

Aproximación al monacato occidental en la Edad Media

Héctor Jorge Padrón

CONICET

Abstract: Monasticism was not born nor grew up in contraposition to scholasticism. Both of them express the truth and unity of religious life. In this paper, the Author analyses the cases of a monk and a scholar, Bernardus of Claraval and Petrus Abelardus, respectively, by means of two of their major works: *Commentary on The Song of Songs* and *Preface to the Commentary on the Letters of Saint Paul*. Finally, a brief summary concerning longing for heaven in texts of Medium Ages is included.

Key Words: Monasticism – Icono – Scholasticism – Religious Art - Beauty

Introducción

El propósito de este trabajo es ofrecer una cierta *experiencia* de una célebre y prestigiosa institución de la vida religiosa cristiana medieval. Obrando de este modo, adecuamos nuestra inteligencia contemporánea a la realidad del monacato a través de su larga historia en oriente y occidente que fue, justamente, *una experiencia*, y por otra parte destacamos el carácter tentativo de esta presentación que en lo esencial resume resultados adquiridos por parte de los más reconocidos *scholars* del tema, quienes a su vez reconocen la enorme dificultad del objeto mismo de sus investigaciones. La *experiencia* que deseamos hacer accesible hoy es la de *cultura monástica occidental* que pertenece al s. XII¹.

Ahora bien, forma parte de la miseria de nuestro tiempo el hecho de que el término *experiencia* haya sido confiscado por la semántica de las ciencias experimentales -legítima dentro de sus propios límites- la praxis y el protocolo del *experimento* en el laboratorio, o bien por la semántica propia de la historia de la filosofía -siempre preocupada por ordenar y clasificar *sistemas filosóficos*- que, como se sabe, entiende el término *experiencia* como el signo del *empirismo* más o menos sofisticado en el tiempo.

Es cierto también que la *dicha* que cabe en los *dichos* del llamado lenguaje ordinario reserva para el término *experiencia* el sabor y la sabiduría que acogen el valor y la importancia de la *excelencia* o *virtud* en las *cosas humanas*, de tal manera que el término *experiencia* signifique aquí el *haber* que hace idóneo al hombre para las tareas importantes de su existencia y, en el límite, que lo habilita a hacer, por ejemplo, *metafísica* o *política* según la enseñanza de Aristóteles. Y no es menos cierto que en los usos de la cultura anglosajona, lo decisivo del *saber* de una persona, cualesquiera sean su especialidad y sus títulos de grado y de posgrado es, justamente, si posee -o no- *experiencia*. En suma: no sólo parece que tenemos hoy un uso y significación

restrictivos del término *experiencia* sino, además, diverso en relación a la idiosincracia distinta de determinadas culturas hoy.

Por otra parte, la dificultad se agrava cuando en el monacato, en general, hay que atender a la experiencia *teándrica*, es decir la experiencia en la que convergen -de manera particular- Dios y el hombre.

En todo caso, hay un enorme beneficio que procede del estudio de la historia del monacato occidental que consiste en que este estudio mueve a la *humildad*. En efecto, sería ilusorio pretender en algún momento que *conocemos* a una multitud de monjes anónimos, y tampoco podemos atrevernos a decir que *conocemos* a aquellos monjes, menos numerosos, cuyo nombre nos resulta familiar a causa de la sobresaliente santidad de su vida y sus obras. Esto es así porque aquí, para nosotros, se trata menos de *juzgar* que de *comprender*. El juicio pertenece a Dios; el historiador entre tanto debe intentar, honestamente, comprender por qué los hechos y los hombres han sido lo que *dicen los textos* y, en la medida de lo posible y lo demostrable en los asuntos humanos, tratar de reducir nuestra incertidumbre sobre muchas cuestiones importantes y aún decisivas². Por último, en la historia del monacato ha habido debilidades, mentiras y falsificaciones, pero no sólo esto, también -en muchos monjes anónimos y otros cuyos nombres recordamos con familiaridad- un yo que era el *verdadero*, precisamente aquel que reclama nuestra atención porque en ellos era *el mejor*.

Nos ha parecido necesario, útil y fecundo -siguiendo la lección de los grandes estudiosos- proponer la *experiencia* del monacato occidental a través de la *cultura monástica* referida esencialmente al s. XII, y de este modo discernir el *aporte* peculiar de esta *forma de vida religiosa* a la vida de la cultura occidental en su historia. Esto incluye, necesariamente, nuestro presente.

La cuestión de una cultura monástica

Efectivamente hay una cuestión de la *cultura monástica* occidental en razón de las distintas dificultades que hacen a su *discernimiento*. ¿Cuáles son los elementos y las relaciones que configuran esta cultura y la distinguen de otras formas de cultura posible, por ejemplo, de la cultura *escolástica*? Las respuestas no son simples y sobre muchos puntos de detalle existen, todavía hoy, discusiones eruditas que no permiten el acuerdo unánime entre los estudiosos. Además, si las respuestas quieren ser útiles para un lector u oyente *no iniciado* éstas deben dejar de ser *generales*.

Recordemos algunos datos elementales. Los monjes, desde la fundación misma de su género de vida religiosa, han alcanzado su formación no en el conjunto de una *escuela*, bajo la guía de un *maestro*, por medio de la *quaestio*, es decir una *cuestión* o un *problema* sino, ante todo, *personalmente* bajo la *conducción de un Abad*, con la ayuda constante de un *padre espiritual*, por medio de la *lectura contemplativa* de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia y, a través de ellos, del trasiego de una sensibilidad e inteligencia cristianas de la rica herencia de la cultura griega y latina, en el cuadro de la *vida litúrgica* de la Iglesia con su riquísimo sentido cósmico y divino a través de los grandes ciclos, las fiestas y las *horas* de cada día, a fin de

adquirir la *convicción viviente* de que el sentido último del tiempo no está ni en su *paso* ni en la angustia que provoca su *pasar* sino, ante todo, en la posibilidad real de su *celebración*. En el límite del ideal de su vocación, para todo monje, *celebrar* eso es *existir*. Son estos elementos, estas relaciones, en su densidad peculiar los que en su conjunto configuran una *cultura monástica cristiana* cuya característica primera es ser *desinteresada y contemplativa*.

Desde la fundación de San Benito hasta el siglo XII, el *medio monástico* ha ido alcanzando una identidad y diferenciación propias, pero este hecho, en el que cabe una multitud de matices y gradaciones, no significa de ninguna manera que el *medio monástico* se concibiera a sí mismo y se viviera como una *contra-posición* y, menos aún, como una *exclusión* respecto del *medio escolástico*. Ambos *medios* expresan de manera *sinfónica* la verdad de la unidad de la vida religiosa de la Iglesia católica a lo largo de su historia. Esto significa que estos *medios* -en el sentido de *ámbitos* diferentes- son también *medios* en el sentido de *instrumentos* que pueden ser elegidos para alcanzar el único Bien Necesario: Dios mismo, sólo Dios. La radicalidad de la exigencia del Bien Único, Dios, suscita la diversidad y riqueza relativa de los medios y caminos que se ordenan a él a través de la diversidad de los hombres y de la historia. Ciertamente el *medio monástico* y el *medio escolástico* han estado *en relación* y por esto mismo *en contraste*, es decir, en la experiencia llena de significados concretos de la *multivocidad*.

Si como conviene al interés de nuestra comprensión del tema propuesto se abandonan rápidamente estas consideraciones generales, habrá que pasar a la reflexión de los hechos y los textos. Veamos, entonces, el caso de un monje y un escolástico que pertenecen ambos al s. XII: S. Bernardo de Claraval y Pedro Lombardo, el célebre autor de las *Sentencias*. Es apropiado recordar que estos hombres fueron *amigos*, y sigue siendo útil para comprender y experimentar lo que se quiere decir aquí considerar el caso de dos textos que admiten la comparación porque son, respectivamente, dos *Prólogos*. Se trata en Pedro Lombardo del *Prólogo al Comentario de las Epístolas de S. Pablo* y, por otra parte, del *Comentario al Cantar de los Cantares*, el *Primer Sermón*, de Bernardo de Claraval.

En Pedro Lombardo se conoce el descubrimiento relativamente reciente de un texto del *Comentario a las Epístolas de S. Pablo* que difiere del conocido y editado aunque su contenido es substancialmente el mismo³. Si dejamos cautamente de lado este hecho que interesa a la erudición del texto citado, ¿qué queda? Una enseñanza dada a estudiantes a través de fórmulas absolutamente *impersonales* que, paso a paso, introducen *distinciones, divisiones y subdivisiones* guiadas por una firme voluntad de *claridad* en razón de que el texto estudiado aparece como una *quaestio*, una *cuestión o problema* que se ha decidido *elucidar*. El propósito es igualmente *claro* desde el comienzo: se trata de un *saber -sciendum quod-* a través de un método -la *quaestio, quaeritur, quare-*. Importa señalar el carácter insólitamente contemporáneo de la actitud y el método, ya que Pedro Lombardo trata *metodológicamente* las *Epístolas* de S. Pablo como *cualquier otro documento histórico*, esto es: como un *verdadero problema* en el que es preciso discernir la cuestión del *autor, la fecha de su escritura, el plan, las diversas circunstancias*, etc.

Además es preciso tener en cuenta el denominado *estado de la cuestión*, es decir la opinión interpretativa que han vertido sobre este texto las *Auctoritates*, las Autoridades. A partir de este examen el Maestro *escolástico* hace su elección y la justifica con argumentos ajenos y propios. Por último, este procedimiento requiere en el Maestro la referencia a los *Comentadores antiguos*: Pelagio, leído bajo el nombre de S. Jerónimo, Haimón el Abad del monasterio de Halberstadt, y el contemporáneo Gilberto de la Porrée. El texto de Pedro Lombardo, uno de los más grandes escolásticos del s. XII, es poco personal y poco original. Pero precisamente por esto es completamente *eficaz* y alcanza una gran influencia posterior.

Veamos ahora qué ocurre con el texto citado de Bernardo de Claraval. Lo primero que se advierte es que *suen*a de otra manera: “A vosotros, mis hermanos, es preciso decir otra cosa que a los otros, a los del siglo, o en todo caso, hay que decirlo de *otra manera* [...]”. Lo primero que impresiona de estas breves palabras es su carácter *personal*. El monacato no ha sido ni es una *experiencia de masas*. Se trata de la experiencia de una persona que se dirige a otras personas que son sus oyentes o eventuales lectores *bien determinados*, a fin de darles una enseñanza que les *esté adaptada* en razón de *su ser y su vida*. En efecto, éstos no son *seculares* a quienes se pueda enseñar las verdades de la fe tal y como están obligados a conocerlas *todos*. No. Son hombres *espirituales*, que reclaman una *doctrina espiritual*, una *sabiduría*, hombres que, desde hace largos años, “se ocupan -día y noche- con las *realidades celestes*” y, lo que es más, *se ejercitan* en ellas con cuerpo y alma, es decir, con todo su ser y toda su vida. Ahora bien, la enseñanza que estos hombres reciben es *teológica*, pero esta teología está fundada en la *experiencia* de su propia *vida de fe* en el monasterio. Esta enseñanza teológica presupone una ascesis rigurosa y continua y su resultado no es alguna *formulación teológica* necesariamente discursiva y promotora de una nueva luz especulativa sino, ante todo, la *experiencia del gusto*, una manera concreta, viviente, sabrosa, de adherir a la verdad y, en *último término*, de *amar a Dios*. Bernardo utiliza imágenes poéticas y religiosas que extrae de la S.E. y las ordena en un *theoricus sermo*, es decir, *no* en un discurso teórico -como traducen inadvertidamente algunos- destinado a promover *ciencia, discusión y más ciencia*, sino *experiencia espiritual*. Esta *experiencia* no niega todos y cada uno de los medios racionales disponibles: conceptos, razonamientos, juicios, sino que permite trascenderlos en razón del *objeto* que se *busca*: *Dios*. Esta experiencia que trasciende lo puramente conceptual -después de haberlo utilizado- requiere un *don de Dios* en quien enseña y en quienes escuchan y aprenden, ya que una vez más es Dios quien enseña y es también Dios a quien hay que orar para poder aprender. El fin aquí, en el *ámbito monástico*, no es sólo un saber que se constituya como *ciencia* de Dios sino que -sin negar ni discutir esta posibilidad- se intenta alcanzar *un contacto viviente con Dios, una profunda adhesión personal a Él*. De allí que el lenguaje sea inevitablemente el del amor y, por consiguiente, el de la *poesía* y el del *símbolo* y que, en consecuencia, ciertos términos aparezcan con una frecuencia y una densidad inusuales: *afecto, atracción, dulzura*, en tanto estados del hombre y operaciones de Dios. Esta *experiencia* no es sencilla, no es fácil, está llena de los

espejismos del *falso yo* y de la multitud de sus máscaras con las que pretende ocultarse a los demás y a sí mismo pero, en todo caso, la *suavidad de Dios* derrota todos los obstáculos e instaura en el corazón del monje un entusiasmo *purificado* que hará que este corazón se *dilate* y *ascienda* por grados sucesivos de arrepentimiento y de perdón unificador hacia la altura del Himno litúrgico. Lo que enseña el texto de Bernardo no es una *lectio escolástica* sino la experiencia de un Cantar paradigmático que asume la realidad del deseo y de la posesión, un *Cantar de Amor* que una vez oído *obliga a amar*, porque el que ha escuchado lo ha hecho con *todo su ser* y no sólo con su inteligencia dialéctica. De tal modo, aquí cantar este Cantar es empezar a *ser esjatológicamente*. La palabra guía aquí no es *quaeritur, sciendum, scientia* sino, precisamente, *experiendum*. Y Bernardo concluye: “Un cántico de este género, sólo la unción lo enseña, sólo la experiencia lo aprende. Los que tienen experiencia lo reconocerán. Los que no la tienen *que ardan en deseo* no tanto de conocer cuanto de experimentar”⁴.

Los grandes temas de la cultura monástica medieval

La cultura monástica medieval tiene dos fuentes claramente identificables: por una parte, se trata de la llamada *grammatica* que en el lenguaje de esta época significa, ante todo, la *literatura* disponible y; por otra, la *esjatología*. En un sentido, entonces, esta cultura es perfectamente consciente de que necesita de la *littera*, de la *litteratura*, para *ir a Dios* a través de un conjunto de textos selectos que permiten aproximarse y expresar aquello que se percibe de Él; en otro sentido, es preciso *trascender* continuamente los textos de esta literatura para así tender hacia la *vida eterna*. Esta fue la *experiencia* del monacato desde S. Benito y se complementó después de la reforma carolingia con la influencia de S. Gregorio y la importancia que le dio al dinamismo *esjatológico*.

Mencionar aquí la presencia de una serie de *temas* en la configuración de la cultura monástica medieval debe llamar nuestra atención hacia la palabra *tema* y su significado *musical* profundo e ineliminable, el cual difiere *-toto caelo-* del término *concepto*, propio de la ciencia especulativa en la que se enuncian y se demuestran *tesis*. En la *experiencia* de la cultura monástica -como ocurre en la música- no se demuestra nada; se trata, en cambio, de que ciertas personas deseen alcanzar y poseer una *experiencia in-descriptible*. El requerimiento del conocer no procede aquí de la naturaleza, las leyes y los procedimientos de la ciencia especulativa sino, ante todo, de las exigencias de la *expresión* y del *conocimiento simbólicos*. Análogamente a lo que ocurre en la música o en la poesía, donde se experimenta el desposorio del sonido con el sentido y se realizan variaciones sobre *temas* simples y ricos a la vez, a fin de instaurar verdaderas arquitecturas de sonido y de sentido, en el lenguaje monástico se trata de promover una composición por vía de imágenes rigurosamente concretas, que suscitan con fuerza admirable la *memoria espiritual* y, entonces, la correspondencia exquisita de sonidos, sentidos, colores, tonos y matices, sobre el trasfondo invariable de la Sagrada Escritura, la enseñanza venerable de los Padres y el Magisterio de la Iglesia en la totalidad de los ciclos de la liturgia. El hecho de que este lenguaje monástico renuncie inicial y deliberadamente a la *demostración* propia

de la ciencia no significa que *no sea inteligible y atendible* en el orden diverso del conocimiento humano; significa simplemente que *ha renunciado* a ser un lenguaje *abstracto* cuyo resultado sean *abstracciones*, justamente, porque está ordenado a promover *iniciaciones*.

La totalidad de los *temas* de la cultura monástica medieval está inspirada en la riquísima cantera de la S.E., pero este hecho no excluye la apelación frecuente a fuentes y textos de la literatura clásica. Así, por ejemplo, para referirse a la *felicidad celeste* se evocará el *locus amoenus*, la *edad de oro*, el *Eliseo*. En cada uno de estos *topos* hay no sólo fuentes clásicas, sino el trasiego que opera sobre ellas la sensibilidad e inteligencia monástica cristiana preparadas por la lectura y contemplación de los Padres.

Hay un hecho en la totalidad de la literatura de la cultura monástica que reclama toda nuestra atención: en esos textos *siempre* se trata del *cielo*, aun cuando el objeto de la consideración no sea el de la *beatitud celeste*. En suma: se reconoce la presencia *orgánica* de un tema principal *-el cielo-* y, por esto mismo, de un *organismo temático* correlativo, rico y diverso, que apunta esencialmente a las mismas realidades a las que aspira y se eleva el corazón, la inteligencia y la vida toda del monje. En todo caso, los diversos temas de esta cultura monástica medieval no se establecen en un orden lógico sino, precisamente, *musical*.

La primacía del tema del *cielo* está testimoniada no por alusiones aisladas en algunos textos, por algunos capítulos en ciertos libros, sino por obras enteras. Recordemos algunas de ellas: *Del deseo celeste*⁵, *Para la contemplación y el amor de la patria celestial, que no es accesible sino a aquellos que desprecian el mundo*⁶, *De la felicidad de la patria celeste*⁷, *Alabanza de la Jerusalén celeste*⁸.

Esta cultura monástica *modulada* por el tema principal del *cielo* nos permite acceder a una experiencia del hombre que se corresponde totalmente con ella. En efecto, se trata de una persona para quien la raíz de sus deseos ya no está en las realidades de la *tierra*, del *mundo*, sino solamente en las realidades del *cielo*. De tal manera, el monje y el eremita aparecen como aquellos hombres que se hallan firmemente *implantados en el cielo* y, entonces, para quienes la raíz de su ser es *celeste*. Esta nueva *radicación* de lo humano del hombre es, a la vez, un don de Dios a través de la vocación monástica, el resultado de una continua *conversión de vida y costumbres* y es, también, lo que constituye el profundo *humanismo monástico* que desde su simplicidad puede tener una respuesta para cada tiempo del hombre en su historia.

Veamos ahora cómo y por qué la *radicación celeste* de la vida y la cultura monástica medieval promueve la inteligibilidad *musical* de un conjunto de *temas*. Ante todo, el tema de *Jerusalén*. S. Bernardo define al monje como el habitante de Jerusalén: *monachus est Ierosolymita*. Sin embargo, no se trata de la ciudad en la cual murió Jesús de Nazaret, en la montaña sobre la que se nos dice que habrá de volver. No se trata de un sitio sino, más bien, de una dimensión. En efecto, para el monje Jerusalén está en cada monasterio que, efectivamente, *mide* su renuncia al mundo y al pecado y que, por lo mismo, constituye la ocasión para acercarse a Dios y con-vivir cotidianamente con sus santos y sus ángeles. Cada monasterio, entonces,

participa de los dones preciosos de Sión y los comunica a los que *viven* en él y, en una medida que realiza cada día, experimenta los bien espirituales que son propios de los *santos lugares* a causa de la vida, la muerte y la resurrección de Cristo Jesús. S. Bernardo precisa: “Jerusalén designa a aquellos que, en este mundo, llevan una vida religiosa, ellos imitan, según sus fuerzas, al precio de una vida honesta y ordenada, las costumbres de la Jerusalén de *lo alto*”⁹. Concretando aún más -si cabe- sus propias palabras, se refiere a la experiencia de uno de sus *novicios* que ha abrazado la vida monástica de un modo tal como para hacer verdadera en su vida personal la expresión de S. Pablo: “*conversatio nostra in caelis est*” (*Phil.* III, 20). Así escribe S. Bernardo: “Se ha convertido no en un *visitante* que admira la ciudad celestial como un *curioso*, sino como *uno de sus devotos*, de sus *ciudadanos* con título legítimo; no de esta Jerusalén de la tierra que está en relación con el monte Sinaí que con todos sus hijos existe en la esclavitud, sino con la *Jerusalén de lo alto*, que es *libre* y que es *nuestra madre*. Y si lo queréis saber, se trata de Claraval. Allí se halla una Jerusalén que está asociada a la de los cielos por la *devoción* de todo corazón, por la *imitación de la vida*, y por un parentesco espiritual real. Allí está, de ahora en adelante, *su reposo*, conforme a la promesa del Señor, por los siglos de los siglos; él (el novicio) ha querido habitar allí, porque halla si no la visión, al menos *la esperanza de la visión*, en toda certeza, de la *paz verdadera*, de la que está dicho: “la paz de Dios supera todo sentimiento”¹⁰. Como señala profundamente Dom Leclercq, en referencia al tema de Jerusalén: “lo que importa de Jerusalén no es lugar donde se encuentra sino la vida que se vive allí, es decir: la vida misma de Dios”¹¹.

En la *teología de la ciudad* que se puede discernir en S. Pablo, la Jerusalén *terrestre* prefigura la Jerusalén *celeste* en una curva de sentido que va desde los Profetas del A.T. hasta el Apocalipsis. Ligados al tema de Jerusalén, la *ciudad de lo alto*, aparecen dos temas estrechamente relacionados: el tema del *Templo* y el del *Tabernáculo*. Se trata de símbolos de la presencia de Dios y de la vida que se desarrolla eternamente en su morada¹².

La Jerusalén de *lo alto* atrae como un fin la vida del monje y hace que éste busque elevarse allí por todo lo que, de alguna manera, la evoque y efectúe un ascenso a esa *ciudad del cielo*. Esta verdadera *anábasis monástica* introduce en su movimiento el despliegue de *otros temas* que se relacionan connaturalmente con ella. De manera inmediata y completamente razonable: el tema de la *Ascensión* de Cristo. Piénsese en la importancia que habrá tenido este tema para la cultura monástica para que S. Bernardo le haya dedicado un número mayor de Sermones que los que escribió sobre el tema de la *Pasión* de Cristo¹³. En un sentido cierto y profundo toda la vida monástica ha sido y sigue siendo una *radicalización* de la vida cristiana del bautizado, y esto significa concretamente no sólo la renuncia real al mundo y al pecado en lo específico de su vocación al desierto, la soledad o el cenobio sino, también, la *tensión especial* con la que adora y realiza en su propia vida el *misterio de la Ascensión* que invita a *habitar en las regiones celestes*.

Explica Dom Leclercq que en el momento de la Ascensión de Jesucristo al cielo, los hombres testigos de este hecho fueron advertidos por dos ángeles de que no lo verían más hasta su regreso, y que entonces era el tiempo de sembrar la semilla del Evangelio por toda la tierra. Y añade el célebre estudioso benedictino que sólo los monjes conservan el privilegio de *seguir mirando hacia lo alto*, donde ascendió el Señor. Ellos saben que a pesar de la fidelidad de su gesto sobre esta tierra no verán a Jesucristo, sino que vivirán de la fe en su monasterio. Perseverando en su lugar con *santa estabilidad*, vivirán cada día la cruz de *amar sin ver* y, sin embargo, *mirando constantemente* en la dirección en la que el Amado ha partido. Fijarán su mirada en el Dios invisible pero presente. Y su testimonio en el mundo será, siempre, *mostrar con su existencia la dirección hacia la que hay que mirar y esperar y -un día- ver*. Esta tarea puede ser muchas veces penosa, pero su propósito es acelerar por medio de la oración y el deseo la plenificación del Reino de Dios¹⁴.

Hay otro tema importante ligado al de la Ascensión: es el de la *Transfiguración*, ya que ésta era el anuncio de la Ascensión. Pedro el Venerable, monje de Cluny, introdujo en su monasterio y en el monacato en general esta fiesta *-oriental-* de la Transfiguración (que tardó tres siglos en ser incorporada al calendario oficial de la Iglesia romana), compuso el *Oficio* para la fiesta y escribió un largo tratado, bello y lleno de recta doctrina, sobre este tema¹⁵.

Otro de los temas constantes de esta cultura monástica es el de la *vida angélica* como medida de la vida monástica. Nuestro tiempo y nuestra cultura tienen enormes dificultades para comprender correctamente el significado de este tema, más allá de ciertos episodios actuales de interés por la realidad de los ángeles, no siempre libres de serios errores teológicos así como en la fe. ¿De qué se trata? ¿Acaso lo que se propone es *huir* de los propios deberes y responsabilidades en una *pseudo* contemplación de seres definidos como espíritus puros de los que, en resumen, se conoce menos acerca de su naturaleza que de las funciones que cumplen continuamente delante de Dios y junto a los hombres? ¿Se trata de evadirse de lo sensible, de des-encarnarse y así deslizarse hacia alguna forma posible de *angelismo*? Uno de los aspectos más constantes de la vida monástica a través de su historia y que ha desconcertado a muchos es la sencillez de su *realismo*. El hombre no es un ángel, no puede serlo. El hombre que se ha hecho monje tampoco. Si su vida monástica se mide por la *vida angélica*, esto significa, ante todo, que lo hace por aquellas funciones que son propias de los ángeles: *adorar, alabar, glorificar a Dios*. La referencia a la *vida angélica* desde la vida monástica indica, claramente, cuál es el lugar y el valor que en esta vida tiene la *oración*, de tal manera que en el monje *ser* y *oración* se conviertan y éste sea un *orante*.

El interés y la referencia ejemplar al tema de los ángeles no es entonces “una hipérbole llena de equívocos de la que una sana teología, que ama los términos propios, tendría que desconfiar. Se trata, ante todo y por sobre todo, de una equivalencia que traduce valores *esjatológicos*”¹⁶. Por último, el testimonio de la vida de cada monje fiel a su vocación, medida por esta exigencia de la vida angélica, es simplemente recordar que a pesar de las apariencias el

hombre *no está hecho para la tierra* sino, en todo caso, para *un nuevo cielo y una nueva tierra*, para una existencia *eterna y celeste*.

Otro tema importante dentro de la cultura monástica que consideramos es el del *vuelo* que remedia la experiencia del *peso* que puede caracterizar a la existencia del hombre en la fe. La fuente de inspiración para este tema del *vuelo* se halla en el libro de los *Salmos*, *Salmo 54*, donde se lee: “¡Quién me diera alas como a la paloma / para volar y reposar”¹⁷. Ya Orígenes trata el tema y S. Gregorio lo explota eficazmente y contribuye a que su vocabulario penetre la experiencia y el lenguaje monásticos y, también, el de los místicos como es el caso de Santa Teresa del Niño Jesús. También pueden citarse S. Bernardo y otros autores con una larga lista de pasajes que contienen el tema señalado. En todo caso, no se trata de una actividad que tenga su epicentro en la iniciativa personal, algo que el hombre con su inteligencia y sus solas fuerzas podría *hacer* sino, más bien, un *don que pide* desde la angustiosa necesidad de su presente y cuyo *fin* no es el vuelo mismo sino, ante todo, el *reposo* en Dios. Los distintos autores han expresado unánimes el *deseo de Dios* a través de una imagen cara a la experiencia del sufrimiento del hombre.

El mismo *deseo de Dios* ha llevado también a pensar en la substitución de la concupiscencia de la carne por la del espíritu. Para llevar a cabo esta operación se las coloca en paralelo y se insiste en el resultado de la concupiscencia del espíritu, a saber: reconfortar el alma fatigada por medio de la esperanza en la gloria futura¹⁸. Aquí aparece un aspecto importante de la vida monástica en la consideración concreta de las *ascesis*. En efecto, en lugar de insistir en los aspectos negativos, en el sentido de todo lo que se niega, rechaza, abandona, este modo de expresión coloca el acento sobre el aspecto positivo del *impulso hacia Dios*, la *tendencia* hacia el *fin último* y absoluto del hombre: *Dios deseado y poseído plena y eternamente*.

Por último, el *deseo del cielo* promueve un tema entrañable de la cultura monástica que se recoge en innumerables textos: el tema de las *lágrimas* que nacen del deseo de Dios y de la *compunción* de amor. Estas lágrimas no son las que todos conocemos: las nuestras, espontáneas, naturales y provocadas por alguna forma del mal en o fuera de nosotros. No. Estas lágrimas son un *don de Dios* y esto significa que, en este sentido, el hombre que es el monje tiene que *aprender a llorar según Dios*, no según su sola naturaleza humana. Éstas son lágrimas de *caridad*, lágrimas *suaves*, que tienen su causa en el sentimiento de la *dulzura de Dios*. En el monacato de la edad media hay toda una literatura de *suspiria* que corresponde a esta situación¹⁹.

Hasta aquí una breve y rápida enunciación de *los temas* que expresan, de una manera diferente en cada caso, el *deseo* o la *devoción del cielo* en el tejido viviente de los textos de la cultura monástica medieval, y que poseen, sin duda, una fuente común en la S.E. y en los Padres.

Hay un hecho que merece destacarse por su importancia. Junto a los textos extremadamente bellos y profundos en los que aparecen los temas mencionados en su organicidad sinfónica respecto del tema del *deseo del cielo*, hay también una *iconografía del deseo del cielo* que acompaña a esta literatura monástica y que no es menos rica ni menos poética que aquella otra que procede de los textos literarios. Uno de los textos más copiados y

editados ha sido el poema de S. Pedro Damiano titulado *Sobre la Gloria del Paraíso*. Se trata de una composición en estrofas que se destaca por la densidad de su vocabulario y el ritmo musical que la expresa, todo lo cual la hace prácticamente intraducible. Desde el comienzo se enuncia el desarrollo posterior: el alma está *sedienta* de la fuente de la vida eterna; el alma se experimenta a sí misma *encerrada* en la clausura de su carne y *desea verse liberada; exiliada*, el alma aspira a gozar, finalmente, de la patria eterna. Esta felicidad que desea el alma, la ha perdido a causa del pecado, por esto desea contemplar *la gloria*. A partir de los sufrimientos de la vida presente se despierta y crece en el alma el *recuerdo del paraíso perdido*. Para dar una cierta idea de esta felicidad sin mengua, total, se acude a la entrañable belleza del *cosmos bíblico*, el cual resulta de la *belleza del cosmos* penetrada por la *dulzura creadora e inefable del Cordero*, quien realiza el acuerdo total de todas las dimensiones que se hallan en tensión, la carne y el espíritu, la salvación, el conocimiento y el amor recíproco de los elegidos. *Con-cordia suma* en el *Gozo sumo* del Dios Vivo que hace vivir todo. Pero, llegados aquí, el texto nos reserva una nueva y magnífica apertura: esta felicidad sin defecto *no* es estática, no alcanza un límite fijo más allá del cual no pueda crecer y ser. *Admirablemente*, por una misteriosa dignación de Dios, esta felicidad crece a medida que da satisfacción y satisface en la medida en que crece; sin fin, deseo y posesión crecen recíprocamente porque Dios es inagotable²⁰. Así escribe S. Pedro Damiano: “Siempre ávidos y siempre saciados, los elegidos poseen lo que desean: la saciedad no se convierte jamás en fastidiosa, el hambre que sostiene el deseo jamás es dolorosa. Deseando comen sin cesar, comiendo no cesan de desear”²¹. Las alegrías y los gozos que colman los sentidos espirituales se renuevan cada vez más, porque *Dios se comunica* más y más. Pensar, desear la Gloria de Dios bajo estas condiciones indicadas es, de alguna manera, participar ya de ella desde el destierro, el exilio, porque es mostrar que se ama a quien se *espera poseer* y *ya* ha comenzado a *darse, dándonos el desearlo*. La gloria, abismo infinito de Dios, don.

Otro autor que ha desarrollado el tema del *deseo del cielo* ha sido Juan de Fécamp. Su obra entera es una larga y sostenida *aspiración* hacia Dios. Esta obra es muy importante, ante todo, porque es *bella* y, precisamente, a causa de su belleza ha tenido una enorme influencia posterior: indica Dom Leclercq que bajo los nombres de Casiano, S. Ambrosio, Alcuino, S. Anselmo, S. Bernardo, y bajo el título de *Meditaciones de S. Agustín*, fue el texto espiritual más leído antes de la *Imitación de Cristo*.

La literatura monástica medieval fue, en una gran medida, literatura de la *compunción* en su doble origen: por un lado, el dolor del alma que *se sabe* pecadora e inclinada al pecado; *compunctio paenitentiae, timoris*; por otro, el dolor que provoca el deseo de Dios y de su posesión²². S. Gregorio, monje y después Papa, fue quien más insistió en este segundo aspecto de la *compunción*: posesión oscura -en la fe- de Dios, posesión cuya conciencia *no dura*, que duele perder y que se desea reencontrar. La compunción del *corazón* tiende a convertirse en compunción de *amor*, de *dilección*, de *contemplación*. Tiene que quedar claro que la *compunción* de la que aquí se habla es una *acción de Dios en nosotros*, una especie de *impacto, toque agudo*

y *doloroso o quemante*²³. Dios nos toca con *punta* insistentemente, *cum-pungere*, para despertarnos agudamente del *sopor* que provocan las cosas del mundo, y volver el alma *atenta a Dios*²⁴. La compunción, en suma, es un misterioso *trabajo de Dios en nosotros*, por medio de los flagelos de los innumerables sufrimientos de la vida de cada día, contradicciones, pruebas, tentaciones y aun faltas y pecados, de todo lo cual Dios espera extraer un *gran bien* para el hombre y que es un *don* que nosotros *no alcanzamos a comprender*. Se trata de una *purificación pasiva* que exige de nuestra parte el consentimiento leal²⁵. La compunción bajo la diversidad de sus formas tiene por fin introducir en el alma *la nostalgia de Dios*.

Por otro lado, la *compunción* ayuda a sostener, acrecentar y vivir el deseo de Dios en el seno de la cultura monástica y a considerar la vida monástica como una *anticipación o iniciación a la vida eterna*. Todas las cosas y todos los hombres se discernen allí *esjatológicamente*: el presente es sólo *interim*; esta nueva sensibilidad y juicio no le quitan realidad o importancia propias, simplemente hacen que no se las perciba ni se las juzgue como *últimas*. Tan importante es el presente, *interim*, que es justamente en éste donde se dan dos temas relacionados: el de la *prelibación* y el del *ocio*.

El tema de la *prelibación* apela desde su enunciado mismo al orden de lo sensible y de los sentidos y entre ellos, concretamente, al sentido del *gusto*. Este *avant goût*, esta *pre-gustación* engendra en el alma una alegría, una exaltación, una especie de ebriedad *en la fe y en la ascesis*, de modo que no pueda ni deba ser atribuida a ningún agente excitante natural. Se trata de una *sobria ebriedad* -en la fórmula que ha hecho clásica la ascesis- y del gozo de la vida hondamente espiritual.

Por otra parte, el tema del *ocio anticipa* sobre esta tierra el *reposo* que se espera alcanzar en la vida eterna. Esta vida, frecuentemente, se define como *otium, vacatio sabbat*²⁶. Términos todos que reclaman una recta comprensión, ya que el *otium* es un justo medio entre dos peligros: la *otiositas* y el *negotium*. El *otium* -en acuerdo perfecto con la doctrina ética de Aristóteles- es la gran ocupación de la vida del monje: *negotiosissimum otium*, como declara S. Bernardo y tantos otros con él. El tema se inspira en la S.E., y aun cuando autores como Séneca o Plinio hablen, por ejemplo, de *otium pingüe*, un autor monástico como Guillermo de Saint-Thierry lo entiende en un sentido nuevo: el reposo lleno de las actividades de la contemplación²⁷.

¿Cuál sería la importancia del tema de la *pre-gustación* del cielo para la caracterización de la cultura y la teología monásticas? Inmensa. En efecto, la *pre-gustación* señalada es de orden *esjatológico* y, por tanto, es necesariamente imperfecta visión de Dios. Esto quiere decir que para esta cultura monástica la contemplación que la define y articula interiormente es, ante todo, un acto de fe, esperanza y amor. Esta contemplación no aparece al final de una cierta actividad discursiva de la inteligencia, no es el premio que proporciona la adquisición por medio del estudio de una cierta ciencia y tampoco tiene como fin aumentar los conocimientos especulativos²⁸. Esta contemplación está ordenada a sostener las diversas formas del *amor que espera la beatitud celeste*, es decir: la posesión obscura en la fe y el deseo. Dado que la contemplación en sentido

pleno es *posesión en la luz*, ésta no tendrá lugar sino en la *luz celestial*; estrictamente es imposible sobre la tierra. Pero, ente tanto, sobre esta tierra, en el camino, es posible pedir y obtener de Dios un *don*, una *anticipación real*, en suma: un deseo de Dios que Dios *da* en la medida en que *ya ha comenzado a darse*.

Desear el cielo constantemente -como se pide al monje- es, sin duda, amar a Dios con *un amor* que los monjes llaman a veces *impaciente* y que, sin embargo, hace que con el aumento del deseo aumente también el *reposo en Dios*. Ahora bien, así como la saciedad que procederá de la *visión facial de Dios* tiene como condición necesaria *la muerte*, así también la *prelibación o pregustación* tienen como condición necesaria que el hombre *muera al mundo*. En suma: no hay contemplación sin *mortificación*. No hay adhesión sincera, concreta y profunda a Dios sin desprendimiento igualmente sincero, concreto y profundo del *mundo* en tanto que enemigo de Dios. Pero esta *devoción al cielo*, tema central de la cultura monástica del medioevo -en torno al cual se organiza *sinfónicamente* la unidad de una diversidad de temas vistos brevemente aquí- no es un asunto exclusivo de monjes sino, más bien, obligación espiritual de todo cristiano, de todo bautizado. Este punto preciso debe ser destacado para tratar de comprender por un lado la *peculiar concentración* de la vida monástica respecto de la vida cristiana de los fieles, en el sentido de su *radicalización*, y por otro lado tratar de discernir y aprovechar la *típica irradiación* de los bienes espirituales más grandes y más altos de la cultura monástica hacia la cultura secular. Y esto en el modo más humilde y piadoso en el que la *vida de la cultura monástica* se hace *forma de existir* en un hombre y en una institución que renuncian deliberadamente a *los excesos* que caben en la obsesión por demostrar, vencer, conquistar y construir, y se realiza y se presenta con una recia vocación ontológica: ser lo que su nombre indica en cada caso: cristiano, monje. Esta *memoria de lo que se es* comporta no sólo la exigencia elemental de la ontología sino la de *piEDAD* a causa del propio ser. Quizá nada mejor que el testimonio de un autor anónimo del s. XII para comentar esta intención que se vive y realiza cada día: “[...] si nosotros no podemos hacer esfuerzos dignos de la eternidad, al menos por el deseo de las realidades eternas, a pesar de que somos tan bajos, tan lentos, sin embargo ya nos encaminamos hacia ellas. Se busca comer en la medida en la que se tiene hambre, reposar en la medida en la que se está fatigado; de la misma manera, es por la calidad de un santo deseo que buscamos a Cristo, que nos unimos a Él, y que lo amamos”²⁹.

La vida monástica como existencia icónica

En este punto intentaremos mostrar uno de los aspectos decisivos y admirables de la vida monástica en su capacidad de irradiación en la cultura contemporánea.

San Agustín decía -con razón- que el hombre *marcha en la imagen*; el hombre que vive dentro de la cultura contemporánea también. Pero cabe preguntar: *¿cuál hombre? ¿cuál imagen?*³⁰ Ante todo, un hombre inmerso en un piélago de imágenes innumerables, diversas, y en general agresivas, donde el *icono* es simplemente ignorado o trivializado de modo tal que toda imagen o signo visible pasa a ser llamado *icono* y es susceptible de ser comercializado

ahondando así *el abismo de su insignificancia*. Del *icono* hablan ciertas filosofías del lenguaje, pasando por el lenguaje operativo de la informática, hasta el contenido de la estrategia en la comunicación de masas o la propaganda. Hay, en suma, una presencia obsesiva y aun crispada de un cierto tipo de imágenes y, correlativamente, una experiencia humana que a través de los ojos y su mirada desarrolla una peculiar *bulimia* según la cual el hombre se piensa a sí mismo como un *voraz consumidor* de imágenes de todo tipo. Este hombre, sin embargo, no logra evitar el conocido *desencanto* que ha hecho del hombre alguien *desfigurado*, del cosmos algo en proceso de ser *destruido* y de la fragmentación y distorsión de las imágenes verdaderos *anti-iconos*.

Cuando aquí se intenta considerar la vida monástica como una experiencia *icónica* genuina, ciertamente no nos referimos al hombre e imagen descritos brevemente arriba. Por lo contrario, se trata de un hombre que *busca a Dios* con aquella *seriedad* e *intensidad* que comprometen todo su ser y obrar, y la imagen o *icono* del que se trata procede de la *vida de la fe religiosa*. Más aún, a fin de evitar toda confusión posible, en el *icono* así entendido hay que destacar su ineliminable significación sagrada y eclesial, ya que todo *icono sagrado* proviene de una cierta *contemplación* de Dios Uno Trino, de la Madre de Dios y de los hombres, de los santos, y de la vida de la Iglesia en su historia santa. En suma: *contemplación* de Dios, del hombre y del mundo. *Contemplación*, no construcción racional demostrativa de carácter filosófico o científico; *contemplación*, no construcción estética, cuyo centro de iniciativa se halle en el artista como *sujeto soberano y medida exclusiva* de su arte. *Contemplación teológica* como acto de *acogimiento* piadosísimo de la Revelación de Dios en *colores y formas* que en el *icono* lo sirven como una verdadera *doxología visiva*. *Contemplación litúrgica necesariamente dinámica* que invita a todo hombre a *re-conocerse* en la manifestación viviente de la Verdad *aquí y ahora*, y así orar, arrepentirse y experimentar la poderosa unificación de su ser, la cual no procede de él mismo, sino de la fuerza y la gracia topoderosas de Dios.

Bajo estas condiciones, quizá resulte más comprensible ahora por qué el *icono sagrado* no tiene por fin *hacerse ver a sí mismo* -cualquiera sea la excelencia en la belleza que pueda alcanzar en su historia- sino, ante todo, *hacer ver*. Este *fin transitivo* del *icono sagrado* exige una humildad connatural en el sentido preciso en que se constituye intencionalmente como *realidad pontifical*, como ser que se destina a *ser atravesado y abrir* a otra realidad que la suya propia, la cual lo trasciende infinitamente. En el *icono sagrado* hay una asimetría, una desproporción asumida deliberadamente entre su *ser imagen de* y aquello que *hace ver* y aquello donde permite *ingresar*. De una manera unánime la tradición iconológica habla de los *sagrados iconos* como de *ventanas que dan a Dios*. Así, entonces, los santos iconos no sólo son *signos* de la realidad divina sino, también, *medios* que aseguran el *pasaje* seguro hacia aquella realidad. Esto es así, entre otras importantes razones teológicas, porque todos y cada uno de los iconos sagrados están *centrados* en la realidad de la *encarnación y resurrección* de Cristo. Bajo las condiciones que le son propias a través de circunstancias características a favor de los diversos *estilos monásticos* y del tiempo histórico mismo, la vida monástica se configura en términos de un verdadero *icono* que

como tal no reclama que se la vea a ella misma como un objeto de curiosidad antropológica o aun estética sino que, ante todo y por sobre todo, se constituye en signo viviente de la presencia múltivoca y *sinfónica* de Dios hacia la cual no cesa de *abrir y de irradiar*.

Los iconos y la necesidad de re-descubrir el lenguaje

El icono de María la Virgen Madre de Dios, nos recuerda que ella es llamada por la tradición *Purísima*. Ahora bien, ¿qué significa aquí *pureza*? Entendemos fácilmente el significado de este término cuando se trata del *agua*, del *aire* o, aun, del *vino* y, en general, de todo aquello que se constituye y existe sin alguna mezcla que haga inauténtico su ser: *oro puro*, *plata pura*, etc. Tenemos una dificultad mayor para entender el significado de la *pureza* referido al orden de la persona humana; sin embargo, podemos comprender que, como enseña el libro del *Apocalipsis*, la *Prostituta* representa la *Impura* por excelencia en la medida en que, justamente, la prostitución implica una *desintegración* profunda de la persona humana. Así, en la tradición de la Iglesia, la *Purísima* es aquella persona que encarna la *integridad* en el más alto grado.

Demos un paso más. Con la mejor tradición del pensamiento helénico sabemos que la *belleza* promueve y sostiene la emergencia del ser. Sabemos, también, con la tradición de la Iglesia, que la denominada *bondad de Dios* es, ante todo, el *amor de Dios* en el sentido preciso de fuente y don a la vez. Y sabemos que este *amor* Uno-Trino no se guarda celosamente en sí mismo para sí mismo, sino que se *desborda* y, más aún, se *vacía* de sí en la *kénosis* de la encarnación, pasión y muerte de Cristo a fin de *hacerse semejante en todo al hombre*, excepto en el pecado, ya que el Dios Uno-Trino en Cristo no sólo quiere liberar y salvar al hombre sino, ante todo, *deificarlo*. Es en esta perspectiva, que expresa y realiza *inmediatamente* todo *icono* de Cristo, donde se entienden de una manera nueva y profunda las conocidas palabras de *Juan*, 15, 13: “*No hay amor más grande que el de dar la vida por sus amigos*”. En efecto, aquí *el dar la vida* es el acto por el cual Cristo acepta la *kénosis* del *amar hasta el extremo*, es decir: hasta el extremo de la negación -libremente asumida- de su ser *verdadero hombre y verdadero Dios*. La existencia monástica no busca ante todo definiciones, *demonstraciones racionales* sino que se construye silenciosa, y en un cierto sentido inconscientemente, a favor del *ritmo y profundidad de una experiencia de Dios*, de sí mismo y del mundo. Esta experiencia es -bien entendida- la de la *deificación*: “Dios se ha hecho hombre para que el hombre se convierta en dios (se divinice)” tal como enseñaran los Padres San Ireneo de Lyon (+ 202) y Atanasio de Alejandría (+ 373). La existencia monástica muestra -como ninguna otra- los peligros y los límites del lenguaje que intenta *decir* a Dios: continuamente en el pensamiento y en las palabras acecha el riesgo de caricaturizar e idolizar a Dios. De allí el *lugar* privilegiado que tiene desde sus comienzos el *símbolo* en el sentido de *significar en el orden de lo insondable*. Un dios pensado y dicho a la medida de nuestro temor, de nuestra desconfianza, de la miseria de nuestros límites, es un dios que aliena, que encadena, que ahoga, que promueve una muerte sin trasfondo. En cambio, en el *icono* de la Resurrección, Jesucristo Dios, después de su muerte, desciende al corazón mismo de

las tinieblas y al abandono donde yacía Adán -y con él toda la humanidad- y le da su mano para *levantarlo y resucitarlo*.

Para los iconos se cumple lo que Thomas Merton, cisterciense, escribe como exigencia del arte *sagrado*, al cual distingue del arte religioso: “en una imagen sagrada, los elementos materiales reencuentran una armonía espiritual que estaba perdida después que el mundo entero cayera junto con Adán; se convierten, por decirlo así, en los medios de transmisión del Espíritu Santo, con los cuales tienen ocasión de tocar a las almas por su poder espiritual oculto [...] La obra de arte sagrada debe ser auténticamente espiritual, verdaderamente tradicional, artísticamente viviente [...] Sin estas cualidades fundamentales, la obra de arte sagrada está muerta. Contemplar y amar este género de obra de arte tiene un resultado espiritual lamentable: nutrirse de alimentos putrefactos”³¹.

La existencia monástica puede ser *icónica* en la medida en que realiza la impronta con la cual fue creado el hombre: *kat'eikona*, a *imagen* y semejanza de Dios, teniendo como guía y modelo a la persona de Cristo, quien es *icono* visible del Padre, Dios invisible. Pero es sobre todo en el contraste con ciertas manifestaciones prerrogativas del mundo a través de algunas imágenes artísticas que esto, quizá, se comprenda intuitivamente. En efecto, piénsese en el siguiente texto que Paul Klee escribe en su *Diario* en 1915: “Cuanto más horrible se hace el mundo, como ahora, tanto más el arte se hace abstracto; un mundo en paz suscita un arte realista”³². Por su parte, el artista Jean Tinguely escribe: “El mundo está trastornado, desordenado, descompuesto. Estamos encadenados en nuestro progreso infernal, encerrados en un vasto circo de autodestructividad de carácter pandemónico. Y yo soy un maestro, un pensador de esta destrucción”³³. Estas expresiones se corresponden con la imagen del conocido cuadro de Edward Munch titulado, justamente, *El grito*, donde se reúnen la desfiguración del rostro humano y la oquedad de un dolor inenarrable. El *grito* en cuanto el rechazo del hombre contemporáneo al dolor y a la muerte. Piénsese, en cambio, en la curva de la existencia monástica que se despliega en una *aparente* monotonía de gestos y oraciones litúrgicas, trabajos y tareas menores que, en definitiva, cualquier otro hombre podría realizar mejor y, sobre todo, más rápido. *Aparente monotonía* porque en la existencia monástica ningún día es igual a otro, cada uno es un misterio imprevisible, diferente, donde independientemente de las tinieblas o la luz que puedan inundar al monje, existir consiste en *celebrar*. Así se entiende que esta existencia *celebratoria* excluya y combata continuamente el *ruido* externo, pero sobre todo *interno*, la crispación y la estridencia de las voces interiores y aun los alaridos con los que el *hombre viejo* se rebela ante un silencio que está lleno de alabanza, adoración y glorificación silenciosas en la experiencia, ahora, del *icono musical*.

NOTAS

- ¹ Entre la gran cantidad de estudiosos que han dedicado trabajos de síntesis, brillantes y profundos a nuestro tema -H. C. Haskins, el P. De Ghellinck, Paul Lehmann, B. Bischoff y otros, citados y utilizados por Dom Jacques Leclercq- queremos destacar aquí nuestra deuda enorme con la obra entera -libros y artículos especializados- justamente célebre de Dom Jacques Leclercq OSB, particularmente su obra intitulada *Initiation aux Auteurs monastiques du moyen âge*, Paris. Ed. du Cerf, 1957, 1963 y, más recientemente, con *Moines et religieux au Moyen Âge*, présenté par Jacques Berlioz, Paris, Éd. du Seuil, 1994, y su ponderada utilización de Notas y orientación bibliográfica para cada capítulo, las cuales permiten una iniciación a los temas y problemas que allí se examinan. En un sentido más amplio teóricamente, en la medida en que aborda la cuestión de *los fundamentos de la cultura occidental*, también nos ha sido útil la consulta de Marcia L. COLISH, *Medieval Foundation of the Western Intellectual Tradition*, New Haven & London, Yale University Press, 1997, 1998, ver espec. *Monasticism*, pp. 51- 55, ver además, chap. 16, *Cistercians and Victorines*, pp. 225-233.
- ² Ver Dom. J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques de moyen âge*, (=Initiation), *op. cit.* p. 8
- ³ Ver Dom J. LECLERCQ, *Les deux rédactions du prologue de Pierre Lombard sur les épîtres de S. Paul* in *Miscellanea lombardiana*, Novara, 1958. Citado en prensa por el propio Dom Leclercq in *Initiation*, *op. cit.* p. 11, n. 2. Ver además P. DELHAYE, *Pierre Lombard, sa vie, ses oeuvres, sa morale*, 1961 in *Conférence Albert Le Grand*. En la bella edición de SANTO TOMAS, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Volumen I/1. *El Misterio de la Trinidad*, Editor Juan Cruz Cruz, Pamplona, Eunsu, 2002, queremos destacar la larga y rica Introducción de Juan Cruz Cruz con un título en sí mismo precioso: *Voluntad de gozo* y, especialmente, el capítulo II intitulado *Tensión y gozo en la voluntad humana*, pp. 35-46.
- ⁴ Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, *op. cit.* p. 13.
- ⁵ Citado por Dom J. LECLERCQ O.S.B, *Initiation*, *op. cit.* p. 56, n. 3, *Diadema monachorum*, c. 25, P.L. 102, 620.
- ⁶ In Ps. ALCUINO, *de Psalmorum usu*, I, 5, P.L. 101, 474.
- ⁷ Ver P.L. 159, 587-606.
- ⁸ Ver P. L. 159, 624.
- ⁹ S. BERNARDO, *Sup. Cant.* 55, 2, P.L. 183, 1045.
- ¹⁰ S. BERNARDO, *Epist.* 64, P. L. 182, 169. Las cursivas son nuestras.
- ¹¹ Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, p. 58.
- ¹² ID, *La spiritualité de Pierre de Celle (115-1183)*, Paris, 1946, pp. 33-36. Pedro de Celles fue Abad de Moutier-la-Celle, y también obispo de París. Entre los monjes, junto con S. Bernardo y los monasterios cistercienses de Francia influidos por él, los camaldulenses de Italia -que conservaban la tradición de S. Pedro Damián- así como los últimos representantes de la escuela de S. Víctor, se opuso a *los excesos* del ejercicio de la dialéctica que ya habían manifestado su peligrosidad en el caso de los dislates de Gualón y los riesgos de herejía formal en los casos de Abelardo y de Gilberto de la Porée.
- ¹³ Dom J. LECLERCQ, *Le mystère de l'Ascension dans les sermons de S. Bernard* in *Coll. Ord. Cist.* 1953, pp. 81-88.
- ¹⁴ ID, *Initiation*, *op. cit.* p. 59.
- ¹⁵ Dom J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, pp. 326-332, *La lumière du Thabor*, pp. 379-390. Ver además el texto de *Luc.* XX, 30; *Mat.* XXII, 30.
- ¹⁶ ID, *Initiation*, *op. cit.* p. 59.
- ¹⁷ *Biblia de Jersusalén*, Nueva edición revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Boruwer, 1975, [ed. du Cerf, Paris, 1973] p. 763.
- ¹⁸ *Diadema monachorum*, c. 94, P. L. 102, 684.
- ¹⁹ Dom J. LECLERCQ, *Écrits spirituels de l'école de Jean de Fécam*, II, Une "aspiration" inédite in *Analecta monástica*, I, pp. 108-114.
- ²⁰ Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, *op. cit.* p. 61.
- ²¹ *Rythmus de gloria paradisi*, P. L. 982.
- ²² Dom LECLERCQ, *Initiation*, p. 35.
- ²³ S. GREGORIO, *Moralium libri XXXV*, 32, 1.
- ²⁴ ID, *Ibid.* 6, 40-43; 27, 42.
- ²⁵ ID, *Ibid.* 33, 25; 22, 31-34.
- ²⁶ Dom J. LECLERCQ, *La spiritualité de Pierre de Celle*, *op. cit.* p. 82-90.
- ²⁷ Ver DOM J. M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, Brugges, 1942, pp. 58-65, donde se trata del *pingue otium*. Las fuentes en Séneca están por DOM DÉCHENET, *Guillaume de Saint-Thierry, Lettre d'or*, Paris, 1956, p. 168. Citado por Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, *op. cit.* p. 68, n. 1.
- ²⁸ Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, *op. cit.* p. 68.
- ²⁹ *Speculum virginum, Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* ed. M. BERNARDS, Köln-Graz, 1955, p. 193, n. 220. Una fórmula semejante puede hallarse en S. BERNARDO, *Sermo Andrea*, II, 5. P. L. 183, 511.
- ³⁰ Ver Michel QUENOT, *La Résurrection et l'icône*, Préface de Maxime Egger, Campin, Ed. Mame, 1992, Préface, p. 7.
- ³¹ Th. MERTON, *Questions disputées*, Paris, Ed. Albin Michel, 1963, p. 252.

³² Michel QUENOT, La résurrection de l'icône, op. cit. citado en p. 26.

³³ Jean TINGUELY in *Coopération*, Bâle, n° 39, 1989.