

# LA EXPERIENCIA CONTEMPLATIVA EN CASIANO Y EN LA REGULA BENEDICTI<sup>2</sup>

## Introducción

El tema de nuestro actual Encuentro es la continuación lógica de aquel del año pasado, que tuvo como tema la búsqueda espiritual en nuestra cultura actual, con el fin preciso de individualizar los desafíos y nuestras posibles respuestas como herederos del carisma monástico según la *Regula Benedicti*<sup>3</sup>.

El Encuentro del año pasado tal vez no fue suficiente como para hacernos encontrar estas respuestas con la deseada claridad. Este era y es el único y fundamental desafío planteado entonces, sean cuales sean todos los otros que emergen del cuadro nebuloso y confuso de los itinerarios espirituales ofrecidos por la cultura de nuestro tiempo. En efecto, son muchos los que sienten la necesidad creciente de «hacer la experiencia» de ese mundo que se intuye más allá del escenario convulsivo e ilusorio de cuanto la vida hoy ofrece de inmediato y de visible.

Hacer experiencia de lo Trascendente, de lo Divino, de Dios: de hecho éste es el común denominador que el Encuentro del año pasado sacó a la luz mediante el estudio de los múltiples fenómenos espirituales de nuestro tiempo. Todo cuanto escucharemos e intentaremos profundizar juntos en estos días, quisiera ser un paso ulterior para articular nuestra respuesta monástica, la respuesta de nuestro “hoy”, por medio

---

<sup>1</sup> La M. Ildegarda Sutto, osb, es monja del Monasterio Benedictino del Smo. Crocifisso e S. Maria.

<sup>2</sup> Conferencia en el Encuentro de Abadesas Benedictinas Italianas (Roma, Monastero Santo Antonio Abate, 8-13 enero 1996). Publicada en *Inter Fratres*, vol. 45-2, julio-diciembre 1995, pp. 149-173. Traducción de la Hna. Bernarda Jiménez, osb, Monasterio Nuestra Señora del Paraná, Aldea María Luisa, Pcia. de Entre Ríos, Argentina.

<sup>3</sup> De ahora en más será citada con la abreviatura *RB*.

del examen de algunos momentos relevantes de nuestra secular tradición espiritual, sobre la base única, intangible, absoluta de la Palabra de Dios, que ya hemos escuchado.

Afrontaremos, por tanto, nuestra Regla, que recoge la experiencia de los primeros siglos del monacato. Nos interesaremos de modo particular por la experiencia del monacato del desierto egipcio, donde floreció y se nucleó la primera y gran doctrina espiritual monástica. Proseguiremos con el ulterior desarrollo de la doctrina espiritual en la *RB*, a través de algunos de sus pasajes más importantes, para llegar al corazón –verdaderamente *fons et culmen*– de nuestra experiencia espiritual: la liturgia. Mi tarea es la de explorar nuestra Regla exclusivamente bajo el aspecto del tema que nos ha sido propuesto: la experiencia de Dios, o –con expresión más precisa– la experiencia mística.

Ante todo, hablaremos de misticismo. Digámoslo claramente: ésta es una palabra que en nuestros ambientes de hoy suena todavía sospechosa, sinónimo con frecuencia de ilusión espiritual en almas ávidas de una espiritualidad sentimental, emotiva, sujeta a fáciles ilusiones y desviaciones, sinónimo quizás de experiencias extraordinarias, como éxtasis, visiones, revelaciones; o, en otros ambientes de nuestra cultura, sinónimo de una espiritualidad con acentuada connotación intelectual y por consiguiente no evangélica. Permítanme decir desde el principio que ¡nada de esto es de lo que hablamos!

Me explico. Con frecuencia se identifica contemplación con vida contemplativa. Son dos cosas distintas. La vida contemplativa es una forma particular de vida cristiana concreta, con estructuras orientadas a facilitar la contemplación. La contemplación en cambio es una particular experiencia espiritual. Puede ser natural o sobrenatural. La contemplación natural se define como el acto de mirar con ojos absortos e intenso interés, pero puede también indicar la profunda concentración de la mente en la meditación de las cosas divinas o espirituales.

Pero tenemos también la así llamada contemplación infusa o mística cuando el alma tiene una experiencia espiritual interior, más allá de cualquier modo ordinario de conocimiento, fruto de la acción del Espíritu Santo, que da lugar a una relación con Dios o con el mundo de Dios que no es lógica ni racional, sino simple, afectiva, intuitiva y unitiva. Normalmente se expresa en términos simbólicos y alusivos, porque están fuera de las formas comunes del conocimiento. Las visiones, revelaciones y cosas por el estilo son fenómenos que no pertenecen a la esencia de la experiencia mística. Por lo tanto, los fenómenos de este tipo son del todo extraños a la espiritualidad monástica.

Una segunda premisa. El monacato no es un fenómeno exclusivamente cristiano. Es antes que nada un fenómeno antropológico, es decir, forma parte de la experiencia religiosa del hombre, de todos los pueblos, tiempos y culturas. Es una de las expresiones del *homo religiosus* como tal. De hecho, los antropólogos lo definen como un arquetipo universal<sup>4</sup>. Lo demuestra la historia de las religiones antiguas y modernas, en las cuales con mucha frecuencia está presente alguna forma de vida religiosa que podemos calificar como “monástica”, porque está orientada a la búsqueda de la experiencia contemplativa de lo Trascendente.

El elemento que identifica y distingue al monacato cristiano no es pues la búsqueda de Dios y la unión con el Absoluto, sino el “camino” para llegar allí. El monje cristiano, en su itinerario espiritual hacia la unión con Dios, ha encontrado a Cristo, el cual se ha denominado como el camino obligado a Dios: *Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí (Jn 14,6)*.

En consecuencia el monje cristiano se pone en seguimiento de Cristo haciendo de la obediencia al Evangelio su regla de vida, para llegar a la unión con Dios, único fin de su camino espiritual. Con estos presupuestos y en este terreno, nos moveremos en nuestro estudio, ya que el tema que nos proponemos se refiere a la experiencia mística en la *RB*.

## PRIMERA PARTE

El monje benedictino es –según la definición que da la Regla– un “buscador de Dios”: *Si busca verdaderamente a Dios (RB 58,7)*. Este es el primer signo de la vocación que el maestro debe verificar en el novicio. Pero esta búsqueda de Dios –según la *RB*– ¿hasta dónde debe llevar? ¿Dónde puede y debe desembocar? ¿Qué contacto con Dios busca? ¿A qué grado de unión –si cabe expresarnos así– está llamado el monje benedictino en virtud de su carisma vocacional?

No se trata de discutir si todo bautizado puede alcanzar una cumbre espiritual semejante; éste es un problema que ha apasionado y hecho correr ríos de tinta en el pasado. Se trata de preguntarnos si nues-

<sup>4</sup> Ver J. LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale*, Cinisello Balsamo 1994 (trad. del francés, Paris 1933), pp. 17-19.

tra vida monástica con sus valores y sus estructuras tal como la presenta la *RB*, llama a cada monje a esta meta. Así aclararemos también qué respuesta podemos dar a las instancias que en el campo religioso nos son propuestas por la cultura actual. En una primera lectura de la Regla se tiene la impresión de que no existe esa meta. De hecho, en ningún capítulo se habla de experiencia de Dios y ni siquiera de contemplación. Sin embargo hoy sabemos que una lectura superficial es muy reductiva, y, en último análisis, de algún modo errónea e insuficiente.

Ahora una primera observación. La *RB* no es, y no quiere ser, un tratado de doctrina espiritual (comparable, por ejemplo, al *Camino de perfección* de santa Teresa de Ávila o a la *Subida del Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz). En consecuencia, no podemos buscar en ella una doctrina espiritual declarada y explícita.

En segundo lugar, nuestra Regla, como todas las Reglas monásticas antiguas, no quiere ser más que un compendio, ciertamente seleccionado, de la *praxis* común de la vida monástica, formada gradualmente en los primeros siglos del monacato pre-benedictino. Se había formado en efecto, una tradición verdadera y propia, que cada abad heredaba celosamente, custodiaba con igual celo y aplicaba a su comunidad con las correcciones sugeridas por la situación particular de la misma.

El grado VIII de la escala de la humildad es el grado de la fidelidad a esta tradición: los *maiores* de quienes habla, son justamente los monjes de las generaciones precedentes que transmitieron las normas de su vida. Nuestra *RB* forma parte de esta larga cadena de la tradición monástica, es uno de los eslabones; incluso para Occidente es el eslabón central. El genio romano de Benito toma de esta tradición los elementos importantes, las coordenadas fundamentales, sintetiza, alude, vuelve a interpretar, esclarece, agrega por aquí y por allá sabios y reveladores retoques de su carisma personal, don del Espíritu.

Precisamente este sabio e inspirado trabajo de cincel ha hecho de nuestra Regla aquella insuperable obra de arte de sabiduría sobrenatural y de equilibrio humano que le ha permitido pasar indemne y siempre actual a través del cambio de las culturas y de las vicisitudes de la Iglesia, a lo largo de los siglos. Los estudios de estos últimos decenios, cada vez más esmerados, han sacado a la luz qué aspectos de la rica tradición pre-benedictina confluyen en la *RB*. Así las cosas, para comprender en profundidad nuestra Regla, es absolutamente necesario conocer estas fuentes; si no, correríamos el riesgo de no captar las alusiones, las implicancias, las resonancias, a las que remite a cada renglón el texto mismo de la Regla. Cuanto he dicho hasta aquí sirve directa-

mente para el argumento que nos interesa.

De hecho, los estudiosos hoy están unánimemente de acuerdo en admitir que la *RB*, especialmente en los siete primeros capítulos (que tratan del programa espiritual propuesto al monje), depende ampliamente de la *Regula Magistri*<sup>5</sup>. A través de ella, pero también directamente, Benito es ampliamente deudor de la doctrina espiritual de Casiano. En consecuencia, para una comprensión profunda de esos capítulos, es absolutamente necesario conocer de cerca cuanto Casiano enseña en sus dos obras sobre el monacato: las *Instituciones* y las *Colaciones*.

Como prueba de esta conexión, hay dos pasajes de la *RB*: el 42,3-5 y el 73,5. En el primero, que trata de la oración de Completas, se prescribe que al comienzo de esta celebración se lean algunas páginas de las *Colaciones*. En el segundo se proponen las fuentes de la vida monástica en las que el monje debe beber para enriquecer y completar la Regla. Esta última es llamada *mínima regla de iniciación* (73,8), no por humildad, sino en la óptica del camino que se le propone al monje, camino de *conversatio* precisamente hacia las altas cimas de toda la tradición y especialmente de la Escritura: *hacia la perfección de la vida monástica* (73,2).

Y así, propone las *Colaciones* y las *Instituciones* como por primera vez: *Y también las Colaciones de los Padres, las Instituciones y sus Vidas*<sup>6</sup>. Estas obras de Casiano, leídas y escuchadas en Completas y privadamente a lo largo de los años, terminaban por ser conocidas casi de memoria. En consecuencia, cualquier alusión a esa doctrina en un pasaje de la Regla, inmediatamente remitía a los textos de esas obras conocidas por todos, sin necesidad de citas explícitas (¡que en cambio hoy sí necesitamos!) para descubrir la doctrina aludida.

Todo lo que estoy diciendo aquí, deberá tenerse constantemente presente en este estudio, que procederá precisamente a la confrontación de la Regla con las *Colaciones* de Casiano. Sobre esta base podemos

<sup>5</sup> De ahora en adelante será citada con la abreviatura *RM*.

<sup>6</sup> *RB* 73,5. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît et la vie contemplative*, en *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965), pp. 99-100, donde, entre otras cosas, afirma acerca de *RB* 73: "Benito presenta [su Regla] como una pequeña Regla para principiantes, una simple introducción a la Escritura y a los Padres. Así, la Regla ya no aparece como una obra cerrada sobre sí misma, sino que se abre en toda su grandeza hacia un más allá sin límites". Todo el artículo es de gran interés para el tema de nuestro estudio. Otro artículo interesante en el mismo número de esta revista es: J. LECLERCQ, *La vie monastique est-elle vie contemplative?*, pp. 108-120.

adentrarnos ahora en la profundización que nos interesa. Según Casiano, la vida monástica es semejante a un arte, a una disciplina, a una profesión, como podría ser la actividad del comerciante o la vida militar<sup>7</sup>. Pero Casiano observa que todas las artes y todas las disciplinas tienen un “propósito” (*scopos*, es decir un objetivo inmediato) y un “fin” último (*telos*). Para explicar su pensamiento hace una comparación: la del labrador que para llegar a gozar de una vida de tranquilo bienestar (*telos*) tiene como objetivo inmediato (*scopos*) el asiduo cuidado de sus tierras. Por tanto el *scopos* está ordenado inseparablemente al *telos*.

Con esta premisa Casiano distingue en la vida monástica un *scopos* y un *telos* esto es, un objetivo inmediato y un fin último. Justifica esta terminología citando *Flp* 3, donde Pablo, utilizando la imagen de quien participa en una carrera en el estadio, dice de sí mismo: *Olvidándome del camino recorrido, me lanzo hacia adelante, y corro en dirección al scopos* (en griego) *para alcanzar el premio* (es decir el *telos*) *del llamado celestial que Dios me ha hecho en Cristo Jesús*<sup>8</sup>.

Aplicando a la vida monástica esta terminología paulina, Casiano dice: *El fin último del monje (telos) es el “Reino de Dios” o el “reino de los cielos” o la “vida eterna”*<sup>9</sup>. El objetivo inmediato (*scopos*), en cambio, es la *puritas cordis* que se identifica para Casiano con la caridad<sup>11</sup>, la cual a su vez equivale a la santidad<sup>12</sup>. Este objetivo es el camino obligado, irrenunciable para conseguir el *telos* de la vida monástica, es decir, el Reino de Dios o la vida eterna: *Decimos que el fin de nuestra profesión es el Reino de Dios o el reino de los cielos... la vida eterna*<sup>13</sup>. *Nuestro objetivo (scopos)*

<sup>7</sup> *Col.* 1,2 y 4.

<sup>8</sup> *Flp* 3,13-14.

<sup>9</sup> *Col.* 1,4.

<sup>10</sup> *Col.* 1,5.

<sup>11</sup> *Col.* 1,6.7.

<sup>12</sup> *Col.* 1,5.6.

<sup>13</sup> *Col.* 1,5.

<sup>14</sup> *Col.* 1,4. En otro texto dice: “El fin de nuestra profesión es la vida eterna, según dice el Apóstol: «Ustedes tienen como fruto la santidad y como fin la vida eterna» (*Rm* 6,22). Pero nuestro *scopos* es la pureza de corazón, que es justamente llamada la santidad, y sin la cual no se podría alcanzar este fin. En otros términos, es como si dijera: «Ustedes tienen como *scopos* la pureza del corazón y como fin la vida eterna» (*Col.* 1,5). En otro pasaje dice: “La caridad, cuyas manifestaciones describe el Apóstol, no consiste sino en la pureza del corazón. No conoce ni la envidia, ni el orgullo, ni la cólera; no actúa con

es la pureza de corazón, sin la cual es imposible alcanzar este fin<sup>14</sup>.

En un bello texto Casiano, en un tono casi lírico, precisa esta doctrina:

“La pureza del corazón será por tanto el término único de nuestras acciones y de nuestros deseos. Por ella debemos abrazar la soledad, sufrir los ayunos, las vigilias, el trabajo, la desnudez, entregarnos a la lectura y a la práctica de las otras virtudes, no teniendo otro objetivo con esto sino el de transformar y conservar nuestro corazón puro de todas las pasiones y subir a través de varios escalones hacia la perfección de la caridad. Y, si con motivo de alguna honesta e indispensable ocupación no podemos cumplir nuestro habitual programa, no debemos sucumbir a la irritación por amor de estas observancias, ya que con el fin de combatir aquellos vicios habremos hecho eso que nos vimos obligados a omitir. En efecto, no se gana con un ayuno lo que se pierde con un movimiento de cólera y el provecho que se sacaría de la lectura no equivale al daño provocado por el desprecio a un hermano. Conviene por tanto referir al objetivo principal, es decir a la pureza del corazón que es la caridad, todo lo que es secundario. Ayunos, vigilias, meditaciones de las Escrituras, desnudez y privaciones de todos los bienes no son la perfección, sino medios de perfección, porque no consiste en esto el trabajo de la disciplina (monástica), sino que por su medio se alcanza el fin... Todo aquello que puede turbar la pureza y la tranquilidad de nuestra alma, aunque parezca útil y necesario, debe ser evitado como dañoso. Esta norma nos permitirá escapar a la dispersión de todos los errores y distracciones y alcanzar el fin deseado por un camino seguro y rectilíneo”<sup>15</sup>.

Antes de proseguir en la ulterior profundización de la doctrina de Casiano sobre la base de lo que hemos dicho, podemos hacer una primera comparación con lo que dice la *RB* acerca del fin último y el *scō-*

---

frivolidad; no busca su propio interés, no se goza en la injusticia; no tiene en cuenta el mal... y por lo demás, ¿acaso existe algo mejor para ofrecer a Dios continuamente que un corazón puro y sin reproche, y guardarlo intacto de todo movimiento de pasión?” (*Col.* 1,6).

<sup>15</sup> *Col.* 1,7.

pos, el objetivo inmediato de la vida monástica. Repito que en nuestra Regla no debemos buscar una definición doctrinal (del tipo de las que encontramos en Casiano). Sin embargo aun cuando falte esa definición, está claramente presente el mismo camino espiritual propuesto por Casiano.

En efecto, en el Prólogo leemos: *Ciñamos, pues, nuestra cintura con la fe y la práctica de las buenas obras, y sigamos sus caminos guiados por el Evangelio, para (ut) merecer ver en su reino a Aquel que nos llamó (Prol 21)*. Y al terminar el mismo Prólogo: *... perseverando en su doctrina en el monasterio hasta la muerte, participemos de los sufrimientos de Cristo por la paciencia, a fin (ut) de merecer también acompañarlo en su reino (Prol 21)*.

En estas breves frases por tres veces se utiliza la conjunción *ut* con su valor fuertemente final, que da a las frases un significado clarísimo: el fin de la vida del monje, según la Regla, es alcanzar el reino de Dios. Si encontramos *Regnum Dei* en el Prólogo sólo dos veces, mucho más frecuente es la expresión *vita aeterna* con el mismo significado de fin del camino espiritual monástico. Por brevedad cito solamente dos de estas frases: *¿Quién es el hombre que quiere la vida y desea ver días felices? ... Si quieres poseer la vida verdadera y eterna... (Prol 15,17)*. Como vemos, en lo que se refiere al fin, la coincidencia entre Casiano y la Regla es total.

Pero también en lo que se refiere al *scopos*, es decir al objetivo inmediato a alcanzar en vistas a aquel fin, que según Casiano -como hemos dicho- es la *puritas cordis*, aunque en la Regla no encontramos su definición (como es natural) hallamos sin embargo el equivalente.

Primero en el Prólogo. Después de los versículos iniciales en los que se propone al monje la llamada al seguimiento de Cristo, camino único y obligado para alcanzar el *telos* (*merecer ver en su reino a Aquel que nos llamó*, v.21) y por esto la plenitud de la vida (vv. 15.17), se abre la sección central (vv. 22-39), la del *tabernaculum Dei* (la morada de Dios) a donde el monje deberá llegar para habitar y gozar de la vida eterna en el reino de los cielos.

Sobre el símbolo de la «morada» volveremos más adelante. Por el momento notemos que la pregunta sobre cómo llegar, se responde con la cita de algunos versículos del Salmo 14, el salmo de la *puritas cordis*. Este salmo citado en el texto literalmente, suena así: *Señor, ¿quién morará en tu tienda?... El que procede rectamente (Sal 14,1)*. Por tanto, la *puritas cordis* es el medio para llegar a la “morada del reino”. Es claramente el *scopos*, el objetivo inmediato en vistas al *telos* final. Pero hay más. En la conclusión de *RB 7*, encontramos:



“Cuando el monje haya subido estos grados de humildad, llegará pronto a aquel amor de Dios que «siendo perfecto excluye todo temor» en virtud del cual lo que antes observaba no sin temor, empezará a cumplirlo como naturalmente, como por costumbre, y no ya por temor del infierno sino por amor a Cristo, por el mismo hábito bueno y por el atractivo de las virtudes. Todo lo cual el Señor se dignará manifestar por el Espíritu Santo en su obrero, cuando ya esté limpio de vicios y pecados” (*RB* 7,67-70).

Al final de la escala de la humildad, el monje se encontrará *limpio de vicios y pecados*, por lo tanto con el “corazón puro” y habrá alcanzado la caridad perfecta. Tengamos presente que Casiano, como hemos dicho, identifica la pureza de corazón con la caridad, objetivo de todo el camino ascético, exactamente como sugiere esta última frase conclusiva de la escala de la humildad benedictina. Encontramos el mismo horizonte espiritual nuevamente en *RB* 20, *La reverencia en la oración*, en el que se dice que el monje deberá presentarse ante Dios en la oración *cum omni humilitate et puritatis devotione* (v. 2), *con toda humildad y pura devoción*, es decir con la plenitud de la humildad y de la pureza, frase que podemos traducir mejor como “la apertura y la libertad de un corazón puro”.

Más adelante en el mismo capítulo encontramos una frase de suma concisión: *La oración debe ser breve y pura* (v.4). Antes de analizar estas palabras que resumen la rica doctrina de Casiano sobre la oración<sup>16</sup>, debemos recordar otro pasaje de la Regla, que sólo adquiere toda la riqueza de su significado comparado a los otros dos ya citados. A propósito de la Cuaresma Benito escribe: *Aunque la vida del monje debería tener en todo tiempo una observancia cuaresmal, sin embargo, como son pocos los que tienen semejante fortaleza, los exhortamos a que en estos días de Cuaresma guarden su vida omni puritate* (con suma pureza, en total pureza) (*RB* 49,2).

Resumiendo, tanto para Casiano como para la *RB* el programa espiritual del monje supone un camino ascético, el de la humildad, que produce la pureza del corazón, en la cual florece la caridad perfecta. Pero el fin último, al que tiende con toda su vida el monje, es la obtención del Reino de Dios, o con otras palabras, la vida eterna.

Indudablemente este fin último hacia el cual tiende el monje, es

<sup>16</sup> *Col.* IX y X.

claramente escatológico, es decir, se logra más allá del umbral de la muerte. Casiano lo afirma repetidamente a lo largo de todas sus *Colaciones*. En lo que se refiere a nuestra Regla, basta la simple lectura de los pasajes ya citados para no dudar de que allí también el Reino de Dios tiene un significado escatológico. Lo atestigua de modo explícito la *RM* en el pasaje final del capítulo de la humildad (*RM* 9), que es la fuente directa del capítulo 7 de la *RB*. En efecto, después de haberse referido a la cumbre alcanzada al terminar la escala de la humildad, la *RM* se detiene extensamente para describir la belleza del paraíso, donde llegará un día el monje. La *RB* suprime este largo pasaje, seguramente por la descripción extravagante e ingenua del cielo. Sin embargo, este silencio no nos autoriza a dar un significado distinto a la meta del Reino de Dios propuesta al monje.

Llegados a este punto de nuestro estudio podemos preguntarnos si el *único* fin de la vida monástica es la comunión de vida con Dios en su Reino celestial, es decir, después de la muerte.

Buscaremos una respuesta en la segunda parte de este estudio.

## SEGUNDA PARTE

Afrontamos ahora ex profeso el tema de fondo: la experiencia mística en la tradición espiritual de nuestro monacato.

Naturalmente mi tarea se limita a un examen de la *RB* con su clave literaria de lectura. Buscaremos responder a la pregunta: ¿aparece propuesta en nuestra Regla esta cumbre de la experiencia espiritual cristiana? Si pudiéramos responder afirmativamente, ¿de qué misticismo se habla? Llegaremos así al corazón del tema que nos hemos propuesto. El camino que hemos recorrido hasta ahora ha sido un poco árido; la espléndida meta que nos espera nos recompensará, así lo espero, por la fatiga afrontada hasta aquí.

Para responder a la pregunta que nos hemos planteado continuaremos nuestra búsqueda con el sistema adoptado hasta aquí, es decir, intentaremos descubrir las resonancias, las alusiones o las explícitas afirmaciones contenidas en la *RB*, tal como emergen de la confrontación con la fuente ya examinada. Naturalmente, aun con este método específico, dado el estilo de la Regla, no podemos esperar definiciones teóricas. Sin embargo, la confrontación con la doctrina de Casiano resultará iluminadora.

Partimos de la constatación que la experiencia de la unión con

Dios, sustancia de la experiencia mística, presupone normalmente un clima de intensa oración. Ahora bien, Casiano dedica dos *Colaciones* enteras a este tema, la IX y la X, ambas con el título: *De oratione*. En la primera, encontramos una afirmación que a primera vista puede aparecer como en contradicción con cuanto hemos escuchado reiteradamente del mismo Casiano. Dice, en efecto: *Todo el fin del monje consiste en orar sin cesar: he ahí su perfección propia. En la medida que la fragilidad humana se lo permite, tiende a la tranquilidad perfecta del alma y a la pureza inalterable*<sup>17</sup>. Ahora bien, de todo el contexto resulta claro que aquel *fin* que el monje se propone en su vida de oración, es una tensión interior hacia un contacto orante con Dios lo más continuo posible, una unión no solamente intencional sino en acto, en tensión continua. Todo el itinerario de la oración en sus variados momentos y estadios tiende hacia esta meta. Estamos por tanto en pleno clima contemplativo.

Pero este *fin* parece justamente en contradicción con cuanto Casiano ya ha dicho, esto es, que el *fin* del monje es el Reino de Dios y la vida eterna.

La contradicción es sólo aparente, porque este estado permanente de oración hará conseguir al monje desde aquí abajo una experiencia anticipada del Reino de Dios y de la comunión con El. Lo que dice Casiano, en una espléndida página de la *Colación X*, merece ser citado en toda su extensión:

“Cada alma se eleva y se forma en su oración según el grado de su pureza... alejándose de la contemplación de las cosas terrenas y materiales cuanto la hubiere elevado el grado de su pureza, haciéndole contemplar con la mirada interior o bien a Jesús humillado en la carne, o glorificado y en el acto de venir en su gloria. En efecto, no podrán vislumbrar a Jesús que *viene en su reino* aquellos que, entretenidos aún de algún modo en la judía debilidad, no pueden decir con el Apóstol: *Si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos más así* (2 Co 5,16), sino que contempla con una mirada purísima su divinidad solamente quien se eleva por encima de las obras y de los pensamientos terrenos, para retirarse con él a la alta montaña de la soledad.

Libre del tumulto de los pensamientos y de las pasiones de este mundo, lejos de la mezcla confusa de todos los vicios, en las alturas sublimes de una fe purísima y de las más eminentes virtudes, se le reve-

<sup>17</sup> Col. IX,2 .

la la gloria del rostro de Cristo y el esplendor de su imagen: [es decir se revela a aquellos] que son dignos de contemplarlo con la mirada pura del alma... Por lo demás, Jesús se hace ver también a aquellos que habitan en las ciudades, en los castillos o en las callejas, es decir, por aquellos que militan en las obras y en la vida «actual», pero no con la vívida luz con la que aparece a aquellos que pueden ascender con él al monte de las virtudes, esto es, a Pedro, Santiago y Juan, así como se apareció a Moisés y habló con Elías en la soledad...

Nuestro Señor mismo ha querido confirmar esta doctrina y dejarnos el ejemplo de una pureza perfecta. Fuente inviolable de santidad, Él no tenía necesidad de la ayuda del alejamiento físico y de la soledad. En efecto, no podía ser manchado ni contaminado por el contacto impuro de las multitudes, y el comercio con los hombres no podía contaminar a aquél que purifica y santifica todo lo que está manchado. *Aún así se retira a la montaña para rezar solo (Mt 14,23)*. Su ejemplo es una lección para nosotros.

Si queremos también nosotros orar a Dios con corazón puro e íntegro afecto, alejémonos como él de la inquietud y de la confusión de la gente para estar en grado de experimentar, mientras estamos todavía en este cuerpo, alguna imagen de aquella bienaventuranza prometida a los santos y así pueda Dios ser para nosotros *todo en todos (1 Co 15,28)*. Sólo entonces veremos perfectamente realizada la oración que nuestro Salvador elevó al Padre por sus propios discípulos: *Para que el amor con el que me has amado esté en ellos y yo esté en ellos, para que todos sean uno como tú Padre en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros (Jn 17,21)*. El amor perfecto con el que Dios nos amó primero vendrá a nuestro corazón gracias al cumplimiento de esta oración del Señor, de la cual nuestra fe nos dice que no podría ser vana.

Y he aquí cuáles serán los signos: Dios será todo nuestro amor y nuestro deseo, todo nuestro celo y todos nuestros esfuerzos, todo nuestro pensamiento, toda nuestra vida, nuestra palabra y nuestra respiración; la unidad que existe en esta vida es una imagen de la futura bienaventuranza. La unidad que existe actualmente entre el Padre y el Hijo y entre el Hijo y el Padre nos será comunicada en el sentimiento y en el espíritu, y como Dios nos ama con amor verdadero y puro, que no muere en absoluto, así estaremos unidos a Él con la insoluble unidad de un amor sin fisuras: tan unidos a Él que toda nuestra respiración, toda nuestra conciencia, toda nuestra palabra no serán sino de Él. Así llegaremos a la meta que hemos descrito y que el Señor esperaba para nosotros en su plegaria: *Para que sean uno, como nosotros somos uno, yo*

*en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y aun: Padre, quiero que los que tú me has dado estén donde yo estoy (Jn 17,22-24)*<sup>18</sup>.

Unidad interior con Dios y unión con todos: ¡he aquí el fin y la cumbre de la oración del monje! Espero que la belleza de este texto admirable haya hecho olvidar su extensión. Es una página en la que habría que meditar en silencio, la expresión más alta de la experiencia espiritual del monacato del desierto, la meta que anhelaban aquellos monjes y que la comunidad de Benito escuchaba en la lectura de Completas, como meta discretamente señalada por la misma Regla, como veremos.

Escuchando esta página, todos habremos notado con qué claridad Casiano afirma que esta altísima experiencia mística no es otra cosa que la anticipación terrena del fin último propuesto al monje: la consecución escatológica del Reino de Dios y la posesión de la vida eterna. Por lo tanto, no hay ninguna contradicción en su doctrina: el fin, el *telos* del monje es escatológico, pero puede ser anticipado en la experiencia mística, de la cual la Transfiguración es el icono emblemático. En efecto, estamos ante la experiencia de la Transfiguración, presentada al monje como meta de su camino espiritual. (Observemos de paso la sintonía con la doctrina espiritual del monacato ortodoxo, que ve justamente en el misterio de la Transfiguración la imagen de la espiritualidad monástica).

Como sabemos, el episodio de la Transfiguración es relatado por todos los Evangelios sinópticos. Extrañamente, sin embargo, cada vez que la liturgia propone esta página evangélica, omite el versículo introductorio, que precede inmediatamente al relato en los tres Evangelios. En ese versículo Jesús hace una misteriosa promesa: *Les aseguro que algunos de los que están aquí presentes no morirán antes de ver el Reino de Dios (Lc 9,27)*; y Lucas continúa: *Unos ocho días después de decir esto, tomó a Pedro, Juan y Santiago...* y prosigue con el relato de la Transfiguración. Con absoluta evidencia en el Tabor Jesús cumple aquella misteriosa promesa suya cuando los tres discípulos que había llevado consigo recibieron la gracia de ver resplandecer sobre el rostro de Jesús su divinidad y de escuchar la voz del Padre presente en la nube que los envolvía. Experiencia mística, ¡la más alta posible! La experiencia de la que habla Casiano en la oración del monje con su referencia directa a la

<sup>18</sup> Col. X, 6-7.

Transfiguración, tiene lugar ahora en el camino espiritual del monje. Preguntémosnos ahora si en nuestra *RB* hay alguna alusión a esta meta. Leclercq, en la obra ya citada, observa: “Hay numerosas imágenes contenidas en los relatos evangélicos de la Transfiguración y en los antiguos comentarios, que volvemos a encontrar en el Prólogo de la *Regula Benedicti*: «tener los ojos abiertos a la luz divina», «escuchar la voz de Dios», «obedecer a las palabras de sus profetas» (*RB, Prol 9.10.22.30*)”<sup>19</sup>.

Sin embargo, me parece que podemos encontrar justo en el Prólogo una alusión más clara, y precisamente en el versículo 21, que introduce la sección sobre la “morada del Reino”. Este versículo dice así: *Ciñamos... con la fe y la práctica de las buenas obras, y sigamos sus caminos guiados por el Evangelio para merecer ver en su Reino a aquel que nos llamó*. Estas palabras son una cita casi textual del versículo que, como decíamos, introduce en los sinópticos el relato de la Transfiguración.

Recordemos –como ya hice notar– que los monjes de Benito escuchaban cada tarde en Completas la lectura de Casiano y por lo tanto conocían muy bien la página que introduce la experiencia del Tabor en la vida monástica. Por otra parte, nutridos como estaban de la Escritura, fácilmente podían percibir en el versículo del Prólogo el eco de la promesa del Señor, como referida a ellos mismos. Como confirmación de esta orientación mística, propuesta por nuestra Regla con su habitual discreción, más una alusión velada que una afirmación explícita, existen algunas otras expresiones significativas, que expresan sobriamente, pero con suficiente claridad, la calidad mística de la experiencia espiritual hacia la cual debe tender el monje.

Ante todo en el Prólogo: *...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* (v. 49). Sólo dos palabras: ¡la dulzura inefable, lo inexpresable del amor! El que conoce la terminología mística, comprende que se trata de una experiencia *apofática*, es decir, captada solamente con uno de los sentidos espirituales (hablaremos de esto más adelante), el gusto, que es el *sapere* de la sabiduría (el sentir, el “sabor divino” por obra del don del Espíritu, precisamente la sabiduría). Pero es una experiencia que supera la posibilidad de una expresión adecuada en palabras: por esto es llamada “apofática”. A propósito de esto, dice de Vogüé: “Se siente la experiencia de Dios en

<sup>19</sup> LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo*, p. 55.

estas palabras por su acento místico. Como la alegría que El prepara en el más allá para nosotros, así de indecible es la dulzura del amor que Dios inspira aquí abajo<sup>20</sup>. Encontramos otra alusión a este horizonte, tal vez más explícita, en los últimos versículos del cap 7:

“Cuando el monje haya subido todos estos grados de humildad, llegará pronto a aquel amor de Dios que siendo perfecto excluye todo temor, en virtud del cual lo que antes observaba no sin temor, empezará a cumplirlo como naturalmente, como por costumbre... por amor a Cristo... y por el atractivo de las virtudes. Todo lo cual el Señor se dignará manifestar por el Espíritu Santo en su obrero cuando ya esté limpio de vicios y pecados” (*RB* 7,67-70).

El monje ha llegado a la cima de la escala de la humildad, habiendo ya conseguido bajo la acción del Espíritu Santo la perfecta pureza del corazón que coincide con la caridad perfecta como ya había dicho Casiano. Es transformado en el hombre nuevo, en la nueva creatura pascual que posee la misma naturaleza de Dios (como dice la 2 P 1,4: *Participes de la naturaleza divina*). Lo sugiere aquel *naturaliter* del texto de la Regla: el monje puede obrar el bien ya sin ninguna fatiga, cooperando a partir de ahora espontáneamente con su nueva naturaleza. Gusta de este modo de la *delectatio virtutum*. Estamos en el clima de la misma experiencia interior y secreta del Prólogo.

A una lectura superficial se le podría escapar la solidez experiencial de estas sobrias expresiones. Ahora bien: encontramos la certeza de este horizonte místico en el cap. 20, el *De la reverencia en la oración*. En este capítulo extremadamente conciso, por tres veces se habla de la pureza del corazón necesaria a la vida de oración del monje, y dicha oración es definida como *pura oratio* (v. 4). Esta simple definición resume las dos amplias y célebres *Colaciones* que Casiano dedica a la oración (IX y X), describiendo extensamente las varias fases y el itinerario ascético, condición para que la *oratio* pueda devenir verdaderamente *pura*.

Se trata de una oración exquisita y explícitamente mística, que tiene como trampolín de lanzamiento la Palabra de la Escritura y en particular la de los Salmos. Se llega a una experiencia casi totalmente exenta de toda manifestación sensible, que permite que la verdad de la

<sup>20</sup> A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît. Commentaire historique et critique (parties I-III)*, IV, Paris 1971 (SC 184), p. 92.

Palabra de Dios se haga viva en la persona, como si en aquel momento el monje mismo fuera a hablar por primera vez de su propia experiencia personal, directa. La Palabra de la Escritura y por lo tanto, todo el misterio de la salvación, es el contexto objetivo dentro del cual madura esta experiencia mística del monje. Estamos así en total sintonía con lo que podemos definir como el método patrístico de la oración, que parte de la *lectio* del texto bíblico, pasa por la *meditatio* y la *oratio*, y desemboca en la *contemplatio*. Es el método de la *lectio divina*. Se evita de este modo todo peligro de psicologismo o de intimismo.

No nos resulta posible –por obvios motivos de tiempo– profundizar más en este importantísimo aspecto de nuestra tradición espiritual, que propone justamente una espiritualidad eminentemente bíblica y litúrgica<sup>21</sup>. Hablando de esta oración mística que se nutre de la oración de los salmos, Casiano afirma que puede transformarse en una oración de fuego (*ignita*), porque nos hace experimentar la llama del Espíritu Santo, de su Amor. En su última y más perfecta expresión, esta oración deviene absolutamente *apofática*, es decir, más allá de toda posible expresión verbal. Es lo que afirma un dicho de Antonio relatado por Casiano: *La oración no es perfecta cuando el monje tiene conciencia de sí y se da cuenta de que reza*<sup>22</sup>. Estamos aquí frente a un verdadero éxtasis.

Esta altísima meta propuesta al monje encuentra en el Prólogo el “lugar” donde esta experiencia de Dios puede ser vivida. Este lugar es el *tabernaculum Regni*, la morada del Reino, la tienda de Dios. El Prólogo le dedica dieciocho versículos (del 22 al 39) que constituyen el centro del desarrollo del programa espiritual. La amplitud misma de este tema central sugiere su importancia, que tal vez escapa a muchos comentarios de la Regla. ¿De qué se trata? En las obras de Casiano encontramos un pasaje muy significativo, que puede servir de referencia. En la *Col.* XIV dedicada a la ciencia de la Sagrada Escritura (*scientia spiritalis*), en el cap. 9, donde trata la oración de los salmos, Casiano afirma:

“Comprende lo que canta salmodiando aquél que camina en la inocencia de un corazón puro (*Sal* 14,1). Por tanto si quieren preparar en su corazón *sacrum tabernaculum scientiae spiritalis* –la sagrada morada de la ciencia espiritual– purifíquense del conta-

<sup>21</sup> Cf. B. CALATI, *Introduzione a: A. STOLZ, La scala del Paradiso. Teologia della mistica*, Brescia 1979 (trad. del alemán, Pustet 1936), pp. XV-XVII.

<sup>22</sup> *Col.* IX, 31.



gio de todos los vicios y despójense de los intereses de este mundo. En efecto, es imposible que el alma ocupada aunque sea levemente en las distracciones mundanas, pueda obtener el don de la ciencia o pueda ser fecunda en ciencia espiritual”.

Toda la *Col. XIV* está dedicada al estudio de esta ciencia, que es el conocimiento de la Palabra de Dios no tanto a nivel intelectual, cuanto por la acción del Espíritu Santo y por el don de la sabiduría. Debemos notar ante todo en las palabras del texto citado la alusión transparente a la tienda del encuentro del Éxodo. Como Moisés, también el monje, en esta “tienda del corazón” purificado por la ascesis, podrá escuchar la Palabra del Señor y hablar con él *cara a cara como un hombre habla con otro hombre* (cf. *Ex 33,11*). La experiencia de Moisés es ciertamente una de las cumbres místicas del Antiguo Testamento.

Profundizando el símbolo de la tienda en la Escritura, encontramos que Moisés había construido aquella morada según el modelo de una misteriosa tienda celestial que Dios mismo le había mostrado en una de las teofanías del Sinaí (*Ex 25,9*). De esta tienda celestial habla la Carta a los Hebreos cuando dice que: *Cristo se presentó como sumo sacerdote de los bienes futuros a través de una Tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre... y penetró en el santuario una vez para siempre (Hb 9,11-14)*.

Esta morada celestial finalmente le fue mostrada al vidente del Apocalipsis: *Yo Juan, vi... la nueva Jerusalén que descendía del cielo, y venía de Dios, embellecida como una novia preparada para recibir a su esposo. Y oí una voz potente que decía desde el trono: Esta es la morada de Dios entre los hombres, pondrá su morada entre ellos, ellos serán su Pueblo y Él, Dios-con-ellos, será su Dios (Ap 21,2-3)*. Pero esta morada ha descendido sobre nuestra tierra cuando el Hijo de Dios Encarnado, celebró sus nupcias con la humanidad en el tálamo del seno de María. Lo proclama Juan en su Evangelio: *La Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros (Jn 1,14)*.

Esta es la riqueza del símbolo bíblico de la tienda que ciertamente resuena en el *tabernaculum scientiae spiritalis* de Casiano, y siguiendo la huella de Casiano, se puede leer también en filigrana en el *tabernaculum Regni* de nuestra Regla. El monje es llamado a transformarse en habitante de esta morada en la medida de su pureza del corazón (*RB, Prol 22.39-40*) como ya había subrayado Casiano citando, al igual que Benito, el *Sal 14,1*, de la *puritas cordis*. Esta resonancia bíblica se vuelve mucho más verosímil si recordamos la referencia a la

Transfiguración, de la que hemos hablado al examinar el v. 21 del Prólogo, que introduce justamente la sección del *tabernaculum Regni*.

De hecho, en el Tabor la voz del Padre invita a “escuchar” la Palabra del Hijo y Pedro –con una velada alusión a la tienda del encuentro en el desierto– propone construir tres tiendas: *Pedro dijo a Jesús: “Señor, ¡qué bien estamos aquí! Si quieres, levantaré aquí mismo tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías”* (Mt 17,4). También hoy nosotros, herederos del carisma monástico que nos fue transmitido por Benito, somos invitados a redescubrir la riqueza bíblica de este símbolo, que contiene en sí todo el designio de Dios realizado desde la primera etapa del Éxodo hasta la Jerusalén celestial. Somos llamados a entrar cada día en la tienda de nuestro corazón continuamente purificado por la ascesis para escuchar, como Moisés, la Palabra del Señor en el diálogo litúrgico y en la *lectio divina*, para identificarnos cada día más con Cristo Señor en la celebración del misterio pascual de la Eucaristía. ¡Así seremos conducidos por Él a la obediencia de su seguimiento a lo largo del camino terreno, hasta la morada del Reino en la Jerusalén del cielo!

Para confirmar esta interpretación nuestra, podemos citar un significativo texto de la *RM* (que por otra parte es la fuente directa de nuestro Prólogo en su así llamado *Thema* inicial): ... *como Padre y Señor establezca en nuestros corazones su morada –tabernaculum suum– y haga que en ella habite el Espíritu Santo, a fin de que Dios socorra con su mirada nuestros corazones y los custodie siempre con su presencia* (*RM, Thema* 17-18). En este texto, el *tabernaculum Dei* se interioriza en el corazón del monje, habitado por la presencia del Espíritu Santo que lo custodia con la luz del rostro de Dios.

Por tanto, el lugar donde el monje es llamado a hacer experiencia de Dios es esta “tienda del corazón”. Una palabra del mismo Señor nos garantiza esta posibilidad. La encontramos en el Evangelio de Juan; y yo creo que éste es el fundamento evangélico decisivo de la posibilidad para el cristiano, y *a fortiori* para el monje, de la experiencia mística tal como hemos intentado describirla. En *Jn* 14,21, Jesús dice: *El que recibe mis mandamientos y los cumple, ése es el que me ama; y el que me ama será amado por mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él*. Dos

<sup>23</sup> SCHNACKENBURG, comentando este pasaje de Juan dice: “Jesús se manifestará con mayor fuerza aún, e íntimamente, al discípulo que se dirige con fe y amor a su Señor, intentando cumplir sus mandamientos: el verbo *enphanizein* no es una palabra

versículos después Jesús explica cómo puede ser esto posible: *El que me ama será fiel a mi palabra, y mi Padre lo amará; iremos a él y habitaremos en él (Jn 14,23)*: es la inhabitación divina en el corazón del creyente<sup>23</sup>.

De esta “manifestación” interior habla también un bellissimo texto de la carta a los Efesios, donde se utiliza la palabra “revelación” (*apocalypsis*: Ef 1,15-23):

*Por eso, habiéndome enterado de la fe que ustedes tienen en el Señor Jesús y del amor que demuestran por todos los hermanos, doy gracias sin cesar por ustedes, recordándolos siempre en mis oraciones. Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, les conceda un espíritu de sabiduría y de revelación que les permita conocerlo verdaderamente. Que él ilumine sus corazones, para que ustedes puedan valorar la esperanza a la que han sido llamados, los tesoros de gloria que encierra su herencia entre los santos, y la extraordinaria grandeza del poder con que él obra en nosotros, los creyentes, por la eficacia de su fuerza. Este es el mismo poder que Dios manifestó en Cristo, cuando lo resucitó de entre los muertos y lo hizo sentar a su derecha en el cielo, elevándolo por encima de todo Principado, Potestad, Poder y Dominación, y de cualquier otra dignidad que pueda mencionarse tanto en este mundo como en el futuro. El puso todas las cosas bajo sus pies y lo constituyó, por encima de todo, Cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo y la Plenitud de aquel que llena completamente todas las cosas.*

En este texto hay una acumulación de términos que no es fácil

---

antigua o especial utilizada solamente para el acontecimiento de Pascua... sino una expresión poderosa para el «hacerse visible» y esto es ciertamente lo que significa aquí. Jesús se descubrirá cada vez más amante, al discípulo que lo ama y es amado por el Padre... con Jesús que se abre íntimamente a los discípulos, también el Padre viene a ellos y ellos se verán inmersos en la comunión de vida y de amor con Dios”. Este verbo es empleado en los LXX, en Ex 33,13, donde Moisés pide a Dios que se le revele: *Si realmente he obtenido tu favor, muéstrate a mí*, petición que ardientemente precisa el v. 18: *¡Muéstrame tu gloria!* También en Sb 1,2 el mismo verbo tiene el significado de un mostrarse interior o espiritual. Por lo tanto, el verbo usado por Juan con su resonancia veterotestamentaria, indica claramente una experiencia espiritual distinta de la simple fe, de naturaleza mística. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, III, Brescia 1981 (trad. del alemán, Verlag 1975), pp. 133-134.136.

traducir. Por un lado, afirman ese conocimiento íntimo, sobrenatural, efecto de una revelación gratuita de Dios en el corazón de aquel que ya tiene fe, y por otro, el extraordinario poder de la acción divina por la que el Padre obra en el creyente, que es el mismo poder por medio del cual resucitó a su Hijo. Estas palabras expresan una conciencia que sobrepasa el nivel intelectual. Se trata en efecto de un don gratuito que se debe pedir con intensa oración, como dice el texto.

Sobre ésta y otras expresiones similares del Nuevo Testamento<sup>24</sup> nosotros fundamos la certeza de la posibilidad de sobrepasar la simple conciencia de fe para llegar a la experiencia de Dios. Nuevamente en la carta a los Efesios (*Ef* 4,13), el autor habla del cristiano llamado a alcanzar la madurez de la edad adulta en Cristo, caracterizada justamente por la fe y por la “conciencia” de Él: significativamente en este texto la fe es distinta del conocimiento y lo precede. Este conocimiento de carácter místico es también expresado por Juan con el verbo *oída*, tan frecuente en sus escritos: un conocimiento que “designa el aspecto más psicológico, más intuitivo del conocimiento y por lo tanto también el conocimiento como conciencia, como experiencia vivida, como certeza poseída”<sup>25</sup>.

## TERCERA PARTE

Llegamos al término de nuestra búsqueda. Hemos intentado releer nuestra Regla con la clave de lectura de la posibilidad de la experiencia de Dios en nuestro camino espiritual. A través de la comparación con la doctrina de Casiano, espero haber demostrado que esta dimensión no es en absoluto extraña a nuestra Regla. Pero queda una última pregunta. Si es cierta esta posibilidad, si al monje se le muestra el “lugar” (la morada del Reino), ¿cómo podemos llegar, o mejor, cómo podemos permanecer en esta morada, habiendo recibido “el mandato de habitarla” (*RB*, *Prol* 19)? Responde el *Prólogo*: *Si cumplimos los deberes del morador* (v. 39). ¿Cuáles? La Regla los resume enseguida con una de sus expresiones concisas, profundas: *Por tanto, preparemos nuestros corazones y nuestros cuerpos para militar bajo la santa obediencia de los*

<sup>24</sup> Cf. *Jn* 8,32; 10,15.38; 14,7.17; 17,3.8.25; 2 *Co* 4,6; *Ef* 1,17; 4,13; *Flp* 1,9; 3,8.10; *Col* 2,2-3; 3,10; 1 *Jn* 2,2-3; 3,24; 4,7.13.16; 5,20.

<sup>25</sup> I. DE LA POTTERIE, *L'emploi du verbe "demeurer" dans la mystique johannique*, en *Nouvelle Revue de Théologie* 117 (1995), p. 858.

*preceptos* (v. 40).

Con estas palabras la *RB* introduce una novedad absolutamente evangélica en la tradición espiritual, de la que Casiano se hizo transmisor en Occidente y que ya hemos examinado, corrección purificadora de aquella connotación intelectualista que desde Orígenes y pasando por Evagrio, llega a Casiano (y que es una de las causas de esa cierta reticencia con la que se mira con frecuencia en nuestros ambientes la doctrina espiritual de las *Colaciones*). No es mi intención –me llevaría demasiado lejos– adentrarme en este problema. Baste afirmar que en la *RB* no queda nada de aquella corriente de pensamiento. En efecto, no se habla de “ciencia actual” (*praktikè*) o ascesis, ni de “ciencia teórica” (*theoretikè*) o contemplación, ni de la triple renuncia (al pecado, a los vicios, a todo pensamiento del intelecto que nos distraiga de Dios) que fue tratado extensamente por Evagrio y más extensamente por Casiano, su seguidor.

En nuestra *RB* se habla solamente de *praeceptorum oboedientia*. Estos preceptos son los de la Palabra de Dios, que en el *Prólogo* se sintetizan con la cita de los *Salmos* 14 y 33. Se trata por lo tanto de la obediencia a la Palabra del Señor, la cual, ya al inicio de la sección de la “tienda” se indica como el camino que el monje deberá seguir: *Sigamos sus caminos guiados por el Evangelio* (v. 21). Es el trabajo de la obediencia de las primeras palabras del *Prólogo* (v. 2), la del capítulo 5 y en particular la de la ascesis que sustenta la *sequela Christi* en el ascenso de la escala de la humildad. Al final del capítulo 71 –uno de los últimos capítulos que Benito ha agregado personalmente, probablemente en los años de su madurez, donde se hace más evidente el aporte de su carisma personal– la obediencia es proclamada como el *bonum* por excelencia para los monjes, porque ellos saben que *por la obediencia irán a Dios* (*RB* 71,2).

En este *bonum* de la obediencia, confirmado además en *RB* 72,6, Benito recupera también la dimensión horizontal de la caridad, es decir la dimensión fraterna, que pone a los monjes al servicio unos de los otros: *Los hermanos deben obedecerse unos a otros* (*RB* 71,1); *obedézcanse unos a otros a porfla* (72,6). Se trata de esa dimensión que no fue suficientemente valorada por los ermitaños según las *Colaciones*, los cuales privilegiaban de modo casi exclusivo la dimensión vertical de la caridad, que se dirige a Dios. En efecto, consideraban que la caridad fraterna en su aspecto concreto de servicio fraterno, era a menudo un obstáculo para la concentración total, absoluta en Dios.

El doble aspecto de la obediencia benedictina a la Palabra de

Dios por mediación del abad, y a cada hermano, es el camino real del monje para ir a Dios. A medida que obra la pureza del corazón, liberándolo de todo replegamiento egoísta, lo hace llegar a la caridad perfecta, a la cumbre de la escala de la humildad (*RB* 7,67-70). De este modo el monje progresa seguro en su camino espiritual porque permanece siempre en el horizonte del Evangelio. Sin embargo debemos decir que esta importante corrección obrada por Benito en la doctrina de Casiano, encuentra una preparación significativa en un pasaje de las *Colaciones* 19,5 donde *abba* Juan relata su traslado del yermo al cenobio a causa de la experiencia que le había hecho comprender lo difícil que era alcanzar la perfecta pureza del corazón, condición para la total inmersión en Dios, meta del ermitaño. Efectivamente, había pasado a un cenobio, convencido de que habría compensado con *la humildad de la obediencia* lo que nunca habría podido alcanzar con la constante contemplación propia del ermitaño. Así se expresa: *Todas las ventajas de la soledad no superan la ... de estar sometido hasta la muerte a la guía de un abad, imitando de algún modo a Aquél de quien se ha dicho: "Se humilló haciéndose obediente hasta la muerte"; y: "No he venido a hacer mi voluntad sino la de mi Padre que me ha enviado"*.

Es significativo que estos pasajes neotestamentarios sean los mismos citados por nuestra Regla cuando trata de la obediencia (segundo y tercer grado). De este modo se hace evidente que Benito, utilizando esta importante experiencia del monacato pre-benedictino, ha dado el paso definitivo en la evolución evangélica del itinerario que lleva el monje a Dios: el camino del *bonum oboedientiae*.

Para completar, una última y rápida alusión a una doctrina patristica, por demasiado tiempo olvidada y de la cual hoy se vuelve a hablar, tal vez un poco molesta para nuestra mentalidad occidental tan racionalista. Me refiero a la doctrina de los sentidos espirituales<sup>26</sup>. Me veo obligada a hacer sólo una referencia a esta realidad de la vida cristiana.

Se trata de nuestro organismo espiritual de algún modo paralelo al natural, humano. Me explico. Nosotros tenemos una vida natural y órganos con los cuales esta vida actúa: inteligencia, voluntad y memoria en el campo del espíritu; los cinco sentidos, en el campo de la vida sensorial. También nuestra vida espiritual, la vida divina que nos fue dada en el Bautismo tiene su organismo: las virtudes teologales –fe, esperanza, caridad– y los sentidos espirituales correspondientes al oído,

<sup>26</sup> Cf. CALATI, *Introduzione*, p. XV.

a la vista, al gusto, al olfato y al tacto. Naturalmente estos sentidos espirituales se desarrollan más o menos según la acción del Espíritu Santo en nosotros, pero también por efecto de nuestra correspondencia. Y bien, en la experiencia mística más allá de las virtudes teologales, bajo el misterioso soplo del Espíritu, entran en acción uno u otro de estos sentidos espirituales. Para caer en la cuenta de esto basta recorrer con atención la Escritura así como también las obras de los Padres de la Iglesia y de los grandes místicos. Por brevedad cito solamente algún ejemplo.

El oído. Los textos serían innumerables y ciertamente los conocemos porque la experiencia de Dios en la historia de la salvación se ha producido sobre todo a través de la comunicación de la Palabra de Dios, por tanto con la escucha del hombre, una escucha interior, del corazón. Salomón en su célebre oración pide al Señor que le conceda *un corazón que escuche* (1 R 3,9 LXX).

La vista y el gusto. *Gusten y vean qué bueno es el Señor* (Sal 33,9). En la Primera Carta de Pedro se dice: *Como niños recién nacidos deseen la leche espiritual pura, si han gustado qué bueno es el Señor* (1 P 2,2-3). El Salmo 18 canta: *Los mandamientos del Señor son diáfanos, iluminan los ojos* (18,9). En la Carta a los Efesios, el autor reza: *Pueda Dios iluminar los ojos de su corazón...* (Ef 1,18).

El olfato. *Qué suave el olor de tus perfumes, tu Nombre es aroma penetrante* (Ct 1,3). Y Pablo dirá: *Somos el buen olor de Cristo* (2 Co 2,15).

Para el tacto espiritual, recuerdo un conocidísimo texto de Agustín, en el que actúan también los otros sentidos espirituales: *Me llamaste, clamaste, y rompiste mi sordera. Resplandeciste, me deslumbraste, y finalmente curaste mi ceguera. Exhalaste sobre mí tu perfume y respiré y suspiro por Ti. Gusté de ti y siento hambre y sed. Me tocaste y ahora ardo del deseo de tu paz*<sup>27</sup>.

Concluyamos esta rapidísima referencia con nuestra Regla, tan rica, citando solamente alguno de los tantos textos que abundan especialmente en el *Prólogo*.

El oído. *Escucha, hijo, inclina el oído de tu corazón* (v. 1), y tantos otros pasajes que hablan de la escucha del corazón.

La vista. *Abramos los ojos a la luz divina*; y (una vez más el oído): *Oigamos con oído atento lo que diariamente nos amonesta la voz de Dios* (v. 9).

El gusto. *¿Qué cosa más dulce para nosotros que esta voz del Señor*

<sup>27</sup> *Confesiones* 10.

que nos invita? (v.19).

*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* (v. 49).

Al término de la escala de la humildad el monje experimentará la facilidad y la espontaneidad de las virtudes *por amor de Cristo y por el atractivo de las virtudes* (RB 7,69).

Para el tacto citaré un hermoso texto de Casiano. En la *Colación* X,11, hablando de la Palabra de la Escritura “experimentada” dice:

“Penetrados de los mismos sentimientos con los que el salmo ha sido cantado y compuesto, nos transformamos, por así decir, nosotros mismos en los autores; alcanzamos el pensamiento aún antes de conocer la letra... Instruidos por lo que nosotros mismos sentimos, no son cosas, propiamente hablando, que aprendemos por haberlas escuchado, sino que, por decirlo de algún modo, *palpamos* la realidad por haberla visto a fondo; estas cosas no dependen de nuestra memoria, sino que las damos a luz desde el fondo de nuestro corazón como sentimientos naturales, que forman parte de nuestro ser. No es la lectura la que nos hace penetrar el sentido, sino más bien nuestra precedente experiencia. Por este camino nuestra alma llegará a la pureza de la oración según la gracia que el Señor se dignará concedernos. Esta oración no se ocupa de la consideración de imagen alguna, no se expresa con palabras, sino que surge en un arrebato de fuego, en un inefable transporte, en una insaciable impetuosidad de espíritu. Arrebatada fuera de los sentidos y de todo lo que es visible, con gemidos y suspiros inexprésables, el alma se funde en Dios... si verdaderamente desea respirar *el perfume incorruptible* (de la ciencia de las Escrituras), esforzados intensamente ante todo por obtener del Señor la pureza de la castidad, porque nadie podrá poseer esta ciencia espiritual si está todavía dominado por las pasiones carnales”.

Bellísimo texto lleno de luz para comprender cuál es la experiencia mística del monje en la que se ponen en acción los sentidos espirituales. Se trata de expresiones que más allá de la imagen literaria sugie-



ren indudablemente una experiencia espiritual, objetiva, como se la define<sup>28</sup>, porque brota únicamente de la plegaria que surge de la Palabra de Dios, por lo tanto de la objetividad de los acontecimientos de la historia de la salvación bajo la acción del Espíritu.

Antes de llegar al final de este estudio no podemos menos que referirnos por último a una importante enseñanza de Casiano, dada a un monje que con perseverante seriedad quería recorrer el camino de la oración. Es una enseñanza en sorprendente sintonía con la llamada “oración del corazón” u “oración del Nombre de Jesús” de la espiritualidad ortodoxa del *hesicasmo*.

Casiano y su compañero Germán, después de haber escuchado a *abba* Isaac que ha descrito largamente las etapas de la *oratio pura*, fascinados y asustados a la vez por aquellas alturas sobrehumanas, preguntan cómo hacer para evitar las muchas distracciones de la mente y de la fantasía que impiden la pureza de la oración<sup>29</sup>. Isaac entonces con vacilación, casi avergonzado, les revela el secreto: es la repetición, lo más frecuente posible a lo largo del día, incluso durante las ocupaciones, de un versículo sálmico: *Dios mío, ven en mi auxilio; apresúrate Señor a socorrerme* (Sal 69,2). Describe ampliamente su efecto catártico, purificador, porque no sólo se comienzan gradualmente a evitar todas las posibles distracciones, sino que también se las vence.

Esta repetición continua de una única palabra o de pocas palabras y en particular del Nombre de Jesús: *Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí pecador* (Lc 18,13), es una especie de técnica psicológica antiquísima, en cierto modo universal, conocida por ejemplo en el mundo religioso hindú: el así llamado *mantra*. La defino como una técnica, porque ayuda psicológicamente a recogerse, y produce la unidad interior. Para nosotros cristianos, la invocación repetida con fe del Nombre del Señor, al mismo tiempo que favorece el contacto interior con su Presencia por medio del recogimiento, pone a esta técnica psicológica –valga la expresión– al servicio de Su Nombre omnipotente. Recordemos que en el Nombre de Jesús los apóstoles obraron signos y prodigios salvíficos (cf. *Hch* 3,6.16; 4,10.30.43...). El que adopta este método con perseverancia y fe no tardará en experimentar su sorprendente eficacia.

En nuestra Regla encontramos una clara alusión, sobria pero significativa, en el duodécimo grado de humildad. Habiendo devenido

<sup>29</sup> *Col.* X, 8-10.

humilde también en la actitud exterior, el monje dirá ‘*siempre en su corazón*’ lo que decía aquel publicano del Evangelio con los ojos fijos en la tierra: “Señor, no soy digno yo, pecador, de levantar mis ojos al cielo” (RB 7,65). Es el equivalente de la oración hesicasta del Nombre de Jesús.

Pero ¿qué otra cosa es la *ruminatio* del monje, que deberá acompañarlo a lo largo de la jornada con una Palabra de la Escritura, que en la liturgia o durante su *lectio divina* ha “punzado” su corazón?

Así finalmente hemos llegado al final de nuestra investigación, que tenía el objetivo de aclarar si verdaderamente nuestra RB propone al monje el horizonte de la experiencia mística. Me parece que la respuesta es afirmativa. Este horizonte contribuirá a dar belleza, entusiasmo, a nuestro itinerario espiritual porque nos asegura la posibilidad de alcanzar las cumbres más altas. Nada es tan importante en nuestra vida como aspirar a alcanzar un alto ideal, conociéndolo desde los primeros pasos, por lo tanto desde el noviciado, siendo formados, estimulados, sostenidos por la guía del propio abad y por el clima de la comunidad de los hermanos que, juntos, *pariter* (RB 72,12) caminan ayudándose unos a otros, *fraterna acie* (RB 1,5) hacia la meta.

Esta misma meta, con la doctrina que le da solidez y el humilde pero resplandeciente testimonio de vida del monje, nos permitirá dar nuestra respuesta de monjes al desafío, a la pregunta cada vez más doliente planteada a nosotros por tantas personas que, sofocadas por la actual cultura sin alma, llaman a nuestras puertas con la muda o explícita pregunta: ¿Han encontrado el sentido de la vida? ¿Han encontrado verdaderamente a aquel Dios que dicen buscar y que nosotros hemos perdido? Enséñennos a encontrarlo. No nos basta con una fe intelectual, desilusionados como estamos de tantas doctrinas inútiles; necesitamos ver, experimentar... El año pasado intentamos acoger y entender este desafío. Este año esperamos encontrar nuestra respuesta monástica, que nada tiene que envidiar a otras escuelas espirituales.

Permítanme cerrar este estudio subrayando un último punto en nuestra bella Regla. Lo encontramos en el capítulo final que lanza al monje de Benito más allá de su Regla, hacia el horizonte ilimitado de la Escritura, siempre renovado por los Padres de la Iglesia y por los grandes maestros de la espiritualidad de todos los tiempos. Y por eso, nuestro carisma monástico benedictino está caracterizado justamente por una coordenada evolutiva y dinámica. Por cinco veces en el capítulo 73 aparece una preposición que sobresale como un estribillo en varios pasajes del texto: *ad... ad... ad...* Es una brevísima palabra latina que quiere decir: hacia, tensión hacia adelante, hacia lo alto. En ese capítulo se

habla de un “comienzo” y de una “perfección de la vida monástica” (v. 1-2) para llegar a la “cumbre de la perfección”. Hay una inclusión que abre y cierra el capítulo con todo el camino del monje: el verbo “apresurarse” (vv. 2 y 8) indica “carrera”, como ya había dicho el Prólogo (v. 49), casi aguijoneados por este *ad* apremiante. Es la *epectasis* del monje benedictino, eco de la de Pablo:

*Pero todo lo que hasta ahora consideraba una ganancia, lo tengo por pérdida, a causa de Cristo. Más aún, todo me parece una desventaja comparado con el inapreciable conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por él, he sacrificado todas las cosas, a las que considero como desperdicio, con tal de ganar a Cristo y estar unido a él,... Así podré conocerlo a él, conocer el poder de su resurrección y participar de sus sufrimientos, hasta hacerme semejante a él en la muerte, a fin de llegar, si es posible, a la resurrección de entre los muertos. ...Digo solamente esto: olvidándome del camino recorrido, me lanzo hacia adelante y corro en dirección a la meta, para alcanzar el premio del llamado celestial que Dios me ha hecho en Cristo Jesús (Flp 3,7ss).*

Ya hemos escuchado el eco de estas palabras en Casiano. El Señor nos conceda ser perseverantes en nuestra *epectasis*, en esta tensión de toda la vida hacia él, para que podamos experimentar lo que Pablo propone al cristiano con una clara alusión al Tabor: *Nosotros, en cambio, con el rostro descubierto, reflejamos, como en un espejo, la gloria del Señor, y somos transfigurados a su propia imagen con un esplendor cada vez más glorioso, por la acción del Señor, que es Espíritu (2 Co 3,18)*. ¡Entonces en nuestro rostro, iluminado por la luz tabórica, ¡nuestros hermanos podrán encontrar la respuesta a su tormentosa búsqueda!

*I-06010 Citerna (PG)  
Italia*