

“Permanecer”

Una iluminación joánica sobre el voto benedictino de estabilidad¹

Charles Andreu, OSB²

Introducción

El estudio de estas pocas páginas se inscribe en las huellas de una conferencia dada por Hans Urs von Balthasar a los superiores monásticos de Francia en 1974³. Como a menudo ocurre en Balthasar, la pregunta que da origen a su reflexión, captada en toda su “pujanza” teológica, culmina en un planteamiento singularmente fecundo, no porque deba ser seguido necesariamente hasta el final, sino porque puede constituir una fuente verdadera de inspiración.

¹ Traducción del texto francés realizada por la Hna. María Graciela Sufé, osb, Abadía Gaudium Mariae, Córdoba, Argentina. Artículo publicado en *Collectanea Cisterciensia* 78 (2016), pp. 142-167: «Demeurer». *Un éclairage johannique sur le vœu bénédictin de stabilité*. La versión castellana definitiva fue revisada por el Hno. Fernando, osb, de la Abadía Sainte Marie de la Pierre-qui-Vire.

² Monje sacerdote de la Abadía Sainte Marie de la Pierre-qui-Vire, Francia. Agradecemos al P. Charles y a *Collectanea Cisterciensia* el permiso para publicar el artículo.

³ Hans Urs von BALTHASAR, “Les thèmes johanniques dans la Règle de S. Benoît et leur actualité”, *Collectanea Cisterciensia* 37 (1975), pp. 3-14.

La pregunta original de Balthasar podría ser resumida así: san Benito, al menos en su *Regla*, ¿asumió la herencia joánica? Entonces Balthasar expone, por una parte, la distancia evidente que separa, materialmente, al texto de la *Regla* del texto del cuarto evangelio, pero también, la profunda relación que los une. Esta relación es afirmada primero teóricamente, como una conveniencia teológica, después la expone y la desarrolla concretamente en torno a cuatro temas que constituirían los principales puntos de encuentro entre el evangelista y el padre de los monjes de Occidente: “1. La *stabilitas*, el *menein* de los escritos joánicos; 2. La discreción o la *krisis* de la luz y de las tinieblas; 3. La obediencia comprendida como acto de amor perfecto; 4. La concreción de la autoridad: del Padre en Cristo, de Cristo en el Abad”⁴. El primero de estos puntos, tal vez el más convincente, es el que retendrá aquí nuestra atención, aunque va a ser abordado de manera muy diferente a la de nuestro autor.

Pero volvamos brevemente a los elementos que anteceden a la reflexión balthasariana, esto es, a la afirmación de una distancia exterior y concreta entre los textos joánico y benedictino, y a la afirmación teórica de la relación necesaria entre ellos.

Distancia entre los corpus textuales

Esta distancia es evidente. Balthasar la nombra de inmediato: “En la *Regla* de san Benito, sobre más de sesenta citas de los evangelios sinópticos y de alrededor de ochenta del corpus paulino,

⁴ Hans Urs von BALTHASAR, “Les thèmes johanniques”, p. 7.

el evangelio de Juan no es citado más que cinco veces, las cartas tres veces, el Apocalipsis una vez. Estas citas explícitas además se encuentran ya todas en la *regla del Maestro*⁵. Y Balthasar no deja de subrayar que estas citas no introducen la mayor parte de las veces ningún elemento de factura típicamente joánica.

En resumen, san Benito no tendría relación con san Juan más que en estos "lugares comunes" que recibe del Maestro –no sin abreviarlos en gran medida por otra parte–; este Maestro de quien Balthasar recuerda justamente que "con su rigidez y su sistema ascético meticuloso y cerrado, podemos estimarlo bastante alejado del espíritu joánico, donde el amor a Dios y el amor a los hermanos es la única ley de la vida cristiana"⁶.

Un vínculo necesario entre san Juan y san Benito

En este punto preciso sin embargo se interrumpen la comparación con el Maestro y el descrédito que ella parece confirmar demasiado fácilmente sobre la capacidad de Benito para integrar la herencia joánica. Con unas pocas frases luminosas, Balthasar muestra en efecto el verdadero desafío del debate:

Quisiera demostrar, sin embargo, que esta primera aproximación es engañosa. Sobre todo por el hecho de que, si el sistema del Maestro es cerrado y tiene tendencia a encerrar en sí la Revelación y la Escritura, la *Regla* benedictina, por el contrario, se abre por completo a todas las

⁵ Hans Urs von BALTHASAR, "Les thèmes johanniques", p. 3.

⁶ Hans Urs von BALTHASAR, "Les thèmes johanniques", p. 3.

Escrituras, cuya lectura integral siempre es supuesta y muchas veces es exigida (caps. 9,8; 11,12; 42,4; 48,1.15; 53,9; 73,3)⁷.

Entre las referencias dadas, queda bien entendido que hay que pensar muy particularmente en el capítulo 73 de la *Regla* (“Toda la práctica de la justicia no está contenida en esta regla”) acerca del cual Balthasar nos hace caer en cuenta de que el propósito de desaparecer de Benito no es de ningún modo falsa modestia, sino signo de la profunda inteligencia que tiene de lo que puede ser una regla, o más bien, de lo que ella no puede pretender ser: un resumen autosuficiente del Evangelio. En efecto, al remitir a las Escrituras y a los Padres del monacato (Casiano, Basilio, mas también Agustín, nunca mencionado claramente, pero a menudo citado en la *Regla*), san Benito invita a volver a las exigencias evangélicas, vivas, en la Escritura y en la Tradición, frente a las cuales la *Regla* no podría ser más que un camino, pero de ninguna manera un fin en sí misma. Y Balthasar da en este momento el argumento decisivo:

Al adaptar su *Regla* al espíritu de Agustín y de Basilio, y por medio de estos dos, adaptarla implícitamente al espíritu de san Juan; por otra parte, al abrirla a la totalidad de la Escritura como regla de vida —y esto significa concretamente: al misterio de Cristo— Benito se encuentra necesariamente confrontado con la última y más profunda interpretación de este misterio: la de Juan⁸.

En otras palabras: san Benito, abierto concretamente y por principio a la totalidad del misterio de Cristo, no podía más que

⁷ Hans Urs von BALTHASAR, “Les thèmes johanniques”, p. 4.

⁸ Hans Urs von BALTHASAR, “Les thèmes johanniques”, p. 5.

unirse, a pesar de una aparente ignorancia, a quien trazó su retrato más cautivante; es en la persona misma de Cristo y, correlativamente, en la comprensión profunda de lo que se denomina vida "cristiana", donde san Juan y san Benito se unen y se articulan, y no en algún juego exterior de citas.

La concordancia no es ciertamente afirmada, por ahora, más que como un puro principio teológico, y exige ser concretamente verificada: es precisamente lo que pretendemos hacer alrededor del tema de la estabilidad mostrando la profunda armonía de Benito con Juan. Precisemos no obstante que de ninguna manera se trata de usar aquí de la teología joánica como de una simple criba a través de la cual probar la estabilidad benedictina. Lejos de ser instrumento de una prueba puramente negativa, el pensamiento joánico debe primero enfocarse, positivamente, como la llave que nos abrirá, con una profundidad tal vez insospechada, el pensamiento de san Benito, en la medida sin embargo en que hayamos dado efectivamente crédito a este último para integrar, incluso secretamente, la herencia de Juan.

En resumen, comprender y profundizar nuestro conocimiento de san Benito exponiéndolo a la luz exigente de san Juan como luz profundamente coherente, es nuestro propósito a través de la consideración de la estabilidad benedictina en relación con el *permanecer* joánico. El *a priori* teológico es evidente. Apostemos a que va a dar testimonio, por su misma fecundidad, de su verdad.

Con esta perspectiva, el proceso de nuestra reflexión se impone por sí mismo: buscar primero contemplar la luz del *permanecer* joánico, para interrogar a continuación la estabilidad benedictina.

I. “Permanecer” en san Juan

El verbo “permanecer” (*menein*) es sin lugar a dudas un término clave, y también un término específico, de la teología joánica.

Antes de todo otro análisis, la simple contabilidad de los empleos de este término en el evangelio o en las cartas de san Juan nos conduce muy naturalmente a pensarlo: sobre los 112 empleos neotestamentarios del verbo, 66 se encuentran en los escritos joánicos (40 en el evangelio, 23 en la primera carta y 3 en la segunda), mientras que los otros se reparten de modo bastante esporádico en el resto del corpus neotestamentario (Mt 3; Mc 2; Lc 7, etc.)⁹.

Más allá de estas fáciles contabilidades, importa por supuesto, para convencerse de la especificidad del *permanecer* joánico, y sobre todo para percibir lo que abarca en profundidad, dedicarse a un análisis más detenido.

Una primera etapa de este análisis, muy natural, consistiría en hacer notar que estas diversas ocurrencias no podrían ponerse en un mismo plano. Pues, antes de ser un término de alcance teológico, *menein* es primero de uso corriente, sin real contenido teológico. Así, varias veces en san Juan, se lo encuentra empleado en el sentido muy simple y prosaico de estar, residir (cf. Jn 2,12; 4,40; 7,9; 10,40; 11,6; 11,54; 19,31), casos que nuestro análisis teológico debería, por principio, apartar de su reflexión.

Aparentemente legítima, y a menudo lo es, esta observación podría sin embargo revelarse peligrosa en el contexto joánico, y si

⁹ Cf. F. HAUCK, art. “Meno”, en *Grande lessico del Nuovo Testamento* 7 (1971), cols. 25-32.

se aplicara con excesivo rigor, comprometería gravemente nuestra investigación. El lector familiarizado con los textos de san Juan ha de recordar, en efecto, la propensión del teólogo Juan a adoptar un lenguaje con “doble acceso”, que superpone al sentido más inmediato de un término, y perfectamente aceptable en su contexto, un sentido más profundo que introduce una afirmación teológica de gran densidad. Este fenómeno, al que se le ha dado el nombre de “ironía joánica” es finalmente nada más que la apertura constitutiva del sentido literal de los textos de Juan, hacia lo que se denomina “sentido espiritual”.

Ahora bien, este fenómeno se da plenamente en las primeras apariciones de *menein* en el evangelio: la curiosa insistencia de apariciones aparentemente anodinas del término al comienzo del relato joánico de la vida de Cristo es, sin ninguna duda, señal de que, mucho más allá de lo que en ese momento manifiesta la palabra en su sentido más inmediato, ellas introducen ya al lector en las significaciones teológicas más profundas del *permanecer*. Es lo que demostraremos ahora, concentrando nuestra atención sobre estas primerísimas ocurrencias del verbo, en la composición de los dos primeros relatos del evangelio: el del testimonio de Juan (Jn 1,29-34), y el relato de la llamada de los primeros discípulos (Jn 1,35-39).

1. Las primeras ocurrencias del “permanecer” joánico: Jn 1,29-39 como díptico.

A primera vista, aproximar estos dos textos puede parecer un tanto arbitrario. Efectivamente sería así si lo autorizara únicamente

la presencia –en el relato del testimonio de Juan (Jn 1,29-34) y en el de la llamada de los primeros discípulos (Jn 1,35-39)–, del verbo *permanecer*: ¿cómo no ver allí una simple coincidencia, dado que el término empleado en uno y otro caso sirve para designar realidades muy diferentes? ¿Qué relación hay, de hecho, entre el Espíritu que viene a *permanecer* sobre Jesús, y la pregunta de los discípulos, “¿*Dónde vives?*” [moras, resides, permaneces]¹⁰, que puede leerse en un sentido muy prosaico?

Pero es precisamente aquí donde ya entra en acción la ironía joánica. Juan se complace en efecto en indicar muy claramente a su lector, por poco que se esté atento a la composición de estos dos relatos, que en los dos episodios que ellos narran, y que se suceden, los dos *permanecer* que presentan, tienen que ser pensados juntos.

Los dos episodios de Jn 1,29-39, pueden en efecto ser considerados como los paneles de un díptico: además de la insistencia de los versículos 30-33, y después de los versículos 37-39 sobre el *permanecer* –insistencia hecha aquí y allá a través de la repetición estilísticamente pesada (y por lo tanto notoria) de la frase que contiene el término–, son en efecto dos relatos de facturas rigurosamente paralelas que introducen el vocablo. Después de la mención *al día siguiente* (1), el relato se entabla alrededor de la persona de Juan (*otra vez* insiste por otra parte el vs. 35), siendo que a este último no le concierne directamente lo que sigue (2). De

¹⁰ El texto entre corchetes nos pertenece, lo explicitamos dado que en francés la traducción bíblica expresa: *Où demeures-tu?* Aquí hemos puesto la traducción bíblica al castellano. Ocurre lo mismo en el versículo siguiente: en francés está el verbo *demeurer*, en castellano, *vivir* con la misma significación. N.d.T.

Juan, se nos dice, aquí y allá, que dirige su mirada (3) hacia las idas y venidas de Jesús (4), antes de tomar la palabra para designarlo como Cordero de Dios (5). Por lo tanto, son dos días que se siguen, pero dos días que se parecen y, sin ninguna duda, se complementan y se corresponden.

Desde ese momento, por medio del paralelismo estilístico evidente de estos dos relatos, Juan parece invitarnos a relacionar, fuera de sus propias singularidades, cada uno de los *permanecer* que estos relatos contienen: el *permanecer* de la relación de Cristo con Dios (1º relato) y el *permanecer* de la relación de Cristo con sus discípulos (2º relato). Juan, como excelente escritor que quiere saborear hasta el final la ironía de esta aproximación, la conserva bajo el sello del secreto: lo explicitará más adelante.

De manera muy particular, al comienzo del discurso de Jesús después del lavatorio de los pies (¡también una escena bautismal!) tendrá lugar esta explicitación (Jn 13,31-15,17). Uno de los desafíos fundamentales de este texto es en efecto el de mostrar cómo la relación entre Jesús y sus discípulos está llamada a reproducir profundamente la relación que Él entabla con su Padre, de manera que los *permanecer* puestos bruscamente en paralelo al comienzo del evangelio de Juan se articulan entonces en un tejido complejo donde se manifiesta su profunda unidad:

Como el Padre me amó, también yo los he amado a ustedes. Permanezcan en mi amor. Si cumplen mis mandamientos, permanecerán en mi amor, como yo cumplí los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor (Jn 15,9-10).

Consideremos pues cada uno de estos *permanecer*, y apoyándonos en lo expuesto en Jn 1,29-39 sigamos con la lectura del resto del

evangelio de Juan. Procederemos en dos tiempos: trataremos primero la significación intrínseca del *permanecer* joánico; después veremos cómo éste se articula con los demás temas del evangelio.

2. El “*permanecer*” joánico como calidad de una relación

El “permanecer” de las personas divinas: una intimidad compartida

Como ya lo dijimos, el primer empleo joánico de *permanecer* se sitúa en el centro del testimonio del Bautista. Curiosamente, este testimonio remite a un acontecimiento que no es desarrollado en el evangelio de Juan; estas palabras están en cierto modo sin contexto. La tradición sinóptica nos conduce sin embargo a reconocer allí la conclusión del bautismo de Jesús. Ciertamente, aquí no se trata en absoluto del rito bautismal de Jesús: es la mención del *Espíritu que descende del cielo en forma de paloma*, elemento esencial de los relatos sinópticos del bautismo, lo que ante todo nos mueve hacia esa aproximación. Ahora bien, es de destacar que, a este motivo en común del “descenso” del Espíritu, Juan agrega una precisión que le es específica: el Espíritu “*permanece sobre [Jesús]*”. Su pluma indudablemente no se deja llevar a ciegas: es también este doble motivo del *descender* y del *permanecer* lo que encontramos en el versículo siguiente¹¹. Comparado con los sinópticos, Juan desplaza entonces singularmente el objeto de su atención, que “olvida” el

¹¹ Jn 1,32: *Y Juan dio este testimonio: “He visto al Espíritu descender del cielo en forma de paloma y permanecer sobre él”. Y el versículo siguiente, Jn 1, 33: Yo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: “Aquel sobre el que veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ese es el que bautiza en el Espíritu Santo”. N.d.T.*

bautismo, pero que otorga un lugar de predilección al *permanecer*, que introduce aquí.

Para comprender el alcance de este último, hay que señalar que Juan vincula textualmente el acontecimiento relatado por el Bautista con la profecía de Is 11,2 –¡*Reposará sobre él el Espíritu de Yahveh!*–, manera de afirmar la naturaleza mesiánica de Jesús, manera de sostener que este acontecimiento establece, o por lo menos manifiesta, que Jesús es el Cristo. En esta perspectiva, es totalmente lógico, a nuestro parecer, que se vea a continuación al Bautista atestiguar él mismo, a título precisamente de testigo de esta escena, lo que, en los relatos sinópticos del bautismo, era revelación inmediata del Padre y que constituye un motivo más de aproximación de los episodios: “*Yo lo he visto y doy testimonio de que él es el Hijo de Dios*” (Jn 1,34).

La lógica aparente, sin embargo, encubre una especie de hiato que es importante señalar. Todo el evangelio de Juan, en efecto, se dedicará a continuación a mostrar que esta denominación de “*Hijo de Dios*” supera ampliamente lo que abarca el título solo de “*Mesías*” o de “*Cristo*”: ¿Juan no concluye acaso su evangelio sosteniendo que *ha sido escrito para que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios* (Jn 20,31)?

Un crecimiento semejante de significación, en donde el sentido de las acciones y de las palabras se despliega mucho más allá de lo que en un primer momento parece, simple y lógicamente, abarcar, caracteriza también, sin duda posible, el destino del *permanecer* cristológico en el evangelio de Juan.

Si nos quedáramos sólo en nuestro relato, en efecto, este *permanecer* podría no ser más que el volver a tomar un motivo

central, pero en realidad bastante común, de la inspiración divina, cuando el Espíritu de Dios viene a *permanecer* sobre su profeta o su enviado, “ungiendo” para la misión. A título de ejemplo ¿acaso no dice Isaías de sí mismo: *El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Él me envió a llevar la buena noticia a los pobres*, etc. (Is 61,1)?

Ahora bien, todo el evangelio de Juan atestigua que Jesús es mucho más que un profeta, que la relación que lo une a Dios sobrepasa por todos lados a la relación que une a un profeta al Señor que lo envía: Jesús es el Hijo que recibe sin cesar su identidad, su mismo ser, del Padre. Del mismo modo el verbo *permanecer* se encuentra empleado en Juan para expresar, de modo muy sorprendente, esta profunda relación de intimidad y de reciprocidad, relación que no tiene el carácter transitorio de la inspiración profética, sino que constituye el ser mismo de las partes que vincula. Jesús, en efecto, es no solamente *aquel en quien* el Padre “**permanece**” (Jn 14,10), sino también *aquel que* “**permanece en el amor del Padre**” (Jn 15,10) de tal manera que puede decir, en una fórmula que reaparece tres veces en el evangelio de Juan: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí* (Jn 14,11, cf. 10,38; 17,21).

Esta reciprocidad constituye la especificidad del *permanecer* joánico, y abarca mucho más que el *permanecer* profético, confiriéndole una significación relacional extremadamente fuerte. Para Juan, *permanecer* es una calidad de relación, mejor dicho: es la expresión más radical de la unidad que puede vivirse en la relación. También hacia esta profunda comprensión relacional nos orienta el uso joánico de *permanecer* en el contexto de las relaciones de Jesús y de sus discípulos.

“Permanecer” con Jesús: el “no-lugar” de una relación

Esta idea podría parecer muy extraña al lector del primer capítulo de Juan. En efecto, en el segundo panel del díptico de Jn 1,29-39 así como en el primero, el sentido inmediato de *permanecer* parece ser bien banal: «Rabbí –*que quiere decir, «Maestro»– ¿dónde vives?»*¹²: es la pregunta del que quiere hacerse discípulo, “permanecer/estar con el maestro”, compartir su vida para recibir su enseñanza. Además es en este sentido muy concreto y muy sencillo como Juan parece orientarnos en la conclusión de su relato: *Fueron, vieron dónde vivía y se quedaron con él ese día* (Jn 1,39)¹³.

Pero nuestra lectura no puede quedarse aquí, sobre todo porque el mismo relato ya ha tendido hilos hacia otros pasajes del evangelio de Juan, que amplían el horizonte de su interpretación.

Mencionemos en primer lugar, al final del evangelio, el relato de la aparición del Resucitado a María Magdalena (Jn 20,11-18). Es sorprendente cuánto se aproximan ambos textos:

(a) *“Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?”* (Jn 20,15):

la pregunta de Jesús a María repite la pregunta que Él había dirigido a sus primeros discípulos.

(b) Aquí otra vez es el deseo de saber **dónde** está Jesús, es lo que se expresa como respuesta: –“Señor, si tú lo has llevado, dime **dónde** lo has puesto, y yo iré a buscarlo” (Jn 20,15).

¹² En francés la expresión es *où demeures-tu?*; la traducción castellana *¿dónde vives?* aunque totalmente acertada, refleja menos la persistencia del verbo *permanecer*. N.d.T.

¹³ En francés la expresión es *ils virent où il demeurerait, et ils demeureront auprès de lui*, por lo que es más evidente el empleo del verbo *demeurer*; en castellano suele emplearse: *permanecer, vivir, morar, residir, estar, quedarse*. N.d.T.

(c) Este deseo, por último, es el de un discípulo hacia quien él percibe como *maestro*:

–“*¡Raboní!*”, es decir “*¡Maestro!*” (Jn 20,16, que curiosamente se toma el trabajo de traducir por segunda vez lo que ya había sido hecho en Jn 1,38).

Así la proximidad de los dos relatos, tanto en sus temáticas como en su vocabulario, es particularmente llamativa.

Entre estos dos textos situados en las antípodas del evangelio de Juan, encontramos un tercer texto de problemática semejante, Jn 13,31 a 15,17, cuya importancia ya hemos mencionado para la comprensión del *permanecer* joánico. Aquí, de nuevo, vuelve a aparecer, punzante, la pregunta del “*dónde*” con la cual los discípulos vislumbran sin cesar su “estar con el Maestro”: *Simón Pedro le dijo*: – “*Señor, ¿a dónde vas?*” (Jn 13,36). Pero esta vez resuena con tono de angustia ante el anuncio de la partida de Jesús (“*adonde yo voy ustedes no pueden venir*”, Jn 13,33) que perturba profundamente a los suyos al anunciar una ruptura de este “permanecer con el Maestro”, que se había instaurado al final del capítulo primero. Es entonces cuando Jesús les enseña un sentido nuevo, más profundo, del *permanecer*.

El desafío del acercamiento formal de estos tres relatos está en llevar a la percepción de la progresión que se despliega de un relato a otro. Esta progresión va en el sentido de una distancia cada vez más pronunciada entre la perspectiva de los discípulos, perspectiva local del “*dónde*”, y la perspectiva en la cual Jesús intenta hacerlos entrar, perspectiva en la que el *permanecer* se “des-localiza” cada vez más, para ser finalmente y ante todo, la calidad de una relación que puede vivirse incluso en la distancia, hasta en la ausencia.

Jn 1,35-39: cuando el "dónde" se convierte en "con"

Quien lee atentamente el primero de nuestros tres episodios puede ya percibir allí el comienzo de este movimiento de des-localización. Señalaremos especialmente dos indicios:

El primero es el curioso (irónico en realidad) silencio de Juan sobre el "dónde" en el cual se supone que Jesús introduce a los discípulos: *ellos fueron, pues, y vieron **dónde** vivía*¹⁴. Es precisamente todo lo que sabe el lector, silencio elocuente que manifiesta que el verdadero desafío del *permanecer* no está ahí, o al menos no podría finalmente estar allí.

El segundo es un ejemplo más impactante todavía de la ironía joánica: en este texto donde la pregunta fundamental es la del *permanecer*, ni los discípulos, ni tampoco Jesús, se mantienen quietos. En efecto, mientras Juan, estable, *está allí*, Jesús *va y viene*, los discípulos lo siguen, Jesús se vuelve, ve a los discípulos que lo siguen, luego estos últimos, después de haber hablado con Él, se van en su compañía hacia un lugar del que nada se sabe: ¡curiosa entrada en estabilidad, curioso *permanecer*, que se entabla con tales pasos de baile!

Esta es ya la señal de que el *permanecer* en que se compromete el discípulo de Jesús no está fundamentalmente ligado a un lugar, sino más bien a una persona. En esta perspectiva, permanecer con Jesús supone dejarse llevar por la itinerancia de aquel a quien Mateo hace decir: ¡*el Hijo del hombre no tiene **dónde** reclinar la cabeza!* (Mt 8,20). Y seguramente no lo habría desmentido Juan, quien, desde el

¹⁴ Ver supra nota 12. N.d.T.

prólogo de su evangelio, pensaba el estar-en-este-mundo de Jesús bajo las formas del nomadismo: *Y el Verbo se hizo carne, y **plantó su tienda** entre nosotros* (Jn 1,14). Jesús así, en su persona, es la nueva “tienda” del encuentro, *shekina* divina que pasa, con el pueblo, de un lugar hacia otro¹⁵.

Una primera brecha se abre pues en la atención de los discípulos al “dónde”: éste debe ahora declinarse bajo la forma de un “con”, según una exigencia de la que Jesús hace también mención en Jn 12,26: “*Si alguno me ama, que me siga, y **donde yo esté**, allí estará también mi servidor*”.

La “des-localización” que se juega aquí en favor de la relación interpersonal no es sin embargo más que parcial: si el *permanecer* no está más adherido a un lugar específico, sigue estando adherido a una persona en cuanto ella es localizable, en un *donde yo esté*. Este es el resto de localización que Jesús, hasta cierto punto, va a disolver en Jn 13,31 a 15,17.

Jn 13,31 a 15,17: cuando el “con” se convierte en obediencia

Este es en efecto el desafío de este texto. Notemos en primer lugar que no es simplemente aquí cuestión de seguir a Jesús a donde Él va: “*Donde yo voy, ustedes no pueden venir*” (Jn 13,33), ni tampoco, con algo menos de radicalidad, “*Adonde yo voy no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde*” (Jn 13,36). Y sin embargo, detalladamente, Jesús va a instruir a sus discípulos sobre este

¹⁵ Se podrá también recordar aquí, en la misma perspectiva, esa roca “itinerante” que, según san Pablo al releer el *Éxodo* con la ayuda de una tradición *midrásica*, representa a Cristo (cf. 1 Co 10,1-4).

“permanecer en Él” al cual no deben renunciar, sino hacer concordar con esta imposibilidad concreta del “con”.

Este *permanecer* es el que instaaura, independientemente de toda proximidad física, una relación íntima y profunda de obediencia en el amor, donde la palabra del amado se convierte en el “marco” en el cual se despliega en adelante la existencia del discípulo, en la que ella *permanece*: “*Como el Padre me amó, yo también los he amado a ustedes; **permanezcan** en mi amor. Si guardan mis mandamientos, **permanecerán** en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y **permanezco** en su amor*” (Jn 15,9-10).

Notemos ya aquí, antes de volver sobre esto más adelante, que la exigencia de este *permanecer* se orienta concretamente hacia un “hacer”, que lo lleva, no solamente más allá de un simple “estar al lado de...”, sino incluso más allá de un sentimentalismo imaginario que saborearía el recuerdo del amado posiblemente ausente: “permanecer en Jesús” no es mantener una nostalgia del maestro, sino llegar a ser su discípulo, a través de los actos de obediencia dictados por el amor y la confianza.

En este *permanecer*, que es un acuerdo de voluntades en el amor, se instaurará muy naturalmente, según la exigencia misma del amor, una reciprocidad, en la que cada una de las personas divinas permanece ella misma en los que “permanecen” en su amor: “*Si alguno **me ama, guardará mi Palabra**, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos **morada**¹⁶ en él*” (Jn 14,23); o también, a

¹⁶ Morada es traducción de la palabra francesa *demeure*. N.d.T.

propósito del Espíritu: “Él *permanece* con ustedes y estará en ustedes” (Jn 14,17).

Permanezcan en mí, como yo permanezco en ustedes (Jn 15,4); ésta es pues, finalmente la esencia de la enseñanza de Jesús, impensable en términos de localización, pero que encuentra todo su sentido en cuanto expresa la apertura mutua y confiada de las voluntades, dicho de otra manera, el amor.

*Jn 20,11-18: La vacuidad del sepulcro
como exigencia concreta de un nuevo “permanecer”*

Desde un punto de vista teórico, el encuentro de Jesús y de María Magdalena no va a enseñarnos nada nuevo sobre este *permanecer*. Pero María, testigo del sepulcro vacío, se encuentra en adelante invitada a vivir concretamente lo que Jesús no había sino hecho vislumbrar a los discípulos bajo la forma de una exigencia futura: un *permanecer* que concuerda con la ausencia “física” del maestro.

El sepulcro vacío constituye en efecto el símbolo exigente de un “no-lugar” (“*se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto*”, Jn 20,13); en el que María debe integrar que esto no rompe la relación con Jesús, sino que obliga a vivir esa relación según una profundidad que no se satisface con una simple proximidad concreta, y que incluso puede prescindir de ella: “¡No me toques!” (Jn 20,17).

En adelante y por el testimonio de María, toda la Iglesia está llamada a vivir ese *permanecer* en Aquel que ya no se encuentra más en este mundo –ni en el sepulcro, ni en el jardín– sino que ha subido “*a mi Padre y el Padre de ustedes; a mi Dios, y el Dios de ustedes*” (Jn 20,17).

Nuevos desarrollos: alcance teológico y soteriológico del "permanecer" joánico

En la "des-localización" del *permanecer* de los discípulos en Cristo se realiza a fondo la palabra de Jesús dirigida a la samaritana: *llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén ustedes adorarán al Padre* (Jn 4,21). En efecto, el que permanece en Jesús, y en quien Jesús permanece, ha llegado a ser en cierto modo él mismo, "monte santo", "santuario", donde el Padre permanece por Su palabra para ser adorado "en Espíritu y en verdad". Esta adoración no consiste en algún recuerdo piadoso o en alguna devoción secreta; Dios permanece en el corazón del creyente como palabra que está obrando: fuente interior de conversión, principio de un obrar que es obediencia del amor.

Dado que el discípulo permanece así en la Palabra de Dios, y que la Palabra de Dios permanece en él, el discípulo entra en la dinámica del *permanecer* de las Personas divinas, que se reproduce de cierta manera en él. Ese es el don de Jesús: Él, que permanece en el Padre y en quien el Padre permanece, viene también a permanecer en el creyente por medio de su Espíritu, a fin de que, el que cree, permanezca en Él y por Él, en el amor del Padre. En este *permanecer* recíproco de Dios en el hombre y del hombre en Dios, se realiza la divinización del creyente, su salvación: es la entrada en esta calidad de las relaciones trinitarias, que es inhabitación recíproca, presencia mutua por la obediencia del amor.

Las dos significaciones del *permanecer* joánico se articulan así, y se ordenan: la primera podría ser llamada *teológica*, en la medida en que ella expresa las relaciones de las Personas divinas entre Sí; la segunda debería entonces ser llamada *soteriológica*: en cuanto que, subordinada concretamente a la primera, expresa la relación restaurada del creyente con las Personas divinas.

Esta doble comprensión, esencialmente relacional, del *permanecer*, es un rasgo típicamente joánico. En efecto, en el resto del Nuevo Testamento, *menein* no está empleado nunca en el orden de la relación, sino en el orden de la *esencia*. Aplicado a Dios (o a toda realidad “divina”) *menein* reviste en general una significación absoluta y no relacional, que designa la inmutabilidad que caracteriza a Dios en Sí, o también a todo lo que es “divino”. Desde esta perspectiva, heredada en realidad del Antiguo Testamento, san Pablo o san Pedro insistirán muy particularmente en la inmutabilidad del plan de Dios, o también de su Palabra (cf. Rm 9,11; 2 Co 9,9; 2 Tm 2,13; 1 P 1,23-25).

Juan ciertamente no ignora esta comprensión teológica absoluta del *menein*, pero la subordina a su propia comprensión, tanto teológica como soteriológica. Así, el discípulo, o por lo menos sus obras, en cuanto las mismas son también obras de Dios que permanece en él, están llamadas a entrar en la eternidad misma de Dios, según lo que Jesús deja vislumbrar a sus discípulos, en Jn 15,16: “*Soy yo el que los elegí a ustedes, y los destiné para que vayan y den fruto, y ese fruto **permanezca***”.

Esta *fecundidad* en la que el *permanecer* recíproco de las personas se exterioriza en el *permanecer* del fruto que surge de ellas, es necesario que ahora profundicemos.

3. La fecundidad del “permanecer”

Permanecer para dar fruto

Puesto que este permanecer es un compromiso de la voluntad en el amor, y así, obediencia, el *permanecer* de Jesús en Dios y del discípulo en Jesús, no podría consistir en algo intimista encerrado

en sí mismo: se abre naturalmente a la *fecundidad*. Esta es en realidad una señal de la autenticidad del amor aquí entablado: ningún amor verdadero se encierra en la autosatisfacción; el amor llega a la madurez cuando, más allá de sí mismo, se expresa en la fecundidad. La afirmación y la explicitación de esta fecundidad del *permanecer* son uno de los mayores desafíos de los capítulos 13 al 15 de san Juan.

Juan allí responde primero acerca de la relación entre Jesús y su Padre, e invita a considerar las obras que brotan de este *permanecer* de Jesús en Dios como la señal más convincente de la veracidad de Jesús: "*Las palabras que digo no son mías: el Padre que habita en mí es el que hace las obras. Créanme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Créanlo, al menos, por las obras*" (Jn 14,10-11).

Y Juan no deja de precisar inmediatamente la vocación del discípulo para que entre en esta fecundidad que se realiza en las obras: "*Les aseguro que el que cree en mí hará también las obras que yo hago, y aún mayores, porque yo me voy al Padre*" (Jn 14,12). La clave de esta fecundidad está aquí situada por cierto en la fe, en el "creer en Jesús", y no explícitamente en el *permanecer*. La continuación del evangelio, con la imagen de la vid en la que *permanecen* los sarmientos, es la que lo afirmará, y nos invita así a articular, o más bien a identificar, el "permanecer en..." de los discípulos y el "creer en...": "*Yo soy la vid; ustedes los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí nada pueden hacer*" (Jn 15,5).

Notemos aquí, respecto a esta fecundidad, una ruptura de la simetría a la que el *permanecer* nos había acostumbrado. En efecto, ya sea en la relación de Jesús con su Padre, o en la relación de los discípulos con Jesús, un orden, una lógica de la fecundidad,

se perfila donde, sin comprometer la reciprocidad total del amor entablado, esta lógica no desemboca de ninguna manera en una especie de alineamiento de las partes sino por el contrario, en la distinción radical de su función: no podría ser cuestión de que el Padre realizara la obra de Jesús, ni de que Jesús realizase la obra de los discípulos. Es por esto también que el *permanecer* joánico difiere radicalmente de cualquier clase de intimidad fusionante: la unión que esa intimidad establece en el amor, por el hecho de que su fecundidad está estructurada, distingue siempre a los que se comprometen en ella, y sella su diferencia. En este sentido es, una vez más, amor verdadero.

Permanecer y salir

La apertura del *permanecer*, más allá de sí mismo, hacia la fecundidad, culmina en una especie de paradoja, de la que el versículo ya citado Jn 15,16, da una percepción sorprendente: “*No son ustedes los que me eligieron a mí, sino yo el que los elegí a ustedes, y los destiné para que **vayan** y den fruto, y ese fruto **permanezca**”.* Aquí lo vemos bien: si la reflexión joánica sobre el *permanecer* del discípulo desemboca muy lógicamente en el *permanecer* de su fruto, la reflexión desemboca también, muy paradójicamente, en un *ir: permanecer*, en cierto modo, debe conducir hacia un *ir*.

Esto se comprende muy bien respecto a lo que ya dijimos acerca del primer modo de “des-localización” del *permanecer*, esta itinerancia en la que Jesús hizo entrar a estos discípulos: *permanecer* con Jesús, supone saber *ir* con Él.

Pero las cosas merecen ser consideradas con mayor profundidad aún, y en primer lugar concentrando nuestra mirada en el *permanecer*

que define a las relaciones trinitarias. Pues el evangelio de Juan no cesa de mostrarnos que el movimiento de interiorización recíproca que describe el *permanecer*, no es en nada contradictorio con un movimiento de exteriorización, muy presente también en el evangelio, y que expresan los verbos “enviar” o “salir”.

Así, respecto de Jesús en la relación con su Padre: El que permanece en el Padre y en quien el Padre permanece, es también el que el Padre ha *enviado*, el que ha *salido* del Padre para *venir* hacia nosotros, sin que esto comprometa en nada la profundidad de este doble *permanecer*: “Yo **he salido** de Dios y **vengo** de él. No he venido por mí mismo, sino que **él me envió**” (Jn 8,42); *sabiendo Jesús que el Padre había puesto todo en sus manos y que él había venido de Dios y volvía a Dios* (Jn 13,3; ver también Jn 16,27-30, donde insiste particularmente).

Ocurre lo mismo respecto a la relación del Espíritu con el Padre o con Jesús. Pues el Espíritu que “permanece sobre Jesús” como nos lo hizo contemplar la primera aparición del *menein* joánico, es también aquel que *procede* (es decir “sale”) del Padre, y que Jesús *envía*: “Cuando venga el Paráclito que yo les **enviaré** desde el Padre, el Espíritu de la Verdad que **procede del Padre**, él dará testimonio de mí” (Jn 15,26. Nótese que el Padre también “envía” al Espíritu, cf. Jn 14,26).

Entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, la presencia o inhabitación mutua se encuentra unida a la idea de “salida”: el “en” (*en*) del *permanecer* divino se articula plenamente con el “salir de” (*ek*) que supone el *envío* del Hijo y del Espíritu.

Es verdad que no es tan fácil entrever esto. Pero la dificultad no es otra que la que experimentamos, y debemos experimentar, ante el misterio

trinitario. La unión del *en* y del *ek*, esta articulación de un *permanecer* y de un *salir* simultáneos, no es más que la expresión de la unión, en Dios, de la unidad y de la distinción de las Personas. El *permanecer* expresa la unidad que, como tal, no puede ser dicha más que en una pura reciprocidad; el *salir* expresa las relaciones que, en cuanto definen a Personas distintas, no son intercambiables: aunque el Padre *permanece* en el Hijo y el Hijo en el Padre, únicamente el Padre *envía* al Hijo.

Así en san Juan, *permanecer* y *salir* definen en cierto modo una gramática elemental de la vida trinitaria. Llevan a pensar también, desde el punto de vista de la economía, en la misión de cada una de las Personas divinas: misión impensable sin la capacidad del Hijo y del Espíritu para *salir* del Padre; misión destinada al fracaso si compromete este *permanecer* que debe, muy por el contrario, asegurar la fecundidad de ella misma.

Este es también, *in fine*, el equilibrio paradójico en el que todo discípulo de Jesús debe inscribir su vida: el *apostolado* al que el discípulo es *enviado* por Dios a sus hermanos supone, de parte a parte, la capacidad del discípulo para “permanecer en Dios”, en sus mandamientos; inversamente, *permanecer* no tiene sentido sino en cuanto asegura la fecundidad de un *salir*. Para decirlo de otra manera, el desafío y la forma del servicio que nos hace salir de nosotros mismos, radica en saber permanecer en Cristo, habitar en Cristo; inversamente, sabemos bien hasta qué punto, cuando dejamos este permanecer [esta morada] en Cristo¹⁷, nuestras vidas y nuestras

¹⁷ En francés el vocablo sigue siendo *demeure*, que puede traducirse como morada, residencia, *permanencia*, como dijimos más arriba, vocablo que mantiene la misma raíz

acciones se marchitan, pierden su sabor y su sentido, y por último su fecundidad. Es peligroso ir y venir, incluso con pura generosidad, si, al mismo tiempo, no custodiamos un refugio, un sostén y una fuerza en Cristo, adonde nuestro corazón descansa como en una morada¹⁸.

La paradoja por último no es otra que la de la vida, la del amor, y no es una sorpresa pues, para san Juan, Dios es "vida", "Dios es amor". En efecto, *permanecer* en la vida, "permanecer en vida", es, necesariamente salir sin cesar de sí. La estabilidad de la vida, el lugar donde la vida se vuelve a encontrar, está precisamente en este movimiento que la impulsa más allá de ella misma, que la abre a otra cosa distinta de ella misma: si no, la vida muere asfixiada. De igual manera, *permanecer* en el amor, es siempre correr hacia más amor, puesto que el amor, por definición, nunca sabe decir "basta".

Vivir así, concretamente, por cierto, no se da de suyo: es objeto de una conversión permanente de la inteligencia y de la voluntad, conversión que hace comprender y elegir vivir siempre simultáneamente el *salir* y el *permanecer*, sin preferir uno de ellos a expensas del otro.

Salir sin perderse, *permanecer* sin encerrarse: *salir* y *permanecer*, estos son los desafíos de la vida y del amor, y por consiguiente de la vida cristiana, de la que san Juan nos muestra al mismo tiempo la exigencia y el profundo enraizamiento trinitario.

* * *

que permanecer, pero en castellano empleamos con más frecuencia el término *morada* que también denota estabilidad, permanencia en el lugar. N.d.T.

¹⁸ Idem nota 16. N.d.T.

Al haber llegado al final de nuestra reflexión sobre san Juan, podemos ahora trazar sus grandes líneas; ellas nos deberán dar las reglas, pero también aclarar el sentido de la estabilidad benedictina que abordaremos a continuación. Una primera línea está trazada en torno a lo que hemos denominado “des-localización”: el *permanecer* joánico no está de ninguna manera ligado a un lugar, sino a una persona a la cual nos adherimos por la obediencia, por la entrega de toda la vida. La segunda línea proviene directamente de ella, e insiste en el dinamismo intrínsecamente unido a ese *permanecer*: si el profundo desafío del *permanecer* es la obediencia a la Palabra, ese desafío supone y debe armonizarse plenamente con la exigencia de saber ir, *salir* de sí para la misión.

Pero entremos ahora en el mundo de san Benito, rico de las expectativas que suscita esta lectura.

II. La estabilidad benedictina

Entre el mundo joánico y el mundo benedictino, no hay tal vez mejor puente que el que parece tenderse entre Jn 8,34-35 y el prólogo de la Regla. *Jesús les respondió: “Les aseguro que todo el que peca es esclavo del pecado. El esclavo no **permanece** para siempre en la casa; el hijo, en cambio, **permanece** para siempre”*. Este versículo del evangelio nos conduce en efecto, y muy naturalmente, al prólogo de la Regla, donde san Benito, dirigiéndose a los *hijos* (Escucha, hijo) comprende de inmediato la esencia de este ser filial como un *habitar*, aquel que hace del monje-hijo, según lo que explicitará la continuación de la Regla, un *habitante* de la “casa de Dios” (*domus Dei*).

1. "Habitar" la "casa de Dios"

El monje, un "habitante" de la "casa de Dios"

El vocabulario de la habitación está, efectivamente, en el centro del prólogo de la Regla, acompañado de un largo desarrollo sobre el Sal 14,1:

Si queremos **habitar** (*habitare*) en la **morada**¹⁹ (*tabernáculo*) de este reino [de Dios], puesto que no se llega allí sino corriendo con obras buenas, preguntemos al Señor con el Profeta diciéndole: *Señor, ¿quién **habitará** en tu **morada**.²⁰, ¿quién descansará en tu monte santo?* (Sal 14,1) [...].

Cuando le preguntamos al Señor, hermanos, sobre quién **habitará su morada**²¹, oímos lo que hay que hacer para **habitar** en ella, a condición de cumplir el deber del **habitante** (RB, Prolog 22-23 y 39).

Entre estos dos conjuntos de versículos, e inmediatamente después, están los mandamientos de Dios ya mencionados, a los que el monje debe obedecer. Así, para san Benito, la vocación del monje a ser hijo está llamada a desplegarse en el hecho de ser plenamente habitante de la casa de Dios, es decir, en conformidad con la exigencia moral unida a esta habitación: la obediencia a los mandamientos. Todo esto, evidentemente, se aproxima mucho a la perspectiva de Jn 8, que desarrolla también toda su reflexión sobre el ser-esclavo y el ser-hijo, en torno a un *permanecer*, que, aquí como en el resto del evangelio de Juan, implica la obediencia a

¹⁹ Idem nota 16. N.d.T.

²⁰ Idem nota 16. N.d.T.

²¹ Idem nota 16. N.d.T.

los mandamientos (“*En verdad, en verdad les digo: todo el que comete pecado es un esclavo*”, Jn 8,34 [Traducción Biblia de Jerusalén]).

El monje se define entonces como un habitante del *tabernaculum* de Dios, es decir de la tienda del Señor.

Ahora bien, san Benito, en el resto de la Regla, va a sustituir este término veterotestamentario *tabernaculum* por el término *domus*, casa, el mismo que se encuentra en Jn 8,35 como lugar de habitación específico de los hijos. El monasterio es en efecto “casa de Dios”, así como lo sobreentienden, de manera muy natural, varios pasajes de la Regla:

Dense las cosas que se han de dar, y pídanse las que se han de pedir, en las horas que corresponde, para que nadie se perturbe ni aflija *en la casa de Dios* (RB 31,19).

Pero si toda la comunidad, lo que Dios no permita, elige de común acuerdo a uno que sea tolerante con sus vicios, y estos vicios de algún modo llegan al conocimiento del obispo a cuya diócesis pertenece el lugar en cuestión, o son conocidos por los abades o cristianos vecinos, impidan éstos la conspiración de los malos, y establezcan *en la casa de Dios* un administrador digno (RB 64,5).

También lo podemos observar en un pasaje en el que san Benito integra la hospedería al ámbito de la “casa de Dios” monástica:

Un hermano, cuya alma esté poseída del temor de Dios, se encargará de la hospedería, en la cual habrá un número suficiente de camas preparadas. Y *la casa de Dios* sea sabiamente administrada por varones sabios (RB 53,22).

Este paso del *tabernaculum* a la *domus* muestra suficientemente que no se trata de ninguna manera, para san Benito, de promover la itinerancia unida semánticamente al término *tabernaculum*, que no

parece ser tomado más que a favor de una cita de la Escritura: en efecto, ese término no se encuentra mencionado en ninguna parte fuera del prólogo y de su cita del Sal 14. Así el *habitar* benedictino está vinculado por definición a un lugar, siempre claramente definido y estable, que san Benito denomina *domus* o con otro nombre (volveremos sobre esto último).

En ese punto preciso es donde aparece la tensión más marcada entre el *permanecer* joánico y el *habitar* benedictino, tensión cuya amplitud y posible resolución vamos a intentar captar ahora.

Una hiper-localización del habitar benedictino

Desde luego no es excesivo hablar, en san Benito, de una *hiper-localización* del *habitar* monástico, mientras que san Juan, a la inversa, elabora poco a poco, en su evangelio, una *des-localización* del *permanecer*.

El lector atento del primer capítulo de la Regla se convencerá fácilmente. Es particularmente impactante constatar que los cuatro géneros de monjes que san Benito se propone describir ahí son definidos ante todo por su lugar de habitación, lo que constituye un criterio significativo, o por lo menos suficiente, de la seriedad y de la autenticidad de su vida monástica.

Así es como el primer género de monjes, el de los cenobitas, es denominado "*monasterial*", y por lo tanto es definido primero por un lugar: el monasterio. El género de los anacoretas o de los ermitaños es entonces muy naturalmente distinguido por su enraizamiento en otro lugar, el desierto: "Bien adiestrados [los ermitaños] en las filas de sus hermanos, pasan de esta armada fraterna [del monasterio] a la lucha solitaria del desierto" (RB 1,5).

En cuanto a los géneros “detestables” de monjes, la inautenticidad de su vida está de acuerdo con la inautenticidad de su hábitat. Los sarabaítas, en efecto, viven “reunidos no en los apriscos del Señor sino en los suyos propios” (RB 1,8). En cuanto a los giróvagos, la más execrable categoría de monjes para san Benito, se definen no por un lugar, sino precisamente por su incapacidad para fijarse en un lugar: “se pasan la vida viviendo en diferentes provincias, hospedándose tres o cuatro días en distintos monasterios. Siempre vagabundos, *nunca* permanecen *estables*. Son esclavos de sus deseos y de los placeres de la gula, y peores en todo que los sarabaítas” (RB 1,11).

“Estables”: palabra clave. La estabilidad caracteriza a tal punto la vida monástica para san Benito que constituye la primera promesa que el novicio emite el día de su profesión (“El que va a ser recibido, prometa en el oratorio, en presencia de todos, su *estabilidad*, vida monástica y obediencia”, RB 58,17), la única [promesa] también, con la observancia de la Regla, que emite el sacerdote que desea establecerse en el monasterio (RB 60,9).

Si la estabilidad es mencionada en primer lugar, respecto al novicio, en una perspectiva desde la que puede muy bien designar una perseverancia interior, un propósito firme –“Si él promete perseverar en su resolución (*Si promiserit de stabilitate sua perseverantiam*)” (RB 58,9)–, la Regla, en su conjunto, empezando por el juicio referido a los giróvagos, no deja plantear duda alguna sobre el hecho de que esta estabilidad, muy concretamente, une al monje a un lugar, con todas las consecuencias concretas que esto conlleva.

Este principio es tan concretamente aplicado por san Benito que organiza la vida en el monasterio de modo casi autárquico, para

impedirle al monje –o más bien para permitirle– dejar lo menos posible, hasta ocasionalmente, el recinto del monasterio:

Si es posible, debe construirse el monasterio de modo que tenga todo lo necesario, esto es, agua, molino, huerta, y que las diversas artes se ejerzan dentro del monasterio, para que los monjes no tengan necesidad de andar fuera, porque esto no conviene en modo alguno a sus almas (RB 66,6-7).

La estabilidad benedictina, como tal, resiste por lo tanto a toda espiritualización integral: no es de ningún modo una pura exigencia espiritual, interior, aquella exigencia a la que había llegado la elaboración del *permanecer* joánico. ¿Cómo conciliarlos?

Leer juntos a san Juan y san Benito

Advirtamos en primer lugar que sería demasiado simple, por no decir simplista, reducir la reflexión de san Benito a una especie de retorno a una visión veterotestamentaria –traída por la evocación del Sal 14,1, leído ignorando el evangelio de Juan–, de un Dios que habita un lugar, sea monte o tienda, monasterio o desierto.

Primero porque la casa de Dios de la que habla san Benito no es, más que alguna otra, un lugar donde se supondría que Dios fuera a habitar preferentemente, sino un lugar donde Dios es buscado preferentemente y donde todo, al menos, está ordenado hacia esta búsqueda. En esta perspectiva, lo esencial no está para san Benito en alguna situación geográfica en cuanto tal, sino en lo que allí se encuentra: un taller donde, gracias a la perseverancia que garantiza precisamente la estabilidad, se practica el arte espiritual (cf. RB 4,75-78).

Claro está, esto no basta para disipar toda la tensión, al menos aparente, entre las exigencias benedictinas y las exigencias joánicas, e incluso con el conjunto de los otros relatos evangélicos. La itinerancia de Jesús mismo y de sus discípulos, ¿acaso no está atestiguada allí como un hecho mayor, y más todavía, como una obediencia al llamado de Dios y por lo tanto, a su voluntad?

La tensión, sin embargo, sigue siendo muy superficial. Y podría resolverse, con el mismo grado de superficialidad, con un argumento muy simple –demasiado simple, en realidad– según el cual Dios buenamente no pide lo mismo a todo el mundo: pide a los apóstoles una vida itinerante, a los monjes la estabilidad. Pero, si esta observación bastara efectivamente para disipar la tensión, ella no explica ni articula nada. Tenemos que llegar a algo más profundo, y para esto volver a lo que supone, finalmente, lo que hemos denominado des-localización del *permanecer* joánico.

Recordemos desde luego que esta des-localización elaborada por san Juan, tomada en el sentido más profundo del término, no responde a la pregunta sobre el lugar con la exigencia absoluta de una itinerancia: esta des-localización nos obliga a plantear otra pregunta, más radical, la pregunta de la relación viva del creyente con Dios, y a considerar que, frente a esta pregunta fundamental, la cuestión del lugar es secundaria. En efecto, si el desafío del *permanecer* es, fuera del lugar, una calidad de relación, entonces, la estabilidad no contradice más el *a priori* del *permanecer*, así como tampoco la asegura la itinerancia. De lo que hay, no obstante, que asegurarse es de que la estabilidad de la que hablamos, no impida *de facto* la calidad de la relación, mejor aún: que ella la permita.

Ahora bien, ese es precisamente el propósito de san Benito: si la estabilidad es efectivamente objeto de un voto en la *Regla*, sigue estando subordinada, como además toda la vida del monje, al imperativo más absoluto de “no anteponer nada al amor de Cristo” (RB 4,21).

Un episodio de la vida de san Benito lo ilustra perfectamente. San Gregorio nos relata en efecto el severo reproche que el santo abad hizo dirigir a un ermitaño, a tal punto aferrado a la estabilidad que se había encadenado a la roca donde permanecía: “Si tú eres un verdadero servidor de Dios, no te ates con una cadena de hierro. Átate a esta cadena que es Cristo” (*Diálogos*, III, 16,9)²².

Para decirlo con otros términos: a través de toda la Regla de san Benito, es Cristo el verdadero polo de estabilidad de la vida del monje, y no el monasterio. Y si el monasterio termina por ser a su vez, un lugar de estabilidad, lo es sólo en la medida en que allí Cristo está auténticamente presente y es auténticamente servido, y en la medida en que estos habitantes de la casa de Dios que son los monjes, tienen conciencia de *cohabitar* allí *con Cristo* para servirlo.

Cristo está omnipresente, por cierto, en la comunidad que desea san Benito. La habita como su cabeza, en la persona del abad, de manera que el monje actúa con respecto al abad “por honor y amor a Cristo” (RB 63,13), y de manera que el abad, por su parte, debe expresar en la comunidad la bondad de Cristo (cf. RB 27). Habita la enfermería donde es verdaderamente a Él a quien se sirve en

²² Citado por André BORIAS en su introducción a la *Règle de Saint Benoît*, trad. Ph. Schmitz, Turnhout, Brepols, 1987, p. XXII.

los hermanos enfermos, “como a Cristo en persona” (RB 36,1). Es también el habitante de paso, en la persona del huésped y del pobre: “Recíbanse a todos los huéspedes que llegan como a Cristo, pues Él mismo ha de decir: *Huésped fui y me recibieron* (Mt 25,35)” (RB 53,1; cf. 53,15).

Como buenos lectores de san Juan, preocupados sobre todo por la estabilidad espiritual por la cual el monje, como todo cristiano, se considera apegado a Cristo, deberíamos, por lo tanto, al leer ahora a san Benito, no cuestionar tanto esta estabilidad benedictina que se profesa y se practica exteriormente con el apego al monasterio, sino más bien, preguntarnos cómo esta estabilidad (exterior) puede estar al servicio de aquella estabilidad (interior), quedando sobrentendido que esa permanencia no podría ser considerada como el único medio de llegar a la estabilidad interior. O también, deberíamos preguntarnos en qué medida la estabilidad exterior del monje podría ser, hasta cierto punto, “sacramento”, es decir *signo* y *medio* de esta estabilidad interior por la cual Cristo *permanece* en el monje y el monje en Cristo²³.

“Hasta cierto punto”, pues queda claro que esa estabilidad interior, no está garantizada de ninguna manera, *ex opere operato*, por la estabilidad exterior del monje en su monasterio, obviamente. Y por esta razón es imposible aislar el voto de estabilidad –por más auténtico que sea–, haciendo de él un fin en sí mismo: el voto es *signo* y *medio* de una realidad que lo supera. El testimonio y el

²³ No se le habrá escapado al lector despierto que nos inspiramos aquí en lo que la Constitución *Lumen Gentium*, en el Concilio Vaticano II, había dicho de la Iglesia (cf. LG 1). Las perspectivas, con todo, son muy diferentes.

servicio que proporciona a esta realidad, deben ser secundados por otras instancias que complementarán el carácter necesariamente insuficiente del mismo.

Aquí hay que pensar en los otros votos benedictinos, los de *conversión* y de *obediencia*, que obligan a la estabilidad benedictina a un dinamismo, el del *permanecer* cristiano que nos ha descrito san Juan. Ambos votos, en efecto, unidos desde el prólogo de la Regla (“... a fin de *volver* por el trabajo de la *obediencia*...” Prol 2), le manifiestan al monje la exigencia de la “salida de sí” que necesariamente compone un todo con el *permanecer* expresado exteriormente por el voto de estabilidad.

Ocupémonos ahora de este dinamismo abierto de la estabilidad benedictina.

2. La dinámica de la estabilidad

“*Casa de Dios*” (Domus Dei) y “*Obra de Dios*” (Opus Dei)

Como ya dijimos, la clave de este dinamismo es, indudablemente, la obediencia a Dios como acto de conversión. En consecuencia, así como en san Juan el *permanecer* recíproco del Hijo y del Padre implicaba siempre la transparencia activa del Hijo en la *obra* del Padre (*el Padre que permanece en mí realiza sus obras*, Jn 14,10-11), de la misma manera la estabilidad del monje debe constantemente estar en concordancia con su disponibilidad total para la *obra de Dios*.

“Nada anteponer a la *obra de Dios*” (RB 43,3): el carácter absoluto de esta exigencia de ninguna manera entra en competencia, ni tampoco completa la de “nada anteponer al amor de Cristo” (RB

4,21); expresa, por el contrario, el trasfondo dinámico de esta estabilidad del monje en el amor preferencial a Cristo.

Quizás encontremos que la obra considerada aquí es demasiado singular: el *opus Dei* benedictino, que designa esencialmente en san Benito –de modo muy restrictivo respecto a las “obras de Dios” joánicas–, la celebración litúrgica.

Esta lectura, ciertamente exacta, sin embargo, exige ser profundizada.

Aquí es necesario referirse a los antecesores de san Benito, cuya herencia el autor de la *Regla* pretende claramente asumir (cf. RB 73,5). Así con respecto a san Basilio, a quien san Benito, *vía* la traducción de Rufino, debe este criterio de discernimiento de las vocaciones del capítulo 58, en el que se pregunta “si [el postulante] es solícito en la obra de Dios” (RB 58,7), Adalbert de Vogüé recuerda que:

... en Basilio, [...] el *opus Dei* designa sin duda todo lo que se hace por Dios: no solamente la oración, sino también la ascesis y el trabajo. Esta significación “incluyente” conforme al Nuevo Testamento, fue restringida en la época de san Benito, ya que la expresión no se aplica más que al Oficio. Este proceso de especialización no debe hacernos olvidar que la vida monástica entera, y no solamente la oración en común, es con toda verdad, “obra de Dios”²⁴.

Esta visión más amplia, de la que no podemos suponer que san Benito, más allá de sus solas costumbres semánticas, se liberara, pide ser teológicamente tenida en cuenta, de manera de confirmar

²⁴ Adalbert de VOGÜÉ, *Études sur la Règle de saint Benoît. Nouveau recueil* (Vie Monastique 34), Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp. 337-338.

y pensar la profunda concordancia entre este *opus Dei* que es *vida* y el que es *liturgia*.

La constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concilium*, del Vaticano II, nos da todos los elementos para esto, en una perspectiva que se acerca sin ninguna duda al corazón del espíritu benedictino, cuando presenta a la liturgia como “fuente y cumbre de la vida de la Iglesia” (SC 10), y por lo tanto de la vida de todos los creyentes. En esta perspectiva, en efecto, en la medida misma en que toda la vida del cristiano –y por lo tanto la del monje–, como *opus Dei*, se encuentra orientada hacia la acción litúrgica –ya que la vida del cristiano encuentra su fuente en la acción litúrgica–, es como esta acción litúrgica, gracias a una sinécdoque que no retiene más que el centro de las cosas, puede tomar más auténticamente el nombre de *opus Dei*. Por este motivo, el carácter aparentemente restrictivo del *opus Dei* benedictino supone siempre, en realidad, esta atención al “servicio de Dios” que se expresa en toda una vida y que san Benito integra, así como ya vimos, en la doble exigencia de “conversión de vida” y de “obediencia”.

En una perspectiva de inclusión similar, se podrá también sostener que, si el oratorio es, en el centro del monasterio, una *domus Dei* ordenada hacia el *opus Dei* litúrgico, él mismo manifiesta de esa manera que el monasterio en su totalidad ha de ser *domus Dei* ordenada hacia el *opus Dei* de una vida íntegramente consagrada al servicio de Dios.

Obviamente esta aproximación es confirmada por los nombres con los que san Benito designa al monasterio. En efecto, si, como “casa”, el monasterio es un lugar donde se habita de manera estable, sus otros nombres lo definen también como el lugar de una labor:

“escuela” (RB Prol 45), “aprisco” (RB 1,8), “taller” (RB 4,78). Y san Benito se ocupa de unir de manera inamisible la exigencia de estabilidad en este lugar a la exigencia de labor que le está adherida: “El taller donde debemos trabajar diligentemente con todos estos instrumentos es el recinto del monasterio y la *estabilidad* en la comunidad” (RB 4,78).

Parece que, en el pensamiento de san Benito, un lugar está normalmente vinculado a una acción específica, de manera que la estabilidad en ese lugar trae consigo por sí misma la dinámica de esa acción. A título de ilustración, permanecer en el oratorio trae aparejado para Benito que “el oratorio sea lo que dice su nombre, y no se lo use para otra cosa, ni se guarde allí nada ajeno a él” (RB 52,1). De la misma manera, la autenticidad de vida de un monje que se ha estabilizado en la “escuela” o “taller” que es el monasterio, supone muy naturalmente, que persevere “diligentemente” en las actividades que esos nombres denominan.

Habitar para correr

“Diligentemente”: la palabra expresa con exactitud el dinamismo que san Benito naturalmente adjudica a lo que podemos denominar ahora “el trabajo de la estabilidad”, evocando el “trabajo de la obediencia” del prólogo. Dinamismo y estabilidad: ambos están en efecto inmediatamente unidos, desde el comienzo de la Regla. Pues, si el campo léxico de la *habitación* es esencial en ella, el de la carrera no lo es menos, con una insistencia significativa.

“¡Corran, mientras tengan la luz de la vida!” (RB Prol 13): antes de pensar el *habitar* del monje, san Benito lo invita a *correr*, aquí también valiéndose de una cita bíblica. Nos reconforta, además,

para nuestro propósito, volver a encontrar aquí una cita de san Juan, signo de que el dinamismo joánico que hemos recordado en la primera parte de nuestra reflexión no es de ninguna manera olvidado por el gran y santo promotor de la estabilidad. Lejos de estar olvidado, el rasgo incluso es acentuado. Pues a san Benito no le ruboriza transformar el versículo que cita, para acentuar su movimiento; “corran”, nos dice en efecto san Benito, donde san Juan decía con más calma: *Caminen mientras tengan la luz de la vida* (Jn 12,35).

De hecho, san Benito insiste en esta carrera: “Si queremos habitar en la morada de su reino, sepamos que no se llega allí sino *corriendo* con obras buenas” (RB Prol 22), “*corramos* y practiquemos desde ahora lo que nos aprovechará eternamente” (RB Prol 44). Esta carrera no es la exaltación del principiante que finalmente la sabiduría de los años y de la experiencia apacigua; lo inverso es lo verdadero: avanzar en la vida monástica, lejos de aminorar nuestra capacidad de correr, la despliega, en la medida del despliegue de nuestro corazón: “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” (RB Prol 49). Así es como el monje cada vez más se “*apresura* hacia la patria celestial”, conforme a la expresión con que san Benito lo interpela al final de su Regla (RB 73,8; cf. también RB 73,2: “Para el que *corre* hacia la perfección de la vida monástica...”).

Esta carrera es indudablemente interior: san Benito de ninguna manera desea crear en el monasterio un clima de agitación y de febrilidad, sino subrayar que la estabilidad exterior del monje no tiene sentido más que al servicio de un dinamismo interior. La

estabilidad benedictina debe favorecer una carrera que nos saca siempre fuera de nosotros mismos, según el espíritu de los otros votos benedictinos de obediencia y de conversión.

Ahora bien, este dinamismo interior se transparentará, cuando sea necesario, al exterior²⁵. San Benito coloca, en efecto, bajo el registro de la urgencia o de la carrera, todos los actos donde el monje está llamado a salir de sí mismo para ponerse al servicio de los demás o de Dios. Así la obediencia debe hacerse “sin demora” (cf. RB 5,1.4; san Benito dirá lo mismo acerca de la satisfacción en RB 71,8). Pero esa es también la actitud del abad quien “debe extremar su solicitud y *correr* con toda sagacidad e industria para no perder ninguna de las ovejas confiadas a él” (RB 27,5); la actitud del portero, quien “ha de *apresurarse* en responder con el fervor de la caridad” (RB 66,4) al pobre o al peregrino; es también la actitud de todos, cuando suena la campana que invita al Oficio, y cada uno ha de dejar entonces lo que tenía entre manos “y acudir con *gran rapidez*” (RB 43,1).

La rapidez a causa de Dios y la rapidez a causa del hermano se combinarán además en esta doble solicitud con la que los monjes se estimulan unos a otros al despertarse para dirigirse al Oficio de maitines: “Que los monjes estén siempre preparados, y cuando se dé la señal, levántense sin tardanza y *apresúrense* a anticiparse unos a otros para la *obra de Dios* (!), aunque con toda gravedad y modestia” (RB 22,6).

²⁵ Cf. André BORIAS, *En relisant Saint Benoît (Vie Monastique 23)*, Abbaye de Bellefontaine, 1990, pp. 388-391.

Con esta rapidez, el monje no hace más que responder a la rapidez de Dios mismo en su favor, rapidez que se atreve a pedir al comienzo de cada oficio “¡Señor, *apresúrate* a socorrerme! (RB 18,1), como también, más prosaicamente, en el momento de tomar su servicio de semana (RB 35,17).

Por lo tanto, el monje no debe ser estable –y no puede serlo profundamente– más que en la medida en que sabe también dar testimonio exteriormente, al menos dada la ocasión, de una verdadera capacidad para ser interrumpido, para salir concretamente de sus ocupaciones, y finalmente de sí mismo, y apresurarse con buena disposición hacia donde Dios se lo pide. Ciertos cargos –el de hospedero por ejemplo, dado que se dice que los huéspedes “nunca faltan en el monasterio y llegan a toda hora” (RB 53,16)– tienen la gracia de recordárselo a todos y de exigírselo a los encargados.

Conclusión

Llegados al final de nuestro estudio, podemos constatar la hermosa coherencia según la cual la *estabilidad benedictina* concuerda profundamente con el *permanecer* joánico. En efecto la relación personal entre Cristo y su discípulo es para san Benito el centro y el sentido de una justa estabilidad, relación que se expresa en la disponibilidad dinámica del monje para la voluntad de Dios.

Miradas de nuevo a partir de esta profunda concordancia, las tensiones que permanecen entre las perspectivas joánica y benedictina terminan siendo muy secundarias. Pues si es verdad que, para Juan, el discípulo abraza la itinerancia de su maestro, y que,

para san Benito, el monje abraza la estabilidad en esta casa de Dios que es el monasterio, la oposición de las motivaciones no es más que una consecuencia de la incapacidad de nuestra naturaleza humana para dar testimonio conjuntamente, al menos de manera externa, de la doble dimensión –dinámica y estable– del *permanecer* joánico. Dicho de otra manera, si bien es verdad que las perspectivas joánica y benedictina son en cierta forma inversas, lo son únicamente en el nivel de los signos exteriores (necesariamente sencillos, pues en caso contrario serían contradictorios) de una única, pero compleja, realidad interior.

En una perspectiva de vida comunitaria, se comprende fácilmente que estos dos signos exteriores, el de la itinerancia apostólica y el de la estabilidad monástica, no pueden subsistir juntos sino excepcionalmente. Están unidos sin embargo en el nivel eclesial, donde los carismas específicos de lo que se acostumbra denominar “vida apostólica” y “vida contemplativa” testimonian juntos y de manera complementaria un único *permanecer* en Dios, y así un signo recuerda al otro las exigencias de su propia autenticidad.

*Abbaye Sainte-Marie de la Pierre-qui-Vire
F-89630 Saint-Léger-Vauban. Francia*