

# EL SENTIDO DE LO COTIDIANO EN LA EXPERIENCIA DEL MONACATO MEDIEVAL<sup>2</sup>

## Preliminar

Este trabajo intenta proponer una reflexión en la que el sentido de lo cotidiano pueda ser *pensado* en el espacio de la experiencia monástica medieval. El itinerario de la exposición se articula en tres puntos: (1) El *hecho* de la *Regla* de san Benito, (2) El *hecho* y la significación de la Liturgia en general y en la vida monástica en particular, (3) El *testimonio* de san Bernardo de Claraval.

## 1. El *hecho* de la *Regla* de san Benito

La *Regla de los Monjes* de san Benito (=RB) es, en realidad, un instrumento preciso de consideración y realización del sentido de lo cotidiano abierto –a través de la vida monástica– a la promesa de la vida verdadera y eterna<sup>3</sup>. Esto resume una “peculiar experiencia de Dios y del

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Profesor Emérito de la UNCuyo. Prof Titular de la UCSanta Fe y de la UNSan Martín.

<sup>2</sup> Este trabajo es parte de un proyecto de investigación dedicado a estudiar *La Liturgia como fuente de la experiencia y el pensamiento medieval* en el que trabajamos conjuntamente con el Prof. Dr. Rubén Peretó Rivas y su equipo de investigación de la UNCuyo, en el Instituto de Filosofía bajo su dirección.

<sup>3</sup> SAN BENITO, *La Regla de los monjes*, Edición bilingüe, Texto crítico de Adalbert de Vogüé-Jean Neufville, monjes de *la Pierre-qui-Vive*, traducción de Pablo Sáenz, monje de San Benito de Luján; Presentación de Agustín Costa, osb, Buenos Aires, Ecuam, 1990. Ver A. de Vogüé - J. Neufville, *Sources Chrétiennes*, ns. 181-182, Paris, 1972. Las citas se harán por la edición bilingüe en la traducción al castellano de P. Sáenz, osb, Bs.As. Ecuam, 1990. Ver RB. Prólogo, 17: *Si vis habere veram et perpetuam vitam.*



corazón humano”<sup>4</sup> y, a la vez, “propone una disciplina para quienes salen al encuentro del Señor”, librándolos de una “búsqueda a tientas” y, lo que es peor aún, de una búsqueda que se confunda en el corazón y en la vida con una “ilusión” y que, en consecuencia, haga que la búsqueda sea real, cada día, a través de “actos concretos” que san Benito llamará “ascendentes” y, así, tanto el candidato a la vida monástica cuanto el monje ya experimentado “sepan cuál es el camino de sus deseos”<sup>5</sup>.

Nunca se insistirá suficientemente en que la *vida monástica* implica, como toda vida humana, la realidad de todos nuestros rectos deseos y que aquello que, precisamente, la distingue de todo otro tipo de vida humana posible es el lento pero eficaz proceso de unificación de todos los rectos deseos en *uno solo*, a través de un camino que se conoce y se recorre cada día en una novedad que exige ser descubierta en la paciencia diaria que renueva el ascender hacia *lo alto*, hacia *la altura* donde nace el Sol de la Justicia y de la Misericordia indecible e innumerable de Dios para que, así, el hombre pueda caminar en *su paz*<sup>6</sup>.

Ahora bien, la post modernidad en la que vivimos rechaza absolutamente la *idea* y sobre todo *el hecho* mismo de una *regla* a la cual lo cotidiano y su eventual sentido deberían someterse<sup>7</sup>. Por el contrario, la post modernidad sostiene que *no* puede haber *regla alguna*, sino sólo la espontaneidad de una *voluntad propia* apenas mitigada por los *consensos* siempre relativos y las *negociaciones* continuamente revisables. En suma: una existencia que habiendo renunciado a lo inaceptable para ella de un camino hacia el *fin* y la *perfección* (*télos, téleion*), ha elegido el itinerario del *laberinto* que hace posible todas las direcciones, todas las iniciativas, todos los deseos y *ninguno*, ya que el laberinto *no va* a ninguna parte como *destino o fin*<sup>8</sup> sino, a lo sumo, hacia su problemática salida, la cual, por otra parte, no asegura que quien consiga *salir* moviéndose siempre en el mismo plano horizontal no ingrese, inmediatamente, en *otro laberinto*.

Dicho esto, podemos preguntarnos si el rechazo del espíritu de una época, la postmoderna, al *hecho* de una regla que *ordena, abre y finaliza* lo cotidiano en un tipo de vida que monjes y fieles comparten desde

<sup>4</sup> Ver *RB*, Presentación de Agustín Costa osb, p. 7.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Cántico de Zacarías* en *Lc* 1,68-79.

<sup>7</sup> Agustín Costa, *RB*, Presentación, p. 7.

<sup>8</sup> Ver sobre este tema antropológico y teológico dos trabajos importantes de Jean BRUN, *Les masques du désir*, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1981, e *Id. Les vagabonds de l'Occident*, Paris, Desclée, 1976.

las exigencias radicales de su bautismo, nos exige de *pensar* la realidad de la *RB* y su relación inmediata con el sentido de lo cotidiano.

Veamos, entonces, algunas declaraciones de la *RB* referidas especialmente al célebre *Prólogo* de este texto.

En *primer lugar*, habrá que admitir, en general, que la realidad de una regla *razonable* para la existencia humana en común configura una *mediación* por medio de la cual las diferentes figuras de lo cotidiano hallan una relación y una expresión ordenadas. En efecto, una regla razonable de vida en común evita la improvisación inacabable y la procesión sin término de los fracasos repetidos sin remedio; evita, además, los caprichos entendidos como creatividad y la pereza como una forma frecuente del escepticismo y el cinismo. En sentido positivo, la regla razonable de vida común propone la experiencia del *fin* en el espacio y el tiempo de *cada día* como algo siempre real aunque, necesariamente, incompleto que, sin embargo orienta el *acto de ser y estar* en cada uno.

En *segundo lugar*, creemos que el *hecho* de la *RB* ilumina el sentido de la vida cotidiana no sólo como un *instrumento jurídico* o, en otro aspecto, como un *objeto de estudio histórico-crítico y erudito* de un pasado prestigioso pero irrecuperable sino, sobre todo, como un *documento* que expresa una norma de vida práctica y, entonces, de acciones que se ordenan a realizar un camino de comunión con Dios *en espíritu y en verdad*.

En *tercer lugar*, el hecho histórico y espiritual de la *RB* “corresponde a la ley de las mediaciones que estructura nuestra vida teologal, es decir: la lógica interna que rige según el designio del Padre, el diálogo que nos constituye por Cristo en hijos suyos en el Amor”<sup>9</sup>. Esta economía divina establece una vía concreta de acceso a Dios a favor de su divina dispensación.

Veamos brevemente algunos elementos en el *Prólogo* de la *RB* en donde creemos que es posible hallar y pensar el sentido de lo cotidiano.

Como se recuerda, el *Prólogo* de la *RB* se inicia con una exigencia entrañable: *escuchar*. “*Escucha, hijo, los preceptos del Maestro, e inclina el oído de tu corazón*”. Más aún, esto no sólo se prescribe en el comienzo estrecho de la vida monástica, sino que continúa durante todo su desarrollo, de modo que esta vida se apoya en una exigencia de *escuchar* que el monje deberá hacer cada día más espiritual y, por tanto, más concreta. Pero se trata siempre de una *escucha filial*, la cual supone una atención llena de amor y de piedad hacia quien se presenta como Maestro y da preceptos<sup>11</sup>, como un verdadero y piadoso *padre*. Aquí el *escuchar* es la con-

<sup>9</sup> Agustín Costa, *RB*, p.8.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *RB, Pról.: Obsculta, o fili, praecepta magistri.*

dición necesaria para que el Maestro engendre a otro en un determinado saber, de tal manera que a quien lo aprenda convenga llamarlo *discípulo* e *hijo*. Pero —es bueno subrayarlo siempre y entonces también hoy— este *escuchar* es inútil si no conlleva un acto de humildad real y profundo por medio del cual se *inclina* el oído de nuestro corazón ante los preceptos del Maestro y, entonces, no sólo se *escucha* sino que, además, *se recibe con gusto* el consejo de un padre piadoso y se lo cumple eficaz y verdaderamente<sup>12</sup>. El *Prólogo* de la *RB* pide al candidato a la vida monástica *escuchar de corazón*, esto es: con un *corazón humilde*, tan humilde en su *inclinación profunda* como para descubrir el *gusto* inconfundible de *escuchar y amar*. *Obrar de corazón*, es —desde la inclinación real, profunda y completa de todo nuestro ser— descubrir *el gusto* cotidiano de la verdad en el espíritu.

El sentido de lo cotidiano aquí consiste en *escuchar*, en *inclinarse el oído del corazón* y, finalmente, *gustar* el consejo del Maestro-padre piadoso y, cada día, *llenarlo de obras*.

Con enorme simplicidad, en el primer párrafo del célebre *Prólogo* de la *RB* su Autor indica el secreto de la existencia toda en cada uno: *volver, regresar* a Dios por medio del trabajo —*laborem*— de la obediencia —*obedientia*— que realiza en el orden práctico de la acción el contenido viviente de lo que se ha *escuchado* en la palabra de Dios y en toda palabra del Maestro-Padre, de modo que obedecer sea en sentido profundo *obrar lo oído* —*obaudientia*— para que la *diligencia* constante en el obedecer rectifique la antigua *desidia* del desobedecer. Ahora bien, Benito no habla *en general*, tampoco *en abstracto*, esto es imposible en la *vida* monástica, habla a *alguien* y lo hace en un *ahora*<sup>13</sup>: “*A ti, quienquiera que seas, que renuncias a tus propias voluntades y tomas las preclaras armas de la obediencia, para militar por Cristo Señor, verdadero Rey*”. Un *ahora* que se actualiza en *todo tiempo*<sup>14</sup> —nada más cotidiano— ya que *debemos obedecerle con los bienes suyos que Él depositó en nosotros*<sup>15</sup>. El *escuchar* aquí exige, entonces, el progresivo conocimiento de sí mismo en aquello que cada uno ha *recibido* como dones específicos de Dios y que *ahora* deben ser puestos a su total y completo *servicio*, ya que siempre han sido *suyos*, y es *justo* dar a Dios *lo suyo*; mientras que lo nuestro respecto de estos dones consiste en su tenencia, su reconocimiento agradecido y su aplicación a las obras.

<sup>12</sup> *Ibid.*1: [...] *et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple.*

<sup>13</sup> *RB, Pról. 3: Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur...* (la negrita es nuestra).

<sup>14</sup> *Ibid. Pról. 6: Ita enim ei omni tempore*

<sup>15</sup> *Ibid. Pról. 6: [...] de bonis suis in nobis parendum est*

Hasta aquí dos elementos integran y vivifican el sentido de lo cotidiano en el *Prólogo* de la *RB*: el *escuchar humilde* y el *regresar* no menos humilde de todo el propio ser a través del *trabajo de la obediencia*. Este trabajo, aunque penoso muchas veces, es totalmente positivo y aún *creativo* en el monje, cualquiera sea su grado de progreso espiritual, ya que comporta la operación de los dones de Dios en él, y así como no hay dos dones de Dios iguales, tampoco hay dos repuestas en la acción y las obras que sean iguales a partir de estos dones de Dios absolutamente personales. Conviene comprender que la última *ratio* de esta obediencia mueve a la inteligencia y la voluntad en términos de la *Gloria de Dios* y, entonces, en *querer seguirlo, o no*<sup>16</sup>, en el camino que lleva a su *Gloria*. La llamada *radicalidad* de la vida monástica a largo de su historia consiste, precisamente, en la experiencia de esta apelación a la Gloria de Dios a través de *cada día y todo el día*, “*para que Dios sea glorificado en todo*” (1 P 4,11).

Los elementos señalados han trazado breve pero vigorosamente la estructura básica de esta vocación monástica en el seno de la Iglesia universal: *escuchar y regresar a Dios* constantemente por medio del trabajo de una obediencia cotidiana.

Veamos ahora un poco más de cerca esta peculiar antropología monástica que aparece en el *Prólogo* de la *RB* y cómo se enriquece su consideración mediante el examen de los modos *concretos y verbales* que permiten entender y realizar el ingreso a esta vida de monjes.

«*Levantémonos –Exurgamus– pues, de una vez, ya que como nos amonesta el Apóstol Pablo: “Ya es hora de levantarnos del sueño” (Rm 13,11)*». En efecto, ordinariamente la existencia en cada uno se halla en diversos grados de postración y uno de sus síntomas evidentes es el *sopor* que con carácter morbososo se añade al sueño natural y necesario. Un peculiar *adormecimiento* en medio de las horas de vigilia, de atención y de trabajo. Sin embargo, no se trata simplemente de estar *despierto* sino, más bien, de saber, con una conciencia cada día más lúcida y delicada, *para qué* hemos sido despertados: para *abrir los ojos* a la *luz divina*, para *abrir los oídos* a la *voz de Dios* que clama en el desierto de cada día<sup>17</sup>. Consciente de la importancia de la exigencia de *escuchar* e *interiorizar* en la propia vida esta *voz* y su *clamor* el texto reitera: «*Y otra vez –et iterum– “quien tenga oídos para oír (Mt 11,15) escuche lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 2,7). ¿Y qué dice? “Vengan, hijos, escúchenme, yo les enseñaré el temor del*

<sup>16</sup> *Ibid.* Pról. 7: [...] *qui eum sequi noluerint ad gloriam.*

<sup>17</sup> *Ibid.* Pról. 8-10: [...] *Hora es iam nos de somno surgere, et apertis oculis nostris ad deificum lumen, adtonitis auribus audiamus divina cotidie clamans quid nos admonet vox dicens: Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra.*

Señor”» (*Sal 33,12*)<sup>18</sup>. El texto del *Prólogo* tiende una curva de enorme tensión espiritual entre la entrañable exhortación del inicio: “*Escucha, hijo, los preceptos del Maestro*”, y esta otra exhortación ahora del Espíritu que dice: “*Vengan, hijos, escúchenme, yo les enseñaré el temor del Señor*”. La conclusión es simple pero profunda: *el que escucha vive. Vive la verdadera vida ya, ahora*, mediante la transfiguración religiosa de la totalidad del sentido de lo que llamamos cotidiano: el cosmos, los otros, nosotros, los útiles, los acontecimientos. Este escuchar activo por parte del hombre y el contenido que recibe le imponen una *santa urgencia*, en efecto, dice el texto: “*Corran mientras tengan la luz de la vida, para que no los sorprendan las tinieblas de la muerte*” (*Jn 12,35*). No se trata, entonces, de un escuchar pasivo que, en tantos casos –*hélas*– produce más pasividad aún. No, este escuchar está ordenado a la *transformación* de la propia vida, la propia *experiencia* personal, en razón del poder suavísimo de la Voz de Dios que no cesa de llamar al hombre al regreso hacia Dios y hacia sí mismo. Conviene insistir, una vez más, en la profunda intención *ontológica* de la *RB*: se trata de que el hombre que desea ser monje reconozca, por su Voz en él, al Ser de Dios, y en la respuesta cotidiana a esa Voz reconozca, cada día, su propio ser. Y todo esto en la oscuridad de la fe y, también, en la ternura cierta de la piedad de Dios que se compadece de sus criaturas.

A este hombre débil, defectuoso, sobre todo en aquellos aspectos que más ignora, que sin embargo *desea todo* porque desea a Dios, a este hombre que debe renunciar aún a la memoria de todo lo que un día fue suyo y era bueno y él amaba, a este hombre de la *renuncia*, a este hombre del despojo que progresa hasta la raíz viva del yo –a fin de que este yo *se deje hacer otro* por amor de Cristo, el Píadosísimo dueño de todo– Benito le dirige una pregunta que se dirige a su ser y querer de cada día, en las palabras incisivas del Salmista: “*¿Quién es el hombre que ama la vida y desea ver días felices?* (*Sal 33,12*)”<sup>19</sup>. Por nuestra parte, preguntamos: ¿quién es el hombre que puede responder: no me interesa y se aparta? La cuestión es otra: se trata de una pregunta dirigida al yo profundo y real de cada uno y, entonces, se trata de una pregunta por *la verdadera vida*, no por sus simulacros, sus substitutos y lo que es peor: por la procesión inacabable de sus ídolos. Se trata de la *vida verdadera y eterna*<sup>20</sup> desde la situación ineliminable del sentido de lo cotidiano, de allí el programa concreto y exigente para la totalidad de cada día: “*guardar la lengua del mal, los labios de la falsedad;*

<sup>18</sup> *Ibid.* Pról. 11 y 12.

<sup>19</sup> *Ibid.* Pról. 15.

<sup>20</sup> *Ibid.* Pról. 17.

*apartarse primero del mal para, después, empezar a obrar el bien; buscar la paz y, más aún, correr tras ella (Sal 33,14-15)*<sup>21</sup>. Frente a toda esta enorme y cotidiana dificultad, no habría que olvidar que Benito señala que “*el Señor (es) el que busca su obrero entre la muchedumbre del pueblo*”<sup>22</sup> y le dirige su llamado y su pregunta: “*¿Quién es el hombre que ama la vida y desea ver días felices?*” Dios busca –constantemente al hombre para que éste, *extra-viado*, pueda encontrarlo. Si el hombre que desea ser monje *obedece*, entonces Dios lo mira, Dios lo escucha en sus plegarias, Dios *se adelanta* a su invocación misma y dice. “*Aquí estoy*”<sup>23</sup>.

En la búsqueda del sentido de lo cotidiano en esta experiencia preliminar pero no por eso menos decisiva de la vida monástica, queremos subrayar la enorme sabiduría de Benito, Padre de los monjes, cuando señala la realidad de la *dulzura* como constitutiva de la Voz de Dios en su *invitación* a la vida monástica, así como en el fondo intacto de los pliegues y repliegues de la experiencia progresivamente madura de esta vida en el Monasterio. Sólo la dulzura de Dios puede derrotar la *renovada dureza del corazón humano*, aun de aquél que dice amar a Dios y a los hombres. Sólo la dulzura infinita de Dios derrota la *dureza* de los prejuicios, de las sospechas, la *dureza* de las viejas cicatrices que sólo han verificado una cura en apariencia y que, entonces, al menor roce o impacto vuelven a supurar. Sólo la dulzura de Dios derrota y desarma al hombre, viejo y constante enemigo de sí mismo, hasta hacerlo indeciblemente *vulnerable* no ya a la Voz de Dios, sino a su más débil eco en el corazón, las cosas o los hombres. Sólo la dulzura infinita de Dios puede hacer que una criatura indefensa y sin embargo miserable desee, oscura y misteriosamente, la Gloria de Dios. Sólo la dulzura de Dios permite que el hombre progrese en la fe y en la vida monástica, su corazón se dilate y corra con *inefable dulzura de caridad* por el camino de los mandamientos de la Ley de Dios, no se aparte de su magisterio, persevere en su doctrina, en el monasterio hasta la muerte, participe en los sufrimientos de Cristo por la paciencia –de cada día– y de este modo merezca acompañar al Señor en su reino<sup>24</sup>.

En suma: “el Señor espera que respondamos *diariamente* con obras a sus santos consejos”<sup>25</sup>, que militemos bajo la santa obediencia de los preceptos y que roguemos al Señor nos conceda la ayuda de su gracia

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid. Pról. 14.*

<sup>23</sup> *Ibid. Pról. 18.*

<sup>24</sup> *Ibid. Pról. 49,50.*

<sup>25</sup> *Ibid. Pról. 35.*

para cumplir lo que nuestra naturaleza no puede<sup>26</sup>, dóciles discípulos en la escuela del servicio divino que es el Monasterio<sup>27</sup>.

Parece, entonces, que el sentido de lo cotidiano se manifiesta ya en el *Prólogo* de la *RB* desde la expectativa de Dios, y que tal sentido se constituye en el hombre como una respuesta concreta por medio de las obras y, de modo particular en la obra del Oficio Divino<sup>28</sup>.

En razón de la economía de este trabajo no se hará una referencia completa a los pasajes del *corpus* de la *RB* en donde aparece el sentido de lo cotidiano en relación con circunstancias, personas y funciones muy diversas que están previstas por Benito en su *Regla*. Así, entre otros ejemplos posibles, mencionamos aquí el Capítulo IV, Los instrumentos de las buenas obras. El Capítulo XXXI, Cómo debe ser el mayordomo del Monasterio, 10: “*Mire todos los utensilios y bienes del Monasterio como si fuesen vasos sagrados del altar*”. 11, “*No trate nada con negligencia*”. 12, “*No sea avaro ni pródigo, ni dilapide los bienes del monasterio, Obre en todo con medida y según el mandato del Abad*”. El capítulo XLIX, La observancia de la Cuaresma, donde se prescribe una observancia cuaresmal durante todo el tiempo y vista la natural debilidad humana a lo largo del año, se exhorta para ese tiempo particular a (4) *apartarse de todo vicio, entregarse a la oración con lágrimas, a la lectura, a la compunción del corazón y a la abstinencia*. El Capítulo LVII, Los artesanos del monasterio, 1. “*Los artesanos que pueda haber en el monasterio, ejerzan con humildad sus artes, si el Abad lo permite*”. [...] 4. “*Si hay algo que vender de lo que hacen los artesanos, los encargados de hacerlo no se atrevan a cometer fraude alguno*” [...]. 7. “*En los mismos precios no se insinúe el mal de la avaricia*”. «*Véndase más bien, siempre algo más barato de lo que pueden hacerlo los seglares “para que en todo Dios sea glorificado”*» (1 P 4,11).

## 2. El hecho de la Liturgia

El título de este punto de nuestro trabajo —el *hecho* de la Liturgia— no indica la existencia y el reconocimiento de *un fenómeno*, junto a otros, sino ante todo un hecho peculiar uno de cuyos rasgos conviene destacar:

<sup>26</sup> *Ibid.* Pról. 40, 41.

<sup>27</sup> *Ibid.* Pról. 45.

<sup>28</sup> *Ibid.*, cap. XIX, 1, 2: “*Creemos que Dios está presente en todas partes [...] pero debemos creer esto sobre todo, sin la menor vacilación cuando asistimos a la obra de Dios*” (*ad opus divinum adistimus*).



la Liturgia es un conjunto de palabras y acciones que proceden directamente de la vida inexhausta del Misterio<sup>29</sup>. La Teología distingue entre Misterio y Sacramento, entendiendo por el primero una realidad que supera la capacidad de la inteligencia humana y por el segundo alguno de los siete signos sensibles que instituidos por Dios contienen y confieren la Gracia. En todo caso, antiguamente Misterio y Sacramento eran términos idénticos; un eco de esta significación común se recoge en la expresión *Paschale sacramentum*. La Liturgia no sólo ha conservado el mismo significado para los dos términos sino que ha mantenido su complejidad, su profundidad y su unidad en la realidad del Culto cristiano<sup>30</sup>. Es manifiesto que el Misterio es una verdad escondida, un secreto escondido en Dios y revelado a sus santos, pero sobre todo es una *realización*, más aún: es la realización secreta del plan de Dios. En consecuencia, en esta óptica “el Misterio antes de ser una verdad abstracta es una realidad concreta, antes de ser secreto como verdad, es secreto como actuación, como hecho”<sup>31</sup>. Se comprende que por razones sistemáticas y pedagógicas la Teología hable de *Misterios* y que haciendo esto intente mostrar que ellos constituyen un organismo doctrinal y que allí señale sus relaciones con la Verdad revelada. No obstante y más allá de estas razones, quizá habría que hablar de un solo Misterio, inmenso, divino: el *Misterio de Cristo* según la expresión de san Pablo en *Ef 3,4*, el “*Misterio que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la Gloria*” (*Col 1,27*). Pablo habla del *conocimiento* de este Misterio pero no como una actividad puramente lógica, nocional, abstracta, sino más bien como una experiencia, ciertamente inteligible, vivida, con una profundidad y una intensidad sin igual, en el corazón mismo del Misterio de Cristo, ya que Pablo se encuentra *inmerso* en dicho Misterio y desde allí vive, piensa y predica.

En la medida en que se puede y se debe hablar de una vida cristiana, ésta consiste en *la inmersión en el Misterio* y, concretamente en *el Misterio de Cristo*. Ahora bien, todos los esfuerzos humanos que se intenten para abarcar intelectualmente la unidad de este Misterio son vanos; lo que ocurre es lo contrario: es este Misterio de Cristo el que *encuentra y abraza* al hombre y lo *sumerge* en su hondura infinita e indecible. La experiencia razonable de esa inmersión en el Misterio de Cristo en la Iglesia es,

<sup>29</sup> Divo BARSOTTI, *Misterio cristiano y año litúrgico*, trad. del italiano por Dom Manuel Garrido Bonaño, osb, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1965. En lo que sigue nos apoyamos en este Autor.

<sup>30</sup> Divo BARSOTTI, *Misterio cristiano y año litúrgico*, p. 15.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 16.

precisamente, la Liturgia divina en la acción conjunta de Dios y el hombre a través los grandes acontecimientos de la Vida de Cristo-Jesús: La Encarnación, la Muerte, la Resurrección y la Gloria, y su economía en el Antiguo y el Nuevo Testamentos.

El modelo divino de la Liturgia es la realidad divino-humana de Cristo-Jesús en sus dos naturalezas –sin confusión y sin separación– unidas en una sola persona. Así, en Cristo, Dios y el hombre *se encuentran y se abrazan* eternamente y se hacen *uno*. Hay aquí una profunda e irrevocable realidad ontológica; se trata de un permanecer y un *ser* que no ceden: Dios en el hombre, el hombre en Dios, comunión íntima, absoluta, que asume toda la humanidad y todo el cosmos. La Liturgia expresa justamente este Misterio de Cristo en el Cristo Total que es su Cuerpo: la Iglesia, y lo hace en el sacrificio único, perfecto y siempre actual a través de la sinopsis peculiar que es y configura el Año litúrgico a lo largo de su desarrollo en sus Tiempos, sus Fiestas, sus Solemnidades, sus Memorias, que expresan en un orden *sinfónico* la realidad y el significado *último* de lo cotidiano del hombre desde el horizonte inagotable de lo eterno del Misterio. En todo caso, como toda realidad una, la Liturgia está centrada en un punto axial: la Pascua y, desde allí, la Navidad, el Bautismo, la Ascensión y la Transfiguración de Cristo forman parte de un Único Misterio: Cristo, y se articulan en una verdadera *praxis*, acción y vida divino-humana.

El Misterio único aunque multívoco que celebra la Liturgia –*in Christo*– a través del Año Litúrgico, impacta inmediatamente en el sentido de lo cotidiano por varias razones.

*En primer lugar*, por su estremecedora *proximidad*. En efecto, el Misterio se da y se abre para el hombre en el tiempo desde toda la eternidad. El Misterio no es, entonces, una verdad escondida, secreta y alejada, sin relación con el hombre, sino que, por el contrario, el hombre se halla *inmerso* en el misterio de Dios, vive en él, respira en él, se mueve en él. *En segundo lugar*, el Misterio comporta el sentimiento de Dios como *Otro* distinto del hombre en la oscuridad de su Revelación y en la incomprehensibilidad inviolable de lo divino. Pero el Misterio es Trinitario y conlleva en sí mismo la realidad de las Personas divinas y su carácter dinámico ontológico y relacional. *En tercer lugar*, este *Otro* que es Dios, Uno-Trino, que es y se presenta siempre como Misterio no es recibido de la misma manera por todos los hombres. En efecto, para el hombre *animal* –según el lenguaje de Pablo (1 Co 2,14)– el Misterio inefable de Dios es sólo *silencio vacío*; para el hombre religioso, en cambio, el Misterio es un *signo de una Presencia oculta, un acto divino*. En medio de la inconsistencia de las cosas y de los hombres en el mundo, el Misterio aparece como la *única realidad* en la que reside el principio y fundamento de todo lo que se desagrega, pasa y huye. *En cuarto lugar*, Dios es propiamente Misterio

en su revelación y en su encarnación. Así escribe el Seudo Dionisio en la *Ep.* 4: “El que está sobre la esencia se ha manifestado a los hombres asumiendo su naturaleza humana. A pesar de esta manifestación [...] en el corazón mismo de esa manifestación, Él ha permanecido oculto”. Máximo Confesor, su discípulo, escribe en *Ambigua*, 91: “La encarnación de Dios es un misterio más oculto y profundo que cualquier otro misterio [...] Él está oculto, justamente, en su manifestación”<sup>32</sup>. En quinto lugar, cuando se habla del *conocimiento* del Misterio en la Liturgia, no se trata de la actividad filosófica por la cual el hombre conoce la existencia de Dios, su naturaleza, sus atributos, sino, ante todo, de una *unión* en la fe y por la fe, en la que el hombre se de-centra, sale de sí para entrar en contacto con Dios; mientras que, en otro sentido, Dios *desciende* al hombre y *lo atrae* hacia sí. En esta unión Dios posee y conserva una iniciativa constante y multiforme. En todo caso, el sentido de lo cotidiano cambia según se trate del Antiguo o del Nuevo Testamento. En efecto, en el Antiguo lo cotidiano estaba atravesado por la fe en la Promesa de Dios; en el Nuevo, es ya, *presencia anticipada* y oscura de lo que esperamos<sup>33</sup>. La Liturgia trae a la experiencia de lo cotidiano la presencia de Cristo con nosotros, hasta la consumación de los siglos (*Mt* 28,20). Nada ni nadie, entonces, más cercano cada día; y, por otra parte, en cuanto *ha de venir*, nadie ni nada más oculto y distante en la expectación de los creyentes.

Quisiéramos subrayar la necesidad de insistir en dos puntos fundamentales respecto de nuestro tema: el de la espiritualidad litúrgica y el de la *mistagogía*<sup>34</sup> en cuanto “acción de conducir hacia el Misterio” y, sobre todo, “acción con la que el Misterio nos conduce”. Sobre esta acepción doble y necesaria nos referimos y apoyamos en el pensamiento y la obra de Jean Corbon<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Textos citados por D. BARSOTTI, *El misterio de Cristo*, pp. 20-21.

<sup>33</sup> D. BARSOTTI, *El misterio de Cristo*, pp. 22-39.

<sup>34</sup> Jesús CASTELLAN, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, Biblioteca litúrgica. 1994, (1996, 2ª edición), capítulo segundo: “Espiritualidad del año litúrgico”, pp. 41-47, donde se incluye una bibliografía seleccionada. Ver además P. Fernando RIVAS, osb, “Los tres momentos de la espiritualidad litúrgica” en *Communio*, Año 3, nº 1, (1996), pp. 19-35. Ver también: “El acto litúrgico”, *Communio*, año 1, nº 2, (1994) *pass.*

<sup>35</sup> Ver Jean CORBON, *La liturgie de source*, Paris. Éd. du Cerf, 1980; *Id.*, *Liturgia fundamental. Misterio-Celebración-Vida*, Madrid. Ed. Palabra, 2001, *Glosario*, p. 27 y cap. X, n. 10, donde se menciona la segunda acepción, Ver además en la misma obra caps. XI y XII que tratan de la *mistagogía*, de la iniciación al misterio celebrado partiendo de la *Epiclesis* propia de cada sacramento.

## 2.1. Una pregunta en *primavera*

Distintos Autores y estudiosos del tema de la Liturgia coinciden, hace ya algunos años, en señalar el *hecho* de una *primavera litúrgica* en la Iglesia. Ahora bien, creemos que aun en primavera y precisamente en ella hay que hacerse ciertas preguntas que podrían ser fundamentales en la Iglesia. Una de ellas es la siguiente: ¿Las celebraciones litúrgicas transforman la vida de los hombres al punto de iniciar y hacer que crezca en ellos una *vida litúrgica* que les pertenezca? ¿Están unidas la Liturgia y la vida de los hombres o, por el contrario, se hallan divorciadas? Estas preguntas no sólo son importantes a nivel de cada persona en la Iglesia, sino que tienen que ver con la posibilidad y la substancia de la Comunión de las Iglesias, ya que esta Comunión parece configurarse a partir del Misterio de la Liturgia. Y, por último, ¿cómo se podría evitar –más allá de todos los estudios histórico-críticos y eruditos– hacer la economía de un redescubrimiento orante de la Liturgia en su Fuente, es decir en la Tradición de la Iglesia indivisa<sup>36</sup>?

El presupuesto de toda la presentación que intentamos aquí se apoya en un hecho controlable en todos los momentos de la larga historia del hombre y que por su índole alcanza una universalidad suficiente: el hombre tiene *sed* y busca su *agua* donde cree que puede encontrarla<sup>37</sup>. Hay que apresurarse a decir que esta *sed* procede no tanto de su cuerpo cuanto de su espíritu y que, en consecuencia señala un dato ineliminable de su antropología religiosa. Enseña Orígenes que “encontramos a los

<sup>36</sup> El P. Jean Corbon trabajó intensa y largamente con el propósito de mostrar de manera viviente el nivel original en el que Oriente y Occidente viven la Liturgia cristiana, ver Jean CORBON, *L'Église des arabes*, Paris, Éditions du Cerf, 1977. Allí su autor prometía desarrollar el estudio de algún aspecto de la teología vivida por las Iglesias de Antioquia. Su libro posterior ya citado aquí, *id*, *La liturgie de source*, Paris, Éd du Cerf, 1980, es un primer ensayo en este sentido. La generosidad intelectual y espiritual de este proyecto tiene que ver con la interiorización creciente de la totalidad de la Sagrada Escritura y de los Padres.

<sup>37</sup> En lo que sigue de nuestra exposición nos apoyamos en el bello y profundo libro de Jean CORBON, *Liturgia fundamental. Misterio-Celebración-Vida*, Madrid, Ediciones Palabra, 2001. Todas las citas se harán a partir de esta edición traducida al español. Nos permitimos señalar la diferencia *fundamental* que introduce el traductor español en el título que entrega a los lectores de su lengua. El texto francés dice *Liturgia de la Fuente –Liturgie de source–* y esto es algo diverso de *Liturgia fundamental* que, para los oídos iniciados en los estudios filosófico-teológicos indica más bien un propósito de exposición sistemática característico de los tratados y aún de ciertos manuales donde se intenta aprender algo. Por otra parte, el traductor entrega una clave hermenéutica preciosa cuando añade el subtítulo *Misterio-Celebración-Vida* como un verdadero tríptico señalado, quizá, por primera vez de una manera sistemática por A. M. Triacca profesor del *Pontificio Instituto Litúrgico Anselmianum*.

Patriarcas intentando continuamente excavar pozos<sup>38</sup>". En un sentido profundo, viviente y por esto mismo siempre actual, cada uno de nosotros somos como esos Patriarcas quienes recorren una tierra prometida, *extranjeros* en su propia casa. Y junto al pozo, cada uno levanta un altar a su dios: su ideología, su dinero, su poder.

Y, sin embargo, ni antes ni tampoco ahora terminamos de entender que es el mismo Dios Quien excava –sin descanso– en el hombre su sed y su espera de ser saciado a fin de que, justamente, el hombre *viva*. Más aún, es el hombre-Dios, Jesucristo, Quien sale al camino y andando a través de él se fatiga, experimenta una *profunda sed* y le pide a una mujer, a una extranjera samaritana, despreciable para los judíos, *que le dé a beber agua* del pozo de Jacob. Y amonesta Orígenes: “Sal de estos pozos (irrisorios) y recorre toda la Escritura buscando pozos y llega al Evangelio. Lo encontrarás junto al brocal de aquel pozo en el que nuestro Salvador reposaba, por la fatiga del viaje, cuando llega una samaritana a sacar agua [...]”<sup>39</sup>. La Sabiduría del Señor, es decir del Salvador, consiste en buscar y esperar al hombre donde éste se halla: en la búsqueda irrisoria del agua que sacie su sed, en alguna construcción más o menos idolátrica para no tener ya que experimentar sed. Esto seguirá siendo así, antes y ahora, porque nosotros estamos fuertemente inclinados a olvidar el lugar donde la vida reencuentra su Fuente inagotable. En efecto, dice Jeremías 2,13, “*La han olvidado (se entiende la Fuente de Agua Viva) para excavar cisternas agrietadas que no retienen el agua*”. En términos del *Nuevo Testamento*, de la Nueva Alianza, se nos ofrece la *unidad* de la Liturgia y de la vida. Pero esta unidad tiene que ser *redescubierta* en cada uno y en cada momento de la Historia. Cuando se la ignora o se la rechaza es porque, lamentablemente, no se ha alcanzado la Fuente de esa unidad. Y la Fuente de esa unidad de *Liturgia y vida* es, ante todo, el *Misterio*, el Misterio de lo que se celebra.

Tiene que quedar claro que en el Monacato de la Edad Media *el sentido de lo cotidiano* –como ocurrirá después– pasa a través de la experiencia de la Liturgia que *ritma* la totalidad de la vida del monje, alimenta su trabajo, su *lectio divina*, su oración personal y aun sus estudios.

En todo caso, hay que decir que todos los rectos esfuerzos que se realizan antes y ahora por mejorar la calidad de las celebraciones litúrgicas son –en principio– dignos de elogio a condición de no olvidar al Misterio Litúrgico y creer, entonces, desde nuestra *desatención profunda* que este Misterio Litúrgico *se da de suyo*. Ahora bien, ¿qué hacer cuando

<sup>38</sup> ORÍGENES, *Homilía XIII sobre el Génesis*; PG 12,229.

<sup>39</sup> ORIGENES, *Homilía XII sobre los Números*; PG 12,656.

no se sabe qué hacer? Indica claramente el P. Corbon: *volver al Origen*. Esto significa inmediatamente y siquiera por un momento, dejar de hablar nosotros mismos para, así, poder escuchar a *Quien celebra y a Quien celebramos*<sup>40</sup>. Orígenes enseña: “Porque el Verbo de Dios está allí y su labor es remover la tierra del alma de cada uno, para que surja la Fuente. Esta Fuente está en vosotros y no viene de afuera, como el Reino de Dios, que está dentro de vosotros<sup>41</sup>”.

La Liturgia antes que celebración es un *acontecimiento pleno*: el Misterio sobreabundante de Jesucristo.

## 2.2. Las condiciones mínimas de la unidad entre Liturgia y Vida

En esta tarea inmensa, compleja y cotidiana, es preciso indicar tentativamente algunos elementos indispensables.

*En primer lugar*, desde lo que nos concierne en nuestra iniciativa, habría que reconquistar el ejercicio pleno de una *inteligencia simbólica* como el presupuesto no sólo fundante sino también operatorio de una inteligencia y una praxis del Misterio Litúrgico. De este modo sería inmediatamente accesible en la experiencia del lenguaje y del corazón la experiencia del Misterio Litúrgico que, por otra parte, no conceden directamente los lenguajes exclusivamente *racionalísticos* (no decimos racionales) y *jurídicos*<sup>42</sup>.

*En segundo lugar*, habría que retomar la consideración del gran símbolo del Libro del *Apocalipsis* de Juan, cap. 22: [...] *el río de agua de Vida, brillante como el cristal, que brotaba del Trono de Dios y del Cordero*<sup>43</sup>. En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay árboles de Vida, que dan fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para las naciones, y conectarlo con la realidad del Misterio, que envuelto en el silencio, ha caminado con los Padres en la fe en el tiempo de las promesas. El Misterio, que llegada la plenitud de los tiempos, se manifiesta en la *kénosis* del Verbo encarnado hasta el *hápax* de la hora de Jesús en la Cruz, la muerte y la Resurrección. En ese *ahora* nace la Liturgia como Misterio del río de la Vida que mana del Padre y del Cordero. Un

<sup>40</sup> Ver J. CORBON, *Liturgia fundamental*, p. 32.

<sup>41</sup> ORIGENES, *Homilía XIII sobre el Génesis*, PG 12,234.

<sup>42</sup> Declara el P. Corbon: “si el Evangelio nos revela el Reino mediante parábolas, la Liturgia nos hace *vivirlo* a través de los símbolos”, (la cursiva es nuestra); ver J. CORBON, *Liturgia fundamental*, p. 13.

<sup>43</sup> Ver *Evangelio de Juan*, 4,7-26.

gran río fecundo y salúífero, ya que da la Vida a los árboles de Vida cuyas hojas curan las naciones, es decir: la multitud innumerable de los gentiles y los reúne en la realidad de un pueblo inédito en la historia.

*En tercer lugar*, habría que comprender que, bajo estas condiciones, la Liturgia no puede ser una realidad *estática*, un *recuerdo* de la *memoria psicológica*, una *evasión* frente a los peligros y las dificultades de cada presente en la historia, ya que el río de la Vida manó caudaloso desde el santo sepulcro y después desde Pentecostés y, entonces, lo que era *economía* se ha convertido en *Liturgia*. La Liturgia inaugura, así, el *tiempo de la Iglesia, conforma la Iglesia*. La Liturgia en cuanto Misterio de Jesucristo ya glorificado, trasciende y supera los signos a través de los cuales se expresa así como la eficacia que recibe de ella<sup>44</sup>.

*En cuarto lugar*, nuestra Liturgia, la que celebramos sobre esta tierra, *cada día*, es una *imagen* de aquella que se celebra constante y plenamente perfecta ante el Padre en el cielo, junto con todos los ángeles y todos los santos, todos los mártires. Pero Quien celebra esta Liturgia celeste es Jesucristo, el Hijo del Padre, Sacerdote, de pie, Quien presenta ante su Padre sus llagas un día dolorosas y ahora para siempre gloriosas. Jesucristo, *anámnesis* eterna ante el Padre, así el Padre contempla a su Hijo amadísimo que, finalmente, ha regresado para justa admiración de todos los Ángeles<sup>45</sup>. Es esta eterna y entrañable *anámnesis* de Cristo al Padre la que promueve una *epiclesis* sobre el mundo en la cual el *Kyrios*, el Señor y Salvador de todo, “asegura la perenne efusión del Espíritu”<sup>46</sup>.

Finalmente, se podría decir que la totalidad de la Liturgia gira sobre dos polos de significación: la *sinergia* y la *epiclesis*<sup>47</sup>. Por medio de la *sinergia* los Padres griegos expresaban el *asombro* que provoca la novedad de la *acción y la energía conjunta* que proceden de la unión de Dios y el hombre en Jesucristo y, más precisamente aún, la energía propia del Espíritu Santo que impregna y dinamiza desde su interior mismo la energía del hombre y así lo conforma *icónicamente* con Cristo. Aquí hunde sus raíces el profundo realismo de toda la Liturgia así como el de la deificación del hombre. Por medio de la *epiclesis* se pronuncia y realiza la *invocación* al Padre para que *envíe* su Espíritu sobre la *ofrenda* de la Iglesia, a

<sup>44</sup> Ver J. CORBON, *Liturgia fundamental*.

<sup>45</sup> Ver *Salmo* 23, especialmente 7-8. Ver Jean CORBON, *Liturgia fundamental*, p. 14, la importante n. 13 en la que convergen la exégesis del asombro angélico frente a la realidad del Dios humanado y llagado en el testimonio unánime de san Ambrosio, *De vera fide*, 4,1; san Gregorio Nacianceno, *Or.* 45,25; PG 36,658.

<sup>46</sup> Ver Misal Romano (1988), *Prefacio para después de la Ascensión*, p. 459.

<sup>47</sup> Ver Jean CORBON, pp. 13 y 26-27. 28.

fin de que ésta se transforme en el *cuerpo de Cristo*. Es el momento central de toda *anáfora* sacramental, la *eficacia* de la nueva Liturgia. En la *epiclesis* se realiza la *sinergia* más poderosa de Dios y del hombre en la Celebración y en la vida cotidiana.

### 2.3. La liturgia en el trabajo y en la cultura<sup>48</sup>

El trabajo y la cultura son dos dimensiones humanas en las que se realiza la experiencia de la *Liturgia vivida* como prolongación de la oración del corazón y de la deificación del hombre<sup>49</sup>. Ahora bien, en una visión frecuente y sin embargo equivocada que corresponde a la sensibilidad y aún a la inteligencia del hombre *carnal*—y nosotros somos ese hombre reiteradamente— la Liturgia aparece *separada* de lo que se llama vida. En ese caso se ha roto el *vínculo* que une el cielo con la tierra, lo divino con lo humano, Cristo con el hombre y con el cosmos, ¿cómo se podría hablar, entonces, de *simbiosis*, de tránsito e intercambio de la vida viviente? La Liturgia viene a restablecer ese *vínculo roto* a causa de una desinteligencia fundamental, y con esta operación viene a asegurar la admirable y continua unidad de la vida. El *río de la Vida* que brota del trono de Dios y del cordero exige la continua conversión del hombre *carnal* y, en el caso del hombre ya *espiritual*, una larga y progresiva impregnación del corazón para descubrir ese río, amarlo y seguirlo en su curso imprevisible, de tal manera que el hombre espiritual aprenda a obrar *en Dios*, *imitando* a Dios en todas las dimensiones posibles de su ser y obrar en *operaciones*, *energías* y *ministerios*, como enseña san Pablo en *1 Co* 12,4-7. Tal es la universal e intensa *diakonía* que realiza la Liturgia: someter todo a Cristo, transformar todo en Cristo. Ya que “*todo es vuestro, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios*” (*1 Co* 3, 22). Lo que llamamos el *mundo*, es el reflejo de la Gloria de Dios, el hombre es su *icono viviente* que recibe de Cristo la *semejanza*. El trabajo y la cultura se inscriben, así, legítimamente en un continuo dar Gloria a Dios. Más aún, el trabajo y la cultura son el *lugar* donde se produce el encuentro del hombre y el mundo *en la Gloria de Dios*. Este encuentro resulta fallido en la medida en la que el hombre es pecador y, entonces, “*está privado de la Gloria de Dios*” (*Rm* 3,23). Para que el Universo sea reconocido y vivido como “*lleno de la Gloria de Dios*”

<sup>48</sup> Este es, *literalmente*, el título del cap. XVII del libro de Jean Corbon citado en nuestro trabajo.

<sup>49</sup> Ver Jean CORBON, *Liturgia fundamental*, p. 223. En este punto seguimos la exposición del Autor en lo esencial para nuestro tema.



(Is 6,3) es preciso que el hombre *reencuentre* la Morada de esta Gloria y sea *revestido* de ella, por eso en el orden de la existencia todo empieza en la liturgia del corazón y en la deificación del hombre. Así, poco a poco, el hombre descubre que la Gloria de Dios Uno-Trino está escondida en la *kénosis* de la Creación, y late y aflora en el hombre como un continuo llamado a Dios y a sí mismo, porque todo hombre es *icono viviente de Dios*.

En la óptica de la *Gloria de Dios* lo que llamamos *trabajo* es, ante todo, la restauración de la Gloria de Dios en el hombre y, mediante el hombre, en el universo. Este trabajo es la admirable iconografía del Espíritu en toda realidad. Está claro que la Creación está aún cautiva (Rm 8,19-22) separada del hombre por la fisura que sigue al pecado original inspirado por el Malo, fisura que pasa al corazón del hombre. Pero cuando el rostro del hombre se vuelve en Cristo al Rostro de Quien es su Gloria, la tierra, entonces, puede dar su fruto como una verdadera *theophanía*.

El hombre que es de tierra, pero que ha recibido el aliento de Dios, asume la promesa de la tierra y por medio de su progresiva liberación, espera alcanzar “*la tierra nueva y el cielo nuevo*”, “*la tierra desposada en la que germinarán la Justicia y la Paz*” (Is 62,4; Sal 85,10-14); el Universo “nuevo” (Ap 21,15-27) se gesta en el *trabajo* de toda la Iglesia. El Espíritu *deifica* al hombre no sólo para que el hombre *humanice* al mundo, sino para que el hombre y la Creación se configuren como *ánfora* de la libertad y la Gloria de Dios.

El trabajo es impronta del hombre, pero ésta no es su simple proyección en la naturaleza, ni siquiera es humanización de la materia; es infinitamente más que un producto o una técnica. Pero esta impronta de lo humano del hombre ¿es necesariamente una obra de luz? ¿es para la vida o para la muerte? El trabajo del hombre es inevitablemente ambiguo<sup>50</sup>. Para inclinar el trabajo del hombre hacia la vida y la Gloria de Dios, es preciso que el hombre acepte la transfiguración de su corazón. El *homo faber* debe llegar a ser *homo liturgicus*. Si el río de la Vida que proviene del trono de Padre y del Cordero no ha regado aún el corazón del hombre, ¿cómo podría penetrar el campo de todo trabajo? A favor de la Eucaristía, la transfiguración del trabajo puede ser una realidad y el trabajo puede ser liberado de su *peso de muerte*, no para ahorrarle fatigas al hombre, sino para ser convertido en *ofrenda al Espíritu* de la Vida, y entonces en *lugar* de la *epiclesis*. Pero nuestra *epiclesis* no es una suma de regalos, es *algo incompleto*, más aún: es *un gemido* y una *invocación, una apelación*, es un deseo inacabable de *luz*, no su realidad actual. Esta Luz es sólo la de la Eucaristía, la luz de la Comunión que se hace coextensiva a las raíces del

<sup>50</sup> Ver Jean CORBON, *Liturgia fundamental*, p. 236.

*mundo del trabajo. Es la ausencia* de nuestra Comunión la que se halla en el origen de las injusticias del trabajo, de sus estructuras inhumanas que enajenan al hombre haciendo de él un *alienado, otro que él mismo*.

La Liturgia no es un *procedimiento espiritual* para resolver problemas de estructura, organización y justicia en las realidades del trabajo, de la economía y de la política. No es una estructura ni una receta, es el Sopló del Espíritu Santo y, en consecuencia, inspira, promueve, discierne, denuncia, suscita la creatividad más libre y promueve las obras más imprevistas y ciertas. La Liturgia pide la justicia y sirve la Paz e impulsa a compartir. *Compartir* es el *jubileo* del trabajo (*Lv 25*); la Liturgia es el trabajo transfigurado en *ocio para Dios*.

Respecto de la *cultura*, hay que decir inmediatamente que hay muchas culturas<sup>51</sup>. Se puede considerar la cultura como poder, valores dominantes de una determinada sociedad o bien como un saber pacientemente acumulado y presentado hábilmente o aun como un *savoir-faire*. Pero también se la puede comprender en sentido original: la transformación de la naturaleza por medio de la mano del hombre y su impregnación progresiva por la obra del espíritu, estableciendo el espacio como *morada* y transformando el silencio del vacío en el silencio de la palabra. En una palabra: trabajo. Aunque no todo trabajo sea cultura sino que, en ocasiones, pueda ser *anticultura* a causa del apartamiento del hombre de lo divino. El drama de la cultura es el del hombre, y éste consiste en la alternativa siempre abierta de *dar la cara o la espalda a Dios*. En este sentido, “ninguna obra de cultura es inocente<sup>52</sup>”. Cuando las obras de la cultura, en su modo, revelan y cumplen la Gloria de Dios, la cultura ha pasado por el fuego y la creación humana en todos sus aspectos y niveles es *restituida* a su integridad. La cultura es *icono* de Dios u otro ídolo más.

La cultura que impone siempre el cultivo intensivo de alguna realidad, busca revelar el significado de una inmensa sinfonía a través de sus instrumentos, busca el Rostro del amado que llama desde toda realidad y todo ser. En este sentido, la cultura puede ser creativa y liberadora, sobre todo cuando la Creación, en alguno de sus aspectos, sale de su silencio y asciende a la palabra para, desde allí, aspirar a la Palabra, para ser captada por la Energía transfigurante del Espíritu Santo. La suprema actividad del hombre en la cultura consiste en *conceder*, desde toda su disponibilidad, ser desposada por el Verbo de Dios encarnado. Así, la cultura liberada de sí misma, promoverá toda belleza y toda luz escondidas en los seres y en

<sup>51</sup> Ver Angela ALES BELLO, *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Roma, Città Nuova Editrice, 1997 (*Idee / filosofia*, 110).

<sup>52</sup> Ver Jean CORBON, *Liturgia fundamental*, p. 228.

las obras, porque sigue dócil la mirada de Aquél cuya mirada irradia belleza. Para que de nuestras manos broten iconos –hagamos lo que hagamos en la cultura– *antes* debemos conceder ser moldeados por Cristo, Quien une en Él nuestra carne al esplendor del Padre. Sólo así, la cultura puede empezar a anticipar una comunión eterna en la humildad de toda carne, en la comunión con Dios.

Si la cultura es, en suma: *poiesis* humana penetrada constantemente por el Espíritu Santo que es Dios, y si en la creatividad artística que comporta en la multiforme realización de sus obras es, siempre, nostalgia de aquella primavera de la primera Creación, la cultura pertenece, con derecho pleno, a la *esperanza* de la vida y el mundo verdadero del que nos habla el *Apocalipsis* y, en su ser y obrar, lo prepara. Entre tanto, por una dispensación continua del Misterio de la Liturgia que es, también, *obra de cultura*, el hombre puede entrever la Gloria de Dios a plena luz del sol, cada día. Lo cotidiano deja de ser un abismo devorador en la trampa de los días que nadie –excepto Dios– puede contar; lo cotidiano abre un sentido luminoso de lo eterno para un corazón reunificado y pacificado, ya que *el Verbo se hizo carne, y nosotros hemos contemplado su Gloria (Jn 1,14)*.

### 3. El testimonio de san Bernardo de Claraval

El sentido de lo cotidiano en san Bernardo de Claraval pertenece a la experiencia histórica en la cual el monacato de los siglos XI y XII presupone una antropología monástica renovada y una tesis respecto del hombre como intermediario<sup>53</sup> no sólo en la *discretio spiritum*<sup>54</sup>, sino también en la doctrina del amor de Dios<sup>55</sup>, dado que el hombre se halla en el *entre deus* del universo espiritual y del material<sup>56</sup>. El interés genuino por el hombre en Bernardo se antepone en su consideración al de la vida

<sup>53</sup> En este punto aprovechamos las ideas y la excelente información bibliográfica que sigue del artículo del P. Gregorio PENCO, osb, *Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII*, en *Rivista Benedictina*, anno 37 (1990) fasc. 2, pp. 285-315.

<sup>54</sup> F. VANDENBROUCKE, *Discernement des esprits aux XII<sup>e</sup> siècle*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, III, (1957) p. 1257.

<sup>55</sup> E. BOULARAND, *Désintéressement*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, III (1957) pp. 573-575.

<sup>56</sup> SAN BERNARDO, *In Cantica Cantorum*, V, 1, 5, en *Opera*, I, 1957, p. 23: "*Hominis spiritum, qui medium quemdam inter supremum et infimum tenet locum*". «El cuerpo viene a gravarlo con su peso»: *Id.*, *De Consideratione*, V, 4, 9, en *Opera* III, 1963, p. 473.

monástica<sup>57</sup>, en el sentido de que en cualquier caso se trata del *hombre* que desde su peculiar naturaleza es monje, es abad. Es verdad que la visión de Bernardo y de Elredo de Rievaulx, así como la de los otros autores de su círculo, se basa más sobre una perspectiva bíblica que filosófica. Aun en el caso de Guillermo de Saint Thierry y su interés por los aspectos sistemáticos de la antropología que lo llevaron a escribir su conocido tratado *De anima*, la presentación ternaria del hombre como unidad de cuerpo, alma y espíritu está al servicio de la distinción entre vida espiritual y vida animal, a las cuales coloca ciertamente en planos jerárquicos diversos, pero donde concede a la vida animal un significado positivo y nuevo en la tradición del pensamiento monástico, a fin de justificar el valor salvífico del *cuerpo* eucarístico de Cristo<sup>58</sup>. Si los términos técnicos como *imagen* y *semejanza* dan cuenta de la metafísica de la situación del hombre, así como de su tendencia contemplativa<sup>59</sup>, el esfuerzo de la reflexión monástica cisterciense para pensar la cuestión de la unidad del alma con el cuerpo insiste, sobre todo, en desarrollar en estos monjes el papel psicológico de la imaginación. En todo caso, lo que conviene subrayar aquí es que el peculiar descubrimiento del individuo que acontece entre la mitad del s. XI y el final del s. XII, es uno de los acontecimientos culturales más importantes y que se conecta con el sentido de lo cotidiano en diversos aspectos. Uno de ellos, decisivo para el pensamiento de Bernardo, es el del *conocimiento de sí mismo* centrado –como quiere Emmanuel Falque<sup>60</sup>– en el *renversement* del conocido soliloquio agustiniano y, entonces, haciendo que la condición del descubrimiento y conocimiento de *sí dependa* del descubrimiento y conocimiento de Otro: *noverim Te / noverim me*. Esta dimensión profundamente dialógica del conocimiento de *sí mismo* tiene en Bernardo dos polos del mayor interés: *Dios Uno-Trino* y una *comunidad monástica*; es a partir de ambos que, solidariamente, el hombre que es monje puede re-descubrirse e iniciar un lento, penoso pero seguro cono-

<sup>57</sup> *Id.*, *Sententiae*, III, 125, en *Opera*, VI-2, 1972, p. 239: “*Considero quod homo sum, quos monachus, quod abbas: quos homo naturae, quod monachus poenitentiae, quod abbas oboedientiae*”.

<sup>58</sup> A.M. PIAZZONI, “*Monachus licet scholasticus*. Guglielmo di Saint Thierry e Ruperto di Deutz” en *Studi medievali*, ser. III, 25 (1984) pp. 611-639, esp. 619-621.

<sup>59</sup> R. JAVELET, *L’image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, Paris, 1967, 2 vols.

<sup>60</sup> Ver Emmanuel FALQUE, *Saint Bernard et le champ de l’expérience*, en Philippe CAPELLE, Ed., *Expérience philosophique et expérience mystique. Philosophie et Théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, pp. 169-190, esp. p.174.

cimiento de sí mismo<sup>61</sup>. Otro aspecto fundamental en el pensamiento monástico de Bernardo, que se conecta inmediatamente con el sentido de lo cotidiano, es la fundación de la llamada *vía afectiva* del conocimiento de Dios en la que, sin duda, no sólo cuenta la experiencia del propio corazón y la de sus afectos sino, también, la de la totalidad de las cosas que desde su bien propio *atraen* al hombre a través del organismo complejo y rico de las emociones, los deseos sensitivos. Toda esta inmensa y diversa sollicitación que pesa sobre el hombre monje, Bernardo la conduce a la experiencia y la reflexión sobre la persona como centro genuino de iniciativa espiritual.

Ahora bien, todo esto es el fruto maduro de la meditación secular de la patrística y la edad media monástica precedentes. La novedad ahora consiste en su inserción en lo que los estudiosos han llamado una verdadera *teología monástica*<sup>62</sup>, es decir: una teología sapiencial fundada, ante todo, en *el rigor y el vigor* de la experiencia de cada día. La teología monástica se dirige a todo el hombre y a toda su experiencia en su carácter más inmediato y trascendente a la vez y, en su conjunto, está ordenada a hacer vivir y crecer *la experiencia de Dios* en sí mismo y en la comunidad en la que se vive *a través* de todas las cosas. Un registro perfectamente controlable de lo que decimos aquí es el género de la *Collatio* en el que brillaron, sin interrupción, generaciones de monjes desde el comienzo mismo de la vida monástica cenobítica; y en el caso de Bernardo, sus célebres *Sermones para el Año Litúrgico* y también aquellos dedicados a *materias diversas*.

Bernardo disponía como hombre y como monje Abad de una rica experiencia y sentido de lo cotidiano. Una parte decisiva de su teología monástica pasa a través de ese ámbito; piénsese por ejemplo en la experiencia cotidiana de la convalecencia que lleva a dos monjes Abades enfermos a compartir la enfermería del Monasterio de Claraval y, a desarrollar, entonces, de la mano de Bernardo, un entrañable coloquio en donde ambos progresan en el conocimiento de una *física espiritual* que permite reconocer signos, síntomas, males, remedios, y la experiencia de un Amor inefable que será objeto de dos comentarios célebres en la teología del *Cantar de los Cantares*. Piénsese, en otro sentido, en las palabras con las que Bernardo

<sup>61</sup> Ver además Jacques LECLERCQ, *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Bruxelles, Lessius, 2001, pp. 79-80. Ver *Sermo de diversis*, 5,5, en *Opera*, VI, 1, p. 104: “[...] que yo te conozca (*noverim te*) y que me conozca (*noverim me*)”. Una oración breve pero fiel. Tal es, en efecto, la verdadera filosofía.

<sup>62</sup> Gregorio PENCO, *La teología monástica: bilancio di un dibattito*, en *Benedictina*, 26 (1979) pp. 189-198, reprod. en *Medioevo monastico (Studia Anselmiana)*, 96) 1988, pp. 537-548.

Abad, incita a su amigo Henry Murdach, maestro de teología entre los ingleses, a venir a Claraval y unirse a sus monjes: “Cree en *mi experiencia*, se aprende mucho más en los bosques que en los libros; los árboles y las peñas te enseñarán cosas que no podrás escuchar en otra parte”<sup>63</sup>.

*Paul Groussac 2120  
Barrio Costa Azul, Sur  
5152 Villa Carlos Paz  
Córdoba*