

## **SAN BENITO Y EUROPA**

Héctor Jorge Padrón  
UNCuyo-Conicet

*Abstract:* The author analyses the reasons why Saint Benedict has been called "Father of Europe". In this sense, Saint Benedict, Father of the western monasticism and therefore of Europe, teaches us how to embrace the totality of virtues in our own historical experience, just for discovering that non only the human being, but also the world and the history, are built from the inner. So Europe, proud of its history and its conquests, should learn back again that Benedictine peace is the dimension from where the human dignity can be recovered.

*Key Words:* monasticism - virtues - human dignity - European history

### **El hombre**

Quien se interese por la vida de San Benito hallará, inmediatamente, una notable parquedad en los detalles de la información histórica. En efecto, allí aparecen los datos de la vida de un hombre de provincia, de su época. Benito nació en el año 480, en Nursia, a unos ciento diez kilómetros al nordeste de Roma, ducado de Spoleto, en Umbria, en el seno de la nobilísima estirpe de los Anicios. Fue enviado a Roma a cursar estudios en artes liberales y derecho. En el ambiente de la gran ciudad experimentó sus dos tentaciones más comu-

nes: la de una cultura extremadamente profana y la de la presencia seductora de la mujer<sup>1</sup>.

Es San Gregorio Magno, en el libro II de sus *Diálogos*<sup>2</sup>, quien nos informa acerca de la vida de Benito. La sobriedad de su relato no debería hacernos olvidar su esfuerzo ni su seriedad en el trabajo de documentación así como, tampoco, su peculiar penetración en el alma del fundador del monacato occidental. Aunque Gregorio no fue totalmente contemporáneo de Benito (Gregorio: 540-604; Benito: 480-543) se informó cuidadosamente acerca de él y llega a discernir, entre sus informantes, a aquel que relatando un hecho determinado no fue, sin embargo, testigo ocular (*Diálogos*, II, 15). Este deseo de verdad y de escrupulosa objetividad histórica no se pierde en los detalles sino que, por lo contrario, apunta a lo esencial de ciertos momentos decisivos en la vida de Benito. En todo caso, el relato se ubica en el final del siglo V, en la atmósfera densa y tantas veces terrible en sus acontecimientos, en el lapso que va desde la primera toma de Roma por Alarico hasta la presencia constante de los bárbaros en todas las puertas de la ciudad. Un mundo, el mundo antiguo, se hundía; otro nacía obscuramente sin que se pudiera discernir aún netamente su figura. Un estudiante abandonaba Roma por motivos aparentemente insólitos: ¿quién podría haberlo advertido y, sobre todo, quién podría -en aquel momento- valorar su gesto? Leyendo a San Gregorio Magno en lo referido a este punto se advierte, muy pronto, que ha comprendido profundamente que no se trata, simplemente, de un hombre que huye sino de alguien que renuncia y se retira del mundo y de todo lo que éste ofrece y promete en el orden de bienes perfectamente lícitos: el gozo de los estudios, el prestigio social de una carrera apreciada y útil en su época, un ámbito de relaciones muy valiosas por la excelencia de las personas en sus virtudes y en su inteligencia, una atmósfera de elegancia y facilidad espirituales que proceden de la estirpe y de la vida

social y política en la cual se vive y se actúa. Y, por otra parte, la experiencia renovada y siempre estimulante en términos de verdadera aventura que es, en cada caso, realizar lo humano en el tiempo histórico. Y, también, junto con todos estos bienes y otros que no se describen aquí -el amor en la vida de una familia a la que se ve crecer y de la que se recibe fuerza y consuelo constantes; la amistad de los pocos que pueden llamarse familiares del alma; el rostro de las cosas elegidas y adquiridas en la doble exigencia de la belleza y el sosiego, la larga y paciente disciplina de la sencillez que las dispone a fin de que, en cada hora, nos devuelvan un signo de su paz y un estímulo callado a la nuestra- el vacío que roe y consume finalmente una multitud de empeños, de inquietudes, de desvelos, los miedos repetidos que un igual número de éxitos y promesas jamás han abolido. En suma: la sensualidad, la vanidad y el orgullo de la vida. Benito renuncia y se retira en un gesto que desconcierta -y lo hará siempre- a la inteligencia común frente a la realidad de los bienes preciosos, así como a aquella otra -deletérea- de los falsos bienes que propone, siempre, el mal. Benito renuncia y se retira para seguir un solo deseo inmenso e insaciable: agradar sólo a Dios. No es, por tanto, la cobardía la que lo impulsa a dirigirse a Sacro Speco y vivir en una cueva del monte Subiaco -en la cercanía de Roma- como eremita. Sólo la ignorancia completa de la realidad del desierto y la soledad permite suponer a algunos hombres que viven apiñados, que el solitario es el que ha huido de sus responsabilidades y deberes y que en su aislamiento encuentra, finalmente, una paz a su medida, una tranquila facilidad. El desierto y la soledad devuelven, recíprocamente, el hombre a sí mismo, al misterio de su horror y su memoria y -por la Gracia- al misterio mayor aún de la misericordia de Dios que lava, cura, perdona y reunifica al hombre, misteriosamente. Esta experiencia exige del eremita la fuerza de un abandono de sí, un valor y una

perseverancia inimaginables que sólo Dios conoce, que sólo Dios otorga cada día, cada instante.

Se suele decir, con razón, que un hombre es, ante todo, su vocación. Benito fue su vocación, la cual consistió, precisamente, en ser monje, aquel que desea y ama sólo a Dios, buscándolo continuamente a lo largo de su vida. En palabras de Gregorio: "aquel que está más ávido de sufrir los males de este mundo que de gozar de sus alabanzas, ávido de soportar sus trabajos por Dios en lugar de elevarse a sí mismo por los favores de esta vida" (*Diál.* I). La expresión clave aquí es "por Dios", clave de su vocación y de su vida, a punto tal que Gregorio llama a Benito: el hombre de Dios, como si fuera su nombre propio. En su búsqueda constante de Dios, Benito ha ido plasmando una forma de vida santa, traducida finalmente en la célebre *Regla* que lleva su nombre y en la pluralidad de la vida monástica que depende de ella.

Benito renuncia y se retira. Pero Roma y con ella la historia siguen andando. En la época de Benito, como en la nuestra, surge la misma pregunta: ¿cómo es posible digerir el hecho de que un hombre se desentienda del mundo, es decir de su casa y de los suyos, de su vida como proyecto histórico y solidario con los demás hombres, de la historia y del curso de sus realizaciones y sus crisis? Y antes como ahora surge, también, generalizado, un malestar inconfundible y no pocas veces un rechazo: es imposible, se afirma. Una parte muy grande de este disgusto -antiguo y contemporáneo- y de este rechazo que niega ásperamente la decisión de ser monje, consiste en la incapacidad para poder entender y aceptar la enorme simplicidad del acto de existir que hace a un hombre desear sólo a Dios, ante todo Dios, siempre Dios, frente a la multiplicación de preocupaciones y ocupaciones que entretejen nuestra experiencia inmediata del mundo y la abren continuamente al riesgo, la incertidumbre y, también, a la esperanza. Todo ocurre como si no se pudiese no retroceder

frente al acto -constantemente renovado- en el que la totalidad de una vida de hombre se recoge y condensa en un único deseo insaciable, absoluto: Dios; mientras que, por nuestra parte, nuestra vida se agita y se desgarrara en una multitud diversa y aun contradictoria de deseos presentes o en la memoria. Por otro lado, lo que no cesa de asombrarnos en la vida del hombre que fue Benito, es cómo una persona tan indiferente respecto de la marcha de los sucesos del mundo y de su historia contemporánea, pudo llegar a tener una influencia tan profunda y modeladora, no sólo en su tiempo sino a lo largo de catorce siglos. La clave sigue siendo simple y profunda a la vez: Benito ha realizado con una coherencia admirable y continua en su vida la exigencia evangélica: "buscad primero el Reino de Dios y su Justicia, y lo demás os será dado por añadidura". El monje es el hombre que -por gracia de Dios- lleva hasta las últimas consecuencias el ser de la vida cristiana. Su acto de vivir -humilde- consiste en recordar y realizar su nombre: cristiano, esto es, de Cristo, sin guardar para sí nada propio. Dios pide al monje todo, sin límites, porque Dios da al monje más: le devuelve la totalidad transfigurada del mundo desde el misterio de la consagración de su vida personal, y se da Él mismo en realidad y unión inefables.

Gregorio comienza el relato de la vida de Benito con unas palabras admirables por la profundidad de su sentido que el paso de los siglos y las vicisitudes de la historia posterior han enriquecido aun más, si cabe: "hubo una vez un hombre...". En efecto, hubo un hombre que llevó a cabo delante de Dios y de los hombres un acto de "libertad soberana, porque soberano era, también, su desasimiento". En ese sentido preciso y viviente Benito fue "grande" porque vivió -y enseñó a vivir a otros- como hombre, la libertad más grande<sup>3</sup>. El hombre de quien Gregorio narra la vida y los milagros no fue un espíritu mezquino, un cobarde que huye de la realidad y sus nobles exigencias, un espíritu agriado

incapaz de amar la vida y su belleza; no fue, sin duda, un misántropo. Fue alguien que, en Cristo, alcanzó la visión de todo en otra escala<sup>4</sup>. Intentemos comprender más concretamente este punto. Después de haber referido el contenido de la visión nocturna de Benito, de pie, junto a una ventana, y de relatar en detalle cómo un mensajero enviado en medio de la noche a Capua pudo constatar la hora en la que el hombre de Dios vio elevarse al cielo el alma de Germán, el obispo de aquella ciudad, Gregorio, utiliza -una vez más- el procedimiento por el cual su obra se llama *Diálogos*; el diácono Pedro que ha escuchado atentamente el relato exclama: "he aquí algo admirable y profundamente asombroso, el hecho de que reunido en un solo rayo de sol, le fue presentado [a Benito] el mundo entero. Eso jamás lo he experimentado y no podría conjeturar de cuál manera puede ocurrir que el mundo pueda ser visto todo entero por un hombre"<sup>5</sup>.

Gregorio, entonces, despliega una bella fenomenología espiritual del sentido de la visión: "[...] al alma que ve al Creador, toda criatura le parece muy pequeña. Por poco que haya entrevisto la luz increada, todo lo que es creado le parece ínfimo, porque la claridad de la visión interior aumenta la capacidad del alma y la desarrolla en Dios al punto de hacerla más vasta que el mundo... se dilata en lo íntimo de su ser; y, cuando en su ser elevada, mira por debajo de ella, ve la pequeñez de todo lo que en su estar abajo ella no podía comprender... ¿Por qué sería asombroso que haya visto el mundo reunido ante sus ojos, él, que en la iluminación de su espíritu, se hallaba fuera del mundo? El hecho de que el mundo haya sido reunido delante de sus ojos no implica que el cielo y la tierra se hayan encogido; el alma del vidente dilatada, raptada en Dios podía ver, sin dificultad, todo lo que estaba por debajo de Dios; [...] otra luz, espiritual e interior, elevando las facultades de su alma hacia las regiones superiores, le mostraba cuán pequeñas son las cosas de aquí abajo" (*Diál.*, 35).

Finalmente, en el orden de la experiencia ordinaria que excluye, ciertamente, toda visión -aunque sin negar su posibilidad- el punto consiste en consolidar una disciplina espiritual que habilita, paso a paso, a percibir y juzgar la realidad más inmediata en otra escala, en aquella que corresponde a la sabiduría y a la voluntad de Dios, no a las nuestras.

Un hombre es su vocación, es decir: es, cada día, la forma viviente de una respuesta a un llamado particularísimo que le está dirigido *in personam*; esta respuesta se realiza en lo concreto de las obras. La obra de Benito, a lo largo de toda su vida, fue la redacción de una *Regla* de monjes en la que se propone -modestamente- una iniciación a la vida monástica, con una exigencia fundamental que Gregorio destaca adecuadamente: "no enseñó nada que no haya vivido". Así se entiende, con gran simplicidad, su itinerario: vocación; vida eremítica en Sacro Speco (Subiaco); experiencia fallida de reforma con los monjes rebeldes de Vicovaro; fundación de doce "prioratos", con doce monjes cada uno -como respuesta a la afluencia de discípulos que comenzaron a rodearlo- con un superior local; por causa de la intriga de un clérigo celoso de su influencia, se retira y se dirige a Montecasino, donde funda el gran monasterio que gobernara como Abad hasta su muerte. Visto exteriormente, este itinerario permitiría suponer la realización progresiva de un gran proyecto por parte de Benito. Nada más ajeno a la realidad; él había cedido absolutamente toda iniciativa sobre su vida y sus obras a Dios. Unos pocos ejemplos bastarán para entender, concretamente, de qué trata esta expresión. En su camino a Sacro Speco encuentra a un monje llamado Román; Benito no lo busca en su monasterio, tampoco lo aborda; es el monje desconocido quien le pregunta hacia dónde va, y quien le ayuda a realizar su deseo proveyéndole de un hábito monástico y un mínimo de alimentos durante años. Cuando, por su parte, los monjes de Vicovaro -todos juntos-

llegan hasta el anacoreta Benito y le piden, con mucha insistencia, que los conduzca como Abad, Benito les advierte anticipadamente que no van a entenderse, previendo el fracaso de la experiencia. No obstante accede a su deseo y pone sus mejores energías para llevarlos a Dios, a pesar del ánimo tortuoso, las intenciones criminales y el egoísmo de aquellos monjes que no podían soportar la rectitud de vida del santo que, sin palabras, juzgaba su vida y los apelaba a la conversión. Benito, otra vez, se retira, vuelve a su soledad sin tardar, y allí conserva su alma en paz. Cuando después de haber organizado la vida cenobítica en Subiaco, cede a su enemigo eclesiástico que envidia su éxito, se retira una vez más y parte hacia Montecasino; en todo esto no lleva a cabo ningún plan sino que, ante todo, intenta discernir la voluntad de Dios en su vida y sus obras. Finalmente, de una manera seguramente desconcertante para las categorías de una mentalidad contemporánea, Benito no se propuso hacer una obra "original". Fundar monasterios cenobíticos no le era una tarea totalmente desconocida, algo sin precedentes. La experiencia -fallida- de los monjes de Vicovaro lo prueba. Esto para hablar solamente de la región, ya que Italia, Oriente y las Galias, vivían, en ese momento, un enorme desarrollo de la vida monástica cenobítica.

Benito no es, tampoco, un autodidacta fervoroso que decida imponer a los demás sus propias intuiciones y conocimientos; parece lo contrario: alguien que se halla bien iniciado en el conocimiento de la Sagrada Escritura, así como en la doctrina y vida de los Padres del Desierto. En la *Regla* que lleva su nombre se hallan 300 pasajes de la S.E. y otras tantas citas de los Padres tomadas de veinticinco Autores diferentes<sup>6</sup>. Por otra parte, la fundación de monasterios en la región de Subiaco, como era ordinario en aquella época, estaba sometida a la aprobación explícita de la autoridad del Obispo, según lo prescribía un canon del Concilio de Calcedonia. Este hecho habla claramente de la subor-

dinación filial del hombre de Dios a la vida y a la autoridad de la Iglesia, y dada la proximidad de Subiaco a Roma, esta autorización procedía del Papa.

Por otro lado, la *RB* se halla inspirada en otras Reglas anteriores y no es, entonces, algo absolutamente nuevo. Con espíritu verdaderamente universal y con una profunda libertad de espíritu se apropia de todo aquello que aparece como excelente en los documentos anteriores y lo modula en un orden práctico de sabiduría religiosa y conocimiento de las realidades históricas y humanas que se mostró eficaz más allá de su tiempo. Benito se incorpora a la historia de una experiencia monástica que había sido inaugurada por Pablo de Tebas, figura semilegendaria del primer eremita, quien habría muerto habiendo cumplido más de cien años hacia el 350. Esta forma de vida -eremítica- correspondía a la situación de la fe después de las grandes persecuciones. Después de la conversión de Constantino, la era de los mártires se prolonga -si se puede hablar así- a través de la renuncia, el sacrificio voluntario y el rigorismo ascético de una constelación de hombres que deciden vivir en el desierto. Nacido en Egipto<sup>7</sup>, hacia el final del s.III, este estilo de vida se difunde rápidamente a través del Imperio Romano. La vida y las virtudes de los ascetas del desierto atraen no sólo discípulos, sino visitantes y amigos. San Atanasio hará conocer en Roma la *Vita Antonii*, en ocasión de su exilio del 340; San Jerónimo en Palestina, San Basilio en el Asia Menor y Casiano en la Galia. Antonio había organizado la vida eremítica, de modo que si bien los discípulos vivían en relativa proximidad, llevaban, sin embargo, una vida separada. No obstante, todo estaba dispuesto para evitar un excesivo aislamiento.

El fundador de la vida cenobítica, San Pacomio, contemporáneo de Antonio, murió algunos años antes que este último, en el 349. En realidad, es con Pacomio que la totalidad de las virtudes monásticas se ordenan al ideal de vida en común, es decir, a un signo visible

de la exigencia evangélica: manifestar a través de una comunidad de hermanos el reino de Dios, que es caridad. Benito se nutre de San Pacomio, en sus enseñanzas, aun en la célebre virtud de la discreción que ha marcado la vida benedictina hasta hoy.

No será ocioso recordar que lo verdaderamente importante en términos de vida espiritual no es tanto ser el autor de una *Regla* sino, ante todo, vivirla de tal modo que el ejemplo de la propia experiencia irradie y se comuniquen como un estímulo, de tal manera poderoso, que incite a otros a vivir la *Regla*, y esto a través de los siglos. Como dicen las Carmelitas de Bernanos: "no es la regla la que nos guarda, sino nosotras quienes guardamos la regla". Una *Regla*, por sí sola, no puede impedir la decadencia del espíritu que no adhiere a ella, no la vive, no la realiza en el acto de existir como monje.

La vida monástica propone una recia exigencia ontológica que San Benito cumplió de manera desbordante: "no enseñó nada que no haya vivido", lo cual significa que se enseña más por lo que se es que por lo que se dice. Tanto el Abad, cuanto el monje son exhortados a recordar en su acto de existir lo que significa su nombre<sup>8</sup> en cada caso: hombre que busca la soledad para mejor buscar a Dios como objeto único de su deseo único, de tal modo que, cada uno, según su función en el monasterio, sea para sus hermanos y para todos los hombres un "sacramento viviente"<sup>9</sup>.

"Hubo una vez un hombre..." que renunció tan generosa y profundamente a sí mismo, a su vida, a sus proyectos y sueños, a todo plan, que en la calma más honda y en el amor más probado a la soledad que promueve la mirada de Cristo Jesús, "habitaba consigo mismo" (*Diál.* 3). Es, en verdad, la actitud contraria que -con singular penetración psicológica y espiritual- describe San Gregorio en los *Diálogos*: "[...] cada vez que una preocupación demasiado imperiosa nos arrastra fuera de nosotros mismos, seguimos siendo noso-

tros mismos, y sin embargo no estamos más con nosotros mismos" (*Ibid.*)... y que, hélas!, tan frecuentemente es la nuestra. Ya que como enseña el mismo Gregorio, el retorno del hijo pródigo -que somos cada vez, cada uno- es un volver no sólo al Padre sino al propio corazón, a sí mismo bajo la mirada de Dios Uno-Trino.

### **La obra de San Benito**

La obra del santo Abad de Montecasino fue, ante todo, su vida y su enseñanza que conocemos gracias a la biografía de San Gregorio Magno (*Diálogos*) y al texto de la *Regla* (RB). Los tiempos que le tocó vivir no fueron precisamente brillantes: las invasiones que se sucedieron sin interrupción en el curso del siglo V, la reconquista sangrienta de Belisario, general de Justiniano, que fue rápidamente interrumpida por la llegada masiva de los francos hasta la instalación del reino -durísimo- de Totila; en suma: guerras incesantes y su inevitable cortejo de ruinas físicas y humanas, despoblamiento, hambre, pestes y la experiencia dolorosísima del desaliento y el agotamiento que mina los cuerpos y las almas. Los monjes que vivían con Benito eran hombres de ese tiempo. Es cierto que desde la primera hora, muy jóvenes, lo acompañaron Mauro y Plácido, pero junto con ellos muchos hombres llenos de mezquindades, de vanidad -como aquel monje que rehusó servir la mesa de los hermanos (*Diál.*, 20)- apegados a su familia (*Diál.*, 24) o a las pequeñas satisfacciones que se podían procurar fuera del Monasterio (*Diál.*, 12), capaces de robar los pequeños regalos que la buena gente creía poder confiarles para su Abad, quien era venerado en los alrededores (*Diál.*, 18-19), inclinados al vino (RB, 40), incapaces -en medio de la hambruna- de confiar en la Providencia de Dios (*Diál.*, 21). Monjes pusilánimes guiados por un Abad que era, fuera de toda duda, un hombre superior. Un cuadro que termina, rápidamente, con toda idealización posible

acerca de aquel momento preciso en que se funda la vida monástica en Occidente. La superioridad magnífica de Benito provenía de su humildad probada largamente, la cual lo hacía un hombre establecido en Dios, polarizado en la totalidad de su existencia por Dios hasta convertir su acto de vivir en un acto pleno de esperanza. Un monje Abad que conducía a otros monjes a Dios en la tarea constante de buscar y encontrar a Dios en todas las cosas y -con su gracia- vivir habitualmente en su Presencia. Vida plena de esperanza y de fe en cada instante.

La vida monástica, como la vida a secas, propone a cada instante nuevas cuestiones que hay que resolver. A cada una de estas cuestiones fundamentales este hombre práctico y lleno de sentido sobrenatural responde con un acto de fe. ¿Qué es un monasterio? Una escuela de servicio al Señor, la Casa de Dios. Así, entonces, los bienes del monasterio serán considerados (y tratados) como vasos sagrados, consagrados a Dios (RB, 31). Todos los asuntos en el monasterio serán tratados honestamente, de manera que en todo Dios sea glorificado (RB, 57). Pero, cabe preguntar: ¿en cuál de las obras de Dios se Lo encuentra más plenamente? La respuesta es realista y matizada: el Oficio divino -*opus Dei*- es obra de Dios, luego, nada debe ser preferido a él (RB, 43). Esto, sin embargo, no quiere decir que Dios se encuentre menos en otras partes. Así, por ejemplo, en el Monasterio los monjes creen que el Abad hace las veces de Cristo (RB, 2); los huéspedes y, sobre todo, los pobres traen a Cristo (RB, 53) y el Abad y la comunidad toda los reciben con todo respeto; los hermanos enfermos deben ser servidos en el Monasterio como a Cristo en persona (RB, 36). Por donde quiera que vaya el monje podrá hallar a Cristo y la necesidad de servirlo realmente. Por esto Benito reclama de aquellos que ocupan algún cargo (carga) en el Monasterio una fe viva que en todo reverencie al Señor: prior (RB, 65), decano (RB, 21), ecónomo (RB, 31), hospedero (RB,

53), enfermero (RB, 36), portero (RB, 66), a todos y a cada uno se exige el santo temor de Dios en el gesto reflejo del entrañable amor filial al Padre que, así en todo, es agrorado y glorificado. ¿Pero, de dónde extraer las fuerzas para llevar adelante esta vida que en los Oficios litúrgicos, en la *Lectio divina*, en los trabajos de cada día, así como en el trato fraternal, exige tal calidad y cantidad de actos de fe y de esperanza, junto con la práctica de todas las virtudes humanas y cristianas? Sólo en la caridad de Cristo que, experimentada día a día, hora a hora, conduce al monje a no preferir nada al amor de Cristo (RB, 4 y 72) y a vivir el secreto de su vida como monje: obedecer (RB, Prol. y 4). La *Regla*, entonces, expresa de una manera breve, profunda y práctica, la experiencia vivida de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, centradas en la persona y exigencia de Cristo.

En su obra: su vida y su *Regla*, hay un rasgo que no cesa de asombrar a todos los que intentan conocerla. Este hombre tan santo que dispone continuamente de un hábito sobrenatural para percibir y juzgar todo, no parece sorprendido, ni chocado, ni descorazonado por aquellas indignidades de las cuales es testigo o víctima. Acepta como un hecho la tentativa de asesinarlo por parte de los monjes -indignos- de Vicovaro. Luego, más tarde, el sacerdote Florencio, envidioso de su éxito, primero lo calumniará, después intentará envenenarlo a través de un pequeño cuervo que debía llevarle un trozo de pan y, finalmente, cae en lo irrisorio enviándole unas cortesanas a bailar al jardín del monasterio. Benito responde con el silencio y, una vez más, renuncia y se retira, dirigiéndose a Montecasino. En el camino, su discípulo Mauro le comunica la muerte de su enemigo -no sin expresar sentimientos demasiado humanos alegrándose con su muerte-; Benito gime profundamente por dos razones: porque su enemigo ha muerto y porque su discípulo se ha alegrado con este

hecho, y le impone una penitencia por su falta (*Diál.*, 8)<sup>10</sup>.

“Lo propio de la *Regla* consiste en aliar una gran exigencia espiritual que se ordena a una santidad muy alta, con una enorme comprensión de los límites humanos. San Benito insiste en que su pequeña *Regla* es para los que se inician, y que observándola se dará prueba de una cierta dignidad de las costumbres y de un comienzo de vida monástica (*RB*, 73). El doble rostro de la *Regla* comparece en el capítulo 4, donde se señala la necesidad absoluta y prioritaria de amar a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo e, inmediatamente, se recuerda la necesidad de “no matar, no cometer adulterio, no robar, no codiciar, no levantar falso testimonio, honrar a todos los hombres”. En este último precepto se resume la sabiduría sobrenatural de Benito que imita la de Cristo. En efecto, el hombre es capaz de todo, de allí la necesidad de advertirlo; pero el hombre es amado por Cristo, de allí la necesidad de recordar que todo hombre debe ser honrado en razón de aquel amor. Maestro de la virtud de la discreción, ha dispuesto en la *Regla* de manera que los fuertes deseen más y que los débiles no rehuyan (*RB*, 64). En suma: una firme intransigencia consigo mismo para Dios, temperada con una dosis de continua discreción. Esto se traduce concretamente, a través de los siglos, en un respeto viviente del Abad por la diversidad de temperamentos (*RB*, 2, 25, 27, 31 y 32) y en una santa moderación -signo de la vida benedictina- en todo lo que dispone y manda, sea en la oración, sea en el trabajo, sea en la vida en común.

Enseña la venerable *Sabiduría*, XII, 19: el justo debe ser humano. Ahora bien, en el caso de Benito, ¿de cuál humanidad se trata?. No, ciertamente, de algún humanismo que en su eventual rectitud requeriría demasiadas explicaciones sin que, finalmente, se pudiera evitar la sombra de la duda o de la confusión. El “ser humano” que propone la *Sabiduría* tiene que ver con la

virtud monástica esencial: la humildad<sup>11</sup>. Ésta se aparta de los dispositivos de ciertas humillaciones tantas veces artificiales, fabricadas por nosotros a nuestra medida; más bien se trata de una actitud que enseña la vida monástica y que el monje adquiere, paso a paso, en la experiencia, en su propio ser, de una presencia continua e inmensa de la grandeza y del amor de Dios que, sin cesar, busca a su criatura. Este estar en presencia de tal amor personal, trae consigo un ponernos en nuestro lugar -criatura- y abandonar la tentación de suponer -siquiera fuese un instante- que no hemos sido creados, que todos los bienes de que disponemos no nos han sido dados y aceptar que, cualquiera sea la excelencia de nuestra capacidad, todo lo hemos recibido por la Gracia, en la Gracia: la conciencia habitual de que el ser y la vocación monástica son la forma concreta, viviente, en que el Señor no se cansa de buscar a cada monje para atraerlo hacia sí y plenificarlo según su voluntad y para el bien de toda la Iglesia. Esta humildad así vivida, hace a Benito tan próximo al corazón lacerado de todo hombre, independientemente de su tiempo histórico, que permite descubrirlo -también hoy- *Abba*, padre comprensivo y exigente a la vez, pendiente en cada detalle de la dignidad de todo hombre como persona (RB, 7)<sup>12</sup>.

### **San Benito. Padre de Europa**

Cuando en su *Breve Apostólico* Paulo VI, en la Abadía de Montecassino, solemnemente constituía y proclamaba a San Benito Padre de toda Europa<sup>13</sup>, señalaba los justos títulos que habían distinguido a San Benito: mensajero de la paz, realizador de unión, maestro de civilización y, sobre todo, heraldo de la religión de Cristo y Fundador de la vida monástica en Occidente<sup>14</sup>.

Lo propio de quien, justamente, es llamado Padre, es engendrar. El engendramiento se obra por la virtud de la simiente. Ahora bien, la meditación tiene que

reconocer aquí una verdad elemental aunque de vastísimas consecuencias históricas: las simientes no se repiten, se re-producen siempre nuevamente, lo cual hace del engendrar un acto admirable para los hombres, así como para la totalidad de sus obras gobernadas por el espíritu. Aquí se indaga acerca de un acto entrañablemente humano: reconocer a un hombre santo como Padre de una realidad histórica contemporánea de una complejidad inocultable en la que están presentes, junto con los logros más nobles, altos y bellos del espíritu humano, las tragedias más lacerantes y la locura más sórdida.

Habrá que asumir que en medio de la caída inevitable del Imperio Romano, y de las tinieblas que sumergían a vastas regiones de Europa, un monje humilde -sin salir de su Monasterio- promovió el alba de una nueva era en un acto de creación histórica fundado en el silencio de las virtudes vividas, aquellas de las que entonces no era necesario hablar, que nacían continuamente de la Cruz, del libro y del arado.

En la Cruz de Cristo se hacía real una comunidad monástica como signo histórico del Reino de los Cielos -más allá y por encima de la imperfección de cada uno de los monjes-, ya que lo verdaderamente decisivo era, y sigue siendo, la experiencia en la que cada uno -el monje, el huésped o el peregrino- puede reconocer la Ley de Dios que le hace comprender y vivir que el corazón de toda cultura late en la calidad y profundidad de su culto y que éste es, ante todo, *opus Dei*, obra de Dios en la que, por infinita Misericordia, el hombre está llamado a participar humildemente aunque sin ahorrar energía ni belleza. Es a través de la realidad de los Oficios litúrgicos de cada hora como, diariamente, crece y se consolida una forma de unidad superior y universal que pre-figura escatológicamente la re-unión de "hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación" (*Apoc.*, 4, 9ss). Esta unión concreta, viviente, universal, mide los diversos universalismos abstractos que decla-

man su virtud mientras, al mismo tiempo, aseguran un poder cada vez más globalizado e indiferente respecto del orden de realidades histórico-concretas ineliminables que han hecho y siguen haciendo a la totalidad de una Europa sin exclusiones ni mutilaciones. En su momento, pueblos separados en la experiencia de sus lenguas respectivas, de sus etnias, de sus culturas, como dimensiones constitutivas e irrenunciables, en razón de la irradiación de la primacía del culto divino se reconocieron formando parte de un único pueblo de Dios con un solo Señor, una sola fe, un solo destino sobrenatural. Esta experiencia de unidad viviente, promovida desde el magisterio monástico de San Benito y sus discípulos posteriores, expresa un deseo muy profundo en el orden divino y humano. En efecto, la vida se propone y realiza como una experiencia de magnífica unidad de todos los niveles: orgánico, psicológico, social y espiritual. La muerte -sea de una persona o de una institución- es, ante todo, des-composición, pérdida definitiva de su unidad<sup>15</sup>. El evangelista teólogo resume, desde la óptica de Cristo, la necesidad integral de la unidad para la existencia religiosa del hombre: "Que todos sean uno, como Tú, Padre, estás en mí y yo en Ti, para que ellos también sean en nosotros, y el mundo crea que Tú me has enviado" (Jn, 17, 21). Cristo -uno con y en el Padre- ha hecho de la humanidad dispersa una sola familia, un solo organismo, un solo cuerpo, un solo corazón<sup>16</sup>.

La experiencia del monje, finalmente, es la del hombre a quien su fe, su esperanza y su amor en las buenas obras de cada día han unificado. La cultura monástica propone, desde su nacimiento, este modo de ser, profundamente, uno. Pero a la experiencia de la unidad se llega a través de los trabajos que exige un lema benedictino *par excellence*: *pax*. Una palabra, un gesto, una actitud y una actividad que se imprime como ley imperiosa y dulce en el espíritu y que traducen los edificios, el silencio de los claustros, el sosiego de los trabajos

diversos que realizan los monjes, la desnudez austera de la celda, la palabra *-pax-* que marca los umbrales o los corredores, la marcha grave del monje o su comunidad pero, sobre todo, el modo nuevo en que el corazón ha aprendido a latir para siempre: ser paz de Cristo en cada fibra y cada acto. Sin embargo, nuestro tiempo y, entonces, también el de nuestra Europa, parece exaltar la experiencia contraria erigida en la inquietud sin término y aun en la angustia sin trasfondo alguno, como timbre de autenticidad; la lucha y muchas veces el odio que convierte a todos y a todo en enemigos, como la única figura de la vida disponible y aceptable, ya que la afirmación de sí y del necesario prestigio y poder se construye y se mantiene sobre los diversos procesos de aniquilación del otro o de lo otro: la agitación continua que alimenta la ambición y la codicia sin fin; el desorden propuesto como la única realidad viable de la libertad y el poder de los intereses; el miedo que multiplica los rostros y las moradas, y el deseo dialéctico e imposible de seguridad que, sin embargo, ha eliminado a *priori* la experiencia real de la confianza; el cambio como el modo exclusivo y excluyente en el que se concibe el progreso y este último asociado, frecuentemente, a toda inestabilidad y fragmentación imaginables, olvidando que el secreto del progreso de los árboles consiste en la fidelidad y estabilidad de sus raíces que viven y que no, simplemente, duran. La *pax* monástica es el fruto del ejercicio maduro y discreto de las virtudes todas, de modo que esta paz no puede ser confundida nunca con inercia, con pereza o con ineptitud para obrar y servir a los demás en términos de bien común. Esta paz procede de la humildad como virtud y ser del monje que lo conduce al extremo y continuo olvido de sí y de su voluntad, al punto de no hallar dentro de sí *-previo vaciado-* otra voluntad que la de Dios en todos los hombres y todas las cosas. Y cómo no recordar aquí que, desde siempre, la paz corona la justicia, no la substituye. La densidad

existenciaria de este lema monástico benedictino -*pax*- permite examinar y juzgar la multitud de tantos empeños de paz contemporáneos que niegan su presupuesto antropológico y ético.

Europa, justamente orgullosa de su historia y de sus logros en el orden del espíritu humano, debe volver a aprender, hoy, que la paz es, también, la dimensión en la cual se hace posible recuperar nuestro ser personas, frente al deseo crispado y multiforme de ser exclusivamente nuestro propio yo egoísta, y no poder evitar la asfixia y la defraudación inacabables. Todo en la vida monástica -incluida la *Regla*- se ordena a saciar la sed de ser, finalmente, una persona en una comunidad de personas. Nuestra Europa, que por tantas razones ha exaltado la experiencia del individuo, de sus derechos y su poder, ¿no tendrá nada que aprender de la experiencia monástica a partir de su nostalgia y aun insatisfacción, en las figuras del interminable compromiso que viola la justicia, o el cálculo, o el consenso que, más allá de las apariencias, ignoran a las personas?

El desarrollo, ordinariamente confundido con el despliegue tecnocientífico al punto de configurar -tanto en los EE.UU. cuanto en Europa- un verdadero tecnocosmos, no puede ocultar un hecho lacerante: la carencia vertiginosa de interioridad que atraviesa una exaltación de la actividad, la producción y los productos, la crispación de una inteligencia polética que traduce una cultura primordialmente fáustica. Este vacío de interioridad es el que impide que la persona tome conciencia de sí, habite consigo misma y pueda hacerlo con los demás. La masificación y la planificación que se han hecho cada vez más totalitarias e invasivas; el ruido en todas sus formas y, particularmente, el que producen las palabras; una voluntad perversa y constante de exterioridad; una acción y un trabajo que son más y más ajenos a los ritmos -llenos de sabiduría- que propone la naturaleza, hacen del hombre un exiliado de sí mismo arrojado a la pasión por tener bienes

cada vez más sofisticados tecnológicamente y, al mismo tiempo, cada vez más exteriores. No se trata, sin duda, de pretender el traslado de los ideales y las pautas de vida monástica experimentados por Benito y sus discípulos a la praxis de ese mundo que es Europa. La vida que ha ascendido a las exigencias del espíritu no cambia de lugar, como una cosa más entre las cosas de las que nosotros podemos disponer arbitrariamente; la vida se metaboliza: se asimila, se traduce, o, lo que es igual, se re-crea en una versión absolutamente propia, única, responsable. El Padre del monacato occidental y Padre de Europa puede enseñar cómo se hace para interiorizar en el núcleo de su experiencia histórica, la totalidad orgánica de las virtudes monásticas, a fin de re-descubrir que no sólo el hombre sino también el mundo y la historia -en tanto criaturas- son algo interior.

Por otra parte, el monje es un hombre que lee, no sólo la Sagrada Escritura, la doctrina ascético-mística de los Padres del Desierto, así como la de los Doctores de la Iglesia sino, ante todo, alguien que leyendo medita profundamente la totalidad viva y comunicante de las fuentes de nuestra cultura. En un sentido histórico que no admite dudas, Europa es imposible en su cultura sin la conservación y transmisión que operó la inteligencia monástica sobre los testimonios más prestigiosos de la cultura antigua y medieval, injertándolos en la experiencia de cada tiempo en una tarea que de ninguna manera se agota en la crítica sino que se corona en la interpretación. La pedagogía de la *Lectio divina* inspira un hábito contemplativo que resulta extremadamente útil para animar la ascesis indispensable que requiere hoy la explosión de la información, las navegaciones en el ciber-espacio o el ejercicio de una virtualidad que compite -severamente- con la realidad más inmediata, más noble y, en definitiva, insubstituíble. Hoy, precisamente, mucho más que en un pasado reciente, la vida monástica puede ofrecer una escuela

de vigoroso realismo en el que es posible siempre ir a lo esencial de cada cosa y del propio corazón y, allí, ahondar indefinidamente para alcanzar a juzgar con equilibrio y libertad, con profunda compasión e insoportable sinceridad consigo mismo y con los demás. No habría que olvidar que en la inteligencia e intención de San Benito el monasterio es una escuela de servicio al Señor a través de todas las cosas y, entre ellas, la realidad multívoca de la cultura en sus logros y en sus crisis.

Ciertamente, el monasterio y la vida monástica no fueron concebidos por Benito como una Academia científica o literaria, ni tampoco como una fábrica o, más modestamente, como un taller más o menos especializado. Sin embargo, no es menos cierto que el monje es un hombre de cultura. Esto significa que la protagoniza desde la distancia y renuncia que vive respecto del mundo y, entonces, también, respecto de los narcisismos de la erudición sin alma, de los diletantismos de la súper-especialización tecno-científica y, en todo caso, de la substitución trágica del orden real de las cosas por el de los enunciados de conjeturas parciales, resultados de experimentos siempre revisables o de estadísticas que deberán ser interpretados en un contexto más rico que el de las mediciones, los porcentajes y las tendencias.

En una civilización absorbida, cada vez más, por el prestigio de la imagen tecnológica y su progresiva impregnación de la existencia humana en los niveles más diversos e íntimos, la praxis histórica del monacato es siempre -como explica G. Steiner- la de una lectura bien hecha<sup>17</sup>.

Mientras que un aspecto de la cultura de la post-modernidad tiende abiertamente hacia la fragmentación y a la radicalización filosófica de la experiencia de la nada<sup>18</sup>, la cultura monástica, que asume constantemente sus raíces, propone la experiencia de una totalidad en la historia y en el sentido, continuamente abierta

a las cuestiones que plantea el presente, sin que este acto implique ni su justificación complaciente ni su identificación sin crítica con él, sino, ante todo, la obra de su discernimiento como tarea inexcusable y la transfiguración del presente como misión constante. Esta tarea -más allá de la belleza y el valor histórico de los edificios y, en algunos casos, la feliz provisión y excelencia de las bibliotecas de los monasterios- no podrá ser cumplida si los monjes se reducen a sí mismos a ser custodios más o menos celosos de aquellos patrimonios. Ante todo, se espera de ellos que sean quienes cultiven con renovado fervor la inteligencia cristiana que, en todo, se propone y logra amar y servir a Dios y a los hombres. En este sentido preciso, la cultura contemporánea necesita el aporte de los estudios y la enseñanza monásticos que en un pasado de barbarie y de violencia promovió las ciencias -sagradas y profanas- las artes -liberales y mecánicas- y que hoy debe asumir la matriz cristiana sobre la que se fundan las ciencias modernas<sup>19</sup>, para abrir el capítulo nuevo e indispensable en la historia de la inteligencia en el que se inscribe la actual relación entre fe y razón, a saber: la inteligencia celebrante<sup>20</sup>.

“*Ora et labora*” es el lema que identifica, justamente, la vida monástica benedictina a través de los siglos y hasta nuestros días. Sin embargo, si efectivamente es en este espíritu que se organiza la vida según la *Regla*, no es menos cierto que esta fórmula no se encuentra en su expresión literal ni en la *RB* ni en los *Diálogos* de San Gregorio.

La segura capacidad de observación del hombre de Dios y la lección de sabiduría divino-humana que acumulan y cristalizan los siglos, señalan que el trabajo no es solamente un instrumento de la ascesis monástica sino, también, una fuente de alegría. En efecto, uno de los enemigos más terribles del monje es la tristeza y entre sus múltiples causas aparece el aburrimiento causado, muchas veces, por la ociosidad<sup>21</sup>. De todos

modos, la experiencia de la vida, y la de su propia vida monástica, le ha enseñado a Benito que, sin que se lo advierta rápidamente, el trabajo puede hacerse agotador en el sentido de manifiestamente superior a las propias fuerzas -aun las mejores- y que esta situación produce una crispación característica que destruye la afabilidad<sup>22</sup>, es decir, el indispensable espíritu de dulzura para consigo mismo y para los demás<sup>23</sup>, cayendo en el malhumor y aun en la cólera, que resultará tanto más peligrosa cuanto que es vivida en un ambiente eclesiástico. Será -en mujeres y varones- la terrible cólera helada, aquella que casi no se revela por signos exteriores pero que ha convertido el corazón en un desierto de frialdad y rechazo. Un trabajo imposible debe ser abandonado cuanto antes ya que no sólo agota sino que, además, crispa e inclina a un vicio que Benito quiere erradicar de la vida monástica: la murmuración<sup>24</sup>.

El lema *ora et labora* no indica la mera aposición de dos actividades de la vida monástica que ordena Benito sino, mucho más profundamente, su simbiosis. En efecto, la belleza magnífica y la piedad litúrgica de los Oficios de cada hora canónica en cada monasterio benedictino, no deberían hacernos olvidar su nombre: *Opus*, trabajo que el monje debe realizar cada día, siete veces por día y que constituye, además de un acto de fe en cada caso, una dura exigencia cuando, como corresponde, se coloca el Oficio -*Opus Dei*- en el contexto real de la vida cotidiana y se recuerda la prioridad absoluta que le señala la Regla 43, 3: "Nada, pues, se anteponga a la Obra de Dios" ya que, RB, 19: "Creemos que Dios está presente en todas partes y que los ojos del Señor vigilan en todo lugar a buenos y malos (Prou., 15,3), pero debemos creer esto sobre todo y sin la menor vacilación cuando asistimos a la Obra de Dios".

Por otra parte, recordemos que en tiempo en el que vivió Benito -bárbaro, violento y lleno de agitaciones- "se tenía en poco el cultivo de los campos, así

como, también, el ejercicio de las artes mecánicas y liberales, el amor a las letras y el estudio de las ciencias sagradas y profanas”<sup>25</sup>. El santo Abad propone una concepción y una praxis renovadas del trabajo humano con una amplitud y un sentido religioso cristiano admirables y educativos precisamente hoy. En la RB 48, 7-9, se prescribe: “Si las condiciones del lugar o la pobreza les obligan a recoger la cosecha por sí mismos, no se entristezcan porque entonces son verdaderamente monjes si viven del trabajo de sus manos, como nuestros Padres y los Apóstoles. Sin embargo, dispóngase todo con mesura por deferencia a los más débiles”. El texto que aparece en medio de la determinación del tiempo del trabajo cotidiano, muestra que el hombre de Dios considera el trabajo de los campos como deseable aunque excepcional en la comunidad monástica. Pero lo importante -antes y ahora- es cómo esta declaración se vincula estrechamente con su manera de entender la pobreza. Ésta no se identifica con la falta de todo, incluido lo necesario. En el espíritu de Benito la pobreza consiste en vivir del propio trabajo, en el sentido más amplio, el cual no excluye el trabajo manual. Se comprende muy bien que en el s. XII la cultura cristiana percibiera el sentido sobrenatural del acto de pedir limosna -por amor de Dios- y la urgencia de responder a dicho pedido, y que esta actitud se encarnara paradigmáticamente en las denominadas órdenes mendicantes. En los tiempos actuales, en cambio, como señalara con sentido del humor un buen cristiano, “esa pobreza (la que se establece exclusivamente sobre la limosna) supone que una gran cantidad de gente del mundo, entonces imperfecta, quiera nutrir a algunos santos religiosos perfectos”. Habrá que repetir siempre, y también ahora, que la pobreza no es un fin en sí mismo, el fin es la caridad bajo su forma más inmediata, más concreta, más evangélica: la vida en común. A esto apunta San Benito cuando cita el ejemplo de la comunidad cristiana primitiva (*Hechos*, II, 44-47; IV,

32-36) o la enseñanza de los monjes de Egipto<sup>26</sup>. Esta pobreza exige una verdadera y penosa desapropiación que llega hasta el propio cuerpo y, sobre todo, a las voluntades igualmente propias. Todo lo cual muestra cómo la castidad y la obediencia entran, necesariamente, en el movimiento y la exigencia total de la pobreza. Ni siquiera en el orden del pensamiento o de la palabra podrá ningún monje atreverse a llamar a ninguna cosa de su propiedad (*RB*, 33, 6). Es que Benito sabía bien hasta qué punto la mínima apropiación impide la comunidad efectivamente real de los bienes (*Hechos*, V, 1-11 el fraude de Ananías y Safira).

En suma: no es la miseria, ni tampoco la falta de lo necesario lo que hace a la pobreza sino, por el contrario, disponer de lo necesario a fin de poder vivir la verdadera libertad de nuestro corazón, que no se hallará inútilmente atado ni a las riquezas cuantiosas ni, tampoco, a los bienes insignificantes que, en un caso y en el otro, consuman nuestra idolatría cotidiana y, entonces, se experimentará a sí mismo dependiente de Dios en su Amor. El trasfondo teológico de la virtud de la pobreza cristiana es la entrañable y universal Providencia de Dios que conoce nuestras necesidades. Así, la experiencia de la virtud de la pobreza se abre a la virtud de la esperanza más confiada. Esta pobreza aconseja -no impide- tener reservas razonables en el Monasterio y, sobre todo, dar a cada uno lo necesario según las exigencias de su naturaleza particular y no a todos por igual, incurriendo, de este modo, en manifiesta injusticia con los más débiles. Los recursos necesarios pueden obtenerse por medio de la limosna o por medio del trabajo; San Benito elige este segundo medio, ordenado simplemente a satisfacer -con decoro- las necesidades de toda vida humana. En este punto preciso la *RB* se encuentra con la experiencia del s. XXI: pobre es aquel, precisamente, que trabaja y que depende de su trabajo para poder subsistir. Esta consideración debería hacernos reflexionar sobre el crimen

32-36) o la enseñanza de los monjes de Egipto<sup>26</sup>. Esta pobreza exige una verdadera y penosa desapropiación que llega hasta el propio cuerpo y, sobre todo, a las voluntades igualmente propias. Todo lo cual muestra cómo la castidad y la obediencia entran, necesariamente, en el movimiento y la exigencia total de la pobreza. Ni siquiera en el orden del pensamiento o de la palabra podrá ningún monje atreverse a llamar a ninguna cosa de su propiedad (RB, 33, 6). Es que Benito sabía bien hasta qué punto la mínima apropiación impide la comunidad efectivamente real de los bienes (*Hechos*, V, 1-11: el fraude de Ananías y Safira).

En suma: no es la miseria, ni tampoco la falta de lo necesario lo que hace a la pobreza sino, por el contrario, disponer de lo necesario a fin de poder vivir la verdadera libertad de nuestro corazón, que no se hallará inútilmente atado ni a las riquezas cuantiosas ni, tampoco, a los bienes insignificantes que, en un caso y en el otro, consuman nuestra idolatría cotidiana y, entonces, se experimentará a sí mismo dependiente de Dios en su Amor. El trasfondo teológico de la virtud de la pobreza cristiana es la entrañable y universal Providencia de Dios que conoce nuestras necesidades. Así, la experiencia de la virtud de la pobreza se abre a la virtud de la esperanza más confiada. Esta pobreza aconseja -no impide- tener reservas razonables en el Monasterio y, sobre todo, dar a cada uno lo necesario según las exigencias de su naturaleza particular y no a todos por igual, incurriendo, de este modo, en manifiesta injusticia con los más débiles. Los recursos necesarios pueden obtenerse por medio de la limosna o por medio del trabajo; San Benito elige este segundo medio, ordenado simplemente a satisfacer -con decoro- las necesidades de toda vida humana. En este punto preciso la RB se encuentra con la experiencia del s. XXI: pobre es aquel, precisamente, que trabaja y que depende de su trabajo para poder subsistir. Esta consideración debería hacernos reflexionar sobre el crimen

de nuestro tiempo que niega los bienes más necesarios a aquellos que más trabajan y que, ahora, también les arrebató el trabajo, convirtiéndolo en un bien escaso para aquellos que ya eran desposeídos.

Ciertamente en todo trabajo aparece como resultado una producción; ésta puede ser más o menos abundante y en este caso puede aparecer una mayor o menor cantidad de dinero u otros bienes. La *Regla* prevé que todo superávit sea dado a los pobres que mendigan. Es frecuente que se insista en el escándalo que causó, en su momento, el enriquecimiento indebido de algunas Abadías; es menos frecuente recordar que en un solo año Cluny abastecía a 17.000 indigentes. Por su parte, cada monasterio atendía las necesidades de cientos de hombres que no podían comer, vestirse o adquirir los remedios que los quebrantos de su salud reclamaban. Esto era rutina, día tras día, para viudas, huérfanos, ancianos, refugiados, peregrinos.

Es a partir de la reforma cisterciense que el trabajo manual recupera un lugar de honor en la *RB*, pero en todo caso habrá que guardar la medida justa, ya que el trabajo se integra con el carácter exigente y principal de la oración litúrgica y privada, así como con las necesidades del sueño, las comidas y la indispensable distensión del cuerpo y del espíritu.

La pregunta es qué puede aprender nuestro tiempo y, en particular, la situación actual de nuestra Europa de esta sabiduría monástica. Ante todo, una concepción sabática de la tierra y de todos los bienes de la naturaleza sobre los cuales se aplica el trabajo humano para su transformación en bienes de la cultura<sup>27</sup>. En efecto, el sábado para la tierra, es decir su reposo, procede de la Ley de Moisés. Pero esta medida no está destinada, simplemente, a obtener en el futuro inmediato una mayor y una mejor producción de la tierra. Si este fuera el caso -y no lo es- no se rompería nunca el círculo fatal entre el reposo y el trabajo, donde la entidad y el significado propio del reposo quedan subsumi-

dos en la exigencia omnimoda del trabajo: reposamos o hacemos reposar, solamente, para continuar trabajando. Esta concepción totalitaria del trabajo, que la modernidad modula con características propias, tiene antecedentes no sólo en el pueblo de Israel sino, también, en los sofistas con su concepción laboral y pragmática de la existencia humana. El reposo de la tierra, de los animales, de los hombres -sean éstos siervos o libres- está "consagrado al Señor" y se realiza en "su honor" (*Lev.* 25, 2, 4), no es meramente funcional sino que se propone como signo de gratuidad cultural y tiene como modelo el "reposo" de Dios Creador (*Ex.*, 20, 10-11). El sábado de la tierra -cada siete años-, en la óptica de la legislación mosaica, debía servir para la condonación de todas las deudas y, por tanto, marcaba el retorno de las tierras a aquellos propietarios que las habían perdido a causa, precisamente, de sus deudas (*Ex.*, 23, 10-11; *Lev.*, 25, 1-128; *Dt.*, 15, 1-6). En suma, el reposo de la tierra quedaba asociado a profundas y concretas motivaciones sociales y teológicas que aseguraban un orden de genuina liberación humana. Piénsese que después de siete ciclos sabáticos se prescribía solemnemente un año jubilar, un año especial de perdón y gracia que consagraba tres libertades esenciales: (1) la libertad de la tierra para volver al reposo; (2) la libertad de las cosas para volver a sus antiguos dueños (cosas y campos); (3) la libertad de los hombres para volver a sí mismos a favor de su "rescate", como una vez en Egipto. La santidad del Año Jubilar proclama la voluntad de Dios de liberar el cosmos, la historia y al hombre, subrayando el absoluto señorío de Dios sobre todo.

El monje puede y debe enseñar a nuestro tiempo y a nuestra cultura del trabajo -como simple medio de explotación de la tierra y sus bienes naturales, ordenado a un lucro cada vez mayor- que la tierra y la totalidad de sus bienes son un don de Dios. Y que, entonces, pertenece a nuestra exclusiva e inexcusable responsabilidad elaborar y poner en acto una economía del don.

De esta manera, la tierra y sus bienes han sido dados y confiados a todos los hombres en el sentido de que configuran en su conjunto la experiencia de un bien común con una inmediata significación en el orden de la justicia llamada social. El destino universal de los bienes de la tierra prohíbe, en principio, la exclusión de inmensas mayorías del uso y fruición de dichos bienes como una exigencia religiosa imperativa: porque tuve hambre y me disteis de comer (*Mt.*, 25, 35). Por otra parte y al mismo tiempo, el incomparable dominio tecnocientífico de la tierra y de sus bienes en manos del hombre, ha ido consolidando una voluntad de poder despótica que ha colocado a la tierra y a los hombres en una crisis que no tiene parangón en la historia. El trabajo monástico señala continuamente al hombre, que éste, al ser creado a imagen y semejanza de Dios, tiene la misión de ser en su labor un signo visible y un instrumento idóneo del señorío de Dios, no de la explotación de unos hombres sobre otros hombres en una falta de solidaridad sin término. En la dimensión multívoca de su trabajo el hombre está llamado a ser regente sabio y cuidadoso de la tierra y sus bienes. Sólo aquel que ha sido educado en la pedagogía del sábado de la tierra y del hombre, puede hacer con la tierra algo más que explotarla y consumir sin límites sus recursos; puede y debe contemplarla como obra de Dios y don confiado a la custodia del hombre quien, desde esta óptica, adquiriría una mirada nueva que trasciende lo útil, lo que simplemente aumenta los beneficios económico-financieros para descubrir la tierra y la totalidad de sus bienes como fuente de belleza. Esta nueva mirada sólo puede conferirla el hábito acrisolado de la contemplación de cada día en cada gesto laboral. Como enseña San Buenaventura, las realidades de la Creación han sido creadas -ante todo- para la Gloria de Dios y sólo en segundo término para utilidad de los hombres. O, dicho en otras palabras: las cosas creadas son primero buenas y bellas para, después,

poder ser útiles. La vocación dada al hombre en el Jardín del Edén no se canceló por el hecho del exilio que motivó el pecado original sino que, más bien, se confirmó en un nuevo horizonte magnífico: el de la Redención y el de la transfiguración que promete la realidad escatológica de un nuevo cielo y una nueva tierra. El hombre fue encargado por Dios de labrar y cuidar, es decir cultivar, como la actividad contraria al abandonar; cuidar como lo contrario a destruir y agotar o contaminar.

El espíritu de la *RB* enseña, para cada actividad del hombre en el contexto cotidiano de su vida, a distinguir cuidadosamente entre aquellas necesidades que son verdaderas y aquellas otras que, desdichadamente, son falsas. Ahora bien, cuando el mundo en general y nuestra Europa en particular se transforman en un inmenso mercado, la lección de la vida monástica ayuda a discernir un enorme conjunto de necesidades artificiales inducidas por el mismo mercado a fin de generar e incrementar indefinidamente el consumo, ignorando, muchas veces, las verdaderas necesidades del hombre que están, precisamente, en el orden concreto de su dignidad y respeto.

El silencio elocuente en el que el monje trabaja repite que existe y es accesible un universal concreto que promueven solidariamente el reino del espíritu y el de la mano, frente a la progenie numerosa y deletérea de universales cada vez más abstractos y devoradores de lo humano del hombre. Estos universalismos han abandonado las mayúsculas grandilocuentes y con falsa humildad animan los conceptos y los espacios operatorios, las unidades virtuales que ignoran la realidad histórica de las personas, de los pueblos, de sus proyectos y de su sangre, en el lenguaje de sistemas de explicación y procedimientos cada vez más vacíos de contenido real del mundo y de la vida ineliminables. Cuando por un momento se suspenden las palabras de las Declaraciones que se pronuncian en las diversas

Cumbres, cuando se aparta la ilusión de universalidad que pretende provocar la simultaneidad de nuestros sistemas sofisticados de comunicación, cuando se disierne en la agobiante masa de información que pugna por sepultar la inteligencia crítica con dos procesos convergentes: la acumulación y la velocidad vertiginosa; cuando se examinan los resultados de tantas reuniones, congresos internacionales y jornadas mundiales que viven casi exclusivamente de la falsa dialéctica entre el mercado y el estado, ¿qué queda...? Algunas veces lo que enseña el venerable Hesíodo: un mundo de vientres y monedas, es decir un nuevo rostro del desierto más allá de los mitos modernos del desarrollo, el bienestar y la unidad planetaria vía electrónica.

En la contención y el sosiego del gesto orante que atraviesa la totalidad de la vida, Benito enseña que es posible "ser lo que celebramos".

## NOTAS

1. Dom Claude Jean NESMY OSB, *St. Bennoit et la vie monastique*, Maitres Spirituels, 19, Paris, Seuil, 1983, *Vie de St. Benoît*, pp. 4-30. En nuestra presentación utilizamos y elaboramos una serie de útiles indicaciones de este Autor. San GREGORIO, *Diál.* II, 2.
2. S. GREGORIO MAGNO, *Diálogos* (PL, 77). Cf. *Obras de S. Gregorio Magno*, tr. P. GALLARDO, introd. M. ANDRES, Madrid, BAC, 1958.
3. Dom Olivier ROUSSEAU, *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, Chevtogne, 1957, p.19.
4. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op.cit.*, p.1.

5. S. GREGORIO, *Diál.*, 35.
6. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op. cit.*, p. 20.
7. Sobre las relaciones entre el monacato egipcio y el de Gaza ver Dom Fernando RIBAS OSB, *San Doroteo de Gaza*, Introducción y traducción; y *Vida de Doroteo*, Introducción y traducción de Dom Martín de ELIZALDE OSB, Bs.As. EQUAM, 1990.
8. San BENITO, *Regla de los Monjes*, Texto crítico de A.VOGUE y J. NEUFVILLE, monjes de la Abadía de La Pierre-qui-Vire, trad. P.Pablo SAÉNZ OSB de la Abadía de S.Benito de Luján, Bs.As., Ecuam, 1990, cap. II, *Cómo debe ser el Abad*, pp. 22-23: "[...] debe acordarse siempre cómo se lo llama y llenar con obras el nombre..."
9. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op. cit.*, p. 29.
10. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op. cit.*, pp. 39-40.
11. P. Pablo SAÉNZ OSB, *La humildad*, in *Coloquio*, Revista Abadía S. Benito Luján, Año II, 4 (1999), n° 8, 151-161 y Año III, 1 (2000) n°. 0, 6-24.
12. Hna. Elena María SARSOTTI OSB, *La educación personalizada en la Regla de San Benito* in *Cuadernos Monásticos*, 113, Año XXX, Abril-junio 1995, pp. 210-219.
13. "Por tanto, a propuesta de la Sagrada Congregación de Ritos, tras atenta consideración, en virtud de nuestro poder apostólico, con el presente Breve y para siempre, constituimos y proclamamos a San Benito Abad celestial Patrono de toda Europa, con todos los honores y privilegios litúrgicos que de derecho corresponden a los Protectores primarios". *Breve*, SS. PAULO VI, Roma, 24 de octubre 1964.
14. *Ibid.*, p.31.
15. JUAN PABLO II, *Disc. al UNIV-80*, 1-IV-1980.
16. JUAN PABLO II, *Alocución por la Unión de los Cristianos*, 23-I-1981.
17. George STEINER, *El lector infrecuente* in *Pasión intacta*, trad. de Menchu Gutiérrez y Encarna Castejon, Madrid-Bogotá, Ed. Siruela-Grupo Ed. Norma, 1996, cf. particularmente pp.45 y ss.

18. Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad. Decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989, Tercera Parte. *La Postmodernidad como decadencia*, pp. 85-98.
19. Véase, entre otros, el caso de Stanley JAKI OSB, *Ciencia, Fe, Cultura*, tr. española.
20. PÍO XII, *Fulgens radiatur con ocasión del XIV Centenario de San Benito*, 21 marzo 1947, pp. 328-334.
21. RB, 48, 1.
22. S.TOMÁS, *Summ. Theol.*, II-IIae q.114, a. 2, citando a Aristóteles recuerda que "nadie puede aguantar un solo día de trato con un triste o con una persona desagradable. Por tanto, cada hombre está obligado, por un cierto deber de honestidad, a ser afable con quienes le rodean".
23. SAN FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, III, 9. Ver la importante consideración sobre la cólera consigo mismo, el orgullo y el amor propio irritable o francamente herido.
24. RB, 4, 39; 5, 19; 17, 18, 19; 34, 6,7; 35, 13.
25. PÍO XI, *Fulgens radiatur con ocasión del XIV Centenario de San Benito*, 21 de marzo, 1947.
26. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op. cit.*, p. 85.
27. *Tierra de Dios. Tierra del hombre. Documento para la preparación de la Jornada de agradecimiento por los dones de la creación. Jubileo del mundo agrícola 12 de noviembre del año 2000* in *Boletín Arquidiocesano*.