

## ASCESIS Y ORACION<sup>49</sup>

### Celibato

La originalidad más impresionante de la condición carnal del monje es la soledad de su celibato. Por otra parte es del celibato y no de la soledad, que muy probablemente toma su nombre de *monachus*. La decisión de guardar su cuerpo fuera de disponibilidad en cuanto a la sexualidad lo sitúa de una manera original no solamente ante las realizaciones a que hubiera podido aspirar sino también en relación con los otros. En adelante él alcanzará a las personas y aun al mismo Dios sin pasar por los signos del amor entre el hombre y la mujer, signos cargados de la ternura de Dios por la humanidad y de su fecundidad creadora.

Realizado por el hombre aislado en su soledad, tal gesto estaría sujeto a ilusión e implicaría riesgos hasta el infinito. No es posible y no puede justificarse sino en Cristo y gracias al misterio de su persona. Pues, en Cristo, la ternura ha reencontrado y salvado a la humanidad. En lo más íntimo de su personalidad, en esta articulación de lo divino y lo humano en Él, Jesús es matrimonio entre Dios y la humanidad, a la vez don infinito y acogida perfecta de la única ternura que haya existido jamás. Hecho espíritu a través del crisol de su Pascua, el cuerpo de Cristo es más que nunca lugar de comunión e instrumento de participación, una carne para la vida del mundo. De ella nace un pueblo nuevo. Alrededor de ella se construye la Iglesia.

Tocamos aquí las raíces de la virginidad de Jesús. En Él, el aspecto sexuado debía estar despojado de todo límite temporal y espacial para devenir el signo de un amor universal y de una comunión que sobrepasa a toda otra. La virilidad de Jesús fue en efecto el signo de la paternidad de Dios que salva y rescata lo que está perdido.

Desprendidas de su modo de ejercicio provisorio, las realidades sexuales, en su finalidad misma nos reenvían a Dios: “A su imagen los creó, hombre y mujer los creó”, dice el libro del Génesis (*Gn* 1,22). En Dios, la virilidad y la femineidad se unen en una síntesis de amor más allá de lo que nosotros podemos comprender. Ternura más allá de toda ternura y fuerza más allá de toda fuerza. Amor que ignora la debilidad y fidelidad extraña a toda coacción. Femineidad super esencial y virilidad super esencial que coinciden sin confundirse ni suprimirse: “Dios que eres Padre y Dios que eres casi Madre”, canta el poeta con razón y con todo rigor de términos.

Refractado sobre la tierra en medio de la creación, este abismo de amor necesariamente toma un doble rostro: el del hombre y el de la mujer, el del padre y el de la madre. O, en la actividad concreta de Dios, el de la *hesed* y el de la *emet*, el de la misericordia y la fidelidad. El hombre y la mujer aislados en la soledad de su sexo, no pueden sino sufrir de una carencia, de una *herida* (*béance*) que los abre incesantemente hacia el otro sexo, el único capaz de revelarles la plenitud de su misterio interior. El hombre sufre por falta de ternura, la mujer por falta de fuerza; ambos necesitan profundamente una complementariedad. La comunión con el otro sexo en el matrimonio es la etapa normal y excepcionalmente fecunda en el camino de su realización interior. Pero el otro sexo no convierte la dualidad sexual en algo cerrado. El hace posible el descubrimiento de Dios, el único que podrá colmar tanto en el hombre como en la mujer, esta falta de ser, esta falta de amor que los marca irremediabilmente.

---

<sup>49</sup> Tomado de: *Collectanea Cisterciensia*. Tradujo: Hna. Ma. Eugenia Suárez, osb. Monasterio Sta. María Madre de la Iglesia (Uruguay).

Aquí aparece la posibilidad del celibato. Este es un modo de existencia corporal que moviliza todas las potencias interiores del hombre, permitiéndole, como en el caso de Cristo, ser signo del amor de Dios más allá de lo que su sexo, en la indigencia fundamental de su símbolo, le permitiría expresar.

Esta amplitud del amor se hace primeramente en el sentido de la universalidad. La virginidad permite, a imagen de la caridad de Dios, abrazar tanto a los buenos como a los malos, tanto a los que están cerca como a los que están lejos.

Pero esto también se da en el sentido de la interioridad. Aquí, la virginidad abre un camino a la oración. Pues ella tiene necesidad de la oración como de un alimento sin el cual no podría sustentarse. La renuncia a la realización humana recibida dentro del matrimonio, si se hace correctamente, promueve un resurgimiento, en el interior del corazón, del valor espiritual del cual el sexo opuesto es signo y mediación. La mujer que él desea a su lado, el hombre la lleva ya en lo más secreto de sí mismo como su propia femineidad transformada en llamado y espera. El hombre que ella espera en su camino, la mujer también lo lleva en sí misma, como su propia virilidad volcada en necesidad y deseo. Muy felizmente el psicoanálisis nos lo ha recordado. Pero esta adquisición a nivel de la psicología inconsciente se encuentra admirablemente verificada por la experiencia de los santos en el dominio del Espíritu.

Porque este mismo corazón de hombre, estructurado hasta en su inconsciente por una dualidad sexuada, es también el lugar donde Dios mora en él, donde Cristo habita, donde el Espíritu lo mueve y lo atrae. Es el órgano de la oración. Dios está allí presente con toda la amplitud del misterio de su amor por encima del hombre y de la mujer a la vez, inefablemente Padre, Hijo y Espíritu.

Por esto, el celibato del hombre y de la mujer tiende normalmente a la interiorización de su amor y al desarrollo apacible y armonioso de todas las fuerzas viriles y femeninas que los habitan. Esta integración afectiva, la encontrarán en la plenitud del Dios super-esencialmente integrado que llevan en sí. Por este camino, el celibato vivido en el Espíritu debe normalmente intensificar su experiencia de oración.

San Pablo, para quien el primer sentido de la virginidad es el de liberar plenamente para Dios, lo había captado plenamente. No que Dios se transforme para nosotros en una especie de cónyuge, a imagen del marido o de la esposa que hubiéramos podido escoger, sino que El debe ser, a través de la soledad de nuestro cuerpo y más profundamente aún, de nuestro corazón, aquel que nos completa y nos perfecciona, en la integridad de su propio misterio de amor, reconstituyendo poco a poco en nosotros su imagen, inundándonos de su gloria, quemándonos con su Espíritu, insertándonos en el cuerpo de su Hijo: “Pues el Señor es para el cuerpo y el cuerpo para el Señor...”. Y “el que se une al Señor, se hace un solo Espíritu con Él” (1 Co 6,17).

Es de hacer notar cómo la tradición *filocalica*, desde san Juan Clímaco relaciona esta adhesión espiritual al Señor con la adhesión al nombre de Jesús, incansablemente repetido y siguiendo el ritmo de nuestro aliento<sup>50</sup>. Pero ya el mismo san Pablo cuando recomienda la virginidad en el cap. 7 de la *1ª Carta a los Corintios* parece tener en cuenta la oración. Utiliza en efecto una expresión rara cuyo sentido sin embargo no escapó a los primeros traductores. Según él, la virginidad nos facilita, literalmente “el permanecer junto al Señor sin distracción”. La fórmula es ya *filocalica* aún antes de la expresión y apunta ciertamente a la oración<sup>51</sup>. De esta manera la virginidad nos permite la integración de todas nuestras potencias de ser y de amar en presencia de Dios y a su imagen en la oración.

---

<sup>50</sup> *Escala* 19; cf. HESQUIO de BATOS, *Centurias* 2,80. 87. 94.

<sup>51</sup> *Vulgata*: “Quod facultatem praebeat sine impedimento Dominum obsecrandi”; *Vetus Itala*: “iuvat esse assidue cum Domino sine distractione”.

Si lo que precede es exacto, se sigue que la oración del hombre o de la mujer estará marcada, hasta cierto punto, por el carácter sexuado que ella viene a completar y perfeccionar. La oración, me atrevería a decir, masculina, no será la copia exacta de la de la mujer, pues Dios, en la variedad infinita de su amor, se adapta a la verdad de la necesidad de cada uno.

El hombre se comportará más bien según la imagen del Padre que crea y del Hijo que proclama la Palabra. Tendrá tendencia a identificarse siempre más con la Palabra de Dios. Para esto, desposará en lo íntimo de su corazón esta interioridad de Dios que es el Espíritu Santo, allí donde esta interioridad divina se confunde con la suya, donde el Espíritu balbucea su oración en lo más secreto de su ser y enseña a rezar a su propio espíritu<sup>52</sup>.

La mujer, por el contrario, es de por sí un signo del Espíritu fecundo y maternal, de su presencia incansable, de su transparencia que purifica, de su interioridad que presiente y revela la faz oculta de las cosas. Por esto, ella tenderá más bien a dejarse completar por el poder creador de Dios, y por decirlo así, a desposar y a estrechar su Palabra, a abrirle su corazón para meditarla incansablemente.

El hombre se liga a la oración, o se consagra a ella como a un oficio del que recibe su plenitud. La mujer, ella misma es oración. Se entrega a ella como a la fuente secreta, y siempre surgente de su ser. De este modo, ambos reciben de la oración el complemento espiritual de su ser sexuado, este otro “panel” de la imagen de Dios que a la manera de un díptico, la humanidad en su dualidad masculina y femenina lleva en sí misma, haciéndose Dios todo en todos, en el hombre como en la mujer.

## La soledad

La soledad del celibato recibe una nueva dimensión por el hecho de que el monje elige retirarse a un lugar solitario. La vida en soledad, es también un modo particular de existir en el mundo. Hablar de esto como de una huida del mundo, es posible sólo a condición de utilizar el término mundo en su acepción joánica, que en nuestros días no es de uso corriente y puede traer confusiones. Por otra parte el vocabulario monástico más antiguo es más rico y más sugestivo. Habla más de retiro del mundo (*anacoresis*) dando preferencia al mundo deshabitado y salvaje sobre el mundo habitado y civilizado. Recuerda el desierto del *Éxodo* y el de Cristo. Recomienda sobre todo la *hesijia*, la calma, en la ausencia de toda perturbación exterior donde la actividad queda suspendida<sup>53</sup> y donde el corazón se distiende y se dilata.

De hecho y evidentemente, la vida en soledad de ninguna manera aparta del mundo material y visible. Muy al contrario, la soledad pertenece tan profundamente a este mundo que, para un cierto número de hombres, ella se convierte en un lugar privilegiado. Desposar el ritmo y las exigencias de la soledad les permite realizarse de una manera particular. Estar en el mundo implica para ellos una parte variable de vida en soledad, pero siempre escogida con amor.

Esto es verdadero, a un nivel muy común, para todo hombre que busca hoy la soledad para reposar y recrearse. Y es aún más verdadero para el bautizado. Desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha marcado la soledad con su sello. Después de la caída hizo de ella algo así como un paraíso en profundidad siempre a punto de florecer de sus arenas áridas. El pueblo elegido, y más tarde su Hijo, debieran atravesar el desierto para recibir de él una purificación y una consumación. “Dios creó el desierto para que produzca flores y frutos”, dice uno de los más antiguos amantes de la soledad que la tradición latina ha conocido<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Cf. *Rm* 8,15-16.

<sup>53</sup> *Shelyó* en siríaco, cuya raíz indica la cesación de toda actividad.

<sup>54</sup> EUQUERIO de LYON, *De laude eremi* 5.

Pero, después de Cristo, el más hermoso fruto del desierto es el mismo hombre solitario quien de su crisol debe renacer, como de un seno materno<sup>55</sup>, a una existencia nueva. La soledad es para él este contorno de tipo particular que lo sitúa en una nueva relación con el cosmos. Ella le reduce un cierto número de posibilidades, pero para multiplicarle otras. El solitario se apacientará de esta soledad hasta el momento en que se establezca en armonía interior con sus rigores y sus exigencias, habiendo logrado que su vida profunda fluya en el abismo de su misterio.

Esto no se da sin lucha ni combate, aun cuando la soledad permita economizar ciertas renunciaciones provisionales para enfrentarse en seguida con lo esencial. En el despojamiento de la soledad, en efecto, todos los falsos fugitivos desaparecen. El corazón surge con su división congénita y sus abismos aún inexplorados. Según san Antonio, “el hesicasta que habita en el desierto está dispensado de tres guerras: la de la vista, la de la palabra y la del oído. Le queda un sólo combate: el del corazón”<sup>56</sup>.

De este modo, el desierto comienza por manifestar la presencia del mal y de su autor. Permite la lucha directa con ellos, decía san Ammonas<sup>57</sup>. En este enfrentamiento, el poder de Dios envía su fuerza al solitario que viene a habitar con Él. En el desierto los hombres de Dios “expulsan al mundo que envejece”<sup>58</sup> el cual, gracias a ellos, logra un comienzo de transfiguración. No porque el diablo frecuentase especialmente los lugares desiertos y los sepulcros como lo pensaban ingenuamente los antiguos monjes. Su creencia concretaba una realidad más profunda que se da en el corazón del solitario. La desolación de la soledad y la angustia que ésta engendra arrojan al hombre, sin otra salida posible, en el abismo de su propio corazón y lo enfrenta con su doble verdad: la de su pecado y la de la gracia. Tal es la lección austera, pero esencial del desierto. Un autor *filocalico* posterior, Hesiquio de Batos, la despojará de todo halo mítico atribuyéndole una misma eficacia a la vigilancia interior: “El que tiene un espejo en sus manos, si se encuentra entre otras personas, mientras mira en el espejo, ve allí su propio rostro y el de los otros que se reflejan en él. De la misma manera, aquel que mira en su corazón con gran atención ve en él su propio estado (¡de gracia!) y también los rostros negros de los etíopes (diablos) invisibles”<sup>59</sup>.

Poco a poco la acción del desierto, a la vez desoladora y consoladora, se imprime en el corazón del solitario: ausencia aparente de Dios en el momento del combate y de la tentación, resurgimiento inesperado y deslumbrante del Señor en lo profundo del corazón a la hora de su visita. Se trata de una verdadera Pascua interior, donde la soledad material adquiere alternativamente los rasgos del sepulcro pascual que separa y aísla, y los del universo ya transfigurado que se abre a los cielos nuevos y a la tierra nueva. En cada etapa de este paso del desierto a la comunión universal, “del estar separado de todos al estar unido a todos”<sup>60</sup>, el lazo entre el “*habitat*” del solitario y la oración de su corazón se torna más profundo. La soledad no encanta fácilmente sino en los comienzos y al novicio. Pero este lugar de ocio para Dios muy pronto deja de ser lugar de distensión o de distracción. Comienza a pesar con todo su peso sobre el solitario y pronto se revela humanamente inhabitable. El hombre está naturalmente llamado a identificarse con un hogar o con una casa, con un espacio a ocupar. Pero se siente profundamente exiliado en la soledad. El sentimiento de lo inhabitable y de lo irrespirable que lo abruma entonces, es un momento esencial en su crecimiento espiritual. Le hace captar toda la medida del desierto y de su corazón. Le revela por fin otra presencia que él lleva también adherida a lo más secreto de sí mismo y que será la única que podrá poblar su soledad y evitar la alienación de su personalidad: Dios y la fuerza de su Espíritu. La soledad en efecto, enseña a vivir con ellos, en una oración que no tiene fin.

---

<sup>55</sup> EUQUERIO de LYON, *Ibidem* 34.

<sup>56</sup> APOTEGMAS, *Antonio* 11.

<sup>57</sup> *Cartas* 12, según el siríaco.

<sup>58</sup> AMMONAS, *Cartas* 12,4.

<sup>59</sup> *Centurias*, 1,23.

<sup>60</sup> EVAGRIO, *Centurias* 124.

Esta ascesis de la soledad es de tal modo original y esencial para el monje que los antiguos Padres juzgaban que no podía ser reemplazada por ninguna otra forma de ascesis y más aún, que ella sola podía bastar si los otros ejercicios espirituales desapareciesen: «Un hermano sentado en el desierto de la Tebaida tuvo un día este pensamiento: “¿Por qué te quedas aquí sin fruto? Levántate, vete a un cenobio y allí alcanzarás fruto”. Él se levantó, fue donde el abad Pafnucio y le expuso su idea. El anciano le dijo: “Vete, permanece sentado en tu celda, haz una oración por la mañana, una por la tarde y otra por la noche; cuando tengas hambre, come; cuando tengas sed, bebe; cuando tengas sueño, duerme; pero permanece en el desierto y no sigas tu sugestión”. También fue donde el abad Juan y le repitió las palabras del abad Pafnucio. El abad Juan le dijo: “No hagas oración absolutamente. Permanece solamente sentado en tu celda”»<sup>61</sup>.

Esta es una obra de gran perseverancia y de humilde atención: “Aquel que no ha hecho la experiencia de la soledad prolongada, que no sueñe con aprender algo por sí mismo respecto a los trabajos de la ascesis, aun cuando sea un sabio o un maestro, y su género de vida sea irrefutable”, decía san Isaac, el Sirio<sup>62</sup>.

“Cella continuata dulcescit”, repetía la *Imitación* resumiendo una larga tradición tanto occidental como oriental<sup>63</sup>.

Finalmente, oración y soledad se habitan mutuamente y se hacen eco en el corazón del monje. Los momentos de despojamiento y de alegría se suceden y rodean sin dificultad los signos y los silencios del desierto. El hombre de oración no puede respirar más en otra parte. Tiene necesidad de la soledad como el pez del agua<sup>64</sup>, y no busca otra cosa sino sumergirse cada vez más en un desierto más profundo<sup>65</sup>, o en aquel, más interior, más secreto aún de su corazón.

Pues para él, el desierto dio su fruto; ya comienza a florecer. Ya no es más una zona separada que lo aparta del “mundo que pasa”. Es una zona de acceso al único mundo que permanece. No es más un lugar de paso, no confortable e inhospitalario. Es su ámbito y morada. El solitario habita en el desierto como habita en Dios, como permanece en su amor. Está en su hogar, “permaneciendo sentado en su celda... teniendo sin cesar en el corazón la palabra del publicano”<sup>66</sup>. En adelante lugar solitario y oración coinciden para él. Según el deseo extraordinariamente lúcido del poeta, Dios puede darnos “una oración que sea nuestra casa”<sup>67</sup>.

## Obediencia

La ascesis del monje implica una gran parte de obediencia vivida de un modo que lo distingue de los otros cristianos. Ciertamente todo bautizado está llamado a discernir con cuidado la voluntad de Dios y conformarse a ella cortando todos los deseos más o menos egocéntricos que se lo oponen. Para expresar una igual disponibilidad a la voluntad de Dios, el monje ha optado libremente por un camino particular, que el Señor le mostró en su anonadamiento hasta la muerte. El corte sistemático de sus deseos “incontrolados” que el vocabulario antiguo llamaba *voluntades propias*, ante la palabra de un padre espiritual, de un superior, o no importa de qué hermano, no tiene sentido sino en relación con el anonadamiento pascual de Cristo. La obediencia del monje participa así de su eficacia, alternativamente mortificante y vivificante y contribuye poderosamente al nacimiento del ser espiritual en él.

---

<sup>61</sup> APOTEGMAS, *Pafnucio* 5.

<sup>62</sup> *Discurso* 34.

<sup>63</sup> 120.

<sup>64</sup> APOTEGMAS, *Antonio* 10.

<sup>65</sup> *Vida de san Antonio* 49.

<sup>66</sup> APOTEGMAS, *Ammonas* 4.

<sup>67</sup> PIERRE EMMANUEL, *Evangelario*.

No resulta abusivo colocar la obediencia entre el trabajo corporal de la vida monástica, puesto que ella compromete a todo el monje, comprendiendo incluso el cuerpo y a veces sobre todo el cuerpo a través de gestos de humildad y de un pasar inadvertido que marcan toda su vida y le dan un estilo particular: trabajos, horarios, pobreza, ausencia de comodidad, etc. Para el mismo san Benito, que se hace eco de toda una tradición, esta “*labor obedientiae*”, resume toda la ascesis monástica (*Regla*, Prólogo).

Efectivamente, la obediencia alcanza al monje en lo más profundo de su corazón. Lo despoja de todos los deseos adventicios y artificiales que sobrevienen después del pecado, para restituirlo, por una conformidad de todos los instantes a la voluntad de Dios, en su integridad original, en esta “simplicidad frente a Cristo” (2 Co 11,3), de la cual salieron nuestros primeros padres. De un corazón así purificado por la obediencia, la oración brota como espontáneamente: el verdadero obediente según san Juan Clímaco, “a menudo durante la oración, se vuelve de súbito enteramente luminoso, y transportado de alegría. Pues el combatiente estaba desde entonces preparado e inflamado para un servicio irreprochable”<sup>68</sup>.

La oración que no estuviese alimentada por esta adhesión total a la voluntad de Dios se negaría a sí misma: “No todo el que me diga: Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial” (Mt 7,21). Este criterio, el más urgente de toda oración, Propuesto por el mismo Jesús, Hesiquio de Batos se sentirá en la obligación de recordarlo desde la primera de sus *Centurias* consagradas, a la oración. No basta, precisa él, invocar el nombre de Jesús. Es necesario además, por la oración del corazón, odiar los malos pensamientos y cumplir así plenamente la voluntad de Dios<sup>69</sup>. Para la tradición *filocalica*, en efecto, este elemento de lucha contra las voluntades propias es esencial a la vigilancia y a la sobriedad interior que conducen a la oración. Esta consiste en “clamar desde el fondo del corazón hacia Cristo con un inexpresable gemido. Entonces el combatiente verá que el enemigo se disipa ante el nombre santo y adorable de Jesús como el polvo frente al viento”<sup>70</sup>.

“La obra incesante de la vigilancia (sobriedad)..., es ver los... pensamientos en el momento en que se forman en el espíritu. La obra de la contradicción es descubrir y refutar el pensamiento que quiere introducirse en la atmósfera de nuestro espíritu... Pero lo que apaga y disipa sin demora todo pensamiento del adversario... es la invocación del Señor”<sup>71</sup>. Como se ve, invocación del nombre y obediencia a la voluntad del Señor coinciden.

Esta identidad entre la oración y la obediencia encuentra sus raíces en el ejemplo de la vida de Jesús. Sus dos cumbres de obediencia vivificante fueron dos momentos de intensa oración: el valle de Getsemaní y la colina del Gólgota. En los textos que el Nuevo Testamento les consagra parecen tener su fuente los temas de la tradición *filocalica*.

En su relato de la agonía en Getsemaní, Lucas ha insistido acerca de la vehemencia de esta oración que toma el aspecto de una lucha hasta la sangre (Lc 22,44). La oración alcanza allí una cumbre, a la misma hora, la hora por excelencia en que ella es rozada por la tentación decisiva, en la que más que nunca se recomienda la vigilia y una vigilancia extremas. En este preciso momento por primera vez, la oración de vuelve “monologistos”, término *filocalico* que significa que la oración se reduce a una breve fórmula o aun a una sola palabra sin cesar repetida. Esta fórmula última Y decisiva, más allá de la cual no hay más fórmula de oración y a la que se reduce toda la oración de Jesús, es también la fórmula de la obediencia decisiva, del renunciamiento a toda voluntad propia ante la voluntad amorosa de Dios: “No se haga mi voluntad, sino la tuya”. Oración de comunión perfecta entre el Padre y el Hijo, entre Dios y el hombre. Oración que es el sello de nuestra salvación.

---

<sup>68</sup> *Escala* 19,4.

<sup>69</sup> *Centurias* 1,11.

<sup>70</sup> 1,20.

<sup>71</sup> 2,51.

El autor de la *Epístola a los Hebreos* nos describe esta misma oración en el vocabulario sacerdotal que le es propio. Para él, esta oración de obediencia constituye la nueva liturgia sacrificial que Jesús inaugura en su Pasión y que continúa en el cielo delante de su Padre. En su descripción, el autor ha telescopiado Getsemaní y el Gólgota. Pero en ambos casos, en el sufrimiento, acompañado de oración, de clamores y de lágrimas, Jesús aprende a obedecer: “Por lo que sufrió aprendió la obediencia” (*Hb* 5,8). Esta oración de obediencia está en el corazón del misterio pascual. Pues desde este momento, Jesús es salvado por su Padre (5,7) y oye la palabra que, según la tradición primitiva, el Padre no pronunció sino en la mañana de la Resurrección: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy” (5,5). Esta oración de obediencia constituye también la materia del sacerdocio de Jesús que se ejerce entre su Padre y los hombres. Ella es, en primer lugar, el origen del mismo, puesto que en el corazón de esta oración Jesús recibe su consagración de sumo sacerdote y mediador<sup>72</sup>. Luego –viviendo para siempre– ofrece esta misma oración para obtener la salvación de todos aquellos que según su ejemplo, se consagran a una misma liturgia de obediencia y de intercesión.

Obediencia y oración se reúnen así en el misterio pascual de Jesús. Juntas pertenecen a las realidades esenciales del Nuevo Testamento. Si el monje es aquel que por amor a Cristo y siguiendo su ejemplo, pone su alegría en renunciar a su voluntad propia en todas las circunstancias, para abrirse a la voluntad de Dios y a su designio de salvación, es él quien está llamado a penetrar hasta el corazón de esta lucha donde sólo en nosotros triunfa la oración.

La obediencia desprende así al corazón y lo libera para la oración. La pureza que ella exige es igual a la de la oración. Según algunos Padres, una vale por la otra. Pero si la oración nunca puede dispensar de la obediencia, la delicadeza de la obediencia puede a veces suplir la pureza de la oración: “A los que viven en obediencia, precisa san Juan Clímaco, Dios no les pide una oración enteramente libre de distracciones”<sup>73</sup>.

## Vigilia

En todas las épocas de su historia y en todas las tradiciones, la ascesis monástica incluye dos prácticas de las que Jesús mismo dio ejemplo: las vigiliat y el ayuno.

El monje es el que vela en oración. “Entre las obras espirituales del monje, dice san Isaac el Sirio, no hay nada más grande que la obra de las vigiliat durante la noche”<sup>74</sup>. El monje que se consagra a ello “con discernimiento” emprende vuelo en poco tiempo, se eleva hasta la ternura de Dios y se encuentra cara a cara con su gloria. Y él también explica: «El que persevera en la obra de las vigiliat, no es más un hombre “sarcóforo”, es decir que lleva una carne. Pues esta obra es, en verdad la obra de los ángeles». Se recordará que en siríaco, como en arameo, ángel equivale a “vigia”. “El corazón que lucha en las vigiliat adquiere el ojo del querubín, sin cesar contempla la vista del cielo”<sup>75</sup>. Varios siglos después de san Isaac, el *Gran Exordio* del Cister presentará todavía la vigilia como una ascesis típicamente cisterciense: “cisterciensis ordinis arduus labor”<sup>76</sup>.

Desde el Evangelio y en boca de Cristo, la vigilia siempre está asociada a la oración. En Getsemaní, aparece ligada al combate de Jesús y a la gran tentación escatológica: “Velad y orad para no sucumbir en la hora de la tentación” (*Mt* 26,41). Se trata aquí de la prueba decisiva que precederá de cerca al retorno de Cristo: «Velad por tanto, ya que no sabéis cuándo regresará el dueño de la casa, si al atardecer, o a medianoche, o al cantar del gallo, o a la madrugada. No sea

---

<sup>72</sup> Según la terminología muy precisa de la Epístola: “Él fue hecho perfecto”, versículo 9.

<sup>73</sup> *Escala* 4,92.

<sup>74</sup> *Discurso* 29.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> 5,17.

que llegue de improviso y os encuentre dormidos. Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: “¡Velad!”» (Mc 13,35-37).

La vigilia del monje es pues espera de la Parusía. Ella introduce en los grandes acontecimientos que pondrán fin a los ritmos actuales del cosmos. La sucesión de las noches y de los días, de las tinieblas y de la luz, es el símbolo y como la anticipación de esto. De esta manera, el cristiano es desde ya hijo de la luz y del día. La noche no tiene más poder sobre él, ni el pecado que se comete a la hora de las tinieblas. “Así pues, no durmamos como los demás, recomienda san Pablo, sino velemos y seamos sobrios. Pues los que se duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan. Nosotros, por el contrario, que somos del día, velemos” (1 Ts 5,4-8).

La noche significa la ausencia del Señor. La aurora, su próximo retorno. La Iglesia que vela obra eficazmente sobre el desarrollo del ritmo cósmico: “por las oraciones, esperando y acelerando la venida del Día de Dios” (2 P 3,12). Esta espera es nupcial. Ella abre el mundo a Dios, ella hiere el corazón de Dios y lo atrae hacia el mundo. A medianoche resonará el grito: “¡Ya está aquí el Esposo! salid a su encuentro”. Las que sean sorprendidas velando entrarán con él en la cámara nupcial (Mt 25,6).

Siguiendo a Jesús, gracias a la vigilia, el monje se mezcla con la sucesión de noches y días. Él la trasciende, se diría, para ir a vivir al borde del tiempo, a las fronteras de la eternidad, en el umbral de la luz. Por la fuerza de su oración, que es la del Espíritu Santo que gime en él, acelera los ritmos del tiempo para apresurar la venida del Reino y el retorno de Cristo.

Por otra parte esta acción es recíproca. Por la vigilia, el corazón se deja impregnar de la espera y del presentimiento del retorno de Jesús que se acerca. La vigilia corporal lo educa así a la vigilancia interior, a esta sobriedad *–nepsis–* como la llaman los Padres filocálicos, que pone al desnudo, en lo más profundo de sí mismo, la fuente de la oración.

Pues en nuestra noche poseemos ya un indicio de la luz, un primer resplandor de la aurora naciente: la Palabra de Dios. Alrededor de la Palabra el cristiano vela como alrededor de “una lámpara que brilla en lugar oscuro, hasta que despunte el día y se levante en los corazones el lucero de la mañana” (2 P 1,19).

Este texto de san Pedro es importante. Él precisa que el retorno de Cristo esperado para el fin de los tiempos, se produce ya de algún modo en el fondo del corazón, por la velada en torno a la Palabra. Jesús levantándose en nuestros corazones a la hora de la oración, desde ahora interioriza en nosotros su Parusía.

Se comprende la importancia primordial que san Isaac el Sirio con toda la tradición, atribuye a las vigiliat: “Si ocurriese, piensa él, que un monje, a causa de la debilidad de su cuerpo, no pudiera ayunar, su espíritu podría, sólo por la vigilia, adquirir la pureza de corazón y conocer perfectamente el poder del Espíritu Santo”<sup>77</sup>, con la condición de que la disipación del día no llegue a distraer su corazón del “calor del diálogo interior”. Por la vigilia el monje puede, en muy poco tiempo, “encontrarse entre los brazos de Jesucristo”. Cuando ella está así colmada por la intimidad con Jesús, la vigilia reposa y distiende. A veces puede reducir considerablemente la necesidad natural del sueño. Pues solamente el monje que vela asiduamente puede comprender “la gloria y la fuerza que acompañan a la vida monástica”<sup>78</sup>. “Toda la alegría que experimentará en el transcurso de sus jornadas, será el reflejo sobre su espíritu purificado de la luz que le ha llegado durante la obra de la noche”<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Discurso 29.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Discurso 34.



Así la vigilia es sin duda una de las observancias más dulces de la vida monástica. Inscribe en un ritmo corporal, tal vez en un sentido más interior, la paciente espera que precede y prepara los acontecimientos de los últimos tiempos. Haciendo esto, despierta y purifica el corazón. Lo guarda en estado de vigilia. “Es verdaderamente monje, en la realidad del término, piensa Hesiquio de Batos, el que practica la vigilancia interior; y es verdaderamente vigilante (*néptico*) aquél que es monje en su corazón”<sup>80</sup>. La vigilia lo mantiene en oración, levantado por la única espera que trabaja al mundo, sufriendo, hasta en la carne, el alumbramiento del que nace poco a poco un universo nuevo. Tal vez ninguna otra ascesis inserta al monje más profundamente en el corazón del mundo y en los ritmos de la creación. Ninguna, tampoco, lo acerca más al Señor que viene y que ya está aquí.

## Ayuno

Así como Jesús ayunó, el monje ayuna. San Benito pese a su gran discreción no podrá dejar de desear que toda la vida monástica sea un ayuno y una cuaresma perpetuas, virtud, confiesa él, que se les concede a muy pocos candidatos (*Regla* 49). Del mismo modo que Jesús ayunando luchó contra el diablo, el monje en el desierto utiliza la misma arma del ayuno. Une a ella la de la oración, pues ambas están invariable e indisolublemente ligadas. Como lo quiere una variante muy antigua del texto evangélico, que tal vez no es auténtica pero que expresa un consenso de la Tradición: “Esta clase de demonios sólo se expulsa con la oración y el ayuno” (*Mt* 17,20).

Podría haber otros motivos para ayunar y restringirse. Pero el verdadero ayuno según el Espíritu es aquel en que el hambre corporal desempeña plenamente su papel de signo y remite a otra hambre: la de Dios. En tal ayuno, hambre corporal y hambre espiritual se encuentran tan perfectamente articuladas una y otra, que conceden al que ayuna experimentar muy concretamente hasta qué punto el hombre no vive solamente de pan sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.

San Isaac el Sirio nos relata la confidencia curiosa pero instructiva de un anciano. Este tenía por costumbre no comer más que dos veces en la semana. Pero constataba que el ayuno completo de los demás días se le hacía imposible cada vez que él preveía tener que interrumpir su oración y su silencio en el transcurso del día<sup>81</sup>. Otro anciano da un testimonio análogo. Sólo en la soledad completa llegaba él a reducir progresivamente su ración diaria. En sentido inverso, desde que su corazón se había habituado al régimen solitario y a la oración, comer le resultaba muy difícil. Le era necesario esforzarse sin llegar a lograrlo siempre de tal manera “su espíritu conversaba sin cesar y libremente con Dios, sin ningún esfuerzo, volviéndose él mismo luminoso y sintiéndose empujado a mirar con alegría la belleza de la luz divina”<sup>82</sup>. El ayuno dirige la oración y viceversa.

Antes de ser oración y de llegar a no poder separarse más de ella, el ayuno debe primeramente cavar una profundidad nueva en el corazón del hombre. Lo alcanza en uno de los ritmos más vitales, el del alimento, que es sucesivamente necesidad y satisfacción. Desde los primeros instantes de su existencia, el ser humano ha sido estructurado por la sucesión de estos dos momentos que lo mantienen en la vida y le permiten situarse progresivamente frente a todo lo que lo rodea. Necesidad y apaciguamiento, hambre y saciedad, sufrimiento y alegría han jalonado su evolución. Cuanto más se ha desarrollado tanto más profunda se ha revelado la necesidad y la insatisfacción de los alimentos. Un día, más allá de todo alimento terrestre el hambre y la sed del Dios vivo nacen de esta hambre pasajera y que por decirlo así toma cuerpo en ella: “Como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío; tiene sed de Dios, del Dios vivo” (*Sal* 42,2; cf. 62,2). En adelante, Jesús solo puede saciar plenamente:

---

<sup>80</sup> *Centurias* 159.

<sup>81</sup> *Discurso* 3.

<sup>82</sup> *Discurso* 43.

“Si alguno tiene sed venga a mí y beba... Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir” (Jn 7,37-39).

El ayuno corporal hiere al hombre, pero sin disminuirlo. Lo vuelve atento a un ayuno más oculto, a una carencia más dolorosa, la del Esposo que está ausente. Cuanto más se prolongue esta ausencia tanto más los discípulos deberán ayunar para permanecer atentos al momento de su retorno (Mt 9,15). De la misma manera deberán velar para recibirlo cuando Él llame (Mt 24,42). El ayuno corporal significa así el rechazo de contentarse con alimentos que pasan y la espera de los que permanecen. Solamente entonces provoca en nosotros una maduración interior que nos hace pasar continuamente hacia un nuevo modo de existencia en el Espíritu Santo.

La misma necesidad, con todo lo que puede tener de ciega y exigente, se encuentra aquí profundamente modificada. Pues no se trata de transportar a las cosas del Espíritu la glotonería que nos arrastraba hacia los alimentos del cuerpo. Por el contrario, y más profundamente aún, nos es necesario renunciar a toda glotonería y a todo capricho para mudar nuestra necesidad siempre más o menos captativa del otro en una espera humilde y respetuosa que se dirige a él y lo invoca en lo que tiene de más gratuito. No se puede poner la mano sobre Dios como quien se apodera de un trozo de pan. Uno no puede abrevarse del Espíritu como quien se sirve un vaso de agua. Por el ayuno –para tomar aquí el lenguaje de la psicología moderna– podemos obrar en nosotros el paso de la necesidad al deseo. El ayuno crea en nosotros ese deseo profundo que ya es oración, porque es humilde espera, paciencia sin pretensión, alegría a causa de Dios y de la gratuidad de su don. Esta oración no se hace más a base de reflejos ciegos que nos invaden sino que se ha transformado en deseos, ilimitados ciertamente, como lo es el mismo Dios, pero llenos de respeto y abandono. Según la admirable fórmula de san Romualdo que debería colmar de satisfacción a los psicólogos más puntillosos de cualquier escuela, el hombre de oración se ha vuelto “como un pollito, contento por la gracia de Dios, que no tiene qué comer si la gallina-madre –la gracia– no le da algo”.

La vigilia, según el testimonio de san Isaac el Sirio, vuelve la oración extraordinariamente ágil. El ayuno le imprime más bien una gran alegría, la que preludia un renacimiento. La vigilia transporta al monje más allá del tiempo terrestre. El ayuno, por el contrario, lo ayuda a descender a lo más profundo de sí mismo para afrontar allí, en la fuerza del Espíritu, las necesidades y los ritmos que lo hacen crecer. La vigilia lo asimila de lejos a los ángeles, estos vigías por naturaleza cuya mirada, sin cansarse, contempla fijamente a Dios. El ayuno le permite más bien comulgar con el hambre universal de la humanidad, la que nunca es saciada a través del cuerpo y que únicamente el Espíritu puede colmar. Pues es Él quien gratuitamente, mueve e impulsa nuestro ayuno Y nuestra oración para satisfacerlos más allá de toda necesidad y de todo deseo.

### **Una fuerza englobante**

El análisis de estos elementos de la ascesis monástica –y el examen de los otros llegaría a una conclusión semejante– manifiesta muy claramente la unión entre la ascesis y la oración. No solamente la ascesis conduce a la oración, sino que la oración se imprime en ella y recibe de ella una marca particular. Allí donde la ascesis del monje se distinga de la ascesis del único en el mundo, se podrá hablar de una oración más propiamente monástica, que hace cuerpo con esta ascesis, brotando de ella y expresándose en ella, llevando siempre su impronta.

Además, este estudio de la relación entre la ascesis y la oración monástica permite desprender uno de los caracteres fundamentales de toda oración cristiana: el que se podría llamar “*su dinamismo englobante*”. Sin duda este no es otra cosa que el poder del Espíritu que penetra y trabaja a todo el hombre y, a través de él, a toda la extensión del cosmos. La oración se revela

así como una especie de condensación en el corazón del hombre, en la fina punta de su alma, del “impulso del Espíritu”<sup>83</sup> que orienta el mundo entero hacia la vida nueva del Resucitado.

Este dinamismo englobante de la oración establece primeramente, en el que ora, una interacción fructuosa entre el cuerpo y el corazón. Entre la técnica exterior y la realidad interior, existe consonancia en todos los instantes, que da fruto de una y otra parte. El antiguo adagio monástico “Entrega tu sangre y recibe el Espíritu”<sup>84</sup> se verifica aquí una vez más: la carne fructifica en oración. Pero, por otra parte, el Espíritu y la oración sobreviniendo al que ora, no cesan de transfigurar el cuerpo, como se dijo de un anciano que a la hora de la oración, se transformó totalmente en fuego<sup>85</sup>.

Además en un momento dado de este proceso, cuando la oración obra libremente en el corazón, sería imposible decir cuál de las dos precede y arrastra a la otra: ¿es la ascesis que libera para la oración, quitando los obstáculos que obstruyen el lecho del río? O, al contrario, ¿es la oración que desde el interior, engendra un comportamiento nuevo e inclina a la ascesis, como si el mismo torrente, con su propia impetuosidad limpiase y despejase el desfiladero hacia el cual él se precipita? Ahora ascesis y oración se llaman mutuamente, se han transformado en normas la una de la otra, sellando así la unidad de un ser restituido a su integridad espiritual, adhiriendo con todo su cuerpo y con todo su corazón al Señor y haciéndose “un solo Espíritu con Él”.

El cuerpo y el corazón del hombre, indivisiblemente, son entonces los lugares del Espíritu y de la oración. La Palabra no puede golpear el corazón sino después de atravesar el cuerpo y de abrirse un camino a través de él. Así, por otro camino, coincidimos con la reciente conclusión de un psicólogo de la religión que definía a la oración como “el lugar de anclaje de la Palabra en el cuerpo”<sup>86</sup>. El cuerpo es entonces algo más que un camino hacia el corazón puesto que ya recapitula en sí todas las divisiones interiores del corazón, al mismo tiempo que la unificación que se prepara. En la oración, el cuerpo y el corazón llevan juntos un fruto de unidad, alcanzando en Cristo, una dimensión nueva del hombre, la del Espíritu, derramado a la vez “sobre toda carne” y en “nuestros corazones”<sup>87</sup>.

Lo que hemos intentado decir reduce también a su justa medida el alcance de una ascesis o de un monaquismo pre-cristiano al que hacíamos alusión al comienzo. No se trata de negar una autonomía y una consistencia propias al celibato y a las otras prácticas ascéticas: solamente se trata de comprobar que, entregadas a sí mismas, no pueden atestiguar sino una radical ineficacia. Este momento de fracaso, este punto de ruptura, y de hundimiento en el esfuerzo del hombre les es esencial. En esto esas prácticas encuentran la muerte de Cristo y la locura de la cruz, para entrar y recibir ahí, al mismo tiempo el dinamismo vivificante de su Pascua. Reducida a sí misma y a sus obras, la ascesis, aun cristiana, no puede alcanzar su fin. Reemplazada por la fuerza del Espíritu que se ha desplegado en la Resurrección de Cristo, ella deviene la maravilla inesperada de Dios en un corazón y en un cuerpo de pobre, indigno e incapaz, como el Publicano, de levantar los ojos al cielo.

Poco importa entonces si esta ascesis se vive en el interior de un clima sacralizado o secularizado. La operación del Espíritu la hace trascender las fronteras de lo sagrado y de lo secular. Estas dos ascesis serían aún obra de hombre. Ni sacralizar, ni desacralizar la ascesis, sino más bien “pascalizar”. Se trata de esto, es decir de hacerla entrar en el misterio de la Pascua de Cristo. Entonces el Espíritu permite a la ascesis trascender el punto muerto del esfuerzo humano y transformarlo en abandono y acogida del don gratuito e imprevisible de Dios más allá de todo lo que nosotros hubiéramos podido desear.

---

<sup>83</sup> Rm 8,6.

<sup>84</sup> APOTEGMAS, *Longinos* 5.

<sup>85</sup> APOTEGMAS, *Arsenio* 27.

<sup>86</sup> DENIS VASSE, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1970, p. 168.

<sup>87</sup> Hch 2,17.

Este dinamismo englobante de la oración se ejerce también en el tiempo. La oración, una vez que obra libremente en el corazón de un hombre, tiende a llenar todo el tiempo disponible. Alcanza entonces, por sí misma, el fin que san Juan Casiano había fijado para la vida monástica, el de ser un esfuerzo hacia la oración continua<sup>88</sup>. Sólo esa vida podría pretenderlo. Pues, en ese momento, el poder de la gracia ha sustituido ampliamente, en el corazón movido por la oración, los esfuerzos del que ora. Es la misma oración la que ora en el hombre libremente.

El ritmo de la oración monástica ha de ser concebido para promover esta oración incesante, sea que predomine el esfuerzo personal del monje, y es más prudente suponerlo así, cuando se trata de la mayoría. Es la solución que san Juan Casiano encontró en Siria y que prefirió para sus monjes de Galia. Se sabe que san Benito mantuvo esto en su propia *Regla*: la jornada monástica se encuentra así frecuentemente entrecortada, siete veces en el día y una vez por la noche, por breves celebraciones que son otros tantos retornos a la oración. A la larga, éstos deben habituar al monje a no dejar nunca la oración ni siquiera un solo instante.

Sea con la oración interior que ha impregnado plenamente el corazón del monje y puede desplegar en él libremente toda su potencia; entonces surge la solución de los monjes de Egipto que pueden limitarse a las dos *synaxis* de la mañana y de la noche, puesto que cada momento del día se les ha transformado como en una oración<sup>89</sup>.

En los dos casos, la oración del monje está concebida como incesante o en instancia de volverse tal: “Cuando el Espíritu establece su morada en un hombre, dice san Isaac el Sirio, éste no puede dejar de orar, pues el Espíritu no deja de orar en él. Duerma o vele, la oración no se separa de su alma. Mientras come, o bebe, o está acostado, o está entregado al trabajo o sumergido en el sueño, el perfume de la oración exhala espontáneamente de su alma. En adelante él no domina a la oración durante períodos de tiempo determinados, sino en todo tiempo. Aún cuando toma su reposo visible, la oración está asegurada en él secretamente pues el silencio del impasible es una oración”<sup>90</sup>.

Este dinamismo englobante de la oración abraza finalmente al universo entero hasta su perfección final. Realiza la comunión entre todos los hombres y todos los tiempos. Por ella se hace presente el Reino que viene y el cielo al que nos acercamos. Intercesión por el mundo entero y alabanza celeste en el interior del corazón, tales son las dos coordenadas de la nueva situación en el Espíritu Santo, concedidas a aquel que se ha entregado a la oración “Apresúrate a entrar en la cámara nupcial de tu corazón, pues allí tú verás la cámara nupcial del cielo. Estas dos cámaras no son más que una, y a través de la misma puerta, uno ve las dos al mismo tiempo. Pues la escala que conduce al otro Reino está escondida en tu interior”<sup>91</sup>.

La suerte del monje está allí, pero también todo su riesgo. “Pues más valdría dice también san Isaac, ser seglar en el mundo y encontrarse en la estrechez de las penas de aquí abajo, que ser monje y estar en la estrechez de las penas del espíritu”<sup>92</sup>. Pero bienaventurado aquel que encuentra en el interior de sí mismo “la Jerusalén y el Reino de Dios..., la nube de la gloria de Dios en la cual no pueden entrar para contemplar el rostro de su Señor más que aquellos que son puros de corazón y cuyo espíritu está iluminado por un rayo de la luz divina”<sup>93</sup>.

*Abbaye de Scourmont  
Forges - Bélgica*

---

<sup>88</sup> Conferencias 9,2.

<sup>89</sup> *Instituciones cenobíticas* 2,12.

<sup>90</sup> *Discurso* 35.

<sup>91</sup> *Discurso* 30.

<sup>92</sup> *Discurso* 43.

<sup>93</sup> *Ibidem*.