



FACULTAD DE TEOLOGÍA

«DIOS ES AMISTAD»

**De la experiencia de la afectividad a la teología de
la caridad en San Elredo de Rieval**

Autor: José Antonio Belinchón Lacasa

Director: Prof. Dr. D. Francisco José López Sáez

Madrid
Mayo 2019



FACULTAD DE TEOLOGÍA

«DIOS ES AMISTAD»

**De la experiencia de la afectividad a la teología de
la caridad en Elredo de Rieval**

Por

José Antonio Belinchón Lacasa

Visto Bueno del Director

Prof. Dr. D. Francisco José López Sáez

Fdo.

Madrid - Mayo 2019

ÍNDICE

ABREVIATURAS	3
INTRODUCCIÓN	6
I. LA FUNCIÓN EDUCATIVA DE LA AFECTIVIDAD EN LA ESCUELA CISTERCIENSE DEL SIGLO XII	11
1. EL SIGLO DEL DESPERTAR DE LOS AFECTOS	14
2. LA ESCUELA CISTERCIENSE DEL SIGLO XII	20
2.1. Caritas y schola caritatis: la renovación cisterciense	20
2.2. La figura de Bernardo	24
2.3. La teología educativa de Guillermo de Saint-Thierry	30
II. ELREDO DEL RIEVAL	35
1. VIDA.....	35
1.1 A modo de introducción.	35
1.2 Una reinterpretación de la vida de Elredo de Rieval.....	38
a) Elredo de Rieval, desde su nacimiento a su conversión.....	38
b) La conversión de Elredo de Rieval	41
c) Elredo de Rieval, desde su conversión hasta su muerte.	47
III. OBRA EN SU CONJUNTO	51
1. CLASIFICACIÓN POR GÉNERO LITERARIO DE LOS ESCRITOS ELREDIANOS	54
1.1 Corpus Epistolar.	54
1.2 Sermones litúrgicos	55
1.3 Biografías y genealogías.....	56
1.4 Tratados teológicos y comentarios	57

IV. ESTUDIO DE LA AMISTAD ESPIRITUAL	60
1. ESTADO DE LA CUESTIÓN: ESTUDIOS Y BIBLIOGRAFÍA.	62
2. ESTRUCTURA Y CARACTERÍSTICAS DE LA AMISTAD ESPIRITUAL.....	64
2.1 Contextualización histórica de la obra y en el conjunto de la obra elrediana.	64
2.2 Estructura de la obra: estructura interna y externa.....	65
2.3 Características. Lenguaje y estilo literario.	66
2.4 La tradición en los tratados teológicos en la Edad Media.	70
2.5 Relación específica con De Speculum Caritatis.....	72
2.6 Recepción e influencia posterior de la obra elrediana La Amistad Espiritual	74
3. CUESTIONES SEMÁNTICAS DE LA AMISTAD ESPIRITUAL	75
3.1 Análisis Temático	75
3.2 La Amistad Espiritual.	75
a) Definición de amistad.....	76
b) Concepto de amistad y tradición.	76
c) La concepción elrediana de la relación hombre-amistad y amor-Dios.	79
d) El acompañamiento espiritual en la obra La amistad espiritual	81
e) Características del estilo de acompañamiento espiritual en Elredo.....	833
f) Innovación de Elredo.....	84
4. TEOLOGÍA DE LA AMISTAD	87
V. CONCLUSIONES.....	90
BIBLIOGRAFÍA	100
OBRAS DE ELREDO DEL RIEVAL.....	100
Obras Históricas	100
Obras ascéticas y místicas de Elredo.....	100
Compilación de sermones	101
BIBLIOGRAFÍA SOBRE ELREDO DEL RIEVAL.....	102
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	104

Abreviaturas

CAR	<i>Cartularium Abbathiae de Rievallie irdinis Cisterciensis fundatae anno MCXXXII</i> . Editada por J. C. Atkinson. Surtees Society 83. Durham: Andrews and Co., 1889.
DSp	Diccionario de Espiritualidad
CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis
CF	Cistercians Fathers Series
CS	Cistercian Studies Series
CSQ	Cistercian Studies Quarterly
CTB	Becket, Thomas. <i>The Correspondence of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury 1162-1170</i> . Edited and translated by Anne J. Duggan. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 2000.
DNB	<i>Oxford Dictionary of National Biography</i> . Oxford: Oxford University Press, 2004. http://www.oxforddnb.com
EEA	<i>English Episcopal Acta</i>
HER	<i>English Historical Review</i>
Ep(p)	Epistle(s)
Historical Works	Aelred of Rievaulx. <i>The Historical Works</i> . Translated by Jane Patricia Feeland. Edited by Marsha L. Dutton. CF 56. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2005.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
Northern Saints	Aelred of Rivaulx. <i>The Lives of the Northern Saints</i> . Translated by Jane Patricia Freeland. Edited by Marsha L. Dutton. CF 71. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2006.
PG	Patrologiae cursus completes, series Graeca
PL	Patrologiae cursus completus, series Latina
RB	<i>Regla Benedictina</i> (Regla de San Benito)
SBOp	<i>Sancti Bernardi Opera</i>
SC	<i>Sermones super Cantica canticorum</i> (sermones sobre el Cantar de los cantares, de San Bernardo)
Vita A	Walter Daniel. <i>Vita Aelredus Rivalliensis</i> . (Vida de Elredo de Rieval)
PC	Perfectae Caritatis
PO	Presbyterorum Ordinis
OT	Optatam Totius

Obras Elredianas:

Anima	<i>De anima</i>
Gen Angl	<i>Genealogia regum Anglorum</i>
Iesu	<i>De Iesu puero duodenni</i> (Jesús a los 12 años)
Inst incl	<i>De institutione inclusarum</i> (Vida reclusa)
Lam D	<i>Lamentatio Davidis Regis Scotorum</i> (Lamentación de David, Rey de los Escoceses)
Mira	<i>De quodam miraculum mirabile; De sanctimoniali de Watton</i>
Oner	<i>Homiliae de Oneribus Prophetis Isaias</i>
Spec car	<i>Speculum caritatis</i> (Espejo de la caridad)
Spir amic	<i>De spirituali amicitia</i> (Amistad Espiritual)
SS Hag	<i>De sanctis ecclesiae Hagulstadensis</i>
Sand	<i>Relatio de Bello Standardii</i>
Vita E	<i>Vita Sancti Edwardi</i>
Vita N	<i>Vita Sancti Niniani</i>

Introducción

Durante el estudio y lectura de la obra *La Amistad Espiritual* de Elredo del Rieval como consecuencia de un interés personal hace ya algunos años, surgieron algunas de las preguntas que se plantean en el trabajo y que puede leerse en las siguientes páginas. En el actual momento histórico en el que las relaciones personales se modifican y pierden sus referencias tradicionales tanto en su significado como en su praxis, las enseñanzas del abad de Rieval ofrecen una guía que, sin ser novedosa, son plenamente actuales y gana en valor, otorgando una referencia cristiana para el crecimiento espiritual con similitudes muy acuciadas con el estilo llamado acompañamiento no directivo. Esta idea, que surgió con anterioridad a los estudios que van asociados a la realización de este trabajo, encontraron la posibilidad de materializarse en el mismo, surgiendo en el planteamiento otras líneas temáticas que trataré de desarrollar a continuación.

En la Europa Medieval de la postrimería del siglo IX, el estamento nobiliario disfruta de derechos sobre la organización política y económica de los monasterios, beneficiando los señores feudales a aquellas abadías que les favorecen de algún modo. Las abadías están así intervenidas por el poder feudal que se reserva el derecho de nombrar abades a su antojo, sin que estas elecciones se correspondan con criterios religiosos o espirituales, sino que se adecuan a los intereses políticos de cada señor¹. Frente a la decadencia moral que supone esta gestión mediada por los nobles feudales, surge la reforma cluniacense, que pretende una restauración de la oración, el estudio y la vida para los monjes, frente a un embrutecimiento por un excesivo trabajo manual, esto en cuanto a la vida interna de los monasterios. Pero la reforma cluniacense implica también la concepción de una Iglesia muy centralizada y sin intrusismos o manipulaciones de los estamentos nobiliarios. Esta reforma que alcanzaría su máximo esplendor a lo largo del siglo XI, empezaría a decaer cuando dicha centralización entra en conflicto con los intereses políticos del Papado Romano, y el celo por la oración y el trabajo intelectual decaiga en ociosidad y la relajación de las normas de la regla².

¹ Fidel González, *Los movimientos en la Historia de la Iglesia*; (Ed. Encuentro, 1996), 54.

² VV.AA, *Nueva Historia de la Iglesia*; (Ediciones Cristiandad, 1997), vol. 2, 131-135.

En este panorama y frente a la orden cluniacense, (que pretendía paliar estos excesos y que comienza a entrar en un claro declive), nace cierta inquietud espiritual unida a la necesidad de recuperar los principios de la vida monástica promulgados por la Regla de San Benito en su forma original: humildad, oración, pobreza y trabajo manual, el *ora et labora*³ se regenera entre los monjes y clérigos de los centros religiosos con una nueva perspectiva que inaugura la teología mística frente al ascetismo cluniacense⁴. La extravagancia alcanzada por Cluny hizo sentir a muchos religiosos que era necesaria una reforma en la Iglesia que volviera a los principios fundamentales de la Regla de San Benito, ya que estos eran interpretados y observados de forma muy relajada⁵.

Dicha inquietud se materializa en la decisión de Roberto de Molesmes⁶ al fundar un monasterio en 1098, en el que los monjes debían observar estrictamente la Regla de San Benito, volviendo al trabajo manual, a la oración y a la práctica de la caridad, lejos de las relajadas interpretaciones de Cluny. Pero el Císter que inicia Roberto, tendrá su máximo apogeo en el siglo XII, con la figura de San Bernardo de Claraval al que se le atribuye la promoción y fundación de más de 330 monasterios dentro de lo que se llamará Orden Cisterciense de la Estricta Observancia o trapense⁷. La constitución⁸ de la orden culminará en 1119 con la redacción de la *Carta Caritatis* por parte de Esteban Harding, documento en el que se institucionalizaran las normas que han de regir en un monasterio cisterciense.

Se introduce así, en el siglo XII un movimiento reformador en el seno de la Iglesia en el que se trata de volver a los principios más puros de San Benito, la humildad, la caridad y la pobreza. Entre el hastío por los excesos de Cluny y el nuevo y renovador impulso del Císter se producirá una sucesión tanto del poder como de la influencia política en la que paulatinamente se impondrá la actitud cisterciense.

³ San Benito, *Regla de San Benito con glosas para una lectura actual de la misma*; (Monte Casino, 1983).

⁴ Julián Donado, Ana Echevarría, *Historia Medieval I: Siglos V-XII*; (Ed. Universitaria Ramón Areces, 2014. Cluny) 363-365; Cister 367-369.

⁵ Juan Alzog, Vicente De la Fuente, *Historia general de la Iglesia*; (Librería Religiosa, 1855), vol. II.

⁶ Claudio Leonardi, Andrea Riccardi, *Diccionario de los santos*; (Editorial San Pablo, 2000), 1988-1992.

⁷ O.C.S.O.; <https://www.ocso.org/>

⁸ Los documentos que se consideran *fundacionales* dentro de la orden cisterciense son el *Exordio Parvo*, la *Carta Caritatis*, ambos atribuidos al abad Esteban Harding.

En este contexto de renovación religiosa surgirá en Hexham, una pequeña ciudad del norte de Escocia, una figura a la que se ha considerado de segundo orden⁹ pero continuador de la obra de San Bernardo de Claraval. No es otro que Elredo del Rieval¹⁰, monje cisterciense al que se le atribuye la que probablemente sea la primera obra teológica sobre la amistad del cristianismo; atraído por la regla cisterciense ingresará en la comunidad de Rieval, donde desarrollará la importancia teológica de la amistad como modo de acercamiento a Dios. Allí escribirá distintas obras que ponen de manifiesto el cambio de mentalidad religiosa que supone el Císter, que ve en el amor a Dios (en lugar del temor a Dios) el precepto máximo para poder perfeccionar las virtudes cristianas; ejercerá como abad y se constituirá en una de las figuras de referencia dentro del movimiento cisterciense.

En las obras de Elredo del Rieval encontramos por primera vez, la reflexión mística propia del siglo XII volcada en la cuestión de la amistad¹¹: una obra pensada para satisfacer la necesidad de contar con una guía que permita ejercer la correcta virtud en pos de la perfección espiritual y el acercamiento a Cristo.

En las siguientes páginas se tratará de abordar más detenidamente, el contexto histórico y los constructos teológicos e ideológicos que influirán en la obra de Elredo del Rieval y el fruto de la actividad de este. La obra de principal referencia que se estudiará en este trabajo es la Amistad Espiritual, cuya importancia, no debe medirse sólo en el contexto de su orden, sino en una cuestión de plena vigencia: el acompañamiento espiritual. También se tratará de delinear cómo las ideas de Elredo, en el siglo de la inmersión tecnológica, cobran relevancia y se revitalizan con el auge de la psicología emocional.

En la tarea de abordar esta labor desde una perspectiva académica y plasmar sobre el papel las ideas relacionales surgidas anteriormente, se ha tratado de dar

⁹ Aunque está incluido dentro de lo que se ha llamado los *evangelistas* de Citeaux, junto a Claraval, St. Tierry y Guerrico de Igny. (<https://www.ocso.org/historia/the-cistercian-order/early-citeaux/?lang=es>)

¹⁰ Anselme Le Bail, «Aelred de Rievaulx», Baumgartner, C., (Dir.), *Dictionnaire de Spiritualité*, (Beauchesne, Paris 1957), Tomo 1, columnas 225-234.

¹¹ Nos referimos a *De Spirituali Amicitia*, obra de Elredo del Rieval en las que se tratará de enfocar el presente escrito.

importancia para la comprensión de la obra de Elredo tanto al plano histórico y biográfico¹², como a los condicionamientos teológicos que delimitan dicha obra, y asimismo se ha procurado extraer las cuestiones transversales, ya que en la obra de Elredo del Rieval existe un marcado componente psicológico y antropológico que vienen a complementar la ideas del autor.

En este sentido surge una dificultad bibliográfica ocasionada sin duda por la posición un tanto marginal que se ha dado a Elredo: al no considerársele una de las grandes figuras del Císter, los estudios históricos y filológicos versan más sobre Bernardo de Claraval o Guillermo de Thierry¹³, existiendo una carencia que otros estudiosos como Dumont han señalado: la ausencia de una edición crítica de las obras de Elredo del Rieval que permita ver las diferencias entre las distintas copias que se hicieron de los manuscritos originales y que están incluidas en diversas colecciones monásticas. Esta carencia bibliográfica se evidencia aún más cuando buscamos obras que hayan analizado los tratados de Elredo o su figura en el idioma español, donde la bibliografía es aún más escueta.

Se ha procurado apoyar la investigación que se presenta en este trabajo tanto en bibliografía producida en castellano, como en otros idiomas para ampliar el campo documental. Sin embargo, no se ha encontrado un estudio específico que relacione, como se intenta en este trabajo la cuestión del acompañamiento espiritual con el método pedagógico y la teología de la amistad de Elredo, motivo que creemos suficiente para justificar este trabajo, que si bien no pretende solventar ninguna de las lagunas que hay en torno al autor y su obra, sí pretende dar unas pinceladas sobre esta relación en particular de tal modo que se reivindique la figura de Elredo del Rieval y la importancia de su obra, reivindicando asimismo la importancia del autor.

¹² Más adelante comentaremos, en el apartado II. 1 Vida de Elredo, las dificultades encontradas con respecto a la elaboración de una reseña biográfica del autor.

¹³ Por ejemplo, es curioso constatar como el volumen II de la *Nueva Historia de la Iglesia*, no se nombra a Elredo ni siquiera en los capítulos dedicados al Císter. En la *Enciclopedia Espasa* (Ed. 1895) la entrada Elredo del Rieval no existe, y este aparece bajo la denominación de *San Alfredo*.

Así, se ha dividido el desarrollo de este escrito en tres grandes bloques: en un primer bloque se expondrán los elementos que se han considerado fundamentales para comprender el cambio de mentalidad que se opera a lo largo del siglo XII y el lugar del movimiento cisterciense dentro de este proceso de cambio, así como sus conceptos y aportaciones fundamentales: el concepto de *caritas*, la cuestión del amor en el marco de la teología cisterciense o la influencia de las personalidades fundadoras del Císter. Gracias a este bloque contextualizamos el entorno histórico, filosófico y teológico en el que surge Elredo del Rieval.

Un segundo bloque se dedica a la figura y obra de Elredo del Rieval, y con él se pretende fijar la atención en el abad de Rieval, considerado un modelo de rectitud espiritual entre sus congéneres. Este bloque, en el cuál desde la generalidad del Císter descendemos a la particularidad de Elredo, aparece asimismo subdividido, tratando por una parte de realizar una reconstrucción biográfica de Elredo y por otra de ofrecer un margo general, una visión global de la obra de Elredo.

El último bloque está dedicado al análisis de la obra concreta de Elredo del Rieval, *La Amistad Espiritual*, donde se procurará establecer los enlaces concretos que unen en el tiempo las ideas del abad cisterciense del siglo XII con la propuesta del acompañamiento espiritual dentro de la formación cristiana. Se verá en este bloque como Elredo es heredero de la tradición grecolatina pero al mismo tiempo un *adelantado a su tiempo*, en cuanto que muchas de las ideas que están presentes en su obra (como se sugiere en diversos estudios) son características de tiempos posteriores. En este último bloque se perfilará también algunas ideas sobre la Teología de la Amistad acuñada por Elredo y que constituye un referente de la misma.

I. La función educativa de la afectividad en la escuela cisterciense del siglo XII

Elredo de Rieval es considerado el teólogo de la afectividad por excelencia. Sin embargo, antes de pasar a analizar su concepto del afecto, creemos oportuno aportar una visión general de éste, desde perspectivas más amplias y modernas.

De esta forma, es interesante tener en cuenta la definición de Rosa M^a Piquer, para quien el afecto es «el sentimiento profundo y duradero [que] se halla en la base de todas nuestras actuaciones, actitudes y comportamientos»¹⁴. Así, del afecto derivan el amor y la amistad, vías de conocimiento de uno mismo y de Dios.

El amor, en el caso de la vida monástica, es equivalente al ágape agustiniano y se contrapone al eros. Dice la autora: «El NT no habla del eros sino del ágape. El eros es el amor humano, mientras que el ágape es el amor que procede de Dios [...]. El ágape asume todas las virtualidades del amor humano pero lo trasciende»¹⁵.

Se trata, por tanto de un amor sublimado, que

«transforma el deseo [erótico], no lo reprime ni lo destruye. Le ofrece una vía mediante la transformación del objeto del deseo y de su finalidad. Para el monje y para todo consagrado será el Reino de Dios. Su finalidad será la plenitud y el gozo de la tarea emprendida».¹⁶

Este amor es el que comúnmente denominamos la *caritas*, y que junto a la fe y la esperanza define la vida teologal¹⁷. Este concepto será expuesto más amplia y profundamente en los apartados siguientes.

¹⁴ Rosa M^a Piquer, «Affectus», en *Nova et vetera*, n^o 53 (2001): 131-166, 131.

¹⁵ *Ibíd.*, 141.

Para Spicq el ágape se establece como «la palabra clave de la Revelación» (Spicq 1977, 1028).

Por su parte, Nygren (1932) subraya la importancia de este concepto y propone que el ágape, entendido como *caritas* es el “motivo fundamental” de la religión cristiana. Así, en la primera parte del libro, defiende que este es un «concepto central» debido a su fuerte presencia en los textos sagrados, frente al escaso uso de *philia* y la ausencia del término *eros*. Nygren subraya, especialmente, el uso de ágape por san Pablo y San Juan (Lorda 2017).

¹⁶ *Ibíd.*, 158.

¹⁷ Charles André Bernard, *Teologia affetiva* (Torino: Paoline, 1985), 111.

Para Benedicto XVI, el ágape, entendido como *diakonia*, constituye una de las tres tareas principales de la Iglesia, junto con la *kerigma-martyria* y la *leiturgia* (Benedicto XVI 2005, 25). Sin embargo, cabe

Así, la *caritas* lleva a la vida monástica y al abandono de los «lazos con el mundo»¹⁸; la que el recién ingresado encuentra en los hermanos de la orden, dando lugar a una confianza mutua y a un reconocimiento recíproco que se van desarrollando durante el día a día de la vida comunitaria¹⁹. Es a través del amor al otro como se llega al amor a Dios mediante la obediencia, la humildad y la caridad²⁰.

Para la regla cisterciense (regla de San Benito), el amor se prefigura como base de la relación del monje con Dios y con sus hermanos. La *schola caritatis* se propone así como una «escuela de vida que asegura un aprendizaje concreto del amor»²¹, en la que este último surge a partir de la «unión de espíritus [mediante] la acción del Espíritu Santo, que se manifestará en la caridad mutua»²². Un aprendizaje que «se da en la vida misma, sobre la marcha [...]; y el maestro [...] es un hombre de encuentro, experto en los caminos de Dios»²³. Señala Torre, refiriéndose al teólogo Balduino de Ford en su *Tratado sobre la vida común*:

«El amor es el alma de la vida común y orienta el quehacer por excelencia [...]: el comprometido en la orden tratará de conciliar la comunión de amor a través del amor en comunión. Este orden de amor [...] supone una eclesiología concreta.»²⁴

A su vez, de este amor deriva la amistad, «una relación igualitaria de mutuo afecto y confianza»²⁵ que Bernardo Oliveira define: «como una relación de afinidad, en un clima de mutuo afecto y reciprocidad, con una nota de preferencia que reconoce al otro como único y digno, es decir, como persona irrepetible»²⁶; y de la que señala siete características: convergencia, confidencia, coincidencia, inmanencia, clarividencia, gaudencia y paciencia²⁷. Más concretamente, en ámbitos monásticos, «la verdadera

señalar que en este contexto, la *diakonia* adquiere un carácter social relativamente alejado del concepto intimista que profundizaremos a lo largo de este estudio.

¹⁸ André Louf, *El camino cisterciense* (Burgos: Monte Carmelo, 2005), 50.

¹⁹ *Ibíd.*, 54.

²⁰ *Ibíd.*, 65-75.

²¹ *Ibíd.*, 165.

²² *Ibíd.*, 166.

²³ *Ibíd.*, 66.

²⁴ Juan María Torre, *La presencia cisterciense: memoria, arte, mensaje* (Zamora: Montecasino, 2000), 56.

²⁵ Piquer, 131.

²⁶ *Ibíd.*, 145.

²⁷ *Ibíd.*, 155-156.

amistad genera y desea el compromiso con el amigo, compartir a fondo la propia vida con el otro y llevarse mutuamente las cargas»²⁸. Pero Louf señala también su importancia dentro de comunidades cerradas, como «una piedra más para la edificación»²⁹ de sus componentes, propiciando una mayor apertura a los demás y despojo de sí mismo, siempre y cuando sea humilde y discreta. De esta manera, la amistad, entendida como *caritas*, supone un perfeccionamiento espiritual a través de la dimensión social³⁰.

Torre señala que la *Primera Carta de Caridad y de Unanimidad* de Esteban Harding recoge la triada *unanimidad-amistad-caridad* como punto de partida para la orden del Císter, cuya relectura de la Regla de San Benito «abre una extensa dimensión de comunión mística y humana»³¹ en la que el amor y la amistad resultan claves para la primera generación cisterciense. En particular, Elredo de Rieval, autor en el que se centra este trabajo, profundiza en la función de la amistad fraterna como medio de alcanzar la amistad con Jesús, objetivo último de la vida monástica³². Sin embargo, antes de comenzar el análisis de su obra, cabe contextualizar sus ideas en el marco sociocultural y de la fundación de la orden cisterciense, así como de sus dos contemporáneos fundamentales: Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint-Thierry.

²⁸ *Ibíd.*, 132.

La autora hace hincapié en la distinción entre vida en común y vida comunitaria, abogando por la segunda: «Nuestros estilos de vida monástica son ciertamente de vida en común pero no llegan a ser de verdadera vida comunitaria. Entiendo por vida en común el compartir la oración, los bienes, el techo, ciertos servicios comunes. Para llegar a la vida comunitaria debe haber un proyecto compartido [...]. Vida comunitaria supone la custodia fraterna, que no es otra cosa que el amor y la donación profunda y comprometida hacia el hermano o hermana» (Piquer 2001, 2).

²⁹ Louf, 57.

³⁰ M^a Cecilia Zaffi, «La amistad espiritual como amor de amistad en San Elredo de Rievaulx.» *Cuadernos monásticos*, n^o 159 (2006): 403-465, 406-407.

³¹ Torre, 137.

³² Louf, 171.

1. El siglo del despertar de los afectos

El siglo XII sufrió lo que Rougemont ha denominado una «revolución psíquica» completamente centrada en los afectos: por un lado, la aparición de una «Iglesia del Amor» opuesta a los fastos de Roma, que de una parte reivindica doctrinas naturalistas³³, dando lugar a un drama cuyos máximos representantes fueron Bernardo de Claraval y Abelardo, y de otra parte condena al matrimonio³⁴. Por otro, la aparición de una literatura profana de origen provenzal que se transfigura en religión de amor protagonizada por caballeros que rinden culto a damas inalcanzables³⁵, «idea platónica del principio femenino» que se opone tanto al matrimonio como a la castidad³⁶, con André de Chapelain y Chrétien de Troyes a la cabeza³⁷. En respuesta, la mística occidental proyecta este sentimiento idealizado de dos maneras: cristianizando la figura del caballero y proyectando la idealización femenina hacia la figura de la Virgen³⁸.

³³ Este concepto de naturalismo coincide con las críticas que los cistercienses hacían a las costumbres de Cluny, especialmente en lo referente «a los preladados ambiciosos y las pompas sacras de la Iglesia» y defendía un «espiritualismo depurado». (Rougemont 1979, 114).

³⁴ Denis Rougemont, *El amor y Occidente* (Barcelona: Kairós, 1979), 115-116.

La condena al matrimonio se dio tanto en el mundo sacro como en el profano: en el primero, debido a la persecución del matrimonio de clérigos por la reforma gregoriana (Torre 2000, 30); en el segundo, a través de la conceptualización del matrimonio como imposición opuesta al amor en la lírica provenzal y posteriormente el amor cortés (Méla 1992, 14).

³⁵ Esta idea tiene su origen en la sacralización de la figura del caballero gracias al *De laude novae militiae ad milites Templi* (1130) de San Bernardo de Claraval, cuyo elogio a la recién nacida Orden del Temple sirvió de modelo y precedente para el surgimiento de diferentes órdenes de caballerías a lo largo del siglo XI (Agejas 2009, 77). Estas órdenes de *milites Christi*, que imitaban a los caballeros de las Cruzadas, luchaban “por y para la Iglesia” (Porrinas González 2013, 105), convirtiéndose en un modelo de conducta: «La “nueva caballería” se caracterizaba por sus virtudes, que contrastaban con los vicios de la caballería laica, por su abnegación, austeridad, obediencia, mansedumbre, por actuar como defensores cristianos, llegando incluso a la aceptación del martirio por la fe, actuando como verdaderos “caballeros de Cristo”, siendo el oficio de caballero ya plenamente una vía de ascesis o perfección espiritual» (Porrinas González 2013, 106).

De esta manera, el amor cortés se prefigura como reflejo literario del servicio del «caballero espiritual», que según Agejas (2009) es también iluminado por una revelación, pero de carácter divino, ya que «el Amor de Dios se ofrece al hombre como la única y auténtica justificación, pues es el Amor que salva» (2009, 75), al igual que el amor de la dama en el amor cortés.

³⁶ Rougemont, 116.

³⁷ Antonio Prieto Lucena, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad* (Madrid: Facultad de Teología San Dámaso, 2007), 74-82.

³⁸ Rougemont, 116.

Por motivos de cronología, no consideramos apropiado introducir estos conceptos en relación a las propuestas que nos ocupan, pues si bien la aparición del *miles christi* tiene lugar en 1130, a raíz de la *De laude novae militiae ad milites Templi* de San Bernardo de Claraval y la consecuente aparición de un gran número de órdenes monásticas de caballería (Porrinas González 2013, 105-106), la idealización de la dama se posterga hasta finales de siglo, con la publicación de *Le Chevalier de la Charrette* (1177) de Chrétien de Troyes y *De amore* (1186) de André de Chapelaine, ambos en el seno de la corte de María de Francia (Méla 1992).

Siglo de afectos, este, en el que también la amistad se ve implicada dentro el marco espiritual del amor cortés y del amor cristiano. Ambas perspectivas presentan las mismas características³⁹:

«El desinterés, como constitutivo esencial del amor de amistad, [...] el movimiento de atracción que une a los amigos, el deseo de la presencia del amigo, los *affectus* y el conocimiento amoroso, y la reciprocidad y unión de voluntades, que especifica la amistad como apetito racional.»⁴⁰

Estos rasgos parten del concepto ciceroniano de la amistad. Así, Cicerón diferencia tres estadios que conducen a la amistad: la afinidad, propia al impulso natural; la simpatía, fundada en la vida racional y que se refleja en «actitudes de proteger, ayudar y socorrer al prójimo»; y la amistad, cuando «siguiendo un juicio de valor, tiende a la unión de pensamiento, sentimiento y voluntad con el prójimo» y cuya base está en la estima del bien y la virtud⁴¹. A esto, la visión cristiana añade

«cierto *affectus* o inclinación al amor, como destello de la caridad esencial por la que Dios se ama a sí mismo y ama a todos los seres que ha creado.»⁴²

Esta perspectiva fue desarrollada por San Agustín de Hipona, quien considera el concepto ciceroniano «condenado a la frustración por las perspectivas de finitud e infidelidad» y propone la *caritas* como verdadera amistad gracias a la trascendencia hacia el amor divino⁴³, que es origen y fin de dicho afecto.

En particular, el epistolario de Abelardo y Eloísa refleja la fuerte relación existente entre amor y amistad que articula esta visión, ya que combina el concepto ciceroniano y el cortesano⁴⁴. En este sentido, Panych destaca especialmente el concepto de amor planteado por Eloísa en la segunda carta:

«Amar a una persona, y ser amada por el otro, es una felicidad sublime desde el momento en que uno se compromete con el ser amado. [...] amar a

³⁹ Prieto Lucena, 83-84.

⁴⁰ *Ibíd.*, 84-85.

⁴¹ *Ibíd.*, 87.

⁴² *Ibíd.*, 87.

⁴³ Teófilo Viñas Román, «La amistad en San Agustín.» *Cuadernos de Espiritualidad Agustiniana*, nº 1 (2003): 1-25, 3.

⁴⁴ Prieto Lucena, 94.

una persona significativa y ser correspondido es lo que nos realiza plenamente [...]. El amor es constitutivo; construye a la persona.»⁴⁵

Se trata, esta, de una visión perfectamente acorde al concepto aristotélico de *philia*⁴⁶ en tanto amor purificador:

«El *eros* se asocia a la concupiscencia y la *philia* al cariño. Para ser fuente de felicidad, el *eros* debe ser purificado por la *philia*, que desarrolla un amor más personal y espiritual.»⁴⁷

Recordemos que, en este momento, Eloísa ya ha profesado sus votos y no aspira a un amor carnal, sino al mantenimiento de un compromiso espiritual⁴⁸, alejándose de la *concupiscencia*. Así, su actitud amistosa se ve subrayada por el desinterés de su amor que se refleja en su rechazo al matrimonio por la gloria de Abelardo⁴⁹, así como por la abnegación manifiesta en la aceptación del hábito por orden de su amado: Eloísa no piensa en ningún momento en su propio beneficio, sino en el de Abelardo⁵⁰. Esta intención espiritual es clara cuando afirma mantener el mismo sentimiento que antes de su separación, aún cuando «nada puede esperar de él, ni como amante, ni como su esposa»⁵¹.

Sin embargo, la abnegación y la austeridad manifiestas en la aceptación del hábito y la búsqueda del reconocimiento de su sacrificio por parte de Abelardo⁵²

⁴⁵ Paulette Panych, «La conception de l'amour chez Héloïse et Abélard.» (Maîtrise en Philosophie, Université de Québec à Trois Rivières, 2007), 41-42.

«Aimer une personne, et être aimé de l'autre, est un bonheur sublime du moment que l'on s'engage envers l'être aimé. [...] Aimer une personne significative et être aimé en retour est ce qui nous réalise pleinement nous-même [...]. L'amour es constitutif; il construit la personne.» (Trad. propia)

⁴⁶ Según Panych, en las cartas de Abelardo y Eloísa se conjugan tres perspectivas del amor: «l'éros, la *philia* et l'agapé, dit autrement, «le désir, l'amitié et la charité»» (Panych 2007, 61).

⁴⁷ Panych, 62.

«L'éros se rattache à la concupiscence et la *philia* à la tendresse. Pour être source de bonheur, l'éros doit être purifié par la *philia*, qui développe un amour plus personnel et spirituel.» (Trad. Propia).

Este concepto de purificación es también señalado por Benedicto XVI, quien propone la relación entre el amor y lo divino como forma de sanear el *eros*, entendido como impulso biológico, mediante el carácter racional del *ágape*. Así, entre ambos conceptos del amor se establece una progresión evolutiva desde el cuerpo hasta el alma. (Benedicto XVI 2005, 5-6)

⁴⁸ *Ibíd.*, 51.

⁴⁹ Prieto Lucena, 96.

⁵⁰ Panych, 49-51.

⁵¹ Prieto Lucena, 100.

⁵² Panych, 50-51.

plantean una doble ascendencia de la actitud amorosa de Eloísa, que por una parte se aproxima a la visión del amor cortés, invirtiendo la relación de los amantes⁵³, y por otra, al concepto cristiano de *ágape*:

«La lengua profana emplea *ágape* para designar un amor de parentesco o de amistad, distinto del amor apasionado, del deseo amoroso. [...] El concepto de *ágape* recibe una repentina promoción cuando ciertos autores del Nuevo Testamento lo adoptan y lo convierten en sinónimo de amor cristiano. En este contexto, *ágape* significa ya el amor condescendiente y gratificante de Dios por los hombres, ya el amor incondicional, el sacrificio absoluto que los cristianos deben tener por los demás.»⁵⁴

De esta forma, si la devoción de Eloísa por Abelardo plantea el concepto desde la perspectiva profana de amistad, la de Abelardo se apoya en la cristiana de caridad, tal como se muestra en la quinta carta, donde recomienda a Eloísa volver su amor hacia Dios y hacia Cristo, verdadero merecedor de su compasión y, sobre todo, de su devoción⁵⁵.

Sin embargo, la importancia de Abelardo se extiende a sus obras teológicas, donde la *caritas* es ampliamente desarrollada en una teoría del amor puro que se aleja de la perspectiva de Eloísa próxima al amor cortés por tratarse de un amor verdaderamente desinteresado y apegado al *ágape*:

⁵³ El amor cortés se basa en la concepción del amor como una experiencia interna cuya fuerza proviene de la perfección del corazón, de un sacrificio ascético del amante por conseguir el verdadero amor, “une joie qui vient parfaire une illumination tout intérieure” (Méla 1992, 13).

Este amor parte de una exigencia interior y se sostiene sobre un deseo esencial, una pasión obsesiva que sólo es recompensada tras la realización de grandes proezas por las que el caballero amante se hace merecedor de reconocimiento por la dama amada; proezas que se constituyen como pruebas de su afecto y que muestran su atención, fidelidad y respeto por la amada (Méla 1992, 11-15).

Sin embargo, estos conceptos no serán plenamente desarrollados hasta finales del siglo XII, cuando se planteó una importante polémica encabezada por Chrétien de Troyes (Méla 1992, 9), cuyo *Caballero de la carreta* (1177) consagra el ascetismo del caballero y el misticismo del amor, y culminada por André de Chapelaine (Méla 1992, 16), cuyo *De amore* (1186) “fija los principios de toda la metafísica amorosa de la época” (Laffite-Houssat 1960, 39).

⁵⁴ Henry Duméry, *Encyclopaedia Universalis*, Thésaurus (París: Encyclopaedia Universalis, 1992), 62. Citado en Panych, 64-65.

«La langue profane emploie agapè pour désigner un amour de parenté ou d’amitié, distinct de l’amour passion, distinct du désir amoureux. [...] Le concept d’agapè reçoit une promotion soudaine quand certains auteurs du Nouveau Testament l’adoptent et le rendent synonyme d’amour chrétien. Dans ce contexte, agapè signifie soit l’amour condescendant et gratifiant de Dieu pour les hommes, soit l’amour inconditionné, le dévouement absolu que les chrétiens doivent avoir pour autrui.» (Trad. Propia)

⁵⁵ Prieto Lucena, 101.

«Abelardo concibe la caridad como una «extensión» amante de una persona a otra, es decir, como una especie de salida de sí mismo para unirse a otro. [...] El amor verdadero se dirige única y directamente a la persona amada, con la exclusión de todo apetito de recompensa por parte del amante.»⁵⁶

Este amor puro va dirigido indistintamente en dos direcciones: Dios y el hombre, en tanto amigo⁵⁷. Así, la escuela de Abelardo plantea un ascetismo utópico y necesario para el filósofo y teólogo, inspirado en San Jerónimo⁵⁸. Su postura es puramente intelectual⁵⁹, definiendo la fe como «una opinión sobre las cosas que no se ven y los sentidos no pueden percibir» y planteándola como una actividad de la inteligencia por la que se intenta «conciliar la razón con lo que Dios nos ha revelado y los Santos Padres enseñan»⁶⁰.

Señala Mews que la postura de Eloísa en su última carta supone un rechazo a la postura de Abelardo y presenta una gran afinidad con las costumbres cistercienses anteriores a 1147⁶¹, debido a la influencia de los libros litúrgicos usados en la Abadía del Paraclete:

«Las instituciones del Paraclete recomiendan un modo de vida más estricto y más simple que el que concebía Abelardo. A la vez, se diferencian de los textos cistercienses al reconocer la autoridad, no de la Regla de San Benito, sino de la enseñanza y el ejemplo de Cristo.»⁶²

⁵⁶ *Ibid.*, 103-104.

⁵⁷ *Ibid.*, 106.

⁵⁸ Torre, 149.

⁵⁹ Miguel Signán Soler, *La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII* (Tarragona: L'Abadía de Poblet, 1992), 85.

⁶⁰ *Ibid.*, 148.

⁶¹ Constant J. Mews, «Les lettres d'amour perdues d'Héloïse et la théologie de Pierre Abélard.» En *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, de Jean Jolivet y Henri Habrias, 137-159. Nantes: Université de Nantes, 2003; párrafo 14.

Probablemente estas influencias se remontan a la fundación de la abadía en 1129 (Mews 2003, párrafo 15)

⁶² *Ibid.*, párrafo 14.

«Les Institutions du Paraclet préconisent un mode de vie plus strict et plus simple que celui qu'Abélard concevait. En même temps, elles diffèrent des textes cisterciens en reconnaissant l'autorité, non pas de la Règle de saint Benoît, mais de l'enseignement et de l'exemple du Christ.» (Trad. Propia)

Más aún, Mews subraya el hecho de que durante los primeros años de estancia en la abadía, Eloísa había acogido a Bernardo de Claraval en el Paraclete⁶³, encuentro que dio lugar a una identificación de su visión del amor con ciertas ideas del cisterciense⁶⁴.

De esta forma, la postura opuesta de ambos amantes puede ser interpretada desde la polémica protagonizada por el propio Abelardo y Bernardo de Claraval, en tanto representantes de la *schola clericalis* y la *schola caritatis*, respectivamente⁶⁵ y que culminaría con el proceso de Abelardo en 1138⁶⁶. Pasemos pues a ver más ampliamente la doctrina cisterciense de esta última.

⁶³ Ibid., párrafo 15.

⁶⁴ Damien Boquet, «Constant Mews, "La voix d'Héloïse: un dialogue de deux amants"», en *Médiévales*, n° 51 (2006): 185-188; 186.

⁶⁵ Torre, 149.

⁶⁶ Siguán Soler, 85.

2. La escuela cisterciense del siglo XII

2.1. *Caritas y schola caritatis*: la renovación cisterciense

La orden cisterciense surgió como reacción al desarrollo de la reforma cluniacense, y más específicamente a la imposición de un exceso de costumbres y convencionalismos que convertían la vida monástica en una «liturgia jerarquizada y formalista»⁶⁷; costumbres que los primeros cistercienses consideraban «adiciones posteriores y que no están en la Regla de San Benito»⁶⁸. En respuesta a ello, Roberto de Molesmes decidió, en 1098, establecer un Nuevo Monasterio con el objetivo de regresar a los orígenes benedictinos mediante

«el establecimiento de una observancia muy fiel⁶⁹ a la Regla de san Benito en el cuadro de una comunidad de hermanos que vivan en la soledad, la pobreza, la simplicidad.»⁷⁰

Retomando a Lekai, Dumont aporta otro punto de vista que resulta enriquecedor para aclarar este ideal:

«La Regla jugó un papel importante, pero fue sólo un instrumento, sirvió para alcanzar la auténtica meta: el establecimiento de una vida austera en pobreza, sencillez e imperturbable soledad.»⁷¹

Tres novedades que inicialmente les valieron la crítica de la Orden de Cluny, que se veía amenazada por ellos⁷² y que se constituyeron como bastión para defender el aspecto moral de su ruptura⁷³ dándole pleno sentido. Así, la simplicidad se transformó

⁶⁷ Charles Dumont, *La sabiduría ardiente en la escuela cisterciense del amor* (Burgo: Monte Carmelo, 2005), 125.

⁶⁸ Dumont, 128.

⁶⁹ Sin embargo, advierte Dumont, retomando a Lekai, que “los primeros cistercienses no sólo estaban desprovistos de una devoción ciega a la letra de la Regla, sino que de hecho manejaron el venerable documento de legislación monástica con notable libertad. Lo invocaban y aplicaban cuando servía a sus propósitos” (Dumont 2005, 127).

Más adelante, señala que, para los primeros cistercienses, “la Regla no es un documento [...], sino una vida, lo mismo que la Escritura” (Dumont 2005, 138). Con ello, su seguimiento queda enfocado desde el ejemplo a seguir, y no desde la norma, justificando así su lectura no literal.

⁷⁰ Torre, 83.

⁷¹ Dumont, 128.

⁷² *Ibíd.*, 128.

⁷³ *Ibíd.*, 130.

en la *schola experientiae*, como un aprendizaje de la experiencia a través del conocimiento de las *Vitae*⁷⁴ y en los argumentos utilizados como defensa por los monjes blancos durante la controversia de 1131-1132:

«Los tres grandes temas de reforma son: la salmodia abreviada, es decir, el rechazo en bloque de las costumbres añadidas por Cluny, el trabajo manual y el silencio perpetuo.»⁷⁵.

Por su parte, la pobreza y la soledad están íntimamente ligadas al rechazo de la *libertas cluniacensis*⁷⁶, tanto en su faceta económica como social. Así, la primera supone una revalorización del sustento por las propias manos⁷⁷, mientras que la segunda propone un regreso al eremitismo de los Padres de la Iglesia, presente en los documentos fundacionales del Císter⁷⁸.

En lo que se refiere a la *caritas*, la gran novedad del Císter es el intento de «conciliar la comunión de amor a través del amor de comunión. Este orden del amor, como el alma del ordo monástico y del mismo monasterio, supone una real eclesiología concreta, ya en ciernes en la Regla benedictina. Benito [...] corona su exposición con la dilección y el amor: amándose mutuamente con amor fraterno.

En este orden cenobítico todos son hermanos por la comunión de amor.»⁷⁹

Es así como la *caritas*, el amor, se erige centro neurálgico de la doctrina espiritual cisterciense en tanto vida en comunidad. Este concepto supone que el *ordo caritatis* abarca a toda la persona, incluyendo su comunicación con el medio y sus convicciones⁸⁰, que su práctica fomenta la unión de la comunidad, que poco a poco debe alcanzar «un corazón y un alma»⁸¹. Sin embargo, destaca Dumont el carácter

⁷⁴ *Ibíd.*, 131-132.

⁷⁵ *Ibíd.*, 133.

⁷⁶ Torre, 31.

⁷⁷ *Ibíd.*, 86.

⁷⁸ *Ibíd.*, 88.

Señala Dumont la contradicción que provocan estas dos propuestas, incompatibles con la *lectio divina* y el *pensum servitutis* de la liturgia por tratarse de «una exigencia que superaba las fuerzas humanas» (Dumont 2005, 129).

⁷⁹ Torre, 56.

⁸⁰ *Ibíd.*, 58.

⁸¹ Louf, 168. Hch 4, 32.

personalista de esta vida en comunidad⁸², pues las diferencias son respetadas mediante una libertad para que «cada uno cultive la gracia recibida sin que se le vayan los ojos tras la de su hermano»⁸³.

Llegados a este punto de nuestro discurso, creemos necesario aclarar una serie de cuestiones relacionadas con el concepto de *caritas* y la concepción de la *schola caritatis* cisterciense.

En primer lugar, cabe señalar la relación sinonímica que se establece entre *caritas* y *amicitia* en el discurso de la doctrina cisterciense. Esta indeterminación terminológica se debe a la doble interpretación del concepto griego de *ágape*, originada en su cristianización por parte de San Agustín, quien parte del concepto ciceroniano de *caritas*: ambas, entendidas como amor espiritual no concupiscible, son diferenciadas mediante la naturaleza del objeto amado, lo que ha dado lugar a una generalización del uso de expresiones diferenciadoras como «amor a Dios» y «amistad con los hombres» para un mismo afecto.

En segundo lugar, es innecesario destacar la importancia central de la *caritas* en la doctrina cisterciense, si bien su condición de núcleo de la *schola caritatis* merece una mayor profundización en su relación con la forma de vida monástica y la mística de los monjes blancos.

En este sentido, Louf señala que

«el siglo XII vio constituirse un cuerpo de doctrina espiritual que sigue siendo la base del Camino cisterciense, tal como se desarrollará a través de los siglos. En cada etapa se volverán a encontrar sus rasgos característicos: amor a la Palabra de Dios [...]; un tierno afecto a la persona del Verbo encarnado, a Jesús [...]; amor a la Virgen María [...]; gusto por la vida de interioridad [...]; deseo de reposo interior.»⁸⁴

«Cor unum et anima una» (Trad. propia)

⁸² Dumont, 129.

⁸³ Louf, 173.

⁸⁴ Louf, 35.

Esta idea queda ya enraizada en la Regla de San Benito, que «coloca en primer lugar la persona de Cristo y el amor que el monje le promete»⁸⁵. Sin embargo, la relectura cisterciense plantea una «una religión centrada en el amor»⁸⁶, en la que «el progreso del amor en el hombre [es] como un camino de interiorización y superación que lleva del mundo al alma y del alma a Dios» a través del amor *de* y *a* Cristo⁸⁷.

La *schola caritatis*, por tanto, se postula como una doctrina enfocada a conseguir esta purificación del alma y esta unión⁸⁸ a través de una «teología del amor»⁸⁹. Esta se caracteriza por la preparación del alma a través de la vida monástica y la observancia de la Regla, un discernimiento de la voluntad de Dios⁹⁰, el ejercicio de la humildad y la caridad fraterna⁹¹. Estas prácticas son las que llevan a la experiencia de Dios⁹², cuya

«unión se articula sobre dos conceptos: la teología de la imagen con la semejanza recuperada; y la teología del Espíritu Santo, que nos hace participar de la vida trinitaria efectuando en nosotros, por gracia, la unidad que por naturaleza existe entre las Personas divinas.»⁹³

Sin embargo, los cistercienses pocas veces hacen alusión directa a la experiencia mística⁹⁴ entendida como raptó:

«Mientras la unión nos parece como un estado [...], el raptó es una experiencia esencialmente pasajera. [...] El estado de unión se aplica en líneas generales al estado de gracia plenamente aceptado [...], estado del que el raptó es una culminación esencialmente uniforme aunque se distinga por su intensidad y la absoluta gratuidad de su concesión.»⁹⁵

⁸⁵ Ibid., 24.

⁸⁶ Siguán Soler, 223.

⁸⁷ Ibid., 237.

⁸⁸ Dumont, 413.

⁸⁹ Louf, 89.

Este concepto entronca con el de educación moral señalado por Vergara, que propone «la adquisición cuidada de costumbres para regir ordenadamente las facultades del alma y conducir sus afectos y emociones a la práctica de la virtud» (2005, 262).

⁹⁰ Dumont, 92-95.

⁹¹ Ibid., 413.

⁹² Ibid., 93.

⁹³ Siguán Soler, 234.

⁹⁴ Dumont, 91.

⁹⁵ Siguán Soler, 235.

Los dos teólogos que trataremos en los puntos sucesivos, así como el que ocupa el grueso de este trabajo, se prefiguran como los grandes místicos cistercienses. Para Pfeiffer

«Bernardo, Guillermo y Elredo tienen talentos muy diferentes: el pastor, el teólogo, el amigo. También tienen tres maneras diferentes de profundizar en el misterio de Dios: por la inclinación de los sentimientos, por la especulación teológica, por el diálogo. Además, cada uno tiene una preferencia por uno u otro misterio: Bernardo y Elredo, el de Cristo; Guillermo, el del Espíritu y la Trinidad.»⁹⁶

2.2. La figura de Bernardo

Sin duda, la figura de San Bernardo de Claraval⁹⁷ resulta clave para comprender la renovación de la *schola caritatis* cisterciense, pues su doctrina lo erige en «maestro irrefutable»⁹⁸. Para Dumont, la teología de Bernardo de Claraval se funda en dos ejes fundamentales: «el dinamismo del existencial humano que es el amor, y la doctrina tradicional de la imagen de Dios en el hombre»⁹⁹.

Esta teología parte de la afirmación de que «Dios es Amor»¹⁰⁰ y da lugar a una «economía del amor»¹⁰¹ basada en el concepto de que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, perdió esta última con el pecado original, pero mantiene la primera:

⁹⁶ Michaella Pfeiffer, «Trois "styles" de la mystique cistercienne: Bernard, Guillaume, Aelred.» *Collectanea Cisterciensia*, n° 65 (2003): 98-110, 109-110.

«Bernard, Guillaume et Aelred ont des talents très différents : le pasteur, le théologien, l'ami ; ils ont également trois façons différentes d'approfondir le mystère de Dieu : par le biais des sentiments, par la spéculation théologique, par le dialogue. Ils ont en outre chacun une préférence pour tel ou tel mystère : Bernard et Aelred, le Christ ; Guillaume, l'Esprit et la Trinité.» (Trad. Propia)

⁹⁷ Para una noticia biográfica de Bernardo de Claraval, remitimos a la amplia exposición realizada por Torre (2000, 189-215)

⁹⁸ Louf, 36.

⁹⁹ Dumont, 69.

¹⁰⁰ Siguán Soler, 31.

¹⁰¹ Ibid., 38. «El punto de partida se encuentra en un alma deformada por el pecado, entregada al amor egoísta pero en aquella imagen primigenia radica su posibilidad. Pero justamente es la vida monástica: una reforma y no una creación del superhombre».

¹⁰² Siguán Soler, 31.

¹⁰³ Ibid., 38. «El punto de partida se encuentra en un alma deformada por el pecado, entregada al amor egoísta pero en aquella imagen primigenia radica su posibilidad. Pero justamente es la vida monástica: una reforma y no una creación del superhombre».

«El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; la imagen radica en su libre albedrío, y la semejanza en las virtudes. [...] La imagen divina en el hombre consiste, pues, esencialmente, en la libertad, y su semejanza, en la rectitud¹⁰⁴ de esta libertad¹⁰⁵.»

Sobre esta idea central del pensamiento bernardiano, la *caritas* se establece como un medio de reforma¹⁰⁶, de regreso a la naturaleza original del hombre, que se divide en cuatro etapas:

«La escala, suficientemente conocida, comprende cuatro etapas fundamentales. Primero, el hombre se ama a sí mismo por sí mismo; luego, considerando su propia miseria y la bondad divina, empieza a amar a Dios; finalmente, encuentra el goce en amar a Dios por sus cualidades amables, y en un último momento que ya no se alcanza en esta vida llega el amor puro en que se unifica con Él.»¹⁰⁷

Este concepto de *caritas* en San Bernardo queda recogido en *De diligendo Deo* y *De grandibus humilitatis et superbiae*, donde se establecen tanto sus características como sus estadios¹⁰⁸. Así, «la caridad es entendida por San Bernardo como una *voluntas communis*, en contraposición a la personal *voluntas propria*»¹⁰⁹.

Estos estadios son, sin duda, la mayor innovación que San Bernardo dio al concepto de *caritas*, por lo que los analizaremos con mayor detenimiento. En la cita anterior de Siguán Soler puede verse que el conocimiento de sí mismo es, pues, el primer estadio para la reforma del alma. Este conocimiento está relacionado con el deseo, para lo cual san Bernardo retoma el concepto del *ordo amoris* de San Agustín¹¹⁰

¹⁰⁴ Señala Siguán Soler que, para San Bernardo, “recto” es sinónimo de caridad y “curva” de concupiscencia (Siguán Soler 1992, 42)

¹⁰⁵ San Bernardo diferencia tres tipos de libertad: el libre albedrío, «que podríamos llamar también libertad de adhesión»; el libre consejo, por el que «el espíritu ya no ve el mal como deseable»; y la liberación plena, tan sólo alcanzable en la otra vida. (Siguán Soler 1992,34-35)

¹⁰⁶ Siguán Soler señala que «la profusión con que la palabra “reforma” aparece en los escritos de San Bernardo podría sustituir toda la argumentación de esta parte.» (Siguán Soler 1992, 39)

¹⁰⁷ *Ibid.*, 28.

¹⁰⁸ John E. Bamberger, «L'accompagnement spirituel dans la tradition cistercienne (IV).» *Collecctanea Cisterciensia*, nº 66 (2004): 206-222, 217.

¹⁰⁹ Prieto Lucena, 112.

¹¹⁰ Bamberger, 2016.

y diferencia entre concupiscencia (amor sensual) y caridad (amor espiritual)¹¹¹. Conocerse a sí mismo supone, pues, reconocer esta diferencia y tomar conciencia de que el primero, ligado al cuerpo y los deseos materiales, tiene un sentido circular y es naturalmente insatisfecho e insatisfactorio; mientras que el segundo, correspondiente a la naturaleza espiritual, sí permite una satisfacción y, con ella, la plenitud del espíritu¹¹². A su vez, este reconocimiento conlleva el de la imagen señalado por Siguán Soler y, con ello, se da paso al segundo estadio de la *vía caritatis*.

Sin embargo, para establecer esta diferencia, Bernardo de Claraval señala la necesidad del discernimiento¹¹³, que Bertrand define como «el arte de detectar, basándose en el criterio de la felicidad duradera, los buenos y malos amigos espirituales»¹¹⁴. Este autor aclara el concepto diferenciando cuatro elementos:

- «1. El discernimiento de los espíritus [...] es una actividad de la inteligencia. [...] Consiste [...] en sopesar, a través de las propias razones, los afectos.
2. Sopesar los afectos [...] es directamente eudemónico. Está atento a la duración de la felicidad generada. [...] La inteligencia [...] toma distancia respecto a los afectos [...] para constatar qué aportan.
3. La tarea [...] de la inteligencia discerniente [...] es encontrar el verdadero aliado en la búsqueda de la verdadera felicidad en todas sus acciones.
4. [...] El valor [...] del discernimiento [...] es probar como única condición de victoria moral real la bondad y la sabiduría de Dios que hace al hombre inteligente sobre [...] la felicidad que satisface o no el deseo inherente a la naturaleza humana de ser feliz.»¹¹⁵

¹¹¹ Siguán Soler, 42.

¹¹² Bamberger, 217-218.

¹¹³ El concepto de discernimiento bernardiano tiene su origen en la discreción de San Benito. (Louf 2005, 24)

¹¹⁴ Dominique Bertrand, «Le discernement bernardin: entre les Pères du Désert et Ignace de Loyola.» *Collectanea Cisterciensia*, nº 64 (2002): 5-16, 8.

«L'art de détecter, sur le critère du bonheur durable, les bons et les mauvais amis spirituels» (Trad. propia)

¹¹⁵ *Ibid.*, 7-9.

«1. Le discernement des esprits [...] est une activité de l'intelligence. [...] Il consiste [...] à peser, à travers les raisons elles-mêmes, les affects. [...]

2. La pesée des affects [...] est directement eudémonique. Elle est attentive à la durée du bonheur induit. [...] L'intelligence [...] prend distance par rapport aux affects [...] pour constater ce qu'ils donnent. [...]

3. La tâche [...] de l'intelligence discernante est de trouver le vrai allié dans la quête du bonheur réel en tous les agibilia.

Como se ha visto, el discernimiento es una cualidad intelectual, no afectiva. Sin embargo, esa inteligencia queda subordinada a la voluntad, es decir, al libre arbitrio de la persona para reformarse, que Siguán Soler propone como «el fondo esencial de la naturaleza humana»¹¹⁶ y que sí es una cualidad afectiva. En este sentido, cabe señalar que en el *Tratado de la conversión*, Bernardo sigue a San Agustín y diferencia tres fuerzas en tensión dentro del alma humana: la razón o inteligencia, la voluntad o deseo y la memoria¹¹⁷. La voluntad, reflejada en la vocación monástica, proviene de la *caritas* y se ratifica en la observancia de la regla monástica¹¹⁸; si bien al estar guiada por la inteligencia, no es completamente irracional¹¹⁹.

Ahora bien, san Bernardo expone ampliamente en qué consiste esa observancia y, por tanto, cómo se alcanza la reforma del alma, que Flecha Andrés ha calificado como «auténticamente cristocéntrica»¹²⁰. Esta afirmación remite al concepto del hombre como imagen y semejanza de Dios, pero a través de la encarnación en Jesucristo:

«Al leer los sermones de San Bernardo podemos descubrir con alegría con qué soltura y unción empleaba las categorías bíblicas de la imitación y seguimiento de Cristo para exhortar a su monjes y a los fieles en general a la conversión y al compromiso responsable en la vida cristiana.»¹²¹

Flecha Andrés resume magistralmente los tres ámbitos de esta imitación. Por un lado, la humildad se establece como «camino del discípulo» hacia la verdad, siendo ésta el «premio al esfuerzo»¹²². Por otro, la imitación de sus descendos, como la mejor forma

4. [...] La valeur [...] du discernement [...] est d'éprouver comme seule condition de victoire morale réelle la bonté et la sagesse de Dieu qui rend l'homme intelligent sur [...] les bonheurs accomplissant ou non le désir inherent à la nature humaine d'être heureux.» (Trad. Propia)

¹¹⁶ Siguán Soler, 35.

¹¹⁷ Bertrand, 13.

¹¹⁸ Charles Dumont, *La sabiduría ardiente en la escuela cisterciense del amor* (Burgos: Monte Carmelo, 2005), 70.

Es interesante recordar aquí la conceptualización de *ágape* por Spicq, quien apunta que «el *agape* de Jesús es esencialmente una unión de voluntades [...] Su obediencia es la medida de su amor: un amor absoluto, total» (Spicq 1977, 119-1120). Con ello, Spicq coincide plenamente con la perspectiva de San Bernardo.

¹¹⁹ Dumont, 102.

¹²⁰ José Román Flecha Andrés, «Seguimiento de Cristo y moral cristiana en San Bernardo.» *Salmanticensis*, n° 54 (2007): 5-29, 8.

¹²¹ *Ibíd.*, 8.

¹²² *Ibíd.*, 9.

para imitar esa humildad, y de sus ascensos¹²³. Por último, la meditación y la imitación de los misterios de la humanidad de Cristo¹²⁴, y más concretamente de la Pasión, señalando que

«Explícitamente [San Bernardo] dice [en Liber de diligendo Deo] que el que recuerda la muerte de Jesús y, siguiendo su ejemplo, mortifica los miembros de su cuerpo, tiene la vida eterna.»¹²⁵

En particular, el concepto de humildad es ampliamente tratado por San Bernardo, constituyéndose uno de los pilares fundamentales de su doctrina: es a través de la *schola humilitatis* como se llega a la *schola caritatis*¹²⁶, pues «de la “conjunción” del Verbo con la conciencia nace la humildad, y de la conjunción del Espíritu con la voluntad nace la caridad»¹²⁷. Dicha conjunción parte de la humillación, entendida como una «renuncia a la voluntad propia»¹²⁸ por la que se sustituye la propia opinión por el juicio divino, modificándose¹²⁹.

«Dios está presente en el ser libre por un acuerdo de voluntad, por un consentimiento recíproco. Dios quiere lo que quiere el hombre que hace su voluntad. Tal es la naturaleza del amor.»¹³⁰

¹²³ Flecha comenta estos dos conceptos de la siguiente manera: «Es interesante la afirmación de que hemos de imitar a Cristo en sus “descensos” por el camino de la humildad. El primer paso o escalón consiste en no querer dominar. El segundo grado es querer someternos. Y el tercero, padecer con ecuanimidad cualquier desprecio o injuria que se nos haga.» (Flecha Andrés 2007, 11)

Y: «A cada uno de estos pasos —seducción, guía y arrebató— corresponde un grado ascendente de felicidad. Ante la admiración que le suscita el tercer grupo [...], San Bernardo concluye con una plegaria que [...] resume el sentido cristológico de la vida cristiana.» (Flecha Andrés 2007, 12)

Aunque Flecha Andrés no hace referencia a ello, podemos relacionar este concepto de ascenso con la tercera etapa del amor definida por Siguán Soler (1992), así como con la ascesis monástica y la ascesis pascual, respectivamente expuestas por Louf (2005).

¹²⁴ Esta imitación se traduce en la práctica ascética, que es definida por Louf en el sexto capítulo de su libro (Louf 2005, 95-119), donde realiza una magnífica exposición sobre las tres ascesis cistercienses que no resumimos aquí por falta de espacio. Baste decir aquí que la ascesis es un «ejercicio o entrenamiento» (Louf 2005, 95) espiritual que integra el cuerpo en la reforma espiritual mediante las restricciones (ascesis monástica) y las mortificaciones (ascesis pascual).

¹²⁵ *Ibíd.*, 14.

¹²⁶ «Al enumerar san Bernardo los doce grados de humildad dice que el duodécimo grado de humildad corresponde al primer grado de verdad: la verdad sobre sí mismo o el conocimiento de su miseria. Solamente cuando se ha adquirido esta humildad fundamental y esencial de su miseria y pobreza se puede amar de verdad.» (Dumont 2005, 144)

¹²⁷ Dumont, 104.

¹²⁸ *Ibíd.*, 104.

¹²⁹ Siguán Soler, 41.

¹³⁰ Dumont, 105.

Este amor puro y liberado de la voluntad propia gracias a la humildad es el que lleva al alma a la unión mística, que para San Bernardo se divide en tres etapas:

«El Hijo ha conducido el alma, a través de la humildad, al primer grado de estos desposorios. El Espíritu, a través de la misericordia, la conduce al segundo, pero para llegar al tercero, más que un guía, se necesita una acción divina más violenta: un rapto.»¹³¹

Así, la experiencia mística para el abad de Claraval supone un regreso a la semejanza original entre el hombre y Dios gracias a una transfiguración del primero, pero alejándose de perspectivas panteístas¹³².

Podría decirse que todo lo expuesto anteriormente respecto a la *caritas* espiritual es válido para la teología que Bernardo plantea sobre la amistad. En este sentido, su epistolario con Guillermo de Saint-Thierry supone un verdadero tratado en el que, a pesar de que no da una clara definición, «parece que la entienda como una unidad de espíritus, fundidos en una caridad recíproca»¹³³.

Así, siguiendo a Cicerón, Bernardo diferencia entre afinidad, simpatía y amistad, y señala que, debido al carácter espiritual de esta última, «la amistad viene de Dios y Cristo [...]. Lo que desencadena el movimiento afectivo [es] el alma o la religiosidad del amigo.»¹³⁴.

Por otro lado, su concepto de amistad queda íntimamente ligado al de verdad, en tanto sinceridad, y justicia, entendida como una búsqueda del bien del prójimo; pero, sobre todo, la amistad se funda en un sentimiento desinteresado y gratuito¹³⁵. Por último, el abad señala que «la amistad debe basarse sobre todo en obras, y no debe dejarse absorber por el vínculo del solo afecto»¹³⁶.

¹³¹ Prieto Lucena, 117.

¹³² *Ibíd.*, 118.

¹³³ *Ibíd.*, 87.

¹³⁴ *Ibíd.*, 88.

¹³⁵ *Ibíd.*, 88-89.

¹³⁶ *Ibíd.*, 90.

En este ideal de amistad puede verse claramente que la teología del amor de San Bernardo Claraval plantea una gran similitud de forma a pesar de diferenciar dos destinatarios del amor: Dios y el amigo.

2.3. La teología educativa de Guillermo de Saint-Thierry

Sin embargo, quien realmente define la extensión del concepto de *caritas* es Guillermo de Saint-Thierry¹³⁷, cuya amplia reflexión se establecería como modelo fundamental para la práctica cisterciense. El propio Guillermo de Saint-Thierry la define así: «Amor iluminado, en efecto, es la caridad. Amor que procede de Dios, que está en Dios, que lleva a Dios. Pero la caridad es Dios. Dios, se ha dicho, es caridad.»¹³⁸

Para él, el amor es la fuerza motora del alma, que es naturalmente atraída hacia la felicidad¹³⁹. Sin embargo, su naturaleza condiciona dos posibilidades: «O se aparta de Dios o se repliega sobre sí misma»¹⁴⁰. En el primer caso, se mantiene la orientación original del alma hacia la alteridad absoluta, dando lugar a la unificación psicológica con Dios. En el segundo, adquiere una orientación concéntrica caracterizada por el egocentrismo y que produce una fragmentación en los intereses mundanos que lo absorben¹⁴¹.

Pero, a diferencia de San Bernardo, para Guillermo de Saint-Thierry el amor a Dios no proviene de Cristo, sino del Espíritu Santo:

«El amor humano está formado por el amor divino, por el Espíritu Santo, que se apropia de él y une en él las facultades afectivas e intelectuales, el amor y la inteligencia. [...] El Espíritu Santo es la fuente del amor del hombre por Dios, y al mismo tiempo su fin.»¹⁴²

¹³⁷ Remitimos a Torre (2000, 215-229) para una mejor noticia biográfica.

¹³⁸ Siguán Soler, 104.

¹³⁹ *Ibid.*, 96.

¹⁴⁰ Hein Blommestijn, «"Imago Dei" in Guiglielmo di Saint-Thierry», En *L'antropologia dei maestri spirituali*, de Charles André Bernard, 145-162. Torino: Paolini, 1991, 147.

«O si distoglie da Dio o si ripiega su se stessa» (Trad. propia)

¹⁴¹ *Ibid.*, 148.

¹⁴² Pfeiffer, 100-101.

Esta idea, que para Torre es la mayor originalidad en la aportación de Guillermo Saint-Thierry¹⁴³, da lugar a una reformulación de la gradación del amor de San Bernardo, reduciendo los cuatro estadios de este a tres: el amor, la caridad y la sabiduría¹⁴⁴. Este camino es realizado gracias a la voluntad, afecto engendrado de la razón y la memoria, de índole intelectual¹⁴⁵. Así, por un lado, la ascensión amorosa cobra un cariz racional:

«La memoria genera la razón, y de ambas procede la voluntad. La memoria contiene dentro de sí el término hacia el que ha de tender el hombre, la razón conoce que es necesario tender a ese fin y la voluntad se encarga de llevarlo a cabo.»¹⁴⁶

De esta forma, la voluntad puede, según su libre albedrío, decantarse por el amor, cuya virtud la eleva a la caridad y, de ahí a la sabiduría¹⁴⁷. Para ello, es necesaria una *schola caritatis* que oriente correctamente esa voluntad, pues sólo de esta manera es posible la ascensión amorosa en la dirección adecuada¹⁴⁸. En este sentido, Guillermo de Saint-Thierry sigue a San Bernardo al diferenciar dos amores:

«el amor “desnaturalizado”, triste consecuencia de la caída en el pecado, que si no es redimido conduce a la total ruina del alma; y el amor “natural”, que responde al designio de Dios sobre el hombre, y que se identifica con el amor del espíritu liberado por la gracia, que lleva al alma a su plenitud.»¹⁴⁹

«L'amour humain est formé par l'amour divin, par l'Esprit Saint, qui se l'approprie et unit à lui les facultés affectives et intellectuelles, l'amour et l'intelligence. [...] L'Esprit Saint est la source de l'amour de l'homme pour Dieu, en même temps qu'il est sa fin.» (Trad. Propia)

¹⁴³ Torre, 225.

¹⁴⁴ Dicha división refleja las tradiciones pedagógicas que influyen a Guillermo de Saint-Thierry y que dividen el camino espiritual en tres etapas: la animal, la racional y la espiritual (Pfeiffer 2003, 99). De clara influencia agustiniana, y por tanto neoplatónica, el hombre se divide en tres instancias: el cuerpo, el alma y el espíritu (Siguán Soler 1992, 113). La dualidad cuerpo-alma, caracterizada como el gran misterio del hombre, es la que da lugar a su teoría de los sentidos y a la importancia primordial del ojo, como sentido relacionado con la *caritas* (Siguán Soler 1992, 100-101). El alma es la imagen de Dios, y por ello puede unirse a él (Siguán Soler 1992, 113). Está caracterizada por ser una substancia espiritual que anima el cuerpo y participa de sus sensaciones, asemejándose “al modo como Dios está presente en el mundo y lo mueve” (Siguán Soler 1992, 117-118). El espíritu, o más bien los espíritus, son un conjunto de fuerzas que el alma utiliza en su ascensión (Siguán Soler 1992, 115).

¹⁴⁵ Siguán Soler, 97.

Señala Pfeiffer que, aunque en *La carta de oro* Saint-Thierry sí hace referencia a la imitación de Cristo, dando a su teoría del amor un cariz afectivo, este queda reservado «aux simples et aux commençants.» (Pfeiffer 2003, 101)

¹⁴⁶ Prieto Lucena, 123.

¹⁴⁷ Siguán Soler, 99.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 96.

¹⁴⁹ Prieto Lucena, 124.

Este “amor natural” es pues consecuencia de una necesaria iluminación del alma por el Espíritu Santo, inspirador de esa «buena voluntad» gracias a su propio amor¹⁵⁰. En este sentido, Blommestijn subraya la gratuidad de esta inspiración y la necesaria pasividad del alma en su recepción, ya que

«Por definición, no se puede aprehender la realidad divina, que es inaprehensible e incomprensible; podemos sólo recibirla pasivamente en la dinámica del amor. El hombre se descubre amado gratuitamente por Dios, y en consecuencia, comienza también el a amar de modo desinteresado.»¹⁵¹

Así, la influencia del amor lleva a la *caritas*, que en la teoría de Guillermo de Saint-Thierry adquiere varias características. Por un lado, es un afecto duradero, puesto que «se da en sí misma y por sí misma»¹⁵². Por otro, presenta un carácter dual y totalizador, ya que a la vez está iluminada por el Espíritu Santo¹⁵³ y es iluminadora del alma¹⁵⁴. Esta dualidad se explica mediante la teoría de los sentidos, que propone la *caritas* como el ojo del alma, a través del que se ve a Dios y por el que le ama¹⁵⁵, ya que esta contemplación lleva a un conocimiento amoroso de Dios¹⁵⁶.

La sabiduría es, pues, entendida como una iluminación divina, como el goce de Dios¹⁵⁷; una experiencia mística basada en la unión del alma con la Trinidad¹⁵⁸: «la *unitas spiritus* es la culminación de la semejanza del hombre con Dios»¹⁵⁹ a través de un proceso de interiorización de su imagen¹⁶⁰. Este proceso se produce mediante una unión

Para Blommestijn, el amor desnaturalizado se corresponde con el amor a sí mismo y tiene naturaleza circular, mientras que el amor naturalizado, correspondiente a la *caritas*, tiene un sentido recto hacia Dios. A su vez, esto supone que el primero es imaginario, mientras que tan solo el segundo es real. (Blommestijn 1991, 150)

¹⁵⁰ Siguán Soler, 109-110.

¹⁵¹ Hein Blommestijn, «"Imago Dei" in Guiglielmo di Saint-Thierry. » En *L'antropologia dei maestri spirituali*, de Charles André Bernard, 145-162. Torino: Paolini, 1991, 157.

«Per definizione, non si può afferrare la realtà divina che è inafferrabile e incomprensibile; possiamo solo riceverla passivamente nella dinamica dell'amore. L'uomo si scopre amato gratuitamente da Dio e, di conseguenza, incomincia anche lui ad amare in modo disinteressato.» (Trad. propia)

¹⁵² Siguán Soler, 99.

¹⁵³ *Ibíd.*, 99.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 104.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 100-101.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 141.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 100.

¹⁵⁸ Torre, 227.

¹⁵⁹ Siguán Soler, 170.

¹⁶⁰ Blommestijn, 145.

repetida «que lleva al hombre de semejanza en semejanza» hasta llegar a la culminación de la vida espiritual¹⁶¹.

Sin embargo, esta iluminación vincula estrechamente intelección y amor, llegando a identificarlos¹⁶², ya que en el caso de la *caritas* no es posible uno sin el otro.

Para Guillermo de Saint-Thierry

«El conocimiento conceptual y discursivo puede avanzar sin amor pero es siempre un conocimiento inadecuado de Dios¹⁶⁴. [...] Para un conocimiento adecuado de Dios [...] interviene el amor. [...] En esta etapa superior el amor realiza la misma función que la sensibilidad y la razón en las inferiores.»¹⁶⁵

Es interesante, ante esta afirmación, recordar la relación entre entendimiento y fe establecida por los escolásticos bajomedievales¹⁶⁶ y subrayar cómo, dentro de la teología afectiva del abad Guillermo, la fe está conectada con la *caritas*, pues para él, las tres virtudes teologales son inseparables, «a Semejanza de la Santísima Trinidad»¹⁶⁷.

De esta manera, la aparente racionalidad del ascenso amoroso y la relación entre amor e intelecto queda desmentida gracias al carácter trascendente de su relación¹⁶⁸.

Cabe señalar que Vergara cita el *Speculum fidei* de Guillermo de Saint-Thierry como uno de los textos más representativos de la tradición de la refracción gnoseológica, que funda el aprendizaje de la *schola experientiae* en la imagen especular. Esta, de influencia agustiniana, propone tres tipos de espejo: el *speculum cogitationis*, por el que el hombre se conoce a través del mundo exterior; el *speculum mentis*, por el que se conoce a través de la meditación; y el *speculum Scripturae*, “autoridad suprema e incontestable de verdad [por ser] la voluntad de Dios objetivada” (Vergara Ciordia 2005, 267-268).

¹⁶¹ *Ibíd.*, 161.

«che porta l'uomo di somiglianza in somiglianza» (Trad. propia).

¹⁶² Siguán Soler, 139.

¹⁶³ Siguán Soler, 139.

¹⁶⁴ Esta es la mayor crítica que Saint-Thierry hará a Abelardo y que finalmente provocará el proceso de este (Siguán Soler 1992, 85).

Abelardo había defendido una completa racionalización de la fe, en tanto opinión sobre cosas ajenas al mundo sensible (Siguán Soler 1992, 148). Para el abad Guillermo, las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) son inseparables, pues es su conjunción lo que forma la imagen de la Trinidad presente en el alma (Siguán Soler 1992, 149).

¹⁶⁵ Siguán Soler., 143-144.

¹⁶⁶ Javier Vergara Ciordia, «Alcance y sentido de la cultura pedagógica bajomedieval.» *Historia de la educación*, nº 24 (2005): 257-275, 265.

¹⁶⁷ Siguán Soler, 149.

¹⁶⁸ Prieto Lucena, 121.

¹⁶⁹ Prieto Lucena, 121.

Vista la teología afectiva de los dos primeros grandes autores del movimiento cisterciense, pasamos ahora a analizar la de Elredo de Rieval.

II. Elredo del Rieval.

1. Vida.

1.1 A modo de introducción.

A la hora de abordar una breve reconstrucción biográfica de la figura y persona de Elredo de Rieval, nos encontramos con un primer escollo que hay que considerar antes de poder avanzar un paso: el problema de las fuentes bibliográficas.

Cuando se consulta la bibliografía biográfica existente sobre Elredo, rápidamente advertimos en ellos, una clasificación casi cronológica: de una parte las fuentes biográficas que son cercanas o contemporáneas al propio Elredo y que por tanto, deberían ser las más fiables; de otra parte, los estudios más actuales y cercanos en el tiempo a nuestro momento histórico.

Con respecto al primer tipo de fuentes, hay que señalar la principal referencia biográfica sobre Elredo; se trata de la obra *Vita Aelredi*¹⁷⁰ de su discípulo y amigo Walter Daniel¹⁷¹. Sin duda, por la proximidad cronológica, es el documento biográfico más importante a tener en cuenta, aunque si aplicamos la crítica histórica y filológica, hemos de considerar la peligrosa cercanía de esta biografía con el género hagiográfico, que por otro lado, era el estilo habitual de la biografía monástica en la Edad Media. El matiz hagiográfico obliga a recordar permanentemente que una de sus funciones es ensalzar la figura del biografado, exagerando sus virtudes, ocultando sus defectos.

¹⁷⁰ Walter Daniel, *La «vita Ælredi»*. (Trad. por M. Ballano. Ed. Monte Carmelo, 2011, Col. «Biblioteca cisterciense», n° 36), 11- 75.

¹⁷¹ Walter Daniel: monje cisterciense de la abadía de Rieval que convivió con Elredo del Rieval en los últimos 17 años de vida del abad. Ingresó en la comunidad aproximadamente en el año 1150, cuando el contaba con 25 años. Durante este tiempo Walter Daniel ejerció de secretario, enfermero, amigo y discípulo de Elredo, proclamándose como garante y guardián de su legado al ocuparse de generar las primeras copias manuscritas de la obra de Elredo de las que se tiene constancia. Sobre la figura y labor de Walter Daniel son importantes los trabajos realizados por Ferdinand Maurice Powicke, en especial *Ailred of Rievaulx and his biographer Walter Daniel* (1922), que recupera, ya en el siglo XX, el interés por la figura de Elredo y de su biógrafo.

Otra cuestión a considerar es el propio objetivo de la obra de Walter Daniel, con la cual pretendía refutar o acallar las voces críticas para con Elredo, cuestión que se desprende tanto de la carta inicial de la *Vita Aelredi* como de otros párrafos en los que alude a los enemigos de Elredo, como por ejemplo cuando señala que su elección como abad de Rieval había sido cuestionada en su legitimidad.

«Algunos, en cambio, creyeron que había ascendido por ambición personal al gobierno de esta casa, pero todos los buenos pensaban que era falso (...) La virtud nunca se ve libre de la envidia. ¡A cuántos suspicaces tuvo que soportar este hombre de paz!»¹⁷²

Esta reivindicación de la santidad y de las virtudes de Elredo, le llevan a centrarse sobre todo en su actividad dentro del monasterio, especialmente en su etapa como abad de Rieval; Walter Daniel es mucho más prolijo describiendo este periodo de veinte años que en el resto de su vida, a la que apenas dedica unas columnas. Es por ello que en esta primera parte de su vida hay que contrastar el relato de Walter Daniel con los documentos históricos conservados para tratar de completar las lagunas informativas existentes.

Si bien la obra de Walter Daniel puede contener elementos propios de esta finalidad de restauración del honor y podemos encontrar el texto trufado de sentencias cercanas a la hiperbolización mística, no deja de ser la fuente de la que todos los demás (incluido este trabajo) han de beber; esta situación es muy similar a la que se produce cuando se trata de realizar una semblanza sobre el filósofo ateniense Sócrates, donde habría que elegir entre Platón y Jenócrates para poder esbozar una idea sobre su trayecto vital y decidir si era un *cínico*, (como parece dibujar los escritos de Jenócrates), o un *filósofo de la ética* como mostraba Platón¹⁷³. Con una diferencia nada desdeñable: Sócrates no dejó nada escrito que pudiese orientar sobre cuál de los dos discípulos se encontraba más próximo a la verdad, y sin embargo, Elredo, nos legó un corpus de obra propia en el que también podemos indagar sobre referencias autobiográficas y tratar de localizar las posibles interpolaciones de Walter Daniel.

¹⁷² Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 26.

¹⁷³ Ivon Belaval, «Sócrates», *Historia de la Filosofía*, (Madrid-México: Ed., Siglo XXI, 1972), vol. 2., 40-50

Por otro lado, encontraríamos los estudios no contemporáneos a Elredo (los cuáles se ven abocados a considerar la obra de Walter Daniel como punto de partida) en los que, si bien podemos encontrar un estilo más pegado a los datos y documentos existentes, no dejan de ser reinterpretaciones de las dos referencias principales: el propio Elredo y Walter Daniel a la luz de otros documentos históricos. De entre ellos pueden citarse entre los más importantes, los trabajos de Pierre André Burton: imprescindibles resultan tanto su estudio bibliográfico a la hora de abordar las obras de Elredo¹⁷⁴ como su ensayo biográfico¹⁷⁵, publicado en 2010 y de imprescindible consulta si queremos ver la *Vita Aelredi* a través del riguroso prisma de la hermenéutica bibliográfica y la documentación histórica.

Por ello hemos de tener una perspectiva clara en cuanto a la utilización de este material: por mucho que investiguemos y contrastemos datos y documentos de unos y otros escritos, siempre estaremos condicionados a confiar en la legitimidad y la honestidad intelectual tanto del principal discípulo como del propio Elredo. Sin embargo, no por ello debemos dejar de considerar aquellos aspectos que los estudios más cercanos puedan ofrecernos, aunque en el marco espacial de este trabajo no podemos más que limitarnos a sintetizar los acontecimientos y datos más importantes, aquellos que tienen cierta relevancia en el desarrollo ulterior que se pretende llevar a cabo.

Una vez explicado este condicionamiento bibliográfico y asumida dicha limitación, podemos tratar de reelaborar una breve biografía de la figura de Elredo de Rieval.

¹⁷⁴ Pierre André Burton, *Bibliotheca Aelrediana Secunda. Une bibliographie cumulative (1962- 1996)*. (Louvain-la-Neuve, Publication de la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1997. «Textes et Études du Moyen-Âge», n°6).

¹⁷⁵ P. A. Burton, *Ælred de Rievaulx (1110-1167). De l'homme éclaté à l'être unifié. Essai de biographie existentielle et spirituelle*. (Paris, Cerf, 2010).

1.2 Una reinterpretación de la vida de Elredo de Rieval

Ya se ha descrito en el primer capítulo de este trabajo el contexto histórico y teórico en el que surge la figura de Elredo de Rieval; vayamos ahora con los acontecimientos que afectaron a la persona y vida de Elredo.

Es, sin duda, su conversión, un importante y decisivo momento en la trayectoria de nuestro protagonista por lo que se dividirá esta reconstrucción en tres apartados: lo que sabemos de Elredo antes de su conversión, el proceso mismo de conversión, y la vida posterior dentro de la abadía de Rieval.

a) Elredo de Rieval, desde su nacimiento a su conversión.

Según las fuentes mencionadas, Elredo de Rieval nació en el año 1110 en Hexham, villa situada en la región de Northumbria y que en el siglo XII, tenía *privilegio de mercado*¹⁷⁶, y por tanto su economía era primordialmente comercial. El origen de la villa de Hexham está profundamente ligado al cristianismo, ya que surge alrededor de la fundación por San Wilfrido de una abadía benedictina, en el siglo VII. Dicha construcción parece ser resultado del favor concedido por la reina Etheldreda a San Wilfredo, otorgándole la posesión de las tierras donde más tarde se levantaría la abadía a la que el padre de Elredo, estaría ligado.

Elredo nace en el seno de una familia de tradición sacerdotal ligada al cuidado de la iglesia de Hexham en una región y un momento histórico donde ni las *mores* ni las normas impedían que los clérigos contrajesen matrimonio y tuviesen descendencia. De hecho, no será hasta el Concilio de Letrán (1139) donde el celibato se instituyese y estableciese como norma de obligado cumplimiento, siendo ratificada en el Concilio de Trento.

¹⁷⁶ El llamado *privilegio de mercado* era una concesión o licencia del poder político a determinadas villas y burgos que les permitía organizar ferias y mercados. Este tipo de carta de concesión fueron de uso común en las naciones europeas durante la Edad Media. Las poblaciones que contaban con este privilegio florecieron comercialmente y en muchos casos constituyeron el inicio de las ciudades.

«Prohibimos absolutamente a los presbíteros, diáconos y subdiáconos la compañía de concubinas y esposas, y la cohabitación con otras mujeres fuera de las que permitió que habitaran el concilio de Nicea (325)»¹⁷⁷

Elredo pues, vive su infancia y adolescencia en un ambiente cristiano y en una familia con responsabilidades eclesiásticas; su padre Eilaf, se ocupaba no sólo del oficio, sino también del mantenimiento y mejora del recinto eclesiástico. Su primera formación transcurrió en la escuela catedralicia de Durham, donde se cree que pudo establecer relaciones amistosas con miembros de la corte del rey de Escocia, David I.

Un importante hito en la vida de Elredo fue precisamente entrar al servicio del rey escocés David I aproximadamente en el año 1124, a la edad de 14 años. Las fuentes primarias (Elredo y Walter Daniel) no especifican como se produjo dicho acontecimiento y los estudios posteriores y actuales, determinan que pudo haber diferentes vías: a través de alguno de los canónigos de Hexham, de su padre Eilaf o de algún pariente en Durham¹⁷⁸. Sea como fuere, en el periodo que pasó en la corte, Elredo no sólo completó la formación adquirida en Durham, sino que además trabó importantes lazos de amistad con los descendientes del rey David, su hijo Enrique, y sus hijastros Waldof y Simón. Para Burton por ejemplo, este hecho es propiciado por el padre de Elredo:

«Pero en 1124, cambiaría repentinamente de orientación: el padre de Elredo aprovechando la ascensión del rey David al trono de Escocia, lleva a su hijo mayor a la corte real. Allí pasará diez años ricos y fecundos desde este punto de vista»¹⁷⁹

De este periodo, el propio Elredo destacará la impresión que le causó la lectura de la obra *Laelius Amicitia* de Cicerón, y que se presenta como vivencia clave en el

¹⁷⁷ Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, (Ed. Herder, Barcelona 1955, n. 360), 134

¹⁷⁸ En Aelred Squire, «Aelred of Rievaulx. A Study», (Londres, SPCK, 1973, *Cahiers de civilisation médiévale*, Vol. 20, Nº 78-79, 1977); En este estudio se exponen las diferentes opciones que pudieron darse en torno a este acontecimiento.

¹⁷⁹ Burton, 2010, 7.

«Mais en 1124, changemennt soudain d'orientation: le père d'Aelred profite de l'ascession du roi David sur le trône d'Écosse pour faire entrer son fils aîné à la cour royale. Celui-ci y passera dix années riches et fécondes à toit point de vue».(Trad. Propia)

desarrollo intelectual posterior de Elredo, ya que sus ideas sobre la amistad se encuentran firmemente ligadas al planteamiento ciceroniano. Otra cuestión destacable es las referencias que el propio Elredo realiza sobre sus relaciones sentimentales y como le llenan de incertidumbre y desasosiego.

«Cuando todavía era un colegial y me deleitaba el encanto de mis condiscípulos, todo mi espíritu se dio al afecto y se consagró al amor entre las costumbres y los vicios a los que suele aventurarse aquella edad. Nada me parecía más dulce, nada más sabroso ni útil que ser amado y amar.

Fluctuando entre diversos amores y amistad, era arrastrado de un lado a otro, e ignorando la ley de la verdadera amistad, muchas veces me engañaban las apariencias. Por fin llegó a mis manos el libro que Tulio escribió sobre la amistad e inmediatamente lo juzgué útil por la seriedad de sus sentencias y dulce por la suavidad de su elocuencia.»¹⁸⁰

El papel que desempeñó Elredo en la corte del rey David también es confuso: Walter Daniel lo describe como el tesorero, historiador y asesor personal del rey David; algunas fuentes contemporáneas lo citan como preceptor de los hijos de David, otras dejan entrever que fue un importante hombre de letras aunque no definen cuál pudiese ser su ocupación específica; en estudios más próximos encontramos la negación de esta importancia al no aparecer Elredo en los documentos conservados del rey David.

«Su biógrafo, Walter Daniel, presenta a Elredo como favorito del rey de modo que le dio un obispado al que el mismo Elredo renunció. Pero si su oficio fue tan distinguido realmente, es sorprendente que su nombre no aparezca ni una vez como testigo de cualquiera de las actas que conservamos del rey David. Una interpretación más natural de los hechos sería que Elredo era mayordomo de la mesa real, supervisor de las comidas, una función en la que hay espacio para desarrollar el tacto y la gentileza con relación al bienestar de otros, lo cual era remarcado en él desde su juventud.»¹⁸¹

¹⁸⁰ Elredo de Rieval, *La amistad espiritual*. (Trad.: M. Ballano; Intro. P.A. Burton. Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2002, Col. « Biblioteca cisterciense », n° 4) [1-2].

¹⁸¹ Squire, *op. cit.*, 287-288.

Sea cual fuere el oficio que desempeñase en el año 1134, su labor debía contar con la confianza del rey David, ya que se le encomienda entrevistarse con el arzobispo Thurstan para unas negociaciones que interesaban a la corte; en esta misión diplomática, Elredo visitará el monasterio cisterciense de Rieval, donde quedará fascinado¹⁸² por la estricta y ordenada vida de la comunidad allí instalada.

b) La conversión de Elredo de Rieval

Aunque criado en un ambiente cristiano y conocedor de la vida monástica, Elredo se debatía entre la permanencia en la vida cortesana y la búsqueda de un destino diferente. Walter Daniel insiste en el hecho de que Elredo ya había encaminado su corazón hacia el servicio a Dios, y como muestra de su humildad destaca el hecho de haber rechazado el obispado ofrecido por el rey David¹⁸³.

Su visita al monasterio de Rieval es representada por Walter Daniel casi como un deslumbramiento místico¹⁸⁴: Elredo conoce a la comunidad de monjes cistercienses de Rieval primero por el relato de un amigo, después conoce sus costumbres y sus modos en una bucólica excursión y finalmente queda prendado de la vocación y la devoción que aquél estilo de vida le inspira.

Lo más probable es que Elredo ya hubiese considerado el ingreso en un monasterio y abrazar la vida monacal tal y como sugiere¹⁸⁵ Walter Daniel, ya que se desprende de su obra un fuerte desencanto con la política y la vida cortesana en general. Además, uno de los hermanastros de Enrique y amigo de Elredo, Waldof, había ingresado en un monasterio y pudo haberle aconsejado a este respecto. No obstante, ha prendido fuerte en la tradición cisterciense el deslumbramiento inicial por la visita al monasterio que fortalece la decisión y la vocación para iniciar la vida como novicio. El

¹⁸² Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 5-8.

¹⁸³ *Ibíd.*, 2.

¹⁸⁴ «Sí, replicó, deseo ardientemente y me consume el ardor de ver a esos hombres y los encantos del lugar que has mencionado (...) Al llegar allí se inflamó con el fuego del Espíritu Santo, esto es, con el amor del Señor Jesús (...)» *Ibíd.*, 6-7.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 4.

relato de Walter Daniel¹⁸⁶ muestra como Elredo se debatía entre la lealtad de regresar con su rey, y la de necesidad de ingresar como monje en la abadía cisterciense, y cómo finalmente vence “*su ardor por ingresar en la celda del noviciado*”.

Tanto si ya había tomado la decisión o lo tenía en mente, como si influyó decisivamente la visita al monasterio, lo cierto es que Elredo tomó los hábitos en los cuatro días posteriores a su visita a Rieval y se convirtió en novicio ese mismo año.

«Pero no se decidió a elegir ese día para quedarse allí, sino que volvió con el señor Walter Espec (...). Una vez todo dispuesto se despide del noble Walter y toma camino de Escocia para ver a su señor rey. Como era conveniente pasar por la cima del monte que descendía el valle del monasterio y se acercaban a la puerta, al llegar allí se inflamó con el fuego del Espíritu Santo, esto es, con el amor del Señor Jesús, y preguntó a uno de los suyos, aun amigo, si quería entrar en la abadía (...). Hoy lo mismo que ayer le acogen con reverencia el prior, junto con el hospedero, el portero y varios hermanos; constatan que su voluntad se mueve por el deseo del bien al ver que ha vuelto de nuevo a ellos.»¹⁸⁷

La abadía de Rieval, debía ser, en el año en que Elredo ingresa como novicio, poco más que varios edificios construidos con madera donde la austeridad ganaba en presencia. La total reclusión y dedicación a la vida monástica operó un cambio sustancial en Elredo que conllevaría la paz espiritual y el fin de las dudas e incertidumbres emocionales de la juventud.

Como otros ilustres pensadores cristianos, Elredo abandona la *vida licenciosa* y despreocupada de la corte, para abrazar los principios del movimiento cisterciense: rechaza la riqueza, abraza la vida laboriosa, el *Ora et labora et legere* de la Regla de San Benito¹⁸⁸, y las estrictas normas que regían a la comunidad de cistercienses que

¹⁸⁶ *Ibíd.*, I, 6-7.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, I, 7.

¹⁸⁸ El capítulo XLVIII de la Regla de San Benito es especialmente influyente en el devenir estructural de la comunidad cisterciense: las observancias de esta norma estructuran los tiempos de trabajo, lectura y oración según el momento del día y del año, y se recogen bajo la sentencia primera del capítulo: «La ociosidad es enemiga del alma; por eso han de ocuparse los hermanos a unas horas en el trabajo manual, y a otras en la lectura divina.» (*La Regla de San Benito*, Cap. XLVIII: El trabajo manual de cada día [1],

habitaban en la abadía, y a través de este camino desprovisto de tentaciones alcanza el camino del conocimiento.

La conversión de Elredo sigue el modelo establecido por San Agustín, que metafóricamente toma como referencia la conversión de San Pablo: la llamada a la fe y la dedicación a la vida contemplativa nace del hastío de la vida anterior, y la necesidad de colmar el vacío que provoca la existencia profana. Este vacío, viene precedido de un suceso místico, hierofántico: en el caso de San Pablo será la caída de Damasco y su ceguera¹⁸⁹, en el caso de san Agustín, la audición de un niño instándole a leer; y que dicha lectura le llevase a un pasaje bíblico¹⁹⁰ iluminador. En Elredo, es la visión de la abadía y el fértil valle donde se instala lo que provocará el momento de iluminación mística.¹⁹¹

La conversión a la vida monástica, es descrita ya en San Agustín como un proceso largo: no basta con abrazar la fe y vestir los hábitos, hay que reafirmarse en este camino a cada momento. Recorrer ese camino permite reconocer los errores de la vida pasada y el encuentro con la verdad, por lo que se establece una tradición de compromiso con la conversión en la que se pueden distinguir distintos momentos. En San Agustín se distinguen hasta tres estados de conversión distintos: una primera conversión alineada con la afirmación de la fe, una segunda conversión cuando acepta ser sacerdote en Hipona (compromiso con la fe) y una tercera conversión al final de su vida donde enmienda de algún modo sus errores a través de la humildad.¹⁹²

En esta misma línea y tomando como referencia más que a San Agustín a Santa Teresa, en quien se advierten dos momentos de conversión¹⁹³: la conversión moral, al

BAC, 3ª edición). La influencia de este precepto se deja ver en cómo la comunidad cisterciense lo llevó hasta sus últimas consecuencias introduciendo técnicas agrícolas como la roturación de los campos, siendo pioneros en este sentido.

¹⁸⁹ *Hechos de los apóstoles*, 9, 1-18; *Primera epístola a los corintios* 15, 8-9.

¹⁹⁰ *Romanos*, 13, 13-14.

¹⁹¹ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 5-8.

¹⁹² Fernando Rojo, *La seducción de Dios*, (Pubblicazioni Agostiniane, Roma 2001).

¹⁹³ Hay múltiples argumentos con respecto a los distintos momentos de conversión de Santa Teresa, por lo que nos adscribimos a los más generales. Para un estudio más detenido es interesante ver el artículo de Salvador Ros García, *La conversión de Santa Teresa y el influjo de San Agustín*, (Ciudad de Dios: Revista agustiniana Vol. 228, Nº. 3, 2015), 613-641.

tomar el hábito en el monasterio de la Encarnación (Ávila) y la conversión teologal (tras llevar más de 18 años dedicada a la vida monástica, al estudio y la contemplación), podemos advertir estos dos mismos momentos en la trayectoria vital de la conversión de Elredo: la conversión moral, entrando a formar parte de la comunidad de monjes de Rieval y un momento de compromiso que podríamos situar en los últimos diez años de su ejercicio como abad, cuando su constitución física le impide continuar con la obra material y le obliga a la reclusión en su celda con la obligación de revisar todas sus enseñanzas. Es en esta etapa cuando podría señalarse el momento de reafirmación o conversión teologal.

Paralelismo curioso, no sólo en cuanto a su conversión sino en sus trayectorias vitales, se da también al observar la biografía del español Ramón Llul (c.1232-c.1316), quien un siglo después también perteneció al servicio de la corte, y también ingresó en una orden monástica (en su caso la orden franciscana) convencido de que era el único camino que debía transitar.¹⁹⁴

Estas concurrencias vitales en las conversiones de fe, no son simples coincidencias: advertimos en ellas una doble fundamentación psicológica: sus trayectorias vitales, recorren caminos semejantes y confluyen en decisiones similares. Pero más allá del mero contraste psicológico de personalidades está, como ya se ha señalado el establecimiento de un modelo inspirador que a través de vivencias parejas, muestra cuál pueda ser el camino de redención.

Hay en las conversiones de estas personalidades históricas elementos comunes: un profundo desencanto con la realidad política y social unido a un alto conocimiento de la misma. Todos ellos perciben que la realidad social y la gestión que de ella hace el hombre, es equivocada si no incluyen la cuestión de la divinidad en el mismo, y, a pesar de ser hombres de letras (como Elredo) o ciencias (como Llul), el conocimiento divino les llega a través de la revelación y de la iluminación mística, aunque viertan toda su sabiduría racionalista en el camino hacia Dios.

¹⁹⁴ Ramón Llul, *Vida coetánea seguida del testamento*, (José J. Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 1996).

Este camino en el que la ayuda de la razón no se desprecia pero se subordina a la fe, habría sido descrito por Walter Daniel en el capítulo III de su *Vita Aelredi*:

«Esos apenas llegan a comprender con la ayuda de un doctor los silogismos de Aristóteles o los cálculos sin fin de los teoremas de Pitágoras; éste en cambio, superando del mundo de los números con la velocidad de su ingenio, y dejando a un lado las leyes de los silogismos ficticios o reales, llegó a comprender en las Escrituras y enseñó al que es inmortal, carece de números, y habita en una luz inaccesible; en él no existen representaciones sino la verdad pura, que rectamente entendida es la meta de todo conocimiento natural»¹⁹⁵

Sobre como entendía Elredo la conversión espiritual, parece imprescindible mencionar su obra *De Iesu puero duodeni (Jesús a los 12 años)*: a través del paralelismo con el despertar espiritual de Jesucristo, Elredo establece qué tipo de relación se da entre el crecimiento biológico y psicológico (corporal) de la persona de Jesús y su desarrollo espiritual (alma)¹⁹⁶.

Esta relación, según el planteamiento de Elredo, está fuertemente enraizada en la tradición de la doctrina de la *Imago* de Orígenes. Hay que tener en cuenta al hablar de la presencia de esta tradición, que Orígenes, es el representante de la síntesis entre la cultura cristiana y la cultura grecolatina, es decir, encontramos en este autor una síntesis de la filosofía grecolatina¹⁹⁷ con los dogmas y doctrinas del cristianismo. Las tesis de Orígenes serán discutidas, y aunque muchas de sus obras desaparezcan tras el Concilio de Constantinopla en el 325, las que se conservan son más influyentes que los propios textos grecolatinos (sobre todo en lo que se refiere al conocimiento del neoplatonismo y a los propios filósofos griegos Platón y Aristóteles). No en vano la conservación de textos filosóficos griegos en el siglo XII, era bastante exigua, y no será hasta las

¹⁹⁵ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, cáp.III, 18.

¹⁹⁶ Elredo del Rieval, *Jesús a los 12 años*, (Trad. por M. Ballano. Ed. Monte Carmelo, 2011, Col. «Biblioteca cisterciense», n° 36) 77-120.

¹⁹⁷ Orígenes, *Contra Celso*, (Introducción, versión y notas de Daniel Ruiz Bueno, B.A.C. 271, Madrid, 1967).

traducciones del siglo XIII cuando se tenga un verdadero conocimiento de los clásicos¹⁹⁸.

Hecho este excursus regresamos a la doctrina de la *Imago Dei*, cuyo inicio suele situarse en Orígenes, aunque como apunta Jorge Boronat Roda en su tesis¹⁹⁹ esta idea también se encuentra en San Ireneo y Tertuliano, contemporáneos de Orígenes. Según esta doctrina que en síntesis viene a decir que la imagen de Cristo, que se encuentra en el hombre desde su nacimiento porque ha sido insuflada por gracia divina, aunque pueda ser dañada, no puede ser borrada y por tanto permite recorrer el camino del mismo modo que lo siguió Jesucristo²⁰⁰.

En esta doctrina está implícita la teoría platónica del mundo de las Ideas y la concepción del cuerpo como un compuesto de *cuero* material y *alma*, en la síntesis de Orígenes la dialéctica entre el alma y la idea de Dios es de doble dirección: antes de que el *logos* divino penetre en nuestro interior, ha de degradarse en las almas (movimiento descendente o *regressus* de la dialéctica) y en los cuerpos, pero ha de seguir necesariamente este proceso para participar posteriormente en el *progressus* o ascenso de nuevo al Verbo y restaurar así la imagen de Dios²⁰¹. La doctrina de la *Imago Dei* de Orígenes, influyó notablemente en los siglos posteriores, como puede comprobarse en la obra, por ejemplo, de San Gregorio y otros padres de la Iglesia; el Císter también se dejará influir por esta doctrina sobre la restauración de la imagen de Dios en el hombre.

En Elredo se percibe como esta doctrina allana el camino de la conversión: la salvación no es una carrera de obstáculos en la que hayan que superarse enormes dificultades: todo lo contrario ya que estas dificultades han sido realizadas por Cristo y

¹⁹⁸ Hasta la aparición de la Escuela de Traductores de Toledo y la normalización de la traducción de fuentes orientales, muchos de los textos de Platón y Aristóteles entre otros, no se difundieron en las bibliotecas monásticas. Hay abundante bibliografía sobre este fenómeno y como influyó en la construcción teológica a partir del siglo XIII, puede verse un estudio muy ilustrativo en la obra de Serafín Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, (Ayuntamiento de Toledo, 1998).

¹⁹⁹ Jorge Boronat, *La categoría de la Imago Dei en la Teología Moral*, (Universidad de Navarra, Pamplona 2009).

²⁰⁰ Orígenes, *op. cit.*, Libro Séptimo 38-41.

²⁰¹ Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 6ª reimpresión, 1995 (Ed. Gredos, Madrid, 1952), 55-59.

transustancializadas en el hombre a través del sacramento del bautismo: al hombre que quiera conocer a Dios sólo le queda recorrer el camino trazado por Cristo y en virtud de la gracia concedida por su sacrificio²⁰².

c) Elredo de Rieval, desde su conversión hasta su muerte.

Los años posteriores a su conversión (a su conversión moral), Elredo se dedica en cuerpo y alma al servicio del monasterio. Walter Daniel destaca su abnegación y su generosidad especial para con la comunidad de monjes, destacando las virtudes de Elredo. De este periodo, su biógrafo comentará cómo se fue perfilando el acompañamiento espiritual en Elredo. Así cuenta los casos de algunos muchachos que no encontraban la firmeza necesaria para permanecer en la abadía, y cómo Elredo adoptaba una actitud sacrificada por ellos²⁰³.

Las virtudes de Elredo, se incrementan con el tiempo: Walter Daniel habla por boca de su maestro de novicios, Simón, quien le describe como «compañero, más que discípulo»²⁰⁴ para resaltar la calidad humana de Elredo desde antes de pertenecer a la comunidad monástica.

En el capítulo VI de su *Vita Aelredi*, Walter Daniel expone los distintos milagros en los que interviene la presencia de Elredo y que le sirven para resaltar su santidad: estos milagros abarcan desde las visiones proféticas hasta la curación de personas. De nuevo evocará esta santidad de Elredo su discípulo al describir su muerte, cuando asegura que el óleo que se utilizó para ungirle fue interminable hasta que se terminó el embalsamamiento, sólo entonces, cuando el cuerpo de Elredo está bien ungido, «*dejó de fluir el óleo*»²⁰⁵.

Entre las distintas cualidades que de Elredo destaca Walter Daniel, se encuentran sus particulares formas de administrar la corrección: cuando Elredo conoce el desliz o la

²⁰² Elredo del Rieval, *Jesús a los 12 años*, (4, 9, 11, 22, 24).

²⁰³ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 15, 22.

²⁰⁴ *Ibíd.*, 8.

²⁰⁵ *Ibíd.*, 59.

falta de alguno de los miembros de la comunidad no hace escarnio público del pecador, sino que salvaguarda su nombre y provoca la reflexión interior que conlleva a la confesión y reconocimiento de la culpa, es decir, en lugar de impartir castigos, suscita la autocorrección:

«Atended, hermanos, a vuestra vida, enmendaos, preocupaos de vuestra salvación, porque os digo esto con toda seguridad: uno de vosotros se acerca a recibir el Cuerpo de Cristo para su condenación, y yo sé quien es pero no quiero publicar su nombre porque quiero que se corrija y no quede avergonzado»²⁰⁶

Entre los aspectos que resalta Daniel sobre su maestro se encuentra el difícil equilibrio que mantenía Elredo entre su salud física, que a juzgar por las descripciones que hace Walter Daniel era bastante endeble (cálculos renales, debilidad, desnutrición, etc.) y su salud espiritual y moral, que sin embargo era el reflejo de las virtudes morales y teologales: fe, esperanza y caridad, pero también fortaleza, templanza, justicia y prudencia. De todas ellas, pueden encontrarse ejemplos vitales de Elredo en su biografía.

Hay que tener en cuenta que Walter Daniel sólo convivió con Elredo los últimos 17 años de vida de este, y que es de este periodo donde más fiabilidad nos ofrece en su obra. De los datos que proporciona el discípulo, podemos saber que Elredo se dedicó en cuerpo y alma al estudio y a la meditación (sin rechazar ni postergar ninguno de los trabajos corporales que se le encomendaban). Alrededor del año 1140, el abad Guillermo habría propuesto a Elredo que le aconsejase en cuestiones internas y comprendida su capacidad le habría encargado una embajada diplomática ante el Papa²⁰⁷. Elredo se habría desenvuelto con tanta firmeza en esta misión, que a su regreso Guillermo le requirió para encargarse de los novicios²⁰⁸, ejerciendo como maestro de novicios entre 1141 y 1143. En esta fecha, es nombrado abad del monasterio de Revesby y allí se muda junto con otros doce monjes para fundar una nueva comunidad

²⁰⁶ *Ibíd.*, 46.

²⁰⁷ *Ibíd.*, 14.

²⁰⁸ *Ibíd.*, 14.

cisterciense en la que permanecerá durante tres años²⁰⁹. Walter Daniel describe que la abadía de Revesby creció exponencialmente bajo el auspicio de Elredo que permanecerá en la filial de Rieval. Durante este periodo muere el abad de Rieval, Guillermo y le sucede Mauricio quien, según Walter Daniel:

« (...) no soportó las obligaciones enojosas de la solicitud pastoral y renunciando a los dos años a la administración prefirió ser un simple monje en el claustro.»²¹⁰

En el año 1147, cuando Mauricio se retira del cargo de abad, Elredo es requerido para sucederle, por lo que deja Revesby y vuelve a su comunidad de origen. Su elección como abad en 1147, fue según Walter Daniel puesta en tela de juicio²¹¹, y el discípulo se apresura a asegurar que su elección se debió a la confianza depositada en él por sus hermanos de comunidad. Daniel no pierde ocasión para reivindicar la fortaleza de espíritu y la humildad de Elredo²¹², no menos que su sacrificada existencia: austero en las dietas y en la administración de medicamentos, padece grandes dolores a causa de los cálculos biliares. Lejos de la imagen que sus enemigos pretenden crear, Daniel explica como muchos de esos “lujos” de los que parece disfrutar Elredo, no son más que calumnias, ya que este es sobrio y contenido en todo, excepto en su profesión de fe.

Hasta el doce de enero de 1167, Elredo continuó como abad en Rieval²¹³, siendo según su discípulo, el periodo de mayor vitalidad y riqueza de la abadía. Habla Daniel de que llegaban a contarse más de seiscientos monjes entre «hermanos legos y monjes»²¹⁴. Esa riqueza humana habría sido producto del *efecto llamada* y de la popularidad del abad de Rieval. Esta popularidad habría contribuido también a que la filial de Revesby, hubiese llegado a albergar más de 300 monjes. Aunque a la vista de la documentación histórica²¹⁵, seguramente esta es una de las hiperbolizaciones e interpolaciones de Walter Daniel, no cabe duda de que la abadía floreció con el auspicio de Elredo, y que, sin otros datos que permitan comprobar la certeza de los

²⁰⁹ Burton, *Ælred de Rievaulx*, 170-173.

²¹⁰ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 25.

²¹¹ *Ibíd.*, 26.

²¹² *Ibíd.*, 27.

²¹³ *Ibíd.*, 55-57.

²¹⁴ *Ibíd.*, 30.

²¹⁵ Lekai, *op. cit.*

mismos hemos de considerarla como una de las comunidades más numerosas del Císter en el siglo XII.

Tras la muerte de Elredo, sus obras se difunden entre los novicios y los monjes, los copistas transmiten sus enseñanzas y con ellas, un modo diferente de afrontar la vida monástica²¹⁶.

²¹⁶ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 51.

III. Obra en su conjunto

Elredo de Rieval dejó un interesante corpus de obra escrita que ha sido de notable influencia en las comunidades cistercienses en particular y en el cristianismo en general²¹⁸: su percepción y realización del acompañamiento espiritual partiendo de la experiencia de la amistad y perfeccionado en el concepto de caridad ha sido un referente continuo.

Walter Daniel realiza una recopilación cronológica de los escritos de Elredo. La primera obra mencionada por Daniel es una de las tenidas por más importantes del autor: *Espejo de caridad*, escrita en tres libros y situada por Daniel en el periodo que medió entre su conversión (tras realizar el noviciado) y antes de que fuese requerido como maestro de novicios. Además cita “*una serie de cartas a diversas personalidades*”²¹⁹.

La mayoría de los escritos los sitúa Walter Daniel en el momento histórico posterior a su nombramiento como abad, y concretamente en sus últimos diez años de vida. En este periodo último, su salud, gravemente deteriorada le obliga a permanecer en un cuarto junto a la enfermería para poder ser atendido²²⁰. En esta celda, construye un cubículo donde poder meditar, orar, leer y escribir. Elredo habría escrito en este pequeño cubículo la totalidad de su obra producida entre 1157 y 1167.

Entre los escritos que surgirían de la pluma de Elredo en este retiro, se encontrarían obras que se han clasificado como históricas y genealógicas, en concreto señala Walter Daniel una biografía sobre el rey David *La vida del rey David, rey de Escocia* que parece fue escrita a la muerte del rey David a modo de recuerdo póstumo y

²¹⁷ *Ibíd.*, 51.

²¹⁸ La influencia de Elredo *grosso modo* en el presente es fácilmente comprobable consultando los recursos digitales de las comunidades cristianas, especialmente las cistercienses. Más detalladamente puede verse en los estudios sobre su obra que dan cuenta de esta influencia. La referencia específica del Dalai Lama a Elredo en su obra *El corazón bondadoso: Una visión budista de las enseñanzas de Jesús*, (Kairós, Barcelona, 2004; p.32) aunque breve, puede ser una muestra de la *onda expansiva* del pensamiento del autor que nos ocupa.

²¹⁹ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 32.

²²⁰ *Ibíd.*, 31.

la *Genealogía del rey Enrique el joven, rey de Inglaterra*, que añadió complementando la semblanza del amigo rey desaparecido. Menciona junto a estas obras, la composición de *Vida de Jesús a los doce años*, donde Elredo realiza un comentario sobre un pasaje bíblico concreto de la infancia de Jesucristo²²¹. Al mismo cubículo se le atribuye ser el escenario que vio nacer treinta y tres homilías sobre las sanciones contra Babilonia²²².

Cita Walter Daniel su obra cumbre, *La Amistad Espiritual*, obra que será tratada en profundidad en próximas páginas y constituye una de las obras maestras de Elredo, tanto por sus particularidades filológicas e históricas, como por su influencia posterior no sólo en la formación de los nuevos monjes cistercienses sino también en distintos ámbitos tanto psicológicos, como filosóficos y antropológicos. Puesto que todos estos aspectos serán tratados en concreto, no nos extenderemos más sobre esta obra en concreto.

Además de las nombradas, alude Walter Daniel a la redacción de un tratado de guía espiritual para una hermana suya²²³, una vida sobre el rey Eduardo²²⁴ y los comentarios a la lectura evangélica para ser leídos en los oficios de vigilia. Estos comentarios habrían sido escritos a expensas del abad de Westminster²²⁵.

Como última obra (además del corpus epistolar a distintos dignatarios eclesiásticos, al Papa, a reyes de toda Europa y los sermones predicados) Walter Daniel hace referencia a un tratado sobre el Alma cuyo tercer libro estaría inconcluso pues murió antes de poder darle fin.

La obra de Elredo debió ser bien conocida por Walter Daniel, ya que se define a sí mismo en un pasaje concreto como “copista”²²⁶ de los mismos. Este hecho le hace conocedor no sólo de la cantidad sino de la calidad de dichos escritos, aun si bien no

²²¹ El pasaje bíblico al que hace referencia la obra *De Iesus puero*, es Lucas 2, 42-43.

²²² Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 32.

²²³ *Ibid.*, 32.

²²⁴ *Ibid.*, 32.

²²⁵ Hna. María Jesús Hinojo, *El Misterio de Cristo en los Sermones Litúrgicos de San Elredo de Rieval*. (s.f.).

²²⁶ «Sus escritos, **conservados por mis manos y sudores**, muestran a las claras como hablaba» Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 18.

debemos perder de vista la fascinación que Daniel profesa a su maestro y que deja bien patente a lo largo de su obra.

El estilo de Elredo es descrito por su contemporáneo en el párrafo 18 del capítulo III, en el cuál alaba sus cualidades como escritor y pone en relieve sus dotes de orador:

«Lo que suele llamarse artes liberales él las sentía físicamente, y no las absorbía por el sistema de erudición que pasa de la boca del maestro al pecho del discípulo. En todo lo demás poseía el mejor magisterio, y por la infusión del Espíritu Santo comprendía muchas más cosas que quienes aprendían los rudimentos del mundo a base de palabras»²²⁷

Además afirma Walter Daniel que a Elredo no le gustaban los juegos de palabras y que antepone la verdad a cualquier falacia²²⁸. Rehuía los argumentos que buscaban ofrecerle la razón si esta no tenía su correspondencia en la verdad, y desdeñaba la retórica vacua sin por ello perder delicadeza o finura en sus expresiones²²⁹.

Más allá de la fuente primaria, son numerosos los estudios bibliográficos acerca de la obra del abad de Rieval desde distintas perspectivas; uno de los más completos es la obra de Burton, *Bibliotheca Aelrediana Secunda*²³⁰, en la cual, no sólo se tiene en cuenta la obra de Elredo sino los distintos estudios que versan sobre ella.

Los distintos estudios de Burton sobre la obra elrediana, reflejan claramente como el interés *académico* por Elredo, -en el sentido de generación de bibliografía sobre su obra o su persona- es prácticamente inexistente desde Walter Daniel hasta el siglo XIX, cuando comienza a recuperarse el interés por Elredo. Para Burton, fue esencial la recuperación por parte de Ferdinand Maurice Powicke, quien a través de la edición comentada de la obra de Walter Daniel, anticipó un resurgir de la figura de Elredo.

²²⁷ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 18.

²²⁸ *Ibíd.*, 18.

²²⁹ *Ibíd.*, 18.

²³⁰ Burton, *op. cit.* (1997).

Sin embargo, sabemos (y también Burton hace hincapié sobre ello en *Bibliotheca Aelrediana*) que la obra de Elredo fue ampliamente copiada y difundida en los monasterios cistercienses desde su fallecimiento. En la actualidad su lectura y sus enseñanzas siguen siendo inspiradoras para las comunidades cistercienses y no es extraño encontrar citas y referencias al de Hexham ligadas a los mismos²³¹.

Atendiendo tanto a las fuentes originales como a los estudios más recientes, podríamos esbozar una clasificación de Elredo bien por el género de sus escritos o bien por la temática.

1. Clasificación por género literario de los escritos Elredianos

A tenor de las copias conservadas y de las ediciones existentes de las obras de Elredo trazaremos a continuación una clasificación según el género literario que desarrolla.

1.1 Corpus Epistolar.

Dentro de este grupo encontramos las numerosas cartas que Elredo escribió y de las cuáles se conservan un nutrido grupo. Su biógrafo Walter Daniel afirma que Elredo mantuvo correspondencia con los más altos cargos de las esferas del cristianismo y de la política europea²³². No resulta extraño cuando se conoce un poco la biografía de Elredo: su estancia en la corte, su desarrollo personal, sus misiones como embajador del obispo ante el Papa Alejandro III, permiten suponer que era requerido como consejero. Además Elredo siempre contempló la política desde la perspectiva agustiniana: las

²³¹ Ya se ha hecho referencia a esta vigencia del pensamiento elrediano en las comunidades cistercienses. Sirva como muestra, un botón: el Monasterio cistercienses de Santa María la Real, en Villamayor, Burgo, incluye entre la información de su página web sitúa como referente fundacional de la comunidad a Elredo del Rieval.

<https://www.monasteriodevillamayor.com/es/contenido/?iddoc=458>

²³² Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 32.

normas de los hombres, debían conducir a la ciudad de Dios²³³, o al menos allanar el camino hacia el mismo. A través de estas cartas se conoce la influencia que Elredo ejerció en su amigo Enrique II, para aliarse con Luis VII de Francia²³⁴.

1.2 Sermones litúrgicos

En el momento histórico en el que Elredo desarrolla su obra, era habitual que el abad pronunciase sermones en las fiestas litúrgicas, pero también los comentarios a los capítulos de la Regla. Elredo era pródigo en estos sermones y no rechazaba la pronunciación de los mismos incluso cuando se encontraba en mal estado, como narra Walter Daniel en su *Vita Aelredi*:

«Asistió a vísperas a las vigiliias del día siguiente y por la mañana nos dirigió en capítulo un sermón engarzado en un exordio humildísimo, y pronunciado con afecto de corazón y mucha fatiga corporal.»²³⁵

Elredo no se limitaba a la predicación de sermones en el ámbito de su abadía, sino que los documentos conservados demuestran que impartió sermones litúrgicos también en otras comunidades cistercienses, y en determinados eventos de la curia eclesiástica, como las asambleas sinodales. También predicaba Elredo a los fieles y fue el encargado para pronunciar el sermón en la Abadía de Westminster con motivo del traslado del cuerpo de San Eduardo el Confesor (1166)²³⁶.

Sin embargo, no se conserva una colección completa de los sermones elredianos principalmente por una razón: a diferencia de otros abades cistercienses, Elredo no publicó sus sermones, sino que estos quedaron en el ámbito del uso interno de la comunidad²³⁷. Esto provoca que no haya una colección original (ya que el propio Elredo

²³³ José Juan Batista Rodríguez, Leticia González Suárez, «Cristianizar a los clásicos en la Edad Media, el *De spiritali amicitia* de Elredo de Rieval», (*Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, Nº 22, 2011), 25-40.

²³⁴ Burton, *Ælred de Rievaulx*, 320-321.

²³⁵ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 49.

²³⁶ Hna. María Jesús Hinojo, *op. cit.*

²³⁷ *Ibíd.*, p.3.

no se ocupó de revisarlo) y sí múltiples copias manuscritas en las que, el mismo sermón, en ocasiones sufre variaciones importantes.

Más de 200 sermones afirma Walter Daniel que pronunció Elredo, y aunque no se conserven todos, el cómputo total de sermones recuperados ascendería a 183. Éstos, se encuentran formando parte de al menos cinco colecciones distintas, en los que, el mismo sermón puede aparecer con notables diferencias como ya se ha señalado. El estudio de Burton, *Secunda Bibliotheca Aelrediana* señala la existencia de cuatro colecciones: Collection Reading-Cluny, Primera colección de Claraval, Segunda colección de Claraval y la Colección de Durham. Sin embargo, la hermana María Jesús Hinojo en su estudio *El Misterio de Cristo en los Sermones Litúrgicos de San Elredo de Rieval*²³⁸, menciona cinco colecciones: a las cuatro mencionadas por Burton, se añade la Colección Lincoln, descubierta en 1981 y compuesta de cinco sermones.

1.3 Biografías y genealogías

Se ha mencionado ya la semblanza que Elredo hizo del rey David y como le añadió una genealogía sobre su hijo Enrique de Inglaterra. Elredo de Rieval realizó varias semblanzas biográficas y hagiográficas que constituyen una interesante fuente documental desde el punto de vista histórico, aunque Burton echa en falta la existencia de una edición crítica que aglutine estas obras:

«Sería entonces bienvenida una edición que reuniese *La genealogía de los reyes de Inglaterra*, *la Vida de David, rey de Escocia*, *la Vida de San Ninian*, *La batalla de Etendard*, *La religiosa de Watton*, *La vida de San Eduardo el Confesor* y, finalmente, *los Santos de la Iglesia de Hexham.*»²³⁹

Sin embargo parece que esa edición crítica está aún por llegar. De las obras mencionadas por Burton, vemos que el tiempo ha separado dos obras que, si hemos de

²³⁸ Hna. María Jesús Hinojo, *op.cit.*

²³⁹ «Serait donc bienvenue une édition qui rassemblerait en un seul volumen les sept écrits concernés: *La genéalogie des rois d'Angleterre*, *la Vie de David, Roi des Ecossais*, *la Vie de saint Ninian*, *la Bataille de l'Entendard*, *La religieuse de Watton*, *la Vie de saint Edouard le Confesseur* et enfin, *les Saints de L'Eglise d'Hexham.*» Burton, *Secunda Bibliotheca Aelrediana*, 30.

confiar en Walter Daniel, vieron juntas la luz²⁴⁰, esto es, la *Vida de David rey De Escocia y la genealogía de los reyes de Inglaterra*; aparte de este inciso de importancia histórica, las otras obras biográficas son hagiográficas, en cuanto que narran las vidas y milagros de los santos y religiosos a los que Elredo quiso homenajear con sus letras.

1.4 Tratados teológicos y comentarios

Sin menospreciar ni un ápice los copiosos sermones o las hagiografías elredianas, en los que sin duda Elredo volcó no sólo su sabiduría sino el camino de conocimiento hacia Dios que proponía (y por lo tanto todos ellos contienen doctrina cristiana), son los tratados teológicos y los *comentarii* de Elredo la fracción de la obra más doctrinal y más profunda en contenidos.

Dentro de este apartado clasificatorio estarían contenidas las siguientes obras:

- *Speculum caritatis*: Sin duda alguna el *espejo de caridad* de Elredo es, junto con *La Amistad Espiritual* su obra más importante: De hecho la redacción de ambas puede estar ligada a los momentos de conversión elrediana. Y no sólo ligados a dichos momentos de carácter biográfico o histórico, sino que se hallan entrelazados temáticamente, de tal modo que una lleva a la otra y mientras que la amistad aparece como un concepto propio de la experiencia o la vida humana, la caridad sería la idea aureolar a la que se llegaría a través de la amistad. Ambas obras se complementan y continúan²⁴¹, y su estilo es similar a pesar de mediar entre la composición de ambas casi veinte años.
- *De Iesus Puero: La vida de Jesús a los doce años* es una obra que recuerda mucho al estilo de los *comentarios* propios de los estudios monacales en la Edad Media: en esta obrita se comenta y se argumenta el pasaje de Jesús entre los doctores²⁴² en el que Jesús, siendo aún un niño de doce años abandona a sus padres para ir al templo a conversar con los sacerdotes y

²⁴⁰ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 32.

²⁴¹ Burton, *Ælred de Rievaulx*, 180-183 y 257 y ss.

²⁴² Lucas 2, 41-50.

doctores. En este comentario Elredo deja ver la influencia de la doctrina de la *imago*, acuñada por Orígenes y de tanta influencia en la Edad Media.

- *De Spirituali Amicitia*: Considerada la obra cumbre de Elredo del Rieval, es aun de enorme influencia e inspiración, y no sólo dentro del ámbito de la cristiandad. Las reflexiones teológicas sobre la amistad de Elredo plantean un precedente, un ideal que hoy en día se actualiza por la tendencia del acompañamiento espiritual no directivo. Hay que considerar la estrecha relación de esta obra con *De Speculum Caritatis*, cuestión que se desarrollará en las próximas páginas junto con otros temas que aparecen transversalmente en la obra.
- *De Institutione inclusarum*; Decía Walter Daniel en su *Vita Aelredi* que compuso este *manual*²⁴³ para guiar a una hermana suya que había ingresado en un monasterio. Elredo a través de esta guía, ofrece de forma detallada, los pasos, las costumbres adecuadas y los hábitos a rechazar, el ánimo y el consuelo para dirigirse a una vida dedicada a Dios.
- *De Anima*: Probablemente su última obra, escrita poco antes de un año de su muerte, el *Tratado del Alma* de Elredo, fue incomprendido entre sus contemporáneos, seguramente por su interpretación de la unión inseparable (en vida) del cuerpo y del alma que mantiene Elredo en su tratado. Walter Daniel dice de él que está inconcluso²⁴⁴, porque la muerte le sorprende en el intento de finalizarlo.
- *De Oneribus*: esta serie de 32 comentarios que probablemente fuesen pronunciados como sermones, no suele incluirse en dicha clasificación puesto que, a diferencia de los sermones, Elredo si editó y revisó este

²⁴³ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 32.

²⁴⁴ *Ibíd.*, 32.

estudio²⁴⁵, que se identifica plenamente con el estilo de los comentarios medievales.

Una vez esbozados y comentados aunque sea mínimamente los diferentes escritos de Elredo, analizaremos, en el siguiente apartado, una obra concreta, que por su innovación, su importancia y su vigencia intelectual, constituye por sí misma una fuente muy rica en estudios tanto teológicos, como históricos, filosóficos, antropológicos y psicológicos. Esta obra, que no puede ser otra que *La Amistad Espiritual*, contiene en ella elementos que, como veremos anticipan un cambio en la visión antropológica del mundo.

²⁴⁵ Hna. María Jesús Hinojo, *op. cit*

IV. Estudio de *La Amistad Espiritual*

La obra de Elredo del Rieval²⁴⁶ *De Spirituali Amicitia*²⁴⁷, se presenta como una continuación de la obra escrita veinte años antes, *De Speculum Caritatis*²⁴⁸, y junto a esta, suele tildarse como obra cumbre dentro de la producción elrediana. En estas dos obras expone Elredo su interpretación del concepto de caridad y de amistad desde las coordenadas del cristianismo reformado por el movimiento cisterciense.

Dentro de la obra *La Amistad Espiritual*²⁴⁹ se muestra una característica innovadora que ya se había anticipado en *Espejo de Caridad*: se trata del acompañamiento espiritual no directivo, con el que si bien podemos estar hoy familiarizados, no es algo común en el curso de la Edad Media. El tratamiento innovador que hace Elredo del Rieval de este concepto será el objeto de este estudio particular en este capítulo.

El objetivo al que está dirigido el tratado que escribió el abad de Rieval, es, sin lugar a dudas modesto: Elredo trata con esta obra de proporcionar una guía, un modelo o método a seguir por los novicios a la hora de afrontar el acompañamiento espiritual que pasa por entender el concepto de amistad espiritual como virtud sublimada de la vida dedicada a la oración y el recogimiento: partiendo de una experiencia humana como la amistad trata de llegar al amigo verdadero, Cristo, a través de la purificación y ordenación de la amistad.

La obra *La Amistad Espiritual* ha sido visto como la reinterpretación cristiana del tratado de la amistad de Cicerón en clave de San Agustín; si bien es innegable que Elredo bebe de estas dos fuentes (reconocidas y citadas en la obra) y que existe una

²⁴⁶ Anselme Le Bail, «Aelred de Rievaulx», Baumgartner, C., (Dir.), *Dictionnaire de Spiritualité*, (Beauchesne, Paris 1957), Tomo 1, columnas 225-234.

²⁴⁷ J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina*, 1851, *De Spirituali Amicitia Liber*, MPL 195, 659-702.

²⁴⁸ *Speculum Charitatis* MPL 195, 0501-0630D y *Speculum Charitatis. Compendium*, MPL 195, 621-658.

²⁴⁹ Para la preparación de este trabajo se han utilizado distintas ediciones traducidas de *La Amistad Espiritual*. Las dos principales traducciones manejadas son: Elredo del Rieval, *La amistad espiritual*, (Ed. Monte Carmelo: Burgos, 2012) y *La amistad espiritual*, (en Padres Cistercienses 9, trad.: María Estefanía Tamburini, o.s.b., Coedición Monasterio Trapense de Azul-Editorial Claretiana: Buenos Aires, 1982).

relación temática y estructural con el *Laelius de Amicitia*²⁵⁰, no se puede reducir el concepto de *Amistad* elrediana a una mera reinterpretación del concepto de amistad de Cicerón, ya que Elredo va un paso más allá: analiza el término a la luz de las Sagradas Escrituras y de los grandes Padres de la Iglesia²⁵¹, aplica el concepto a la relación entre los monjes y Cristo elaborando así una metodología y establece una criba en el mismo en función de la teología cristiana. Elredo, sin rechazar el concepto de amistad de Cicerón lo considera insuficiente²⁵² e insiste en que esta primera definición ha de ser leída bajo el foco iluminador del cristianismo y de las Sagradas Escrituras, para que pueda ser entendida con la verdad que estos proporcionan.

«Por lo que dice después, veremos si esta definición es insuficiente o abarca demasiado: si debemos reprobirla o aceptarla como mejor que nada, porque, gracias a ella, por más imperfecta que te parezca, puedes entender qué es la amistad»²⁵³

Para organizar los distintos aspectos del análisis de la obra *La Amistad Espiritual*, se atenderá primero a las características formales y sintácticas, tanto del texto como del contexto de la obra, la estructura o el estilo literario de Elredo, deteniéndonos después en la semántica y pragmática del mismo: es en este apartado donde desarrollaremos la cuestión del acompañamiento cristiano que tiene por guía la amistad espiritual.

²⁵⁰ Marco Tulio Cicerón escribió el *Tratado sobre la amistad* alrededor del año 44 d.C.

²⁵¹ En el texto, se mencionan explícitamente a San Jerónimo, San Agustín o San Ambrosio y remite a diversas sentencias bíblicas como San Juan.

²⁵² *Spir. Amic.*, I, 11-17.

²⁵³ *Ibíd.*, I, 17.

1. Estado de la cuestión: estudios y bibliografía.

No es posible no obstante, iniciar un análisis de estas características sin tener presentes los diversos estudios existentes sobre la obra en la cuestión de la amistad en Elredo del Rieval; que si bien es un autor bastante inexplorado en ámbitos filológicos, filosóficos e históricos, no resulta tan lejano dentro del marco eclesiástico. Su obra y su legado teológico se consideran como fundamentales dentro de la orden cisterciense y se le reconoce la autoridad de ser uno de los continuadores de la obra de San Bernardo²⁵⁴, y esto genera que haya un nutrido grupo de estudios que, lejos de mantener la figura de Elredo en el marco institucional profundiza en su obra gracias a la interdisciplinariedad.

En este apartado realizaremos una breve exposición y mención de algunos de estos desarrollos académicos y las principales líneas de investigación. Sin embargo, estas menciones no serán extensas, ya que sólo se pretende perfilar el estado de la cuestión en general y no en detalle: una re-exposición detallada de la bibliografía referente a Elredo convertiría este trabajo en un documento de carácter filológico en el que no habría cabida para ningún otro tipo de reflexión y que además, probablemente no alcanzaría el nivel de los estudios bibliográficos ya realizados, y a lo sumo podrían añadirse aquellos estudios realizados *a posteriori* de estas recopilaciones.

Parece claro que la figura y obra de Elredo de Rieval fue rescatado para las disciplinas humanísticas a principios del siglo XX, con el auge de la filología que permitió rescatar o poner a disposición del público interesado obras que habían permanecido en el estricto marco de la Iglesia. Es a partir de los estudios del medievalista Sir Frederick Maurice Powicke²⁵⁵ en la primera década del siglo XX cuando comienza el trabajo académico de recuperación e interpretación hermenéutica de su obra, realizando las compilaciones de manuscritos que se encontraban en los distintos enclaves monásticos.

²⁵⁴ Lekai, *op.cit.*

²⁵⁵ F.M. Powicke, *Aelred of Rievaulx and his Biographer Walter Daniel*, (Manchester, 1922). Este trabajo puede considerarse como fundamental en la recuperación de la obra de Elredo y de su obra.

En la segunda mitad del siglo XX destacan los trabajos de Dumont sobre la doctrina interna de sus escritos, ya aportando una reinterpretación literaria; la dimensión histórico-sociológica tanto de la obra de Elredo como de su vida, será enriquecida por los estudios de la historiadora americana y profesora de la universidad de Ohio, Marsha Dutton²⁵⁶, quien también ahondará en las cuestiones políticas que incumbieron a Elredo. El estudio bibliográfico de Burton, por su parte se ha convertido en un indispensable para el manejo de las fuentes bibliográficas, sin poder olvidar los artículos y otras obras dedicadas a Elredo.

En España, destacan los trabajos del abad de San Pedro de Cardeña, Roberto de la Iglesia, quien ha realizado distintos estudios de eclesiología sobre el abad de Rieval, pero también se han desarrollado en torno a la obra *La amistad Espiritual* otros estudios y análisis que por su temática y su interés, ha sido ampliamente tratada desde diversos aspectos: Cesar Raña²⁵⁷ dedicó un extenso artículo para explorar el aspecto filosófico²⁵⁸ de la obra, poniéndolo en relación tanto con la tradición platónica como aristotélica.

Estas referencias son sólo una muestra de algunos de los análisis consultados a la hora de elaborar este trabajo y que, como se ha dicho, no pretenden recoger exhaustivamente ni tan siquiera la bibliografía utilizada en el mismo, sino sólo mostrar el interés que mantiene la obra y figura de Elredo del Rieval.

²⁵⁶ Marsha Dutton ha dedicado gran parte de su trabajo a estudiar la figura y obra de Elredo del Rieval desde distintas perspectivas, siendo responsable de la elaboración de entradas biográficas para la Enciclopedia de Literatura Cristiana (2010). En 2017 publicó la que es por ahora su última obra sobre Elredo del Rieval, *A Companion to Aelred of Rievaulx*. (Ed. Marsha L. Dutton, Leuven, Belgium: Brill Academic Publishers, 2017).

²⁵⁷ Cesar Lorenzo Raña Dafonte, profesor de filosofía medieval en la Universidad de Santiago, falleció en 2018.

²⁵⁸ César Lorenzo Raña Dafonte, «Amistad y filosofía: Aelred de Rievaulx», en *Revista española de filosofía medieval*, nº 19, (2012): 59-74.

2. Estructura y características de *La Amistad Espiritual*

2.1 Contextualización histórica de la obra y en el conjunto de la obra elrediana.

Se ha datado la escritura de este texto en el año 1160 aproximadamente si bien los distintos estudios apuntan a una composición fragmentaria en el tiempo²⁵⁹, por lo que esta fecha sólo serviría para situar cronológicamente la redacción del texto de forma aproximada.

Según el relato de Walter Daniel, Elredo era ya abad de Rieval cuando terminó de componer el tratado de la amistad, y sería una de las obras que habría escrito en su celda junto a la enfermería, que había hecho instalar debido a su delicado estado de salud, en los últimos diez años de su vida²⁶⁰.

Este tratado sobre la amistad recoge algunos datos sobre la intrahistoria de los nombres de aquél momento cronológico como son los monjes Juan, Graciano, y Walter Daniel²⁶¹. La importancia de la relación discipular entre Elredo y Walter Daniel queda constatada en este diálogo lo que refuerza la figura como *heredero* y continuador de su obra. Las figuras de Juan y Graciano no son tan relevantes en la historia de la abadía de Rieval como las de Elredo y su biógrafo. Juan según Powicke²⁶², habría sido un monje de la abadía de Wardon, y a él precisamente le habría dedicado su obra *Jesús a los doce años*. El personaje de Graciano es más difuso: los especialistas no han podido determinar si fue un personaje real o se trata de un recurso literario que proporcione el contrapunto a Walter Daniel en la conversación.

La obra tiene un lector muy definido: los monjes de la abadía. Puede colegirse del texto y del tratamiento dado, que la intención de Elredo era proporcionar a sus

²⁵⁹ Charles Dumont, «Aelred of Rievaulx's Spiritual Friendship», *Cistercian ideals and reality*, en Cistercian Publications, (1978): 188.

²⁶⁰ Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 32.

²⁶¹ Ya se ha hecho referencia anteriormente al enfermero, secretario y discípulo de Elredo del Rieval, Walter Daniel. Los otros dos contertulios Juan (Ivo) y Graciano, parecen estar inspirados en monjes de la abadía. Juan, con quien habría mantenido la primera conversación, recogida en el primer libro habría muerto cuando se escribe este tratado, mientras que Graciano sería contemporáneo a Walter Daniel.

²⁶² Powicke, «Introduction», *The Life of Ailred of Rievaulx*, 41.

hermanos de comunidad un manual, una guía para la vida monástica que tuviese como referente el amor a Cristo y a Dios entendidos desde el concepto de la *amistad espiritual*.

2.2 Estructura de la obra: estructura interna y externa.

La amistad espiritual como cualquier obra escrita, presenta una doble estructura: una estructura externa y formal que ofrece el texto al lector con una clasificación previa, y una estructura interna que sigue el mismo curso de la argumentación del tratado y que no tiene porque corresponderse exactamente con la estructura externa.

Esta estructura externa vendrá dada por la propia división del texto realizada por el autor: la obra, queda dividida en un prólogo y tres libros, en los que se abordan, a través de los distintos interlocutores, aspectos diversos de conceptos como la amistad, la afectividad, el amor a Dios, el acompañamiento espiritual o la idea del Dios amigo.

«Dividí el opúsculo en tres libritos. Traté en el primero sobre qué es la amistad, su origen y su causa. Propuse en el segundo su excelencia y sus frutos. Y, en la medida de lo posible, expliqué en el tercero de qué modo y entre quienes puede conservarse ella íntegra hasta el fin.»²⁶³

Subyacente a este sencillo esquema propuesto por Elredo, encontramos una estructura tematizada en la que ya se atisba la estructura interna. En efecto, Elredo explica en el prólogo como se va a desarrollar su libro, que motivó su escritura y cuál es la estructura temática en la que se apoya la argumentación. Y se van dibujando así, las distintas líneas de análisis: en un primer bloque se aborda el tema de la amistad desde una postura cuasi filosófica, en la que se analiza el término y las definiciones dadas por la tradición. En el segundo libro sin embargo, se analiza el concepto en cuanto es un bien para el hombre: en este sentido el alcance de las reflexiones sobre la amistad alcanzan los planos sociológico y antropológico²⁶⁴, mientras que finalmente, en el tercer libro se presentan el plano psicológico y teológico.

²⁶³ Spir. Amic., Prólogo, 7.

²⁶⁴ No hay que olvidar que Elredo del Rieval vive en el siglo XII, cuando ni la psicología, ni la antropología ni la sociología han aparecido como *ciencias* (ni siquiera habrían aparecido como vocablos)

Sin embargo, estos diferentes niveles y planos sobre el concepto de amistad como guía espiritual, no están tan demarcados como el propio Elredo expone, sino que aparecen de forma transversal en los distintos libros: si bien en el primer libro Elredo se centra en formular una definición general inspirada en los clásicos, en el segundo libro no abandona esta definición sino que la va limitando y puliendo con las herramientas de la fe. En el primero la amistad es una virtud²⁶⁵, y en el segundo esa virtud se convierte en un bien²⁶⁶, pero hay que precisar cómo y en que vicios (por defecto o por exceso) la amistad decae o se envilece.

En el tercer libro sin embargo la definición de amistad espiritual está bien concluida y conformada, y, a demanda de sus interlocutores, se elabora un *manual* práctico, una guía de cómo ejercer la amistad espiritual en la fraternidad del monasterio, una *regla*²⁶⁷ de cómo acompañar espiritualmente al amigo. Aunque dicha petición²⁶⁸ no aparece hasta casi el final del libro el conjunto del discurso del libro tercero se estructura como un nutrido grupo de criterios para discernir la amistad y para afrontar distintas situaciones emocionales (el engaño, la traición, etc.) que pueden darse durante el proceso de búsqueda de la amistad verdadera.

2.3 Características. Lenguaje y estilo literario.

La Amistad Espiritual es una obra que guarda una íntima relación con la obra de Cicerón *Laelius de Amicitia*, no sólo porque los temas abordados sean comunes: también lo son su forma y estructura: el diálogo. No es algo extraño, ya que la forma dialógica²⁶⁹ para los textos, en especial ligados a la pedagogía, fue instituida ya en tiempos de la academia platónica, por lo que puede seguirse el uso del diálogo filosófico desde la antigua Grecia y después a través del neoplatonismo, hasta la Edad Media.

tal y como las percibimos hoy, por lo que esta clasificación metodológica es un análisis *ad hoc* desde el presente.

²⁶⁵ Spir. Amic., I, 21.

²⁶⁶ Ibíd., II, 18.

²⁶⁷ Ibíd., III, 101-134.

²⁶⁸ Ibíd., III, 100- 101.

²⁶⁹ Víctor Manuel Ramírez Anguiano, «Un diálogo pedagógico», en Jaume Samarrona, *Debate sobre la educación (Dos posiciones enfrentadas)*, Paidós, Papeles de pedagogía, Barcelona (Julio 2006): 76-77.

Presentar la obra en forma de diálogo, le permite a Elredo cambiar de interlocutor entre los distintos libros y saltar de un aspecto a otro según el grado de atención o el aspecto necesario en cada nivel del argumento. El diálogo es una forma pedagógica de introducir los distintos grados de reflexión sobre la cuestión tratada, y dado que la obra tiene como objetivo proporcionar una herramienta a sus congéneres, se trata de una elección muy acertada.

Los personajes, tal y como la obra es presentada son cuatro, el propio Elredo, el monje Juan²⁷⁰, Walter Daniel (a quien ya hemos hecho referencia en los capítulos anteriores) y Graciano.

El personaje de Graciano aparece *in media res* como contrapunto en la conversación a Walter Daniel. Elredo escenifica de forma recurrente una tensión²⁷¹ entre ambos personajes que permite volver la vista sobre el libro primero; en la forma de entender la amistad uno y otro hallaran la forma de delimitar la cuestión que les atañe y ejemplos tanto de amistad verdadera como de verdadera amistad (espiritual).

A estos personajes habría que agregar un dialogante más, que aunque *no esté presente en cuerpo si lo estaría en espíritu*: se trata de Cristo.

«He aquí que estamos tú y yo. Espero que el tercero entre nosotros sea Cristo. No hay quien nos moleste con ruidos ni quien interrumpa nuestro encuentro amistoso. Sincérate, querido Juan, y dime cuanto deseas»²⁷²

Como la mayoría de las obras monásticas de la Edad Media, la obra fue escrita en latín, que no en vano fue el lenguaje académico (la lengua culta) preferente hasta bien entrado el siglo XVIII²⁷³ en los ámbitos universitarios, científicos y filosóficos, si bien la introducción de lenguas romances derivadas del latín (español, francés, italiano)

²⁷⁰ Como personaje, Juan sólo aparecerá en el primer libro.

²⁷¹ Spir. Amic., II, 17; 29-32 y otros pasajes.

²⁷² *Ibid.*, I, 1.

²⁷³ De la importancia del latín como lengua culta deja constancia que por ejemplo el hecho de que la obra del botánico y biólogo Linneo esté escrita en su mayor parte en latín. Sirva como muestra ya que no es el único científico que todavía a lo largo del XVIII utiliza el latín como lengua no sólo científica sino también universal.

es a partir de los siglos XI y XII cuando comienza a implantarse como vehículo de comunicación tanto en las expresiones literarias como en los documentos administrativos.

El estilo literario de Elredo es sencillo y directo, lo cual permite una lectura fluida de sus obras: la inserción del diálogo en este tratado y su utilización al modo platónico, permite reconstruir las dimensiones de la idea de la amistad, siguiendo a su homólogo latino; ahora bien, Elredo no está realizando un comentario sobre la obra de Cicerón sino que, partiendo de ella indaga en cuestiones en las que Cicerón por contexto histórico, no podía ni plantearse.

«Quisiera ver avalado por la autoridad de la Escritura todo lo que dijo sobre la amistad, aunque sea conforme a la razón, como así también todo lo que ahora podamos añadir de utilidad; de qué modo esa amistad, que necesariamente debe existir entre nosotros, comienza en Cristo, se conserva en él y a él se dirige, ya que es su meta y su culminación. Así lo deseo porque consta que Tulio ignoraba la virtud de la verdadera amistad, pues desconocía del todo a Cristo, que es su principio y su fin. »²⁷⁴

La Amistad Espiritual por sus características particulares puede interpretarse o bien como una reinterpretación de la obra ciceroniana²⁷⁵ o bien como una obra original que aun mencionado a Cicerón, tendría elementos suficientes para ser considerada completamente diferente. Entre ambas posturas estaría la que tratamos de ofrecer ya que si bien el texto puede ser comprendido como una reinterpretación no podemos reducirlo a ello ya que Elredo no se limita a re exponer el *Laelius Amicitia* desde el cristianismo (y, de hecho, sería cuestionable incluso esta afirmación): aún atendiendo a las similitudes entre ambas obras, y sin decirlo expresamente, Elredo no reelabora, sino que presenta una crítica sustancial al concepto de amistad ciceroniana desde la teología cristiana, que complementa con un tratado pedagógico de cómo ha de regirse esta sensibilidad concreta dentro de la orden cisterciense.

²⁷⁴ Spir. Amic., I, 8.

²⁷⁵ Pedro Gasparotto, «De Cicerón a Cristo: La Amistad Espiritual», en *Cuadernos Monásticos*, nº 87, (1988).

Entre ambas interpretaciones (entender a Elredo como un mero receptor y transmisor de la obra de Cicerón o considerarle como un autor absolutamente original) y apelando a Aristóteles²⁷⁶, puede hallarse un término medio: si bien la obra de Elredo no es una mera reelaboración al incluir un aparato crítico y modificador con respecto a las ideas de Cicerón, tampoco puede olvidarse esta referencia a la que el mismo alude de forma recurrente²⁷⁷: el tratado de la amistad elrediano tiene la virtud de recoger la tradición en cuanto a la idea de la amistad, pero incluyendo no sólo la crítica o la reconstrucción de la definición desde el cristianismo sino también incorporando el corpus doctrinal del movimiento cisterciense con todas las innovaciones que ello conlleva: el Císter comprende una reforma interna del cristianismo²⁷⁸ que es, en su momento cronológico, un aspecto cuasi revolucionario por la renovación íntima que supone al cristianismo.

En esta reconstrucción, Elredo incorpora elementos e ideas demasiado novedosas o inusuales como para ser consideradas un simple replantear ideas ciceronianas: en la obra *La Amistad Espiritual* encontraremos una refinadísima concepción relacional entre los términos, amor y sociedad²⁷⁹ que pasa por la interpretación de la humanidad como una característica igualitaria. Algunas de estas ideas como la igualdad, la idea de la sociedad como un grupo armónico de relaciones filiales, son francamente novedosas en el contexto del siglo XII y muchas de ellas podremos encontrarlas en movimientos posteriores.

Con esto no quiere decirse que estas ideas (de las que hablaremos más adelante) sean tomadas en tiempos posteriores tal cual, o que sea Elredo el origen del concepto de *sociedad* (por poner un ejemplo), sino que esas ideas que se impondrán ideológicamente en siglos posteriores, y que serán reconocidas como auténticamente novedosas, ya se encuentran presentes en los escritos de un abad del siglo XII²⁸⁰: esto podría ser

²⁷⁶ «Pero cuando se trata del hombre, cuando se trata de nosotros, el medio es lo que no peca, ni por exceso, ni por defecto; y esta medida igual está muy distante de ser una ni la misma para todos los hombres.» Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, II, VI.

²⁷⁷ Cicerón es citado en Spir. Amic., Prólogo; Libro I, 6, 8, 11, 25 y 28; Libro II, 13-49 y Libro III 95.

²⁷⁸ Lekai, *op. cit.*

²⁷⁹ Spir Amic., I, 51.

²⁸⁰ Dumont considera por ejemplo, que Elredo es un precursor de la idea de sociedad laica muy similar a la que propondría Tomás Moro en su *Utopía*. (Dumont, *op. cit.*, 20).

interpretado desde diversas perspectivas, pero o bien esas ideas no son tan novedosas o no son tan opuestas a las doctrinas de la Iglesia como pudiese plantearse: bien está en este caso, permitir que la hermenéutica restaure los conceptos en su tradición²⁸¹.

Además, en este tratado Elredo ofrece una guía espiritual, un método para ejercer el acompañamiento espiritual dentro del recinto de la abadía; esto implica una inserción de las mores del Císter y algo más: el planteamiento que Elredo realiza del acompañamiento espiritual en clave de amistad, elemento que, considerado como se verá más adelante, sí supone un verdadero momento innovador de Elredo con respecto a su momento histórico y cuya importancia además trascenderá los muros de su propia abadía y el tiempo de su autor.

2.4 La tradición en los tratados teológicos en la Edad Media.

En las primeras páginas de *La Amistad Espiritual* se dejan notar al menos dos de las tradiciones literarias que serán de uso común en la Edad Media. El primer libro de la obra de Elredo del Rieval, alude a un diálogo mantenido veinte años antes con otro hermano de la congregación, Juan, con quien habría comenzado a discurrir sobre la amistad.

El estilo de este primer capítulo, encaja en la tradición neoplatónica que ve en el diálogo la forma pedagógica maestra: a través de él se entablan las preguntas y las respuestas que desarrollan los argumentos. El uso pedagógico del diálogo quedó perfectamente asentado desde el mismo Platón²⁸²: en los diálogos socráticos, Sócrates²⁸³ siempre es el maestro, que, recorriendo el camino con su interlocutor, van desenredando

²⁸¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, (Salamanca: Ed. Sígueme, 2004).

²⁸² En la interpretación de los textos platónicos es común la aceptación de que Platón produjese dos tipos de escritos: los escritos esotéricos y exotéricos; los primeros no habrían trascendido y serían cursos de uso interno en la Academia, mientras que los diálogos que han llegado hasta nosotros formarían parte del grupo de escritos exotéricos, escritos para aquellos que no estaban iniciados en la filosofía y las matemáticas. El diálogo, era la forma que Platón consideraba más acertada para dirigirse a los neófitos. Puede verse en Jean Wahl, «Platón», *La filosofía griega*, Historia de la Filosofía, vol. I, (Madrid: Ed. Siglo XXI, 1972).

²⁸³ Sócrates es señalado en numerosas ocasiones como el creador de la definición y la metodología para llegar a ellas. Puede verse en Ivon Belaval, «Sócrates», *La filosofía griega*, Historia de la Filosofía, vol. I, (Madrid: Ed. Siglo XXI, 1972).

el argumento hasta llegar a la definición más precisa. La mayéutica se va institucionalizando como método pedagógico en toda la antigüedad desde la fundación de la Academia platónica. Así, Elredo como Sócrates entabla con Juan un diálogo en el que se tratan las definiciones de *Amistad*²⁸⁴.

La segunda tradición que vemos referida a este capítulo, es que el mismo, será usado como pretexto (en su concepto etimológico más restringido, es decir como prólogo, justificación o presentación de un texto ulterior) para el tratado de la amistad que se desarrolla a continuación no ya con Juan, sino con Walter Daniel y Graciano.

Este pretexto, cuyo origen y consolidación tiene mucho que ver con las censuras históricas, terminó con el devenir de los siglos teniendo denominación propia, que en filología se suele denominar «recurso del manuscrito encontrado»²⁸⁵; es decir a partir de un determinado manuscrito anterior se justifica la existencia de un siguiente. El segundo libro se inicia con la alusión de Walter Daniel a este primer diálogo:

« Walter Daniel: (...) Te ruego que me digas si has olvidado o todavía recuerdas lo que conviniste con tu amigo Juan sobre la amistad espiritual (...)

Elredo: (...) Pero, como sabes, hace ya muchos años que se perdieron los apuntes donde él había anotado sus preguntas y mis respuestas sobre la amistad espiritual.

Walter Daniel: Lo sé, y si he de decirte la verdad, justamente de allí proviene mi avidez y mi impaciencia, porque tales papeles fueron hallados hace tres días y sé que te los han entregado. Por favor, muéstramelos. No tendré descanso hasta que los lea y me entere qué conversaron entonces.»²⁸⁶

Esta referencia a «papeles perdidos» se instituirá a lo largo de los siglos, como un recurso literario habitual, a veces como simple justificación, a veces para evitar las persecuciones ideológicas y para permitir al autor “renegar” de la autoría del

²⁸⁴ G. Vansteenbergh, «Amitié», Baumgartner, C., (Dir.), *Dictionnaire de Spiritualité*, (Beauchesne, Paris 1957), Tomo 1, columnas 500-529.

²⁸⁵ Ascensión Rivas Hernández, «El manuscrito encontrado como recurso del realismo literario», *Moenia. Revista lucense de lingüística e literatura*, vol. 8 (2002): 155-165.

²⁸⁶ Spir. Amic., I, 4-6.

manuscrito, otras para crear una ambientación que permita al lector entrar en la obra²⁸⁷. Parece claro que Elredo utiliza los “papeles perdidos” como justificación para iniciar o retomar el hilo con respecto a las disquisiciones que realizase sobre la amistad años antes.

Por último, hay que hacer referencia a la escritura de tratados teológicos, filosóficos, políticos y de toda índole en el seno de los monasterios de la Edad Media. Frente a las interpretaciones históricas que consideran la Edad Media es un periodo oscuro²⁸⁸ en el que la humanidad estaba sumida en la ignorancia y los antiguos sabios olvidados, encontramos en los monasterios tratados de toda índole, y es en ellos donde germina la semilla de la sabiduría gracias a los copistas medievales en la baja Edad Media y a las universidades monacales en la alta Edad Media. Si es posible un *renacimiento cultural* a partir del siglo XIII y XIV es gracias a la labor de conservación y transmisión de los monasterios de los distintos escritos: tanto de aquellos que se habían conservado de la antigüedad como de los que se produjeron en esos supuestos años oscuros del conocimiento.

En el caso de Elredo del Rieval, y siguiendo a Gowland²⁸⁹, el tratado de la amistad de Elredo sería el primer tratado de la cristiandad sobre este tema en la edad Media, siendo los últimos referentes para el mundo occidental Casiano²⁹⁰ y el propio Cicerón, y pueden percibirse en algunos de los rasgos del humanismo que impregnará los siglos venideros.

2.5 Relación específica con *De Speculum Caritatis*.

Se ha hecho referencia anteriormente al uso de *los papeles encontrados* para justificar la nueva apertura del diálogo sobre la amistad; pues bien, esta referencia no

²⁸⁷ Carlos García Gual, «Un truco de la ficción histórica: el manuscrito reencontrado», *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Vol. X (Año 1996): 47-60.

²⁸⁸ El mito de la edad oscura fue instituido por los pensadores de la Ilustración (Voltaire y Rousseau entre otros), inspirados en el concepto de D’Alembert en el que describía su propio tiempo como *siglo de las luces*. Este mito continúa vigente aunque ya se van encontrado estudios que combaten esta generalización.

²⁸⁹ Gowland, «Estudio introductorio», *op.cit.*, 2-6

²⁹⁰ Juan Casiano, *Colación XVI*, siglo IV.

sólo enlaza con una conversación antigua sino con su obra *Espejo de Caridad*: el propio concepto de amistad espiritual aparece al final de la obra apuntando ya a una metodología específica para su concepción del acompañamiento espiritual.

La relación entre ambas obras es tan íntima que se hace imprescindible presentarla antes de analizar cualquier aspecto de la Amistad Espiritual, ya que esta puede parecer un complemento doctrinal²⁹¹ de la primera.

La Amistad Espiritual ha sido interpretada por los diversos estudios como una segunda parte de *El Espejo de Caridad*. Burton²⁹², en su estudio introductorio, señala que ambas obras formarían un díptico presentando una coyuntura estructural y temática. La principal diferencia entre ambas radicaría en el ascetismo de la primera obra frente a la mística de la segunda. En *Espejo de Caridad*, las indagaciones teológicas de Elredo se situarían en un nivel más ascético, en el cuál para llegar a Dios es necesario transitar un camino lleno de dificultades y esfuerzos, sin embargo, en *La amistad espiritual*, Dios aparece más accesible al hombre, allanándole el camino en su igualación carnal a través de Cristo, en su humanización.

Al tomar las dos obras como un tándem, puede observarse la evolución de Elredo en cuanto a la idea de Dios que habita en él a través de un proceso de acercamiento y de humanización, que no se debe a una degradación de la idea del Dios Supremo sino de un perfeccionamiento que sobreviene de la propia divinidad. Recurriendo al argumento ontológico de San Anselmo²⁹³ podríamos decir que Elredo no puede concebir que un ser perfecto carezca de las virtudes que señalan dicha perfección. Así que desde el *espejo de la caridad* en el que se contempla veinte años antes y en el *Dios amigo* en el que se refugia en la amistad espiritual puede percibirse esta transformación mística donde el discurso racional de Dios cede ante la experiencia

²⁹¹ Gowland, *op.cit.*, 3

²⁹² Burton, «Estudio introductorio» en *La amistad espiritual* (Burgos: Monte Carmelo 2012).

²⁹³ San Anselmo de Canterbury plantea el argumento ontológico en el *Proslogion* (1078) para demostrar la existencia de Dios. En muy resumidas palabras dicho argumento suele sintetizarse en la siguiente sentencia «Si pienso en algo tan perfecto como Dios, no puede ser que esa idea carezca de existencia, pues entonces sería imperfecto»

sentimental y experiencial de la percepción de Dios: del entendimiento de Dios llegaríamos así a su comprensión y a su amor.

2.6 Recepción e influencia posterior de la obra elrediana *La Amistad Espiritual*

Si bien como ya se ha señalado en apartados anteriores, la obra de Elredo no ha sido excesivamente conocida²⁹⁴ y su recuperación como autor eclesiástico desde aspectos históricos y filológicos no se ha dado hasta épocas recientes²⁹⁵ (principalmente el siglo XX) no es menos cierto que su influencia y su lectura si han estado muy presentes en el ámbito eclesiástico. Teniendo en cuenta que es considerado como uno de los continuadores y difusores de la obra de Claraval, y de la difusión interna de sus escritos dentro de los monasterios cistercienses, no es descabellado pensar que la influencia de sus ideas pudo filtrarse a través de las enseñanzas monásticas. Las ideas de la amistad y de amor a Dios que aparecen en Elredo, continuarán percibiéndose muy similares en los siglos venideros: en España por ejemplo, donde la influencia del Císter fue notable, encontramos conceptos semejantes a los de Elredo sobre la amistad y el Dios amigo en los escritos de Santa Teresa²⁹⁶.

Algunas de las cuestiones que aparecen en *La amistad espiritual* anticipan conceptos e ideas de la teología, la filosofía y la investigación científica de los siglos posteriores, presentando claros rasgos prehumanistas: en la igualdad que se establece entre Cristo y el hombre a través de su amistad, se puede percibir el principio del llamado giro antropocéntrico, característica indudable del humanismo renacentista.

²⁹⁴ Raña Dafonte, *op. cit.*, 60.

²⁹⁵ Burton, *Aelred de Rievaulx*, 32-37.

²⁹⁶ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, Cap. 8, 6.

3. Cuestiones semánticas de *La amistad Espiritual*

3.1 Análisis Temático

El análisis de la temática en la obra *La amistad espiritual* suele presentarse como un tratado sobre la amistad. Esta imagen de *tratado* puede llevar a interpretar el análisis del concepto de forma restrictiva; sin embargo, en este tratado no sólo se aborda el concepto de la amistad en abstracto, o la amistad universal, sino que se evalúan las dimensiones cristianas del concepto, es decir partiendo de los referentes de la tradición grecolatina²⁹⁷ y de la patrística cristiana²⁹⁸, se redefine el concepto desde coordenadas cistercienses. Esta aplicación de la doctrina al concepto de amistad se resuelve a través de la mistificación de la misma en una idea comprendida bajo el epígrafe de *amistad espiritual*²⁹⁹, abandonando el recinto del concepto más amplio y laso para circunscribirlo en una expresión que identifica una metodología concreta: el acompañamiento espiritual no directivo. De este modo podemos decir que la línea temática varía, primero desde el término concreto amistad hasta la ampliación a través del prisma cristiano como método de comunicación con Cristo. En las siguientes páginas trataremos de desenredar la argumentación según esta se va complicando.

3.2 *La Amistad Espiritual*.

Sin duda, si la temática del libro pudiese resumirse en un concepto, este sería el concepto de «amistad», aunque como ya se ha dicho, no una amistad cualquiera, sino la amistad contemplada desde un prisma específico. No sólo da título al libro: aparece como el eje alrededor del cual Elredo construirá su discurso y será el concepto clave para entender tanto su teología de la amistad como su pedagogía.

²⁹⁷ Representada por Cicerón y su *Laelius*.

²⁹⁸ Dentro de la obra, encontramos referencias no sólo a Cicerón y las Sagradas Escrituras, sino también a San Agustín, San Jerónimo o San Ambrosio.

²⁹⁹ Spir. Amic., I, 5.

a) Definición de amistad.

En el primer libro, puede verse como Elredo, a petición de los requerimientos de Ivo, quien le pregunta específicamente por la *amistad espiritual*, inicia el discernimiento del concepto³⁰⁰. Elredo obliga a este a retroceder un paso y partir del concepto simple de amistad. Esto le sirve para arrojar luz sobre el mismo: la amistad espiritual ha de ser entendida como el refinamiento de la amistad mundana ya que se ve ampliada por una dimensión que la primera no tiene³⁰¹.

b) Concepto de amistad y tradición.

La referencia de partida según el propio Elredo, es el concepto ciceroniano de amistad. A ello se refiere en el prólogo y en distintas ocasiones a lo largo del libro.

«Amistad es tener un mismo sentir, con benevolencia y caridad, acerca de las cosas humanas y divinas»³⁰²

El concepto ciceroniano³⁰³, no obstante y aunque sea punto de partida es para Elredo incompleto y difuso, mundano o *vulgar*, en cuanto que no aparece en él la dimensión espiritual. Elredo ve en las definiciones de Cicerón una falta absoluta de verdad puesto que estas palabras no se han dicho a la luz de las Escrituras, sino sólo a la luz de la razón. El concepto de Cicerón es limitado y ambos, Elredo e Ivo coinciden en que ha de ser interpretada desde las Sagradas Escrituras.

El primer foco que Elredo pondrá sobre la definición de partida será en relación con su propia obra *Espejo de Caridad*³⁰⁴, poniendo el concepto de amistad en relación con el de caridad y amor.

«Me parece que *amigo* viene de *amor*: El amor es cierta afición del alma racional por la que ella busca algo con ardor y lo apetece para

³⁰⁰ Spir. Amic., I, 1-8.

³⁰¹ *Ibíd.*, 8-17.

³⁰² *Ibíd.*, 11.

³⁰³ «Pues la amistad no es otra cosa a no ser el acuerdo de todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y amor» Cicerón, *De la Amistad*, (1997): 8.

³⁰⁴ Spir. Amic., I, 19.

gozarlo; lo goza con cierta suavidad interior, lo abraza y lo guarda como adquisición propia. En mi *Espejo de caridad*, que bien conoces, expliqué, con la mayor claridad y detenimiento que pude, estos afectos y movimientos del alma. *El amigo* es el custodio del amor o, como dicen otros, el *guardián del alma*.»³⁰⁵

A partir de aquí, Elredo establece una premisa inapelable en el concepto de la amistad; la amistad es una virtud, reconocida por “los mismos filósofos paganos”³⁰⁶. Este condicionamiento obliga a Elredo y a Ivo a buscar en qué casos estamos ante la verdadera virtud y en qué casos es sólo una apariencia: para discernirlas Elredo utiliza una frase lapidaria que atribuye a San Jerónimo: «*La amistad que expiró, jamás fue verdadera*»³⁰⁷

Definida como una virtud cuasi perfecta, Elredo enlaza el concepto de amistad con el de caridad, distinguiéndolos entre sí: la caridad ha de aplicarse en cualquier caso, tanto con aquellos a los que profesamos simpatía como a los que no, estando asociada a la generosidad, no siendo así la amistad, que requiere de dos condicionamientos más: *fidelidad y confianza*.

«Juan.- ¿Concluimos, entonces, que no se distingue la caridad de la amistad?

Elredo.- Al contrario. Se distingue y mucho. Por ley de la autoridad divina, son muchos más los que debemos recibir en el regazo de la caridad, que en el abrazo de la amistad. Manda la caridad que en el seno del amor deben entrar amigos y enemigos. Pero sólo damos el nombre de amigos a los que no tememos confiar nuestro corazón con todo lo que hay en él, a los que, por su parte, se sienten ligados a nosotros por la misma fidelidad y confianza»³⁰⁸

³⁰⁵ *Ibíd.*, I, 19.

³⁰⁶ *Ibíd.*, I, 21.

³⁰⁷ *Ibíd.*, I, 23.

³⁰⁸ *Ibíd.*, I, 31-32.

Una vez establecido un concepto más estricto, Elredo distingue las clases de amistad³⁰⁹: la pseudo-amistad, (que incluiría la amistad carnal y la mundana) y la amistad espiritual. Cada una de ellas poseería un grado de verdad, siendo la más elevada la espiritual y la más baja la amistad carnal. Para Elredo sólo existe posibilidad de llegar a una verdadera amistad en el caso de la mundana, y sólo es amistad verdadera la amistad espiritual³¹⁰.

«Toleremos, sin embargo, que, por cierta semejanza en la experiencia afectiva, también se llame amistad a la que no es tal, pero distingámosla claramente de la que es espiritual y verdadera»³¹¹

Conviene parar un momento en estas clases de amistad que establece Elredo; la forma primaria de la pseudoamistad, la amistad carnal es presentada como *falsa* frente a la mundana, que sin ser el grado máximo de perfección de la virtud guarda en su seno el germen de una posible amistad verdadera. Las dos primeras están sometidas al pernicioso influjo del deseo concupiscente, y todas carecen del grado de perfección que alcanza como virtud la amistad espiritual.

A partir de esta primera clasificación, Elredo puede construir su propia definición de la amistad (que como se ha visto, no puede ser otra que espiritual si pretende ser verdadera):

«La amistad, que con toda verdad merece el nombre de espiritual, no comienza en la búsqueda de utilidad temporal ni en ninguna cosa exterior. (...) Así que la amistad espiritual se da entre los buenos, por las semejanzas de vida, costumbres e ideales, que no es otra cosa que el consenso, en las cosas humanas y divinas, con benevolencia y caridad. Me parece que es una definición suficiente si entendemos la exclusión de todo

³⁰⁹ *Ibíd.*, I, 38.

³¹⁰ «Qu'il s'agisse bien, dans sa pensée, des amitiés particulières, on n'en saurait douter. Il déclare, en affet, aimer tous ses moines; mais comme son interlocuteur lui demande s'il faut en conclure qu'il les admis tous dans son amitié implique une confiance et une ouverture de coeur que la prudence oblige de réserver à quelques-uns». «Les amitiés spirituelles», DSp. Tomo I, 522.
Trad. Propia «Que se trata de una cuestión, en su pensamiento, de amistades particulares, no puede dudarse. Declara, en el amor, a todos sus monjes; pero como su interlocutor le pregunta si es necesario concluir que los admitió a todos en su amistad, implica una confianza y una apertura de corazón que la prudencia obliga a reservar para algunos.»

³¹¹ *Spir Amic.*, I, 37.

vicio en la amistad, y por benevolencia la capacidad de amar que interiormente nos mueve con su dulzura»³¹²

Al formular esta definición, Elredo no sólo estaría despegándose de ese paralelismo con la obra de Cicerón sino que está introduciendo características específicas del concepto desde las coordenadas del cristianismo: la dimensión espiritual implica la negación de otras formas que pueda presentar la amistad mundana³¹³.

Pero esta definición aún no es perfecta para Elredo que seguirá delimitándola y perfilándola a lo largo de los dos primeros libros en los que se aludirá además a sus condiciones como virtud cristiana³¹⁴.

c) La concepción elrediana de la relación hombre-amistad y amor-Dios.

Elredo del Rieval establece en la obra que nos atañe un interesante constructo semántico que pone en relación la experiencia del amor a Dios y la amistad humana, en un binomio cargado de significados.

«No necesita Dios absolutamente nada que esté fuera de él: ni hombre, ni ángel, ni cielo, ni tierra, ni lo que en ellos hay: él, a quien toda criatura proclama: Tú, que de mis bienes no tienes necesidad, eres mi Dios, no sólo se basta a sí mismo, sino que también es suficiente para todo ser, dando a unos existir, a otros también sentir, y más aún a otros, esto es comprender.»³¹⁵

El ser humano, como obra de Dios, cuenta con todas las gracias que los seres vivos gozan gracias a su creador; sin embargo está hecho a su imagen y semejanza, por lo que posee además, la capacidad de comprender a Dios. El libre arbitrio permite al hombre pecar y alejarse de este conocimiento de Dios, pero también puede perfeccionarse en virtud tanto del sacrificio redentor de Cristo como a través de la vida monástica.

³¹² *Ibíd.*, I, 45-47.

³¹³ *Ibíd.*, I, 38.

³¹⁴ *Ibíd.*, I, 21.

³¹⁵ *Ibíd.*, I, 51.

El amor, es el hilo conductor y necesario para llegar a Dios³¹⁶, y fundamento de todas las virtudes: la caridad, en sus múltiples manifestaciones tiene como principio el amor a Dios y sólo a través de él podemos comprenderle. Esta concepción es la base sobre la que descansa el movimiento cisterciense y Elredo parte de la misma para su desarrollo teológico.

«El amor es la fuente y el origen de la amistad. Puede darse amor sin amistad, pero amistad sin amor, jamás. El amor puede fundarse en la naturaleza, en el deber, en la sola razón, en el sentimiento solo, o en ambos a la vez.»³¹⁷

La amistad, dice Elredo, es una virtud humana que puede elevarse en amistad espiritual. Esta amistad, que en principio es una experiencia humana, alcanza su nivel místico al trasladarse a la persona de Cristo, y si, Cristo es amigo, Dios es comprendido también como amigo. Así, a través de la amistad espiritual entre seres humanos puede llegarse al perfeccionamiento del alma³¹⁸ y a la comunión amistosa con el Hijo y con el Padre.

«La amistad es, pues, la gloria de los ricos, la patria de los desterrados, la riqueza de los pobres, la medicina de los enfermos, la vida de los muertos, la gracia de los sanos, la fuerza de los débiles y el premio de los fuertes. Tanto honor, recuerdo, alabanza y deseo acompaña al amigo, que en su vida se juzga encomiable y su muerte preciosa. Hay algo que supera todo lo dicho y es esto: la perfección consiste en el amor y conocimiento de Dios, y la amistad está junto a ella como un escalón: de modo que el hombre, de amigo del hombre, sube a ser amigo de Dios según aquello del Salvador en su Evangelio: *Ya no os llamaré siervos, sino amigos.*»³¹⁹

³¹⁶ *Ibíd.*, III, 5.

³¹⁷ *Ibíd.*, II, 2.

³¹⁸ *Ibíd.*, II, 15.

³¹⁹ *Ibíd.*, II, 14.

d) El acompañamiento espiritual en la obra *La amistad espiritual*

Una de las cuestiones que se derivan de las reflexiones de Elredo del Rieval en *La Amistad Espiritual*, es la metodología del estilo de acompañamiento espiritual que se desarrolla fundamentándose en este concepto de amistad como virtud. Esta metodología podemos encontrarla principalmente en el tercer libro del tratado cuando a petición de Walter y Graciano³²⁰, Elredo mostrará la aplicación práctica del constructo teórico sobre la amistad espiritual en los dos primeros libros: la amistad espiritual es una virtud cristiana, que se acompaña de otras virtudes³²¹ y se sustenta en el amor a Dios, como tal es un bien y por tanto adecuada para los monjes. Por ello es necesario practicarla y para ello, Elredo ejemplificará con sus propias vivencias como ha de ejercer un buen amigo en el conocimiento de la fe.

El acompañamiento espiritual, es una labor constante dentro del contexto histórico de la Iglesia, una práctica tradicional que se utiliza como método para conocer y llegar a Dios y que irradia desde los propios textos bíblicos, en las que encontramos abundantes muestras de esta práctica, especialmente en el Nuevo Testamento, donde a través de los textos neotestamentarios vemos como esta tradición es institucionalizada por Jesucristo. En los textos neotestamentarios podemos encontrar pues el primer gran esbozo de lo que es el acompañamiento espiritual y que constituye uno de los pilares fundamentales de la *mistagogía*³²².

En esta práctica intervienen por un lado el acompañado, quien tiene por delante la tarea de dirigirse a Dios, y el acompañante quien guiará durante el proceso al acompañado, pero en este proceso se concibe que se debe llegar a la conciencia de Dios a través de los indicios propios que cada uno halle, pero permitiendo que alguien que ya haya recorrido el camino supervise y guie nuestros pasos.

³²⁰ *Ibíd.*, III, 101.

³²¹ *Ibíd.*, II, 65.

³²² Utilizamos el término *mistagogía* en su sentido cristiano, como un periodo de conocimiento de los misterios de Cristo, y no en referencia a los *mistagoge* griegos ni a su sentido etimológico primitivo.

«Convéncete de que no eres un buen consejero de ti mismo, y por eso, teme y desconfía de tus opiniones (...) busca el consejo, en lo posible, de hombres sabios y de buena conciencia, y prefiere ser gobernado por uno que sea mejor que tú, a seguir tu propio parecer»³²³

No obstante, la expresión ha sido interpretada y denominada de diversas formas a lo largo de la historia de la Iglesia, precisamente esa necesidad de interpretación a partir del hecho bíblico, y de la implicación propia de las distintas personas en el proceso, provoca que surjan estilos diferentes, que generalizando podrían ser recogidos en dos grandes caracterizaciones: el estilo direccional³²⁴ y el estilo no directivo. Ambos estilos parten de una interpretación muy distinta de esta práctica en los roles del acompañante y acompañado: mientras que en el estilo direccional tradicional se establece una relación jerárquica y paternalista entre el director espiritual y el dirigido, en el acompañamiento no direccional se establece una relación de igualdad no jerárquica entre los implicados en el proceso. Dentro del mismo marco de la Iglesia, veríamos como el acompañamiento espiritual se ha impuesto terminológicamente (a partir del Concilio Vaticano II) sobre la dirección espiritual, que sería la tradición predominante hasta bien entrado el siglo XIX donde comenzará a imponerse el acompañamiento espiritual a consecuencia de los desarrollos de la psicología y la pedagogía y su influencia en los diversos desarrollos teológicos.

Un trabajo muy completo para entender el acompañamiento espiritual, sus diferentes estilos y desarrollo es la tesina de Amando Cantó³²⁵. Se ha hecho referencia sólo a las cuestiones que atañen a este trabajo por una razón evidente: el objeto de este trabajo en *La Amistad Espiritual* en Elredo del Rieval y el desarrollo del acompañamiento dentro de la misma, y no la historia o las especificaciones del concepto mismo de acompañamiento espiritual.

³²³ León XIII, *Práctica de la humildad*, 28.

³²⁴ En 1730 se publicó en España una obra acerca de la dirección espiritual cuyo autor es Gaugerico, lo que nos da muestra de la continuidad histórica de este estilo.

³²⁵ Amando Cantó Martínez, *El acompañamiento espiritual según san Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Comillas, 2017. (Tesina).

e) Características del estilo de acompañamiento espiritual en Elredo

Ya en *Espejo de Caridad*, Elredo daría muestras de su interpretación de la dirección espiritual en clave de amistad³²⁶. El acompañamiento elrediano parte de un presupuesto como hemos dicho totalmente novedoso para la época, y esto a pesar de estar enmarcado en el Císter, donde el amor como idea o virtud cristiana se encuentra en los mismos principios asentados por San Bernardo de Claraval³²⁷.

Para Elredo esa práctica tradicional que consiste en orientar y ayudar a aquellos que se inician en el camino del conocimiento de la fe es un toque de piedra, es su propio desarrollo espiritual, especialmente en el momento en el que compone *La Amistad Espiritual*, en la última década de su vida, en la que ya tenía la experiencia de haber ejercido como maestro de novicios³²⁸; él mismo hubo de desarrollar esta labor como precepto básico de su tarea con respecto a los iniciados en la vida monástica y como abad, es una de sus obligaciones guiar y acompañar a los hermanos en una extensión vitalicia del conocimiento de Cristo.

Ahora bien, el propio carácter psicológico de Elredo del Rieval y su modo de comprender la comunión con Cristo, le llevan a plantear este acompañamiento desde una perspectiva que resulta absolutamente novedosa, en cuanto que está enmarcada en el siglo XII: como ya se ha señalado, el acompañamiento espiritual como alternativa a la dirección espiritual no se ha generalizado hasta el siglo XX, y, sin embargo, Elredo ya está planteándolo en su obra *La Amistad Espiritual*, por lo que hay que considerarle como un claro precursor de esta tendencia que terminará imponiéndose ocho siglos después.

La argumentación de Elredo acerca de la definición de amistad se prolonga en los dos primeros libros, no estado la delimitación del alcance de la amistad espiritual completa hasta el final del mismo. Si bien, en el primer libro se encuentra un primer

³²⁶ Spec. Car., II, 17-21; III.

³²⁷ San Bernardo, *Tratados morales, doctrinales y dogmáticos de San Bernardo Abad de Claraval*; (Ed. Tomas Cermeño, 1803).

³²⁸ Walter Daniel, *op. cit.*, 32.

acercamiento desde la tradición tanto profana (Cicerón) como cristiana (San Agustín)³²⁹ y se apunta un primer esbozo de la definición, esta se irá concretando a lo largo del segundo libro: para ello Elredo habrá de conjugar distintos conceptos que fundamentan la amistad espiritual: su origen en el amor a Dios³³⁰, los límites de esta amistad³³¹ y como puede corromperse. Todo ello configura una serie de normas acerca de cómo ha de ser comprendida la virtud de la amistad como virtud cristiana que permita llegar al entendimiento de Cristo³³² en cuanto hombre, y en la amistad con el hombre hallar la amistad con Dios. La importancia del amor como garante de la amistad es un amor definido en función de las virtudes y garante de la espiritualidad verdadera de la amistad: “A través del amor al hombre se llega a Dios”³³³.

El último libro es el que contiene el auténtico manual de acompañamiento espiritual, ya que en él se recogen los casos prácticos, es decir, como ejercer esta *amistad espiritual*, y en su ejercicio se fomenta la práctica del acompañamiento espiritual frente al estilo directivo (aunque esta terminología concreta está fuera del texto elrediano) sí se percibe la disyunción o elección en la forma de ejercer esa guía o tutelaje del que se inicia o desea alcanzar la fe.

f) Innovación de Elredo.

Se ha mencionado anteriormente que en la obra *La Amistad Espiritual* se encuentran ideas innovadoras con respecto a su época. En la lectura del segundo libro sorprende la presencia de dos ideas concretas que, por su trascendencia, tendrán una importancia capital en el desarrollo de la historia siglos después: se trata de la idea de sociedad como estado natural del hombre y la idea de igualdad de los seres humanos.

«Fue el Sumo Ser quien creó todos los seres, le asignó un lugar y sabiamente los distribuyó en el tiempo. Por designio eterno quiso que todas sus creaturas fueran concordes en la paz y estuvieran unidas en sociedad, participando así de alguna parcela de la unidad del que es eminente y

³²⁹ Spir. Amic., I, 63.

³³⁰ Ibíd., III, 5.

³³¹ Ibíd., II, 29.

³³² Ibíd., I, 9.

³³³ Ibíd., III, 54.

puramente Uno. Por esto ninguna cosa quedó aislada, sino que a las que eran muchas las unió en sociedad»³³⁴

En el primer caso, la idea de sociedad como *estado natural* del hombre y las cosas (tan determinante en el curso histórico a partir del siglo XVII-XVIII) para Elredo es una gracia divina, (la propia existencia humana sería una gracia divina y por tanto natural) mientras que para la filosofía y la política de los siglos venideros será un acuerdo humano ajeno a la teología. No quiere decir que Elredo sea el precursor de esta idea, sino más bien que la misma, tiene en sí una raíz cristiana que se manifiesta en textos y reflexiones como *La Amistad Espiritual* de Elredo. Cuando se profundiza en textos medievales se descubre, en muchas ocasiones, ideas que parecen novedosas cuando se popularizan, se extienden o se imponen, pero que ya están presentes en los denostados textos medievales, textos que, por otra parte han constituido en muchos casos parte de la formación de los científicos y filósofos y que no siempre son reconocidos³³⁵.

La idea de igualdad por su parte, resulta especialmente llamativa en cuanto a su inclusividad: bien sabemos hoy en día que la idea aureolar de igualdad y su reivindicación viene siendo recurrente en los últimos tres siglos, si bien no siempre en los mismos parámetros: igualdad social a partir del siglo XVII (Rousseau), igualdad política desde el XVIII (Revolución Francesa), igualdad económica a partir del XIX o igualdad de géneros en el XX.

« Finalmente, cuando Dios creó al hombre, para recomendar con mayor insistencia el bien de vivir en sociedad, dijo: *No es bueno que el hombre esté sólo, hagámosle una ayuda semejante a él*. Entonces, el Poder divino plasmó esta ayuda, no de una materia parecida o igual, sino que de la misma sustancia del hombre creó a la mujer para expresar la caridad e incentivar la amistad. Es hermoso que del costado del primer ser humano surgiera el segundo para que la misma naturaleza nos enseñase que todos

³³⁴ *Ibíd.* I, 53.

³³⁵ En un interesante congreso celebrado en Talavera de la Reina sobre el Padre Juan de Mariana, muchos de los participantes apuntaron al hecho de que los estudios del Padre Mariana estuviesen en los fundamentos de economistas ingleses de siglos posteriores sin que haya apenas reconocimiento. Sirva como muestra un botón. (I Congreso Internacional sobre «Actualidad del Padre Juan de Mariana», Talavera de la Reina, UNED, 2017).

somos iguales (casi diría colaterales) no siendo ni superiores ni inferiores en lo que respecta a las cosas humanas, lo cual es propio de la amistad.»³³⁶

Cada uno de estos aspectos está incluido en la petición de principio de igualdad de Elredo y no de forma forzada sino porque es una consecuencia lógica del mismo planteamiento de igualdad cristiana: el hombre y la mujer son iguales en dignidad ante Dios y al tiempo son sus creaciones. Ante Dios no hay diferencia por su sexo ni uno más valor que otro, e igualmente no importa qué tengan o no tengan para ser recibidos en el seno de Dios. La igualdad social y política viene dada como consecuencia de la igualdad ante Dios³³⁷. En ambos casos son ideas muy anteriores a su tiempo, aunque, insistimos no por ello precursoras –ni intencional ni causalmente- sino que se presentan como consecuencia lógica de su argumentación, manifestando una característica fundamental del cristianismo: su ecumenismo.

³³⁶ Spir. Amic., I, 57.

³³⁷ Ibíd., III, 90.

4. Teología de la Amistad

Al considerar la Teología de la amistad como disciplina, entendida como la compilación de cuestiones en torno a la amistad realizadas desde un marco teológico, encontramos que en su historia, en su génesis, muchos de los autores que se han volcado en esta materia ven en la obra que venimos analizando el primer atisbo de la misma, es decir como la piedra fundamental sobre el que levantar el edificio de la teología de la amistad.

La obra *La amistad espiritual* ha sido pues, considerada como la primera obra cristiana de *teología de la amistad espiritual*³³⁸ por la mayoría de quienes han volcado sus esfuerzos en los desarrollos teológicos centrados en cuestiones psicológicas como los sentimientos y las sensibilidades.

Serio de Guidi señala como Elredo establece una escala, en la que la amistad, presente en la naturaleza humana por la gracia divina, pero corrompida por el pecado, puede redimirse en Cristo. Esta redención solo es posible a través de la amistad con Cristo, en una relación intraespecífica entre el hombre y Cristo, que siendo una virtud y desempeñándose como tal llega a la comprensión del amor a Dios, al Dios amigo. A través de la relación humana se llega a la comprensión divina.

«La amistad brota de la naturaleza humana, es sofocada por el pecado y es redimida por Cristo. "Nace en Cristo, se conserva en la conformidad a él y tiene en Cristo su fin y su premio" (De spirituali, 1,10: CCCM 1,291). El fundamento teológico remite al cristológico. Dios mismo "es amistad", precisamente porque es ágape, y el Espíritu su realizador (ib., 1, 70,301). La amistad espiritual antropológicamente es una virtud y tiene por fin la perfección de la virtud. Se distingue y se integra, al mismo tiempo, con la "predilección, el afecto, la seguridad y la alegría" (ib., 3, 55,327). Para vigilar la amistad espiritual hay que estar atentos al iniciarla,

³³⁸ «En este contexto cultural, pero dentro de una filosofía y teología monásticas, un discípulo de Bernardo, Aelredo de Rievaulx, inspirándose directamente en el *De amicitia* de Cicerón, escribe la primera teología cristiana sobre la amistad espiritual» S. de Guidi. *Amistad, Teología Moral*. También Gowland señala el tratado del Elredo como el primer tratado teológico sobre la amistad dentro del cristianismo «Si prescindimos del *De amicitia* de Cicerón y la *Colación XVI* de Casiano, *La amistad espiritual* de Elredo es el primer tratado formal sobre el tema.» (Gowland, *op. cit.*, 2)

al madurarla y al interrumpirla. Ahora la amistad espiritual es patrimonio de pocos, pero en la vida eterna "se expandirá a todos y desde todos se volcará en Dios (ib., 3,134, 350).»³³⁹

Charles Dumont por su parte señalará como Elredo consigue sistematizar (y lo considera un *iniciador* en este sentido) la oración y la meditación. El entendimiento con Dios se consigue a través de la observancia de las reglas, pero también gracias a la apertura al amor que procede de Él.

También Prieto Lucena califica la propuesta elrediana como una innovación que se materializa en el uso de la analogía dentro del constructo teológico; no sólo es innovadora sino que viene a llenar un vacío histórico en la teología cristiana, el concepto de amistad, que durante siglos se sustenta únicamente sobre el tratado de San Agustín sobre el amor. Para Prieto Lucena Elredo es un claro precedente y un punto de partida que culminará un siglo más tarde con la sentencia tomista: *caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum*³⁴⁰ que se constituye como uno de los pilares de la teología de la amistad en los siglos precedentes.

Para Siguán, Elredo, aunque su importancia es considerable, se trataría de una figura menor a la sombra de Bernardo de Claraval y de Guillermo de Saint-Thierry. Siguán considera que Elredo, bien dotado para la persuasión, no es una de las plumas más brillantes dentro de la orden cisterciense pero le concede la responsabilidad y el mérito pedagógico de la formación de una nueva generación de monjes dentro de la orden cisterciense, porque parte de la experiencia personal para llegar a la teorización doctrinal.

Hay, en todos estos estudios dos características con las que se distingue a Elredo primordialmente: la primera es la de ser el autor del primer tratado de la amistad, la segunda, la de considerarle como un innovador pedagógicamente hablando que sentará las bases de la formación cisterciense para las siguientes generaciones.

³³⁹ S. de Guidi, *Amistad, Teología Moral*. (s.f)

³⁴⁰ Tomás de Aquino, STh, II-II.

El fundamento sobre el que descansa la teología elrediana de la amistad es la idea del Dios amigo, una idea que, poniéndola en perspectiva es muy atractiva. Frente al ideario colectivo en el que se interpreta la figura divina según es expuesta en algunos pasajes del Antiguo Testamento, y que es con mucho la imagen que tenemos de cómo se concebía a Dios en la Edad Media, esto es, como un Dios todopoderoso, altivo y justiciero, irascible, justo pero intransigente, que igual provoca el desconcierto confundiendo las lenguas del ser humano que lanza un diluvio universal para castigar los pecados de los hombres. Elredo presenta al Dios amigo, una vivencia más cercana, más *humana*, más accesible si se quiere que la idea de un Dios incólume a las debilidades del hombre y que es posible gracias a la redención en Cristo.

Elredo, utiliza la máxima de Juan «*Dios es amor*»³⁴¹ y lo transforma en «*Dios es amistad*»³⁴² acercando así la figura divina, transformando a un Dios inaccesible, con el que sólo se pueden establecer relaciones de sumisión imperativas, en un Dios que gozando de todos sus atributos sobrenaturales ha de hacer gala también de las máximas virtudes: un Dios que no comprende al hombre como hijo o no le perdona no poseería las virtudes de la caridad y la esperanza, virtudes en las que Elredo a través de su planteamiento restaura la imagen de Dios, y esto sólo es posible gracias a la humanización de Dios en la persona de Cristo, cuyo sacrificio cobra significado como redención humana. La teología de la amistad de Elredo permite así, acercar a Dios, a través de las relaciones humanas, ordenándolas desde la caridad.

La influencia de la teología de Elredo, edificada en la amistad en Cristo, será recibida en el seno de la comunidad cisterciense como uno de los pilares donde sustentar la correcta búsqueda a la perfección, lo que coadyuvará a la conservación de su legado que se presenta, hoy en día, como valiosos documentos que permiten en sus anticipaciones conceptuales, analizar las cuestiones de la afectividad desde un prisma inserto en la teología cristiana.

³⁴¹ 1 Jn 4,8.

³⁴² Spir. Amic., I, 69-70.

V. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se han analizado cuestiones diversas en torno a la persona y obra de Elredo del Rieval. Algunas de las cuestiones tratadas nos sirven para situar tanto a Elredo como a su obra en su contexto general, histórico y político, lo cual permite tener una visión global del escenario en el que se desarrollan las cuestiones que se han considerado centrales en la realización de este estudio y que se centran en torno a la importancia e influencia de la obra de Elredo tanto en el marco general de la orden cisterciense como en el particular del desarrollo de una idea hoy conocida, pero realmente novedosa en el siglo XII: el acompañamiento espiritual en clave de amistad.

El siglo XII está marcado por un fuerte cambio de *sensibilidad* tanto en su dimensión histórica como filosófica y teológica³⁴³. La racionalidad y el ascetismo cluniacense han sido reemplazados por otra perspectiva en la que a Dios se le conoce a través de los sentidos, de las experiencias y de las emociones más que a través de la razón y la intelección del mismo. No es raro que en el llamado *siglo del despertar de los afectos* estas inquietudes se filtren en las distintas facetas del conocimiento humano. Así, la actitud y vida monásticas no son impermeables al contacto con los cambios del paradigma vigente³⁴⁴, y de la propia fricción y conflicto con el mismo, surgen nuevas perspectivas que cambian la configuración histórica. La reforma cisterciense³⁴⁵ surge así, no desde las altas esferas de la jerarquía eclesiástica sino sustentada desde la propia base siendo promovida e impulsada por los *monjes laicos*³⁴⁶.

En este conflicto en la forma de entender a Dios puede verse un claro paralelismo con los dos grandes sistemas de conocimiento que van a ir alternándose a lo largo de la historia del hombre: por un lado la metodología racionalista, que fundamenta

³⁴³ Sergio Falvino, «Aelredo de Rievaulx y su mística de la amistad. Algunas consideraciones sobre la importancia de la afectividad en el Medioevo», en *Stylos*, Nº. 22, (2013): 42-54.

³⁴⁴ Jose Miguel Baños, «Los paradigmas de La Edad Media y del Renacimiento en el estudio de la Tradición Clásica» *Philologia, Universitas, Vita*. Trabajos en honor de Tomás González Rolán, (Madrid, Escolar y Mayo, 2014): 389-397.

³⁴⁵ Louf, *op. cit.* 29.

³⁴⁶ Amancio Isla Frez, «Los orígenes del monacato irlandés y su irradiación en Gran Bretaña y en el continente. *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, Nº 5, (1991): 115-129.

todo conocimiento en la razón³⁴⁷ (incluso el teológico) frente a un conocimiento que parte de la experiencia y de la sensibilidad, el *empirismo*³⁴⁸. Más allá de sus correspondientes denominaciones como movimientos filosóficos en el siglo XVI, la oposición o dualismo que representa el racionalismo versus empirismo está presente en las más tempranas edades de raciocinio humano, como si de pulsiones cognoscentes se tratase.

En plena explosión y expansión de la renovación cisterciense, con sus máximas figuras (San Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry) afianzando los principios del Císter, surge la figura de Elredo del Rieval, autor protagonista en este trabajo en el que se reivindica modestamente su obra y su aportación al Císter. Su importancia, habitualmente considerada de segunda fila, desde la perspectiva histórica cobra más valor en cuanto que su obra, está directamente mediada por San Bernardo, lo que queda expuesto manifiestamente en el prólogo de *Espejo de caridad*, obra que según los documentos y el propio Elredo habría sido escrita a petición del propio San Bernardo, con quien Elredo habría mantenido encuentros en ciertos episodios diplomáticos en los que intervino³⁴⁹.

Los acontecimientos personales que Elredo vivió³⁵⁰, configuran su personalidad psicológica y su actitud cristiana que no sólo quedan recogidas en su obra sino también en la de alguno de sus congéneres como Walter Daniel, quien como hemos visto en las páginas de este trabajo no sólo pudo experimentar la amistad espiritual de la que habla Elredo, sino que se constituye como heredero de su legado, transmisor y difusor de su vida y su obra. No sólo en el siglo XII, del que fueron contemporáneos ambos monjes, sino también en su posterior recuperación por Powicke³⁵¹ a principios del siglo XX.

³⁴⁷ Xavier Pikaza, «Racionalismo», en Diccionario Teológico. El Dios Cristiano, Nereo Silanes, (Salamanca: Ed. Secretariado Trinitario, 1992).

³⁴⁸ Pedro Chico González, *Diccionario de Catequesis y Pedagogía Religiosa*, (Editorial Bruño, Lima, Perú 2006).

³⁴⁹ Jean Truax, “Aelred the peacemaker. The public life of a cistercian abbot”, en *Cistercian Publications*, n° 251, (2017).

³⁵⁰ La principal biografía sobre Elredo, como se ha mencionado en repetidas ocasiones a lo largo de este documento, es la *Vita Aelredi* de Walter Daniel. Ahora bien, algunos acontecimientos pueden precisarse más a la luz de los documentos históricos como se refleja en algunos de los estudios más contemporáneos (Truax, Dutton por ejemplo).

³⁵¹ Powicke, *Op. Cit.*

En la escuela cisterciense en general, y en Elredo en particular, sin abandonar la racionalidad, se parte de la sensibilidad y de la propia experiencia para mostrar el camino hacia Cristo y hacia Dios: Elredo no elucubra o especula sobre lo que él cree que es la amistad; la explica y la ejemplifica desde sus propias vivencias personales, y las autoridades referentes sólo se utilizan para enmendar o refrendar la explicación ofrecida a sus discípulos. Toda su indagación sobre el concepto de *amistad espiritual* no es más que el modo en que ofrece pedagógicamente la guía espiritual que necesitan los hermanos de la orden.

La importancia del amor (exponente máximo de la sensibilidad) como cualidad humana dentro del movimiento cisterciense³⁵² es de particular relevancia: este amor a Dios, a través del cual transitan los monjes blancos, les permite abandonar el ascetismo propio del movimiento cluniacense e instalarse en el misticismo que dominará los siglos venideros. Esta columna cimentada por San Bernardo es asumida por Elredo y explorada en la dimensión que fundamenta la amistad. El edificio teológico-moral de la orden cisterciense se construye sobre las piedras que sus padres fundadores cincelaron en sus escritos.

Considerando las distintas pautas aquí tratadas se desprende la justificación al calificar la obra *La Amistad Espiritual* de Elredo del Rieval como su obra cumbre, tanto si se la observa como un complemento de *Espejo de Caridad* o como si se la considera una obra con suficiente capacidad pedagógica por sí sola. De este modo no se entra en conflicto con aquellas interpretaciones que sitúan *Espejo de Caridad* como obra maestra de Elredo ya que las mismas suelen admitir que esta se completa con *Amistad Spiritual*. La primera sólo se perfecciona en la segunda, mientras que *amistad espiritual* culminaría un ciclo comenzado en *Espejo de Caridad*.

³⁵² «La meta del proceso es la *Deificatio per charitatem*, la divinización mediante el amor, cuya experiencia en esta vida acontece en la mística. Este es el camino más inmediato de acceso a la divinidad, dada la inadecuación de la razón y del lenguaje para expresar su misterio. Los aspectos prerracionales de la subjetividad: vivencia, experiencia personal, intuición afectiva...priman sobre los racionales y objetivos. » F. Arenas-Dolz, «Analítica hermenéutica de la razón experiencial en los *Sermones sobre el cantar de los cantares de San Bernardo*», *XVI Congrès Valencià de Filosofia*; (Valencia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 2006): 129.

Por otra parte, puede afirmarse que la obra Amistad Espiritual es suficiente en sí misma y no solo una *cristianización de un clásico*³⁵³: sus paralelismos con la obra de Cicerón, sirven de modelo para Elredo pero no podemos limitar la obra a una mera reescritura de la misma. Sin embargo son variadas las interpretaciones del texto: frente a la afirmación de Dubois de que un tercio de la obra reproduce el *Laelius*³⁵⁴, en este trabajo se aporta una interpretación sobre la obra como una construcción novedosa sobre el concepto de la amistad, pero honrada, en cuanto que reconoce sus fuentes y sus influencias (Cicerón, San Agustín, los Padres de la Iglesia) para la elaboración del concepto; pero además, Elredo añade para poner en valor estas reflexiones una praxis concreta para un entorno más concreto, lo cual la distancia del escrito de Cicerón más especulativo y generalista: de la amistad de Cicerón a la amistad espiritual de Elredo media un camino sólo transitable en el cristianismo; mientras que Cicerón elabora un tratado que estipula como han de ser las correctas relaciones humanas en la sociedad política, Elredo compone un tratado ascético-místico para llegar hasta el amigo verdadero: Cristo. En definitiva: mientras que el texto de Cicerón se mantiene dentro del plano puramente antropológico, el tratado elrediano puede situarse dentro del campo específico de la Teología Espiritual, ya que muestra en toda su extensión el viaje experiencial desde la conversión espiritual hasta la comunión en la amistad de Cristo a través de las propias vivencias.

Como se ha podido ver, la principal innovación que aporta la obra elrediana a la que se ha dedicado un capítulo entero es la introducción de un concepto que se desarrollará a lo largo de los siglos³⁵⁵: el concepto de la amistad como guía dentro del acompañamiento espiritual.

³⁵³ J. Batista Rodríguez, Leticia González Suárez, «Cristianizar a los Clásicos en la Edad Media. El *De Spirituali Amicitia* de Elredo de Rieval» *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, Nº 22, (2011), 25-40.

³⁵⁴ J. Dubois, *Aelred de Rievaulx: L'Amitié Spirituelle*, (Beyaert, Paris, 1948), 11.

³⁵⁵ «La Iglesia tendrá que iniciar a sus hermanos —sacerdotes, religiosos y laicos— en este «arte del acompañamiento», para que todos aprendan siempre a quitarse las sandalias ante la tierra sagrada del otro (cf. *Ex* 3,5). Tenemos que darle a nuestro caminar el ritmo sanador de proximidad, con una mirada respetuosa y llena de compasión pero que al mismo tiempo sane, libere y aliente a madurar en la vida cristiana.» Papa Francisco. *Evangelii Gaudium: Exhortación Apostólica del santo Padre Francisco: a los obispos, a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y los fieles laicos: sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. (<http://www.vatican.va>).

Esta perspectiva se diferencia de la dirección espiritual o dirección de conciencia vigente en el siglo XII³⁵⁶, donde se establece una relación jerárquica entre el director espiritual y la persona guiada: el director espiritual actúa como mediador entre Dios y el pupilo espiritual, protegiendo y enseñando el recto camino; pero, en la misma forma en la que está planteada dicha relación se corre el peligro de que se desvirtúe el objetivo principal (que es llegar a Dios), pudiendo convertirse el director espiritual en un censor moral del tutelado y desvirtuando el objetivo principal de la relación. La misión del director espiritual es proteger y aconsejar, pero esta misión, si adquiere tintes paternalistas, corre el riesgo de caer en prácticas poco recomendables que pueden perjudicar el camino del tutelado.

Una forma sana de cómo ha de desarrollarse esta relación, queda en Elredo igualada en la humanidad, comprendida esta como gracia divina redentora a través de la persona de Cristo³⁵⁷, desdibujando las fronteras entre el director paternalista y el amigo acompañante, que no ejercería influencia perniciosa al no ostentar la dimensión directiva y evitando así los peligros del acompañamiento espiritual directivo. La base del acompañamiento espiritual que ofrece Elredo, se encuentra en el amor y la amistad, los cuáles, por si mismos sirven para otorgar a cada uno de los miembros de esta relación su justo lugar, evitando los desajustes jerárquicos: la relación así queda planteada horizontalmente (de igual a igual, de amigo a amigo) en lugar de verticalmente (de superior a inferior, de director a dirigido) eliminado el componente autoritario que puede contener implícita la metodología directiva, sin por ello perder de vista los límites de los roles que se desempeñan en el acompañamiento espiritual (cierta asimetría).

Elredo da numerosos ejemplos de cómo ha de efectuarse y practicarse esta amistad espiritual a lo largo de la obra, y el propio acompañamiento espiritual queda sugerido en *Espejo de Caridad*³⁵⁸ y ejemplificado en diversas obras, como en *Vida de*

³⁵⁶ Y hasta bien entrado el siglo XX, cuando se ha popularizado o generalizado el acompañamiento espiritual frente a la dirección de conciencia.

³⁵⁷ *Cristología Afectiva*. Curso Formadores de REMILA 2009. Trabajo del P. Santiago María.

³⁵⁸ *Spec. Car.*, II, 17.

*Jesús a los 12 años*³⁵⁹, aunque las directrices concretas de cómo ha de desarrollarse la amistad espiritual están contenidas principalmente en la obra de mismo título. La propuesta elrediana es novedosa en su contexto, y viene a reafirmar el auge del misticismo especulativo³⁶⁰ en el siglo XII, frente al ascetismo practicado por las órdenes religiosas hasta ese momento.

Este acompañamiento o amistad espiritual es posible por el descenso de la idea de un Dios lejano hasta la concepción de un Dios encarnado, humanado, es decir, el planteamiento de una relación originalmente humana con Dios (desde una perspectiva antropológica) permite que dicha relación sea equitativa y la misma pueda darse a través de la sensibilidad que genera el amor de amistad purificado por el amor de caridad. Hay en la propuesta elrediana una comprensión muy refinada de los movimientos del corazón humano³⁶¹, sus debilidades y sus fortalezas: Elredo es un experto conocedor de la psicología del hombre de su época y esto queda reflejado en el exquisito tratamiento que profesa incluso a sus enemigos.

Del mismo modo que las obras de Elredo reflejan las inquietudes de su tiempo, evidencia asimismo los distintos modos de alcanzar el conocimiento de Dios en los planteamientos teológicos de la Edad Media: entronca así con las dos tradiciones o conceptualizaciones que *grosso modo* podríamos resumir así: de un lado tenemos el acceso a la idea de Dios a través de la mística y la meditación de la Sagrada Escritura, es decir, la apertura al Espíritu a través de la sensibilidad, del amor y de la humildad; por otro lado el acceso a través de la razón, con demostraciones lógicas y construcciones filosófico-especulativas. Nos encontramos aquí con el que será el principal *leit motiv* de la filosofía de la religión: el conflicto entre fe y razón como modos de conocimiento, y no de cualquier conocimiento sino del conocimiento

³⁵⁹ *Vida de Jesús a los doce años*, 46.

³⁶⁰ Falvino, *op.cit.*

³⁶¹ «En Elredo vemos florecer verdaderamente el humanismo de Císter, con los rasgos que lo caracterizan. Humanista debido a su interés por todo aquello que es humano, por los detalles psicológicos, por su atención a los matices más delicados de los sentimientos o, sencillamente, por la importancia que atribuye a los afectos humanos. También en el sentido doctrinal: su obra es, por encima de todo, la de un moralista, que observa y analiza los movimientos del corazón. Para él el ideal monástico y cristiano se expresa en la construcción de la personalidad. La vida social ocupa, seguramente, el mismo espacio que la vida interior» Bouyer, L., *La spiritualità cisterciense*, (Jaca Book, Milán 1994), 85-86.

teológico. Vemos de nuevo como Elredo si no anticipa, si muestra al menos los conflictos teológicos de su tiempo a través de su obra³⁶².

Teniendo a la vista estas cuestiones, y apoyándonos en las interpretaciones de otros estudios podemos afirmar y concluir entre otras cosas que en Elredo se presentan características prerrenacentistas³⁶³, en cuanto que muchas de las cuestiones por él planteadas tomarán forma un par de siglos más tarde.

Una de estas características prerrenacentistas que encontramos presente en la obra elrediana, es el llamado *giro antropocéntrico*³⁶⁴ del renacimiento. Encontramos esta idea como un tópico recursivo en la definición del renacimiento que alude a la segregación de Dios como idea central que domina en todos los ámbitos sustituyéndola por la idea del Hombre, un hombre que ha de ser medida y que debe controlar su entorno y su destino.

Ya se ha señalado como una de las más significante o relevantes ideas de Elredo es la propuesta teológica del acompañamiento espiritual³⁶⁵, propuesta que descansa no en la jerarquización vertical, sino en la igualación a través de la fraternidad y la amistad³⁶⁶: una relación amistosa es horizontal y no jerárquica al establecerse entre iguales y no entre diferentes.

Con la kénosis y la encarnación, Cristo ha asumido la condición humana se ha hecho semejante a nosotros. Ya no nos llama siervos, sino amigos; porque el siervo no sabe lo que hace su señor³⁶⁷. De este modo, para Elredo Cristo aparece como el amigo ejemplar, la idea de igualdad trasciende lo mundano y alcanza la figura de Cristo, en la que se encarnan hombre y Dios; de este modo Cristo aparece como el amigo ejemplar,

³⁶² Salvador Claramunt, «Un grave conflicto en las universidades del siglo XIII: Los frailes en los *Studia*», en *Anuario de estudios medievales*, N° 29, (1999): 207-218.

³⁶³ Charles Homer Haskins *El renacimiento del siglo XII*, (Ático de los Libros, 2013).

³⁶⁴ Alejandro Villalmonete, «El giro antropocéntrico de la teología actual en la perspectiva del beato Juan Duns Escoto», *Naturaleza y Gracia*, en *Revista cuatrimestral de ciencia eclesiásticas dirigida por los padres capuchinos*, vol. XLI. (Salamanca, 1994).

³⁶⁵ Prieto Lucena, *op. cit.*

³⁶⁶ Brian Bethune, «Personality and Spirituality: Aelred of Rievaulx and Human Relationships», en *Cistercian Studies* 20 (1985): 98-112.

³⁶⁷ Jn 15, 15; Spir. Amic., II, 14; III, 83.

como centro de la relación³⁶⁸, tanto entre los hombres (amistad espiritual) como entre el hombre y Dios. Así Cristo aparece como centro motor de las relaciones humanas, donde el hombre alcanza su más alto sentido y dignidad, cobrando importancia a la luz de Cristo, gracias al cual, el hombre ha sido redimido³⁶⁹. De este modo puede verse como la antropología se resuelve y clarifica a través de la teología. En el mismo nivel de anticipación intelectual, advertimos en la obra elrediana ideas como la igualdad humana o la comprensión de la sociedad como estatus original del hombre.

En este orden de consideraciones, podría afirmarse que si bien, por su difusión endogámica (dentro de la propia orden cisterciense) y tardío redescubrimiento de sus propuestas, aunque no podría alegarse que las ideas que se desprenden de Elredo influyesen en los desarrollos históricos de las mismas, sí se puede afirmar y concluir que, estas ideas hunden sus raíces en la teología medieval donde se explora, estudia y cultiva el conocimiento en todas sus facetas. Elredo puede reivindicarse como un ejemplo más del falso mito de la edad oscura³⁷⁰, mito que comienza a cuestionarse y a intentar esclarecerse³⁷¹, pero del que han sido víctimas pensadores tan importantes como Russell.

Cada vez más estudios señalan esta falsa ignorancia y oscuridad medieval, encontrando en la teología mística y en la escolástica el germen de las ideas que más tarde serán revolucionarias en su contexto y en su praxis, o en su teorización.

³⁶⁸ De este modo, al estar Cristo-hombre en el centro de la relación, esta se convierte en antropocéntrica e igualitaria.

³⁶⁹ «El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre.» *Gaudium et Spes*, 22.

³⁷⁰ «Esta rehabilitación de la ciencia de la Edad Media habría que verla a la luz del intento impresionante que realizó el siglo XVIII de pintar a la Edad Media como un *temps ténébreux* (o, como diría luego Whewell, un “sopor de la siesta”, y ese intento culminó con éxito. Este retrato era típico de Voltaire y de los enciclopedistas franceses, quienes, de ese modo subrayaban la singularidad y el progresismo de la nueva ciencia» Kragh, H.; *Introducción a la historia de la ciencia*, (Barcelona: Grupo Planeta, 2007), 24.

³⁷¹ Rodney Stark, *Falso testimonio*, (Ed. Sal Terrae, 2016): en esta obra el historiador Rodney Stark desmitifica la oscuridad intelectual de la Edad Media y reivindica la importancia de las aportaciones del cristianismo en general en todos los ámbitos del saber.

No se puede obviar, por otro lado el importante valor pedagógico y pragmático que puede desprenderse de la obra elrediana más allá de su propio contexto histórico. En efecto, hemos visto como Elredo del Rieval escribe diversas obras que pretenden orientar y enseñar el camino a sus propios coetáneos. Pero también se ha visto como en estas obras están contenidas ciertas enseñanzas que trascienden el marco para el que estaban pensadas y son tomadas como referentes para las comunidades cistercienses.

La metodología pedagógica propuesta por Elredo, anticipa nuevamente métodos que no se pondrán en boga prácticamente hasta el siglo XX, y dos razones son las principales: la primera es el concepto de igualdad que establece Elredo entre los hermanos. Esta premisa le permite desarrollar un método pedagógico en el que está excluido el castigo, el escarnio público y que consiste principalmente en enseñar a descubrir los propios errores a través de la libertad, la amistad y la confianza. Estos elementos, como se ha dicho, presentes en un abad del siglo XII, podemos verlos operativos en las distintas metodologías pedagógicas que se han impuesto a partir de la segunda mitad del siglo XX, aunque las mismas fueron organizadas a finales del XIX. Elredo ya utiliza en el siglo XII la integración emocional y la transversalidad para imbuir en sus congéneres conocimientos profundos sin recaer por ello en un lenguaje melifluido o redundante.

La segunda razón es establecer el fundamento básico del conocimiento de Dios en la experiencia personal, que permite relacionar los contenidos de la fe con la sensibilidad humana, logrando que la mística sea accesible para todos y no sólo para las élites educadas en la teología racional.

Por tanto, en virtud de todo lo dicho anteriormente pueden, en palabras muy resumidas extraerse las siguientes conclusiones:

Elredo del Rieval, por los innovadores planteamientos que pueden recogerse en su obra, puede ser considerado un precursor del renacimiento, o si se prefiere un prerrenacentista: sus ideas sobre la igualdad, el amor, la sociedad, el hombre e incluso la recurrencia a la experiencia como método de conocimiento le sitúan como un preclaro

antecedente de la explosión cultural que comienza un siglo después. Estos aspectos, que han ido surgiendo a lo largo del análisis no han sido tratados con la profundidad que quizás merecían, por lo que podría sugerirse la necesidad de indagar más en este prerrenacimiento elrediano.

Si bien su obra ha sido bastante desconocida hasta hace poco más de un siglo, la misma estaría en plena vigencia gracias al auge de la tendencia del acompañamiento espiritual frente al acompañamiento directivo o dirección espiritual, anticipándose en varios siglos a la generalización de este método en la práctica monástica habitual³⁷². Dentro de la orden cisterciense, Elredo no ha perdido en ningún momento interés, ya que proporcionó directrices claras sobre el modo de vida monástico y sus escritos son referente y piedra angular de los constructos teológicos.

Por último señalar que el concepto base sobre el que se alza el edificio del acompañamiento espiritual, es decir, la amistad espiritual y la obra en la que se realizan las consideraciones sobre este término y el modo en que ha de practicarse para llegar a la perfección espiritual deben ser considerados en su justa importancia, ya que por primera vez en la Edad Media aparece una teología de la amistad realizada desde el cristianismo. Siete siglos separan a este concepto del tratado que lo inspira, no por emulación o *imitatio* sino por la necesidad de esclarecer los límites de la amistad en el marco de una vida cristiana, estableciendo un modelo para el acompañamiento espiritual que aun sirve para las comunidades eclesiales.

Que el bienaventurado Elredo interceda ante el verdadero Amigo, que nos ha llamado a una vida más auténtica por el don de la Caridad y de la Amistad Espiritual, que nos ha liberado de las cadenas del egoísmo y la infidelidad y nos ha compartido los secretos insondables de Su corazón; para que viviendo en Su amistad, a través de los tiempos, nos encontremos un día en la comunidad en la que Él es fuente y culmen de ese amor de amistad, desde la caridad. A él la gloria por los siglos. Amén.

³⁷² Pascual Cebollada Silvestre, «El acompañamiento espiritual en la historia», en *Revista CONFER*, 56/215, 293-313.

Bibliografía

Obras de Elredo del Rieval

- Aelredus Rivalliensis, Ed. Migne, J.P., *Patrologiae cursus completus, series latina*, 1851
De Spirituali Amicitia Liber, MPL 195, 659-702B.
Speculum Charitatis MPL 195, 501-630D
Speculum Charitatis. Compendium, MPL 195, 621-658D.

Obras Históricas

- Sanctae Elisabeth Vita*, MPL 195, 209-360D.
- De Bello Standardii Tempore Stephani Regis*, MPL 195, 701-712C
- Genealogia Regum Anglorum*, MPL 195, 737-790B
- Vita Sancti Edwardii Regis et confessoris*, MPL 195, 789-795
- De Sanctimoniali De Watum*, MPL 195, 797-797

Obras ascéticas y místicas de Elredo

- La amistad espiritual*. Trad.: M. Ballano; Introducción: P.-A. Burton. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2012 (Col. « Biblioteca Cisterciense », n° 4)
- La amistad espiritual*, Padres Cistercienses 9, Trad.: María Estefanía Tamburini, o.s.b., Buenos Aires: Coedición Monasterio Trapense de Azul-Ed. Claretiana, 1982
- Jesús a los 12 años*, Trad. por M. Ballano. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2011(Col. «Biblioteca Cisterciense», n° 36)
- Espejo de Caridad*, Trad. por M. Ballano Intr.: P.-A. Burton. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2001 (Col. « Biblioteca cisterciense », n°2)

La vida reclusa. Trad. por M. Ballano. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2011 (Col. «Biblioteca cisterciense», n° 36)

La oración pastoral. Trad. : M. Ballano, en *La amistad espiritual.* Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2002 (Col. « Biblioteca cisterciense », n°4)

Compilación de sermones

Sermones Litúrgicos. Primera Colección de Claraval. Tomo 1 (sermones 1-14). Presentación, traducción y notas por T. Gallego. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2008 (Col. « Biblioteca cisterciense », n° 24).

Sermones Litúrgicos. Primera Colección de Claraval. Tomo 2 (sermones 15-28). Presentación, traducción y notas por T. Gallego. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2008 (Col. « Biblioteca cisterciense », n° 25).

Sermones Litúrgicos. Segunda Colección de Claraval. Tomo 3 (sermones 28-46). Introducción por P.-A. Burton. Trad. por T. Gallego. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2010 (Col. « Biblioteca cisterciense », n° 33).

Sermones Litúrgicos. Colección de Durham. Tomo 4 (Sermones 47-64). Introducción, traducción y notas por T. Gallego. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2014 (Col. « Biblioteca cisterciense », n° 43).

Sermones Litúrgicos. Colección de Durham. Sermón conservado por Mateo de Rievaulx ; Sermones de Lincoln. Tomo 5 (Sermones 64-84). Introducción, traducción y notas por T. Gallego. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2014 (Col. « Biblioteca cisterciense », n° 44).

San Elredo de Rieval, «Sermones de Oneribus Isaiæ», en *Volver a Dios.* Padres Cistercienses 13, Argentina, Azul, 1987.

Bibliografía sobre Elredo del Rieval

- Aranguren, I., «El Tratado de la Amistad espiritual de san Elredo. *Cistercium*, 19 (1967): 97-112.
- Batista Rodríguez, J.J; González Suárez, L.; «Cristianizar a los clásicos en la Edad Media, el *De spiritali amicitia* de Elredo de Rieval», *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, Nº 22, (2011) :25-40
- Bethune, B., «Personality and Spirituality: Aelred of Rievaulx and Human Relationships», *Cistercian Studies*, 20, (1985):98-112.
- Burton, P. A., *Bibliotheca Aelrediana Secunda. Une bibliographie cumulative (1962-1996)*. Louvain-la-Neuve : Publication de la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1997, Textes et Études du Moyen-Âge, n°6.
- Ælred de Rievaulx (1110- 1167). De l'homme éclaté à l'être unifié. Essai de biographie existentielle et spirituelle*. Paris: Cerf, 2010.
- «L'histoire comme acte de mémoire : porte de la sagesse et chemin de sanctification. Introduction à la *Généalogie des rois d'Angleterre* d'Ælred de Rievaulx », en *Cîteaux* 65 (2014): 5-80
- «Le *Traité sur l'amitié spirituelle* ou les trois derniers cercles de l'amour », en *Collectanea Cisterciensia* 64 (2002): 197-218.
- «Un estudio introductorio. El tratado sobre la *amistad espiritual* o los tres últimos *círculos* del amor », dans Elredo de Rieval, *La amistad espiritual*, Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2002 (Col. « Biblioteca cisterciense », n°4), 5-58.
- Dubois, J., *Aelred de Rievaulx: L'Amitié Spirituelle*, París: Beyaert, 1948
- Dumont, C., «Aelred of Rievaulx», *Oxford Bibliographies in Medieval Studies*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Dutton, M., *A Companion to Aelred of Rievaulx*. Ed. Marsha L. Dutton, Leuven: Brill Academic Publishers, 2017.
- Falvino, S., «Aelredo de Rievaulx y su mística de la amistad. Algunas consideraciones sobre la importancia de la afectividad en el Medioevo». *Stylos*, Nº. 22, (2013), 42-54.
- Gasparotto, P.M., *La amistad cristiana según Aelredo de Rievaulx (1110-1167)*, México : Universidad Pontificia de México, 1987.

«De Cicerón a Cristo: La amistad espiritual». *Cistercium*. N° 87, (1988): 437-449

Ghislain, G., «A la recherche de la réponse juste: un novice interroge son père maître (Miroir, Livre II, ch. 17-21) ». *Saint Aelred de Rievaulx. Le Miroir de la Charité* (Journées d'Etudes) en Collectanea Cisterciensia 55, (1931) : pp. 78-109.

P.E. Gowland, «Estudio Introductorio», *La amistad espiritual*, Padres Cistercienses 9, Trad.: María Estefanía Tamburini, o.s.b., Buenos Aires: Coedición Monasterio Trapense de Azul-Ed. Claretiana, 1982.

Hinojo, Hna. M.J., *El Misterio de Cristo en los Sermones Litúrgicos de San Elredo de Rieval*. (s.f.).

Hoste, Dom A., «Dialogus inter Aelredum et discipulum. An Adaptation of Aelred of Rievaulx De Spirituali Amicitia», *Cîteaux*, 10 (1959) :268-276.

La Corte, D. M.; «Abbot as *Magister* and *Pater* in the Thought of Bernard of Clairvaux and Ælred of Rievaulx». *Truth as Gift*. Studies in Medieval Cistercian History in Honor of John R. Sommerfeldt. Ed. by M. L. Dutton, D. M. La Corte and P. Lockey. Kalamazoo, Cistercian Publications, (« Cistercian Studies Series », n° 204), (2004) :377-406.

Masoliver, A., «El De spiritali amicitia de san Elredo : de la 'amistades particulares' a la filía santa y el agape », *Studia Monastica* 44 (2002) :373-390.

Morales, X., *Dieu est amitié. La spiritualité d'Ælred de Rievaulx*. Ed. Salvator (Col. « Petite bibliothèque monastique »), 2016.

Pezzini, D., «The Heart and Style of an Educator : Ælred of Rievaulx as *Pius Abbas* », en *Cistercian Studies Quarterly* 49.1 (2014) :60-82.

Pfeiffer, M., «Tre stili della mistica cistercense». *L'esperienza di Dio nella vita monastica. La nostra risposta alla ricerca dell'esperienza di Dio nella cultura attuale*. Civitella san Paolo, Monastero Santa Scolastica, (1996) :137-165.

«Trois styles de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Ælred». *Collectanea Cisterciensia* 65 (2003) :89-110, 103-109.

Powicke, F. M., *Aelred of Rievaulx and his Biographer Walter Daniel*, Manchester: University Press, 1922.

Raña Dafonte, C., «Amistad y filosofía: Aelredo de Rievaulx». *Revista española de filosofía medieval*, nº 19, (2012) : 59-74

Rydstrøm-Poulsen, A., «Recent Research on Ælred of Rievaulx's Augustinianism—and Ælred's Use of Augustine in his *De Anima*». *Analecta Cisterciensia* 60 (2010) : 263-274.

Walter Daniel, *La «vita Ælredi»*. Trad. por M. Ballano. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2011, (Col. «Biblioteca cisterciense», nº 36)

Zaffi, M.C., «La amistad espiritual como amor de amistad en Sal Elredo de Rievaulx». *Cuadernos monásticos*, nº 159 (2006): 403-465.

Bibliografía complementaria

I Congreso Internacional sobre «Actualidad del Padre Juan de Mariana», Talavera de la Reina: UNED, 2017

Biblia de Jerusalén, Bilbao: Ed. Desclée de Brower, 1998

Cristología Afectiva. Curso Formadores de REMILA 2009. Trabajo del P. Santiago María

Gaudium et Spes, Constitución Pastoral Sobre la Iglesia en el mundo actual, Vaticano (22-02-2018)
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Alzog, J.B., De la Fuente, V., *Historia general de la Iglesia*, vol. II, Librería Religiosa, 1855

- Arenas-Dolz, F., «Analítica hermenéutica de la razón experiencial en los *Sermones sobre el cantar de los cantares de San Bernardo*», *XVI Congrès Valencià de Filosofia*; Valencia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 2006.
- Agejas, J.A. «La caballería: un proyecto moral.» *Mar Oceana*, nº 25, (2009): 69-89.
- San Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, Trad: Julián Velarde Lombraña, Tecnos, 2009.
- Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, en *Obras de Aristóteles*, Trad.: Patricio Azcárate, Madrid, 1873.
- Baumgartner, C. (Dir); *Dictionnaire de Spiritualité*, París: Beauchesne, 1957.
- Bamberger, J.E.. «L'accompagnement spirituel dans la tradition cistercienne (IV).» *Collectanea Cisterciensia*, nº 66 (2004): 206-222.
- Baños, J.M., «Los paradigmas de La Edad Media y del Renacimiento en el estudio de la Tradición Clásica» *Philologia, Universitas, Vita*. Trabajos en honor de Tomás González Rolán, Madrid: Escolar y Mayo, (2014) : 389-397.
- Belaval, I.; «Sócrates», *La filosofía griega*, Historia de la Filosofía, vol.I, Madrid: Ed. Siglo XXI, (1972) : 40-50.
- Benedicto XVI. «Deus caritas est» (25/12/2005) Vatican.va (10/03/2019)
http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- Bernard, C.A. *Teologia affetiva*. Torino: Paoline, 1985.
- San Bernardo, *Tratados morales, doctrinales y dogmáticos de San Bernardo Abad de Claraval*; Ed. Tomas Cermeño, 1803
- Bertrand, D., «Le discernement bernardin: entre les Pères du Désert et Ignace de Loyola.» *Collectanea Cisterciensia*, nº 64 (2002): 5-16.

- Blommestijn, H., «"Imago Dei" in Guiglielmo di Saint-Thierry». *L'antropologia dei maestri spirituali*, de Charles André Bernard, Torino: Paolini, (1991) : 145-162.
- Boquet, D., «Constant Mews, "La voix d'Héloïse: un dialogue de deux amants".» *Médiévales*, nº 51 (2006): 185-188.
- Boronat, J., *La categoría de la Imago Dei en la Teología Moral*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2009.
- Bouyer, L., *La spiritualità cisterciense*, Milán: Jaca Book, 1994.
- Cantó Martínez, A., *El acompañamiento espiritual según san Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Comillas, 2017
- Cebollada Silvestre, P., «El acompañamiento espiritual en la historia», *Revista CONFER*, 56/215, (2017) : 293-313.
- Cicerón, M.T., *La amistad*, Trad.: J.A. Doval Liz, Ed. Trotta, 2002.
- Claramunt, S., «Un grave conflicto en las universidades del siglo XIII: Los frailes en los *Studia*», *Anuario de estudios medievales*, Nº 29, (1999) :207-218.
- Chico González, P., *Diccionario de Catequesis y Pedagogía Religiosa*, Lima: Ed. Bruño, 2006.
- Dalai Lama, *El corazón bondadoso: Una visión budista de las enseñanzas de Jesús*, Kairós : Barcelona, 2004
- Dezinger, E., *El Magisterio de la Iglesia*, ed. Herder: Barcelona 1955, n. 360
- Donado Vara, J., Echevarría Arsuaga A.; *Historia Medieval I: Siglos V-XII*, Ed. Universitaria Ramón Areces, 2014.
- Dumont, C., *La sabiduría ardiente en la escuela cisterciense del amor*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2004.

- García Gual, C., «Un truco de la ficción histórica: el manuscrito reencontrado», *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Vol. X (1996) :47-60.
- González, F., *Los movimientos en la Historia de la Iglesia*, Ediciones Encuentro, 1996
- Flecha Andrés, José Román, «Seguimiento de Cristo y moral cristiana en San Bernardo.» *Salmanticensis*, nº 54 (2007): 5-29.
- Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid : Ed. Gredos, 1952; 6ª reimpresión, 1995.
- Guidi, S. de, *Amistad, Teología Moral*. (s.f)
- Homer Haskins, C., *El renacimiento del siglo XII*, Ático de los Libros, 2013.
- Isla Frez, A., «Los orígenes del monacato irlandés y su irradiación en Gran Bretaña y en el continente». *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, Nº 5, (1991) :115-129.
- Kragh, H., *Introducción a la historia de la ciencia*, Grupo Planeta, 2007
- Laffite-Houssat, J., *Trovadores y cortes de amor*. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires, 1960.
- Lekai, L.J., *Los Cistercienses, Ideales y realidad*, Tarragona: Ed. Herder, 1987.
- Leonardi, C., Riccardi A., *Diccionario de los santos*; Ed. San Pablo, 2000.
- Lorda, J.L., «*Eros y ágape*, de Anders Nygren» Almudi.org (10/03/2019) <https://www.almudi.org/articulos/12019-eros-y-agape-de-anders-nygren>
- Louf, A., *El camino cisterciense en la escuela del amor*, Burgos: Ed. Monte Carmelo, Biblioteca Cisterciense 17, 2005.
- Llul, R., *Vida coetánea seguida del testamento*, Palma de Mallorca: José J. Olañeta Editor, 1996.

- Méla, C., «Préface». *Le chevalier de la Charrette*, de Chrétien de Troyes, 9-36. Paris: Livre de Poche, 1992.
- Mews, Constant J., «Les lettres d'amour perdues d'Héloïse et la théologie de Pierre abélard.» En *Pierre Abélard. Colloque international de nantes*, de Jean Jolivet y Henri Habrias, 137-159. Nantes: Université de Nantes, 2003.
- Nygren, A., *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario, 1969.
- Orígenes, *Contra Celso*, Introducción, versión y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid: B.A.C. 271, 1967.
- Panych, P., *La conception de l'amour chez Héloïse et Abélard*. Maîtrise en Philosophie, Université de Québec à Trois Rivières, 2007.
- Pfeiffer, M., «Trois "styles" de la mystique cistercienne: Bernard, Guillaume, Aelred». *Collectanea Cisterciensia*, nº 65 (2003): 98-110.
- Pikaza, X., «Racionalismo», en Nereo Silanes (Dir.), *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano*, Salamanca : Ed. Secretariado Trinitario, 1992.
- Piquer, R.M., «Affectus», en *Nova et vetera*, nº 53 (2001): 131-166.
- Porrinas González, D., «Iglesia, guerra y caballería en la Edad Media.» *I Congreso Internacional de Jóvenes Medievalistas*. Cáceres: Roda da Fortuna. Revista eletrônica de Antiguidade e Medieval, (2013): 99-127.
- Prieto Lucena, A., *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad*. Madrid: Facultad de Teología San Dámaso, 2007.
- Ramírez Anguiano, V.M., «Un diálogo pedagógico», en Jaume Samarrona, *Debate sobre la educación (Dos posiciones enfrentadas)*. Barcelona : Paidós, Papeles de pedagogía, 2006.

- Rivas Hernández, A., «El manuscrito encontrado como recurso del realismo literario», *Moenia. En Revista lucense de lingüística e literatura*, vol. 8 (2002): 155-165.
- Rojó, F., *La seducción de Dios*, Roma: Pubblicazioni Agostiniane, 2001
- Ros García, S., «La conversión de Santa Teresa y el influjo de San Agustín», *Ciudad de Dios: Revista agustiniana* Vol. 228, Nº. 3, (2015) : 613-641.
- Rougemont, D., *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairós, 1979.
- Siguán Soler, M., *La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII*. Tarragona: L'Abadía de Poblet, 1992.
- Spicq, C., *Ágape en el Nuevo Testamento /Análisis de textos*. Madrid: Cares, 1977.
- Squire, A., «Aelred of Rievaulx. A Study». *Cahiers de civilisation médiévale*, Vol. 20, Nº 78-79, (1977).
- Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2002.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ed. Bilingüe, Trad: Francisco Barbado Viejo, BAC, vol.2
- Torre, J.M., *La presencia cisterciense: memoria, arte, mensaje*. Zamora: Ed. Montecasino, 2000.
- Vegas González, S., *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo: Ayuntamiento de Toledo, 1998.
- Vergara Ciordia, J., «Alcance y sentido de la cultura pedagógica bajomedieval.» *Historia de la educación*, nº 24 (2005): 257-275.
- Viñas Román, T., «La amistad en San Agustín.» *Cuadernos de Espiritualidad Agustiniana*, nº 1 (2003): 1-25.
- Wahl, J., «Platón», *La filosofía griega*, Historia de la Filosofía, vol. I, (Ed. Siglo XXI, Madrid, 1972). 51-172