

LA SANTA ESPINA

UNA MORADA LUMINOSA

ANTONIO PIEDRA
ALBERTO MARTÍNEZ-PEÑA

PRÓLOGO DE JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO



Edición:

Junta de Castilla y León. Consejería de Agricultura y Ganadería



Colaboración:

Cajamar



© de los textos: Antonio Piedra.

© de la planimetría con sus textos: Alberto Martínez-Peña.

© del prólogo: José Jiménez Lozano.

© de las fotografías y pies de foto: Alberto Martínez-Peña y DANI MANTIS.

© de la fotografía de la página 18: Alberto Maceo.

Diseño y maquetación: Carlos Martín Aires y Alberto Martínez-Peña.

DL VA 607-2014

Impresión y encuadernación:

Simancas Ediciones, S.A.

Pol. Ind. Municipal de Dueñas, parcela M-6

Dueñas (Palencia)

Índice

Presentación	5
Prólogo	9
A modo de introducción	15
Heredad intacta	19
Un proyecto para el hombre	41
La elección del lugar	67
La construcción de la casa	91
Una morada para la eternidad	129

Presentación

Juan Vicente Herrera Campo



LA SANTA ESPINA REFERENTE SECULAR DE LA FORMACIÓN AGRARIA

La conmemoración de los 125 años de la presencia de los Hermanos de la Salle en el Monasterio de La Santa Espina y su incansable dedicación a la formación agraria bien merecen un reconocimiento a esa labor que tan magníficamente han venido desempeñando durante todos estos años. Remontándonos a sus orígenes, en 1147, hace 867 años, el Monasterio de La Santa Espina fue fundado según los principios de San Bernardo de Claraval, en cuyos planteamientos originales la agricultura y la ganadería ocupan un papel crucial: los modos productivos, los cultivos y las cosechas, son esenciales para garantizar la autonomía y la subsistencia de los conjuntos monásticos.

Hace ya 125 años que el edificio fue destinado a un uso especial. Su propietaria, Doña Susana de Montes y Bayón –Viuda del Marqués de Valderas–, cede el cenobio a los Hermanos de la Salle para que desempeñaran en él su labor de enseñanza primaria y posteriormente agrícola. Esta actividad ha llegado hasta nuestros días y convierte al Monasterio en la Escuela de Capacitación Agraria más antigua de toda España. Así, desde su fundación hasta ahora se ha continuado y consolidado una vinculación histórica del Monasterio con la agricultura y la ganadería, podemos decir que su esencia y su herencia se mantiene.

Este es el punto de partida del original ensayo La Santa Espina, una morada luminosa que publica la Junta de Castilla y León con la inestimable colaboración de José Jiménez Lozano en su prólogo y que permite a sus autores, Antonio Piedra y Alberto Martínez-Peña, elevar el tono de reflexión sobre el patrimonio transmitido para estar a la altura de las exigencias de la historia.

Hace 30 años que la Junta de Castilla y León asumió las competencias en materia de formación agraria y con ellas la responsabilidad histórica y el compromiso de proteger y conservar este edificio, declarado Bien de Interés Cultural en 1931, y de mantener el uso docente al que estaba vinculado y al que sigue unido en la actualidad como Centro de Formación Agraria. El desarrollo de cualquier actividad económica requiere cada vez más una formación cualificada y orientada a la incorporación de nueva tecnología y procesos, y desde esta perspectiva la formación representa una herramienta fundamental para la modernización de cualquier sector económico y en particular para el agrario y agroalimentario. Es evidente que el sector agrario y alimentario de Castilla y León tiene una enorme importancia en el conjunto de nuestra economía. La agricultura y la ganadería, y su industria de transformación, vienen a representar el 11% del



Producto Interior Bruto y dan empleo a cerca de 100.000 personas de Castilla y León, el 11% de todo el empleo de la Comunidad. Para asegurar el futuro de este sector en Castilla y León es preciso seguir impulsando la profesionalización y la cualificación de nuestro capital humano, singularmente de los más jóvenes, a través de la formación. Facilitando y potenciando esa formación estaremos en el camino no sólo de facilitar la incorporación de jóvenes a la actividad agraria, sino también de conseguir un nivel de profesionalización que permita la diversificación y mejora de nuestras producciones, la valorización de nuestros productos agrarios a través de su transformación y la búsqueda de alternativas de empleo en el medio rural.

La Junta de Castilla y León ha tenido siempre muy presente este objetivo y buena prueba de ello es el esfuerzo realizado año tras año para desarrollar la formación agraria y alimentaria a través de los diez Centros de Formación Agraria ubicados en las distintas provincias de la Comunidad, entre ellos el Centro Integrado de Formación Profesional “La Santa Espina” en la provincia de Valladolid. En la actualidad, este centro imparte ciclos formativos de Formación Profesional ligados tanto a la producción agraria y forestal como alimentaria, junto a una oferta de Certificados de Profesionalidad que facilitan el acceso al mercado de trabajo y acciones de formación permanente dirigidas a la población trabajadora ocupada.

El interés de los jóvenes por este modelo de formación ha sido creciente a lo largo de los últimos años. Durante el periodo 2007-2013 la demanda de formación en La Santa Espina se ha incrementado un 43% y en ese periodo 833 alumnos han cursado sus estudios en estas aulas, con una media de 119 alumnos por año. Esto supone que cada año un buen número de jóvenes se han convertido en profesionales cualificados dentro de un sector estratégico y fundamental en la Comunidad.

En esta apuesta decidida por impulsar el rejuvenecimiento y la profesionalización de la actividad agraria y su industria de transformación, nuestra responsabilidad y compromiso de futuro en este aniversario es conservar el legado histórico, arquitectónico y cultural que representa el Monasterio de La Santa Espina y seguir haciendo de él un referente de formación agraria especializada y orientada a modernizar y mejorar la competitividad del sector agrario y alimentario de Castilla y León.

JUAN VICENTE HERRERA CAMPO
Presidente de la Junta de Castilla y León

Prólogo
José Jiménez Lozano



CLARAVAL Y LA SANTA ESPINA

Este libro sobre el Monasterio de La Santa Espina, un monasterio cisterciense que tiene ochocientos sesenta y siete años –hace ciento veinticinco que viene dedicado a enseñanzas técnicas agrícolas y dirigido por los Hermanos de la Salle, y desde hace treinta gestionado, además, por la Consejería de Agricultura de la Junta de Castilla y León–, es lógicamente una historia de sus avatares. Pero, sobre todo, acota la investigación en sus orígenes y el estudio de su arquitecto y de sus planos y materiales. Esto es, de Bernardo de Claraval y sus concepciones y visiones de los monasterios que levantaba en los lugares exactos y con materiales como la luz, el agua y la piedra, que son las que estabilizan como roca de eternidad, y transfiguran.

Todo esto quiere decir que su autor, el profesor Antonio Piedra, se percata de la enorme transcendencia histórica, cultural y espiritual, que tiene el hecho de que una de las grandes figuras de la historia europea se haya preocupado por “los de Espina”, sus monjes fundadores en Castilla, según su mandado, y haya marcado aquí la impronta de Claraval –el primer monasterio–, y la suya propia, que tanto significa en Europa, incluso en lo que hoy llamamos revolución cisterciense en la agricultura, que unió el cultivo de la tierra con la ganadería y la silvicultura; pero también en la vida política y en el pensamiento y el arte o en la economía, de manera directa o indirecta.

Bernardo de Claraval es una personalidad de enormes dimensiones, que realmente llena su tiempo y ocupa un lugar central en él; es una fuerza en sí mismo y también una demasía en sus manifestaciones y en sus hechos. Es un monje y un caballero, a la vez, y, muy consciente de ello, dice de sí mismo que es “la quimera del siglo”; es un político, un prestigioso consejero del Papa Eugenio III que antes había sido alumno suyo, y a quien no ahorra críticas muy severas. Es también Bernardo el mentor de la Segunda Cruzada, y hombre de un talante que oscila entre la dulzura más encantadora y la aspereza y dureza más extremas, incluso sus actitudes verbales y de hecho contra Abelardo, por ejemplo, o la vieja Orden de Cluny de donde viene. Es un escritor



tranquilo en su celda y un viajero en medio mismo de la enfermedad que le obliga a llevar una bolsa para sus vómitos. Le aterra la belleza como a otros místicos porque podría cautivar los sentidos, y no admite un color ni en las cristaleras ni en las paredes de las iglesias, ni esculturas ni bajorrelieves que tanto abundaban en Cluny, ni quiere belleza en la escritura. Pero su propia escritura es admirablemente simple y admirablemente hermosa, y ni adivinó siquiera que la extrema pobreza –doblada de un enorme trabajo físico e intelectual que hacía decir que en el Císter con sus radicales exigencias no podían vivirse sino una docena de años–, sería necesariamente una fuente de enriquecimiento involuntario que llevaría a los cistercienses a dominar, por ejemplo, el comercio de la lana en toda Europa, a la proliferación de monasterios que el propio Bernardo llamaría “el mal de piedra”; y a que la belleza más pura –una columna que es hermosa por la naturaleza misma de ser lo que es– habitaría las casas del Císter que él ya no pudo ver. Pero también esto está en aquel manantial de Claraval y en esta réplica del Monasterio de la Espina; esto es, del propio espíritu de Bernardo, que puso en esta Castilla este monasterio, y ciertamente no fue poco para hacer de esta tierra una tierra más en la que florecía aquel originario espíritu del Císter exactamente como en otros pocos casos de la Francia y la Mitteleuropa de entonces.

Y todo esto se dice pronto, pero tiene un pensar largo, simple y delicado, aunque complejo sin embargo, y lo que hace este libro es abrir las fuentes y la clave de este gran acontecimiento del Císter en relación con una figura tan enorme como la de Bernardo de Claraval y su visión del hombre, del mundo, de Dios y de la vida monástica y de sus casas y materiales o disposición de las mismas. Y, entonces, se acude en estas páginas a las palabras mismas de Bernardo hasta para escoger lugar y calidad del aire, la luz o el agua y, desde luego, razón exacta para piedra o vidrio, y rincón de luz o sombra que haya en el monasterio, porque se pesa y sobrepesa y dilucida todo ello.

De manera que este libro del profesor Antonio Piedra –al que el arquitecto Alberto Martínez-Peña añade planos, conceptos, disposiciones, y fotografías– no es solamente una monografía sobre el Monasterio de La Santa Espina, y ni siquiera una monografía muy singular e importante, sino que es una especie de sumersión del monasterio en su luz y su mundo primigenios, y también en la historia de un movimiento como el Císter: cultural, estético, artístico, y



Sala capitular de la abadía de Fontenay, 1119, la más antigua de las abadías cistercienses conservadas, y la primera construida bajo el plan de Bernardo de Clara-
raval. En la imagen inferior, sala capitular del monas-
terio de La Santa Espina, 1147, primer monasterio
bernardiano en España.





espiritual y hasta económico y social. Lo que significa una hora mayor para toda Europa a la que Castilla queda asociada.

Por lo demás, el discurso estético que hay en estas páginas, y concretamente el discurso sobre edificaciones, no sólo sigue siendo valioso –como todo lo que nos ha conformado culturalmente–, sino que podría poner coto a muchos sinsentidos de ahora mismo, en un mundo en el que todo se hace tan deprisa, sin siquiera pensar ni en el lugar con agua sobre el que poner la casa, y en la salubridad del aire, ni en la luz y la piedra, la solidez eterna que ésta simboliza y en la que el Císter ancla. Y en estas cavilaciones nos ancla este libro a nosotros mismos como en un excelente “locus standi” para mirar el mundo entero que decía Santayana que Ávila y Boston eran para él. Al autor de este libro le ha bastado La Santa Espina, que fue de monjes y ahora se avezan capataces agrícolas. Y el lector aprenderá a ver, a la vez, un monasterio del Císter y su mundo, y el que nos rodea sobre tal falsilla.

JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO

A modo de introducción



Acaban de cumplirse –el 8 de diciembre de 2013– los 125 años que conmemoran la estancia de los Hermanos de la Salle en el Real Monasterio cisterciense de Santa María de La Santa Espina (Valladolid). Con este nombre, tan sonoro como enfático, se denomina el cenobio ideado por San Bernardo en 1147. El propio reformador, con el estilo directo y coloquial que le caracterizaba, solía simplificar todas estas formalidades en aras de la sencillez. Así por ejemplo, en la peculiar y jovial carta que remite el santo a la infanta doña Sancha en 1149 –justo dos años después de iniciarse la larga aventura que supone poner en marcha un monasterio tan complejo como el de La Santa Espina–, no se anda con rodeos protocolarios y denomina a sus monjes, directamente, con el gentilicio popular y cercano de “los de Espina”¹.

Con motivo de este aniversario, y por iniciativa de la Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León, se edita ahora el presente libro, fruto común de las cavilaciones fascinadas entre un arquitecto –que actualmente lleva a cabo el plan director del monasterio– y un profesor con intenciones de poeta, dedicado a la investigación y conservación del patrimonio literario. Bajo este empeño –señalar el prodigio de un monasterio que, a pesar de los tiempos adversos y de las labores iconoclastas de algunos hombres, tiene ya 867 años de existencia–, pretendemos también algo muy sencillo con este parlamento a dos bandas: verificar que estamos ante un edificio de un magnetismo singular donde nada es gratuito, y en el que, curiosamente, se encarna ese afán de modernidad arquitectónica que –desde la Bauhaus a Le Corbusier– nos somete a las tensiones de la utopía como realidad habitada.

Exigencia ésta que, en el caso concreto de La Santa Espina, tiene nombre y apellido como artífice demiúrgico: la excepcional figura de Bernardo de Claraval. Ciertamente, no encontraremos en las obras del abad borgoñés ningún tratado de arquitectura sistemática como lo hiciera Vitruvio en la antigüedad latina, o ninguna teoría formal sobre *De re aedificatoria* al estilo de Leon Battista Alberti en el Renacimiento. Pero sí hallaremos la clave concreta de la

1. Las citas atribuidas a San Bernardo a lo largo de este ensayo –las entrecomilladas o en cursiva– provienen de las *Obras completas de San Bernardo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomos I y II, Madrid MCMLIII.



construcción de La Santa Espina, que es lo interesante, por haber dependido de la acción directa de su inspirador. En sus tratados teológicos, en sus sermones sobre la cotidianidad monástica, o en su epistolario, nos topamos habitualmente, como quien siembra avena, con las demandas concretas de un verdadero arquitecto que intentaremos sistematizar de algún modo. Aquí observamos cómo se planifica un espacio y se adapta puntualmente a las necesidades de una comunidad dinámica. También desvelan sus escritos cómo se aplica en todo momento una filosofía vital, se hace una interpretación muy particular de la naturaleza, o se debate en los términos más audaces sobre una estética cargada de poeticidad cristalina. Y claro, por encima de los equilibrios habituales y de los poderes sociológicos que arrastra la arquitectura de todos los tiempos –para Gropius, por ejemplo, la arquitectura moderna o se carga de materialidad empírica o sirve de muy poco–, veremos que no se pierde el fin que reúne a un colectivo en torno a una idea trascendente: que el edificio construido anticipe de alguna forma o sirva en bandeja la metáfora dichosa de la eternidad.

Torre de la portada de la iglesia
(Foto: Alberto Maceo).



En consecuencia, nuestro trabajo sobre La Santa Espina se aleja, conscientemente, de las consideraciones reguladas por el estudio histórico. Algo interesante y complejo. Y también muy debatido porque, por una parte, las fuentes históricas fueron destruidas en el devastador incendio del 20 de Julio de 1731 y, por otra, las guerras y las rapiñas sistemáticas de las distintas desamortizaciones están ya suficientemente acreditadas. Por tanto, poco añadiríamos aquí. También se pasa sobre ascuas en el señalamiento de las etapas constructivas del monasterio, pues tampoco pretendemos repetir, una vez más, sus características, o las aportaciones estéticas que pueden consultarse en una serie de libros publicados.

Por tanto, centraremos nuestro estudio en cinco consideraciones básicas: en la heredad histórica y cultural que, casi de modo intacto, hemos recibido los castellanos y leoneses para su conservación; en la filosofía de un proyecto ideado para el hombre; el por qué se elige este lugar tan mágico y no otro; cómo se habilita funcionalmente la morada con los supuestos prácticos de la cotidianidad; y cómo se transforma su habitabilidad en un paisaje que, de cualquier modo, pretende conectar con la eternidad. Aspectos todos ellos definitorios de la arquitectura cisterciense –o mejor dicho, del arquitecto Bernardo de Claraval, como estilo propio o bernardiano– que, con un telescopio lumínico, es capaz de proyectar las brumas de un edificio medieval hasta la modernidad más vanguardista.

Heredad intacta



Desde el mismo instante que aparece ante la vista el monasterio cisterciense de La Santa Espina –a unos 36 kilómetros de la capital vallisoletana–, lo primero que se percibe es un edificio armonioso dentro de una naturaleza integrada. Esta impresión de belleza en equilibrio se impone desde cualquiera de sus accesos. Si lo hacemos por la carretera N-601 –Valladolid hacia León, desviándose por La Mudarra y poniendo proa hacia la planicie de Torozos en dirección Castro-monte– el impacto resulta impresionante porque, de repente, da comienzo una bajada hacia el valle como una aparición lírica: en invierno con todos los matices que tiene el verdor oscuro de la hoja perenne, en primavera con la pujanza floreada de una naturaleza casi virgen, y en verano u otoño un intenso dorado realza la obra de arte y señala la historia de unos hombres con esa normalidad amarilla que constituía para Kandinsky el esplendor más íntimo de las cosas vivas.

Si accedemos, en sentido contrario, por la carretera de Medina de Rioseco –siguiendo los vestigios históricos de Villagarcía y demás rutas turísticas que ahora convergen hacia el cauce del río Bajoz–, el Monasterio, en paralelo al recinto amurallado, acorta esa panorámica tan sorprendente, imponiendo de inmediato una primicia mucho más radical pero serenísima: ingresamos en una sensación tan sólida que ya no es posible sustraerse al apabullante conjunto arquitectónico. A esta realidad sin tiempo, se mire desde la óptica que se prefiera, la definía Bernardo de Claraual, el verdadero inspirador del monasterio de La Santa Espina hace ahora 867 años –1147–, con un criterio muy afín a la modernidad constructiva: “obliga a ceñir y acortar las palabras” para que “la grandeza de la materia” (*En la fiesta de todos los Santos*, Sermón 1) sea en sí misma un hecho consumado.

Estamos, por tanto, ante uno de esos monumentos cuya existencia transmite un especial encantamiento que, según Gropius –al hablar de los supuestos modernistas que inspiraron la Bauhaus– requiere, previamente, una particular imagen constructiva y que, a su vez, implica dar vueltas en torno al edificio para impregnarse de “su corporeidad”, o lo que es lo mismo, de su filosofía. Y esto por una razón eminentemente práctica: porque todo ese conjunto de naturaleza y



diseño sitúa a un conjunto de hombres ante el umbral concreto de una función determinada. Curiosamente, el reformador cisterciense llega a una conclusión parecida cuando, después de girar una y mil veces en torno a la expresión de las formas arquitectónicas –que, por cierto, le obsesionaban tanto como la belleza misma–, resume esa funcionalidad en algo tan simple como poético: que toda la apariencia del hombre y de la vida del hombre que edifica consiste, afirmaba, en hacer coincidir “el fruto de la edificación” con “la inocencia de la obra”.

En el siglo XXI, después de las aclaraciones de la modernidad, donde la arquitectura ha escrito páginas reveladoras y brillantes sobre arte y pensamiento, nos resulta relativamente fácil,



“Cuadrados y círculos concéntricos”. Kandinsky, 1913. *El principio de la necesidad interior* (Kandinsky). *Bello es lo que es interiormente bello* (Bernardo de Claraval).

e incluso hasta cómodo, comprender esa “inocencia” constructiva bernardiana, tan compleja en el fondo, y que gratuitamente nos ofrece el monasterio de La Santa Espina como un libro abierto. Y es que nos encontramos con algo básico que la arquitectura moderna ha enfatizado como un principio original, cuando se trata de una recuperación conceptual que viene de más lejos. Nos referimos a lo que ha dado en llamarse, a partir de los comentarios de Argan, “ritmo generador”, y que explicaría la existencia de un edificio como heredad histórica propia de un grupo social determinado o detentador del poder. Gracias a una serie de circunstancias históricas, ese tiempo generador ha llegado hasta nosotros, en el caso concreto del monasterio de La Santa Espina, como ejemplo de heredad prácticamente intacta.

Una serie de voluntades, de las que hablaremos después –nos referimos en síntesis a las fases históricas y constructivas del monasterio en distintos siglos, al empeño de la Marquesa viuda de Valderas en 1886, a la estancia ininterrumpida de los Hermanos de La Salle desde hace 125 años, y a la acción impulsora y ejemplar de la Consejería de Agricultura de la Junta de Castilla y León que en 1984, hace ahora treinta años, asume las competencias directivas de la Escuela de Capacitación con un nuevo plan director del monasterio–, nos devuelven a ese núcleo generador que explica el origen ideológico y la utilidad posterior que sustenta toda edificación inteligente desde que el hombre es hombre. Para la vanguardia del XX, y que en su día representó Walter Gropius como director de la escuela de arquitectura de Weimar, este planteamiento se explicaría, en primer lugar, por la utopía que supone abrir las puertas de par en par a una colectividad industrial con trabajo organizado, y de acuerdo, más o menos, con la filosofía marxista. En este caso concreto, la heredad se desvincula del individuo y se adscribe a la posesión de una colectividad que no tenía nada, y que a partir de las revoluciones del XIX, con el reclamo de un esfuerzo común, pretende marcar las directrices de una nueva sociedad que emerge para ser algo o para hacer cosas distintas.

Curiosamente, el ideólogo, poeta, y reformador religioso que fue Bernardo de Claraval, manda edificar, a mediados del siglo XII, el monasterio de La Santa Espina, como otros de la filiación claravalense, basándose en unos postulados que sugieren a un vanguardista comprometido. En sus sermones –auténticos manifiestos de “disciplina y vida común” que mezclan estratégica-



mente lo que llamaba “celestial dulzura (...) con veneno”–, tiene muy claro cuál es la génesis y la finalidad de su proyecto constructor. En estos escritos, como en muchos de sus tratados, aparecen circunstanciales y sustanciosos compendios de ese plan general que, en esencia, se reducen a construir sobre seguro y a restaurar por tiempo indefinido las imperfecciones materiales y espirituales. Ya en la primera de esas homilías-conferencias –como frontispicio de su obra completa– marca el principio constructivo que, como planteamiento utópico o primigenio, quiere que presida las obras de sus monasterios y el tiempo completo de sus monjes: que todos y cada uno, real y metafóricamente, “ocupasen su lugar y restaurasen las ruinas de Jerusalén”. En resumidas cuentas, que la heredad concebida al principio de los siglos se reconstruyera de nuevo en cada monasterio y que, además, fuera explicada y asumida por los receptores –o legítimos herederos, que es lo mismo– como una irrenunciable “promesa del cielo”, según remarca el proyectista en su obra escrita una y mil veces.

Por tanto, nos hallamos ante dos conceptos básicos que, desde el Viejo al Nuevo Testamento, son correlativos: edificar y consolidar una heredad histórica. La Biblia está sembrada de edificaciones reales o simbólicas –la torre de Babel, el Templo de Salomón, la habitual casa que, humildemente, ocupaba el pueblo elegido, el cuerpo místico de Cristo, etcétera– que en esencia nos remiten a una heredad jurídica ejercida mediante un pacto que arranca del *Éxodo* como un bien y que llega al profeta Isaías (24, 7), y a la posteridad, como una alianza indestructible: “Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestros Dios”. El Nuevo Testamento no hace más que abrir el pacto a la gentilidad para consolidar una heredad que, en el caso concreto de Bernardo de Claraval, pretende que sea perfecta: maravillosamente simple como utópica e insoportablemente bella hasta el desasimiento.

Por esto mismo, cuando Bernardo de Claraval impulsa la construcción ideal de sus monasterios como el de La Santa Espina, distingue muy bien la diferencia que existe entre la edificación que se alza con fines caducos, y la que se traba sustancialmente con metáforas que proceden de un signo y que implican heredad por los siglos de los siglos. El plan para él es tan claro que ofrece pocas alternativas. En el sermón que pronuncia con motivo de *La Cena del Señor*, marca esta diferencia con un ejemplo práctico entre lo que vale y lo que no merece la pena como vin-

culación, cuando habla ahí de la materialidad y de la representación del signo. Escribe a este respecto: “dase un anillo sencillamente por ser anillo, y entonces no tiene significación alguna; dase para indicar la investidura de alguna heredad, y en este caso es signo, de suerte que puede decir el que lo recibe: El anillo no vale nada, la herencia era lo que yo quería”.

Ni más ni menos lo que el reformador quería por encima de todo. De aquí la importancia que tiene en Bernardo de Claraval el concepto de heredad como planteamiento previo a la construcción de cualquier monasterio habitado por hombres y su posterior ocupación y desarrollo orgánico. También importa como resultado final, evidentemente, pues no deja de ser mera coincidencia que el conjunto de su obra editada se abra, como acabamos de ver, con el vínculo generador de la heredad, y que la última de sus cartas –la dirigida al rey de los Francos– concluya, precisamente, aludiendo a la “herencia” que ni los hombres en general, ni los monjes en particular, ni los poderosos como detentadores del orden, pueden marchitar o destruir por muy reyes o emperadores que sean.

Concepto éste que en los autores griegos –puede apreciarse sobre todo en la dramaturgia–,

“La Torre de Babel”. Brueghel el Viejo, 1563.
Ilustración de San Bernardo de Claraval.





también es recurrente. La heredad está cargada de tal significado simbólico y social en el mundo griego, que será, en principio, el origen de casi todos los conflictos habidos entre reyes, familias poderosas, e incluso en las disputas de la polis como legitimación de un sistema. Algo muy lógico que así ocurriera, ya que los humanos son, al fin de cuentas, los detentadores principales de la obra de los dioses, y éstos, a su vez, se parecen tanto en sus actuaciones a los humanos que a veces regulan la inmortalidad y la divinidad por cuestiones baladíes. Poseer la tierra como heredad equivale a edificar de acuerdo con la voluntad de los dioses, pues ellos, según refiere Hesíodo en su *Teogonía*, son textualmente los “dadores de los bienes”.

De aquí van a derivarse un número importante de las tragedias griegas. Por ejemplo, la heredad en los Atridas desata el caos permanentemente porque la maldición se transmite de generación en generación de un modo ciego. Así acontece durante largo tiempo –acudamos a los episodios de la *Iliada* o de la *Odisea*– hasta que unos y otros, de modo más o menos democrático, llegan a un pacto por la justicia. En la *Orestíada* de Esquilo, la principal de las tragedias griegas, los coros y los tribunales rompen la bíblica ley del talión para que la heredad, basada sobre todo en la herencia de la sangre –“yo digo que los muertos matan a los vivos”, acusa ahí un esclavo–, rebaje sus postulados excluyentes y edifique una humanidad distinta: la que construye para la ciencia, la justicia, el arte y la belleza.

Con esta nueva consideración humanística y constructiva, y sin perder de vista el nuevo concepto de heredad olímpica que actualizó el mundo griego, escribe Marco Lucio Vitruvio –en tiempos del emperador Augusto– *Los diez libros de Arquitectura*. En el mismo arranque de la dedicatoria que hace al gran emperador, ya se funde la voluntad de los dioses con la del propio Augusto: “cum divina tua mens et numen”, bajo tu voluntad e inteligencia divinas. Como “dueño del imperio de todo el mundo”, la arquitectura –a la que Vitruvio emparenta directamente con las grandes creaciones del pensamiento, del arte, y de la literatura– encarna en la mente del arquitecto la representación más visible y externa de la heredad: que “tu imperio cuente con el adecuado prestigio de edificios públicos”. Y claro, tampoco olvida la funcionalidad que intrínsecamente dimana de toda heredad: que “la majestad de tu imperio”, añade, sea evidente y percibida por todos, que todo edificio público integre de algún modo “la asamblea de los dioses”, que esta

Portada de *Los diez libros de arquitectura*, de Vitruvio, ilustrada por Daniel Barbari, 1567.



representación abra de par en par “las mansiones de la inmortalidad y del poder supremo”, y que finalmente, como dice en la introducción que hace el genial arquitecto al Libro Séptimo, se trate de construir una heredad con herederos, ya que se lega “a la posteridad y a la memoria colectiva” de todos los hombres. Capital heredad, por tanto.

¿Conoció o manejó Bernardo de Claraval algunos de estos conceptos que, procedentes de los clásicos, construyen la heredad como un edificio pensado y futurible? Resulta poco verosímil el conocimiento de Vitruvio, por una razón obvia: lo hubiera citado como incorporación normal a su área de conocimientos para marcar una diferencia o para añadir una ventaja luminiscente. Lo que sí sabemos es que en el momento de construirse La Santa Espina en 1147 –seis años antes de su muerte, acaecida en 1153–, cuando el reformador tenía 57 años, su madurez intelectual era tan sorprendente que ni siquiera excluye la autocrítica. Él mismo reconoce que le pesaba el “título de abad” tanto como “la sombra de un nombre grande” (Sermón *En el natalicio de San Benito, abad*), al tiempo que exclamaba: “¡ay de mí, qué diferentes son los ministros, qué diferente la manera de gobernar!”. Su poder, como artífice de monasterios y espiritualidades, era tan inmenso como omnímodo su prestigio: nombraba papas, predicaba cruzadas, tutelaba obispos, y los reyes y emperadores del siglo acudían a él no como consejero áulico sino como necesario. Y cuando no lo hacían, el santo no reparaba en medios: les hacía llegar una carta certificada –a buen recaudo y con acuse de recibo– para recordarles lo que estaba en su ánimo y lo que deberían hacer sin tardanza en beneficio de la heredad.

Saber o imaginar qué subyace de arquitectura olímpica en la obra constructiva de los monasterios bernardianos tampoco es decisivo. A juzgar por las citas textuales entresacadas de la obra del Santo, nada se deduce. En cambio, sí deja claro, tanto en sermones como en tratados, que conoce, en otros sentidos, a los presocráticos, a Platón y Aristóteles, o a los poetas griegos y a la tradición latina. Pero con un matiz siempre interesante y muy típico en Bernardo: como simples expertos que trabajan en la ciencia, en la belleza y, sobre todo, en la dialéctica. Los asimiló como una reflexión con final imperfecto –como también lo haría Dante en su *Divina Comedia*–, tal y como sugiere el reformador en una de sus *Sentencias*: “Por cinco causas estudia el hombre: para saber, para que se sepa que sabe, para vender, para edificar, para edificarse”. Por tanto, *para*



edificar, en la acepción de construir, impone, de igual modo el término de experto, operario o de artífice, ya que para el reformador del Císter, tanto en ciencia como en arquitectura, sólo existen operarios o expertos que, en definitiva, trabajan en “la herencia del Señor”. Y siempre lo hacen, en consecuencia, con “los ojos incipientes” de la razón. Por esto mismo, la heredad de griegos y romanos –plagada, según él, de recursos “curiosos y vanos”– sólo sería útil en un sentido constructivo: si sirve para entender mejor la luz de la fe.

Sin embargo, Bernardo de Claraval, como experto en arte y enamorado de una belleza que llega hasta los límites más obsesos de la razón olímpica –por ejemplo, no deja de ser curioso que acuda con frecuencia al *vellocino* y otras figuras clásicas para iniciar una formulación poética–, en el diseño de la heredad se comporta como un arquitecto consumado que sigue fielmente el entramado bíblico. No dirige a pie de obra sus monasterios con cuerda o plomada –se lo impedía, entre otras razones, su endeble salud–, pero coincide plenamente con un aserto de Vitruvio que cierra como conclusión el Libro Primero del romano: que “la ciencia de la arquitectura es tan compleja, tan esmerada, e incluye tan numerosos y diferenciados conocimientos que, en mi opinión, los arquitectos no pueden ejercerla legítimamente a no ser que desde la infancia (...) decidan alcanzar el supremo templo de la arquitectura”. Y en esto, precisamente –en concebir la arquitectura visible como un templo–, Bernardo sí que se identifica plenamente con la intención de Vitruvio.

Desde joven, el reformador del Císter se especializó en filosofía, en teología, en artes, y en música para reconstruir una rareza: una heredad lo suficientemente armoniosa y poética, como descabelladamente utópica. “Las cosas que veis –aseguraba con lógica deductiva– me preparan a mí, y también son temporales; las que no veis son eternas. Si son temporales, son transitorias; si son transitorias, son también mortales”. Bajo esta perspectiva –con una mirada a pie de obra y con otra puesta en los arcanos inaccesibles de la heredad– el arquitecto que demuestra ser Bernardo resulta tan polifacético como su hermano Gerardo, y del que decía el propio Santo con motivo de sus honras fúnebres, que daba “lecciones en sus respectivos oficios lo mismo a albañiles que a carpinteros, a hortelanos que a jardineros, a zapateros que a tejedores”.



Extracto de piedra caliza
—expresión lapídea— original en el pórtico de la sala capitular.

En este ensayo le llamamos arquitecto y artífice ideológico del monasterio de La Santa Espina, algo ciertísimo, pero Bernardo nunca usó para sí, y tampoco para nadie, semejante título. Le pesaba tanto como el título de Abad. Se trata de un vocablo que, en lógica, escasea en la obra bernardiana, a pesar de que en ella siempre se está construyendo y deconstruyendo la realidad de los monasterios y la utopía del alma. De hecho sólo se usa la palabra arquitecto como interrogante cuando, en el sermón 2 sobre *La dedicación de la Iglesia*, trata de rebajar los humos de la arrogancia constructiva que campeaba por doquier en muchos de los monasterios medievales que él visitaba y que no le gustaban: “¿Pero en qué pensamos, hermanos míos? ¿En dónde se halla el lugar de este edificio o quién podrá ser el arquitecto?”. Y se responde, una vez más, que las palabras matan porque, al fin de cuentas, el producto humano se reduce a un amasijo de barro y arena. El lugar y el verdadero arquitecto se encuentran, según él, más allá de una “estabilidad sensible y lapídea”.

Para el proyectista de laboratorio que fue Bernardo, las palabras con trazo mayestático y trascendente, como son las de arquitecto o artífice, tienen un corto recorrido. Para él esas palabras demiúrgicas sobran igual que sus letras —lo escribe repetidas veces—, porque son fruto de una ilusión retórica sustentada, según decía, en las “obras exteriores”. Artífice y arquitecto son



vocablos de progeñe altísima, y su rango se pierde directamente en los meandros de la creación o se escapan directamente de las manos del Creador. Podremos afirmar que Bernardo es, intencionadamente, un generador de situaciones humanas concretas –las de un grupo de hombres– con un horizonte común y definido, que serían el *leit-motiv* del proyecto de casa bernardiana. En consecuencia, los monasterios claravalenses como el de La Santa Espina, los construyen monjes sin tiempo para ser maestros, albañiles con tiempo que parecen arquitectos dirigidos por monjes, y jardineros con exquisito tacto que tallan, como canteros místicos, las líneas invisibles y aromáticas de la eternidad. Todos ellos, previamente, han recibido una consigna absolutamente vanguardista que va de Claraval a La Santa Espina como en un *link* propagandístico que el Santo lanzaba, desde su tratado *Sobre la conversión*, para agitar los claustros como lo haría un redomado iconoclasta: “Deshaz las trojes para construir otras mayores, da nueva forma a tus edificios, di a tu alma: Tienes muchos bienes de repuesto para muchísimos años”.

Muchos bienes de repuesto con una perspectiva *para muchísimos años*: he aquí en pocas palabras una formidable síntesis de la heredad concebida a pie de obra. La heredad bernardiana, tan bíblica en sus orígenes como en su destino último, tiene unas huellas dactilares reconocibles por su vitalidad constructiva: siempre apunta por sistema al “núcleo más íntimo” de las cosas, afirma. Y únicamente construye en ese reducto donde la prospección amorosa se hace forma y marca estilo. Y lo hace, además, con un tiro tan demoledor y poético que sobrepasa el horizonte de las nubes más visibles. El artífice del estilo cisterciense poseía la genialidad mágica que transformaba los conceptos en un imán. Era un fenómeno de masas. Allí por donde pasaba, las heredades humanas se tambaleaban, el conocimiento de los clásicos podía cotizar como baratija, los príncipes soñaban con mendigos, los hijos dejaban a sus padres, y la felicidad del siglo enmudecía porque, como señalaba en el sermón 7 *Sobre el salmo 90*, existen repartos fatales que implican otro tipo de posesión muy distinta. Si uno de éstos “te toca –decía enfilando al rostro de sus oyentes como si fuera un juglar en trance– (...), no se puede decir que te ha herido en el lado, sino en las mismas niñas de tus ojos”.

Como herida sutilísima, la heredad bernardiana, de monasterio en monasterio, prende como un hechizo en la sociedad de su tiempo, y a un ritmo tan acelerado que siembra Europa

de construcciones monásticas en el tiempo record de tres décadas. Cuando fallece a los 63 años, más de 234 comunidades conforman de facto el núcleo de la heredad claravalense. Los polos de atracción de esa heredad relampagueante los construye Bernardo siguiendo un plan rigurosamente arquitectónico de vida y obra en torno a cinco pilares básicos: en qué consiste la heredad, qué características comporta, quiénes son los herederos naturales, cómo se consolida la herencia, y cuál es el futuro de la auténtica heredad. A estas exigencias prácticas responde el reformador en multitud de páginas a lo largo de su compleja y polémica obra escrita. Unas veces insistiendo en el *ritmo generador*, otras dando forma amorosa a la corporeidad monástica, y otras arrinconando las manifestaciones estéticas al uso para que surgiera, más limpia todavía, una nueva belleza. Veamos.

La heredad para Bernardo consiste en enumerar, una por una, lo que en términos generales denomina “la promesa del cielo”, y que se concreta, como utopía invisible, en las cuantiosas *prebendas* de Dios: “¿De dónde podremos sacar el pan de las almas en esa tierra desierta, en ese lugar de horror, en esa vasta soledad? ¿De dónde sacaremos nosotros el manjar espiritual debajo del sol, en donde nada hay sino perpetuo trabajo y dolor y aflicción del espíritu?” (*En la fiesta de todos los Santos*, Sermón 1). En esa desolación perpetua todo es posible para los elegidos: acceder a la herencia paterna, y ser colmados con “el pan del cielo y manjares en abundancia”. La propuesta de Bernardo, que incluye reconstruir Jerusalén como “sagrado depósito” y epicentro de la *Ciudad de Dios* agustiniana, no puede ser más sugerente y glotona en tiempos de miseria, como dice en el mismo sermón anterior: “ojalá que sea yo cocinero fiel, ojalá que mi alma sea cocina apropiada”.

Como filósofo práctico de la vida, la heredad tiene para Bernardo características muy estables. Hace a los hombres coherederos directos y eternos –“herencia somos de Cristo”, recalca–, es incorruptible, se funda en la tierra como posesión, restablece la heredad universal de todos los hombres, y se escritura, además, con signos indelebles: “Esta es la auténtica escritura de vuestra herencia, que desplegamos a vuestros ojos para que veáis la porción que os pertenece. Armaos de la fortaleza y habréis heredado. Poseed la fe”. Los herederos naturales por excelencia son los desposeídos que, de inmediato, tienen que ocupar el sitio que les corresponde,



El Tumbo. Libro general del monasterio, que se escribe entre 1607 y 1774. Recoge literalmente los tumbos anteriores –incluso con recortes originales– desde su fundación en 1147. Se salva del incendio de 1731 por la acción previsora de uno de los monjes que lo arrojó por una ventana.

afanarse por no perder la heredad, mantener en común todos los frutos de la herencia, y cuidar el propio cuerpo en sintonía perfecta con una heredad saludable. Para Bernardo la consolidación de la heredad –por encima de las contingencias históricas y políticas que son calificadas por el reformador como “pena hereditaria”– pasa por una consideración modernísima: que las obras de esa heredad –los monasterios– se conviertan en patrimonio artístico y espiritual de la humanidad, como “herencia futura” de las generaciones. Lo contrario es considerado por el fundador, y de modo expreso, como de “fortuna ruinosa”, atribuible a la “insuficiencia” de los herederos: “La falta de méritos es sumamente perniciosa (...) Por esto el Sabio decía: *No me des riquezas ni pobreza*”.

El Real Monasterio de La Santa Espina –el primero que se construye en España con la plantilla vigilante del reformador– cumple fielmente, como todas las fundaciones bernardianas, con todos los requisitos primigenios de la heredad que acabamos de concretar. Y sobre todo –justamente lo que ahora percibimos desde la modernidad–, se consolida en el tiempo con aquella visión que tenía Horacio de las grandes obras del tiempo: “Los años venideros nos proporcionan muchas ventajas, los pasados nos han quitado otras tantas”. En el monasterio de La Santa Espina, como antes proclamaba su fundador, la heredad se programa con muchos repuestos, con años de perspectiva, y se sitúa más allá de las cuadrículas lógicas en las que se pierden las generaciones. Y ocurre así porque, según Bernardo en el sermón 78 *Sobre los Cantares*, las *obras externas*, si quieren subsistir en el tiempo, tienen que descansar desde el principio “en el profundo seno de la eternidad”.

Los frutos de la heredad, en relación con el monasterio de La Santa Espina –tanto en su vertiente económica como en la constructiva y en la artística– han sido minuciosamente estudiados por historiadores, arquitectos, y expertos en arte. No es nuestra intención repetir aquí lo ya descrito con todo lujo de detalles y aportación documental. Ciertos enigmas históricos, por ahora, no podrán ser resueltos, ya que el archivo del monasterio, como ya dijimos, desapareció en el fatal incendio de 1731. Únicamente se salvó el famoso Tumbo –del griego *tymbos* con significado de túmulo–, y que era, según define la monumental *Enciclopedia del Idioma* de Martín Alonso, el “libro grande de pergamino, donde las iglesias, monasterios, concejos y comunidades tenían copiados a la letra los privilegios y demás escrituras de sus pertenencias”.



Hojear en 2014 el Tumbo de La Santa Espina –que conservan los Hermanos de La Salle con la delicadeza y cuidado que entraña una obra de arte tan vulnerable–, produce una extraña conmoción. Y es que ese manuscrito, aunque empezó su andadura a partir de 1607 de la mano de fray Fernando de Aedo –al que se unirían luego una docena de monjes redactores hasta 1828–, conserva todavía el pulso de las consolaciones y catástrofes que, según Bernardo de Claraval en el Sermón 8 *Sobre el Salmo 90*, acecha a toda heredad humana “mientras duran estos días tan peligrosos, y en ninguna parte hay seguridad para el hombre”. El Tumbo, por tanto, es más que un simple documento histórico y asiento de pertenencias monásticas. Cumple, en todo caso, un mandato expreso del fundador que obligaba a referenciar *la hacienda del Padre* con una finalidad: “para que tú no la pierdas”. Si se rompe esta cadena de transmisión culminante, la conservación de la heredad sirve para muy poco, pues, como ya enunciamos antes, canjea la materialidad del anillo por la trascendencia del signo y eso equivale, en la balanza bernardiana, “a servir de nuevo a la corrupción”.

Visto el Tumbo de La Santa Espina desde una interpretación actualizada, su contenido y estructuración –la notarial o histórica, la relación de propiedades, la procesal, las cuentas reales o las ficticias, o los censos y demás adendas que han sido estudiadas por José Luis Rodríguez de Diego– nos remiten, inevitablemente, a la auditoría de una gran empresa multinacional presidida por el éxito. Efectivamente, allí donde se instalaba Bernardo con cualquiera de sus monasterios, la máquina de creación de empleo y de prosperidad se ponía en marcha a modo de franquicia. Y nunca tan bien traído este concepto, pues tanto por el origen etimológico de la palabra como por el concepto de heredad en sí, se otorga, desde la franquicia, el modelo matriz –o sea el moderno *know how* o conocimiento esencial– a sus franquiciados. Y no tanto por las donaciones iniciales del suelo para establecerse –como ocurre a menudo en el entramado empresarial de hoy–, sino por una dinámica perfectamente estructurada. Como estrategia en recursos humanos, Bernardo –lo primero– sopesaba todas las circunstancias del enclave. Si no coincidían plenamente con el diseño del reformador, del arquitecto, o del economista –aspecto que abordaremos en el capítulo tercero–, se desechaba por algo inherente a la heredad en sí misma. Como tal heredad se incluye la construcción de un templo y del habitáculo adjunto de sus servidores o fieles –así ocurría en los constructores clásicos–, y que puntualmente recoge Bernardo en el segundo sermón del *Primero de Noviembre* como una “sólida estabilidad” en todos los sentidos.

El diseño empresarial bernardiano llevaba implícita la marca del éxito con unas directrices de marketing trasnacional y trashumano de acuerdo con un decálogo presidido por la sobriedad, el trabajo, y la perseverancia. Uno, ofrecía empleo de por vida a sus miembros. Dos, no pagaba sueldos, pero gratificaba con doble estipendio: con “la posesión de la tierra” –*Sobre los Cantares*, Sermón 59– que cubre toda “la redención de nuestro cuerpo”, y con un cheque en blanco por “la revelación de la gloria”. Tres, la masa laboral era inmensamente reivindicativa y plena: oraba y trabajaba indistintamente para “una misma hacienda, una misma casa, una misma mesa, un mismo lecho, y una misma carne” (*Sobre los Cantares*, Sermón 7). Cuatro, movilidad absoluta en la racionalidad del trabajo: hoy abad, mañana albañil, pasado hortelano. Cinco, eran copropietarios con una característica desprendida: poseían todo pero sin ser titulares de nada. Seis, no repartían dividendos por la riqueza generada. Reinvertían en la bienaventuranza futura que diseña Bernardo en el sermón *De los apóstoles San Pedro y San Pablo*: “bienaventurados los que saborean las cosas futuras”. Siete, el ocio de los miembros consistía, básicamente, en “desconfiar enteramente de nuestra industria”. Ocho, de este modo, el beneficio industrial destierra la puntual usura. Nueve, los miembros se regían por una jurisdicción propia –regla y constituciones– donde se dirimía cualquier litigio de puertas adentro. Y diez, el resultado final a lo largo de los siglos multiplicó la heredad evangélica que se quedó corta porque sólo prometía el ciento por uno, según Marcos 10, 28-3.

Con esta filosofía pragmática y de choque se explica, por aplastante lógica deductiva, que el monasterio bernardiano de La Santa Espina acumulara, durante siglos y siglos, y a pesar de épocas nada bonancibles o perversas, heredad sobre heredad. El recuento del Tumbo, con alguna trampilla contable –nada importante, pues el mismo San Agustín justificaba en la *Ciudad de Dios* que “es tolerable que una vez al año se haga el loco cualquiera”–, es bien ilustrativo. Nos encontramos con un centro neurálgico del que emana una planificación agrícola de primer orden: poseía unas seis mil hectáreas en diversas provincias castellanas –Valladolid, León, Zamora, Salamanca, Palencia, Burgos–, más de 8 granjas productivas, 10 molinos hidráulicos, 20 fincas urbanas, casi una docena de señoríos jurisdiccionales, una cabaña bien surtida, más otras propiedades de menor rango o rendimiento.

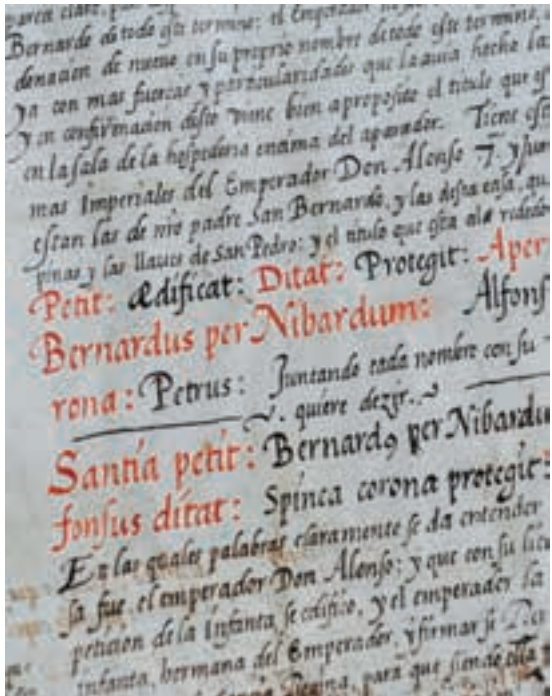
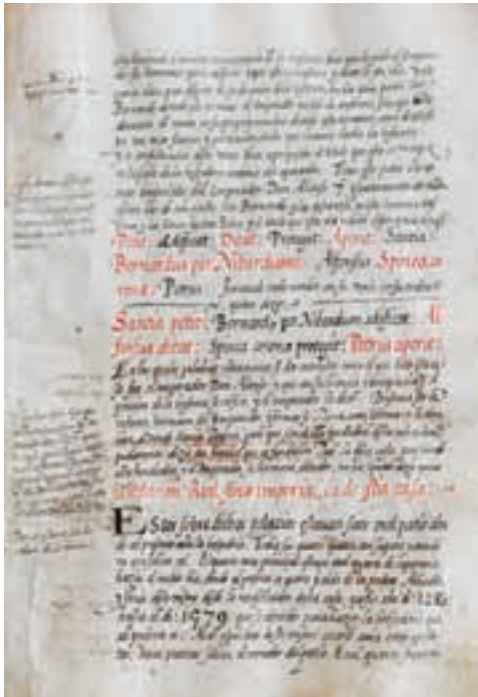


Y como consecuencia de este emporio que se enraíza en la misma heredad de siempre –el monje vive sus generaciones, según Bernardo, allí “donde están todas las promesas” (*Sobre los Cantares*, Sermón 51)–, nos topamos con la historia y con las fases constructivas de un monasterio cuajado, además, de aportaciones artísticas. Existen al respecto diversos libros y monografías que explican amplia y adecuadamente esas etapas y ese recuento estético “fruto del arte”, según expresión del propio Bernardo en su carta a Godofredo de Perrone. Aquí, como sólo pretendemos justificar el *ritmo generador* de un monumento, y las implicaciones vitales y filosóficas de los aspectos constructivos, nos limitaremos a hilvanar sucintamente esas etapas con una sola intención: para fijar con pinzas el hilo conductor de una historia con altibajos.

Históricamente, suele englobarse el relato cronológico del monasterio en siete periodos que nos limitamos a resumir aquí. El *fundacional y de expansión* se sitúa de 1147 a 1225. Figuras míticas como doña Sancha, San Bernardo y San Nivardo están en el origen del monasterio que, en principio y hasta finales del XV, se llamaría Monasterio de Sancti Petri de Spina o San Pedro de la Espina. Entre 1225 al 1420 –debido a los conflictos bélicos en Castilla y a gestores abaciales poco afortunados–, se vive el llamado *periodo de crisis*. Con el abad Alonso de Urueña comienza el *periodo de recuperación* que se establece entre 1420 a 1485. Sigue un brevísimo y turbulento *periodo de reforma* entre 1485 y 1486. El *periodo de esplendor*, de 1486 a 1708, supone una notable reactivación del estímulo constructivo y del sector económico, ambos tan bernardianos. De 1708 a 1888 –con acciones de acoso y derribo emprendidas contra el monasterio por la Guerra de la Independencia y por las distintas desamortizaciones–, se llega al *periodo de dificultades y desaparición* en el sentido estrictamente bernardiano.

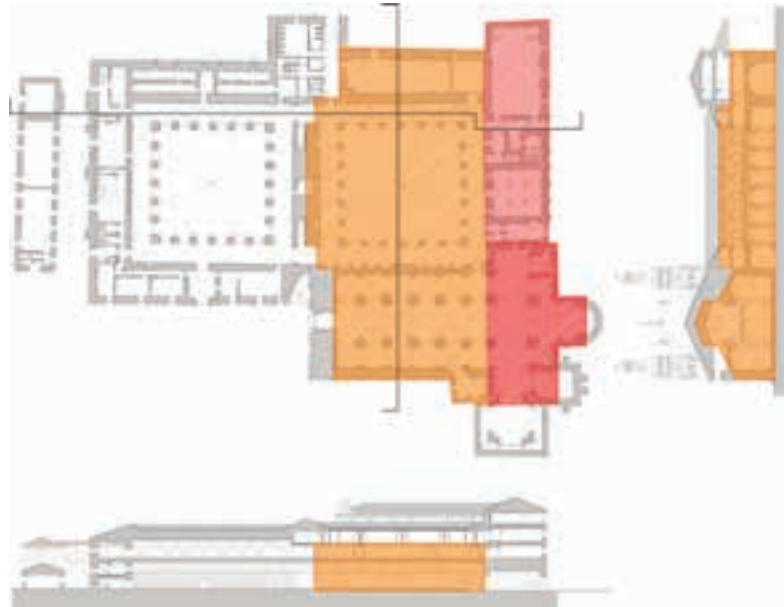
Más de un historiador ha recreado este sexto periodo con tintes dramáticos para el monasterio y, sobre todo, para sus moradores. Situación plausible, pues tanto la invasión napoleónica, como el posterior abordaje de Mendizábal y el resto de desamortizaciones, fueron letales para la heredad de La Santa Espina comentada en los términos ya expuestos. Pero a la luz de la filosofía bernardiana, referente de este ensayo, ya dijimos antes que estas contingencias históricas y políticas forman parte de eso que calificaba el gran reformador, muchos siglos atrás, como de “pena hereditaria”. Es de imaginar, efectivamente, esa *pena* producida por el sabotaje al

Extracto del Tumbo en el que se cita a Nivardo como encargado de la construcción, en representación de San Bernardo.



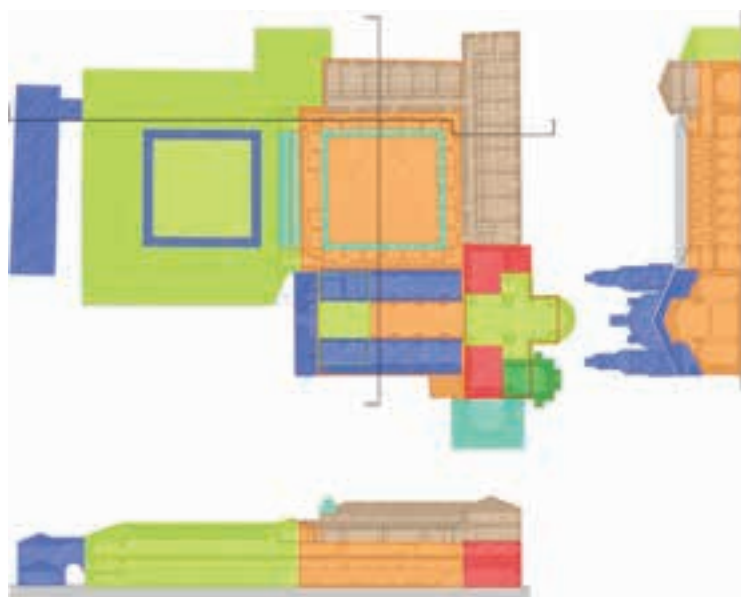
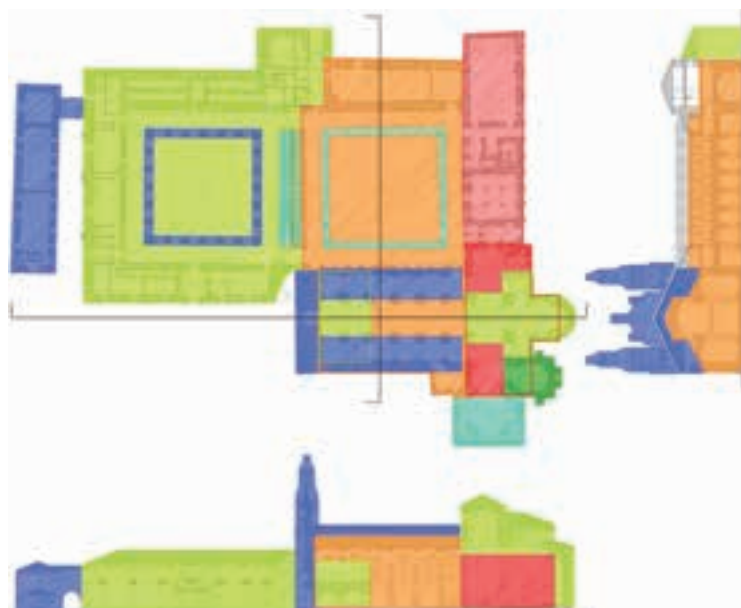
cuantioso patrimonio artístico y cultural que, como parte de una vorágine reformista y confiscatoria –signo irremediable de los tiempos, por otra parte–, recorrió España como un ciclón.

Este controvertido episodio, que a la postre únicamente reversionó en la aristocracia y burguesía agrarias, recuerda al reparto de la heredad griega en tiempo de los Atridas. Los monjes de La Santa Espina del XIX, como seguidores y lectores asiduos del fundador, estaban bregados en semejantes batallas por su propio sistema de vida y escala de valores que incluía el despojo y el desprendimiento integral. En el libro III *Sobre la consideración*, en el capítulo inicial, debieron encontrarse con el primer atajo para “providenciar lo conveniente” al modo bernardiano: ningún príncipe o monje “sobre toda la tierra” puede “vindicar para sí la posesión por el derecho de la creación”. En el sermón 65 *Sobre los Cantares* se darían también de bruces con una realidad cinegética sembrada de metáforas: que toda herencia es transitada por “zorras” y “la devastación de la viña es prueba certera de que las raposas andan en ella”. Mucho más recientes debieron ser para esos monjes las consecuencias de la Revolución Francesa, que afectaron muy directamente al Císter galo. De aquí a la expropiación mendizabalista de la heredad sólo existe, en la mentalidad bernardiana, un pequeño trecho que, para aviso de navegantes, acota en el sermón 80 *Sobre los Cantares*, con un consejo pragmático para monjes que han de recoger escasos bártulos y



Etapas constructivas y periodos de desarrollo, recogidos en el archivo documental del Plan Director de Conservación del Monumento, encargado por la Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León al arquitecto Alberto Martínez-Peña, en el año 2007. El Plan Director del monumento recoge todas las intervenciones anteriores, documenta gráficamente, con precisión, el estado actual existente, y establece los criterios de conservación y restauración para mantener la unidad de estilo en las actuaciones futuras.







Portada de la iglesia, construida junto a la hospedería a finales del siglo XVIII, por un discípulo de Ventura Rodríguez.

proseguir, sin más, su peregrinaje espiritual: “Ignora del todo (...) a la polilla demoledora, o al ladrón que perfora, o al enemigo que arrebatara”.

El séptimo ciclo histórico del monasterio de La Santa Espina comprende desde 1888 a nuestros días, y se le denomina, comúnmente, como *periodo docente*, que cuenta con cuatro agentes realmente providenciales. De la primera iniciativa es autora, en 1888, la marquesa viuda de Valderas, creando en el monasterio una Fundación con escuelas y asilo para niños huérfanos y pobres. Los Hermanos de La Salle, desde esa misma fecha, han estado al frente de la escuela de capataces agrícolas muy en consonancia con el espíritu de su fundador centrado en el “desamparo humano y espiritual de los hijos de los artesanos y de los pobres”. En 1953, el Ministerio de Agricultura, presidido por Rafael Cavestani y Anduaga, restaura la precariedad del edificio, se fortalece la institución docente, y se crea la población agrícola de La Santa Espina. En 1984, la Junta de Castilla y León se convierte en el organismo gestor del Monasterio y su entorno, correspondiendo a la Consejería de Agricultura, Ganadería y Montes –Real Decreto 511/84– el ejercicio de unas competencias presididas por un ejemplar y eficiente entendimiento institucional con la Fundación y los Hermanos de La Salle. La heredad, por tanto, retorna al origen más bernardiano de los desposeídos.

En suma, que después de tantas peripecias históricas, devastaciones y desidias, la heredad de 867 años permanece casi intacta al abrigo de un edificio mágico con semejante proyección agrícola. No habrá monjes blancos de rigurosa observancia, pero sí una nueva militancia laica menudeando por los claustros –gestores públicos, Hermanos de La Salle, directivos, profesores y alumnos– que será más bulliciosa, con otros fines y nuevas metodologías, pero que, a su modo, sigue reinventando uno de los orígenes más bernardianos y poéticos del monasterio de La Santa Espina: “mantener –según escribía el reformador en el sermón 59 *Sobre los Cantares*– relaciones muy íntimas con la tierra”. Con esta tierra de infinitudes concretas que en Castilla y León se alza como un destino dentro de una plácida y singular belleza.

Un proyecto para el hombre



Si en el pensamiento bernardiano resulta casi obsesivo delimitar desde un principio el concepto de heredad y aplicarlo a unos herederos como los de La Santa Espina, entre otras razones, para que tuvieran “otra posesión” distinta (*Sobre el Salmo 90*, sermón 7) al común de los humanos, con el mismo ahínco pretende definir las líneas constructivas que, como consecuencia de “la inocencia de la obra” proyectada en el inicio de los tiempos, apunta directamente al hombre concreto como destino y “fruto de la edificación” (*Los cuatro montes a los que debemos subir*, Sermón 61). Un proyecto fecundísimo con multitud de implicaciones filosóficas, antropológicas, sociológicas, literarias, religiosas, culturales y estéticas, que dan cuenta cabal de esas inquietudes hereditarias tan evocadoras. Siguiendo el modelo bernardiano –sólo así se comprenderá la solidez humanizante y mística que se levantó con el monasterio de La Santa Espina y que se mantiene hasta nuestros días como fruto de acciones determinadas ya descritas–, nos centraremos ahora en tres apartados básicos: en el hombre en su mundo, en las claves estéticas que, bajo el punto de vista del reformador, pueblan la hermosura de ese mundo, y en la aventura que supone elegir a un tipo de hombre concreto para convertirse en morador de lo que, textualmente, entiende Bernardo como “paraíso claustral”.

A esta confluencia de energías integradoras ya nos remitió el clasicismo de los grandes constructores como Vitruvio y, curiosamente, también la modernidad más puntera. Goethe, en sus *Reflexiones* –a principios del XIX–, hablaba de la arquitectura como de un conjunto de “melodías sempiternas”, a través de las cuales se hacen perceptibles todo tipo de formas: las estéticas y culturales, las regulares e irregulares, o lo “asequible y cómodo”. Según el genio alemán, todo este conjunto de realidades empíricas o metafísicas se perciben –incluso en “la más vulgar jornada” que pueda tener un turista cualquiera– con ese fuste ininterrumpido y pedagógico que va del “concepto atomístico” de los griegos al “supremo goce moral y religioso” del renacimiento ante la Plaza de San Pedro en Roma. Concepción que provenía de años atrás cuando en sus diarios (*Viajes italianos*, 1786) hablaba con “gran respeto” de Vitruvio y de Andrea Palladio, tanto por las obras que contemplaba ante sus ojos como esteta, como por la relación directa que estableció,



como filósofo y pensador, con algunos de los comentaristas que, a principios del XIX, investigaban en Italia o en Alemania sobre los míticos arquitectos.

Ya en plena modernidad –años 20–, para el arquitecto Hugh Ferriss, posiblemente siguiendo la pauta de Goethe que veía en las formas arquitectónicas un descubrimiento de lo más arcano del hombre –decía a este respecto el científico y poeta alemán que “lo material está al alcance de cualquiera, pero el contenido sólo lo encuentra aquel que tiene algo que hacer, y la forma es un misterio para los demás”–, arquitectura y cultura trabajan, para el norteamericano, en una misma dirección desveladora. En su investigación sobre las formas, la arquitectura debería llevar en sí al germen civilizador por su alta valoración simbólica, por su proyección dominante en la sociedad, por su rigor eminentemente estético, y también por el papel demiúrgico que formaría parte del ADN del arquitecto como guardián de la historia con proyección hacia el futuro. Conforme avanza Ferriss en sus ensoñaciones formales –construir en Nueva York un emporio de cristal que desafiara las leyes de la gravedad y los tratados de óptica sobre la luz–, curiosamente, más se acerca, conceptualmente, a las agujas de las catedrales góticas. Y sobre todo, más nos recuerda a la obsesión bernardiana que pretendía construir con la luz –como materia *corpórea*, según el cisterciense que veremos después– una estética dominadora que proporcionara al hombre realidades, prodigios y “nuevos esplendores” (Sermón de *La natividad de San Juan Bautista*).

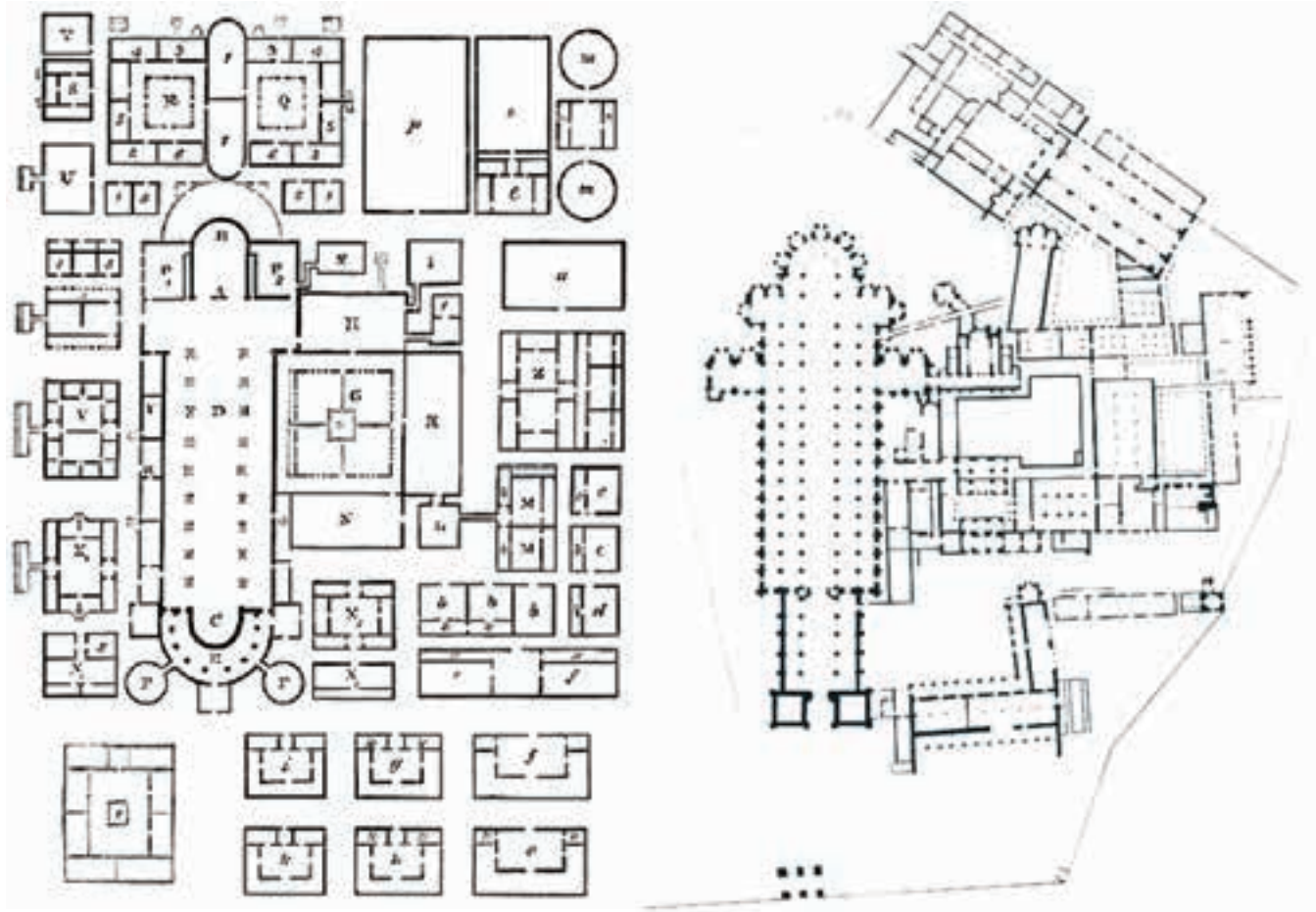
LA PASIÓN POR EL TRAZO CONSUMADO

Una vez más, y tras un gran rodeo de años –la historia por sí sola, y desprovista del arte, no es más que una gran perífrasis donde ajustan cuentas lo primitivo y lo salvaje–, retornamos siempre, de una forma o de otra, a la misma raza de hombres: a los que dan un vuelco a la sociedad con formulaciones creadoras. Bernardo de Claraval fue uno de esos genios que, partiendo del principio aristotélico que define al hombre como *zoon politikon* –“somos animales sociales”, repetía el reformador, siguiendo al filósofo, en el Sermón 16, sobre *Tres géneros de bienes*–, coloca al hombre medieval ante su propia encrucijada. Con el modelo bíblico de heredad bajo el

brazo, que es paralelo al del hombre que vive de las promesas divinas –el hombre bíblico es un conjunto de cuerpo y alma creado a imagen de Dios, que vive en un mundo cosmológicamente noble y bello, socialmente diverso y libre, y que inexorablemente se encamina hacia la muerte con la esperanza de una eternidad incorruptible–, el reformador del Císter se propone, por elevación, armar una aplicación radical de esa cosmovisión con un solo fin: para que el hombre del medievo viviera otro tipo de humanidad dentro de una sociedad distinta.

Si desde muy pronto pone manos a la obra para redactar o actualizar un proyecto para el hombre –imposible imaginar a Bernardo de brazos cruzados sin construir edificios con perímetro real y superficie estética o sin edificaciones argumentales pobladas de espiritualidad, algo que para él son las dos caras de una misma moneda–, es porque, sencillamente, no le gustaba ni la percepción antropológica que advertía ni tampoco la proyección social que emanaba del hombre de su tiempo. De lo contrario, hubiera sido o un extraordinario abad de Cluny con aspiraciones a papa, o un aguerrido caballero de la aristocracia borgoñesa, o un intelectual con cátedra surtida de comodidades y amantes placenteras –caso de su admirado amigo y oponente Abelardo con el que polemizó en torno a los universales– o quizás un riquísimo burgués con finanzas bien saneadas. Pero no. Aunque no se consideraba “profeta ni apóstol (...) atrévome a decir que hago sus veces y desempeño sus oficios” (*Sobre los Cantares*, Sermón 42). Opta por lo que, desde la modernidad, entendemos por radicalidad vanguardista y que en aquellos tiempos, como en los de ahora, se identificaba con una especie de estado de gracia en virtud del cual un hombre sin complejos aborda, de modo desinhibido, la realidad humana y sus circunstancias.

Circunstancias cruciales que, en el caso de Bernardo, le condujeron al borde de la rebelión, pero sin acudir a las armas convencionales de entonces. Como intelectual, le disgustaba la tradición senequista que tuvo tantos adeptos en el medievo: contentarse con lo que había sin incurrir en comparaciones: “nostra nos sine comparatione delectet”, aconsejaba el latino en su tratado *De ira*. Como jurista, tampoco claudicaba ante el desorden –la memoria de Atila, devastando el imperio romano, era una imagen del pasado, pero los desheredados del sistema repetían aquellas incursiones como práctica del desespero–, ni tampoco ante las leyes draconianas de señores feudales que, sin alma, eran dueños de haciendas y eternidades. Su postura al respecto



Plano de St. Gallen (816-837). Representa la configuración del monasterio benedictino ideal. Plano de Cluny (909), que reconoce la influencia y similitud con el plano de St. Gallen.



Plano de La Santa Espina, que reconoce la herencia precedente con una excepción: el templo se dispone hacia el sur.



es tajante: “No hay orden en lo que admite desarreglo, y lo que es desarreglo no es orden” (*Apolo- logía*, 7). Como hombre de formación humanística, exige un cambio radical en la aplicación de los derechos del hombre, pues lo que era norma, según escribe el propio reformador, “ni servía siquiera en calidad de jornalero, sino absolutamente de esclavo. A no ser que alguno piense que se daba salario a quien se negaba hasta comida, y una comida peor que el hambre misma, puesto que, deseando el vil alimento que dan a los puercos, nadie me lo daba, para que de esta suerte se viese que vivía para los puercos y no con los puercos” (*Sobre el Salmo 90*, Sermón 8).

Quien habla así —*nadie me lo daba*, y de algún modo estaba dispuesto a tomárselo— no es un integrante de la tercera internacional o ningún futurista de vanguardia para quien jugar con las palabras se asociaba a un analgésico, y cuyo principal problema no consistía en repensar el futuro —de ahí su fracaso— sino en prender con pinzas un presente más bien dudoso. Un ejemplo práctico de este futurismo sin futuro, nos lo proporciona *La proclama futurista a los españoles* de Gómez de la Serna en 1910 (revista *Prometeo* n° 20), que concluía así en barra libre de palabras entusiastas pero sin resolver un sólo problema: “¡Bodas de Camacho divertidas y entusiastas en medio de todos los pesimismos, todas las lobregueces y todas las seriedades! ¡Simulacro de conquista de la tierra, que nos la da!”. La vanguardia bernardiana se identifica con la de un hombre constructivo —en sentido arquitectónico y espiritual— que tiene unas convicciones antropológicas, teologales, sociales y metafísicas hasta el exceso más futurista, pero sin devolver las tornas a una tierra que los hombres, y sólo ellos, habían hecho inhabitable. Para Bernardo —como bien puede verse en el trazo naturista de La Santa Espina— ésta sería una pirueta ecológica sin sentido, pues se trataría de “algo que yo de ningún modo podía hacer”, como remarca, expresamente, en el antes mencionado sermón.

Como hombre espiritual exige, sobre todo, un cambio de rumbo concretado en unas bases mínimas para el desarrollo adecuado del hombre en su propia naturaleza y en su medio natural. Como punto de partida —no podía ser de otro modo en él— se ajusta al perfil genérico del hombre bíblico que acabamos de aludir, pero con unas características constructivas muy bernardianas. Como pórtico a este diseño natural, se pregunta, dialécticamente, quiénes somos y dónde estamos. “¿Y quiénes somos nosotros? Nosotros tal vez perjuros, nosotros adúlteros, nosotros



Sala capitular: columna y arranque de bóveda de crucería que "sostiene" el cielo.



homicidas, nosotros ladrones, la basura sin duda del mundo" (Sermón *En la festividad de la bienaventurada Virgen María*). Pero, como siempre suelta amarras buscando una proporción lírica y trascendente de la realidad, encuentra de inmediato su propia respuesta, o un término más amable cargado de amorosa compañía: "Nosotros (...) cachorrillos somos de aquel Señor". Y a partir de aquí, amparándose en lo que llama "timidez del linaje humano", va a estructurar la realidad del hombre en torno a una serie de bloques ideales que luego, en el XIV y en el XV constituirían el despegue humanista frente al medievo.

El primer sillar básico de este marco humanista consiste para Bernardo en instalar arquitectónicamente "la mole corpórea" del hombre biológico, según propia expresión, en su misma naturaleza: exactamente "en la forma humana" sin otros aditamentos que, aunque salida del barro para poblar una "vasta soledad" que es la tierra, sea pura fenomenología no "sólo perceptible al oído, sino también visible a los ojos, palpable a las manos, fácil de llevar en mis hombros" (*Sobre la Virgen Madre*, Sermón 4). Algo diminuto si lo comparamos, siguiendo el discurso de Bernardo, con la magnitud solar o la pulcritud de una flor o la misma fecundidad del universo. Sí, pero es tan admirable, según él, "la grandeza de la materia", que despierta en el creador de La Santa Espina una doble conciencia. Por una parte, advierte que esa mole corpórea, presa en su materialidad, es como una "cárcel abierta" que abre de par en par "no sólo la pasión del cuerpo, sino también la afección



Claustro reglar, construido en la última mitad del XVIII, tras el incendio de 1731.



del corazón" (Sermón *En la fiesta de San Andrés*). Y por otra, es tan frágil en su percepción ontológica que describe una caída libre hacia la muerte. Lo cierto es que, a partir de este sillar tan concreto renueva la cimentación del humanismo trascendente.

El segundo contrafuerte de ese encaje humanista, que imprime consistencia al diseño ideal del hombre bernardiano –vistos ya en líneas generales lo que es y hacia dónde va–, afecta a la integración del “linaje humano”, como engranaje de “la máquina del mundo” (*En la fiesta de Pentecostés*, Sermón 2), en lo que denomina “la caída de la razón” o inteligencia de ese hombre. Para él se concreta en un “tríptico de sabiduría: la ética, la lógica, la física, a las que podemos llamar con los otros nombres de ciencia moral, especulativa y natural. Ciertamente, por la ética se elige el bien y se reprueba el mal; por la lógica se conoce lo verdadero y lo falso; por la física lo cómodo y lo incómodo, es a saber, qué debemos tomar a nuestro uso, qué debemos repudiar” (*Trinidad en Dios y en el hombre*, Sermón 45). A partir de aquí se construye para Bernardo la coherencia intelectual del hombre como tal, y también la del ciudadano, con su “entrega a la tierra”, con sus “corrupciones del alma y del cuerpo”, con sus amores, con sus militancias y sus lejanías, con sus paces pasajeras y sus guerras interminables y atroces. Asistimos a toda una batería in-

numerable de situaciones racionales que el arquitecto de La Santa Espina desgrana en cientos de sermones con proyección humanista y que resume así en un tiro de gracia: “a mi pobre juicio (...) la razón de esto es porque este mundo tiene sus noches, y no pocas” (*Sobre los Cantares*, Sermón 75).

La tercera vía constructiva del hombre bernardiano –una vez instalado física e intelectualmente en la porción más visible, según él, de “la dichosa tierra de los vivientes”– consiste en traspasar el vergel de las físicas presencias, situarse ante el filo mismo de las apariencias y, desde aquí, más allá de la esperanza biológica y sociológica, dar un salto codicioso hasta la utopía más absoluta de una felicidad estable. En esta fase constructiva de las interioridades del hombre, Bernardo lanza su iniciativa estética: “¿Qué falta ya para la perfecta bienaventuranza de los cuerpos? Sólo una cosa: la hermosura. La poseeremos no como quiera, sino perfectísima” (*En la festividad de todos los Santos*, Sermón 5).

Perfectísima quiere decir aquí que, partiendo Bernardo de los cuatro elementos del “hombre exterior” –los clásicos tierra, aire, agua y fuego–, ha de incluir lo que indistintamente llama una “imagen celestial” injertada en una “planta celestial”. En esa imagen de hermosura trascendida no deja de ser curioso que hable del hombre, precisamente en uno de sus primeros sermones (*En la Vigilia de Navidad*, Sermón 5), como de una belleza serena en “forma de cruz”. ¿Un anticipo



El hombre de Vitruvio. Ilustración de Leonardo da Vinci, 1492. El hombre como medida de la arquitectura y de todas las cosas.

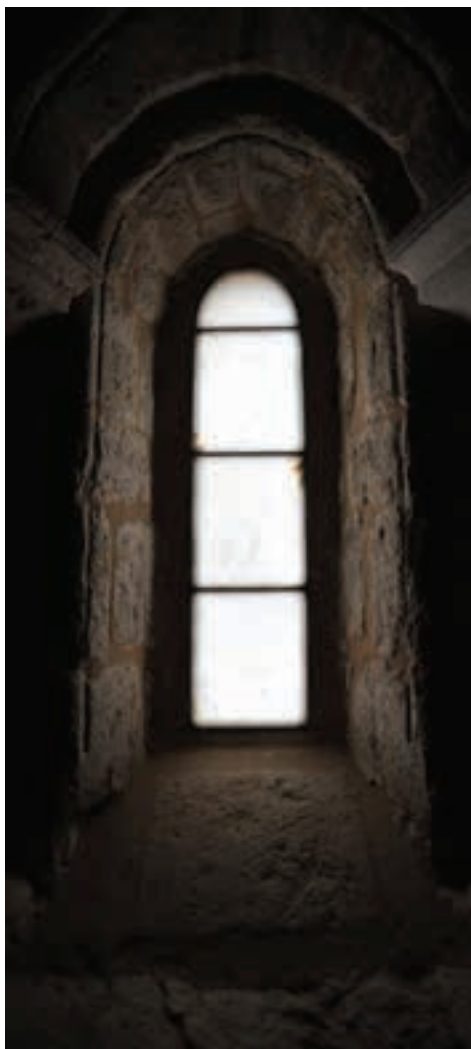


de las proporciones áureas de Leonardo da Vinci? Lo que no ofrece ninguna duda es que Bernardo, con este humanismo de barro, se sitúa en el filo más cortante y audaz de la teología. Por una parte, incluye la humanización de Cristo –hay que excluir aquí los episodios escabrosos de lactación sobre la humanidad de María porque, sencillamente, suponen una anfibología erótica y superlativa del *Cantar de los Cantares* cuando ahí habla el santo de “la leche de la exhortación” y de “la leche de la consolación” (*Sobre los Cantares*, Sermón 3)–, y por otra sitúa directamente al hombre en los mismos predios de la divinidad como creación deífica. La propuesta estética de este arquitecto de monasterios, de mundos interiores y de agitador de bellezas mundanales y angélicas se reduce a una fantástica pretensión: llegar hasta donde lo imposible pueda erigir una certeza y, a partir de aquí, tomar posesión de una tierra –“Herencia somos”, repite constantemente– con el trazo pasional de un hombre consumado.

UNA DULCE VIOLENCIA

Al tiempo que justificábamos las bases constructivas del hombre bernardiano en su vertiente más antropológica, sociológica y teológica, pudimos vislumbrar, de paso, que ello, con ser importante o decisivo para edificar un monasterio como el de La Santa Espina –rodeado de naturaleza y de complicidades simbólicas–, no es suficiente para este empirista enamorado de las formas humanas y de las supremas. La heredad y la posesión van a correr parejas con un proceso constructivo que resulta también dominante, y que consiste en trazar una órbita placentera en torno a la configuración del proyecto para el hombre. Se trata de algo sutilísimo que Bernardo esparce como quien abona un jardín: que el morador se pierda, casi imperceptiblemente, en una ola de belleza para albergar el sustrato más gentil del hombre. Pero la propuesta –más allá de las teorías platónicas donde lo racional y lo empírico entablan una pugna dialéctica– es suavísima en las formas y radical en el fondo: hay que posponer toda posible discusión para centrarse, simplemente, en la hermosura, en “su hermosura” concretamente. Se trata, según él, de un proceso que “no pide libertad, ni premios, ni riquezas, ni sucesión, ni siquiera doctrina”. Tan sólo reconoce como excusa el rubor de esa belleza trascendente que “hace temblar la tierra de una mirada” (*Sobre los Cantares*, Sermón 7).

Sala capitular. Ventana de alabastro.



Después de esta argumentación tan existencial, y poética de cabo a rabo, los límites del discurso filosófico sobre la belleza, desde Platón a nuestros días –el metafísico, el semántico o el psicológico, principalmente–, quedarían reducidos en el planteamiento bernardiano a una pulsión posesiva englobada en algo que denomina –situación poco menos que chocante en alguien del siglo XII– “una dulce violencia que oprime halagando y halaga oprimiendo” (*Sobre los Cantares*, Sermón 81). Se mire desde el simple placer constructivo o desde la filosofía escueta, no cabe duda de que se trata de una apuesta por la belleza que tiene sus peculiares registros.

El primero de estos registros se centraría en una toma de conciencia de la propuesta en sí. Para ello parte de la teoría sobre la belleza deforme que no palpa las cosas “con las manos de la fe” (*Sobre los Cantares*, Sermón 28), lo que arroja un alegato vehemente para los oídos galvanizados que le escuchaban entonces y ahora: “Acuérdate de tu nobleza y avergüénzate de tanta abyección. No ignores tu hermosura y confúndete más aún de tu fealdad” (*Del principio, medio y fin*, Sermón 12).

La segunda patente registral bernardiana carga los pinceles en el hecho fenomenológico. Abarca desde las simples “ramas que hermosean un árbol” –como exponente innumerable de una “bellísima tienda” abierta de par en par–, hasta el maravilloso concierto que obnubila “los ojos de los hombres con el resplandor y la variedad de sus lumbreras con el sol, luna y estrellas”. Algo que para el esteta cisterciense es como “un pabellón (...) tan anchuroso, tan sublime, tan hermoso”... (*Sobre los Cantares*, Sermón 27).

La tercera exploración estética bernardiana gira en torno, con absoluta codicia, a lo que llama “la más esplendida hermosura corporal” en tránsito. Lo hace de un modo tan sugerente y transgresor –por ejemplo, a lo largo de los 86 sermones *Sobre los Cantares*–, que se necesitarían varios tratados de estética aplicada para encajar esa variedad inmensa y desbordante en sensaciones, que irían desde el “cuello alabastrino” más erótico, a “los encantos de un rostro blanco y sonrosado y de impecable línea”, o a “los vestidos más preciosos que se gastan con el tiempo” (*Sobre los Cantares*, Sermón 25).

Vista inferior del claustro reglar.



El cuarto registro, lógicamente, refiere el reintegro de la "exterior hermosura" (*En la vigilia de Navidad*, Sermón 4) a su origen trascendente. Y aquí también vuelven a dispararse las excepciones estéticas porque, según el proyectista de La Santa Espina, de poco sirve "pintar sobre el aire" obras de todo tipo si no pretenden instalarse en "aquella inaccesible claridad" como exigencia de "la belleza perfecta" (*Sobre los Cantares*, Sermón 38).

De repente, como por un descuido encantado o por simple fidelidad a un texto, acaba de aparecer aquí el sustantivo claridad, que desde el medievo se usa en español para significar la iluminación de un espacio. Ninguna improvisación. En realidad, concretado en el creador de La Santa Espina, se trata de algo más que de una palabra en uso. Hablamos de todo un concepto

constructivo, como el de la luz, que tiene cantidad de implicaciones doctrinales, arquitectónicas, y estéticas de primer orden. Toda la obra bernardiana –nos referimos al corpus literario y doctrinal, y en consecuencia también al arquitectónico– está atravesada en cada una de sus páginas, o de sus piedras, por algún tipo de luz o de sombra lumínica o de metáfora refulgente o de lañas abarcadoras o de irisaciones desbordantes como esquineras. La luz viene a ser para Bernardo como el *humus* de la creación que emerge espacialmente como un prodigio incontenible: “luz que brilla entre las tinieblas, y a quien las tinieblas no cubren” (*En el adviento del Señor*, Sermón 1). Un recuento superficial de esta evidencia nos llevaría demasiado lejos, porque no existe en el reformador un solo sermón, un solo tratado o una simple carta, en el que esa luz no cree un espacio experimental o una adaptación natural o una metáfora de excepción que relance un pensamiento o se pierda en una belleza radiante. Prácticamente ninguno.

Tan es así que, a partir de Bernardo, aunque no se hable de él como teórico de la luz en los manuales de estética o en las recopilaciones sumarias del pensamiento –sí a veces al hablar de las construcciones cistercienses como iniciador de una praxis lumínica–, el desarrollo medieval del concepto luz adquiere con él un giro espectacular, caso único, porque hace de esa luz el armazón constructivo en todas sus manifestaciones. En el gótico se percibe no sólo como el deseo de obtener una mayor cantidad de luz, sino como el anhelo de conseguir una luz cualitativamente más vertical, como puede verse en la catedral de Saint Denis, fechada en 1140. En la clasificación que sobre la luz hace más tarde Lorenzo Bernini, distingue entre dos tipos: la vertical y horizontal. Pues bien, Bernardo es precursor en la aplicación de estos mecanismos lumínicos. Como acabamos de apuntar, el creador de La Santa Espina no diserta específicamente con un tratado sobre la luz, como ocurre en la mayoría de pensadores que le siguen –incluido Tomás de Aquino–, sino que toda su obra se reduce, de principio a fin, a una compilación de aplicaciones lumínicas sin precedentes.

En este sentido, por ejemplo, no deja de ser curioso que se hable de las aportaciones de Roberto Grosseteste (1117-1253) con sus tratados *De iride* y *De sphaera* –el célebre obispo muere, justamente, un siglo después que San Bernardo–, o incluso de San Buenaventura (1218-1274) por su *De reductione artium ad theologiam* donde agrupa las clases de luz en cuatro tipos



–la exterior, la interior, la inferior y la superior–, y no de Bernardo, a pesar de que en ambos se perciban similitudes estéticas, cosmológicas y teológicas con los planteamientos iniciales del cisterciense. La razón de esta exclusión obedece, más bien, a simples criterios de metodología científica. Bernardo es un teólogo, un filósofo y un esteta que usa el pensamiento no como cauce discursivo para escribir tratados con fines didácticos, sino como excusa premeditada, por vía de la belleza, para construir mundos con piedras, con palabras, con metáforas y con sentimientos allí donde el pensamiento armado desborda la sistematización. Para el inspirador de La Santa Espina, el hombre, la casa y el cielo se rodean de luz, se construyen con luz y se resuelven en luz. Por ello, al que comúnmente llaman “doctor milífluu”, por la suavidad y dulzura de sus planteamientos, con más propiedad podría llamársele doctor lumínico por el proceso de ingeniería que desata en torno a la luz.

Como no podía ser de otro modo, el arquitecto de La Santa Espina es deudor del concepto de luz que planea en la tradición bíblica: creación –Dios es luz y se manifiesta en luz–, simbología, Cristo como herencia de esa luz, y su transmisión a los “hijos de la luz” como promesa de eternidad. Otro tanto ocurriría con la tradición grecolatina en la que, a partir de Empédocles, pasando por Platón, Aristóteles y que, posteriormente, recoge San Agustín, la luz viene a ser la fuente de pensamiento y vida. Bernardo, ante todo, es un constructor de estancias lumínicas. Aunque supuestamente no conociera a Vitruvio, sigue al latino en dos aplicaciones básicas: que en todo proceso constructivo nadie es el primero, y hay que recoger todas las aportaciones como si se tratara de “un verdadero caudal” que se trasvasa “hacia nuestro propio proyecto” (Libro Séptimo, *Los diez libros de arquitectura*); y que “el universo es la expresión totalizadora de todas las sustancias naturales” (Libro Noveno, *Los diez libros de arquitectura*). A esto, añadiría Bernardo una obviedad: que, además, hay que ser originales.

Lo interesante, por tanto, en las construcciones bernardianas estriba en el planteamiento específico que se hace del fenómeno de la luz como entidad totalizadora tanto física como espiritualmente hablando. Nosotros para este ensayo sobre La Santa Espina, simplificando este universo que derrocha por doquier una luminosidad triunfante –y partiendo exclusivamente de la riquísima base que suministra su obra escrita como construcción literaria–, hemos agrupado

Bóveda de la capilla de los Vega (s. XV). Especialmente significativa la riqueza escultórica de su bóveda, ménsulas y arcosolios.



en cinco clases o arquetipos las aplicaciones concretas que hace el reformador sobre su concepción lumínica: luz externa a la que denomina “corpórea”, luz interna que identifica con “la hermosura del orden”, luz estética que tiñe de claridad el apetito de lucir, la luz como “morada luminosa”, y finalmente la luz como “figura de la sustancia divina”.

La luz externa, que muchos años después, ya en el siglo XIII, San Buenaventura denominaría como *lumen exterius* –la designación *in terminis* no puede ser más exacta o similar–, se identifica en Bernardo con la “luz corpórea” (Sermón *En la natividad de San Juan Bautista*). Ésta tiene para el artífice de La Santa Espina un recorrido muy concreto, pues se refiere a esa luz vivacísima, “que pasa delante de los ojos como un relámpago” (*Sobre los Cantares*, Sermón 41), y que en su lecho de temporalidad hace un recorrido gozoso que transcurre de las tinieblas del amanecer a la luz del mediodía. Y de aquí, ya percibida con “los ojos del resplendor” (*Sobre la Virgen Madre*, Sermón 2), se interna desde la tarde a la noche cerrada con el esplendor de las sombras. Una luz, por tanto, que luce sin privaciones de origen, y que se manifiesta, según este

Sala capitular con luz del claustro.



arquitecto lumínico, como *prenda* de una “claridad de la vista”, y como síntesis pletórica de una “luz llena” (Sermón *En la Natividad de la Bienaventurada Virgen María*).

La luz interna se fusiona en Bernardo con lo que llama “luz por dentro” con referencia expresa a “la hermosura del orden” que, por cierto, aparece nada más comenzar su obra literaria (*Sobre la Virgen Madre*, Sermón 2). De nuevo la similitud con San Buenaventura, cuando el franciscano habla de *lumen interius*, es evidente, pues ambos se refieren, en líneas generales, a lo mismo: al orden intelectual como iluminación racional. Las concreciones filosóficas de Bernardo son muy explícitas y empiezan con lo que entiende por “conciencia iluminada” (*En la vigilia de Navidad*, Sermón 3), para acabar, en distintas fases y aplicaciones, en la “luz de la ciencia” como el continente de la “verdadera luz” que ni el rayo ni la estrella pueden disminuir su claridad.

Como una consecuencia lógica de la luz intelectual, y traspasada por una fenomenología multiplicada por mil, cobra en Bernardo autonomía la luz estética, que tiene una proyección anímica y pasional de primer orden. De aquí que hable —como también lo haría mucho después San Buenaventura con la *lumen inferius*— del dañoso “apetito de lucir” (*En el domingo primero de noviembre*, Sermón 3). Dañoso o no, lo cierto es que Bernardo abre aquí de par en par las esclusas de ese instinto que se consume de *claridad en claridad*, y que exhibe, como “ángel de luz”, una “esplendorosa belleza” tan tentadora como instructiva. El señalamiento de esta naturaleza herida tiene un equilibrio difícilísimo pues, como amante de la belle-

Sala capitular con luz exterior.



za –una actitud bernardiana radical que exige siempre más luz y más hermosa–, conduce a las metáforas más inclementes. Hasta el extremo que reconoce lo obvio: que el hombre por sí solo no es lo “bastante fuerte para resistir el resplandor de esta claridad” (*Sobre los Cantares*, Sermón 39), que eleva siempre el tono ante la maravilla para ser “sobre los astros reinante, y entre los lirios amante”, y para intercambiar “las tinieblas por luz y luz por tinieblas” (*Sobre los Cantares*, Sermones 70 y 72).

En el plan constructivo bernardiano la luz tiene, además, un destino doméstico: que en soledad labrada sirva de “morada luminosa” (*Sobre los Cantares*, Sermón 52) para un determinado hombre. Una resolución ambiental y envolvente que el reformador fija de modo expreso nada más empezar la instrucción de sus monjes: una “luz de siete días”, dice, que amén de *candidísima*, cree una sociedad luminosa con el día y con la noche (*En el adviento del Señor*, Sermón 4). Por tanto, morar y crecer en la luz es uno de los objetivos fundamentales para que la heredad se perciba como una luminaria celeste, y para que los herederos adquieran en propiedad el más importante de sus títulos: ser considerados para siempre “hijos de la luz”. Así acaba, precisamente, el comentario *Sobre los Cantares*, que es uno de los tratados más deslumbrantes que se hayan escrito en torno a las obras amorosas de la luz.



Las cuatro aplicaciones lumínicas, que acabamos de considerar, no tienen explicación posible en el ideal constructivo bernardiano si no revelan la presencia de una luz que es “luz antes de la luz” misma (*Sobre los Cantares*, Sermón 62). Todas esas derivaciones lumínicas, las aquí nombradas y sistematizadas, y las innumerables por nombrar que quedan dispersas, no son más que levadura del “esplendor de la gloria y figura de la substancia divina” (*El día de Navidad*, Sermón 2). San Buenaventura, siguiendo el calco bernardiano, denominó a esta luz proveniente de las Escrituras como *lumen superius*. Para el reformador cisterciense –que repite hasta la saciedad ese mismo vocablo, y bebe en las mismas fuentes privativas que apuntan al Arquitecto increado–, se trata de un piélago indefinible con luz incorrupta, inaccesible, y en eterna plenitud. Al explicarlo con palabras lo justifica como lo haría un constructor de edificios que entiende de materiales con perspectiva lumínica: “porque aun cuando veáis el sol a diario, no le habéis visto nunca tal cual es, sino sólo tal como ilumina el aire, o un monte, o una piedra. Y ni siquiera podríais verle así, si la luz de vuestro propio cuerpo, que es vuestro ojo, no se asemejase en modo alguno a esta lumbrera celestial, por la serenidad y claridad a Él connaturales” (*Sobre los Cantares*, Sermón 31).

Si en las construcciones bernardianas, como la de La Santa Espina, la luz se proyecta como elemento material y simbólico, la palabra, como fundamento bíblico y *precioso depósito* de la revelación que expresa a un tiempo verdad y belleza, también forma parte esencial de lo que, textualmente, llama el reformador cisterciense “arte espiritual” (*Sobre los Cantares*, Sermón 77). A este respecto, ya advertía Goethe en sus *Reflexiones* que “el misticismo es la escolástica del corazón, la dialéctica del sentimiento”. Efectivamente, Bernardo es rigurosamente un místico, entre otras razones, porque es objetivamente un verdadero escritor que usa las palabras latinas y la dialéctica tradicional con el mismo fervor lumínico que la arquitectura. De hecho, disponía de toda una cancillería para que su palabra, como elemento constructivo, llegara a todos los rincones de Europa con el mismo acabado y diafanidad que sus monasterios. No tenía ningún problema en reconocerlo: “Me agrada usar de las palabras” (*Sobre la Virgen Madre*, Sermón 3).

Bernardo disponía de las palabras con la misma solidez meridiana que aplicaba a las piedras. Pudimos observar antes cómo explicaba su plan arquitectónico al filo de impresiones perfectamente ensambladas con palabras. Una palabra simple, desnuda y como si enunciara una

teoría sustancial y específica de la belleza cortante. Con esto queremos decir, para abreviar, que se trata de un escritor metafísico en verso y prosa que no se anda por las ramas y, sobre todo, de un poeta con criterios propios que construye geniales paradojas pues, tal y como escribía, “entre el esplendor del sol y la opacidad de este suelo” se mezclan continuamente “algunas cosas hermosas (...) con otras que son más bien feas, como el oro en el lodo, la piedra preciosa en el muladar, la azucena entre espinas” (Sermón *En la fiesta de San Martín*).

La ordenación de la palabra bernardiana –para él innumerables como los días ya que “el día transmite al día la palabra” (*De la triple palabra*, Sermones Varios, 49)–, nos sitúa de nuevo, desde el modelo constructivo de este ensayo sobre La Santa Espina, ante el mismo filo de la navaja reservado a las estancias lumínicas: una situación práctica dirigida a un heredero con un fin sublime como heredad. Por ello, empieza avisando de lo obvio en estas construcciones inestables de la lengua: hay que guardarse “contra los cantos mortíferos de la sirena” (*Utilidades de la palabra de Dios*, Sermones Varios, 24). Y ello, porque hay palabras y letras que matan, otras cuya vanidad es clamorosa en obras, y algunas cuya ponzoña conduce directamente a la locura. Sin duda, sabía de lo que hablaba. Esta distorsión de la materia inefable –esto en esencia es la palabra para Bernardo– la engloba el cisterciense en un gesto tonal muy poético que, en el fondo, supone un corte de mangas: “tapa la oreja para no oír la voz del encantador” (*Sobre el salmo 90*, Sermón 14), y sigue como Ulises tu camino.



Visión tamizada desde el *armarium*, junto a la sacristía y hacia el claustro.



En el modelo constructivo bernardiano la palabra es semejante a una red de atajos que convergen, como la luz o la belleza, en “la palabra abreviada”, exhaustiva, y clara. Aquí salta la expresión con todos los riesgos hasta cincelar la “copia de esta suavísima dulzura” (*En la vigilia de Navidad*, Sermón 1) que no siempre, por imposibilidad, encuentra la figura adecuada o lógica que la explique. Entonces surge, dice, “esta novedad” como prodigio contradictorio, transgresor y audaz que hace “la longitud breve, la latitud angosta, la altura abatida, la profundidad llana (...), la luz sin resplandecer, la palabra sin hablar, el agua con sed, con hambre el pan (...), la potencia gobernada, la sabiduría instruida, la fortaleza sustentada. Verás, en fin, a Dios mamando y alimentando a los ángeles; llorando y consolando a los miserables. Verás (...) entristecerse la alegría, asustarse la confianza, la salud padecer, la vida morir, la fortaleza desmayar (...), la tristeza alegrando, el susto fortaleciendo, la pasión dando salud, la muerte dando vida, el desmayo comunicando fuerza” (*Homilías sobre la Virgen Madre*, Sermón 2). Y así hasta la extenuación de la palabra.

Y a partir de aquí, como en una especie de “embobamiento” susurrante, y de oxímoros encadenados, la belleza de “la palabra externa” –según escribe– tiene que prender como yesca en “los oyentes más fácil y deleitosamente” (*Sobre los Cantares*, Sermón 41) hasta que la “expresión callada” o de los adentros –Moisés en Éxodo 4 en realidad sólo acierta a decir aaah de forma coherente–, cuaje en una construcción radiante: en “palabras misteriosas” sobre “palabras de fuego” (*En la fiesta de Pentecostés*, Sermón 1). Desde este momento –sobre todo a partir de sus comentarios *Sobre los Cantares*– la mística medieval, y en gran parte la posterior, navegan entre sinestesias, comparaciones y metáforas hasta perderse en la depuración de la línea más simple. Concretamente, en esta *dulce violencia* que hermosea el edificio bernardiano con esa vertical de plomada que va al centro del edificio humano con explicaciones realistas: si “la lengua griega o la latina no pueden ser entendidas de aquellos que no saben griego ni latín, también el lenguaje del amor resulta extraño y bárbaro a los que no aman” (*Sobre los Cantares*, Sermón 79).

LO MÁS CERCANO AL PARAÍSO CLAUSTRAL

Encuadrado el hombre en su realidad mundana, y pulidos los supuestos estéticos de esa aventura constructiva, el filósofo y reformador cisterciense encarna su utopía en un modelo determinado de hombres: en aquellos que quieran ser coedificadores de un “paraíso claustral”. Se trata de una convocatoria universal a la obra en marcha que, como “modo de subsistir”, dice, no excluye a nadie, pero bajo la lupa de un casting exigente. En principio, pretende reunir a un conjunto de individuos en torno a un esquema de convivencia muy tentadora: que sean felices mirando a lo *más cercano* que tienen y que se concreta en “lo que está dentro de nosotros” (*Sobre el salmo 90*, Sermón 7). Para ello, y lo dice bien claro en el primero de sus sermones, “no es menester, hombre, que atraveses los mares o que penetres las nubes; no tienes necesidad de pasar a la otra parte de los Alpes, no es tan grande el camino que se te señala”. Sencillamente, está a la puerta de cualquier monasterio como el de La Santa Espina.

El postulado genérico –ser felices– es el horno donde se bruñen todas las utopías: las bíblicas, las platónicas, las dominantes en todos los imperios, las renacentistas, las revolucionarias, y hasta las laicas más radicales. George Orwell, desde la utopía del socialismo más colectivista, y donde el hombre se reduce a un engranaje que se desengancha como individuo de la historia, se sitúa en los antípodas de esta felicidad como destino. Para el escritor británico “los hombres sólo pueden ser felices si aceptan que el objeto de la vida no es la felicidad”. En Bernardo, apegado a la antropología positivista del legado clásico occidental –a la que no eran tan impermeables los hombres del siglo XII, como ahora se imagina–, la felicidad del hombre constituye un fin en sí que justifica el paso por esta vida con salvoconducto para la futura. Y en esto descansaría, en esencia, el marco humanista del *paraíso claustral* bernardiano.

Pero Bernardo, que sólo en apariencia se pierde con facilidad en claridades y obras indulgentes –de hecho la belleza en él es un embauco de proporciones demoledoras que exige más y



Claustro de la hospedería y cuerpos que lo rodean, contruidos en el último-cuarto del siglo XVI.



más belleza hasta aborrecerla y reducirla a su mínima expresión—, las construcciones del hombre no las levanta con hojaldre, sino con cimientos sólidos y de calidad contrastada. Para erigir el *paraíso claustral* con hombres, se hace la pregunta previa de todo experto en asuntos terrenos: “¿Qué hemos de negociar?” (*Cinco negocios y cinco regiones*, Sermones Varios, 42). Curiosamente, en cuanto a los aspectos más extrínsecos del paraíso claustral se refiere, que veremos a continuación, es de una modernidad profética que se sitúa por encima de cualquier exclusión ideológica: “La siniestra sana y justifica, la diestra abraza y glorifica (...) en la diestra, repito, están las delicias, en la siniestra las medicinas” (*En la vigilia de Navidad*, Sermón 4). Antes de dar el primer paso en los planteamientos más visibles del reducto claustral, pone otra condición inape-

lable: que “el claustro es verdaderamente un paraíso, una región defendida por el valladar de la disciplina, en la que hay una gran abundancia de preciosas mercancías” (*Cinco negocios y cinco regiones*, Sermones Varios, 42).

El marco de entendimiento jurídico y de funcionamiento orgánico que establece en La Santa Espina, como en cualquiera de sus monasterios, se rige a partir de la Regla de San Benito. Lo que implica una reactivación de la tradición grecolatina, la dignificación del trabajo y del estudio, el ingreso recoleto en la dulce mediócritas horaciana presidida por la paz, y una reconversión efectiva a los dominios del espíritu. A partir de aquí, la propuesta bernardiana se radicaliza como novedad –no otra cosa es el Císter que endereza el reformador y profeta en oposición a Cluny– con sus propias constituciones para que la heredad y los herederos ennoblezcan la vida monástica, y para que transiten sin rencillas por lugares sublimes: vida en común a todos los efectos, célibes de estricta militancia, trabajadores que oran de día y de noche, hombres que aparcen sus diferencias en todo –visten igual, comen lo mismo, duermen y se despiertan a la misma hora–, y seres de espíritu anhelante en cuyo frontispicio coloca Bernardo una pregunta sonámbula de signo délfico: “¿Atesoras y no sabes para quién atesoras?”.

Un paso más allá del monje centrado en su felicidad claustral más extrínseca, que supone la actividad y el laboreo del día a día –“has sido puesto en un lugar sublime, y se te ha hecho jefe”, puntúa el artífice–, la intención de Bernardo, como depredador de bellezas naturales y del cielo, es construir los aposentos interiores del paraíso claustral. Con dichas estancias, que son de estricto orden espiritual, pretende el creador de La Santa Espina que toda la vida del monje adquiera “coherencia con el principio de la futura” (*En la fiesta de los apóstoles San Pedro y San Pablo*, Sermón 2), reposando en la contemplación las agilidades lumínicas: oficio divino, silencio activo, y oración gozosa para alojar a Dios en un alma viva, ya que “todas las cosas que hacemos en el tiempo son como una simiente que se echa para la eternidad” (*Tratado Sobre la conversión*).

¿Hemos hablado aquí tan sólo de un proyecto constructivo con visión utópica para unos hombres que levitaban en el siglo XII, y que, *como coherederos angélicos*, según Bernardo, siguieron haciéndolo en La Santa Espina hasta el siglo XIX? Curiosamente, en pleno siglo XX, uno de los pensadores y poetas más lúcidos como Gottfried Benn, después de ser testigo directo



de las atrocidades del nazismo, de las ideologías totalitarias, y de las frivolidades sistemáticas del nihilismo como desguace del humanismo occidental y de la historia, lanzó esta desoladora profecía: en el futuro no tan lejano sólo sobrevivirán “dos tipos, dos constituciones, dos formas de reacción: los que quisieran comerciar y llegar alto, y los que esperarán en silencio la mutación: delinquentes o monjes, no cabrá nada más. Las órdenes, los hermanos resurgirán de nuevo antes de la extinción. Veo crecer en las aguas y en las montañas nuevos Athos y nuevos Monte Cassinos”. Y nuevas Santa Espinas.

Claustro de la hospedería.



La elección del lugar



En el proyecto constructivo bernardiano nada se improvisa ni se hace al albur. Lo hemos percibido en los dos anteriores capítulos donde aspectos básicos –heredad, herederos, y las realidades humanas de todo tipo y condición–, se conjuran y entrelazan para hacer habitable un edificio con destino a una categoría particular de hombres que, según el proyectista e ideólogo cisterciense, tienen un fin concreto: “morar en mutua unión”. ¿Pero vivir exactamente dónde? Aspecto capital en arquitectura al que Bernardo concede la máxima importancia porque tiene tanta fuerza en la mente del reformador como el edificio en sí. Nos referimos a la localización de un espacio externo que, como ocurre en el monasterio de La Santa Espina, dé estabilidad al monje en la dirección concreta de un proyecto exitoso: en “el sentido de las Escrituras: el histórico, el moral, el místico” (*La triple introducción*, Sermones Varios, 92). Por tanto, una decisión práctica que afecta, sobre todo, al entorno natural en sí y a la actuación del hombre en ese mismo ámbito.

Desde los tiempos clásicos, y a través de conductos muy diversos –arquitectos, filósofos, políticos, juristas, poetas–, ya se advertía que tanto la heredad como la soberanía, o el desarrollo vital del mismo hombre, resultan difíciles, o imposibles de ejercer, en un lugar hostil o inapropiado. Por esto mismo, Aristóteles, en su tratado sobre *Física* –IV libro– se empleó a fondo para definir, desde el punto de vista filosófico, qué era el lugar dentro del espacio –para él básicamente un continente que, dependiendo de los cuerpos y de las cosas que lo ocupen, tendrá propiedades y aplicaciones distintas–, y los tipos de lugares que existían para el uso más adecuado del hombre. Vitruvio dio una cuenta racional del pensamiento aristotélico en sus edificios. En su primer libro ya hablaba el romano del lugar como “situación ventajosa” que han de ocupar, en primera instancia, “los templos de los dioses inmortales y de los santuarios sagrados” y luego, en segundo término, de los “lugares comunes destinados a uso público” (Capítulos 3 y 7, Libro Primero, *Los diez libros de arquitectura*). Como tales referencias arquitectónicas de la antigüedad, no sabemos si el reformador cisterciense las tuvo en cuenta, pero el hecho es que en sus monasterios encontramos estos supuestos elementales que, en esencia, se circunscriben a lo que se entendía en tiempos del imperio como *argumentum a loco*, como argumento circunscrito al lugar.



LA FORMA DE ESTA NATURALEZA

La elección del lugar tiene en el proyecto bernardiano un fuerte componente filosófico y teológico, como viene siendo norma en este tipo de decisiones trascendentes que afectan a la vida monástica. En este sentido, la discusión se centraría, simplificando los conceptos, en torno a dos ejes muy determinados. El uno afecta al marco general donde se pretende vivir –hasta ahora la utopía humanista y la estética teológica apuntaban tan alto que, aparentemente, se desdibujan esos contornos mundanales–, y el otro se centraría en el modo particular que tiene el arquitecto cisterciense de enfrentarse a la vida práctica dentro de una naturaleza feraz.

La primera de estas aplicaciones tiene a la naturaleza creada como protagonista, y resulta determinante porque el lugar no sólo se mimetiza con el monje sino que, además, Bernardo pretende convertirlo en prodigio, como todo cuanto toca. Sin la naturaleza, como sugería Plinio –y a quien, por cierto, conocía el reformador como filósofo medioambiental–, las novedades del hombre, ubicado en un lugar determinado, se agotarían con inusitada rapidez. Para el cisterciense, desconectar al hombre de la naturaleza primigenia, supondría de facto el colapso de la creación. Y claro, automáticamente, ese bloqueo afectaría al proyecto constructivo de lo que entendía el claravalense como convivencia claustral. Es tan nítido el binomio naturaleza-hombre en el proyectista cisterciense que, como si se tratara de una propuesta trascendental kantiana, lo asume como la más común de las realidades que cae del árbol cual fruto maduro: “reconozco la forma de esta naturaleza”, escribía. Sencillamente así.

Pero no sólo lo admite como una evidencia axiomática sin la cual, entre otras cosas, no se explicaría “el candor de la divinidad”, ni las flaquezas de la belleza –que en Bernardo son cuantiosas porque la hermosura desborda el concepto–, o las realidades más pedestres del hombre que come y bebe, sino que, además, como ocurriera antes al hablar de la propuesta que hace para el hombre renovado, reactiva también un plan dialéctico de choque. Siguiendo en gran parte las indicaciones de los clásicos, sabe el impulsor de La Santa Espina que el lugar ocupado, o *locum tenens*, requiere una atención fuera de lo común. Por lo que lanza una advertencia agitadora para despertar de sus ensoñaciones al vulgo y, sobre todo, a sus monjes que tienen ante sus ojos una

Ortofoto del conjunto monástico y dependencias anejas donde se hallan las instalaciones de la Escuela de Capacitación Agraria, gestionada por la Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León.



propuesta liberadora: “Ciertamente, el nacimiento del sol y su ocaso, la fecundidad de la tierra, la variación de los tiempos, prodigios son, y grandes prodigios, pero los vemos tantas veces que ya no hay quien ponga en ellos su atención. Innova los portentos, varía los prodigios” (*En la vigilia de Navidad*, Sermón 4).

Con este pronunciamiento de innovación del medio, el lugar bernardiano sólo puede percibirse, a partir de este momento, como un prodigio plagado de posibilidades para la vida monástica. Propuesta que, en términos generales, viene a conectar la *natura naturans* de Averroes



La cascada, 1961. Litografía de M. C. Escher.

natural que proyecta para sus monjes. En esto Bernardo es innovador, pues conceptualmente rompe los límites de la construcción monástica tradicional, e interrumpe la línea maestra que separa el dentro y el afuera, ya que conecta como un todo orgánico, lo interior y lo exterior. De acuerdo con la planificación trascendente y agotadora que impregna todas y cada una de sus obras materiales y espirituales –un camino de exploración que siglos después el teólogo Melchor Cano llenaría con *lugares teológicos* de solidez tomista–, para el cisterciense del XII el lugar tiene las justas limitaciones que pueden caber dentro de la aventura creada. ¿Qué clase de limitaciones en concreto? Problema abierto en canal –Aristóteles en esta cuestión basculaba indistintamente entre el movimiento y el vacío–, que en la práctica bernardiana se enfrenta, como punto de partida, a restricciones innumerables porque sitúan al hombre frente a un continente casi infinito: “Contempla la maravillosa exactitud en que esa ingente muchedumbre de cuerpos celestes obedece incesantemente a las divinas leyes, sin exceder jamás en tan continuos movimientos la raya de los tiempos que les está señalada, ni traspasar los términos de los sitios que les están determinados” (Sermón *En la fiesta de San Martín, obispo*).

–naturaleza como acción creadora– con la del monje trabajador que, según la regla del *ora et labora*, ha de subsistir en un lugar con todo aquello que la naturaleza ofrece. Un regalo que para Bernardo siempre es mucho, pero como hombre de captación de recursos –los humanos y los espirituales a un mismo tiempo–, siempre le parece poco por una elemental precisión: la satisfacción sería un estado fácilmente regulable como el cauce de un arroyo si el espíritu –en cuanto a perfección se refiere– no fuera tan incontinentemente avaricioso.

El arquitecto de La Santa Espina, con el rabillo de un ojo mira a los clásicos y con el del otro a la regla benedictina, de la que es deudor, para que entrambas influencias salgan a flote sus propias interpretaciones en torno al lugar

Esta referencia textual como acotación –*los términos de los sitios*–, y que habla del lugar bernardiano en su concepción al límite de las cosas como *locus maior* –lugar mayor en la tradición clásica–, nos devuelve otra vez al filo de aquella dulce violencia a la que el proyectista cisterciense es tan proclive: que en cualquier caso *las maravillosas exactitudes* estén bien cosidas a las medidas fascinadas del hombre para que éste, sin miedo a ningún tipo de vacío, habite sin problemas un sitio a la vista de los excesos lumínicos o de las bellezas continuadas. Punto de partida que casa a la perfección con el propósito último del proyectista y que, como veremos en el último capítulo de este ensayo, no es otro que lograr en esta tierra la reconstrucción simbólica de la celestial Jerusalén como “lugar santo” (Tratado *De la excelencia de la nueva milicia*).

La Santa Espina desde su oeste cenital. En la imagen se comprende el conjunto del valle y sus laderas.





Pero incluso en esta utopía constructiva de eminente orientación bíblica, se contagia de humanismo pragmático porque, como constructor que es, entiende Bernardo que el lugar donde habita el hombre modula en gran parte su visión de las cosas y del mundo. Por una parte, el lugar bernardiano, como tal concepto, es paralelo al derecho romano en donde el *locus regit actum*: el lugar marca territorio jurídico y crea a la vez jurisdicción espiritual. Y por otra parte, como es norma irrenunciable y perentoria en él, el argumento sensorial forma parte constitutiva del dominio humano. Lo que en cierto modo, le identifica con Aristóteles en su *Física* cuando hablaba el filósofo del modo de estar concretamente en las cosas. El reformador, con su animación del *locus sensibilis* –tan especial que sin él no se habita, humanamente hablando, ninguna latitud bernardiana–, acompasa un tiempo específico a un modo de estar: porque sólo así, escribe en su tratado *De la excelencia de la nueva milicia*, “tendréis en Jerusalén un consuelo sensible”.

Por tanto, el lugar bernardiano es algo más que el concepto intelectual y frío que hasta ahora venimos analizando aquí entre dos aguas. En realidad se trata de una ventana abierta desde la cual se contempla la naturaleza con unos ojos de arquitecto futurista. En la proclama inicial –allí acabamos de ver cómo se igualaba la creación del universo externo con los prodigios terrestres– ya soltó el proyectista de La Santa Espina, como de pasada, el tipo de naturaleza concreta que quiere para sus monjes: aquella que, sobre todo, multiplica “la fecundidad de la tierra” bien acotada. Una naturaleza en la que, en tropel, fructifique el tiempo con sus ganancias hasta “alborotar tu fantasía” (*Sobre los Cantares*, Sermón 52), y hasta que se multipliquen las ganas de vivir en una paz relacionante.

Efectivamente, se trata de vivir allí donde, en una naturaleza concreta, crezcan *árboles sensitivos* de los cuales “procede la belleza de sus hojas, la hermosura en sus flores, el sabor y medicina en sus frutos” (*En la vigilia de Navidad*, Sermón 3). Allí donde lo que se ve y lo que no se ve se perciba como “la suavidad copiosa” de los *cuatro perfumes* que, decía en el sermón 22 *Sobre los Cantares*, delaten “las grandezas invisibles” de la tierra. Allí donde el agua –elemento constitutivo de la tierra y del hombre como denso terrón en la construcción bernardiana–, unida a la acción de “sembrar sobre las aguas” (Sermón *En el natalicio de San Benito, abad*), se conviertan en el rito de la fertilidad como “forma de vida” donde todo es posible. Y allí donde “el precio

de las cosas" (Sermón *En la octava de la Asunción de la Virgen María*) no está en lo que vale en las lonjas y mercados públicos de subastas, sino en "lo raro de ellas": en la pureza que, según el reformador, devuelven como peaje a la tierra.

SOMOS VALLES

Acotado el movimiento gravitatorio en torno al cual gira la construcción filosófica del lugar bernardiano –una pujante conjunción de carga y descarga que, paradójicamente, "hace que se engruese la materia, y hace que se aligere la carga" del hombre (Carta 72, *A Reinaldo, abad de Foigny*)–, el reformador pasa de inmediato a la práctica del proyecto: al modo particular por el que el monje cisterciense se integra en una naturaleza productiva. Una importante elección porque esto, precisamente, individualiza a los monjes como cistercienses y, sobre todo, como bernardianos.

La regla de San Benito, que es la que rige también en el Císter desde los comienzos de la reforma, suministra al constructor el primer filtro como posible habitáculo del monje. En su primer apartado o capítulo, el fundador benedictino cataloga las clases de monjes que había en su tiempo, dependiendo de los lugares que ocupaban en los monasterios. Y los reduce a cuatro tipos: los *cenobitas*, que viven en comunidad "bajo una regla y un abad"; los *anacoretas*, cuya santidad excluye el roce comunitario y su espacio se explaya en la soledad inhóspita de los desiertos; los *sarabaítas*, que hacen de su capa un sayo en cuanto a reglas y lugares se refiere, porque "se nota que engañan a Dios con su tonsura"; y los *giróvagos*, una especie de zánganos colmeneros que, odiosamente para Benito, vuelan de monasterio en monasterio chupando del lugar, como de flor en flor, aquello que más les place.

Bernardo que, conceptualmente hace del lugar un seguimiento muy ajustado al canon bíblico y clásico, en su aplicación más estricta nos recuerda a Séneca cuando en la *Epístola a Lucilio* despachaba estos problemas de habitabilidad de un modo bastante eficiente y certero: imposible estar en todas partes porque entonces no se estará en ninguna, "nusquam est qui



Tierras de labor, trabajadas en bancales, dentro de la cerca del monasterio.

ubique est”. Bernardo coincide plenamente con el latino cuando escribe en uno de sus sermones –*En la dedicación de la Iglesia*, Sermón 5– que una cosa es verse forzado “a andar de acá para allá”, debido a lo imponderable de las circunstancias, y otra muy distinta, añade, “morar de asiento en las alturas”. Hay que elegir. Como él lo sabía por experiencia –recorría Europa sin cesar por múltiples cuestiones ajenas al claustro–, advierte en todo caso que no “conviene tampoco andar mucho al arrastre por el suelo”. Y en segundo término, como esas andanzas resultan caras en muchos sentidos, el reformador planifica también los dineros *sub specie aeternitatis*: buscando lugares pletóricos para que sirvan de habitáculo único y de por vida. En consecuencia, no pierde un solo segundo en descalificar el zascandileo de sarabañas y giróvagos que ya en su tiempo San Benito sentenció. Ni siquiera los menciona.

Sí respeta el constructor a los anacoretas y sus santidades. Pero al no adecuarse a las coordenadas específicas del hombre social a las que aludimos en el anterior capítulo, también los excluye. En el fondo los ve demasiado tristes, y demasiado ensimismados y sujetos a un lugar que más se parece a “la eternidad de los suplicios”, dice, que a la alegría vital de los hombres en gracia. Y esto, sencillamente, le produce alergia. Bernardo es muy tajante con esas soledades excelsas tan alejadas del hombre y de la sociedad humana. Puntúa muy bien que no quiere para sus monjes ni “vana tristeza” ni “falaz consolación”, sino humanidades henchidas. Su plan constructivo

exige lugares abiertos como el de La Santa Espina, y lo justifica con este argumento inapelable: “Ciertísimamente habéis empezado a caminar hacia la ciudad hospitalaria (...), no andéis por lugares desiertos, sino por el camino. Mas temo que, de otra manera, la misma vida os quiera engañar con la simulación de la longitud, no para sacar consolación de aquí, sino para ingerir desolación. Temo, repito, que, pensando alguno que le resta un largo camino, se sienta oprimido por la pusilanimidad del espíritu y desespere de poder soportar tantos y tan prolongados trabajos” (*Engaño y brevedad de esta vida*, Sermones Varios, 1).

En consecuencia, el arquitecto de La Santa Espina –un recinto modélico donde nada se oculta al hombre que vive en naturaleza abierta y en sociedad claustral– opta por un lugar en el que vivan monjes cenobitas. No al modo de Cluny, los llamados monjes negros por su hábito, que tampoco le convencerán dada la relajación de costumbres que él vivió en primera persona, y ante lo que Bernardo no se muerde la lengua: “Se me podría acusar de mentira si no hubiese visto yo mismo a un abad que tenía en su séquito más de sesenta caballeros. Dirías al verlos pasar que eran algunos señores de castillos más que padres de monasterios, gobernadores de provincias más que directores de almas” (*Apología*, 12). Bernardo quiere monjes reformados cistercienses con tres particularidades: que nazcan nuevos y en pureza a la felicidad del claustro, que en ese lugar vivan en perfección, y que, como nueva militancia, mueran en él “hasta el fin de los siglos” (*En la dedicación de la Iglesia*, Sermón 1).

Para construir sobre un plano este lugar naciente, Bernardo extrema la diplomacia para que el proyecto no se arruine antes de tiempo: no entra en polémicas estériles ni en exclusiones sectarias entre unos y otros. Como sólo le interesa construir, lo justifica de esta manera halagüeña que reparte suerte como viene: “Cada uno recibe gracias diferentes; éste de una manera y el otro de otra, ya sean de la orden de Cluny, ya de la del Císter; ya sean clérigos regulares, ya fieles seculares”. Pero hecha la salvedad de buenas relaciones con todos –algo inherente al reformador que formó a una pléyade de grandes diplomáticos–, salta de inmediato la singularidad bernardiana como una exigencia que va desde la cabeza “hasta los talones”, y que se define como un lugar propio con mucha gente: “no soy yo solo ni usted sin mí, ni este otro sin nosotros ambos, sino que todos juntos somos esta Ropa” que habitamos y construimos en este lugar concreto (*Apología*, 3 y 4).



Pero entremos en la espesura del espacio bernardiano. ¿En qué lugar físico quiere construir el reformador cisterciense la morada natural de sus monjes? En la tradición medieval, curiosamente, ya se clasificó a las órdenes religiosas, las que surgieron de las distintas reformas y las que germinaron como nueva creación, por aquellos sitios que habitualmente ocupaban –los valles, los montes, los pueblos o las célebres ciudades– en un adagio conocido y repetidísimo a lo largo de los siglos:

*Bernardus valles, montes Benedictus amabat,
oppida Franciscus, celebres urbes Dominicus.*

Después, cuando se multiplicó el número de órdenes o instituciones, el dicho se fue aplicando a conveniencia, quitando a unos o suplantando a otros: caso de dominicos y jesuitas. Por encima de cualquier proverbio, lo cierto es que los valles –como lugar *ab extra* o bien *ab intra*: desde fuera o desde dentro–, fueron para Bernardo el lugar específico en el que, según repite innumerables veces el constructor, fija definitivamente el espacio para que sus monjes se liberen de todo tipo de esclavitudes y habiten toda clase de sublimidades.

Una elección que, de nuevo, está repleta de complicidades de todo tipo –filosóficas, teológicas, medioambientales, económicas, o simplemente diferenciales– y que el constructor aborda con sentido muy práctico, y también con esos toques de trascendencia, o de humanismo trascendente, que le son tan propios. Los supuestos filosóficos ya han quedado suficientemente acreditados. En cuanto al resto son tan directos para el reformador que, en realidad, no teoriza demasiado: unas veces por evitar la polémica y, las más, por no alimentar la fantasía de los propios.

Si Bernardo construye en los valles y no en los montes, como tradicionalmente solía hacer Benito, es porque el lugar, en primer término, define teológica y estéticamente una concepción distinta de estar en y de vivir sobre la tierra. De lo contrario hubiera sido un benedictino cluniacense sin más atribuciones. Esta diferencia aparece en uno de los primeros sermones del reformador –*En la vigilia de Navidad*, Sermón 4–, cuando al hablar de la “luz inaccesible” con la

que se topa el ojo humano, deriva en una evidencia de lógica aplicada: en la fijación de una patria como lugar estable. Y claro, de inmediato surge la distinción sutil y humildísima –otra vez para no polemizar o señalar las procedencias– de construir en los montes o en los valles. La finura del argumento no puede ser más delicada –califica a los montes de *eminencia*, y por tanto para él poco menos que una cualidad inabordable–, pero lleva implícita una mina cuyo estallido suave –doctor melifluo– se decanta por un lugar distinto: “Sabemos que es natural a las fuentes seguir los arroyos de los valles y desviarse de la eminencia de los montes (...) La fuente no sube al lugar que sea más alto que el sitio donde nace”.



Vista aérea del conjunto.



Vistas aéreas del conjunto.

A partir de aquí, sin perder nunca de vista los argumentos teológicos sobre el valle, las propuestas bernardianas sobre el lugar se dilucidan con estimaciones muy sujetas a la práctica más elemental de los contenidos y del tiempo. Una medida paradójica siempre en pugna –lo recalca de modo expreso en el Sermón 86 que habla *Del peso, medida y número de la creación*–, pues “si admitimos que el lugar es algo corpóreo, la medida de las cosas incorpóreas será el tiempo, no el lugar (...). ¿Cómo podrá ser encerrada en el cuerpo la que vive tanto en el interior como en lo exterior, la que está tanto en la periferia como en las entrañas más íntimas?”. Para el artífice de La Santa Espina el modo para establecer un diálogo fructífero entre el lugar y el tiempo estará allí, precisamente, donde puedan percibirse con nitidez todas las esencias de la tierra. Y éstas, según el constructor, no se encuentran en los montes ni en el yermo o en zonas pantanosas, sino en los valles que discurren por un cauce nemoroso, por lo que concluye categórico: “En los valles está lo sustancioso de la tierra” (Sermón *En el natalicio de San Benito, abad*).

De aquí procede, por encima de cualquier adagio, de las observaciones arquitectónicas al uso, o de las consideraciones filosóficas, una pregunta que se produce siempre que se ve con calma un monasterio cisterciense de una belleza tan integrada como el de La Santa Espina: ¿pero esto es un edificio empotrado en un valle, o es el monasterio quien encauza el valle? Hay que ir desmontando las piezas –arco por arco, cerca por cerca, campanario por campanario, cultivo por cultivo, árbol por árbol, molino por molino, y claridad por claridad– para entender que, prácticamente, se trata de la misma sinfonía. Al constructor que era Bernardo le chocaría esa pregunta dialéctica del XXI, porque esto, precisamente, ya lo planificó él en el siglo XII como una definición integrada. En ese manual de fenomenología desbordante, que son los 86 sermones *Sobre los Cantares*, se incluye la definición del lugar como un continente o “torrente de delicias”, dice. Pero este movimiento jocundo le provoca muchísimo respeto porque al lado, o en el interior del mismo lugar, alguien ha trazado una línea intemporal y mareante que, apuntando al infinito, no se sabe dónde acaba, por lo que se necesita, como sea, una referencia lugareña: “Ojalá que Dios no se desdeñe de derramarse algunas veces, como por una inundación, en nuestros montes de sobre la tierra, a fin de que, estando suficientemente regados, puedan también destilar sobre nosotros, que somos valles, algunas gotas de agua” (*Sobre los Cantares*, Sermón 54).



Vistas aéreas de las cubiertas del monasterio. Desde la cumbre comprendemos la relación entre el monumento y el entorno.

Por tanto, ya lo sabemos como lectores del XXI que intentan descifrar las claves de un lugar tan mágico como el de La Santa Espina: *somos valles* encauzados, explica el reformador a sus monjes y a los naturalistas medievales que a veces también se perdían. Basta con unas gotas de agua –en la Biblia el agua es básicamente el elemento vivificador, purificador y de fertilidad por antonomasia– para que las posibilidades constructivas se disparen. Con esta definición simbólica, que incluye una larga relación de intenciones y labores productivas, nos mete de lleno Bernardo en el lugar cisterciense como desarrollo de una filosofía práctica incrustada plenamente en la vida claustral. Con los dos sumandos integrantes de ese lugar –la naturaleza tal cual es, y lo que irrumpe en los valles tal cual somos–, la suma total del proyecto bernardiano para la vida autónoma del claustro se traduce en una apuesta naturista: en el cultivo de tierras y de huertos.

Cicerón, en su libro *De officiis*, proporcionó para la posteridad una pauta muy noble y modélica: que entre los réditos de la naturaleza nada mejor que la agricultura, nada más fecundo, nada más dulce, nada más digno de un hombre libre (“*nihil est agricola melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine libero dignius*”). El proyectista de La Santa Espina pensaba de un modo similar. Y no sólo eso, sino que exigía a sus monjes –como se demuestra en el sermón que dedica a la muerte de su hermano Gerardo– que en lo tocante a edificios y autonomía monástica había que tener, primero, altura de miras. Luego ser expertos en varios oficios. Y finalmente, dedicar tiempo y esfuerzo “al cultivo de tierras o de huertas, a riegos y demás artes y trabajos relacionados con la agricultura” (*Sobre los Cantares*, Sermón 26). Sólo así –no vale que hagamos trampas con la



naturaleza, con interpretaciones al uso o *more sólito*, viene a decir Bernardo de mil maneras— “podría interpretarse este lugar como si encerrase un elogio de la naturaleza humana (...) a imagen y semejanza de Dios” (*Sobre los Cantares*, Sermón 53).

En sus líneas más esenciales ha quedado definido aquí el concepto de lugar bernardiano. Como resultado último, y por concluir, estaríamos ante un paraje solitario —nada de desiertos ni de yermos conceptuales o paisajísticos— apartado de los montes, de los pueblos, y de las grandes ciudades. Pero también de espaldas a los valles populosos, y a los valles donde se construían florecientes burgos y poblaciones del medievo. El monje negro cluniacense se había convertido con el tiempo en rentista, subarrendador de tierras, y en eficaz administrador de fincas. Por contra, el monje blanco cisterciense irrumpe como el agitador de una economía dinámica basada en la fertilidad del suelo. Lo que implicaba el retorno al trabajo de las manos, a la feracidad de las cosechas, a la planificación de los oficios para autogestionar el monasterio como una república floreciente, y al alimento de los cuerpos con lo que cultivaban para que las almas fueran más libres en todo. Así lo justificaba el reformador: “¡Qué infelizmente perecerás, y con cuánta razón, si se pierde en ti tanta simiente y al mismo tiempo el trabajo de los sembradores!” (Sermón *En el natalicio de San Benito*, abad). Pecado contra natura, habría que llamar a esto.

Ello explicaría, también, el movimiento que se generaba cuando la elección bernardiana del lugar tenía como destino la construcción de un monasterio. Allí donde el proyectista, desde el *scriptorium* de Claraval, ponía el carboncillo o el cincel no sólo suponía el desplazamiento de una



pléyade de artesanos, plomeros, albañiles, vidrieros, carpinteros, monjes o conversos, sino que significaba el relanzamiento y la transformación económica de toda una región. Se estudiaban, previamente, y después se ponían en práctica con el tiempo, todas las posibilidades combinadas entre las tecnologías tradicionales y las más renovadoras: regulación de caudales, presas hidráulicas, canalizaciones, piscifactorías, repoblación forestal, fertilizantes, selección de semillas y especies ganaderas, transformación de productos, y explotaciones de todo tipo. Si este conjunto de acciones eran susceptibles de convertirse en realidad –y para esto disponía de un plantel de monjes asesores que previamente exploraban el terreno–, se daban los primeros pasos con el visto bueno del proyectista e ideólogo. De lo contrario, Bernardo aplicaba su proverbial diplomacia con una frase hecha: no conviene “fructificar antes de tiempo” (Sermón *En el natalicio de San Benito, abad*). Y ahí, como decía en el mismo sermón, remataba la paralización del proyecto *usque ad kalendas graecas* con un recurso bíblico lleno de humor: no conviene, decía, “uncir al arado el primogénito de la vaca y a esquilas los primogénitos de la oveja”.

Quien tuvo en sus manos la planificación del lugar cisterciense no era sólo un filósofo, un teólogo o un místico. Bernardo, como demuestran exhaustivamente sus sermones, dominaba la terminología, y posiblemente la práctica, de los oficios que hacían del lugar un espacio habitable. Sabe de los tipos de agua –aguas extensivas, corrientes de agua, aguas estancadas, aguas de lluvia, agua mansa, lluvia amarguísima, aguas artesanales, aguas vivas, etc–; entiende de ingeniería hidráulica; domina los ciclos de cultivos –la poda, la viña, los cereales, la recolección–; posee un amplio conocimiento de especies forestales, distingue entre clases de vientos; y se revela, además, como un dietista consumado: “No puedo admirarme lo bastante de dónde ha podido nacer entre los monjes una tan gran intemperancia en el beber y en el comer, en los hábitos y en los muebles, en las cabalgaduras y en la construcción de sus edificios, hasta el punto mismo de pensar que es más observado el orden y que hay más religión en los lugares en que estas cosas se practican más cuidadosamente” (*Apología*, 8). Efectivamente, en el lugar bernardiano sobran todas las ostentaciones menos una: la austeridad en las formas naturales y en las arquitectónicas.

El lugar bernardiano se concibe y se proyecta para vivir muchos años con un fin: para que “salgamos como fuera de nosotros mismos por el ardor de deseos y afectos, y sintamos un gozo y una alegría del todo espiritual en la luz de Dios” (*Sobre los Cantares*, Sermón 13). En esta luz, no hay otro modo posible en este proyectista, se consume el tiempo bernardiano. Y es aquí, precisamente, donde el lugar adquiere una nostalgia de eternidad intransferible: un espacio donde apacible y lumínicamente se muere. Cuando el propio reformador salía constantemente de Claraval por multitud de razones, el retorno a “mi lugar”, como escribe, se convertía en obsesión molesta y exclamaba: “¡Ay de mí! No sólo se ha alargado mi destierro, sino que se ha acumulado” (Carta 144). La muerte en el lugar de los hermanos tiene en el reformador un arraigo planetario porque, por fin, se dispara un axioma bernardiano: aquí precisamente “Dios nos llamó a su admirable luz” (*Sobre los Cantares*, Sermón 15). Por esto mismo, morir en Claraval se convirtió en su tiempo en una aspiración reclamada por santos, pecadores, potestades y poderosos. Y por extensión, morir en cualquier lugar bernardiano, como el de La Santa Espina, tenía idénticas connotaciones: equivalía, como decía el reformador, a dar comienzo a un gozo: “la dicha de reinar”.

LA TIERRA DEL AUSTRO

Como edificación concebida por el propio Bernardo —el primero en España erigido bajo la filiación claravalense, en 1147—, el monasterio de La Santa Espina proyecta en pureza todas y cada una de las esencias comunes que venimos atribuyendo al lugar bernardiano. No procedería repetir aquí —nuestro punto de vista es otro— todos aquellos datos que sobre el enclave del monasterio vallisoletano ya han sido ampliamente tratados y descritos por diversos autores en torno a sus elementos geográficos, medioambientales, topográficos y, sobre todo los históricos. Al hilo de lo expuesto aquí, nos limitaremos en señalar tan sólo un par de matices que vienen a consolidar la elección constructiva de este lugar tan especial en el valle del Bajoz como espacio bernardiano. El propio reformador singularizaba este hecho cuando en 1149 escribía a la infanta doña Sancha, hermana de Alfonso VII, señalando que “hablo de los de Espina”, refiriéndose al monasterio como lugar de “nueva plantación” (Carta 301).



No están claras las causas por las que Bernardo de Claraval, prácticamente hasta la última etapa de su vida, no decide fundar monasterios en España. Hecho que contrasta con la proliferación de lugares cistercienses diseminados por el centro de Europa o incluso en Irlanda. Se han dado endebles razones geográficas: por ejemplo la consideración que entonces se tenía de España como *finis terrae*, un fin de la tierra con muchos interrogantes. Aspecto que choca con algunas de las premisas típicamente bernardianas. Tropieza, en primer lugar, con la imaginación del propio arquitecto donde es frecuente, como se ha comprobado en multitud de situaciones, que los confines de la materia se conviertan en principios lumínicos casi taumatúrgicos. También margina el sentido más pragmático que el cisterciense tenía sobre la heredad expansiva donde, como si se tratase de una multinacional moderna, las distancias no sólo no constituyen un obstáculo, sino el acicate de una exigencia constructiva más allá “de la tierra para que no sólo te coloques sobre ti, sino que estés en la eminencia del ánimo sobre todo el mundo” (*En la Ascensión del Señor*, Sermón 2). Y finalmente, tampoco casa con el concepto bernardiano de lugar que, como acabamos de ver, se sitúa entre los haberes ordinarios del tiempo y los linderos incalculables del infinito. En la Carta 72, escrita al abad de Foigny, se alude concretamente a este relampagueo ligerísimo que, colocado “sobre las ruedas del evangelio, salió corriendo por toda la tierra y llegó veloz hasta los confines del orbe”. Por tanto, para ser más exactos, habría que bucear en lo que, expresamente, dice el mismo reformador al respecto.

En sus sermones y tratados suelen aparecer siempre, junto a las consideraciones teológicas y poéticas, las verdaderas razones con los argumentos más realistas. En el tratado *Sobre la consideración* –dedicado al Papa Eugenio III que fue cisterciense y fiel discípulo de Bernardo–, hay una curiosa cita sobre España en el libro III, capítulo I, que resulta llamativa como lugar. Ahí relata al Papa cómo la herejía se traga, textualmente hablando, a “los párvulos de la iglesia”. Y entonces formula una pregunta clave con respuesta reveladora para tener en cuenta en nuestro caso: “¿Preguntáis dónde sucede una cosa como ésta? Vuestros ministros, que tantas veces visitan la tierra del austro, éstos, éstos lo saben bien y os lo podrán contar. Van y vuelven por medio de ellos o pasan más allá; pero, si han ejecutado con ellos algo bueno, no lo hemos oído todavía. Y tal vez lo hubiéramos oído si no se reputara de poca monta la salvación del pueblo en comparación del oro de España”.

Eugenio III, que fue discípulo de San Bernardo.



En el capítulo primero del Libro Sexto, Vitruvio matiza sobre “las condiciones climáticas” que afectan a la construcción de edificios, y al final del mismo hace una reflexión muy llamativa sobre los países meridionales. Después de afirmar que, debido a “la rarefacción del aire”, son gente de “agudeza mental” y de “gran intuición y facilidad” imaginativa, lanza a continuación una advertencia realmente desalentadora: “cuando se trata de emprender acciones que requieren fortaleza, acaban rindiéndose, ya que su fuerza de ánimo está muy mermada por el sol”. Curiosamente, a esta debilidad aludía antes Bernardo al hablar de los legados pontificios,

y lo señala como corresponde a un reformador sin complejos que tiene un plan constructivo muy concreto. No lo dice por la herejía, que sabía perfectamente cómo combatirla y atajarla –ahí están sus cruzadas como muestra–, ni tampoco por el oro español que sólo le interesaba como metáfora brillante dentro de una trayectoria de hermosura lumínica, sino por la palabra de especialista que ahí se desliza y que afecta al plan constructivo en sí: “la tierra del austro”.

En la concepción clásica –en la teología olímpica, pasando por Vitruvio y acabando por la literaria medieval–, el austro se identificaba con los vientos del sur que eran calientes, portadores de las arenas del desierto, cargados de erotismo y de criaturas extrañas, y sobre todo, destructores de cosechas que provocaban el caos social. Algo inasumible en Bernardo para sus monjes, pues ya vimos que al hablar antes de La Santa Espina no aparecía como simple planta de un diseño, sino como *nueva plantación* agrícola que es caso muy distinto. Esto explicaría la irónica y sospechosa carta que mandó Bernardo en 1143 –previa al tratado *Sobre la consideración*, que se escribe a partir de 1149– a Pedro el Venerable, abad de Cluny, quien estaba quejoso por el



silencio del cisterciense y éste, con gran sentido del humor, le responde lo siguiente pensando en los efectos presurosos que provocan los vientos del sur: “También le había escrito antes desde la ciudad de Roma, y ni siquiera una jota recibí entonces. ¿Y ahora se admira de que, vuelto usted de España, no haya presumido enviarle mis bagatelas?” (Carta 228).

Bien sea por las presiones externas que en algunos casos debieron ser convincentes, o por la curiosidad de *cantar salmos* y construir en los confines del mundo conocido, lo cierto es que procedente de España, según cuenta la tradición, llegó un buen día hasta Bernardo de Clara-val –¿1145?– la infanta doña Sancha, hermana del Emperador, brindándose para fundar en sus posesiones en la Merindad del Infantazgo de Valladolid, justo entre el espacio que separa los reinos de Castilla y de León, un monasterio cisterciense. Y debió hacerlo con razones convincentes. Sobre este hecho histórico, al desaparecer el archivo del monasterio como consecuencia del fatal incendio que tuvo lugar 1731, se pone en tela de juicio casi todo: los preámbulos que tuvo que haber entre las partes, los viajes de la Infanta que tenía título y rango de reina, la visita concreta al santo en territorio francés donde es de suponer se pondrían las cartas boca arriba, y otra serie cuantiosa de fechas e imprecisiones históricas. Aspectos muy interesantes todos ellos, pero que, en definitiva, no añaden ni modifican la intención de nuestro trabajo sobre el lugar bernardiano.

En todos esos estudios se aceptan como datos verídicos y contrastados el proveniente del privilegio de Alfonso VII que define el conjunto de la heredad como “*villae desertae*”, y el que se data en el Tumbo refiriendo que en 1147 “la Infanta Doña Sancha hizo donación al padre San Bernardo de las heredas de San Pedro de la Espina y Santa María de los Aborridos con todos sus términos y montes y vasallos, viñas y prados”. Se habla de *villae desertae*, y



Extractos del Tumbo donde consta la donación de las tierras de La Espina a San Bernardo, en 1147.



posteriormente –en 1536– se calificaba a algunos de esos dominios donados por la Infanta como de “yermos asta el dia de oy”. Lo que, aparentemente, entraría en colisión flagrante con el concepto básico de lugar bernardiano que hemos perfilado aquí.

Surge, en consecuencia, una pregunta al respecto: ¿cómo pudo el reformador, seis años antes de morir, dar un giro tan radical en su pensamiento propiciando una fundación en tierras del austro para que sus monjes vivieran en villas desiertas y lugares yermos? Supuesto impensable que parece más “una pena hereditaria” para los que “tienen rotos el corazón y el cuerpo” (*Del modo de buscar a Dios*, Sermones Varios, 4), que una herencia saludable según la costumbre cisterciense. Concepto éste –el de *herencia saludable*– que repite el constructor en cantidad de ocasiones. Ello contradice también la coherencia de una filosofía práctica mantenida a lo largo de todo el proyecto general: que la espiritualidad del cisterciense convive con la hermosura natural “en el lugar donde ha hecho sus votos (...) de la manera que ha prometido” (*Tratado Del precepto y de la dispensa*). Por otra parte, con ello también se pondría en cuestión el mecenazgo de la propia Infanta, y que el santo hubiera rechazado con el mismo sentido del humor que hace la esposa de los *Cantares* donde primero se reciben “las maravillas adorables” y luego se firman las capitulaciones “como las primicias de su dote” (*Sobre los Cantares*, Sermón 25). Semejante ayuntamiento ruinoso por ambas partes, a pesar de las incoherencias históricas, queda perfectamente matizado en el Tumbo a efectos prácticos: una heredad floreciente en una naturaleza productiva.



Un resultante –el de una heredad ubicada en un sitio con posibilidades– que nos remite de nuevo al significado de las palabras que en su construcción externa y en su belleza íntima tanto le importaban al reformador. El sustantivo latino *villae* equivale en su acepción medieval al de casa romana campestre –propiedad rural, quinta o granja– situada fuera de la ciudad o en lugar apartado. Aspecto que se compagina perfectamente con el palacio que, al parecer, tenía ahí la Infanta como lugar de reposo o de retiro, y con el concepto de lugar bernardiano que identifica lugar recoleto con naturaleza admirable. El calificativo *desertae* tiene las acepciones de lugar desierto, salvaje, y solitario. Pero con un arroyo como el Bajoz que discurre por la heredad, lo desértico se escora, inevitablemente, hacia lo salvaje y solitario.

Por tanto, estaríamos ante el típico lugar de elección bernardiana que, independientemente de su inclusión en los dominios del austro con todos los interrogantes y riesgos constructivos que hemos apuntado, se sitúa en la entraña de su filosofía práctica: en un valle junto a un río que “alegra la ciudad de Dios”. Lo que, según el reformador –y de estos extremos concretos, inevitablemente, tuvieron que hablar tanto la Infanta y el Santo, o los intermediarios de ambos que viene a ser lo mismo, pues de lo contrario hoy no existiría La Santa Espina–, hace que se habite en la tierra no sólo como ser “espirante”, sino además como “aspirante, por admitirnos también a nosotros en su dilatado seno” (*Sobre los Cantares*, Sermón 72).

La construcción de la casa



Procedentes de Claraval, los monjes cistercienses que en 1147 arribaron al lugar de La Santa Espina traían *in mente* dos fines muy concretos: tomar posesión de la heredad pactada entre Bernardo, su abad, y la infanta doña Sancha, su patrocinadora, y construir un monasterio, o lo que es lo mismo, levantar una casa. Tras un complejo y laborioso viaje –los monjes blancos no llegaron con las manos vacías ni tampoco ayunos en proyectos, o simplemente para ver qué se improvisaba sobre la marcha–, lo primero que comprueban es que la elección del lugar había sido la más idónea: un valle apartado y regado por un río. Sin duda alguna, aquel puñado de monjes blancos debieron toparse con un idílico paraje que, literariamente hablando, coincidía con la pretensión que describe Horacio en sus *Sátiras* –2, 6, 1– sobre la casa ideal para el hombre pensante. Una especie de retiro arraigado en medio de la naturaleza que los dioses, según escribía el poeta latino, hicieron muchísimo mejor (“*Di mellius facere*”) que los hombres como símbolo de las cosas bien hechas, y que algunos humanos eligen de vez en cuando para vivir en paz sin más ambiciones que lo que está a la vista: “una finca de campo no muy extensa, con un huerto y su eterno manantial junto a la casa, y su poquito de bosque dominándolo todo”.

En el sentido edénico más estricto, éste debió ser también el origen de La Santa Espina como lugar íntimo y recoleto cuando lo eligió la infanta doña Sancha para alejarse de los negocios del siglo, de las constantes intrigas de la corte leonesa a las que hizo frente muy a menudo, o para poner tierra de por medio ante los avatares políticos que vivió en primera persona a lo largo de su azarosa y complicada vida. Al hilo de este matiz público –no desdeñemos tampoco su piedad que tuvo que ser también notable como lo demuestran la relación epistolar con Bernardo y otros documentos de la época–, ya señalaba Enrique Flórez, en sus *Memorias de las Reynas Catholicas*, que la Infanta “tenía particular acierto en los consejos: y su hermano que llegó a conocer lo saludable que le eran sus dictámenes, no hacía nada sin su acuerdo”.

La realidad del reformador, coincidiendo o no con la melancolía literaria de Horacio o con el gusto piadoso de la Infanta, apunta hacia otros pensamientos mucho más existenciales y prácticos. Una vez convencido de las posibilidades de fundar en España –no se sabe quién sería



en definitiva el inductor—, Bernardo pretende erigir una casa en La Santa Espina con las mismas ideas constructivas que aplicaba en otras filiaciones en torno a la heredad, sobre el hombre ideal que ha de vivir en paz con las distintas naturalezas, y sobre el lugar que ese hombre ha de ocupar en el espacio para cumplir un fin determinado.

PORCIÓN DE MI SANGRE

Los monjes blancos que llegan a La Santa Espina, procedentes de la casa madre de Claraval, estaban presididos por Nivardo, según cuenta la tradición que transcribe el Tumbo. Se discute en la actualidad acerca de un matiz ajeno a los efectos constructivos que aquí nos interesan: si este Nivardo era o no en realidad el hermano menor de San Bernardo. Se han empleado, siguiendo la más estricta metodología documental, argumentos a favor y en contra, pero en realidad ninguno concluyente. Como para nosotros la palabra en Bernardo viene a ser como una piedra angular que forma parte del vuelo constructivo por la solidez de pensamiento y por las transformaciones espirituales que en sí levanta, volvemos otra vez al uso que de las mismas hace el constructor para este asunto concreto, por si sustentaren alguna luz. La palabra hermano fue usada por el reformador de un modo distinto cuando, por ejemplo, pronuncia la oración fúnebre de Gerardo a quien define, sentida y emocionalmente, como “porción de mi sangre” (*Sobre los Cantares*, Sermón 26). En cambio, cuando se refiere a Nivardo, como se hace en la Carta 301 dirigida a la infanta doña Sancha, alejado aquí de toda circunstancia dramática o panegírica, habla con toda naturalidad de “mi hermano Nivardo, que se congratula mucho de usted, me ha aconsejado confiarla todo el asunto, ya por su especial devoción hacia nosotros, ya también por la ferviente promesa que oyó de sus labios”.

Efectivamente, no apunta como base documental que Nivardo fuera sangre de su sangre. Tampoco hacía falta en realidad. La palabra hermano entre cistercienses formaba parte del trato habitual, y la diferencia entre “mi hermano” y “nuestro hermano” era una cuestión de matices insignificantes pero también muy sutiles. Si Nivardo no hubiera sido hermano de sangre, lo más seguro es que Bernardo hubiera optado, como hace en multitud de sermones —incluso en el an-

tes citado sobre Gerardo—, por el apelativo hijo. San Benito en el capítulo 2 de la regla, dice que el abad es un padre para sus monjes —eso significa de hecho la palabra abad—, y que como tal debe ejercer un *afecto exigente y cariñoso* en todos y cada uno de sus monjes. De hecho, en la Carta 357 que escribe a Malaquías, arzobispo de Irlanda y gran admirador de Bernardo, esta cuestión queda dirimida en el sentido preciso que acabamos de indicar. Después de hablar genéricamente de “los hermanos que han vuelto” de Irlanda porque, al parecer, no se habían entendido con los nativos irlandeses que tenían “costumbres menos disciplinadas” que las suyas, el abad Bernardo ejerce de autoridad y apunta acto seguido el recambio: “le enviamos a nuestro hijo, y también suyo, Cristián, instruido lo más posible en las cosas concernientes a la orden”.

Con ser históricamente un hecho debatido y sin duda importante —sobre las genealogías ya sugería irónicamente Virgilio en las *Bucólicas* que “demittitur alto”, que descienden del alto cielo y nada más—, no deja de ser anecdótico tanto en la filosofía práctica bernardiana como en la aplicación de nuestro estudio. En cambio, sí que resulta capital el hecho de que Nivardo fuera para Bernardo lo mismo que Gerardo: un hombre de su entera confianza que dominaba las artes constructivas, y que llega a las tierras extrañas del medievo español para erigir o trazar las pautas de un monasterio bernardiano, siguiendo fielmente las directrices del arquitecto-reformador desde Claraval. Un aspecto decisivo porque quiere decir que, una vez despegados aquí de la impresión horaciana a la que antes aludimos —bellísimo recurso tan clásico como bernardiano por otra parte—, tenemos que ir directamente, y sin más preámbulos, al hecho constructivo en sí: al inicio y seguimiento del edificio como síntesis del *paraíso claustral*, que es lo que se pretende en definitiva.

Para Bernardo era tan importante esta aventura del inicio y seguimiento puntuales de la casa que, precisamente, en la mencionada carta a Malaquías —cinco años antes de empezarse a construir La Santa Espina, es decir, en 1142— escribía lo siguiente: “Veo por su carta y por las relaciones de nuestros hermanos que progresa el monasterio y que se multiplica tanto en bienes temporales como espirituales. Por lo cual nos congratulamos sobre manera y con toda el alma damos gracias a Dios y a su paternal solicitud. Y, porque aún se necesita mucha vigilancia, como en lugar nuevo y tierra tan extraña y tan inexperta en la religión monástica”.



SÓLIDA ESTABILIDAD

Llegada la hora de poner en marcha el proyecto con *mucha vigilancia*, como exigencia previa a cualquier inicio pone Bernardo dos condiciones inapelables tanto a monjes, conversos, maestros o simples peones albañiles. Primera y de frente: nada de tibiezas. Hay que abordar el plan constructivo con una voluntad férrea presidida, de principio a fin, bajo dos palabras tan inseparables como rudimentarias: hay que trabajar, según el arquitecto-reformador, “fiel y varonilmente”. Expresión, por cierto, que usa con cierta frecuencia el reformador no sólo como palanca necesaria para levantar piedras o abrir zanjas, sino para consolidar cualquier aventura de orden material o espiritual en la convivencia del claustro. Y segunda, que no olviden nunca los aparejadores y directores de obra a lo que originaria y principalmente van a La Santa Espina o a Suecia: a construir una casa concebida como templo o un templo que, a su vez, haga las veces de casa. Este binomio integral –los que rigurosamente tienen un término común–, según refiere el reformador en el Sermón 2 de *En la dedicación de la Iglesia*, ha de estar tan meridianamente definido desde el primer plano, la primera roturación, o desde el primer cimiento, y además “de tal forma organizado, dispuesto, embellecido y ordenado, que pueda servirte de morada gloriosa y deleitable”.

Capital exigencia constructiva que, desde los tiempos más primitivos a los más modernos, liga la gran arquitectura a la construcción del templo. Sin este pulso vivificador y trascendente de la religiosidad humana, las edificaciones del hombre pasarían como los estilos y se cargarían hasta su última teja de límites comodones, de embellecidas minucias, o de caprichos placenteros. Por si hubiera alguna duda a este respecto –en su tiempo lógicamente no cabía la más mínima, pero en otros, como en los de ahora, pudiera ser que sí–, Bernardo apela a la justicia distributiva. Si él y los suyos siempre buscan una grandeza natural y un contexto luminoso para edificar absolutamente gratis –y siempre esta gracia, además, se les concede milagrosamente a la hora de empezar obras en La Santa Espina o en cualquier otro de sus monasterios a lo largo del ancho mundo–, su planteamiento no puede ser más racional: “¿No te parece cosa indigna que Él haya hecho casa para ti y que tú no hagas diligencia alguna para edificarle un templo? En cuanto a

ti, todavía tienes aquí una casa en qué morar, pero estate cierto de que en breve se derrumbará, y si antes no previenes otra, el mejor día te verás expuesto a la lluvia, al viento y al frío" (*En la dedicación de la Iglesia*, Sermón 2).



Sirve de muy poco, por tanto, erigir una casa con los ojos del cuerpo sólo para satisfacer las necesidades corporales más perentorias y lucrativas. Para este intercambio de apariencias no merece la pena, en términos bernardianos, levantar fábricas a la imaginación y derroches sin grandeza para el espíritu. Para esto ya está la naturaleza como prodigio intacto sin necesidades constructivas. La casa hay que levantarla con los planos más sólidos de la razón más futura. Este punto de partida en la construcción de la casa bernardiana, nos lleva de nuevo a otra debatida cuestión histórica. Aplicando con rigor la terminología “*villae desertae*” y de dominio “*yermo*”, se ha concluido, con cierta lógica, que el primer habitáculo de los monjes al llegar a La Santa Espina no fuera más que una ruina deshabitada o incluso una endeble construcción de adobes donde, provisionalmente por algunos años, buscaron cobijo los monjes a merced de las circunstancias. A esto –obras auxiliares que sirven de apoyo a la obra principal– se le denomina en la actualidad *facilidades temporales*.

Cuestión también debatida, y de escaso recorrido en nuestro caso. Si la quinta o el palacio campestre de la infanta doña Sancha –extremo bastante improbable en una reina titular y hermana de emperador– era ejemplarmente de adobe –¿lo era realmente?–, pues no cabe la más mínima duda al respec-

Una de las torres de la portada principal.



to: el *habitat* de los primeros monjes constructores de La Santa Espina fue, excepcionalmente y en contradicción con un elemento constructivo básico en Bernardo, el de unos franciscanos pioneros de la más estricta observancia donde la lluvia, el viento y el frío entraban fraternalmente por la casa y por el templo. Algo impensable dadas las precauciones del proyectista, y que en términos muy estrictos podría avenirse, cómo no, con el voto de obediencia y pobreza cistercienses. Claro, pero esto sí, previamente, añadiríamos un pequeño toque arquitectónico: que entrara



Edificio anexo al claustro de la hospedería, y antigua caballeriza.

directamente por los ojos *more bernardiano*. Por ejemplo, que esa pobreza sin remisión tuviera un carácter transitorio y un cierto atractivo estético irresistible: que esos adobes, como guía, fueran volanderos y que resaltaran algún tipo de transparencia con el riquísimo azul del cielo. Pobreza luminosa, en definitiva.

Ninguna ironía argumental al respecto, sino todo lo contrario. La pobreza claustral la concibe Bernardo, desde los mismos inicios del proyecto constructivo, de forma muy distinta a como lo haría Francisco de Asís muchos años después de la muerte del claravalense. Francisco quería ser pobre porque estaba enamorado de los pobres hasta el extremo de construir sus casas o conventos sobre la misma pobreza como naturaleza estable. Bernardo no. Amaba a los pobres y desamparados de esta tierra –eso y no otra cosa eran sus monjes– porque estaba enamorado de la pobreza igual que de la belleza misma: para que, desasidos sus monjes de las riquezas corruptibles –y la pobreza en exceso produce la más infecciosa corruptibilidad–, lucieran pobres en los monasterios como el anticipo de todas las gracias en verdad estables que lo poseen todo. En el reformador del XII la pobreza comparte, primero, las recurrencias bíblicas y también las clásicas. La humilde casa de arcilla de Job o la salomónica de piedra están presentes en el cisterciense. Y esencialmente se conciben como habitáculos de Dios o moradas simbólicas con absoluto despojo y dignidad. Cicerón, en su libro *De officiis*, construye la casa en paralelo a la dignidad del dueño, pero al mismo tiempo haciendo hincapié en que esa dignidad proviene del titular y no de la casa: “sed domino domus honestanda est”. Vitruvio, años después, escribiría algo semejante cuando en la introducción al Libro Sexto de arquitectura señala que “el mayor beneficio es no crearse necesidades y aceptar que la mayor riqueza consiste en no desear nada”.

En el plan constructivo bernardiano la casa asume esa misma simbología y dignidad de las tradiciones, pero siempre con sus particulares matices: con un punto de grandeza que ilumine la miseria del hombre frente a la inabarcable creación del universo y frente a la realidad más ínfima de esa humanidad. Por lo que se pregunta el reformador a este respecto: “¿Qué cosa puede haber más rica que una pobreza, qué cosa puede haber más preciosa que una humildad?” (*En la vigilia de Navidad*, Sermón 4). Se lo pregunta, y se responde asimismo con la codicia paradójica –tan típica en Bernardo– de los que no quieren tener nada y poseerlo todo a la vez: “buscamos



lo que ojo no vio, ni oreja oyó, ni subió al corazón del hombre" (*Sobre los Cantares*, Sermón 11). La posesión de "los bienes celestiales", que es lo que se pretende a la postre con la utopía claustral, lleva implícito en el plan constructivo bernardiano la explicación de cómo ha de entenderse la pobreza en una casa cisterciense como la esplendorosa de La Santa Espina: se "poseerán también los (bienes) de la tierra, mas esto será como quienes no teniendo nada poseen todo; no mendigando como miserables, sino poseyendo como dueños y propietarios, y siendo tanto más dueños y propietarios de los bienes terrenos cuanto más desprendidos están de ellos, según aquella palabra que dice: Todo el mundo es como un tesoro para el hombre fiel. Digo todo el mundo, porque así adversidad como prosperidad y todo lo demás coopera a su bien" (*Sobre los Cantares*, Sermón 21). Si perdemos estas razones tan fundadas, la heredad y la concepción del hombre se quedan en pobreza de espíritu.

Con esta configuración ideológica tan sutil como precisa, se pasa en Bernardo de inmediato a la construcción de la casa. Para el arquitecto-reformador la morfología de la casa explicaría, como ningún otro plan, la misma solidez material de la vida comunitaria. Por esto mismo, tal y como apunta en varios de sus sermones, no le gusta consolidar ruinas heredadas –a partir, por ejemplo, del supuesto desplome de las *villae desertae* de La Santa Espina o de otro tipo de ruinas–, sino inaugurar un tiempo absolutamente nuevo en el que todo se "comience por la casa" (*En el adviento del Señor*, Sermón 4) y se termine en ella. No importa lo que se tarde. De hecho, La Santa Espina, como ya vimos, tiene un proceso constructivo larguísimo. Salomón invirtió trece años en construir su casa y en habitarla, lo que constituye para el reformador un modelo a seguir por pasarse la vida levantando templos y pabellones. De aquí aflora su obstinación constructiva que no parece tener fin, y que lleva hasta un perfeccionismo extremo persiguiendo una estabilidad ímproba, como lo certifica en el Sermón 1 en torno a los *Diecisiete sermones sobre el salmo 90*: "¿Puede haber mayor necesidad que habitar en una casa apenas comenzada? ¿Piensas que has acabado ya? Cuando el hombre llegare al fin, hallará que no ha hecho más que comenzar. Últimamente, por todas partes está amenazando ruina semejante habitación, y lejos de ofrecer abrigo alguno, necesita de que la aseguren y sostengan (...) Porque, ¿cómo creeremos que es estable el edificio que se levanta sobre un frágil cimiento?".



Los Montes Torozos.

Nada tan importante para Bernardo como hacer estable el edificio con cimientos consolidados. En esta carga de solidez arquitectónica descansa toda la preocupación bernardiana a la hora de proyectar y hacer viable una casa y un templo como el de La Santa Espina. Llega a ser tan obsesivo el proceso previo de configuración que todas las solvencias del tiempo y los billetes que despacha para el futuro pasan, en la práctica, por esta labor constructiva: que la materialidad de la casa o del templo pueda convertirse en algún momento del discurso, o de la simple visión del edificio, en la referencia metafórica de la eternidad. Si perdiéramos esto de vista, la labor edificadora bernardiana, e incluso toda la idealidad del gótico al levantar las catedrales, carecería de sentido, por mucho que ahora no se entienda o quiera reducirse a una pugna combinada entre arte y poder. Frivolidad constructiva, en suma. Para Bernardo de Claraval, o se edifica la “casa sobre roca viva”, o la “sospecha de las obras” –término de arquitectura caduca que maneja el reformador del siglo XII con increíble destreza y con toda clase de detalles– se distribuye entre “amoríos”, señala, que van y vienen y que no tienen “nada de serio en su sentido literal” –dice–, entre los “escondrijos de personas” que van a lo suyo, y entre “el hueco de pared” que halaga sólo a una inteligencia llena de flaquezas (*Sobre los Cantares*, Sermón 61). Y es que habla de otro entendimiento: de diafanidad constructiva.

Para edificar en roca viva –término bíblico por excelencia que se repite de modo constante en la obra del cisterciense–, Bernardo elige la piedra como elemento más adecuado de consolidación. Prácticamente el único, aunque en la práctica también se usara, en segundo término, el ladrillo y, en los primeros tiempos de la reforma, la madera o el adobe. La opción de la piedra resulta muy interesante en el constructor de monasterios –la más recurrente y delineada como tal naturaleza hasta que llegan los grandes maestros del Renacimiento–, porque establece una relación indivisible entre el arquitecto y la materia. Como hombre catador de esencias, Bernardo hace una radiografía íntima de los conceptos y de esa materia tan impresionante. Pudimos verlo



en los capítulos anteriores al hablar de conceptos tan abstractos como la heredad, la concepción del hombre o la elección del lugar. Bueno, pues a la hora de concretar la materia que consolida sus edificios con piedra, el creador de La Santa Espina hace exactamente lo mismo.

Al reformador cisterciense le gusta mirar la piedra, observarla, tocarla, comprobar la dirección de sus vetas, perfeccionar sus aristas, y clasificarla de algún modo. No distingue científicamente si una piedra es ígnea, sedimentaria o metamórfica, pero en realidad todas estas clases de piedras, de algún modo, están impresas en sus sermones. Él las clasifica por lo que representan al tacto y a la visión del constructor. Necesita que se hagan indispensables a la mirada inquisitiva y, sobre todo, que prendan allí donde su presencia imponente apunta una viveza, allí donde adquieren un peso de hermosura o, sencillamente, allí donde abren un tesoro inédito como realidad incorruptible. Si para Agustín de Hipona las piedras crecen como un ser vivo, para el cisterciense del siglo XII llegan incluso a tener nombre propio. Distingue entre piedras vivas como ardientes fumarolas, o “racionales piedras” que ponen los proyectistas en sus planos para dividir la casa, piedras que cortan el silencio del claustro, piedras angulares con carácter equilibrador, piedras habita-



Acceso desde la cubierta de la iglesia hacia la zona superior de su portada y a las torres.

das suavísimas, grandezas lapídeas apabullantes, o simples construcciones de “corazón lapídeo” que, por cierto, no le gustan nada al reformador. Lucano en la *Farsalia*, hablando de las piedras de Troya y sus contornos, decía, como antecedente clásico, exactamente lo mismo que Bernardo al construir un monasterio como el de La Santa Espina: que no existe una piedra sin nombre: “nullum est sine nomine saxum”.

Para ello, parte el abad claravalense de un hallazgo expresivo de primer orden que nos conecta con la curiosidad filosófica y teológica de un modo personalísimo: dice textualmente el constructor cisterciense en el sermón 62 *Sobre los Cantares* que, lo primero, hay que “sondear la piedra” para hacer verdadera ciencia constructiva y, de este tanteo, desenterrar “los tesoros de la sabiduría y de la ciencia” que hay en ella. Extraordinaria expresión de indudable peso lírico, pero también de química aplicada. Habrá que esperar a Miguel Ángel muchos años después –cuando el genio renacentista se pasaba las horas muertas, con épocas de terribles dudas, luchando a brazo partido con la materia, y eligiendo paños de piedra en las canteras o destruyendo bloques de mármol que no le gustaban– para escuchar expresiones tan directas, y para que este sondeo primigenio pasara íntegro al palpito que tienen las obras maestras. Uno ve el Moisés o La Pietá, y el rostro de la piedra metamórfica prende en la mirada. Vemos La Santa Espina, y la grandeza de la materia respira como el sondeo de un zahorí. Bernardo, que sepamos, no iba a las canteras como el arquitecto y el gran escultor italiano, pero pasaba infinidad de veces por ellas en sus viajes, se paraba y, al verlas, elegía y señalaba y decía, según propia expresión: “esta piedra, pues (es), grande sobremanera” (*En el Santo día de la Pascua*, Sermón 1). Por esto mismo, como en el escultor, sus monasterios crean esa sensación de sondeo, de espectógrafo que navega entre cercanías: esta piedra viva de aquí para este monasterio que prende vivo también aquí como el de La Santa Espina. No hay otra explicación posible.

No se trata, por tanto, de simples expresiones literarias. En el discurso constructivo bernardiano la piedra moldea la casa con “solemnidad doméstica” como parte esencial de la naturaleza que rodea al propio monasterio, y por ello se pregunta de modo directo el reformador: “¿Por ventura tiene Dios cuidado de las piedras?” (*En la dedicación de la Iglesia*, Sermón 6). Para Ber-



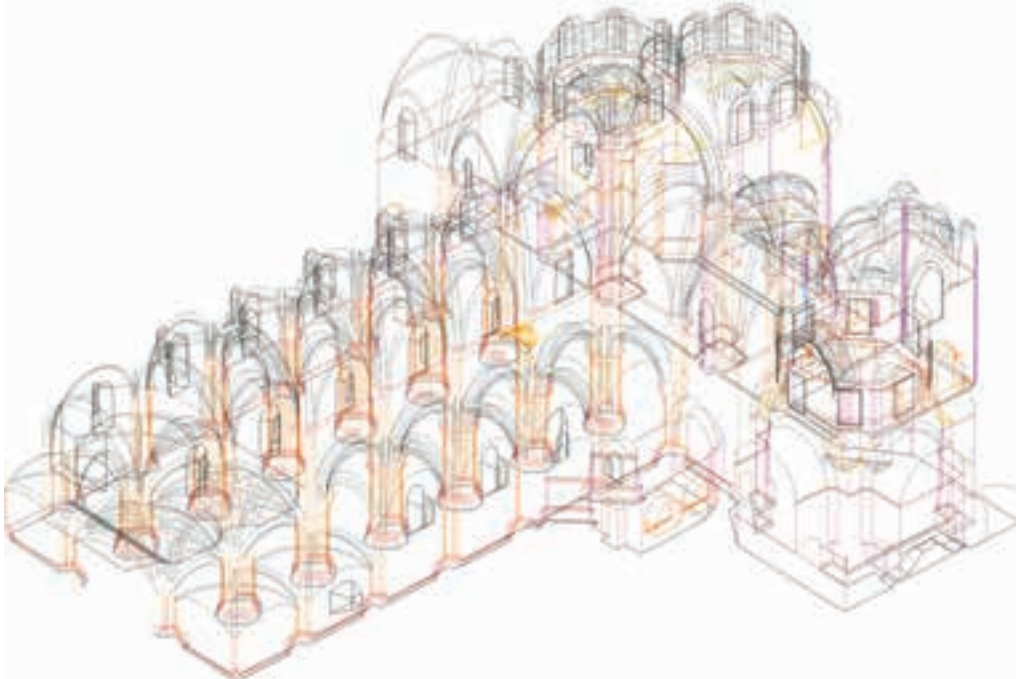
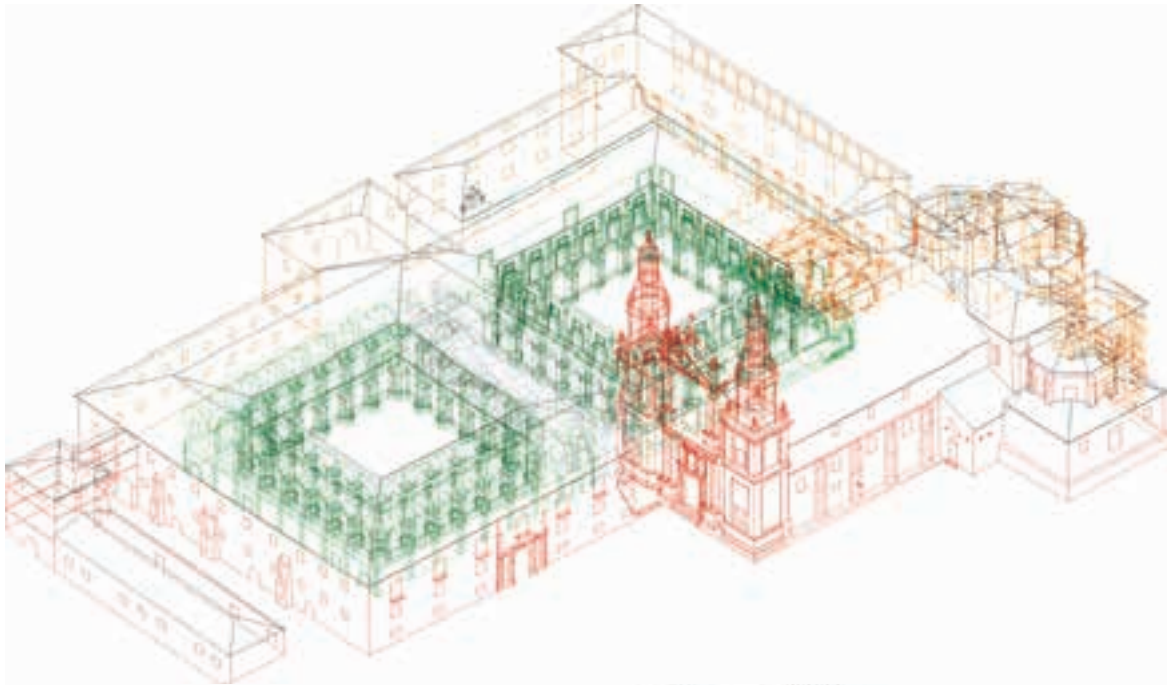
nardo, por supuesto que sí lo tiene, pero ante todo están ahí para que el arquitecto cuidadoso las elija por razones constructivas de primer orden: porque su consistencia es igual que un escudo que guarda la casa en previsión “de tres males: de violencia de tiranos, de fraudes de herejes, y de tentaciones de demonios” (*Sobre los Cantares*, Sermón 76); porque en su firmeza la unión de todas sus partes deviene sistemáticamente en “casa preciosa y sublime edificada con piedras vivas” (*En la dedicación de la Iglesia*, Sermón 2); porque son *moles sacras* en las que se proyectan “votivas alabanzas”; y finalmente, porque la felicidad de los moradores depende de esta “casa de alegría” consolidada en piedra donde los cuerpos, las almas y el espíritu, según Bernardo, hacen “signos visibles de su gracia invisible para bien nuestro” (*En la dedicación de la Iglesia*, Sermón 4).

En la construcción del monasterio de La Santa Espina, aunque no fuera Bernardo el maestro de obras *in situ*, tanto Nivardo como sus sucesores en el tiempo sondean la piedra con los mismos criterios filosóficos y de cercanía que acaba de trazar el fundador. La piedra que usaron los monjes y conversos es del mismo tipo que abunda en el enclave de Torozos donde se ubica el monasterio. Con toda probabilidad, la materia base fue extraída, según los expertos, en un entorno de cinco kilómetros a la redonda próximos al cenobio. Se trata, por tanto, de una piedra característica y fácilmente identificable con el entorno natural: caliza sedimentaria con grandes oquedades. Muy diferente de su homóloga, y más conocida, piedra de Campaspero, que es mucho más cohesiva y compacta. La piedra caliza de Torozos, por ser más resistente a la erosión, originó los cerros y las lenguas de páramo que desde el Mioceno castellano diseñan el paisaje característico en el que prende, monumentalmente, La Santa Espina. Aquellos monjes sabían perfectamente que podían construir sin dificultad alguna con este tipo de piedra. Es más, lo habían oído directamente de los labios del reformador cuando, en el sermón 62 *Sobre los Cantares*, señalaba que por estos “agujeros de la piedra”, como los que forma la caliza de Torozos, se escudriñan y se penetran muchos misterios que, a veces, la piedra lisa disimula “por el peso de su gloria” como es tan evidente.

ESTRUCTURACIÓN Y HERMOSURA DE LA CASA

Las fases constructivas del monasterio de La Santa Espina se han establecido con rigor en torno a ocho etapas fundamentales. Primera, la iniciada por Nivardo en la segunda mitad del siglo XII. La segunda amplía y consolida las obras en los siglos XIII y XIV. La tercera, siglo XV, que agrega al templo la capilla de los Vega y otros elementos de decoración. La etapa cuarta se concreta en la reforma llevada a cabo en el siglo XVI, entre los años 1546 a 1560. La quinta, se centra en los siglos XVI y XVII, y afecta a la nueva Hospedería y diversos entornos. La sexta se inicia a partir de 1661 con la reforma del antiguo claustro regular siguiendo la traza de Francisco de Praves, más otra serie de obras. La séptima fase se acomete en el siglo XVIII, y fue importantísima porque reforma la fachada de la iglesia —supuestamente por un discípulo de Ventura Rodríguez—, cambia la sección transversal en la iglesia, y modifica otras edificaciones auxiliares. Y por último la octava fase, realizada en pleno siglo XX, a partir de 1950, que replantea y amplía las estancias agrícolas, se restauran importantes espacios, y a la que se añade, en estos precisos momentos, el nuevo plan director dinamizado por la Consejería de Agricultura de la Junta de Castilla y León.

Todos estos periodos, más los elementos artísticos que cada uno de ellos incorpora, y que afectan tanto a la iglesia como a las estancias monásticas de La Santa Espina, han sido analizados pormenorizadamente, y con amplio despliegue documental, en diversos e interesantísimos estudios, como por ejemplo, entre otros, los de Antonio García Flores o Francisco Antón. Nuestro objeto no es repetir o glosar aquí dichas etapas ni reclasificar sus aportaciones, sino justificar que lo acontecido a lo largo de este tiempo de estructuraciones históricas y de ambientaciones artísticas, en el fondo, mantiene los principios esenciales que presidieron el primitivo diseño bernardiano. Es notorio, por otra parte que, después de la muerte del reformador, se suavizaron algunos criterios constructivos y sobre todo los decorativos y artísticos. Pero incluso en ambos casos, la pureza de línea y la idealidad estéticas se mantienen en La Santa Espina como fidelidad al plan de monasterio típicamente bernardiano que, según se dice en el Tumbo, se ajustó en todo momento a la planta de Claraval.

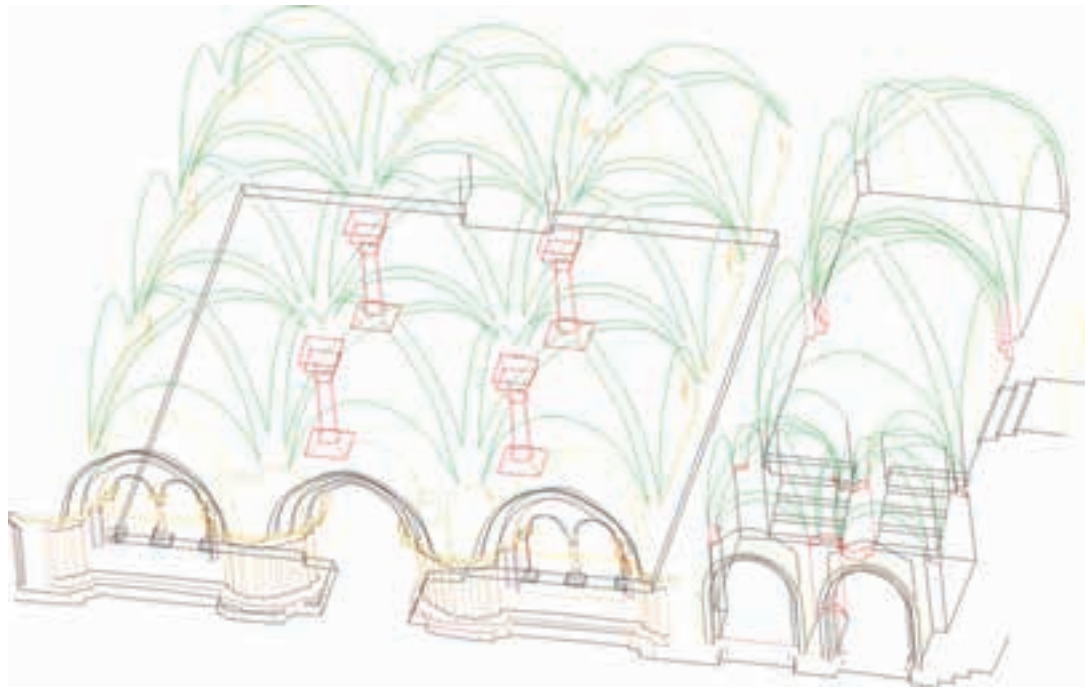


Levantamiento tridimensional del edificio. Se realiza un levantamiento taquimétrico que genera una malla tridimensional por nube de puntos y precisión centimétrica. Este documento nos permite conocer con exactitud las características dimensionales del monasterio, y supone un testigo preciso de lo que realmente existe en la actualidad.

Detalle conjunto del monasterio completo.

Detalle interior de la iglesia.

Detalle interior de la sala capitular, sacristía y su portada



Una de las primeras actuaciones del Plan Director fue la restauración de la sala capitular, la sacristía y el *armarium*, en el año 2008, por el arquitecto Alberto Martínez-Peña. La actuación se entendió de urgencia por el estado de la piedra, al haberse iniciado procesos de degradación y meteorización mineral por la acción de las sales de los rejuntados de mortero de cemento, que fueron sustituidas por un rejuntado de mortero de cal. Las condensaciones en la estancia eran generalizadas por la importante humedad, ya que el nivel freático está muy próximo a cota de suelo. Se instaló un drenaje perimetral y un equipo de bombeo, para eliminar el agua y no permitir la llegada de la humedad a los muros y pilares. La actuación se completó con la sustitución del suelo cerámico colocado en la reforma de 1956 –en un estado deprimente a causa de la humedad– por un solado de piedra caliza natural, y un proyecto de iluminación ambiental acorde a las condiciones de la sala.



Altar mayor (Diego de Marquina, 1661). Fue traído del monasterio de Retuerta tras la gran reforma de 1956.

La iglesia desde el presbiterio.



La estructuración de la iglesia y del recinto monástico tienen en Bernardo su particular expresión artística. Con esto queremos decir algo muy sencillo: que no es una isla creando un estilo arquitectónico propio, como en el caso del románico o del gótico que, por otra parte, tan bien conocía el reformador. En el fondo no le interesaban esos duelos de superestructuras o simbiosis creativas como tales, sino la utilidad de la belleza. Se vale del románico borgoñés, y de las agilidades más dinámicas que transfiere el gótico, para crear o, mejor dicho, para recrear una fórmula bernardiana: la que determina una forma artística que, al margen de las modas del momento, justifique un pensamiento y la manera más adecuada de vivir en comunidad. Se trata, por tanto, de una visión muy moderna que aúna a un tiempo modalidad artística, organización y funcionalidad de los edificios.

Para adecuar este punto de vista, parte Bernardo, en primer lugar, de un principio operativo básico en su proyecto arquitectónico: “sin duda, las vigas y las piedras separadas no hacen la casa ni en ellas puede habitar alguno; la unión sola hace la casa” (*En la dedicación de la Iglesia*, Sermón 2). Capital inicio para el diseño de un edificio orgánico como el de La Santa Espina. Y en segundo término, esta unidad sustancial la encaja Bernardo –concretamente en el Sermón 46 *Sobre los Cantares*– también de una manera constructiva muy eficiente y directa. En “la fábrica del edificio”, inmediatamente después, o al mismo tiempo de haberse concebido el proyecto como un todo conjuntado, advertía Bernardo a monjes, conversos, proyectistas y operarios lo

siguiente: “Busquemos ya el contenido espiritual de estas cosas”. Y de aquí, precisamente, nace el inconfundible estilo metafísico bernardiano: belleza como síntesis, grandeza como recurso, idealidad como práctica, austeridad básica en las fórmulas, y equidistancia entre una morada circunstancial y otra permanente. El resto es cuestión de adaptarse al lugar, a los materiales que ofrece el entorno –sondear esta piedra concreta de aquí mismo–, o incluso a las peculiaridades arquitectónicas vigentes en un pueblo o región. Actitud cabal y modesta frente a la prepotencia actual donde los materiales, usos y costumbres son exportados por cualquiera, y de cualquier lugar del mundo, para rematar un simple rodapié.

Visión interior del conjunto de bóvedas de la capilla principal y arcos de esviaje hacia las capillas laterales desde el transepto.





La *edificación exterior* del monasterio de La Santa Espina –sigamos la nomenclatura estrictamente bernardiana– se reduce en esencia a las tres cimentaciones básicas que coinciden en todo complejo emanado directamente del molde claravalense: la del templo, las dependencias comunitarias o claustrales, y la de los edificios anejos. La iglesia es el centro neurálgico de la actividad del monje y también de la construcción bernardiana. Los otros dos complejos referenciados, estilísticamente diferentes por el uso que proyectan, operan siempre como las impostas de un mismo arco que se dirigen y se apoyan –real o metafóricamente da lo mismo– en el contrafuerte de la iglesia. Aquí empiezan y confluyen todas las realidades constructivas que hacen del monasterio cisterciense el fin de una vida que excluye, según expresión del propio reformador, *toda desemejanza*. Y de aquí también se deriva la consumación de la obra en sí como gozo horaciano de un lugar de privilegio que el reformador convierte, sistemáticamente, en gozo claustral: “Dichosos los ojos que ven lo que tú ves y los oídos que merecen oír lo que tú oyes (...) y percibes el eco dulce en tu reposado silencio” (*En la Asunción de la Virgen María*, Sermón 4). Susurro constructivo acariciado desde cualquier estancia que ocupe el monje.

En la iglesia concentra Bernardo toda la carga material, espiritual, emocional y estética del monasterio. El templo de La Santa Espina es de una monumentalidad maciza –en esencia una gran planta de cruz latina, con nave central dominante y asistida por otras dos más rebajadas con arcos de medio punto–, con un tiro de esbeltez y profundidad pensados para recrear la armonía, y con la decoración justísima para que las sensaciones soporten, naturalmente, la verticalidad de la línea y la suavidad apuntada de los arcos. Y por todas partes, como una obsesión de solidez, la imponente presencia de la piedra de Torozos como fábrica que consolida el peso de la historia porque, como escribe el reformador en el Sermón 62 *Sobre los Cantares*, “la pureza de la piedra” con sus oquedades se penetra “luego con ese barreno” hasta lo más íntimo de las purezas. Todos los demás aditamentos constructivos de la iglesia, a lo largo de las ocho fases históricas del monasterio –las capillas posteriores, los panteones de la nobleza, las portadas, o los estilos propios de cada época, o el plan directivo actual por obra de la Junta de Castilla y León–, se pierden, hasta nuestros días, en este horizonte original y bernardiano.

Portada de la sala capitular desde el claustro reglar.



La hermosura de la casa, centrada en la iglesia –y de aquí irradia al resto de dependencias claustrales–, tiene en Bernardo la misma consigna desasida que la luz: captarla en un sitio determinado para ir siempre más allá de la estancia iluminada: que circule la belleza como lo hacen las riquezas en las moradas o en los lugares prodigiosos. Lo que requiere una prueba existencial de enorme trascendencia estética: que la plasticidad ilusoria se despoje por entero de los atributos, o de lo que llama el abad de Claraval “la hermosura exterior” de la misma iglesia. Lo contrario supone para el esteta cisterciense, según escribe en el capítulo XII de su *Apología*, “una especie de idolatría” constructivamente insoportable por multiplicar por mil las “vanidades suntuosas” de la casa y, sobre todo, las de la iglesia misma.



Sala capitular.

De este principio formal se deriva, precisamente, la austeridad como estilo de vida que Bernardo propone en sus edificios y que, por nada del mundo, quiere que se pierda ese anhelo de creación elemental: “si vosotros sois pobres, ¿para qué sirve el oro en nuestra iglesia?”. Por ello lanza, en ese mismo capítulo de la *Apología*, un clamor de coherencia estética realmente sorprendente, moderno y transgresor: ya que la esencia de lo sagrado se degrada en las iglesias de los monasterios, hasta en el suelo que se pisa, con el brillo de las materias sugestivas –plata, oro, piedras preciosas, maderas olorosas, y técnicas artísticas–, hágase de verdad con cierto gusto. Lo contrario, *more bernardiano*, es inadmisibile porque atenta contra la esencialidad de las formas. Y en este punto preciso, su postura se vuelve intransigente y combativa. Llega incluso a un planteamiento intratable y subversivo en un reformador, en un profeta y en un santo como él: de acuerdo “que no se tenga respeto a la santidad de estas imágenes, pero por lo menos se debería tener atención a la belleza de los colores”. Auténtica sugerencia estética de gran modernidad y plagada de teología moral.

A Bernardo no le gustan en sus monasterios las columnas historiadas del románico ni los claustros pintados con “monstruosos centauros”, y menos aún “muchos cuerpos bajo de una sola cabeza, y muchas cabezas sobre un mismo cuerpo”. También rechaza de plano que los mármoles suplanten a las páginas de los libros como expresión formal. Ante este cúmulo de “belleza disforme y una deformidad agradable que se representa sobre todas las paredes de los claustros”, introduce el reformador otro toque de modernidad iconoclasta cuando enfrenta el trueque de las

formas con la utilidad del dinero invertido: “¿por qué a lo menos no hay pesar por unos gastos tan necios?”. Una situación que, por otra parte, no es tan privativa de Bernardo, pues, curiosamente, existe un aforismo medieval constructivo que revalida esta misma visión bernardiana cuando expresa –¿por simple oposición al románico?– que no es una casa pintada y decorada la que honra al dueño, sino las costumbres de quien la habita: *Nec domus ornata dominum nec pictas decorat, sed domus est grata, quam moribus hospes honorat*. A esto mismo se refería Bernardo con otras palabras también definitivas: que lo que honra al morador de una casa es la *edificación interior*.

Como edificio integral claravalense, las dependencias monásticas de La Santa Espina siguen en sus detalles la misma estructuración de sistema orgánico ideado por el reformador y ejecutada bajo el plan constructivo de Nivardo. Una confluencia de ideales que, según Bernardo, se lleva a cabo, internamente, por una acción conjunta comunitaria a pie de obra como fundamento: “en la comunidad debe haber dos paredes: una interior, otra exterior. La interior son los claustres; la exterior los hermanos conversos. Ésos no deben ser curiosos ni voluptuosos; éstos ni turbulentos ni fraudulentos. Y, porque es rara la paz entre ambos, hay una tercera pared que, como transversal, une las separadas. Son el abad y el prior y los demás hermanos espirituales. El fundamento es el santo propósito” (*Sentencias*, 26).

Y a partir de aquí, se pone en marcha la estructuración formal para hacer habitable un monasterio tan complejo como el de La Santa Espina. Prácticamente –después de las transformaciones históricas, y de las adaptaciones modernas para el uso de las instalaciones agrícolas por parte de la Junta de Castilla y León, como ha constatado y descrito con amplitud Francisco Antón–, pueden registrarse con nitidez la mayoría de esas estancias como partes de la casa. En resumen, nos encontramos, en primer lugar, con los dos imponentes claustros como eje de confluencia de la vida monástica; con una sala capitular donde se discutían todo tipo de intenciones, y se hacía penitencia pública; el refectorio, porque de pan también vive el hombre espiritual; el pabellón de monjes donde el descanso gratificaba el cuerpo y el espíritu; el *scriptorium* donde se cultivaban las artes y las letras. Más la sacristía, el locutorio, el *armarium*, la despensa, el cillero, la bodega, la enfermería, la prisión o el cementerio.



Todas ellas estancias capitales –bien para la organización de la vida o como simple tránsito para ingresar en la iglesia– las sitúa Bernardo en el mismo eje de la cotidianidad y de las costumbres monásticas. El claustro como lugar físico constituye para el claravalense un espacio primordial, y tiene la misma solemnidad que proporciona Vitruvio a los atrios romanos en su Libro Sexto de arquitectura: “una gran solidez” que regula el aire y la luz, que sirve de cubierta a la casa, que da acceso a las estancias, y con “un resultado elegante que responde a las normas auténticas de la simetría”. Bernardo parece escuchar este apunte del arquitecto romano, y añade el reformador en el Sermón 4 de *En la dedicación de la Iglesia* sus propias pinceladas: que los atrios o claustros son el consuelo “de los molestos conflictos”, que en ellos se recrea el monje “con su amena alegría”, que aquí se derraman “las riquezas del espíritu”, que sirven como “descanso de los trabajos”, que aumentan “la seguridad de los cuidados”, y que incluso se vislumbra, desde una prudente distancia, “la paz de los enemigos”.

No elude hablar el constructor en sus sermones o tratados de ningún habitáculo que no actualice, *more bernardiano*, las funciones más comunes del hombre dentro del monasterio. Por ejemplo, no le gusta hablar de comida, pero el refectorio, donde rigurosamente priman las verduras, ennoblece la vida monástica con sus excepciones: “Abrahán alimentó con carne a los ángeles y Dios mandó que se le hiciesen sacrificios con ella. También es más razonable usar de un poco de vino, a causa de la flaqueza del estómago, que saciarse de una gran cantidad de agua con demasiada avidez” (*Apología*, 6). El dormitorio, que es también un albergue unitario –no le gusta que ronquen los monjes–, lo aborda Bernardo como un espacio propio de soldados en campaña: nada de “dar vueltas desnudo en una buena cama” y menos aún “dormir las dulces mañanas mientras vuestros compañeros, cubiertos de sangre, están lidiando con el enemigo” (*Apología*, 9). Cuida muy bien de la despensa porque en ella existe, según el proyectista, “un aposento místico” (*Sermones Varios*, Sermón 92) del que emanan las esencias que mantienen el cuerpo y el espíritu. El *scriptorium* lo compara con una celosía abierta al horizonte donde “los escritores se hacen acomodar para recibir la luz sobre el papel” (*Sobre los Cantares*, Sermón 56). El cillero y la bodega son los sitios donde la opulencia de la casa –granos, vinos, y otras vituallas– se hace intimidad y reserva “de los divinos arcanos” (*Sobre los Cantares*, Sermón 23). Todos los habitáculos



Lateral sur de la iglesia.

to, en un tiempo y en una estética muy distinta que el arquitecto engloba como específicas de los que siembran, recolectan y trabajan con sus manos. Esencial apartado constructivo porque aquí “el fruto de la edificación”, como ya dijo el reformador desde el primer capítulo, es el menos aparente de todos –las construcciones no tienen aquí la consistencia del templo o la de las dependencias claustrales, pues en algunos casos basta con un cobertizo, una choza de adobe o una simple cerca de madera–, porque se palpa de otro modo, y queda al descubierto en la propia luz “de las obras exteriores” que –lejos de lo que llama el reformador *santidad extraña*– se ve cómo nacen, crecen, nutren, se entrelazan para mantener con frutos la realidad y la espiritualidad claustrales. Para Bernardo se trata, además, de una fórmula muy pragmática que sirve para dar sentido a “esta profesión que hacemos de pasar toda nuestra vida en una austeridad tan particular” (*Apología*, 1).

Si por no edificar en piedra viva, el templo puede desmoronarse –y con él, como efecto dominó, también los habitáculos de la vida comunitaria–, no cimentar la base nutricia de las distintas naturalezas que conviven en el cenobio equivale, en términos bernardianos, a contribuir al colapso o degradación del sistema monástico. Hablamos de las obras de cada día que no necesitan de un especial aparejo estético, sino de una estética especializada y de una disposición manual que el monje y el converso tienen que ejercitar en molinos, embalses, pozos, acueductos, panadería, tejar, fraguas, huerta, colmenas, semilleros, estanques, apriscos, viñas, granjas, roturación de fincas, y un larguísimo etcétera. Se trata de poner al día todos los recursos estructurales

de la casa monástica guardan para Bernardo en su diseño constructivo una aventura anímica de la que se posesiona el cuerpo de cada uno y el de la comunidad entera.

Los edificios y dependencias anejas de La Santa Espina, como los de cualquier construcción bernardiana, están dirigidos, básicamente, a proporcionar autonomía y subsistencia monásticas. Se sitúan, por tan-



que hicieron de la iniciativa bernardiana una apuesta innovadora, técnicamente hablando, y una economía floreciente, pues ambas actuaciones estaban asistidas por una espiritualidad y una consolidación sin fisuras. Cuando en los periodos históricos nefastos en la vida del monasterio de La Santa Espina fallaba uno de los tres pilares, arrastraba ineludiblemente a los otros dos.

El constructor, como ocurría con las dependencias claustrales o con el templo, era muy consciente de esta unidad orgánica. Pone un especial interés, por tanto, en las obras que se erigen con el sudor de la frente o con los callos de las manos. Para él, los que cultivan este campo son verdaderos artífices que “trabajan en silencio” en lo que denomina “obras de salud” (*El día de Navidad*, Sermón 2). En sus sermones o tratados habla innumerables veces –aquí nos atendremos a tres ejemplos como muestra– de casi todas las estancias abiertas que hemos enumerado y que contribuyen a “que no nos falten alimentos”, y también a que la hermosura de la casa alcance una sublimidad o un gusto terreno. En algunos casos, como sucede con la estancia del molino, llegar a ser tan quisquilloso como tajante: “Hay otra cosa entre ustedes sobre la que quiero decirles mi parecer con la franqueza que suelo. Hablo del molino en el que los hermanos conversos que le guardan se ven forzados a soportar la presencia de mujeres. Si se me hace caso, una de tres: o se prohíbe en absoluto el acceso de las mujeres al molino, o se encomienda el molino a la guarda de un seglar, o se deja por completo” (Carta 79, *Al abad Lucas*).

La huerta bernardiana, como primera descripción ejemplar, está repleta de hortalizas, cipreses, manzanos, higueras, árboles silvestres y frutales, y flores. Tanto las flores, que son muchas las que nombra el constructor con su simbología particular, como el jardín, están definidos por el reformador como “el arte del hombre” (*Sobre los Cantares*, Sermón 47) que requiere infinitos cuidados. Incluso llega a dar instrucciones para resguardarse del aquilón que las mata, y se extiende en sus propiedades señalando que “las flores son los milagros” de la vista, del oído y de la embriaguez (*Sobre los Cantares*, Sermón 59). Para el constructor cisterciense el vocablo huerto debe tener en el monasterio, según cita textual, “sentido propio e histórico” (*Sobre los Cantares*, Sermón 23).

Sólo la descripción, como segundo ejemplo, de las estancias que se dedican a la producción de alimentos –miel, pan, leche, queso, huevos, etcétera– convertirían a Bernardo, sin



Obras completas de San Bernardo, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomos I y II, Madrid MCMLIII.

querer, en un dietista contemporáneo. Y es que para él, la salud y la hermosura son realidades equivalentes, por lo que se pregunta al respecto: “¿Qué es eso de que apenas pueda hallarse cosa que comas ni en los ríos, ni en los campos, ni en los huertos, ni en las despensas?” (*Sobre los Cantares*, Sermón 30). Hablando de alimentos, no se le escapa el cuidado exquisito que en aquellos tiempos había que tenerse con la ingesta y sus consecuencias fatales en la boca. Y surge el prodigio odontológico que hace una formidable parodia –de resonancia quijotesca– con los dientes, a los que define, nada menos, como “los hombres de la profesión monástica”, y los describe así: “Los dientes son blancos y fuertes; no tienen carne; carecen de piel; no permiten que se meta algo entre ellos; no hay dolor como su dolor; los labios se cierran para que no se les vea; es indecoroso que se les vea si no es cuando nos reímos; mastican todo el alimento del cuerpo, no perciben, con todo, ningún sabor; no se gastan fácilmente; están puestos en orden, unos arriba, otros abajo; y cuando los de abajo se mueven, los de arriba nunca” (*Sermones Varios*, Sermón 93).

La implantación de la viña –tercer ejemplo– en los monasterios cistercienses como el de La Santa Espina introdujo en España la tradición milenaria de la *vitis vinicola* de la Roma clásica, y que hoy es una de las actividades económicas y culturales más identitarias de Castilla y León. Curiosamente, para Bernardo la “copia de frutos”, según propia expresión, la poda, y el cuidado de las viñas tiene, escribe textualmente, un “esquema (...) histórico” que “hemos de entender espiritualmente”, y remata de esta manera: “Pudiera, sin duda, acabar aquí el sermón si, según mi costumbre, hubiera dado algunos avisos a cada uno de vosotros respecto a la viña. En verdad, ¿quién es el que ha podado tan perfectamente todo lo superfluo de ella, que pudiera gloriarse de que ya no le queda nada por cortar?” (*Sobre los Cantares*, Sermón 58).

En suma, que hablamos del monasterio de La Santa Espina –de sus etapas históricas, de sus solidesces estructurales, y de sus aposentos claustrales– como del lugar que eligió el arquitecto Bernardo para edificar un recinto religioso con *sólida estabilidad*, pero también donde la belleza y la magia han trazado una proporción serenísima más allá del simple equilibrio orgánico entre el hombre y la naturaleza.



Planta baja.



La planimetría se genera desde el modelo tridimensional, realizando cortes en diferentes zonas, indicadas por el arquitecto, para obtener una documentación de planta-alzado-sección con precisión centimétrica, necesaria no sólo como establecimiento del estado actual, sino como base fidedigna de trabajo para cualquier intervención futura en el Monasterio de La Santa Espina.

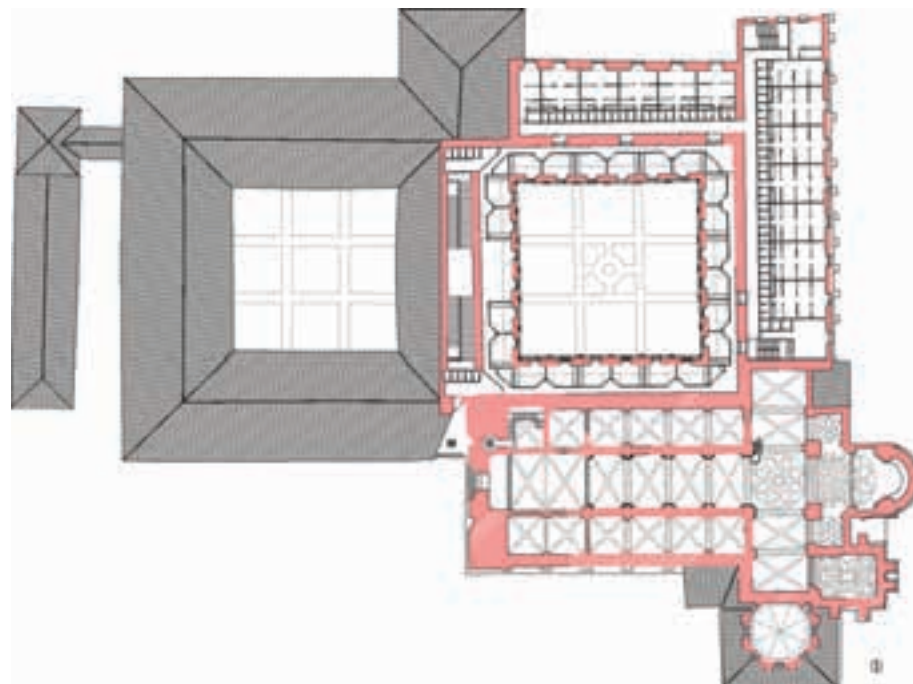
Entreplanta.



Planta primera.

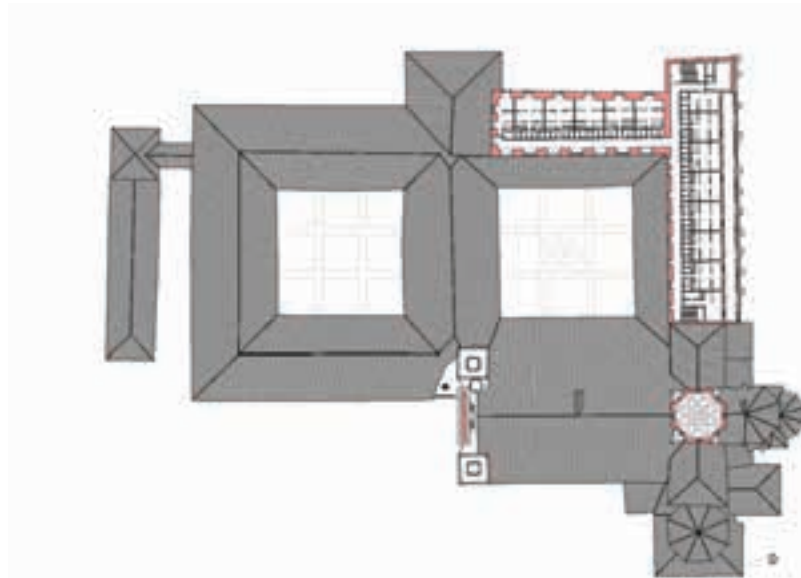


Planta segunda.

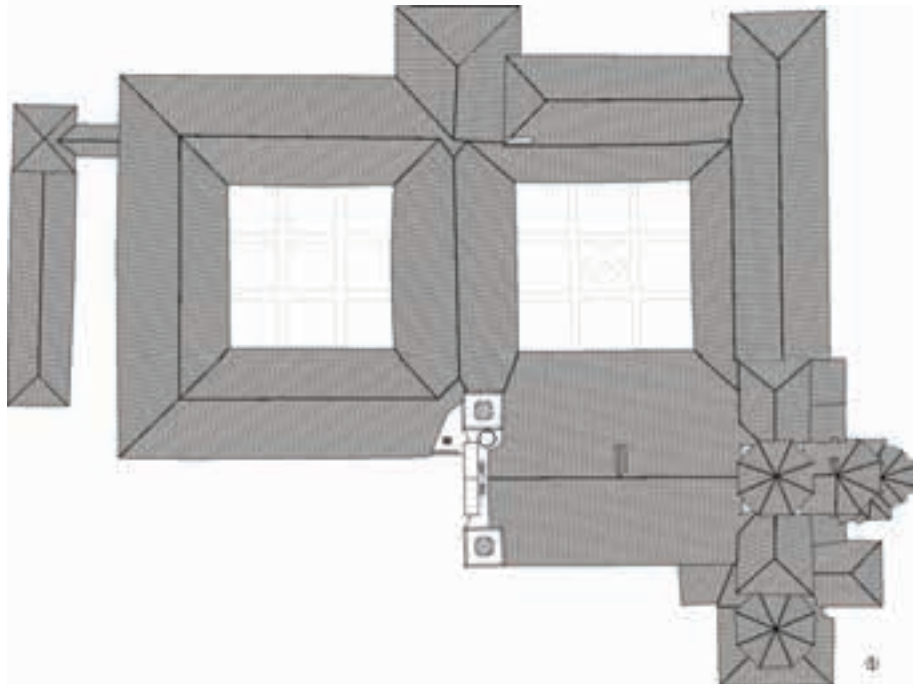


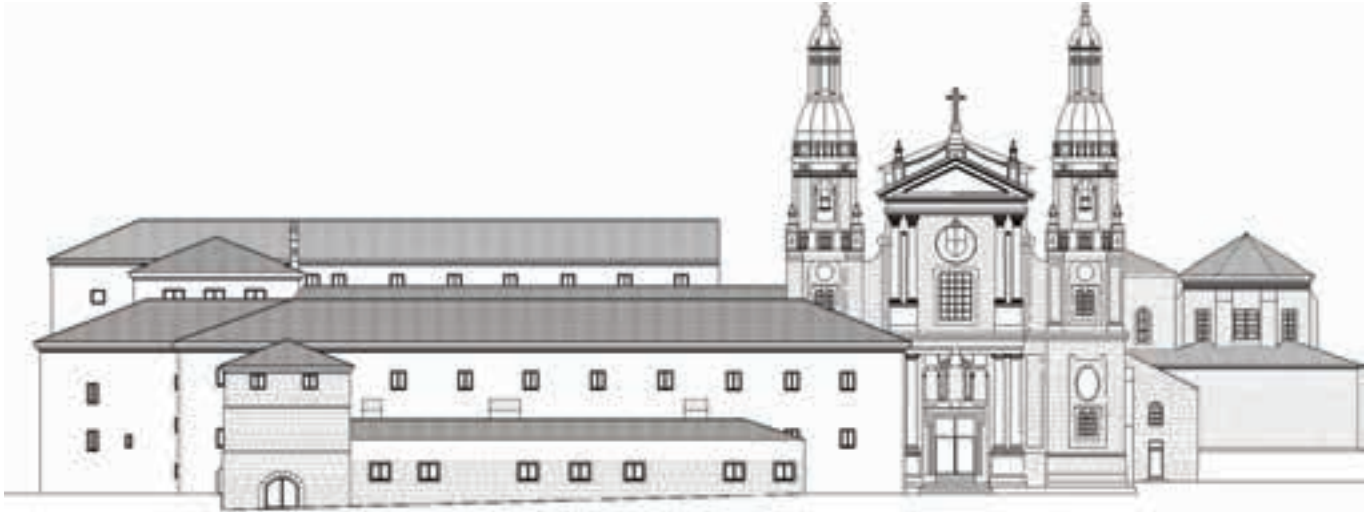


Planta tercera.



Planta de cubiertas.





Alzado oeste.



Alzado norte.



Alzado este.



Alzado sur.



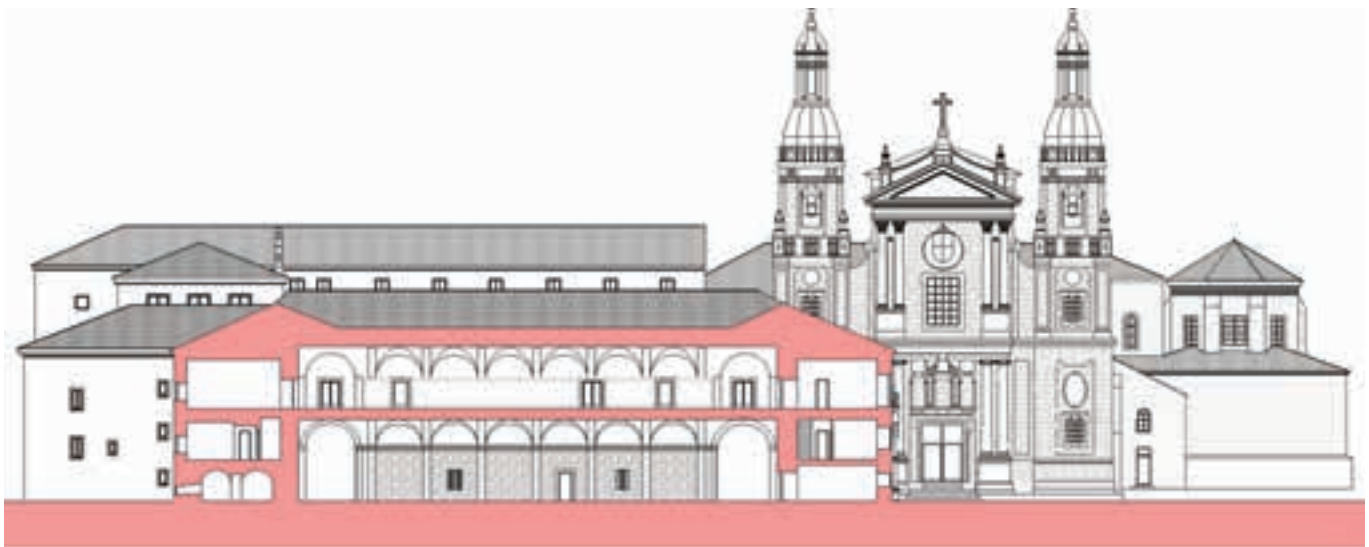
Sección longitudinal por nave central de la iglesia.



Sección longitudinal por eje central de los claustros.



Sección longitudinal por panda norte de los claustros.



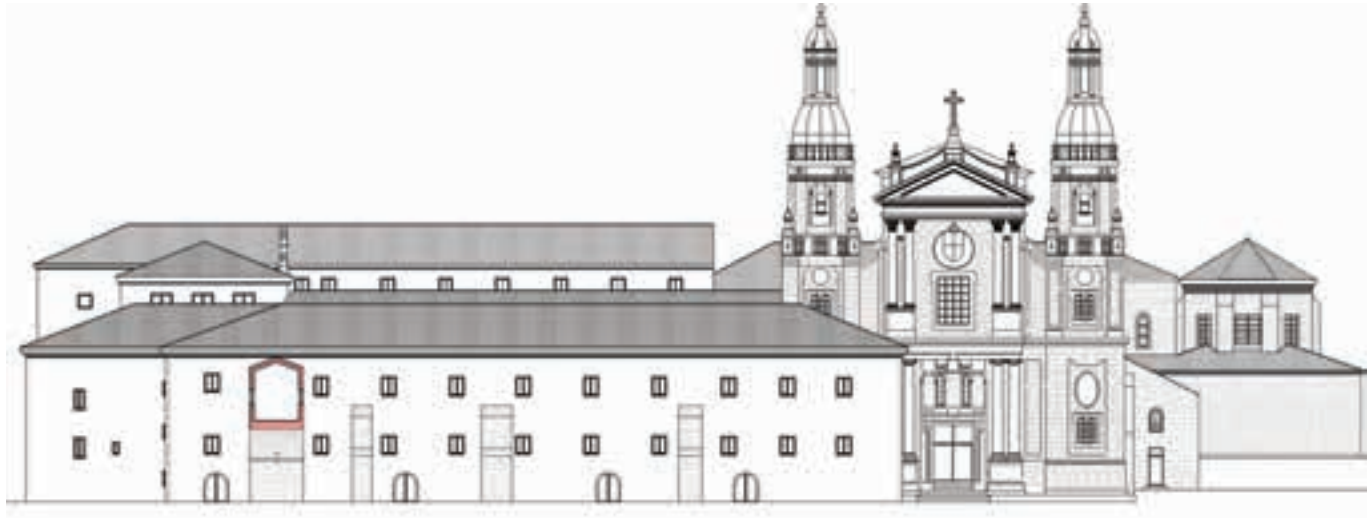
Sección transversal panda este del claustro de la hospedería.



Sección transversal por iglesia y panda este del claustro regular y fachada sala capitular.



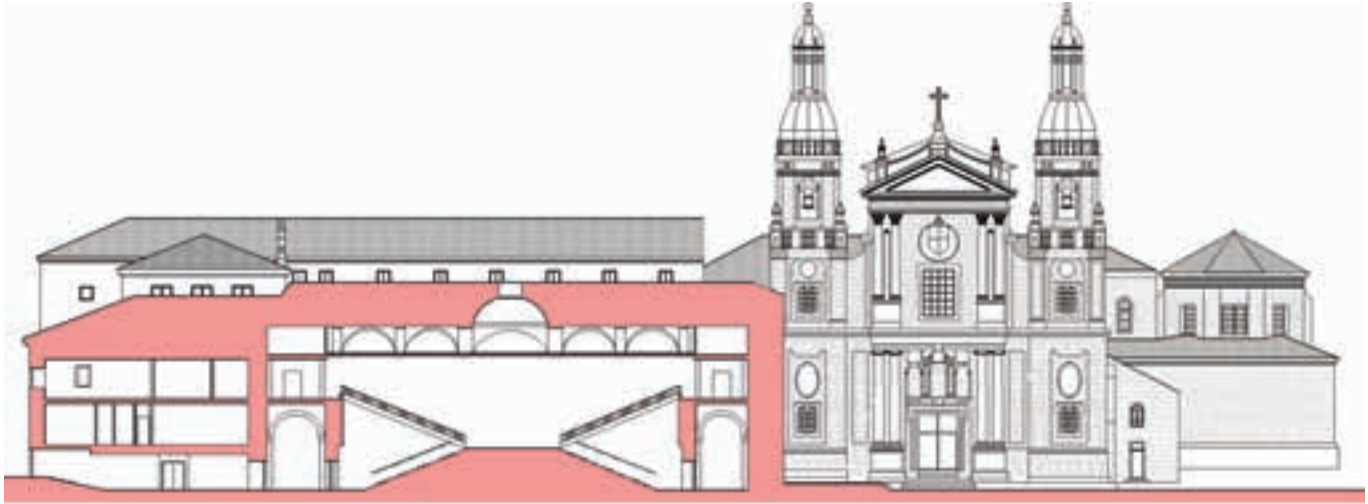
Sección longitudinal por panda sur de los claustros y nave lateral norte de la iglesia.



Sección transversal por pasarela entre el cuerpo de la hospedería y edificio de las caballerizas.



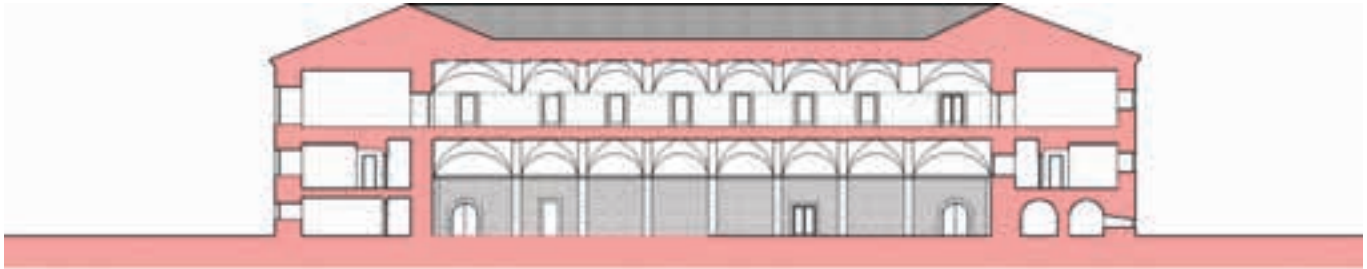
Sección transversal por escalera central entre los claustros.



Sección transversal por eje del claustro de la hospedería.



Sección transversal por iglesia y eje del claustro reglar.



Sección transversal por interior de la panda oeste del claustro de la hospedería.



Sección transversal por transepto de la iglesia, sacristía y eje sala capitular.

Una morada para la eternidad



En cualquiera de los cuatro aspectos constructivos que se han analizado hasta ahora, y que hemos aplicado al proyecto bernardiano de La Santa Espina, el arquitecto cisterciense nos ha enfrentado, invariablemente, ante un planteamiento dual: el de las obras externas e internas que se superponen en el tiempo y en la persona, y que matizan la equidistancia entre lo que significa construir una morada circunstancial, y entre lo que entraña edificar otra de signo permanente *sub specie aeternitatis*. En este equilibrio tan complejo, los conceptos construir, edificar, levantar o fundar vienen a ser para Bernardo lo mismo, pues con todos ellos genera modelos semejantes que tienden a integrarse en una definitiva construcción.

Si nos centrábamos, por ejemplo, en la heredad como posesión de la tierra –lo que incluía también una exposición notarial de los bienes tal y como eran descritos en el Tumbo del monasterio vallisoletano–, en el mismo contexto señalaba el arquitecto, o incluso en la misma línea, que lo importante de esa heredad no estaba tanto en los bienes materiales de la posesión, como en la simbología por la que se puede decir, en rigor, que “herencia somos” cuando se lleva incorporado el gentilicio de la fe. Si hablábamos del hombre como proyecto, el humanismo más racional y pasional establecían de inmediato una competición titánica con la humanidad de los adentros para estabilizar su desarreglo bajo la luz de una *conciencia luminosa* y de una apuesta concreta: “Dame un hombre (...) que mire transitoriamente lo transitorio, sin tomar de ello sino lo necesario para llegar al fin propuesto, y que, en cambio, abrace con deseo eterno las (cosas) eternas; dame, repito, un hombre así, y yo te aseguraré que tal hombre es verdaderamente sabio” (*Sobre los Cantares*, Sermón 50). Si a continuación se elegía un lugar preciso como destino de la heredad y del hombre, surgía el valle como identidad fértil donde, al mismo tiempo, discurre “un venero de agua viva que salta hasta la vida eterna” (*Sobre los Cantares*, Sermón 54). Y si erigíamos, finalmente, la casa externa como construcción en roca viva, la metáfora de la casa interna saltaba directamente a las coordenadas de la eternidad porque, *more bernardiano*, o se habita en *sublime casa* o la perfección de la vida –que es el estado al que aspira naturalmente el monje– se disuelve entre las sospechas constantes de un reino dividido.



Independiente de los aspectos estrictamente teológicos o de fe –que aquí importan sólo como perspectiva inevitable para explicar la *construcción interna* de signo claravalense–, estamos, sin duda, ante la clave más comprometida y coherente del diseño constructivo bernardiano. Siglos antes, estas mismas ambiciones también le interesaban a Vitruvio como arquitecto, aunque no como concepto de eternidad en sí –sabía muy bien el romano por Plauto que nadie tiene el diseño de la dicha eterna tan gratuitamente (*nulli homino est perpetuum bonum*, escribía el dramaturgo)–, sino en cuanto estancia de los dioses. Por tanto, construcción pura y dura como eternas residencias de un Olimpo o de un Monasterio sobre la tierra. Este propósito se aborda muy seriamente en Vitruvio y, como ya se apuntó en el primer capítulo, constituye para el arquitecto del imperio una exigencia intelectual de primer orden que requiere, y lo extiende a todo constructor de verdad, un dominio certero de casi todas las ciencias humanas, incluida la teología olímpica. No se trataría del conocimiento exhaustivo que tiene de la ciencia un especialista consumado, sino del sentido más común que debe aplicar el arquitecto y que, en esencia, escribe, “ni puede ni debe ser un gramático, como fue Aristarco, pero tampoco puede ser un ignorante; tampoco puede ser un músico de la talla de Aristoxeno, pero no puede ignorar la Música; no se le puede exigir ser un pintor como Apeles, pero sí debe conocer el arte del dibujo”. Tampoco, señala, debe ser un gran escultor o un gran médico como Hipócrates, pero sí conectar todas esas artes y esas ciencias en un plan constructivo (Capítulo 1, Libro Primero).

En paralelo a esta consideración, que afecta al modo de proceder intelectivamente en construcción, a Bernardo, que después del Nuevo Testamento juega con ventaja y tiene en sus manos el acta de la promesa del cielo como heredad categórica –decía a este respecto el abad claravalense que “tres cosas son las que hacen preciosa la muerte de los santos: el descansar del trabajo, el gozo por la novedad, la certeza de la eternidad” (*Sermones Varios*, Sermón 66)–, le obsesionaba penetrar de alguna manera en el diseño de la eternidad en sí. Hay que señalar, una vez más, que este constructor o arquitecto o proyectista o reformador, o como quiera definírsele, sí que es un especialista en algunas ciencias, y puede perfectamente identificarse con la más general de todas ellas –la de observador de

Detalle del solado de la zona de claustros.

la naturaleza— que señalaba Vitruvio como esencial cuando escribía —ya lo vimos en su momento— que el universo es la “expresión totalizadora de todas las sustancias naturales”. Pero sobre todas las especialidades clásicas —amén de arquitecto, teólogo, filósofo, músico, poeta, filólogo, psicólogo y dirigente—, el diseñador de La Santa Espina sobresale en una muy singular: es un gran místico y gran poeta. En consecuencia, como tal místico, el tiempo del hombre mira a la eternidad —ya nos advirtió al hablar del proyecto del hombre que “todas las cosas que hacemos en el tiempo son como una simiente que se echa para la eternidad”—, y ahora —siguiendo a San Agustín en la caducidad intrínseca que afecta al tiempo y al mundo—, la verdadera casa de ese hombre es también la eterna.

Lo que, aplicado a nuestro trabajo, afecta a dos consideraciones. Una, que el levantamiento de edificios es también fruto de una contemplación que, de modo inefable, deviene en una singular experiencia constructiva. Y dos, que la unión orgánica con la que, físicamente, se ha definido la casa como habitáculo del hombre, se hace también, íntimamente, mediante un vínculo poético-amoroso. En consecuencia, con el mismo arrojo, atrevimiento, y falta de complejos de siempre, lanza Bernardo también ahora una totalizante propuesta místico-constructiva: “El leer me fastidia si no leo el nombre de Jesús. El hablar me disgusta, si no se





Detalle de la línea de imposta del frontón triangular que remata el pórtico principal.



habla de Jesús". El construir y el vivir en una casa, sin que se llene con la plétora rebotante y creativa de ese nombre trascendente, tampoco tiene el menor sentido para el constructor de La Santa Espina. Lo contrario caería en megalomanía constructora, en idolatría constructiva y en vacíos inútilmente contruidos. Se trata, en definitiva, de asentar un proyecto *sublime* para quien es "poderoso en obras y palabras" (*Sobre los Cantares*, Sermón 16).

Y partir de esta ineludible realidad *sublime* empieza, *more bernardiano*, la ambición constructiva de tocar físicamente la eternidad de algún modo, o al menos con cierta lógica proporcionada. ¿Cómo? Pues con la misma disposición –exactamente igual– a como construía monasterios, y que acabamos de ver: con "vivas y racionales piedras". Ahora, ya que se trata de una edificación distinta –la casa y el templo están físicamente consolidados–, usará metafóricamente el martillo hidráulico –el que inventaran, precisamente, sus monjes para transformar la economía del claustro– como un percutor activado en busca de ambiciones eternas: "Hay cielos santos, vivos y racionales, que cantan la gloria de Dios, que se dignan abatirse favorablemente hasta nosotros (...) Por tanto, puede cada uno de nosotros, aun mientras dura esta vida mortal, hacerse agujeros en la parte que quiera de esta muralla celestial" (*Sobre los Cantares*, Sermón 62). Si al hablar de la piedra como

elemento de solidez constructiva, Bernardo aconsejaba “sondear la piedra” para impregnarse de sus cualidades, a la hora de poner los primeros fundamentos “de la ciudad empírea”, con todos los respetos, dice algo semejante: “es cosa terrible sondear la Majestad; en cambio, sondear su voluntad es cosa tan segura como pía” (*Sobre los Cantares*, Sermón 62). Por todo ello, en medio de las grandes construcciones medievales –las catedrales góticas, la *Summa Teológica* de Tomás de Aquino, o la *Divina Comedia* de Dante Alighieri–, la de Bernardo de Claraval es tan sólida como las mentadas, pero ante todo la más obsesiva y perforante al apuntar a lo eterno con un estilete posesivo.

LOS PABELLONES DE SALOMÓN

En 1147, cuando Bernardo decide, finalmente, que se inicien las obras en el confín de la tierra con un monasterio de planta nítidamente claravalense como el de La Santa Espina, la labor constructiva del reformador es ingente y se encuentra en pleno desarrollo expansivo. Se trata de un trabajo especialísimo, porque se construye al mismo borde de los límites occidentales del mundo conocido. Hasta la fecha de su muerte, acaecida seis años después, en 1153, en poco menos de tres décadas, y en un recorrido vertiginoso que se expande por miles de kilómetros, el modelo de Claraval se exporta a media Europa occidental: Francia, Alemania, Italia, España, Portugal, Suecia, Inglaterra, o Irlanda, etcétera. Construyó 71 monasterios bernardianos, a los que habría que añadir, en números redondos, otras 165 filiaciones cistercienses más. El parón que se produce con motivo de la muerte del reformador fue clamorosa, pues en todo el siglo siguiente, como si se tratase del cierre de un fin de ciclo, apenas se construyeron una docena más de monasterios cistercienses.

Como estimación primera, se deduce que existe en el reformador una planificación constructiva de primer orden basada en una férrea voluntad mística, en un poder excepcional de convencimiento para aunar voluntades ajenas, en un respaldo o protección económica de planificación supranacional, en un grupo de expertos a tiempo completo que participa de idénticos ideales, y en un potencial humano que habita esas construcciones para vivir pacíficamente en la



tierra como inversión futura o celeste. Estadísticamente hablando, esos centenares de edificios manifiestan que edificar –en cualquiera de los sentidos que la palabra tiene en el reformador, y sobre todo en la que aquí importa que se centra en erigir ahora un edificio duradero– es la consecuencia de una exigencia fundante como ocurría en la república platónica donde fundar constituía un fin en sí. De hecho, las primeras palabras que escribe al prólogo de su *Apología*, dedicada al abad cluniacense de Saint Thierry –un verdadero manual de construcción monástica donde las obras *externas* y las *internas* se someten a juicio permanente porque “las acciones más resplandecientes no son siempre las más justas”–, apuntan hacia esa exigencia: “Recibo gustoso el mandato que me hace de trabajar en alguna obra que pueda extinguir el escándalo que se ha levantado en el reino de Dios”. Escándalo poco edificante e inaceptable para el claravalense.

Un notable éxito que está salpicado –no podría explicarse de otro modo– de exquisitas actuaciones diplomáticas y de puntuales intervenciones políticas ante reyes, emperadores, papas, concilios, señores feudales, etcétera. No debió ser tarea fácil, pero la persuasión de Bernardo, que se adornaba de una simpatía derrochadora, era tan desbordante como efectiva. Al respecto, y hablando, precisamente, de la unidad de los pueblos cristianos en torno a lo que significa la construcción y el mantenimiento de los monasterios, argumentaba de esta forma concreta en el Sermón 46 *Sobre los Cantares*: “¿Cómo el orden de los eclesiásticos podría subsistir y ser bien gobernados los oficios de la Iglesia cual conviene, si los príncipes, que son como las vigas de esos artesonados, no los sostuvieran con su munificencia y no los protegieran con su potencia?”. Aventura imposible.

En 1145 –dos años antes de iniciarse las obras en La Santa Espina–, un monje de Clara-val, y discípulo dilecto del reformador, fue nombrado papa con el nombre de Eugenio III. Esto, de puertas afuera, le convierte de facto en un artífice poderoso a la hora de sugerir planes, plantear estrategias, y erigir cualquier tipo de obra allí donde su espíritu profético soplabla. El mismo Bernardo hacía chascarrillos sobre esta influencia sobrevenida: “se dice que no sois vos el papa, sino yo”, le escribía en una carta al pontífice. Pero bromas aparte, la personalidad influyente del abad claravalense se convierte en un fenómeno mediático que no pasó desapercibido a la infanta doña Sancha ni a ningún otro poder del siglo. Entre los años 1146 y 1147 Bernardo electrizó Europa



Pórtico principal de acceso al conjunto monástico, desde el interior del recinto (s. XVI).

de otro modo distinto al constructivo: predicando con notable éxito la segunda cruzada que, en 1148, cosechará una monumental derrota. Lo que, en resumen, arrastró al propio reformador a una dura reflexión en el retiro místico de Claraval. Ante el fiasco de los príncipes, el profeta no se mordió la lengua: "¡Qué vergüenza para los que anuncian la paz y para los encargados de traer buenas noticias! Pregonamos paz cuando no había paz; prometimos bienestar y nos vino encima el caos" (*Sobre la consideración*, Libro II).

En medio de esta frenética actividad y decepción, lo cierto es que nunca dejó sus construcciones, ni tampoco el puntual seguimiento de las obras en marcha como las de La Santa Espina. Con los fracasos políticos, y ninguno en su haber uno tan sonoro como el de la segunda cruzada, suavizó posturas en el místico-constructor. Por ejemplo, frente al espinoso problema judío en la iglesia Católica, considera, apelando a las santas Escrituras, que "los judíos no deben ser perseguidos, matados ni desterrados"; y ante el avance musulmán, opta por la evangelización. Pero sobre todas las consideraciones, y como desquite ante semejante desastre terrenal, profundizó en la pregunta clave de la utopía constructiva bernardiana: "Quid hoc ad aeternitatem?", ¿de todo esto qué sirve para la eternidad?



Fachada principal –sur– del edificio de la hospedería.

Tras el despliegue por el universo de las élites, que socialmente afianzó el plan bernardiano en Europa, propone a Claraval como inspiración constructiva y metafórica con dos propósitos íntimamente relacionados: multiplicar las unidades monásticas aquí y allá con la planta claravalense, y que, además, todas esas copias o refundaciones sirvieran de base prima para reconstruir, como barrios integrados o pabellones en serie, la inmensa Ciudad de Dios sobre la tierra. Con ello replantea en arquitectura el viejo problema filosófico, tan complejo y debatido, entre unidad y diversidad, entre un elemento unitario y la dispersión de elementos. O lo que es lo mismo, entre lo uno y lo diverso del platonismo, y entre lo uno y su inmanencia en lo múltiple del aristotelismo. Tal discusión filosófica, en el fondo, no le interesaba demasiado al creador de La Santa Espina. Por ello, como quien tira balones fuera, argumentaba de un modo displicente, o con gran lejanía al menos. Siguiendo al salmista, da a entender que en estas cuestiones tan complejas “he aprendido yo más que todos mis maestros. ¿Por qué? (...) ¿Acaso porque entendí las sutilezas de Platón, los capciosos razonamientos de Aristóteles o trabajé en entenderlos? De ningún modo”, se contesta (*En la fiesta de Pentecostés*, Sermón 3).

Lateral oeste del cuerpo de la hospedería. El arco-pasarela, al fondo de la perspectiva, resolvía el paso entre este edificio y el anexo, cuya función era el de caballeriza.

Fachada este del conjunto. Al fondo se encuentra el remate de la cabecera. Se aprecian los restos de una antigua capilla lateral que pudo acoger los restos de San Nivardo.

En el fondo, puro disimulo dialéctico, porque a Bernardo –como siempre hace en lógica constructiva– le gusta aportar sus propias razones de peso o de firmezas pensantes. Y a este respecto desliza su versión filosófica desde una trascendencia constructiva que se basa, según él, en la “naturaleza simplicísima” de la Divinidad: “puede mirar a muchas personas cual si fuesen una sola, y a una sola cual si fuesen muchas, sin que por esto se vea multiplicado en la multitud, ni disminuido en los pocos, ni dividido por la diversidad de los objetos, ni restringido por su unidad, ni agitado por los cuidados, ni turbado por las inquietudes; dándose de tal forma al cuidado de uno solo, que esto no le estorba el darse al de muchos, y lo está de tal suerte al de muchos, que no por ello está menos aplicado al de uno solo” (*Sobre los Cantares*, Sermón 69). Ningún galimatías conceptual, y sí gran lucidez expositiva, que conduce a lo que realmente le interesaba a Bernardo: encajar, en primer término, una aplicación práctica de esa trascendencia constructiva, y que en esencia se reduce a una pregunta vital: “¿piensas que es poco el saber vivir?”. Saber vivir construyendo, claro está. En segundo lugar, nos lleva a replantear el mismo principio de solidez





que pedía para la erección de una casa segura, pues también, escribe en este sentido preciso: “de vivas piedras se debe construir la fábrica espiritual, en que la verdadera y eterna vida se digne poner su habitación” (*En el domingo primero de Noviembre*, Sermón 1).

Para la fundamentación de esa fábrica, y que viene a explicar, básicamente, el primer propósito al que antes aludimos –hablaremos de inmediato sobre el segundo–, acude Bernardo al argumento lírico. Réplica ésta muy comprometida siempre en el reformador, porque la palabra escrita o la hablada –ya lo vimos en su momento– va libre y directa a la sustancia constructiva. Exactamente es lo que ocurre ahora al acudir al sermón 27 *Sobre los Cantares*. Previamente –en el sermón 26–, se había referido el reformador a su hermano Gerardo como maestro en obras



El corral. Dependencias anexas de la Escuela de Capacitación Agraria, de la Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León.

–“mi mano derecha”, según propia expresión– en el que descansaban toda clase de proyectos. Ello le da pie en el 27 –en plena desolación constructiva por la ausencia de un gran artífice y colaborador– para centrarse en el profundo misterio de la dispersión y de la unidad monásticas. Bernardo se propone hacer visible aquí, valiéndose de la hermosura que despliegan los terrenales “pabellones de Salomón”, la metáfora unitaria de un cielo que, “como una piel” sensitiva, dice, cubre “toda la faz de la tierra”. La admiración de Bernardo por Salomón –a quien en primer término diviniza, a continuación se convierte en su comentarista bíblico, y finalmente acaba mimetizando como alguien tan propio y cercano al llamarle “mi Salomón”, como poco antes en el sermón 26 había llamado a Gerardo “mi Gerardo”– es absoluta por una razón esencialmente constructiva: por haber entendido, y explicado como pocos, que el cielo se identifica con un pabellón inmenso donde es palpable y “refulgente la belleza aun en el lugar de su peregrinación” más humana.

Hacer réplicas de esos pabellones celestes sobre la tierra, explicaría la existencia de tantos claravales diseminados por la geografía europea como el de La Santa Espina que, como tal obra, serían el resultado de una experiencia místico-constructiva que mira, directamente, según expresión del propio reformador en el Sermón 78 *Sobre los Cantares*, “en el profundo seno de la eternidad”. De tal manera resulta extrapolable el fenotipo bernardiano, que en la mente del constructor todo se reduce, incluso dentro de la propia Iglesia –acentuada sobre todo apartir del momento que sube al solio pontificio Eugenio III, cuya muerte, curiosamente, tuvo lugar el 8 de julio de 1153, mes y medio antes de producirse el fallecimiento del reformador el 20 de agosto de ese mismo año–, a establecer calcos concertados con esa lucidez claravalense.

La audacia bernardiana tampoco conoce límites en esta obra definitiva, y nos recuerda a lo que señalaba Ovidio en sus *Metamorfosis*: “Audentes Deus ipse iuvat”, el mismo Dios ayuda a los audaces. A raíz de la proclamación de su discípulo –que en ese momento era abad en Roma del monasterio de San Anastasio–, Bernardo no pierde el tiempo, y escribe una carta a toda la curia romana en bloque para que lo apoyen en todo y, ante todo, en lo concerniente a la ejecución de obras que con el nuevo papa se ponían en marcha: “Si hay en ustedes algo de consolación, algo de amor de Dios, algo de tierna compasión; si tienen entrañas de piedad, asístanle



Panda norte del claustro reglar.

y colaboren con él en la obra a la que el Señor le ha tomado por medio de ustedes” (Carta 237). Lo mismo hará de inmediato con el recién elegido papa, recordándole que ya no es *hijo* suyo de obediencia claustral como monje, sino *padre* beatísimo a quien debe afecto y reverencia como papa. Pero hecha la salvedad –así era de táctico este capataz de las aproximaciones–, pone de inmediato sobre la mesa del *scriptorium* papal una serie de planos para seguir construyendo por una razón: porque el lugar que ahora pisaba como papa “es tierra santa (...) Es el lugar de aquel a quien constituyó el Señor amo de su casa y príncipe de toda su posesión”. Y le insta, puesto que es mortal, a no dormirse con la tiara y a poner manos a la obra sin demora alguna: “que toda planta que no plantó el Padre celestial sea desarraigada. Para esto te han constituido sobre las gentes y sobre los reinos: para que arranques y destruyas, edifiques y plantes” (Carta 138). Es decir, Bernardo en estado constructivo puro.

Pero no basta únicamente con diseñar pabellones y templos como Salomón y dejarlos a la contemplación o a la intemperie, o simplemente al albur de las azucenas embriagantes o de las vistosas margaritas para escribir *El Cantar de los Cantares* como lecho mullido de la creación. Como el celo evangélico le consume, el artífice de La Santa Espina se vuelve delicado poeta en los momentos de intimidad con las piedras que erigen pabellones dorados, pero en los momentos pasajeros del tiempo constructivo es un militante a la carta en busca de una razón de peso. Echados los cimientos de la casa por la que asciende la escala celeste, no se pierde en exclamaciones –Cioran, hablando de Santa Teresa, decía que un “mínimo balbuceo místico está más cerca de Dios que la *Summa teológica*”–, sencillamente, porque en el fin de la obra se resuelve el misterio de la construcción. Bernardo edifica pabellones y templos al modo claravalense por doquier no sólo por implicar un estilo particular de vida, sino porque esas estructuras sobre la tierra, a las que concede un rango arquitectónico angélico, “son capaces de eternidad” (*Sobre los Cantares*, Sermón 80).

Sustancial continente constructivo que, *more bernardiano*, requiere de una defensa específica, ya que son muchos los enemigos exteriores e interiores que sitían esta suficiencia que,

Panda sur del claustro de la hospedería. Actualmente, dependencias de administración, gestión y dirección.



muchas veces, está desnuda frente al austro o ante multitud de enemigos. ¿Qué tipo de defensa concreta propone Bernardo para preservar estos pabellones de Salomón? Pues la más común y efectiva de su tiempo –la que, como noble, conoció y vivió desde niño en el seno de la propia vida familiar en la Borgoña–, concretada en el castillo-fortaleza, y que luego pasaría como figura de consolidación a la mística general desde el medievo al siglo de oro español: “Esta casa, hermanos míos, es un castillo del Rey eterno. (...) Así, todos cuantos hemos jurado seguir sus banderas y nos hemos alistado en su milicia, debemos persuadirnos de que tenemos necesidad de tres defensas para la custodia de este castillo, y es a saber, de alcázar, de armas y de alimentos” (*En la dedicación de la Iglesia*, Sermón 3).

La defensa del alcázar claravalense, siguiendo la explicación que ofrece el constructor en ese mismo texto, es la que “circunda y ciñe alrededor por todas partes la plaza, que ni por las ventanas de los ojos ni por las de los demás sentidos se permite la entrada de la muerte”. Un muro –el consejo bernardiano se tuvo muy en cuenta en 1574 en La Santa Espina, cuando se circundó el monasterio y las dependencias anejas con una muralla de más de cinco kilómetros– que el reformador refuerza con el “antemural”, dice, de las obras interiores: con una varonil *penitencia*, *paciencia*, y con *tolerancia*. En cuanto a la defensa de armas es muy claro y tajante el arquitecto:



La cerca almenada, construida en 1574 con fines delimitadores.

habla de “armas espirituales, potentísimas, no sólo para resistir las acometidas del enemigo, sino también para atacarle briosamente y vencerle”. Frente al muermo que supone un ataque largo y en toda regla, el reformador, con gran sentido de la estrategia humorística, opone la pesadez que menos aguanta ese enemigo: la *oración*, la *misericordia* y la *sencillez*. La defensa contra el hambre es capital en el diseño constructivo bernardiano –extremo que hemos visto en capítulos anteriores–, pero ahora, una vez consolidada la casa, se trata de otro tipo de hambre: el que produce “escasez de pan y agua” cuando entre sus muros hay ausencia “de la palabra de Dios”.



La conclusión final de toda la estrategia místico-constructiva en torno a *los pabellones de Salomón*, después de un amplio recorrido que incluye monasterios, papado, y hasta la propia Iglesia, regresa de nuevo a Claraval como ingeniería edificante. Aquí, *more bernardiano*, se erigen casas con solidez, y por ello desde aquí se conjuran con más facilidad los peligros de la vida claustral. El desenlace del reformador, tras cimentar todas las herencias posibles –las contantes y sonantes, las del pensamiento, y las místicas– guarda resonancias paradisiacas: “Un bellissimo castillo habrás quitado a Cristo si entregas a sus enemigos el de Claraval. Bellísimos réditos y preciosos en sus ojos los que recibe de aquí todos los años; y el abundante botín que Él arrebató a sus enemigos, suele ponerlo en este lugar de su alcázar, pues tiene mucha confianza en esta fortaleza”.

LA CIUDAD DE DIOS

A la hora de planificar su plan general en construcciones, Bernardo es sumamente cuidadoso. Aunque a simple vista no parezca un sistematizador como lo fuera Vitruvio, lo cierto es que todo encaja en su extensísima obra escrita en torno a una gradación que va de lo particular –la heredad, el hombre, el lugar, la casa– a lo universal con el fin de ofrecer “el manjar espiritual de la inteligencia” y de agotar hasta la “sequedad los miembros del hombre interior” (*En la Anunciación de la Virgen María*, Sermón 2). En esta diligencia viene a coincidir con Vitruvio al convertirse en un experto de las construcciones bien acabadas porque, previamente, han sido bien concebidas en cuanto a conocimientos y espiritualidades se refiere. Hemos visto cómo la planta claravalense traza un conjunto, constructivamente bien armado, y cómo se distribuye a un tiempo entre las necesidades terrenales y las eternas. Desde su primer sermón –quedó claro al hablar de la heredad– se trata de sustantividades que ocupan “su lugar” dentro de una teoría general, en la que existen infinitos espacios intermedios con un fin concreto: que todas sus variantes y proporciones “restaurasen las ruinas de Jerusalén” en un monasterio, que éste contribuya con solidez a fortalecer la *ciudad Santa*, y que ambas construcciones, finalmente, se integren en un estado como “patria bienaventurada” (*En la fiesta de San Miguel*, Sermón 1).



El concepto de ciudad bernardiana coincide, teórica y teológicamente, con la *Ciudad de Dios* agustiniana en su triple vertiente como proyecto espiritual y celeste –o *civitas sancta*–, como ciudad terrena con carácter espiritual, y como entidad exclusivamente terrena, aunque siempre –de aquí la singularidad– con sus personales apuntes constructivos. Para Bernardo, la *ciudad de Dios* –a la que denomina indistintamente “ciudad soberana” o “ciudad de Dios”– se identifica, desde el comienzo mismo de su obra publicada, con Jerusalén como principio de restauración física y espiritual. Ya en el segundo de sus sermones –en el primero las ruinas de Jerusalén aparecían como “lugar” preciso– la pregunta constructiva salta como una viveza que envidian, incluso, las potestades angélicas: “¿Por ventura de estos gusanillos y de este polvo no han de ser restaurados los muros de la celestial Jerusalén? ¡Cuánto desean los ciudadanos del cielo que sean reparadas las ruinas de su ciudad! ¡Cómo están solícitos porque vayan las piedras vivas que se han de colocar en el edificio con ellos!” (*En la vigilia de Navidad*, Sermón 2).

Después de este preludio que clama invariablemente por la restauración –cualquier monasterio como el de La Santa Espina se identifica con un valle encajado en una ciudad espiritual–, las preguntas se multiplican, hasta que aparece, casi inmediatamente después –y que repetirá constantemente a lo largo de la obra–, una interesante clave que explicaría, como pocas, la erección de la ciudad santa del medievo que, *more bernardiano*, se edifica entre el poder terrenal de los príncipes y el poder espiritual de la Iglesia. Ya en San Agustín –*De civitate Dei*, 14, 28– se abordaba, desde una visión mística, una pugna semejante: “Dos amores erigen dos ciudades, una terrena, la del amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios; la otra celestial, la del amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo”. La que intenta reconstruir Bernardo es una ciudad que, partiendo del sustrato sagrado de la Jerusalén terrena se construya al mismo tiempo la Jerusalén celestial y eterna. El retorno de la cautividad de Babilonia, con la sabia reconstrucción que conlleva de la ciudad y del templo, será para el constructor cisterciense la inspiración utópica de la ciudad bernardiana que se sitúa fuera del tiempo: “Nuestro cautiverio, hermanos míos, que se extiende por tantos años desde el principio del mundo, ¿cuándo se acabará? ¿Cuándo seremos liberados de esta servidumbre? ¿Cuándo se restaurará Jerusalén, ciudad santa?” (*En Septuagésima*, Sermón 2).

Zona superior del ábside de la capilla del altar mayor.



Pero la retórica, en cuanto a obras se refiere, tiene en el creador de La Santa Espina un recorrido corto y ante todo preciso. Como constructor de realidades claustrales con posibilidades eternas –objetivo nada ajeno en construcción, y que nos recuerda a Spinoza cuando siglos después escribía que sentimos y experimentamos que somos eternos, “sentimus experimurque nos aeternos esse”–, Bernardo aplica a la reconstrucción épica de la ciudad santa los mismos criterios constructivos –externos, internos y defensivos–, que consolidaron la casa. Empezando por la palabra en sí, el reformador es muy conciso y no habla de construir, sino de restaurar o reconstruir en el sentido que hoy entendemos como recreación de un espacio que, previamente, ha sido destruido bien por la acción directa del hombre o por simples causas naturales.

Al respecto, Bernardo es, además, respetuoso, pues pretende restaurar y conservar todos aquellos vestigios eternos que, como “dulce consuelo”, dice, se resisten a una devastación definitiva, y que el constructor enumera uno a uno en su controvertido tratado sobre los Templarios –la célebre orden militar que, desde sus inicios, estuvo muy unida al reformador Bernardo–, titulado *De la excelencia de la nueva milicia*. La enumeración que aquí se hace y se desarrolla con criterio constructivo –de nuevo de lo particular a lo general, y de lo terrenal a lo eterno– es bien significativa: el Templo de Jerusalén, Belén, Nazaret, el monte de los Olivos, el río Jordán, el Calvario, Santo Sepulcro, Betania, etcétera. Una reconstrucción propia que, *more bernardiano*, y aquí está la clave verdadera, se hace en todo momento “a imitación de la celestial Jerusalén” (*Sobre los Cantares*, Sermón 27). Así se lleva a cabo, pero sabiendo, previamente, que se trata de un planteamiento histórico muy complejo y arriesgado que añade tres supuestos muy delicados y en un caso puntual contradictorio: la previa agitación político-religiosa –la predicación de una



Sacristía desde el *armarium*.

cruzada en términos medievales–, la conquista por las armas de un territorio, y la consolidación del nuevo *status quo* como ciudadanía administrativa.

La primera implicación –predicar para restaurar la *ciudad de Dios*–, es algo que está dentro de los fines espirituales del constructor, y por tanto no constituye para él ninguna misión novedosa o difícil, pues a eso, en miniescala claro está, es a lo que se reducen en la práctica todas sus fundaciones monásticas. De hecho, la predicación de la segunda cruzada recayó exclusivamente en sus hombros y cosechó un clamoroso arrebató en toda Europa. Podríamos decir que murió de éxito, porque Bernardo predicó con unas escalas lumínicas tan inalcanzables, que los príncipes y sus ejércitos, esperando un milagro del claravalense y, embobados en sus cuitas, envainaron las espadas. En cuanto perdieron la guerra por ineptitud e incomparecencia, Bernardo fue tildado de impostor y demagogo. Pero la conquista por las armas, le disgustaba y le repugnaba al reformador porque, sencillamente, es lo menos bernardiano de su proyecto constructivo. Cuentan los biógrafos que los príncipes y la base popular de la segunda cruzada pidieron con insistencia al santo que se pusiera al frente de las tropas, y que él les contestó lo siguiente: “¿Quién soy yo para hacer de general, ordenar las tropas en batalla y marchar a su frente? Y, aunque tuviera energías para ello, ¿qué cosa hay más distante de mi profesión?”. Nada más lejano. En su tratado *De la excelencia de la nueva milicia* –escrito entre 1132 y 1136– perfila las líneas maestras en las que,

entre luces y tinieblas, se debate la *ciudad de Dios* con vistas a la eternidad. Y lo primero que dice en el prólogo a su amigo –el gran maestro del Temple, Hugo de Paganis– es “que pelee un buen combate” contra las fuerzas del mal.

¿Qué entiende Bernardo en la práctica por *un buen combate*? Pues, estrictamente, todo aquello que salve al hombre. El resto lo rechaza y, además, establece en el mencionado tratado su propio derecho de gentes. Primero, que el verdadero combate se hace contra “los espíritus de malicia que están esparcidos en el aire”, lo que “hallo que no es maravilloso ni raro resistir generosamente a un enemigo corporal con las solas fuerzas del cuerpo”. Para este combate hay que entregar, llegado el caso, la vida y “estar con Jesucristo”. Segundo, que para esta lucha el fin ha de ser justo. De lo contrario en “la voluntad de matar a tu enemigo, tú mismo quedas tendido, mueres haciéndote homicida; y, si quedas vencedor y haces perecer a tu contrario con el designio de triunfar de él y de vengarte, vives homicida. Desgraciada victoria la que te hace sucumbir al vicio al mismo tiempo que triunfar de un hombre”. Tercero, que dicho lance destierre la avaricia “de poseer un pedazo de tierra”, pues “con semejantes causas no hay seguridad alguna en matar a un hombre o en ser muerto uno mismo”. Cuarto, que los únicos “tesoros del pueblo cristiano” se fundan en Jerusalén como “sagrado depósito”. Quinto, que ver con los ojos la ciudad terrena de Jerusalén es “un consuelo sensible” que “no destruye en nosotros los bienes que nos están reservados en el cielo”. Sexto, que “la victoria de la guerra no viene del gran número de soldados, sino del favor del cielo”. Y séptimo, que cada lugar sacro incorpora a la *ciudad de Dios* “el sustento de las almas santas” y desaloja al mal.

Clarísimo pues: en el plan constructivo bernardiano no cabe arma alguna que no sea la espiritual. Tampoco en su predicación de la segunda cruzada que, en esencia, se reduce al paso libre y al derecho que tienen los fieles cristianos de visitar los lugares santos para reconstruir en sus almas la *Jerusalén celeste*. Por ello, el último corolario reconstructivo y textual *De la excelencia de la nueva milicia* es bien concluyente: “¡Qué cosa tan dulce para los peregrinos, después de haber sufrido las grandes fatigas de un largo viaje, después de haber escapado de una infinidad de peligros a que se han expuesto por mar y por tierra, reposar, en fin, en el mismo lugar en que su mismo Señor fue puesto en depósito!”.



Detalle: bóveda de crucería de la sala capitular.

El tercer supuesto crucial que contempla Bernardo para la reconstrucción de la *ciudad de Dios* –el que afecta a la defensa y mantenimiento del *status quo*–, en realidad no añade en el reconstructor, tal y como ocurría con el primero, novedad alguna. Se limita a la aplicación más elemental y metodológica del constructor cisterciense: a levantar puentes entre la Jerusalén terrestre y la eterna. ¿Cómo? Con la ingeniería bernardiana que más cohesiona las obras externas y más las aproxima a las internas: con el cumplimiento de la Regla en el caso de monjes como los de La Santa Espina –*Apología*, 10–, con la experiencia analógica que ofrecen los ángeles como “ciudadanos del cielo” y “príncipes del paraíso” en el plan de una ciudadanía eterna –*En la fiesta de San Miguel*, Sermón 1–, y cimentando el inmenso acueducto que extiende María entre Dios y los operarios del cielo. Con ese nombre preciso de “acueducto”, la madre del Redentor entra a formar parte del plan constructivo de la eternidad, y en cuyos canales y sifones el hombre de las causas perdidas cuaja tan sólo la argamasa con las que se restauran “las ruinas de la celestial Jerusalén”: *En la Asunción de la Virgen María*, Sermón 4.

ESTADO DE ETERNIDAD

Si en el asentamiento de la Ciudad de Dios, el reformador hablaba de reconstruir y no de edificar, quiere decir, sencillamente, que introduce adrede una diferencia sustancial en su plan constructivo. Sabe a conciencia que aquí no crea ningún modelo de hombre, de lugar o de edificio, sino que este tipo de obra trascendente –lo que él llama en concreto “el estado de eternidad” (*Constancia contra la tentación*, Sermón 84)– le viene impuesta de origen. De esta variante es tan consciente el creador de La Santa Espina, que lo matiza con dos referencias esencialmente constructivas. De la primera da cuenta muy pronto en su producción escrita –Sermón 2 de *El día de Navidad*– al hablar de las “tres principales obras de Dios” que, como “especialidad”, así lo escribe textualmente, son exclusivas del gran Arquitecto o del gran Artífice: “nuestra primera creación, nuestra redención y nuestra futura glorificación. (...) A ti pertenece manifestar a tu pueblo el poder que resplandece en tus obras; nosotros no debemos pasar en silencio estas mismas obras de salud”. Y nada más. De la segunda deja constancia en el Sermón 2 *En el domingo primero de*





Imagen transversal de la iglesia desde una de las naves laterales.



Noviembre, y es mucho más taxativo al hablar de la glorificación, o de “cuando venga la plenitud de la Majestad”, ya que en ese momento preciso las obras de cualquier operario –eso es para Bernardo un constructor de edificios y edificaciones como él– sirven de poco porque en definitiva “a ti (...) te reformará el Artífice mismo que te formó”.

Estamos, por tanto, ante el último peldaño del plan constructivo bernardiano, matriz a la que hemos ajustado nuestro trabajo, y en donde las esencias constructivas desbordan la medida y el sentido de las entidades construidas. En *el estado de eternidad* habitan los perfectos sin temor a los enemigos del espíritu –los auténticos y más temibles que amenazan la estabilidad de la *ciudad de Dios*–, y aquí la primitiva heredad terrena, que analizamos en el primer capítulo y acabamos de recordar al principio de éste, retorna al registro estelar de las heredades en el que, como en un inmenso tumbo, se apuntan las posesiones universales como disfrute de “una herencia incorruptible e incontaminada y eterna, conservada en los cielos” (Sermón *En el día de San Clemente, papa y mártir*). Aquí, todos y cada uno de los rostros y perfiles del hombre de carne y hueso –segundo capítulo– adquieren su luminosidad definitiva porque, a imagen y semejanza de la belleza increada, descansarán, finalmente, en su “estabilidad amada” (*En el domingo primero de Noviembre*, Sermón 4).

También, en este *estado de eternidad*, el lugar trasciende a las contingencias del valle nemoroso descritas en el capítulo tercero, porque, según el constructor de La Santa Espina, el cielo es el lugar de lugares donde cesan *los sitios de la corrupción*. La cita al respecto es larga, pero vale más que ninguna otra explicación: “Es un lugar de deleite, en donde los justos beben del torrente del placer; lugar de esplendor, en donde los justos brillan como el fulgor del firmamento; lugar de alegría, en donde la hay eterna sobre sus cabezas; lugar de abundancia, en donde nada falta a los que le ven; lugar de suavidad, en donde aparece el Señor blando para todos; lugar de paz, en donde ésta hizo pacíficamente su asiento; lugar de admiración, en donde son admirables sus obras; lugar de saciedad, en donde nos saciaremos cuando aparezca su gloria; lugar de visión, en donde se verá una muy grande. ¡Oh región sublime llena de riquezas! (...) Allí será Dios todo para todos, allí la universalidad de las cosas, ordenadas admirablemente, dará al Creador gloria y alegría a la creatura” (*Cinco negocios y cinco regiones*, Sermón 42). El constructor que elige lugares como el de La Santa Espina ya no es capaz de trazar los límites de los siglos ni la proporción de riqueza en un lugar semejante.

Aquí la casa y su habitabilidad –capítulo cuatro– adquieren en este *estado de eternidad* el diseño de un entorno fugitivo y, como dice el constructor con gracia, llegados a este final del proyecto humano, y principios de pisar las baldosas de “la casa del cielo”, de poco vale la triquiñuela que “de una hija quieras sacar dos yernos”. Desde una casa-monasterio, como el de La Santa Espina, se viven ahora los ocasos constructivos con luminosidad –tanto externos como internos– porque, según señala el reformador, se quiere ver más que piedras doradas, más: “deseas ver también cómo caen las sombras y cómo se levanta la aurora cuando brille aquel día solemne y disipe las nubes de las cosas, cuando ya no se incline la tarde, sino que sea un eterno mediodía, cuando venga la plenitud del calor y de la luz, el estacionamiento del sol, el fin de las tinieblas, se sequen los pantanos y se arrojen todas las miasmas” (*De cuatro deudas*, Sermón 22). Y desde esta misma morada terrenal, todas las heredades amontonadas durante los siglos –cuando los monjes del primer monasterio bernardiano en España fueron expropiados en el XIX dejan incluso en la casa externa lo más preciado para ellos como la reliquia de La Santa Espina, y de la que tanto discuten los historiadores– se perciben como “una sola medida buena de bienaventuranza,



apretada, colmada, rebosante; como si, reuniendo muchos montes, uno de oro, otro de plata, otro de jacinto y esmaragdo y de toda la brillantez de las piedras preciosas (...), los juntases en un solo monte" (*Sobre el Salmo 23.5*, Sermón 33). Todo como si lo eterno adquiriera un rango de legitimidad inalterable, y que a uno "le gusta tener" por "ser eterna de la eternidad" (*Sobre los Cantares*, Sermón 82).

Como Bernardo es, por encima de oficios y de ciencias, un místico-constructor, el entramado especulativo en torno al *estado de eternidad* o del cielo, sus clases, estadios, y sus complejidades filosófico-teológicas –las que antes de él desarrollaron Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona o los Santos Padres–, lo conoce muy bien, pero se limita a aceptarlo y lo aplica empíricamente a su plan, siempre que cuaje en una belleza, o siempre que su lógica deductiva sirva para abrir en canal un pensamiento purísimo y diáfano de eternidad. El creador de La Santa Espina lleva el *estado de eternidad* a la misma esencialidad que pretende en sus construcciones externas: primero a "la ciudad empírea", dice, y de aquí hacia un lugar preciso: allí donde, según él, se aloje "el empíreo". Bernardo, por ejemplo, habla del "tercer cielo" como de un estadio superior, pero sin mucha convicción, pues según él "tal vez podrá encontrarse otro superior". Y si así ocurriera, se pregunta: "¿qué puede impedir que le llames tercer cielo, si llegas a encontrar sobre éstos otro grado más alto?" (*En el principio del ayuno*, Sermón 7). Nada. El resto son divagaciones plagadas de benevolencia filosófica.

No obstante, nunca escurre el bulto, pues plantea sus propuestas y sus interrogantes porque entiende a la perfección lo que maneja. Habla de la luna, del sol, de los astros, y del universo como de cielos intermedios que se usa de los griegos al medievo, y como de algo que, en definitiva, "siempre se muda y nunca permanece en un mismo estado". Un conocimiento hermoso sin duda, pero que al reformador, sencillamente, le deja poco menos que "helado por el vano deseo de brillar". Y a continuación de este interludio, sabiendo que los cuerpos lumínicos dependen sólo de su fuente de iluminación, encara su procedencia hacia la Divinidad insondable del empíreo. Habla de espesuras teológicas como de la Trinidad, "la cual sola posee en sí el ser; en sí es y por eso sola ella verdaderamente es; sola ella goza de sí, sola ella de nadie tiene necesidad, sola ella se basta a sí misma" (*En el domingo primero de Noviembre*, Sermón 4). Y aquí

con “humilde mansedumbre”, y como referencia estable del hombre más humano, el Verbo vuelve a construir sobre la piedra porque, según él, “el Verbo es esta piedra” fundante donde se hacen explícitas todas las sustancias terrenales y divinas. Y entonces, se pregunta sin rodeos: “¿por qué comenzáis una obra de luz antes de la luz?” (*Sobre los Cantares*, Sermones 62 y 63). Deducción concluyente. Y aquí –en los predios del *Emperador del cielo*, y donde se inician a perpetuidad todas las eternidades– terminan en la práctica, todas las utopías, idearios, proyectos, construcciones, contratas, subcontratas, y todas las rehabilitaciones del plan general bernardiano aplicados al monasterio de La Santa Espina.

Cuando siglo y medio después de la muerte de Bernardo, Dante Alighieri buscó para El Paraíso de su *Divina Comedia* un arquitecto fiable que condujera a Beatriz hacia la Divinidad con cierta soltura en el manejo de los trazos eternos, no escoge a Platón por razones obvias. Tampoco a Tomás de Aquino que diseña un cielo con categorías filosóficamente puras y sólo comprensibles a inteligencias contadas. En el último tramo del décimo cielo –allí donde el empíreo muestra la Majestad amorosa de todas las esencias creadas e increadas– escoge a Bernardo de Claraval como oración humanísima que impacta en María y en el último arcángel con una finalidad: para que “Vinca tua guardia i movimenti umani”, para que venza tu guardia a móviles humanos. Y aparece Bernardo en el Canto XXXI –también lo hará en los dos siguientes que cierran el Paraíso– como el artífice de la chispa:



Reliquia de la Cruz de Cristo, regalada a la infanta doña Sancha por el Papa Inocencio II.



*Creo ver a Beatriz, y un viejo viene
vestido cual las gentes gloriosas.
En los ojos y el rostro un brillo tiene
de benigna leticia, y es tan pío
como al más tierno padre le conviene.*

(Traducción de Ángel Crespo)

Una conveniencia que no es gratuita. Dante comparte con Bernardo no sólo algunos postulados que asume el florentino en su libro de *Monarchia* acerca de la espiritualidad del papado –y que provienen del tratado bernardiano *Sobre la consideración*–, sino la razón fundante por la que el constructor cisterciense forma parte del complejo arquitectónico del Paraíso en la *Divina Comedia* como humanidad trascendida. Para ambos, las implicaciones del cosmos y de la vida corren en paralelo entre “el amante y el Amor” o entre “la blancura con el lirio, la claridad con el sol, la caridad con Aquel que es caridad” (*Sobre los Cantares*, Sermón 83). Y además por la misma razón constructiva: porque las almas amadas sienten como los cuerpos, somatizan las sensaciones de los vivos, y aman lo mismo que los cuerpos deseaban y adoraban. De tal forma ocurre así que Dante, casi al final del Paraíso, cuando se extinguen todos los diseños constructivos, concluye totalmente rendido:

*Me hizo señas Bernardo, y sonreía,
porque mirase arriba; más yo era
ya por mí mismo tal cual él quería.*

Es la misma sensación que, después de 867 años, sentimos al ver el Real Monasterio de La Santa Espina: que constructiva y realmente vemos aquí lo mismo que Bernardo, exactamente lo mismo, *tal cual él quería*.



El libro

LA SANTA ESPINA,

UNA MORADA LUMINOSA,

editado por la Consejería de Agricultura y Ganadería

de la Junta de Castilla y León,

conmemora el 125 aniversario

de la presencia de los

Hermanos de la Salle

en el monasterio cisterciense,

y el 30 aniversario de la cesión de competencias del Estado a la

Junta de Castilla y León.

Ha estado al cuidado de

Juan Manuel Calvo Lázaro y de Enrique Rodríguez Fernández.

Se terminó de imprimir

el 20 de agosto de 2014,

festividad de San Bernardo,

que fue, en 1147, el inspirador de La Santa Espina.