, Cistercian, 1979]) 220-25.

⁶³ Proscript a *De Officio Missae*, trad por Chrysogonus Waddell, “Isaac of Stella on the Canon of the Mass”, LOCSO 11 (1977) 75.

un sentido profundamente arraigado de ser un “exiliado”.

Candor y circunspección

Este ejemplo parece indicar también que Isaac no era dado a las controversias: habría preferido renunciar a sus orígenes antes que sufrir por las tensiones políticas, como un inglés notable en Poitou. Este mismo rasgo se muestra en otros pasajes, en los que Isaac comenta hechos contemporáneos. Como un enérgico exponente de los ideales de la reforma gregoriana, es consistentemente cándido, incluso mordaz, sobre importantes cuestiones actuales⁶⁴, pero trata de abstenerse de polémicas y evita tomar partido. En varias ocasiones se corta a sí mismo, cuando se da cuenta de que está formulando un juicio duro.

Con respecto a la codicia de tierras y a los litigios entre religiosos, Isaac escribe:

«¿Es algo diferente, pregunto, entre los religiosos, y especialmente entre los monjes de nuestro tiempo, con sus rivalidades, celos y pleitos sobre tierras, bosques, pasturas y ganado?... Uno no puede ser tan ignorante de no ver que se deshonra el nombre y la reputación de la vida religiosa, con tales cosas... Alegar, como ellos hacen, que de esta manera hacen el trabajo de Dios por amor de Dios... es fútil, y muy diferente de su profesión a una vida perfecta... Pero volvamos a nuestro tema, “que cada uno llevará su propia carga” y dará cuenta a Dios» (S. 37,22-25).

Sobre un tema aún más delicado, la conducta de los superiores monásticos, Isaac deja que su comentario crítico rebote contra sí mismo:

«En vez de conducir, ellos manejan a sus rebaños... Cuidan sus propios cuerpos, mientras cuidan las almas de otros. El dicho “hagan lo que dicen pero no lo que hacen”, se aplica a ellos. Hermanos, una comunidad cuyo padre anda comerciando afuera con asuntos mundanos y ocupándose en negocios de otros, mientras obliga a sus súbditos a llevar una vida regular, me recuerda a un bello cuerpo humano caminando con su cabeza sobre el suelo. Quiera que podamos restringir nuestro discurso un tanto, cuando juzgamos a los siervos de

⁶⁴ Además de aquéllos citados aquí, los pasajes claves son S. 5.10-12, sobre el mal uso del conocimiento para el propio renombre; S. 40,20, sobre aquéllos que buscan ganar beneficios mundanos o gloria, de la religión; y S. 43,12-13, sobre aquéllos que usan sus funciones sacerdotales en provecho propio.

otro, o, quizás mejor aún, guardar silencio del todo» (S. 10, 17-18).

El intento de Isaac de mantener su crítica dentro de los límites, puede verse en otro pasaje, donde reprueba a los cistercienses y a los miembros de otras Órdenes, por ocuparse en disputas sobre propiedades, lo cual Isaac ve como un antitestimonio con respecto a la bienaventuranza sobre la masedumbre:

“Los monjes de Grandmont han hecho caso de estas palabras aún mejor (que los cartujos), porque no tienen nada propio. Vacías las manos ante el ladrón de este mundo, el monje de Grandmont, un viajero del cielo, cantará lleno de gozo. Alguno dice que ellos saludan a mucha gente a lo largo del camino, pero esto es cosa de ellos. ¿Es asunto nuestro juzgar al siervo de otro?” (S. 2,7-8).

En otros momentos, Isaac consigue integrar su candor y su compostura en unas francas aunque matizadas valoraciones de cuestiones contemporáneas. El mayor ejemplo es su famoso sermón 48, en el cual menciona dos prominentes movimientos de sus días, a saber: las órdenes militares y la primera escolástica (S. 48,5-8). Otra vez está en juego la masedumbre y la paciencia, que deberían caracterizar a los seguidores de Cristo. Para citar sólo la conclusión de su comentario:

“No condenamos ni a uno ni a otro, pero tampoco los alabamos... No porque algo de lo que ellos hacen pueda ser totalmente malo, sino porque podría ser la ocasión de males, si se presentara. Porque, da pena decirlo, al principio todas las cosas malas han sido ramificaciones de cosas buenas. Las virtudes alimentan a los vicios; y, una vez agotadas, son tragadas por sus –ahora ya crecidos– lactantes. Por lo tanto, queridos hermanos, hay la mayor necesidad de cautela y circunspección” (S. 48,9-10).

Convicciones atemperadas por el autoconocimiento

En casi todos los ejemplos antes indicados, el objeto real de la crítica de Isaac es la inconsistencia entre la palabra y el ejemplo. Muestra que monjes, prelados, reyes y estudiosos sostenían altos ideales, y luego negaban aquellos mismos ideales, por la manera en que vivían:

“Hoy en día, temo, algunas personas se predicán a sí mismos. Hablando de Jesús, ellos quieren hacerse un nombre para sí mismos;

hablando de cosas no suyas propias, buscan gloria para sí mismos. Saliendo de sí mismos, siembran al viento, de tal modo que, quedando vacíos por dentro, no cosechan nada afuera. Profiriendo verdades, recogen vanidades; ofreciendo antídotos, beben la poción. Cuanto mejor argumentan a favor de la humildad, peor se vuelve su orgullo. El ávido de riqueza predica sobre la pobreza; el codicioso, sobre el desprecio de las cosas mundanas; el miserable, sobre la misericordia; aquéllos impacientes regulan sobre la sumisión, y cosas similares en la misma línea” (S. 18,5).

La poca evidencia disponible parece indicar que, sobre este punto de consistencia, Isaac fue tan exigente consigo mismo como lo fue con otros⁶⁵. El proyecto de Re implicó medidas concretas para fundar un monasterio donde la pobreza efectiva fuera mucho más evidente. Cualquiera que fuera el verdadero resultado de tal proyecto, es claro que la insistencia de Isaac sobre la pobreza en los sermones, no era mera retórica. Dos pequeños detalles documentarios pueden ser vestigios de la práctica de la simplicidad por parte de Isaac. Conocemos por una carta de 1152, que Isaac se conformaba con una mula como transporte⁶⁶. Su sello fue del género más simple y no llevaba inscripción (ver la ilustración)⁶⁷.

Aunque Isaac tuvo sólidas convicciones y vivió por ellas, poseyó un nivel de autoconocimiento que lo previno de tomarlas por absolutas. Hay un conmovedor pasaje en el sermón 33, donde él admite sufrir por los rigores de la soledad, que fervientemente abrazara como ideal ascético. El contexto es un comentario alegórico sobre el episodio evangélico de la mujer cananea, que suplica a Jesús que cure a su hija (*Mt* 15,21-28). Isaac ve a la mujer como la voluntad (*voluntas*) y a la hija como la capacidad de poner en acción lo que se ha querido (*facultas*).

⁶⁵ Para una síntesis de la enseñanza de Isaac sobre las prácticas ascéticas cistercienses, ver la nota complementaria “*Ordo noster*”, Sch 339: 312-313.

⁶⁶ La carta menciona que la mula del abad había sido confiscada por un vecino, a causa de una disputa por la tierra, y que, como parte del arreglo, los monjes acordaron pagar por su devolución (GARDA, 12).

⁶⁷ Era poco común que un sello no llevara leyenda. El hueco en el borde de la tapa del sello de Isaac, muestra que la matriz era del tipo de medallón liso, el cual se manejaba por medio de una lengüeta, más bien que por un aro o mango, fijado a su parte posterior. Para detalles sobre el sello de Isaac y el boceto reproducido aquí, ver François EYGUN, *Sigillographie du Poitou jusqu'en 1515: Étude d'histoire provinciale sur les intuitions, les arts et la civilisation d'après les sceaux* (Poitiers, Société des Antiquaires de l'Ouest) 407; el sello es el número 1456 en el inventario de Eygun.

“Por la gracia de Dios, así libremente me retiré, no sólo del pecado y de toda ocasión de pecado, sino también, como puede verse, de la cercanía y trato con la gente o de las cosas comunes del mundo... Con corazón contrito yo fui lejos, a este remoto y accidentado desierto... a fin de que, quitando todas esas cosas y ocasiones, yo pudiera más libre y fácilmente olvidar lo que queda atrás y tender a lo que está adelante (*Flp* 3,13). Pero esta hija mía es tan acosada por su demonio... tan abatida por la dificultad, que la madre, que a sí misma pareció sana, es incapaz de estar tranquila y segura, ni puede siquiera atender al objeto de sus sanos deseos, esto es, la paz de la contemplación de la sabiduría” (*S.* 33,13-14).

La prueba documental sobre el abandono del proyecto de Re puede ser otro indicio de la voluntad de Isaac de dejar que las dificultades y los fracasos atemperaran ideales irrealistas⁶⁸. Isaac parece haber sido una persona exigente, pero ello no significa que fuera un intransigente.

El aprecio de Isaac por Bernardo

Isaac es quizás mejor conocido por el equilibrio único que logró entre su formación intelectual en las escuelas y la espiritualidad monástica cisterciense, que tan bellamente articula en sus sermones. Algo en su carácter hizo posible para él unir tendencias que polarizaron algunas de las figuras claves de su tiempo. Donde mejor se ve esta capacidad unificadora de Isaac, es en su actitud hacia Bernardo de Claraval. En el sermón 52,15 alaba calurosamente a Bernardo e incluso lo llama *sanctus*. Isaac fue un admirador de los sermones de Bernardo sobre el *Cantar de los Cantares*; pero, lo que es más importante, admiró a Bernardo por la calidad de su presencia⁶⁹. Señala que algunas personas se irritaban por la acción o las reprimendas de Bernardo, pero las tensiones se disolvían rápidamente cuando hablaban con Bernardo en persona. Aún si el mismo Isaac se irritó por la agresión de Bernardo contra hombres como Gilberto de la Porré o Abelardo, como algunos han especulado, estaba claramente atraído por la gracia y encanto de Bernardo. Además, dada la preocupación de Isaac por el daño potencial que constituía el hecho de que los teólogos se tomaran excesivas libertades (*S.* 48,7), no es imposible que Isaac hubiera comprendido las motivaciones de Bernardo.

⁶⁸ En la carta de Eblo a Guichard de Pontigny, Isaac y Juan: “*ipsis hoc annuentibus; immo votis omnibus implorantibus*” (DEBRAY-MULATIER, 197).

⁶⁹ Para un tratamiento en profundidad de este pasaje, ver la nota complementaria 31, “*Sanctum Bernardum abbatem Claraevallis loquimur*” (Sch 339: 313-315).

Quizás el aprecio de Isaac por Bernardo es aún más notable a la luz de su señalada crítica a la Nueva Milicia, a la cual llama el Nuevo Monstruo (S. 48,8): el mismo movimiento que recibió su regla del santo Abad de Claraval. Fuerte e independiente en sus convicciones, Isaac fue, no obstante, un hombre de matices y de abierta mentalidad.

Conclusión

Estas consideraciones sobre el carácter de Isaac, junto con la evidencia histórica y literaria discutidas en las primeras dos partes de este artículo, contribuyen a formar un cuadro coherente de la vida del Abad de Stella. El tema del exilio en los escritos de Isaac se explica suficientemente por su propia situación y sensibilidad de forastero, y por el conjunto de su doctrina espiritual. Además, la noción de que Isaac fue objeto de persecución, tanto por sus tendencias intelectuales como por su fuerte apoyo a la causa de Thomas Becket, no concuerda con lo que conocemos del carácter de Isaac. Isaac tuvo grandes dones intelectuales. Pero su pensamiento nunca fue lo suficientemente innovador en los contenidos, ni lo bastante provocativo en el tono, como para atraer reprimendas o medidas punitivas. Isaac fue lo bastante idealista como para apoyar la agenda de reforma de los primeros cistercienses, pero su foco de interés fue la calidad moral de monjes y prelados, y no los asuntos canónicos o políticos. No hay indicios de que Isaac tuviera una menos matizada posición en el asunto Becket, que su obispo local y connacional, John Bellesmains. Además, Isaac, con su disgusto por la pompa, el despliegue de riquezas y la toma de las armas, fue diferente, tanto de Bellesmains como de Becket, cuyas carreras los implicaron en el poder, las altas finanzas y los conflictos de armas⁷⁰. Aparte del breve episodio de la fundación de Re, la incursión de vecinos agresivos y las exigencias del oficio abacial, parece que la carrera monástica de Isaac se desarrolló en relativa calma en Stella, su hogar exilio.

Abadía de Getsemani
3642 Monks Road
Trappist, KY 40051-6102
U.S.A.

⁷⁰ El despliegue de riquezas de Becket fue legendario en su propio tiempo; como también, su participación militar: condujo un ejército a través de Poitiers, en dirección a un ataque en Toulouse, en 1159. A lo largo de su carrera mantuvo estrechos vínculos con los Templarios (ver Richard WINSTON, *Thomas Becket* [New York: Knopf, 1968] 73-74, 76-88, 94-95). Con respecto a Bellesmains, entre las razones de su retiro a Claraval al final de su vida, estaba el cargo de conciencia que arrastraba por juicios que implicaron ejecuciones y por su participación en conflictos armados (ver POUZET, 111-13).