



Introducción

El título de esta exposición es muy amplio y, por otra parte, presenta una inquietud central de la vida monástica de todos los tiempos: la formación.

Por eso nosotros vamos a abocarnos a considerarlo dentro de los dos parámetros fundamentales de este EMLA: 1°. Dentro de un intento de re-lectura de la *Regla*; y 2°. teniendo en cuenta las realidades que nos toca vivir a aquellos que, de algún modo, participamos de situaciones y momentos históricos similares en América.

De este modo dejaremos de lado un tratamiento abstracto y estudioso, para lo cual sabemos hay innumerables estudios eruditos en la materia. También podríamos utilizar los trabajos que se están realizando en la Congregación del Cono Sur para establecer el texto definitivo de la *Ratio Institutionis*, sin embargo la finalidad es más directa e inmediata, buscando suscitar inquietudes que lleven a una reflexión personal y grupal. También podríamos referirnos a la *Ratio* de la Orden Trapense o bien a los escritos de maestros como la Madre Cristiana Piccardo³, Armand Veilleux⁴, y tantos otros trabajos que pueden encontrarse en *Cuadernos Monásticos*⁵.

La formación del monje²

CuadMon 145
(2003) 171-185

¹ Abad del Monasterio San Benito de Luján (Luján. Pcia. de Buenos Aires, Argentina).

² Texto de la conferencia pronunciada en el IX Encuentro Monástico Latinoamericano, Lo Cañas - Santiago de Chile, 11 al 18 de noviembre 2002.

³ P. ej. *Pedagogía viva*, Santiago 2000.

⁴ Apuntes del autor del curso dado a la Conferencia del Cono Sur, Luján 1993.

⁵ Particularmente en n. 75 (1985), dedicado a la formación. Agradecemos a Dom Anselmo Chagas de Paiva, Rector de la Scola Teologica del Monasterio de Rio de Janeiro, quien nos ha dejado ver el trabajo que prepara para la tesis doctoral "San Benito y la Educación".

También tomamos como punto de partida el concepto de “formación” que se ha hecho general en los últimos documentos del Magisterio, y así, con la reciente Instrucción del 19 de mayo de 2002 afirmamos que la tarea de la formación consiste en “asimilar los sentimientos de Cristo” por parte del monje y por ello “no se limita a un período de la vida”. Como esa asimilación de los sentimientos de Cristo es “progresiva” la formación es por su naturaleza “permanente”. “Concebida así la formación no sólo es tiempo *pedagógico*, de preparación a los votos, sino que representa también un modo *teológico* de pensar la misma vida consagrada, que en sí es una formación que nunca termina, “participación en la acción del Padre que, mediante el Espíritu, infunde en el corazón (...) los sentimientos del Hijo”⁶.

Me parece que, para el desarrollo del tema tal como fue propuesto para este EMLA, se debe empezar por dos presupuestos esenciales para la Regla benedictina y que, creemos, son de una gran actualidad: 1º. El sujeto de la formación y 2º. El objetivo de la misma.

1. El punto de partida: el sujeto de la formación, el monje “infirmus”

Con una insistencia muy marcada san Benito recuerda al abad que ha tomado el cuidado de “almas enfermas” (c. 27,6). Y, utilizando una expresión similar pide al abad que recuerde su propia “fragilidad” (c. 64,13). Este concepto del monje “infirmus” lo recibe san Benito de la tradición agustiniana y se hace presente de modo especial a partir del capítulo 27 de la *Regla* y llega hasta el final de la misma cuando dice que los hermanos en su caridad mutua: “se toleren las fragilidades (infirmidades) tanto del cuerpo como del alma” (c. 72).

Nos parece que este concepto antropológico es de suma importancia y actualidad, y es fruto de una reflexión propia de san Benito pues el estudio de sus fuentes permiten ver que no todos los autores monásticos participaban de este modo de ver, particularmente el Maestro⁷.

La “infirmidad” no es de ningún modo un título peyorativo respec-

⁶ Instrucción de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, “Caminar desde Cristo, un renovado compromiso de la vida consagrada en el tercer milenio”, n. 15, en *L'Osservatore Romano* 28 de junio de 2002, 5-14. Con estas afirmaciones esta nueva instrucción repite los términos de *Vita Consecrata* 65-66.

⁷ El Maestro utiliza el concepto de “infirmus” para referirse solamente a la enfermedad física y asume una actitud de sospecha hacia aquel que se dice “enfermo” y que seguramente finge (p. ej. c. 28).

to del monje, sino que refleja un estado constitutivo del ser humano, algo que es por su misma condición de hombre, y aquello que específicamente vino a sanar la gracia de Cristo. Para san Agustín el Hijo de Dios asumió nuestro estado de “infirmas”, considerando este concepto como equivalente al de “hombre”. Y, para san Benito, esa “infirmas” se hace manifiesta en todos los desórdenes que vive el monje, en lo corpóreo como en lo anímico, en lo psíquico como lo espiritual, tanto en lo personal como en lo comunitario.

Este punto de partida antropológico nos parece muy importante pues no deja lugar a que el monje pueda ser considerado, en algún momento de su vida, como ya acabado y realizado. La “infirmas” lo acompañará toda su vida, y se debe estar atento a sus distintas manifestaciones en cada etapa y momento de su historia personal.

Por otra parte, al ser la “infirmas” un rasgo esencial de la condición humana, crea un lazo de solidaridad con toda la humanidad en sus defectos, puntos de vista limitados, rasgos psicológicos comunes, etc., que el monje y la monja arrastran al monasterio para trabajarlos, también cargarlos en nombre de la misma humanidad, y ofrecerlos al Señor con humildad.

Nos parece que este planteo de la Regla cuestiona la visión actual que se tiene del monje, según la cual la formación es un proceso que apunta a dar por acabado su proceso en algún momento o estadio del monje, considerando que cualquier contratiempo que suceda después de finalizado ese proceso es una anomalía que no debió suceder. Hoy se trabaja con el presupuesto de que el monje “infirmus” es algo anormal y que debe superarse. Las ciencias del hombre, en particular la psicología no trabajan con el dato del “pecado original” y por eso presentan, muchas veces, un horizonte de total sanación y superación de los conflictos. San Benito considera, por el contrario, que el estado de “infirmus” es normal en la naturaleza caída del hombre, nunca se superará de forma definitiva, pues es como la clave antropológica y cristológica del misterio de la salvación.

Por otra parte, más allá de las distintas formas en que se manifiesta en cada época y generación, etimológicamente *in-firmus* significa que no es “firme” y de este modo atenta contra la misma firmeza de la vocación del monje. Por eso no debemos asombrarnos al ver que san Benito dirige contra ella toda la batería de recursos con que lo dotó la tradición monástica:

1. En primer lugar su espiritualidad centrada en la humildad de Cristo lleva a que el monje, según palabras de san Bernardo⁸, se conozca a sí mismo y asuma ese estado de fragilidad. Asunción que es, por otra parte, causa de firmeza y restauración del verdadero ser del monje como hijo de Dios. Y a ello apunta el gran capítulo 7 de la humildad, que de ningún modo presenta un monje idealizado sino muy real y concreto, que se considera indigno “de levantar sus ojos al cielo”.

2. En segundo lugar la figura del Abad y de la Comunidad pasan a ser, para san Benito, apoyos dados por Dios para enfrentar el desvalimiento con que el hombre vive su condición en el mundo, fortaleciendo su “infirmas” con el apoyo de otros (c. 1,3-5).

3. En segundo lugar podemos señalar también las tres promesas que realiza el monje: estabilidad, obediencia y “*conversatio morum*” que también se dirigen directamente a dar un fundamento de firmeza y estabilidad a la vida del monje “*infirmus*”.

4. En cuarto lugar están las medidas exteriores desde la disciplina comunitaria hasta las características del monasterio (relaciones con el mundo, ubicación y forma de construir el monasterio, c. 66) que apuntan todas sus armas a darle al monje aquellos instrumentos de la gracia que le ayuden a afianzar su vida frente a la fragilidad de su condición.

Ya desde el Prólogo san Benito manifiesta su preocupación por esa “*infirmas*” al decir: “*Al que oye estas mis palabras y las practica, lo compararé con un hombre prudente que edificó su casa sobre piedra...*” (Prol. 33-34)

Por todo esto creemos que la *Regla*, en lo que se refiere a la formación del monje, pone su fundamento en una visión antropológica firme y actual. Queda a cada generación saber señalar por dónde va esa pérdida de firmeza que termina minando no sólo la vocación del monje sino también su personalidad.

La “*infirmas*” no es un estado pasajero sino constitutivo del monje que lo acompañará hasta el fin de sus días. Es debido a ello que san Benito invita al monje a perseverar hasta la muerte en el monasterio. San Benito lo llama en primer lugar a reconocerla (c. 7) y luego a tolerarla pacientísimamente en sí y en los otros, como base de la caridad (c. 72), y es en el recinto del monasterio donde se encuentran las armas para poder trabajarla (c. 4,78).

⁸ *Los grados de humildad y soberbia*, 1-20.

(En el marco de esta reunión, ¿sabríamos señalar esos rasgos propios al hombre y monje de hoy que afectan continuamente a los que abrazan la vida monástica y viven en el monasterio?)⁹.

2. La meta de la formación: el monje “manso y humilde de corazón”

Nos parece que este punto también es crucial para la tarea de la formación, pues ésta tiene una meta y esa meta ordena los medios e instrumentos. Como veíamos en la reciente *Instrucción* de la Congregación para los Religiosos, la tarea de la formación es la de plasmar en cada monje y monja los sentimientos de Cristo, “manso y humilde de corazón” (Mt 11,28-30).

El testimonio de la tradición monástica considera sumamente importante la definición de este fin pues la formación monástica es una verdadera “ciencia espiritual”¹⁰ en la que es fundamental tener claro los fines para poder ajustar los medios e instrumentos adecuados.

También los estudios de la *Regla* han llevado a mostrar que la idea subyacente a la institución del monasterio como “escuela del servicio divino” es el llamado de Cristo que dice: “aprendan de mi, que soy manso y humilde de corazón” (Mt 11,28-30)¹¹. Esta invitación sigue vigente en los grandes textos monásticos que san Benito conoció y que la tradición aplica al monje en el ritual de profesión, tanto benedictino como cisterciense, donde la imagen predominante es la de aquel que asume el “yugo suave y llevadero” de Cristo, para cargarlo con humildad y mansedumbre.

Creemos que esta claridad en la meta permite también un discernimiento más preciso a la hora de reconocer la respuesta que el monje está teniendo a esa formación que recibe en la escuela del monasterio y que permite también diagnosticar ciertas desviaciones que se esconden detrás de otros planteos.

Esta imitación de Cristo, manso y humilde, tiene como rasgo fundamental el estar abierto a ser “formado” por el Padre. De hecho la expresión “aprended de mi” que pertenece a la misma cita de Mateo, pone al monje y a la monja que ingresan en el monasterio, bajo una didaskalia continua, que es la que Cristo inaugura con el Sermón de la Montaña.

⁹ Nos parece muy sugestiva la lista de rasgos característicos hecha por Joseph M. Soler en *La iniciación monástica: noviciado y jóvenes profesos*, en *La formación monástica, aspectos históricos y doctrinales, xxi semana de estudios monásticos*, Zamora 1988. Allí enumera los siguientes rasgos: autonomía, inseguridad, desevoltura aparente, incoherencia, poca abnegación de sí mismos.

¹⁰ Cf. CASIANO J., *Colación XIV*.

¹¹ VOGÜÉ A. DE, *La Regla de san Benito*, Zamora 1985, 33-76.

3. La Comunidad y el Abad

Bajo estos títulos los estudios de la *Regla* han presentado posiciones muy distintas respecto a la importancia que tienen estas dos realidades en la formación y vida del monje, al punto de señalarse dos vertientes diferentes en la concepción que tiene san Benito de la vida monástica.

Nos parece que, más allá de la postura que se defienda, las dos dimensiones son cruciales en la *Regla* y plantean, más que problemas abstractos, situaciones muy concretas que afectan directamente a la formación del monje.

A. El Abad: san Benito es muy claro a la hora de señalar el papel central que juega la figura del abad en la formación del monje y de toda la comunidad, lo desee él o no, lo quiera la comunidad o no. Muchas veces ciertos prejuicios de enfoques han querido resaltar o anular su papel. Sin embargo, en cualquier monasterio en funcionamiento, el abad o la abadesa, prior o priora o simplemente el superior, pasan a desempeñar un papel que es determinante en la formación del monje, se acepte ese hecho o no.

Y, más que referirnos a los contenidos formativos que pueda transmitir, queremos hacer alusión a *la relación* misma del abad con los monjes como un elemento esencial de la formación pues, según las características que tome puede ser fuente de gran maduración o bien de destrucción de toda una personalidad. Y esto no sólo para el monje, sino para el mismo abad pues “en la medida que va corrigiendo al discípulo se va corriendo él a sí mismo” (c. 2,39).

Esta relación puede ser determinante en el proceso de formación, pues ésta mira más a la persona que a los contenidos o actividades que se desarrollan. El siguiente punto completará lo que queremos decir.

B. El monje: comenzamos este punto con una anécdota: el año pasado, en el retiro que hicieron los superiores del Cono Sur, tanto monjes como monjas, por la noche se hacía un pequeño intercambio de opiniones y un día tocó el tema de la relación filial del monje y el abad. En el debate la puesta en común giró en torno a cómo lograr una buena relación con los monjes, cómo tender lazos para poder acercarse a todos, frente a la clara tendencia a distanciarse o que se formen barreras imposibles de franquear (recordando la imagen del abad como buen pastor que sale a buscar la oveja perdida

dejando a las noventa y nueve, RB c. 27). En medio de esa conversación una superiora dijo que, para ella, el problema era el opuesto: ¿cómo tomar distancia de los monjes? Para esta superiora el problema de base era la automática relación de dependencia que la figura del superior crea por la importancia teológica que tiene en la vida de una comunidad, al punto de ser una imagen de la relación con Cristo (RB c. 2,1-3). Esa importancia y centralidad que juega en la vida del monje puede expresarse en actitudes opuestas: dependencia o rechazo, pero siempre son actitudes que determinan la vida del monje a partir de esa relación con el superior. Otro hecho característico se da al observar cómo en una comunidad los monjes imitan, tal vez sin darse cuenta, características llamativas del superior, desde gestos hasta su voz, y esto aún cuando rechacen sus ideas.

Por eso creemos que, por el mismo hecho de dedicarle dos capítulos enteros (c. 2 y 64), san Benito reconoce la trascendencia de esa *relación* abad-monje pues, siguiendo la definición arriba dada, es determinante para la formación en el monje de los “sentimientos de Cristo hacia el Padre”.

C. La Comunidad: la tarea de formación del monje en los valores esenciales se da como un resultado del interactuar del monje en el seno de la comunidad monástica, la cual hace las veces de espejo que le permite reflejarse y verse a sí mismo. El monje se conoce y se forma conociendo a la comunidad. Por otra parte el ingreso en la comunidad para la vida monástica hace que, por su naturaleza cuasi sacramental, el monje viva en ella las etapas típicas de toda vida: nacimiento, desarrollo, madurez, ancianidad y muerte. Y en los inicios, como sucede con el niño en el seno de su familia, los valores esenciales son recibidos e incorporados de modo inconsciente e indeleble, más por lo que se vive concretamente que por lo que se presenta idealmente.

(Nuevamente aquí podemos presentar un interrogante: ¿de qué mecanismos consta el superior para poder verificar y rectificar sus relaciones con los monjes y saber cuando no son adecuadas para el proceso de formación?)

4. La “*paideia*” benedictina

La *Regla* de san Benito hace una presentación clara y explícita del gran concepto griego acerca de la formación: la “paideia”¹² y le da rasgos propios, que manifiestan la originalidad y actualidad de la *Regla*.

El modo en que se introduce dicho vocablo es a través de la Biblia latina que traduce el concepto griego de “paideia” por “correptio”.

Es sabido que la consideración teórica de este tema en la vida monástica, como la práctica concreta de la corrección, no gozan de mucho prestigio hoy. Sin embargo bastaría mencionar algunos estudios de la disciplina de la corrección en la *Regla*, para darse cuenta de la importancia del tema y el papel que le asignó san Benito en la educación y formación del monje¹³. El sólo hecho de haberle dedicado casi 25 capítulos, enteros o en parte, ponen de manifiesto su rol protagónico, según el pensamiento del santo. Por otra parte, desde los comienzos de la *Regla* aparecen términos o conceptos diversos para designar la realidad fundamental de la corrección: enmienda, conversión, amonestación, etc.

Es una verdad conocida la forma tan radical en que cambia el concepto griego de “paideia” cuando pasa al mundo bíblico y luego al mundo latino-cristiano¹⁴. El hecho de restringirse a significar principalmente la “corrección” es muy particular¹⁵.

Sin creer que san Benito haya suscrito a la escuela rabínica de los primeros siglos cristianos que consideraba que Yahvé había educado a su pueblo por medio del dolor¹⁶, sin embargo san Benito conoce esa pedagogía bíblica y sobre ella apoya su enseñanza.

Sabemos cómo san Benito insiste tanto en el Prólogo como en el capítulo 58, referido al ingreso de los candidatos, que sean probados en toda fortaleza de paciencia, humildad y estabilidad, pues por las “cosas duras y ásperas” se va a Dios. Del mismo modo, a la hora de definir a los cenobitas respecto a los giróvagos y sarabaítas los califica diciendo: *el fortí-*

¹² Remitimos a la síntesis final que realizó Werner Jaeger en el curso dado en Harvard en 1960: *Early Christianity & Greek Paideia*, Oxford 1961.

¹³ Por ejemplo el de Benito Veronesi: *La corrección en la RB*, en *Cistercium* 161 (1986).

¹⁴ Cf. BERTRAM G., voz “paidéuo”, en *Kittel* IX, 105-190.

¹⁵ La Carta a los Hebreos presenta el mensaje cristiano en términos de “paideia” comprendida esencialmente como corrección: *Fijaos en aquel (Jesús) que soportó tal contradicción de parte de los pecadores, para que no desfallezáis faltos de ánimo. No habéis resistido todavía hasta llegar a la sangre en vuestra lucha contra el pecado. Habéis echado en olvido la exhortación que como a hijos se os dirige: Hijo mío, no menosprecies la corrección (paideia) del Señor; ni te desanimas al ser reprendido por él. Pues a quien ama el Señor, le corrige (paidéuon); y azota a todos los hijos que reconoce. Sufrís para corrección vuestra. Como a hijos os trata Dios, y ¿qué hijo hay a quien su padre no corrige? Mas si quedáis sin la corrección, que a todos toca, señal de que sois bastardos y no hijos (c. 12,3-8).*

¹⁶ *Id.* 165ss.

simo linaje de los cenobitas (c. 1,12).

Es muy coincidente que esta pedagogía de la fortaleza acompañe tan de cerca la imagen de debilidad (*infirmitas*) del hombre, como aquel elemento que puede constituir la clave antropológica de su visión del monje y del seguimiento de Cristo.

Por otra parte la presencia de la corrección como “*paideia*” no se limita a los capítulos en que se habla de ella. La corrección como actitud de conversión subyace a los demás elementos que son también instrumento de formación: el abad y su doctrina. Si estos otros elementos no son vistos a la luz del dinamismo de la corrección, como también la misma vida comunitaria, la “*paideia*” de san Benito puede reducirse a un plano meramente intelectual, como muchas veces sucedió en la historia. Nos parece que la descripción que hace M. Casey de la pedagogía de la Regla, calificándola ante todo de *orthopraxis*, es muy acertada y de gran vigencia¹⁷.

Se debe recordar también que la *paideia*, en la época de san Benito, sólo se aplicaba a hombres libres, no a esclavos ni servidores. Y ella tenía por finalidad primera formar el carácter en una fortaleza que hiciese del educando un verdadero hombre libre, no esclavo ni de los señores ni de las pasiones. Y por eso la *paideia* apuntaba, ante todo, a la “*politeia*” (*conversatio*), que es la capacidad de vivir en un contexto social determinado y crecer con él. Por eso es parte esencial de la corrección-*paideia* la forma en que el monje se integra a la vida de la comunidad.

Otro de los fines de la “*paideia*” era formar la verdadera “*humanitas*” de la persona, y por eso no deja de lado ningún aspecto o dimensión de la persona.

Ahora bien ¿cuál era la finalidad de esta “*paideia*” y en qué puede recuperarse hoy su riqueza? Nos parece que en varios puntos:

1. La corrección tiene como meta el que la persona asuma una responsabilidad por sus actos que todavía no ha aceptado.
2. La medida de la corrección (cuando incluye sanción, muy común para san Benito) ayuda también a tomar una dimensión de la gravedad de lo hecho.
3. La corrección con sanción hace visible lo que la persona ha realizado y no puede darse cuenta: rompió los lazos de la comunión fraterna (excomunió).

¹⁷ CASEY M., *Orthopraxy and Interpretation. Reflections on Regula Benedicti 73,1*, en RBS 14/15 (1988) 165-172.

4. Confirma la fortaleza de la vocación y firmeza de carácter para soportar las humillaciones. (cf. RB 7,37: “confortetur cor tuum”)
5. Manifiesta la apertura para ser corregido y guiado por otro.
6. Es una prueba visible para corroborar la docilidad invisible a la voluntad de Dios.
7. Forma en un espíritu de filiación y de infancia (*páís*), propiamente benedictino (cf. RB c. 7,1-5), confirmando en el monje la imagen y sentimientos de Cristo hacia su Padre, siempre abierto a cosas nuevas¹⁸.

Nuevamente aquí nos encontramos con el axioma de san Benito referido al Abad: mientras él educa es a su vez educado (por la “paideia” de la corrección). Por eso le dice en el capítulo 2, con palabras del gran salmo 49, modelo patrístico de toda corrección: *Y cuanto enseñe a sus discípulos que es malo, declare con su modo de obrar que no se debe hacer, no sea que predicando a los demás sea él hallado réprobo, y que si peca, Dios le diga: “¿Por qué predicas tú mis preceptos y tomas en tu boca mi alianza? pues tú odias la disciplina (paideia) y echaste mis palabras a tus espaldas”* (vs. 13-14).

Finalmente podemos decir que la corrección forma al monje en un espíritu de objetividad que lo habilita a recibir de otros una amonestación, aun cuando él mismo no se hubiera dado cuenta de lo hecho. De este modo la corrección dispone al monje a salir del encierro de su propia subjetividad para abrirse en la fe a los otros, según la disciplina eclesiástica de Mateo 18, 15ss. Esa apertura para recibir con humildad los consejos y ejemplos de sus mayores puede ser la salvación del monje en los momentos críticos de su vida.

(Como pregunta referida a la “paideia” benedictina: ¿considera usted vigente este lenguaje de formación y la práctica de la corrección bajo la modalidad que sea?

5. El “ordo amoris”: la lucha contra la voluntad propia

En la *Regla* san Benito hace suya la escuela de Nuestro Señor Jesucristo que vino al mundo para realizar la voluntad del Padre. Según los

¹⁸ En este sentido son muy importantes las observaciones de RICHÉ P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare –VI-VII siècle-*, Paris 1995, 350-380; y ALEXANDRE-BIDON D. et RICHÉ P., *La vie des enfants au Moyen Age*, Paris 1994.

recientes estudios sobre la *Regla* el eje de toda la espiritualidad monástica que san Benito recibe de la tradición está en la lucha contra la voluntad propia por la virtud de la obediencia.

El meollo de los principales capítulos de la *Regla*, del Prólogo al capítulo 7, o del c. 64 al 72, es la educación de la voluntad por medio de la obediencia y renuncia de sí que se transforma en celo de caridad. Sin embargo estos capítulos han perdido parte de la riqueza de su contenido por motivo de los cambios de mentalidad y de vocabulario.

La formación en el amor, en los sentimientos de Cristo hacia el Padre es la clave de todo el proceso de maduración de un monje y una monja.

Hoy es muy común que digamos en los monasterios: “tal hermano no puede seguir o está muy mal por serios problemas afectivos”. Esta expresión encierra la idea de que tal tipo de problema no corresponde a lo propio de la vida monástica o bien sobrepasa las posibilidades que brinda la vida monástica para remediarlo.

Sin negar el hecho de que otras ciencias y disciplinas se presentan en la vida de los monjes como instrumentos necesarios para socorrerlos en sus dificultades, no hay que olvidar que la espiritualidad monástica se erigió desde el siglo iv como “ciencia espiritual” con observaciones y enfoques que todavía hoy asombran a los estudiosos de las ciencias del hombre.

Una de las dificultades más grandes que presenta un escrito como la *Regla* ante los problemas de educación de los afectos que se plantea el hombre de hoy se debe a la disociación que se ha producido en nuestra cultura entre la voluntad y el mundo de los afectos. Estos se presentan como una masa indefinida e indomable, que no tiene canales de acceso para que el hombre pueda actuar sobre ellos y corregirlos u ordenarlos.

Ver las cosas tal como las presenta la *Regla* implica un cambio de actitud tanto del formando como de los formadores. Al presentar el eje de la vida espiritual como un trabajo de obediencia y una la lucha contra la voluntad propia san Benito está tocando en su raíz el mundo de los afectos y el orden del amor, tanto de sí mismo, como del prójimo y del Señor.

La “schola caritatis”

La tradición cisterciense ha insistido mucho en esta dimensión de la *Regla* y la vida monástica. Toda la vida en el monasterio es una educación de la caridad y de los afectos desordenados. Y por eso mismo podemos decir que la *Regla* prevé las situaciones más difíciles y complejas de la vida

del monje -como también las más ricas: la amistad- y nos presenta un camino directo para abordarlas.

San Benito contempla distintos momentos en la formación del amor que significan fuertes pasos en la vida de los afectos:

1°. En primer lugar, siguiendo el orden de los capítulos, el Prólogo de la *Regla* nos presenta una situación de inflexión, de cambio en toda la vida del monje que se da como un ensanchamiento del corazón por la caridad: *no huyas enseguida aterrado del camino de la salvación, porque éste no se puede emprender sino por un comienzo estrecho. Mas cuando progresamos en la vida monástica y en la fe, se dilata nuestro corazón, y corremos con inefable dulzura de caridad por el camino de los mandamientos de Dios* (Prol. 48-49). En este pasaje san Benito contempla el crecimiento en la caridad, en medio de situaciones difíciles y angustiantes (*initio angusto*), como fruto de la estabilidad y la perseverancia en las tribulaciones. Este razonamiento podría invertirse y decir: la estabilidad es fruto del amor que ha madurado y que se ha ensanchado adquiriendo la capacidad de sobrellevar las dificultades de la vida diaria con una actitud magnánima y serena. Las contrariedades en la vida monástica sobrellevadas con paciencia son escuela de caridad para los afectos que, instintivamente, buscan primero lo que les complace y rechazan todo lo que no les proporciona retribución inmediata.

2°. En el capítulo 7°, en el cuarto grado de humildad, san Benito presenta la siguiente situación: el monje descubre falsedad en sus hermanos y una actitud despectiva de sus superiores. Podemos imaginar lo que esto significa para los afectos del monje. San Benito le propone una actitud muy firme: *abrácese con la paciencia y calle en su interior, y soportándolo todo, no se canse ni desista, pues dice la Escritura: "El que perseverare hasta el fin se salvará", y también: "Confórtese tu corazón y soporta al Señor"* (v. 36-37). Nuevamente un remedio inesperado se presenta ante un gran dilema afectivo: la paciencia y el silencio interior. Y esta disposición lleva al monje a descubrir la fuente de todo amor: *prosiguen gozosos diciendo: "Pero en todo esto triunfamos por Aquel que nos amó"* (Rm 8,36-37)(v. 39). Hoy en día la psicología reconoce como una de las causas fundamentales de las crisis afectivas el hecho de no haber experimentado amor en momentos y etapas fundamentales de la vida de parte de personas claves para todo hombre. Según este pasaje de la *Regla* el monje, en medio de esa dura crisis del 4°. grado de humildad descubrirá el amor que Dios y Cristo tienen por él. Lo llamativo y extraño es que ese tipo de situación, que suelen ser de crisis para toda una comunidad, se transforme en pedagogía de amor y de los afectos, formando al monje en un amor que puede abarcar incluso a aquellos que lo recha-

zan y desprecian, sin que ello significa su quiebre moral o psicológico.

3°. Siguiendo el orden del texto de la *Regla*, y saltando muchos otros pasajes muy importantes, tenemos el final del capítulo 7 de la humildad: *Cuando el monje haya subido estos grados de humildad, llegará pronto a aquel amor de Dios que "siendo perfecto excluye todo temor"* (c. 7,67). La cita de 1 Jn 4,18 coloca a san Benito en la escuela del discípulo amado de Cristo. Y nuevamente la raíz del amor que nos propone es desconcertante: la humildad. Sin embargo es bien conocido para los superiores de una comunidad oír a los psiquiatras decir que un monje determinado no supera la crisis que vive debido a una profunda falta de humildad para aceptar una situación dada. Nuevamente san Benito presenta un punto de inflexión en la vida del monje dado en el orden de la caridad. De un amor imperfecto se pasa a uno más pleno, con todo lo que ello significa como crisis y problematidad. Pero ello es fruto de la humildad. La humildad es, ante todo, orden de los afectos.

4°. En el c. 69 san Benito presente la situación del monje que supera los lazos de una afectividad muy comprensible hacia un consanguíneo suyo que está en el monasterio, y ello como fruto de la obediencia (a la *Regla*).

5°. En última instancia mencionamos el capítulo 72 en el que se plantea una situación crucial en la vida afectiva: la castidad. San Benito dice: *practiquen la caridad fraterna castamente* (c. 72,8). En este pasaje acerca del buen celo la castidad significa el amor por el otro desinteresado. San Benito conoce las raíces de la falta de castidad: es el uso del otro para propio provecho. Hay muchos modos, directos o indirectos, claros o encubiertos, de buscarse a sí mismo en los otros. Por eso este capítulo multiplica las máximas que se refieren a la generosa y honesta entrega a los otros, anteponiéndolos a sí mismo: *"adelántense para honrarse unos a otros"; tolérense con suma paciencia sus debilidades, tanto corporales como morales; obedézcanse unos a otros a porfía; nadie busque lo que le parece útil para sí, sino más bien para otro* (vs. 4-7). La falta de castidad en el trato genera sentimientos no castos que llevan, de un modo u otro, a la falta de castidad de los cuerpos. O, al revés, la castidad en las relaciones entre monjes proviene de la castidad de intención en las raíces del amor fraterno. De este modo la vida monástica es formadora de un amor casto gracias a la entrega desinteresada en la obediencia mutua y abnegación de sí.

(Nuevamente otra pregunta: ¿el abad hoy puede manejar o intervenir en los duros conflictos afectivos que se presentan en las personas de los monjes o bien entre ellos? ¿La comunidad monástica tal como se da hoy es apta

para formar en una vida afectiva sana?)

6. *La ociosidad, enemiga del alma*

Seguramente cuando san Benito escribió el capítulo 48 referido al trabajo manual ya conocía la situación que se le presenta al monje profeso perpetuo actual (no sabemos si es igual en las monjas), que no encuentra nada que llene su vida, una vez pasada la gran preocupación de los tiempos iniciales del noviciado.

Hoy asistimos a una situación paradójica: el hombre en el mundo civil se define por su trabajo, es lo que su trabajo le impone y se pasa los tres cuartos de su vida en su lugar de trabajo, relegando incluso los afectos fundamentales de la familia y los amigos. Y, por otra parte, en los monasterios, queremos que los monjes ya profesos llenen su día con lecturas o trabajos menores que de ningún modo logran llenar lo que sus coetáneos están recibiendo en el mundo. Nos preguntamos en qué medida muchas de las grandes crisis de nuestros profesos perpetuos no se deban a esta ociosidad y a una falta de educación en el trabajo.

En efecto, el trabajo en su sentido más profundo hace a la “cultura”, es decir, aquella prolongación del hombre que se da en el mundo material y espiritual, como fruto de su trabajo. Y por eso, en el hecho de no encontrar un trabajo que lo llene, el hombre está manifestando un profundo desconocimiento de sí mismo y de aquello que el Señor puso en él como potencias que extiendan el obrar de Dios sobre las criaturas.

Esto que decimos del monje individual también toca a una comunidad entera. Las reflexiones del P. A. Veilleux respecto a la salud y vida de una comunidad depende también, en gran medida, en haber encontrado el trabajo que da sentido a su vida y en relación con todo el contexto de una cultura y un país. Según sus reflexiones eso fue lo que supieron encontrar los grandes modelos de Pacomio en el siglo IV y Bernardo en el XII.

Por todo esto la formación del monje en vista a que encuentre esa forma de relacionarse con las cosas por el trabajo nos parece esencial y tan crucial como puede ser la misma espiritualidad monástica, sin la cual una vocación puede sucumbir. Esta carencia en la formación del monje tiene dos manifestaciones opuestas: por un lado el monje o la monja que no se encuentran satisfechos en su vida por no haber descubierto esa dimensión esencial, o bien el monje o la monja que, valiéndose de las facilidades que les da el monasterio asumen un rol que para nada los compromete con la preocupación de la comunidad por encontrar un trabajo adecuado y digno, considerándose exentos por estar “en cosas de más importancia”, sin parti-

cipar, muchas veces, de las angustias que vive un ecónomo y administrador del monasterio¹⁹.

(Terminamos nuevamente con un interrogante: ¿puede usted transmitir alguna experiencia que pueda resultar útil para otros?).

Conclusión

La formación de un monje o una monja sólo son equiparables a la obra que el Padre realizó con su Hijo, hecho hombre por nosotros. Así al menos lo consideró san Benito y así lo transmitió en su *Regla*. Hemos hecho un recorrido por algunos aspectos que hacen a esa tarea de formación del monje y la monja y creemos poder afirmar la plena vigencia de sus enseñanzas y consejos para el monacato de hoy en América. Tal vez la tarea más importante toca a las comunidades monásticas de saber reconocer el valor de los elementos con que cuentan para dar al hombre y mujer de hoy la riqueza de ese patrimonio de donde se pueden sacar cada día cosas nuevas y viejas con las cuales poder plasmar la imagen del Hijo Jesucristo en el rostro de aquellos que se ponen a la escuela de nuestro Padre san Benito.

*Abadía de San Benito
C.C. 202
B6700WAC Luján
Argentina*

¹⁹ La obra recientemente aparecida de Miguel Martínez Antón (*Conocer el monacato de nuestro tiempo*, Zamora 2002, 427-490) ofrece interesantes reflexiones acerca de los problemas que suscita el tema del trabajo en los monasterios de hoy.