

LA OBEDIENCIA, EDUCADORA DE LA LIBERTAD, EN LA TRADICIÓN MONÁSTICA⁷

El título señala un tema vasto y delicado: la historia monástica se extiende sobre una larga serie de siglos, y es necesario evitar proyectar nuestras ideas modernas sobre textos o instituciones de épocas pasadas, pedir a los testigos de entonces la solución de problemas que jamás ellos se han planteado, al menos de la manera como hoy se los aborda. De este modo la presente exposición se limitará a considerar únicamente la tradición “monástica”, sin pretender responder a asuntos de carácter más general que han enfatizado la obediencia religiosa en su conjunto y en las diversas aplicaciones de que es capaz. Será necesario tener en cuenta los trabajos, a menudo excelentes, que ya han sido publicados, especialmente en estos últimos años, acerca de la relación de la obediencia con la libertad en la Sagrada Escritura y en toda la vida de la Iglesia. Por otra parte, aun dentro de los límites que acaban de señalarse, no se tiene el derecho de contentarse con analizar un solo texto, así sea un documento privilegiado como lo es la *Regla* de san Benito: es necesario volver a colocarla dentro de una serie continuada de experiencias espirituales de las que ella no es más que un testimonio. No obstante, merecerá una peculiar atención por razón de las cualidades propias que posee y de la influencia que ha ejercido. El recuerdo, aún cuando resumido, y necesariamente tal, de esta tradición no puede ser sin interés para la intelección de las urgencias de nuestro tiempo. Conviene, pues, desde el comienzo evocar etapas sucesivas a fin de señalar, a modo de conclusión, las constantes, las lecciones permanentes y siempre válidas que nos da la historia.

I. HISTORIA DEL PROBLEMA

1. En el monaquismo antiguo

No se trata de delinear aquí, incluso rápidamente, todas las fases de la formación y de la evolución de la obediencia en los primeros siglos del monaquismo. El proceso fue complejo, y todos esos momentos no han sido aún estudiados con la misma precisión. Será suficiente citar algunos textos característicos que permiten mostrar que ha habido continuidad, pero también desarrollo, especialmente a partir de la época de san Benito.

Hubo entre los teólogos y los ascetas un presupuesto común, cuya expresión puede ser tomada de dos grandes doctores cuyo interés por el monaquismo es conocido. “Es por la libertad que el hombre es deiforme y bienaventurado, escribe san Gregorio de Nisa, pues la soberanía y la independencia son lo propio de la felicidad divina”. Y san Juan Crisóstomo: “Más multiplicáis los cuidados alrededor de vosotros, más empequeñecéis vuestra libertad. ¿Sabéis en qué consiste la verdadera libertad? En no tener necesidad de nada. Lo que más se le acerca es necesitar sólo un número reducido de cosas, y tal es la libertad de los Ángeles y de los que los imitan. Y es bien glorioso cumplir este ideal, aún en un cuerpo mortal”. Es así como el término de la ascesis cristiana es esta libertad escatológica de la que gozan los ciudadanos de la ciudad celestial, porque ellos están unidos totalmente a Dios el cual es perfectamente libre, es la libertad misma. Todo el resto no es sino medio para anticipar este estado glorioso, un comenzar a “liberarse” de las ataduras, aún legítimas, y de las preocupaciones que crean los bienes efímeros. El celibato, la voluntaria renuncia a la propiedad y a la independencia están en germen en esa aspiración del más allá.

⁷ Tradujo: Hna. Marcela María Galeano, osb. Abadía de Santa Escolástica.

Es a ella a quien dará cuerpo esta forma de ascesis: la vida monástica, en sus dos variantes, solitaria y cenobítica. En la segunda, que pronto aparece –y de hecho desde que muchos buscan realizar juntos este ideal–, es necesario que la libertad espiritual se adquiera al precio de una renuncia más explícita a la posibilidad personal de hacer lo que se quiere. Aun en la organización de su existencia consagrada a Dios, es necesario una regla y una autoridad; en san Pacomio, la obediencia aparece como una exigencia de la vida común. Ella sin embargo, como toda ascesis, está ordenada a un bien que la sobrepasa y que no es otro que la libertad: Orsesio es explícito sobre este punto: “*Jejuniis et afflictione corporis debemus adquirere animi libertatem*”, y citando a san Pablo a los Romanos: “No habéis recibido el espíritu de esclavitud para recaer de nuevo en el temor,... sino de fortaleza, de caridad y de prudencia”. Para concluir: “Quien sirve en esto a Cristo, agrada a Dios”. Todo este lenguaje es muy revelador. Muy pronto, en el monaquismo, se encuentran asociadas las palabras que hablan de esclavitud, servidumbre o de servicio, y las que traducen una liberación. El solo hecho de su yuxtaposición es suficiente para sugerir que se trata de realidades que se sitúan en dos planos diferentes: a un cierto nivel de la actividad humana, se acepta la sujeción, a fin de encontrar, en otro nivel, la independencia. El primero es el de las actividades exteriores, en los que una organización limita las iniciativas; el segundo es el del impulso del corazón hacia Dios, en una ausencia de sumisión a las pasiones y en la oración.

En todas las épocas de la historia monástica, se encontrarán estas dos características, y el acento recae, sobre uno u otro, según los tiempos, las circunstancias y los géneros de existencia. Así Casiano hablará de la *libertas eremi* y del *coenobii iugum*, como si la libertad fuese el privilegio de la vida solitaria, y la obediencia, el monopolio de la vida común. En realidad, los dos caminos implican lo uno y lo otro, aun cuando las realizaciones de orden práctico sean diferentes. Siempre se admite que se ha renunciado a una forma de libertad, y se ha aceptado una forma de esclavitud, a fin de amar a Cristo, lo cual constituye el acto libre por excelencia: “Propterea venimus in monasterium, libertatem saeculi perdidimus, ut servitatem Christi accipiamus”, declara san Jerónimo entre otras muchas cosas.

Así, en el monaquismo antiguo, la obediencia es, ante todo, una formación en la renuncia, pero en la libertad, o si se quiere, en una renuncia libre y que debe ser tal cada vez más: “mortificar su voluntad, abandonar el cuidado de sí mismo, es liberarse de sí, y por ello unirse a Dios conformando su voluntad a la suya”. En esta perspectiva, el hecho de tomar una decisión por sí mismo, el valor propio del ejercicio de la libertad humana, resultan secundarias, poco se piensa en ello; en la práctica, se las excluye: “En tanto que el monje conserva la responsabilidad de una decisión, su voluntad es independiente, la renuncia no es perfecta; así, los Ancianos son los únicos aptos para ejercer una responsabilidad y tomar una decisión: ellos estarán en efecto, guiados por las tradiciones y la experiencia de sus predecesores; y su voluntad, por su misma santidad, será más conforme a la de Dios”.

Tal es, para los maestros espirituales del primer monacato, el verdadero sentido de la libertad: desde el comienzo no elegir, no decidir, no tomar iniciativas, no querer hacer cosas, sino querer a Dios, aceptar su voluntad. Esto requiere, una primera opción que es una renuncia; después, no subsiste más libertad respecto al objeto de esta elección esencial. Aun desde el punto de vista de sus consecuencias en el orden humano, esto es importante, en la sociedad antigua, marcada por “la desigualdad de los individuos en razón de diversos órdenes, castas, profesiones a las que pertenecen, y la inquebrantable rigidez de estos estados, cualesquiera sean. El estado monástico es una de las raras condiciones que el sujeto acepta libremente y por propia elección, lo cual es un comienzo de flexibilidad dentro de la rigidez social de que hablamos. No obstante una vez hecha la opción, es rigurosamente definitiva”. En la línea de esta libertad encontrada después de una renuncia, se situará san Benito: para él como para todo el monaquismo anterior la obediencia será esencialmente un consentimiento a Dios, por tanto una forma de libertad.

2. En la *Regla* de san Benito

Por una parte, es necesario abstenerse de hacerle decir a este texto venerable más de lo que contiene y buscar con él a todo precio la confirmación de una tesis establecida a priori. Por otra parte, un nuevo examen de sus términos puede ayudar a discernir en ellos su riqueza. El hábito de frecuentarlos, de oírlos y de explicarlos en recientes perspectivas, no permite siempre verlos con atenta perspicacia. Felizmente ha sido, en nuestros días el objeto de sólidos y precisos trabajos que nos serán de gran ayuda.

¿Cómo encontrar o situar la libertad en la concepción de vida que nos da la *Regla* de san Benito? Aparentemente ésta concede poco lugar a la iniciativa. El vocabulario de la libertad casi está ausente en el texto; las exigencias en materia de obediencia van muy lejos; es difícil encontrar mención de esta justa libertad de que han de gozar los monjes y no debe ser sofocada por la obediencia. Hay, por cierto, pasajes cuya práctica debe lograr lo que bien puede llamarse una libertad interior. Si el Abad debe evitar la suspicacia, el excesivo compromiso con la salvaguarda de los intereses materiales, si debe predicar el Evangelio con el ejemplo y la palabra, es para conservar un alma libre y ayudar a sus discípulos a tenerla. Todo un capítulo concierne a los “instrumentos” de esta liberación. El monje debe saber liberarse de una ocupación para seguir una orden: *mox exoccupatis manibus*. La humildad debe conducirlo a una caridad total que lo haga cumplir sin esfuerzo, como espontáneamente –*absque ullo labore velut naturaliter*– y aun con alegría –*dilectatione virtutum*– la voluntad de Dios. La simplicidad en la oración, la ausencia de dualismo y división entre lo que la voz pronuncia y lo que piensa el corazón –*mens nostra concordet voci nostrae*–, el cuidado de no causar preocupación ni tristeza a nadie –*ut nemo perturbetur neque contristetur in domo Dei*–, de no amilanar, imponer, sino sugerir, estimular, permitir al Abad y al monje discernir –es uno de los sentidos y uno de los objetos de la “discreción”– lo que hay que hacer en cada caso, son condiciones de una verdadera libertad espiritual. Pero todo esto no concierne aun más que de una manera muy general al ejercicio de la obediencia. ¿Cuál es su dominio preciso? La *Regla* no carece de enseñanza acerca de la obediencia como educadora de la libertad. Se trataba sobre todo hasta el presente de los medios y de las actitudes del alma que el monje debe cultivar para dejarse educar. Pero hay más: una gran importancia es atribuida al papel del Abad como educador. En efecto, la naturaleza de la libertad se deduce de la obediencia que, a la vez, emana de la de la autoridad. Ahora bien, ¿cómo concibe a ésta san Benito? En primer lugar como una pedagogía, ayudando progresivamente al monje a desprenderse de lo que en él obstaculiza a la caridad. En segundo lugar como medio de dar al monje la ocasión segura y sin ilusión, de afirmar toda su vida sobre la adhesión a Dios. Desde el primer punto de vista la obediencia debe conducir a una madurez que la torne superflua: aquel que ha devenido verdaderamente obediente, que ha renunciado a sus propias voluntades, purificado de sus vicios puede, en adelante, luchar con su solo brazo: su mirada interior es suficientemente clara para que él mismo pueda discernir lo que es necesario hacer. Desde un segundo punto de vista, la obediencia crea un medio espiritual en el cual uno acepta permanecer hasta la muerte, porque permite tornarse conforme a Cristo, al precio de una adhesión más y más espontánea al querer divino manifestado a través de lo requerido por el Abad. Como medio pedagógico, la obediencia no sería más que transitoria; como imitación de Cristo haciendo siempre la voluntad de su Padre, como participación en un estado de Cristo “obediente hasta la muerte”, ella es definitiva. Ahora bien, el quehacer del Abad admite estas dos orientaciones que, normalmente, deberían completarse, aun cuando sea inevitable que él ponga el acento más o menos sobre una de las dos. En uno y otro caso, el término será la libertad, pero concebida y obtenida por caminos diferentes, aunque complementarios. Según él comprenda su papel de una manera u otra, concebirá su monasterio como un plantel de ermitas o como un barco que navega hacia el puerto de la eternidad; la historia monástica ha conocido ejemplos de estas dos posibilidades.

De todas maneras, estos dos elementos contenidos en la enseñanza de la *Regla* tendrán consecuencias en el ejercicio de la autoridad del Abad como en la obediencia de los monjes. La autoridad del Abad es limitada, en su materia y en su modo, en cuanto que conduce y une las almas a Dios: él no es ni un tirano, ni un autócrata –*non tyrannidem*–; él no puede usar

libremente de su poder –*non quasi libera utens potestate*: tenemos aquí uno de los pocos empleos del vocabulario de la libertad; es importante. La restricción impuesta a la libertad del Abad juega en favor de la libertad de sus monjes. Subrayemos también que, si san Benito dice: “El Abad se cree que hace las veces de Cristo”, no es para que sus discípulos presten una obediencia más dócil, sino para recordarle su propio deber de conformar su conducta a su cualificación. Por su parte, los monjes no deberán perder de vista que su sometimiento a un hombre es para obedecer a Dios. Sobre este punto aún, el vocabulario de la *Regla* es esclarecedor: el Abad es maestro –*Dominus et abbas vocatur*–; a menudo hace uso del gobierno, *imperium*; pero él no es más que un representante, un vicario: *Christi vices... agere creditur*. Sus poderes, delegados por Dios, son limitados por la ley de Dios; por tanto, dentro de estos límites, tiene derecho a una sumisión total que será obediencia: *omni oboedientia se subdat maiori*, se escribe del monje. En una fórmula en la que todas las palabras tienen peso: elevado un poco más que los demás, *maior*, pero permaneciendo, como ellos, respecto de Dios y de su ley, “inferior”, el Abad no es más que el administrador del poder de Dios. El monje es, respecto de él, un sujeto, *subditus*; sin embargo es de Dios de quien él se hace esclavo por su obediencia absoluta y total: *omni oboedientia*.

Si san Benito no emplea casi el lenguaje de la libertad, utiliza expresamente el de la esclavitud, pero siempre en relación a Dios: *sub uno Domino aequalem servitutis militiam baiulamus*. La profesión hace del monje un esclavo de Dios: *propter servitium sanctum quod professi sunt*. El monje se ha hecho esclavo de Dios, no del Abad, quien es él mismo un esclavo de Dios del mismo modo que los monjes. Está encargado de ellos y ellos le están confiados: le han sido confiados; toda la serie de palabras: *committitur, suscipit, recipit, creditis*, tiene este alcance. El superior es también esclavo de Dios, en cierta manera, más aún que los monjes: el superior supremo es esclavo en superlativo: tal es el sentido de este hebraísmo latino, semejante a tantas otras fórmulas bíblicas: *servus servorum Dei*. Más uno es superior y más los otros son dependientes de nosotros, más se debe depender de Dios.

Puede plantearse aquí la cuestión de saber si este vocabulario tiene aún en san Benito el sentido fuerte de esclavitud, de servidumbre, o si él no tiene el sentido debilitado de “servicio”, un poco como nosotros hablamos de “servicio militar” o de “estar de servicio”. Un intérprete reciente de estos textos sostiene que las palabras guardan aquí su sentido fuerte. Ciertamente, en la fórmula que ha sido citada más arriba, *propter servitium sanctum quod professi sunt*, se trata de la profesión, no en el sentido de ceremonia de compromiso, en el sentido en que uno dice: tener una profesión, una especialidad, un oficio. Pero los hombres de que aquí se trata “han decidido emplear su vida en este *servitium*, son profesionales de esta actividad. *Servitium* conserva su sentido antiguo de estado de siervo, próximo al de la esclavitud, pero esta servidumbre es ‘santa’... Es una servidumbre especial que engendra una obligación de caridad respecto de Cristo. La idea de obediencia está sin duda incluida en la de servidumbre, porque es propio del esclavo obedecer a un señor”. No obstante el Señor supremo de los monjes es el Señor, es de Él que ellos son los esclavos por la mediación de un superior inmediato –*maior*–, al cual, voluntariamente, ellos se han sometido a causa de Dios y de su servicio.

Este motivo teológico de la obediencia, fundado sobre la fe, la esperanza y la caridad, aparece en muchos pasajes de la *Regla*, por ejemplo en esta fórmula: *confidens de adiutorio Dei, ex caritate oboediat*. Esta caridad que es el término, el medio y el resultado de la obediencia, es la libertad interior. “No viviendo, dice san Benito, según su antojo ni obedeciendo a sus deseos y apetitos, sino caminando según el juicio e imperio de otro, viviendo en los monasterios, desean que les presida un Abad”. Este contexto dice claramente a qué tipo de libertad se ha renunciado. Es en su provecho, sustituir el juego espontáneo de los instintos, de la naturaleza tan poco libre, la *voluntas propria, los desideria carnis, los cogitationes malae*, por la aceptación espontánea –*velut naturaliter et ex consuetudine*– del querer de Dios manifestada en las decisiones de un intermediario encargado de conducir al monje –*alieno iudicio et imperio*–. Esto es poseer y ejercer la “caridad perfecta que arroja afuera el temor”, y cuyo ejemplo acabado nos lo dio Cristo que “vino a hacer no su voluntad sino la de Su Padre”, quien no le mandó, como ocurre a

menudo en el caso del cristiano, renunciar a los impulsos desordenados, sino a la misma vida: “se hizo obediente hasta la muerte”. Tal es la libertad suprema, así la concibieron los Padres, así la caracteriza san Bernardo, y consiste, no ya en el ejercicio de una posibilidad de elección, sino en una inclinación hacia Dios, una adhesión a Dios. Es un comienzo de participación en la libertad misma de Dios.

Si san Benito no habla más explícitamente de la libertad, conduce a ella, piensa en ella, la supone. Incluso muestra su camino o, más exactamente, los diversos caminos, adecuándose a la variedad de naturalezas y de gracias: los duros tienen necesidad de reprimendas, a veces de castigos, los rudos son guiados por el ejemplo, a los más delicados les es suficiente una palabra. Pero todos deben captar las exigencias del amor de Dios, adecuarse a él, y responder. Hay así constantemente dos clases de textos: unos orientan hacia el renunciamiento, no de la libertad psicológica, inalienable, indispensable, sino a la libertad que consiste en hacer lo que uno quiere, fin de hacer lo que uno debe, es decir lo que Dios quiere. No ser dominado más que por el amor de Dios, es alcanzar esta libertad de la que hablan otros pasajes de la *Regla*, y es el término de toda la *Regla*. Por tanto es necesario no preguntarse si san Benito concibió el monasterio como una escuela que se abre hacia el eremitismo, o como una escuela del cielo. En su pensamiento no hay elección. Todo lo que él quiere, es preparar a los bautizados, como lo dirá san Bernardo, para “la Jerusalén de lo alto, la que es libre”. El monje de corazón purificado, tal como lo describe el final del capítulo VII, no tiene ya necesidad de la *Regla*. Su regla es el Espíritu Santo: él ya es capaz de escucharlo en su corazón, directamente y sin intermediario. Sin embargo, siendo diversos los temperamentos y los dones, algunos –los más numerosos– continuarán viviendo, bajo una *Regla* y bajo un Abad, en la comunidad; su amor a Cristo encontrará su ejercicio en el amor al prójimo. Otros, quizás más introvertidos, realizarán este amor del prójimo por medio de la huida a la soledad, donde Dios ensanchará su caridad al infinito, precisamente porque será menos particularizada. Pero unos y otros serán establecidos en esta caridad divina que arroja fuera el temor. Todo lo demás serán aplicaciones diversas de la libertad en el Espíritu.

3. En el monacato medieval

La *Regla* de san Benito no se impuso rápidamente en todas partes; su difusión fue lenta. Pero fue el testimonio privilegiado de otros documentos del mismo género, todos inspirados en la teoría y la práctica del monaquismo antiguo, y en los cuales subsistió más o menos, una cierta ambivalencia de la autoridad, y por consiguiente, de la obediencia. El Abad debía ser el hombre espiritual que a la vez forma y conduce a las almas hacia la salvación –*ut et animae salventur*–. Ejerce sobre los monjes una paternidad enteramente sobrenatural, de orden carismático. Y, por otra parte, el superior que controla, organiza la buena marcha de una comunidad, hace observar una ley, administra los bienes; en síntesis, cumple una función de carácter jurídico que abarca, por decirlo así, lo temporal. Es difícil reunir en una sola persona actitudes tan diversas, y deben presentarse casos en que, en el espíritu del Abad o de sus monjes, aparece un conflicto o, por lo menos, una tensión, entre estos dos aspectos de la carga abacial: la libertad interior que debe respetar y estimular, y las obligaciones que puede imponer. ¿La tradición aportaría, sobre este punto, precisiones, determinaría límites a la libertad y a la obligación en el interior del estado monástico? Una respuesta adecuada a esta pregunta supondría vastas investigaciones, que quedan por hacerse. No se puede actualmente dar más que indicaciones incompletas y provisionarias. Tratemos de interrogar dos tipos de textos: por una parte, los que nos ilustran sobre los temas espirituales; por otra parte, los que informan sobre las instituciones y la práctica. Veremos en seguida que al final de la gran época medieval del monaquismo, san Bernardo supo introducir estos dos elementos en una síntesis doctrinal.

a) Temas espirituales

1. *San Gregorio Magno*, entre otros, mantiene la concepción tradicional de la libertad; no sólo habla de ella excelentemente, sino que se sabe de su influencia capital sobre toda la espiritualidad de la edad media. Será suficiente tomar algunos textos. Sostiene el principio de que, si uno se pone al servicio de Dios, esto no puede ser más que para devenir libre, al precio de una lucha que, sola, puede liberar al alma de todo lo que la tiraniza; así, el esfuerzo mismo que requiere la obediencia es medio de la liberación espiritual: uno no se siente ya tranquilo bajo el dominio del pecado, acepta un combate liberador. Notemos que una comparación de este género aparece en el pasaje de la *Regla* en el que san Benito habla de las “armas de la obediencia”. Esta libertad reconquistada se ordena a su acto más perfecto. La oración que consiste en orientarse hacia la libertad de la suprema luz, aquella de la que se gozará en la patria celeste y, en sus formas más elevadas, confiere algo de esta libertad, es una anticipación breve y parcial; pronto el alma se reencuentra en los lazos de su cautividad provisoria y debe continuar la lucha. Pero ha entrevisto lo que será la “verdadera libertad”.

A causa de esto se puede admitir una servidumbre temporal hasta que, según las palabras de san Pablo, “la creación será librada de la esclavitud de la corrupción para ser admitida a la libertad de los hijos de Dios”. Esta es el ámbito de la obediencia voluntaria, normalmente necesaria, a causa de la debilidad humana. Algunos de los grandes testigos de Dios como Moisés, san Juan Bautista, o carismáticos excepcionales, han sido instruidos y guiados por el solo “magisterio interior del Espíritu Santo, sin tener necesidad de la disciplina de un maestro exterior”. Pero, a menos que signos extraordinarios garanticen tal gracia, es necesario que un hombre se someta a otro, acepte hacerse “el discípulo de un hombre”. Así san Gregorio enriqueció con nuevos matices psicológicos la concepción teológica antigua de la obediencia ordenada a la liberación del alma, y, por otra parte, mantiene que esta obediencia tiene un valor pedagógico: en el límite, en ciertas vocaciones, raras, pero que no se excluyen, o después de ciertos progresos en los caminos de la gracia, puede no tener ya la misma necesidad o, por lo menos, no revestir ya las mismas formas.

2. *Las oraciones*. Otro grupo de testimonios puede ser sacado de género literario que está ampliamente representado en la tradición monástica, el de las fórmulas de oración en que las almas expresaban su actitud en presencia de Dios. Se encuentra frecuentemente la idea de la libertad a la cual se aspira y de la obediencia que permite llegar a ella. Se lee, por ejemplo, en una meditación de un monje de Moissac: “En el tiempo anterior a mi bautismo, yo había vivido sin hacer uso de mi libre arbitrio (dicho de otro modo, en lenguaje moderno, antes del uso de la razón), vos me habías preservado de la esclavitud, como a un hijo. Pero cuando, habiendo adquirido la ciencia del bien y del mal entré en posesión de mi libre arbitrio, mientras hubiese debido seguir tus mandamientos, cumplir tu ley, yo me he dejado arrastrar por mis concupiscencias. Es mi falta, Señor”. Más adelante, como si temiera haber faltado al honor debido a Dios ignorando su dignidad de criatura rescatada por Cristo, el monje de Moissac añade: “diciendo esto, Señor –es decir que yo soy pecador–, no digo ninguna blasfemia contra mí mismo que permanezco vuestra creatura, que, por el bautismo, vos habéis tornado totalmente pura, yo que no me he perdido más que por mi libre arbitrio”.

Porque uno se ha alejado de Dios libremente, debe acercarse sometiéndose libremente a las exigencias de su ley: el monje hace de sí mismo un vasallo de Cristo, en tanto que él abrazaba “una esclavitud espontánea” *famulatus spontaneus*; él “se encomienda entre las manos de su poder”, y, de hecho, inseparablemente, entre las manos de un Abad del cual él hace su jefe, su “principal” *commendat animam suam et cordis et omnia quae habet Deo et principi, id est abbati suo*. En esta perspectiva toman todo su sentido las oraciones que se han dirigido a san Benito para pedirle su ayuda en el cumplimiento de la *Regla*. Se le recuerda que en otro tiempo él había, por una simple mirada, librado de sus ataduras a un prisionero. ¿No es esto el símbolo de la liberación del pecado que se puede esperar de él? Se la obtendrá por su intercesión y por la observancia de la *Regla*. Escuchemos una oración frecuente en los manuscritos: “Yo os ruego, bienaventurado Benito, amado de Dios, intercedáis por mí que soy vuestro siervo, por vuestro Abad, toda su comunidad, y por todos los que militan bajo vuestra conducción y magisterio, en

fin por todo el pueblo cristiano. Interceded igualmente por mí, vuestro siervo lleno de miserias, a fin de que el Señor purifique mi corazón y mis labios y todas mis acciones de todo vicio. Que él me dé observar todo lo que él ha prescrito, y de guardar el camino de la santa *Regla*, que yo he prometido practicar. Por Jesucristo nuestro Señor”.

3. *El monasterio prisión.* Entre los temas espirituales que han servido para hablar de las relaciones entre la obediencia y la libertad, hay uno que puede chocar nuestra sensibilidad moderna, pero que, bien entendido, es de rica significación: es el del monasterio comparado con una prisión. Los testimonios sobre este punto son tan abundantes, explícitos y variados que sería necesario largo desarrollo para desbrozar todo el contenido. Aquí se los indica brevemente.

El origen y la historia de la palabra *claustrum* –definición de monasterio– obligan a constatar que este término está conexo con: *carcer* y *clausura*. Como ellos designa un *locus inclusionis ubi res clauduntur*, una *custodia*, es decir un lugar en el que se está encerrado y puesto bajo custodia. Las ideas y las imágenes que este lenguaje evoca fueron aplicados en la vida monástica a los que se retiraban de la comunidad a fin de llevar una vida reclusa y solitaria, pero también a los mismos monasterios. Por ejemplo en el siglo IX en la *Visio Wettini*, de alguien que es hecho Abad –*pastor monachorum*–, se dice que él se hace guardián de una prisión: *carceris custos*. Al comienzo del siglo XI el arzobispo León de Ravena, antiguo Abad de Nonantola, propone esta pregunta a monjes que, sin permiso, se habían ido al desierto para hacerse ermitaños: “¿Qué es un monasterio sino una prisión?”. El muestra que, por la profesión, uno se liga enteramente a la voluntad de un superior: es una cautividad en la cual se entra voluntariamente; se pierde el derecho de evadirse cuando uno se ha comprometido libremente. Pero desde esta prisión, como del horno en que se encontraban los tres jóvenes del libro de Daniel, uno puede ver a Dios. Una de las variaciones del tema consiste en las diferentes modalidades de la prisión para los animales –jaula para los pájaros, pecera para los peces–, así lo hace san Pedro Damiano cuando compara la comunidad de Monte Casino con los habitantes del Arca de Noé. Ya san Benito había dicho que los monjes están encerrados en los apriscos del Señor, *Domini eis inclusi ovilibus*. Pronto san Bernardo viendo a sus religiosos dirá con entusiasmo: “Qué milagro tan grande ver tantos jóvenes, tantos adolescentes, tantos nobles, brevemente todos los que están aquí presentes, como en una prisión con puertas abiertas: ellos no están retenidos por ningún lazo, se han fijado aquí únicamente por el temor de Dios, y ellos perseveran en una tan austera penitencia que ella está más allá de la naturaleza y de la virtud del hombre, y es contraria a sus hábitos... ¿Qué son estos sino pruebas manifiestas de que el Espíritu Santo habita en vosotros?”. Otra vez, con menos elocuencia y más humor, en un sermón sobre san Andrés, cuyo oficio era la pesca, él habla del mar, de las olas, y de los estanques: estos últimos son la imagen del monasterio: “El río, es la Orden de los predicadores que no permanecen en un mismo lugar, sino que se expande y corre para irrigar diferentes tierras... pero en los estanques hay peces de calidad: los que sirven a Dios en los claustros. Uno tiene razón de comparar los monasterios a estanques en que los peces, por así decir encarcelados, no tienen ya la libertad de ir a donde ellos quieren...”.

Un poco más tarde, el autor de la crónica de Peterhausen, hizo preceder su relato de una serie de definiciones relativas a la vida monástica. En el párrafo *De reclusionem et nomine monachorum et de claustrum*, desarrolla, con la ayuda de textos bíblicos referentes a la prisión, toda una teoría en la cual los monjes son comparados a personajes del Nuevo Testamento que fueron puestos en prisión: el Señor, san Juan Bautista y los Apóstoles. Y más tarde, cuando Gilles li Muisis hable del fervor en Afflighem, dirá simplemente que este monasterio era considerado por todos los otros como una prisión: *pro carcere reputabatur*; le parece el más bello elogio. Igualmente, el autor L’Ancren Riwle caracteriza así la entrada en la vida monacal: “Entrar en una casa religiosa, en una prisión de Dios”. Hay textos concernientes a los monjes: reclusos o viviendo en común, todos ellos eran *incarcerataer*, y esa página, inédita, que fue escrita en favor de las canonesas en el siglo XII interpela con este argumento: el Señor ha declarado que en el juicio final él dirá: “Estuve en prisión y me habéis visitado”. ¿Qué mejor medio de merecer la recompensa prometida que ayudar a los que se han hecho voluntariamente prisioneros a causa

de Él?

¿Cuál es el sentido de este conjunto de textos? ¿No hay en ellos más que un lenguaje literario y pintoresco carente de significación precisa? Al examinar el contexto de origen de estas expresiones se constata que subyacen dos ideas esenciales al fenómeno monástico. La primera es el carácter libre de la obediencia de los monjes: el monje es un prisionero voluntario; no es aquí el lugar de insistir acerca de toda la riqueza espiritual de esta realidad. Notemos solamente que ella aclara el vivo interés que los monjes tenían por los cautivos de toda especie: una de sus actividades tradicionales era rescatar los prisioneros de guerra, proteger los prisioneros de derecho común, procurar hacerles bien por todos los medios. Hasta nuestros días, la iglesia abacial de Silos, en Castilla, está ornada con cadenas y trabas que colgaron en sus paredes, en acción de gracias, los prisioneros que santo Domingo, en el siglo XI, liberó de los calabozos sarracenos.

La segunda es que la vida monástica es una vida de penitencia: el monje es un penitente voluntario, que, sin haber sido condenado a raíz de un delito, ha elegido libremente una vida equivalente a la de la penitencia pública. En síntesis, existía esta forma de poner de relieve el hecho de que la vida monástica es una cautividad aceptada por amor y que en ella renuncia al ejercicio de una forma de libertad para encontrar otra, más elevada.

b) *Las instituciones y la práctica*

Es necesario intentar ver cómo esta paradójica consideración de la sujeción con la libertad espiritual se concretaba en la práctica y se garantizaba en instituciones.

1. *La profesión* por la cual uno se ligaba definitivamente al estado monástico es la primera de estas instituciones. Se ha visto que la entrada en el claustro y bajo el régimen de la obediencia se justificaba en relación al fin espiritual del hombre, sólo si era libre; dicho de otro modo, no hubiese sido más que otra forma de servidumbre entre tantas de la sociedad antigua. Incluso, hubiese sido, para un esclavo o para un condenado, un medio de acceder a la condición libre o de evitar un encarcelamiento. Era necesario pues asegurar que el candidato a la “conversión” venía a ella de propio agrado. Así, el Abad le preguntaba, en presencia de toda la comunidad, si el convertido era libre o siervo, si su buena voluntad era realmente espontánea, o bien si él estaba presionado por alguna necesidad. Ya la *Regla* había prescripto recordar al novicio, antes de que emitiera esta promesa, que nosotros llamamos “los votos”, que todavía le era lícito irse, si no se sentía capaz de observar la ley: “*Ecce lex sub qua militare vis. Si potes observare, ingredere; si non potes, liber discede*”.

Una vez ligado libremente, el lazo creado por la profesión era irrevocable; introducía en un estado definitivo de dependencia que se podía muy bien caracterizar como una condición servil: “*ab illa petitione vinctus, in monacatus redigatur servitium*”, escribe por ejemplo Smaragdo, en el siglo IX, a propósito del monje que ha querido liberarse de sus obligaciones y al que se lo hace volver al monasterio. En efecto, en esta fórmula de “petición” que él había pronunciado y que se pronuncia aún en nuestros monasterios para pedir la admisión en la comunidad por la profesión, había declarado ponerse gustosa y voluntariamente bajo el yugo de los mandamientos que le fuesen impuestos “a causa de la libertad eterna”: “*promitto me in omnibus regulae custodire, Domino iuvante, instituta, libenterque abbatibus mei obtemperare mandatis, et propter aeternam libertatem legibus servare praecepta, fratrumque maiorum cunctis, Domino favente, huius Regulae deinceps me polliceor fideliter mancipari...*”. Esto era todo lo que se llamaba el “servicio” en el cual se estaba comprometido por la profesión: *professionis meae servitium*.

Así el mismo vocabulario que servía para designar la entrega a Dios, de ofrecerse, de darse, de ponerse en las manos de un Abad se *dare tradere, mancipari*, evocaba el hecho de constituirse siervo y se ha visto, una equivalencia entre la condición del hombre y la del siervo, en el siglo

IX. Y, citando la *oratio de veste sanctificanda* que, en el *liber ordinum* mozárabe introducida en el *ordo conversorum*, Dom I. Herwegen ha escrito que los monjes se consideraban verdaderamente como en un estado de “no libertad”, pero esta esclavitud efectiva y temporal preparaba para la libertad definitiva: “*Quatenus dum haec indumenta piae devotionis is... induerit, tempore tui pro exiate servitutis affectu, eterna illi prorogent libertatem*”.

2. *Eremitismo y peregrinación*. Al leer los textos jurídicos y las formas litúrgicas, se tendría la impresión de que la servidumbre contraída por la profesión era sin retorno, sin salida. Y así era respecto de toda salida fuera de la observancia, lo cual constituía una huida, una evasión, un retorno al mundo, y hacía del monje un *fugitivus*, en el sentido que esta palabra tenía desde hacía mucho tiempo en la tradición canónica y que ha conservado hasta nuestros días.

Sin embargo, otra posibilidad permanecía admisible, la ligada, desde los orígenes, al carácter pedagógico y, en esta medida, provisorio, de la obediencia. Los relatos hagiográficos abundan en casos de salidas hacia la libertad para monjes ya santificados por la obediencia. Habiendo llevado suficientemente el yugo de la autoridad se separaban de él sin caer bajo el dominio del yo y de sus instintos. Estos relatos hagiográficos tienen, al menos, un valor simbólico y algunos han debido responder a acontecimientos históricos. La vida de los santos ilustran los ejemplos de aquellos a quienes se consideraban modelos, dignos de imitar, si no las acciones, por lo menos las intenciones, las disposiciones interiores; muestran los medios para realizar esta liberación respecto de las ligaduras de la observancia: esto es la vida eremítica y la peregrinación, es decir, dejar la comunidad para ir a practicar la oración y la mortificación a un lugar lejano, a veces, en los caminos.

No hay por qué insistir aquí sobre estos dos medios auténticos de santificación, o de progreso en la santidad, para almas ya avanzadas. Será suficiente recordar que es a propósito de ello, que se ha hablado a menudo, en la hagiografía, de la libertad espiritual. Se comprende, por qué el objetivo de la libertad es la oración contemplativa. Se parte hacia una ermita o se exila en los caminos a fin de gozar del placer del reposo en la presencia de Dios. Notemos solamente que nunca se ha visto contradicción entre tales partidas y las obligaciones contraídas por la profesión y por la Regla. Al contrario, estas ascensiones, peligrosas, pero legítimas, cuando ellas son justificadas por un llamado de Dios, hechas posibles, por una gracia del Espíritu Santo, están en la lógica de la vocación monástica. Excepcionales y raras, aún cuando normales, confirman el carácter pedagógico de la obediencia. Dadas en razón de carismas, siempre personales, no pueden ser, como la obediencia común, el objeto de una ley y de una institución. Pero en la tradición monástica de la Edad Media, lo jurídico no ahoga la libre acción del Espíritu que sopla donde quiere.

3. *Las obediencias*. Se ha visto que la *Regla* de san Benito y las otras Reglas antiguas dejan poco lugar a la iniciativa de los monjes; todo debe ser decidido por el Abad. Se comprende que sea válido para la Edad Media lo que ha sido escrito en el período carolingio: “Allí, nada de obras exteriores, la vida claustral estaba poco diferenciada; las órdenes del Abad no podían recaer más que sobre humildes detalles o sobre prácticas espirituales”. Sin embargo, al menos en los grandes monasterios y sobre todo a partir del tiempo en que, en los siglos X y XI, la organización se desarrolla, es devuelto un papel muy importante a ciertas funciones llamadas “obediencias” y cuyos titulares son los “obedecedores” u “oficiales”. Es revelador que a los más ligados les toca la más grande responsabilidad de iniciativa y que sus cargos son expresamente designados como dominios de la obediencia: *obedientiae*. Eso vale para la más alta, la del Abad, de quien, las Costumbres de Hirsau precisan que su promoción no lo dispensa en nada de su profesión de obediencia y no lo desliga del yugo de la sujeción: “*Quia ea occasio obedientiae professio non evacuat nec iugum subiunctionis excutitur*”; si él olvidaba su deber de obedecer debía ser depuesto.

En cuanto a las otras obediencias, está igualmente la del prior o decano; hay otras que se refieren a la dirección de un servicio especial, como la del mayordomo, del sacristán, del

portero, del hospedero, etc.; cada uno de estos tiene generalmente bajo sus órdenes oficiales inferiores entre los cuales se comparte el cargo: así “el rectoriero, el cocinero, el *custos panis* o el *custos iuni*, que pertenecen al servicio de la subsistencia el cual está presidido por “el mayordomo”. La modalidad de este gobierno da la impresión de una explicitada descentralización.

A propósito de Cluny sobre el cual se ha escrito a menudo puede intentarse ver cómo funcionaba este régimen. A la cabeza del monasterio se encontraba el depositario de la obediencia principal, “*oboedientia principalis*”, el Abad: de su cargo, como de su principio, derivan todos los otros. Inmediatamente después viene el prior mayor. La fórmula de bendición por la cual se ora por él declara que está “consagrado al servicio de Dios y de sus servidores”; tendrá necesidad de sabiduría, de inteligencia, de discreción y de discernimiento: “*ut infundere digneris super famulum tuum, quem tuo servorumque tuorum servitio mancipamus, Spiritum sapientiae et intellectus discretionisque...*”. Cuando deja el cargo, se da gracias de que haya obedecido a Dios y a sus servidores: “*tibi servisque tuis oboediendo iniunctum sibi, te auxiliante, administravit auxilium*”. Una función de gobierno es designada así como una forma de obediencia: el superior es presentado como obediente a Dios a aquellos que obedecen al superior; el lazo de la obediencia es recíproco porque todos obedecen a Dios, cada uno a su manera y según su función.

El prior mayor recibe ayudas llamadas “sufragáneas, *suffraganei*”, para lo tocante a la administración material; los monjes que tienen una obediencia dependen de él; el decano le está igualmente sometido. El vicario del prior mayor es el prior claustral, el cual gobierna en ausencia del Abad y del prior mayor; él también tiene ayuda sufragáneas. Únicamente el director de coro a quien también incumbe la custodia del armario donde están los libros litúrgicos –*praeceptor et armarius*–, y que ordena la celebración del oficio divino depende directamente del Abad; él también tiene sufragáneos. El tesorero, a fin de subvenir a los gastos de su función, dispone de una fuente estable de recursos, a saber una granja de buen rendimiento: *unam villam satis bonam, cum vicinis vineis et agris*. El mayordomo resuelve las cuestiones materiales según su criterio: no se dice en ninguna parte que él deba someter todas sus decisiones e iniciativas al Abad o al prior mayor; lo mismo ocurre con el mayordomo, cuyos sufragáneos son más numerosos, además del panadero, del bodeguero y del jardinero, del encargado del granero, dependen de él los lavaderos, los bataneros, encargados de lavar la ropa.

En Hirsau, es el mayordomo quien cada sábado con el prior y el camarero, prepara los menús de la semana. Con los diezmos obtenidos de la propiedad puesta bajo su cuidado, el “limosnero” compra la carne que será servida a los huéspedes y a los peregrinos. El enfermero depende del mayordomo y debe ponerse de acuerdo con él –*cum eo concordet*– a propósito de la comida de los enfermos.

Es evidente que en este tipo de organización, el Abad podía seguir siendo el Padre espiritual que, según el deseo de san Benito, puede dar lo mejor de su tiempo y de su atención a la conducción de las almas. Todo, salvo el coro, depende directamente del prior mayor; él interviene en el doble dominio de lo espiritual y de lo temporal: *de omnibus rebus et causis quae ad monasterium pertinent et spiritualibus et temporalibus se intromittit*. Esto no quiere decir que él ordena todo: cada uno tiene sus responsabilidades. En ninguna parte se dice que solamente el Abad tiene gracia de estado que lo habilita a reservarse todas las iniciativas. Por otra parte, antes de elegir el prior mayor, debe consultar a los ancianos, después al capítulo. Y así como el Abad puede ser depuesto, el prior mayor y todos los que tienen una obediencia son responsables ante la comunidad; se los debe “proclamar” en el capítulo si faltan a sus obligaciones. El hecho de esta denuncia pública prueba que las obediencias son comunitarias: se trabaja para una comunidad en la cual uno tiene deberes y a la cual, como no se teme decirlo en las fórmulas de ingreso y salida del cargo del prior mayor, se debe “obedecer”.

Así, sin perjuicio de la obediencia respecto de Dios y del Abad quien debe guardar la ley, esta flexibilidad de gobierno, sobre la cual tanto había insistido san Benito *-omnia fac cum consilio-*, era respetada, en los grandes monasterios de la Edad media. La obediencia creaba, respecto de Dios y su representante, una relación espiritual que no excluía las iniciativas y no ahogaba el ejercicio de la libertad.

4. *Flexibilidad de los usos.* Es necesario recordar la importancia que reviste en el monaquismo de la edad media, lo que se llama la *consuetudo*. En razón misma de su imprecisión voluntaria, de la parte librada al discernimiento y a la decisión de los abades y de las comunidades quienes adaptarían sus prescripciones a los diversos lugares y tiempos, la *Regla* de san Benito favorecía la aparición de un código de usos, recogido en volúmenes de *consuetudines*, donde estaban precisados, de acuerdo con la experiencia, aquellos puntos que la *Regla* no había fijado.

De allí el carácter flexible y evolutivo de la legislación monástica de la edad media, y el aspecto normal, legítimo, que dejaba a la libertad personal sobre algunos puntos. No daba el mismo valor a todas las obligaciones. Se explica, desde este punto de vista, la frecuencia de fórmulas como *si voluerint... si quis ex fratribus voluerit... nisi aliquis velit... quibus placuerit...* que pueblan los costumbreros de Cluny y, sin duda, en algunos otros. En este punto vemos subsistir, en una observancia detallada y estricta *-districtio ordinis-*, una parte real de libertad espiritual.

c) *Bernardo de Claraval y Bernardo de Monte Casino*

La única vez que san Benito utiliza el vocabulario de la libertad a propósito de la obediencia, es para limitar la libertad del Abad en el ejercicio de su poder: *non quasi libera utens potestate*. También la práctica tradicional, desde el tiempo de san Gregorio Magno hasta la época de Cluny, siglo XI, había permitido todo un sistema de gobierno que, si funcionaba bien, salvaguardaba a la vez los derechos de la obediencia y los de la libertad. Sin embargo en un dominio tan delicado, en el que fue difícil conservar el equilibrio, los abusos no tardaron. Estuvo reservado a los teólogos que, en el siglo XII elaboraron la teoría de esta práctica secular, aportar las distinciones y las precisiones necesarias. Los elementos de esta doctrina están contenidos en muchos escritos de autores secundarios. Así, el monje anónimo de BEC al que se debe un tratado de la profesión de los monjes, muestra la obediencia como una forma de pobreza; consiste, en que uno se ha dado a Dios, no posee nada, no tiene nada en propiedad. Una pobreza voluntaria; por una parte, se ha ofrecido a Dios libremente, y por otra, es necesario prolongar esta donación, y no sufrirla en esclavitud. Para permanecer libre, se la debe renovar sin cesar; crecer en libertad, es buscar este renunciamento de una manera más y más libre.

Ha sido san Bernardo de Claraval quien debió aportar sobre todo al tema de la obediencia la luz que su genio proyectaba sobre todo lo que trataba. Ya su larga carta “acerca de la conducta y deber de los obispos”, insistía sobre el deber de los superiores de permanecer monjes y de obedecer: “*Neque enim quia praelati monachis, ideo non monachi: nempe monachum facit professio, praelatum necessitas*”. Pero sobre todo en su obra “acerca del precepto y la dispensa” aborda el tema con la amplitud y la sutileza requeridas. No se puede resumir esta exposición tan vasta como matizada. Será suficiente recordar que contiene lo esencial acerca de que el poder de los Abades se encuentra limitado por la ley –la del Evangelio precisada por la Regla– a la cual deben obedecer tanto como los monjes, a la cual ellos tienen por función hacer obedecer a los monjes. Pero en el interior de este ideal evangélico, y para que sea salvaguardado, no hay más límites: la generosidad puede tener libre curso y lanzarse al infinito: la obediencia perfecta no se encierra en los límites de la ley. Ella no se contenta con los límites de la profesión. No conoce otros límites más que la vastedad de la caridad: *largiori voluntate fertur in latitudinem caritatis*. Con el vigor espontáneo de un espíritu generoso y pleno de impulso *-spontaneo vigore liberalis alacrisque animi-*, sin ninguna consideración de medida y de manera *-modum non considerans-* se mueve hacia todo lo que está mandado, se lanza hacia los horizontes infinitos de la libertad: *in infinitam libertatem extenditur*.

Después de san Bernardo, entre los cistercienses, un Adán de Perseigne dejó escritos en los cuales la “libertad cristiana” ocupa un buen lugar. En la segunda mitad del siglo XIII, comentando la *Regla*, el Abad de Monte Casino, Bernardo, propone también en términos vigorosos la enseñanza tradicional, conforme a la del monaquismo antiguo y a la de san Gregorio y san Bernardo. “Vosotros nos habéis hecho caer en una red, *induxisti nos in laqueum*”, había dicho san Benito, citando un salmo. “La red que retiene y contiene al animal es imagen del claustro: encadena por los lazos de la regularidad la libertad que se había traído del mundo *libertas mundi*; por la estabilidad, quita al monje su libertad, su voluntad propia y su libre albedrío: *aufert libertatem, propriam voluntatem et liberum arbitrium*”. ¡Fórmulas fuertes indudablemente! Su sentido es explicado por otra parte: “Dios nos ha dado el libre arbitrio; pero, el que no se ha reservado nada para sí mismo ha entregado a Dios este libre arbitrio cuando se ha entregado, por una sincera obediencia, al arbitrio de otro. En adelante no vive más según sus decisiones (*arbitrium*), obedece, no a sus deseos, ni a sus placeres, sino a otra persona... Desean que un Abad esté sobre ellos, dice san Benito respecto a los monjes, de modo que, obedeciéndole como a Dios, abandonan entre sus manos su querer y su decisión”. Imitan a Cristo que dijo: “No he venido a hacer mi voluntad, sino la de aquel que me ha enviado”. Como Hijo consubstancial de Dios, Jesús estaba en consonancia perfecta y espontánea con la voluntad del Padre; pero como hombre, Jesús mira con horror la pasión. Sin embargo, El la quiere y acepta libremente; en su agonía dijo: “No se haga mi voluntad sino la tuya”. Así, en el hombre, prosigue Bernardo de Monte Casino, la carne desea contra el espíritu, el espíritu contra la carne: el espíritu quiere hacer el bien, ayunar, salmodiar y orar; la carne quiere gozar en todo sentido. El monje elige hacer la voluntad del espíritu, por consiguiente la de Cristo, la del superior, a fin de que el querer de Dios se cumpla en él: *ut fiat voluntas eius in nobis*, dice san Benito. Tal es la verdadera libertad: una participación en la misma libertad de Dios, en este consentimiento espontáneo Dios da el bien, es decir se da a sí mismo; en este consentimiento voluntario Cristo se ha dado a la voluntad de su Padre.

II. ENSAYO DE SÍNTESIS

En una exposición de carácter histórico fue necesario demorarse interrogando diversos grupos de hechos, si se quería evitar demoras en consideraciones elevadas, pero sin garantía de tradición real. Esta, al término de un sondeo rápido, puede decepcionar como exigua respuesta a los problemas que se plantean hoy. Sin embargo, ofrece al menos dos elementos de solución: por una parte nos ayuda a ver de qué libertad se trata cuando se habla de obediencia; por otra, aclara la misteriosa conciliación de la eficiencia pedagógica –normalmente provisoria– de la obediencia como educadora de la libertad, con su valor permanente y definitivo.

1. La verdadera libertad

Se ha podido extraer esta fórmula de los textos citados más arriba. En efecto, la palabra libertad admite muchas acepciones diferentes; es necesario no confundirlas. Puede tratarse de esta facultad de elegir que es un hecho de orden psicológico: es inamisible en todo hombre, y la obediencia no puede suprimirla; progresos y desenvolvimientos, renunciamentos y restricciones no pueden alcanzarse sin el ejercicio de esta actividad libre y son su aplicación a ciertos actos u objetos. Esta libertad natural, es decir ligada a la misma naturaleza del espíritu, se encuentra en todos, sean o no cristianos, sean o no obedientes. Los antiguos monjes no se preocupaban por definirla, por analizar su funcionamiento; su testimonio al respecto es más bien negativo. Pero esta libertad radical, fundamental, está presupuesta en otras dos formas de libertad que ahora es necesario considerar. Se las puede designar como la “libertad de gracia” y la “libertad de iniciativa”.

Espontáneamente en nuestros días se piensa en la segunda: esta forma de actividad, este

ejercicio de la libertad natural que consiste en tomar iniciativas personales y decidir por sí mismo. Y uno se pregunta si la obediencia la favorece o, por el contrario la ahoga. Cuestión legítima a primera vista, pero de la cual —es reconocido— los antiguos monjes no se preocupaban en absoluto. Insistían menos sobre este aspecto psicológico de la actividad del hombre, que sobre la libertad y la liberación en el sentido teológico de estas palabras que ellos descubrían en la Biblia: el paso del pecado a la gracia, de la carne al Espíritu, de la servidumbre de la ley a la actitud de amor que es propia de los hijos de Dios, regenerados por el bautismo.

Se trata, por así decir, de liberar la libertad del hombre de su tendencia espontánea a hacer el mal, es decir a separarse de Dios, a cerrarse a las exigencias de su amor, a fin de que el espíritu se vuelva hacia el bien y cumpla con espontaneidad nueva y sobrenatural, la voluntad de Dios. Libertad dinámica, movimiento que lleva e inclina hacia Dios más que a elegir entre tal o cual forma particular de aplicación de la libertad humana. Esta última actividad, esta libertad de iniciativa permanece útil, pero es accesoria, secundaria, al lado de esta libertad de gracia que es primera y suficiente para la salvación, aun si la otra no hubiese tenido jamás la ocasión de ejercerse. De hecho no pueden separarse: la libertad sobrenatural, la gracia, el impulso del Espíritu Santo y su inclinación hacia el pecado. Se manifiestan, normal y necesariamente, en el trance de tomar al menos de tiempo en tiempo decisiones y cumplir algunas actividades en el orden de la salvación. Pero esto no es más que consecuencia práctica, en cierto modo exterior con respecto a la realidad interior que es la libertad de gracia en lo más íntimo del alma, en el mismo centro de la persona regenerada.

A los antiguos monjes les gustaba hablar de lo que llamaban la *libertas contemplationis*, como si el libre consentimiento a Dios en la oración contemplativa fuese la forma suprema y perfecta de la actividad del hombre. De hecho, en la beatitud, será lo que permanezca. En este sentido la verdadera libertad, la que debe durar por una eternidad y que se inaugura desde ahora, es escatológica. Aquí abajo, va unida a lo que podría llamarse la *libertas actionis*: también dada por la gracia. Ella, a veces, es el tema de la literatura monástica, de exposiciones doctrinales, de carácter especulativo sobre las relaciones de la gracia y del libre arbitrio. Pero el hecho de que los testimonios tradicionales no hacen en absoluto mención de ella a propósito de la obediencia es característico. Podría decirse que una se manifiesta en la vida interior, la otra en la acción exterior. A criterio de los antiguos, es, para los monjes, la primera la que interesa. El capítulo de san Benito sobre la obediencia y todo el conjunto de la *Regla* muestran que se trata de esta libertad del corazón, de este desprendimiento interior que actúa en beneficio del sujeto que obra, mucho más que un acto cumplido o una obra por realizar. El valor de esta obediencia exterior y, en este sentido activo, depende de la actitud interior del que la ejerce: la finalidad de la obediencia monástica es esta libertad interior, para cuyo logro es necesario el compromiso de privarse del libre uso de la libertad exterior, de la libertad de acción. Tal es la “santa servidumbre”: la entrega en las manos del Abad, no de un *facere* determinado, sino de toda la actividad del sujeto libre. La sumisión, en el siglo, puede consistir en ejecutar correctamente el mandato que se recibe, cualesquiera sean las disposiciones de alma del sujeto, mientras que la autenticidad de la obediencia monástica depende, no de lo que se hace ni de lo que suponga mayor o menor actividad, sino de la disponibilidad en que uno se mantiene respecto del querer divino. Desde este punto de vista, el más libre puede ser aquel que obra menos, si él es el más contemplativo.

Es posible pues, en este punto como en otros, que haya una diferencia entre la obediencia del monje y la del religioso cuya vocación y estado de vida comportan una actividad exterior y, a menudo, apostólica. Los miembros de las órdenes recientes, es decir que datan del siglo XIII y los siguientes, pueden tener necesidad, para el bien mismo de la tarea que les es confiada, de una parte de iniciativa más amplia que la que es requerida en la vida monástica. Al menos esta nos recuerda y nos ayuda a comprender que el elemento fundamental de toda obediencia religiosa, aquel que es común a todas sus realizaciones, es la libertad interior: es ella quien mantendrá la libertad de acción y de iniciativa dependientes de Dios. Para ayudar a la obra liberadora de la gracia en ellos, algunos renuncian al ejercicio de su libertad de elección,

poniendo en las manos de un representante de Dios su libertad de iniciativa, sacrificando esta forma normal, legítima, y radicalmente inalienable de la libertad, por una libertad superior, la que consiste en evitar todo lo que se hace obstáculo a la vida del espíritu en vistas a favorecer el consentimiento a Dios. Para tener la libertad de adherir a Dios, abandonan su libertad a los ojos de los hombres: ellos no solamente padecen la autoridad, sino, como dice san Benito la desean: *abbatem sibi praeesse desiderant*. Dan a Dios su libertad humana y reciben en ellos la libertad de Dios. Este abandono de la libertad humana y natural, y esta adquisición de la libertad divina, sobrenatural, están en razón directa una de la otra. El monje, dice Philoxeno de Mabboug, está a la vez libre y atado. Es tanto más libre cuanto más se renuncia. Su obediencia total no puede legitimarse más que en vista a esta liberación total que es su término. Así, la libertad es la condición de la obediencia –uno renuncia libremente o se retira libremente: *liber discede*– y, a la vez, el fruto de la obediencia. Esta no es más que una forma de la libertad espiritual que ella supone y favorece, que ella debe educar.

2. “Hasta la muerte”

La obediencia es pues un bien que permanece ordenado y subordinado a otros: la libertad. La cuestión puede plantear el saber si cuando el término es alcanzado, el medio debe ser mantenido. Se ha visto que los términos mismos de este problema son provistos por testimonios tradicionales en los que la obediencia tiene una función pedagógica y en los que se admite que algunos puedan no tener ya necesidad de ella. Dos tipos de hechos, en apariencia contradictorios, deben ser aquí conciliados. Por una parte, los hechos de donde surge que algunos no están más ligados a la obediencia común y cuya interpretación espiritual es dada por las mismas fuentes: monjes que se van hacia la *libertas eremi* o hacia la soledad peregrinante. Por otra parte, el conjunto de textos donde es propuesto el ideal, válido para todos, que insiste sobre el carácter durable, irrevocable de la obligación de obedecer. Y, aun en el caso de los ermitaños, más de una vez se especifica que ellos permanecen normalmente, bajo la dependencia de su Abad, o que no abandonan la observancia sino para someterse más estrechamente al yugo de los preceptos divinos. En cuanto a otros, no se apartan jamás de las prácticas de la vida común *-coenobii usus*. ¿Por qué la obediencia es presentada como un bien que tiene un valor en sí, *oboedientiae bonum*?

En primer lugar porque, como lo había declarado san Gregorio, es necesario que haya signos seguros y excepcionales, que no pueden presumirse ni discernirse por sí mismos al menos habitualmente, para encontrarse liberados de la *Regla* ordinaria. El programa normal, previsto y aceptado de antemano, comporta para todos la sumisión total, definitiva. Además, la obediencia está ligada a otras virtudes, de las que ella es una de sus formas, y deben también ser abrazadas para siempre. Así la pobreza: san Benito dice que el profeso no debe reservarse nada de su haber pues no tendrá ni siquiera la posesión de su propio cuerpo; esta idea se encuentra ya en san Basilio y en Casiano, y está atestiguada por otras reglas antiguas. El novicio, inmediatamente después de haber hecho su promesa, asumido su compromiso, es despojado de los vestidos que le pertenecían y revestido de los del monasterio. Su nuevo hábito es el signo de su dependencia.

Pero ésta está igualmente ligada a la perseverancia, a la estabilidad: debe ser un estado durable. Ahora bien, este compromiso para un tiempo futuro, que quizás será largo, y cuyo curso es imprevisible, comporta un riesgo, inicia una gran aventura. El cuarto grado de humildad, en la Regla de san Benito, advierte al monje que pueden cometerse con él toda clase de injusticias: todo puede suceder, y la experiencia muestra que en algunas vidas todo llega. La tentación de partir puede presentarse. Es entonces cuando se hace necesario permanecer, no abandonar nada, no ceder: *non lassescat vel diescedat*, practicar la paciencia en la obediencia: *in ipsa oboedientiae... patientiam amplectatur*. Esta obediencia que es paciente, que es firme a ejemplo de la de Cristo, todo lo atraviesa y saca provecho de todo: pues la misma falta de los hombres, el error, el abuso del poder son, como en el caso de Cristo, ocasiones de hacer la voluntad de

Dios: la obediencia puede ser crucificante. Por eso, en esta misma página del capítulo de san Benito, así como en otros textos, es asimilada al martirio: su eficacia le viene de ser un medio de adherir a Dios por amor: *propter eum qui dilexit nos*, dice aun san Benito, y en otra parte: *ex caritate oboediat*. Su finalidad no es favorecer el enriquecimiento de la personalidad en el orden natural, el desarrollo armonioso y fecundo de todas las facultades; esto no está por cierto, excluido, pero permanece subordinado al acrecentamiento de la personalidad sobrenatural, es decir de la vida de la gracia. Como el martirio puede poner fin a la fecundidad terrestre de una existencia, las pruebas de la obediencia pueden igualmente reducirla; pero ellas intensifican la participación del alma en la vida de las Personas divinas, en su amor recíproco, en el consentimiento que Jesús ha dado a su Padre hasta morir –*factus oboediens usque ad mortem*–. En síntesis, hace participar en la libertad trascendente de Dios.

Por eso la obediencia no debe ser considerada solamente como un valor pedagógico, que conduce el espíritu a la obediencia directa para con Dios, sino también como un elemento de la economía de la salvación en nuestro estado peregrinante. Podría decirse que su necesidad es de un orden análogo al de los sacramentos, de los que Dios puede prescindir para dar su gracia, pero de los que el hombre no puede dispensarse por sí mismo. Los grandes espirituales que se encuentran en el origen de los institutos de vida religiosa han tenido una conciencia aguda del valor de la vida común como medio de ir a Dios, y ellos han descubierto en esta vida común un motivo de legitimar la obediencia de otra manera que como una necesidad puramente transitoria. Lo han hecho desde diversos puntos de vista y en planos diferentes, insistiendo sobre el bien común u otras consideraciones. Para san Benito, el motivo determinante es la imitación de Jesucristo: *illam Domini imitantes sententiam, qua dicit: non veni facere voluntatem meam, sed eius qui misit me*.

En última instancia, no se trata más que de practicar el Evangelio siguiendo los ejemplos y las enseñanzas de Jesús, que culminan en el misterio de la Cruz. El Evangelio es siempre válido y nadie jamás puede dispensarse de él. Si la *Regla* es de carácter pedagógico, es, con relación al Evangelio, un poco como lo era la ley antigua con relación a la Nueva Alianza, al reino de la gracia. La *Regla* guarda un valor durable, definitivo, en la medida en que es evangélica, y lo que puede cambiar, dejar de ser obligatorio para tal o cual, no es la obediencia, sino la *Regla*, en lo que ella contiene de prescripciones de orden práctico y contingente. San Benito confirma la universal necesidad de orar; en cuanto a la manera de hacerlo, él prescribe una, pero admite que puede darse una forma mejor o distinta: *ut si cui forte haec dispositio psalmorum displicuerit, ordinet si melius aliter iudicaverit*. Así puede concebirse que algunos santos, sin separarse del Evangelio y de lo que, en la *Regla*, era evangélico, hayan podido obtener ser liberados de las observancias particulares que prevé la *Regla*.

Es necesario hacer una distinción fundamental: una regla, sea cual fuere, jamás puede sustituir al Evangelio; no se debe dar a prescripciones de origen humano –las “observancias”, las “costumbres”, los “usos”, incluso las “Constituciones”– el mismo valor que al Evangelio. Ellas no están más que para ayudar a seguir el Evangelio, y se las debe interpretar a su luz, a falta de lo cual engendrarían un legalismo estrecho, una especie de nuevo fariseísmo. La *Regla* es como un pedagogo: ella forma y estimula para el bien, ella incita a que se la sobrepase, en algunos casos, si se recibe el llamado y los medios. El título del último capítulo de san Benito declara explícitamente que “toda la observancia de la justicia no está establecida en esta *Regla*”. Nunca se podría decir lo mismo del Evangelio, al cual remite este mismo capítulo.

De hecho, la verdadera grandeza de la *Regla* benedictina, la única razón de su inagotable fecundidad, proviene de que ella es eminentemente evangélica: Bossuet la definía: “un resumen del Evangelio”, y san Benito, de hecho, había dicho que quería poner a los monjes “bajo la guía del Evangelio”. Algunos antiguos compararon a san Benito a un “nuevo Moisés”, no solamente porque promulgó una ley –que es nueva por el hecho de que es evangélica–, sino porque él cumplió con respecto a los que lo siguieron la función de liberador al modo de Moisés con el pueblo liberado del yugo egipcio. La verdadera libertad cristiana es la que da esta “ley del

espíritu” de la que ha hablado san Pablo. Es esta acción del Espíritu Santo en el alma la que san Bernardo describe como una ley de caridad. La “verdadera libertad” no es sino la expansión de la caridad. Toda la Regla benedictina no apunta sino a eso; en sus prescripciones fundamentales, no hace más que reproducir el Evangelio, traducirlo en términos adaptados a los monjes, aplicarlo a las circunstancias propias de la vida monástica. Su valor proviene a la vez del cuadro legislativo que ella establece y de su carácter evangélico: el primer elemento está en vista al segundo. En la medida en que la *Regla* es una ley, o fija una observancia, educa al monje para vivir el Evangelio.

Después de esto, es secundario, en un estado de vida que no está ordenado más que a la salvación y a la santificación de aquel que se compromete a él, que una parte más o menos grande sea dejada a la libertad de acción y de iniciativa del monje obediente. Se ha visto que esto no faltó en la práctica, en particular, en el cumplimiento de obediencias, pero que ella no tuvo casi ningún lugar en la concepción, el ideal, por así decir, la teoría, de la obediencia monástica. Esta carencia no se da sin inconvenientes: es difícil guardar la libertad de acción cuando raramente se tiene la ocasión de hacer uso de ella, lo cual es el caso de muchos monjes. En esto hay todo un dominio abierto a la ascesis de la obediencia: obedecer sin dimitir y en el Abad, ayudar a los monjes a cultivar su libertad, a guardar y ejercer iniciativas. Pero si ocurre que faltan las posibilidades, lo esencial, es decir la libertad de gracia, está salvaguardada, con tal de que uno permanezca en esta sujeción de humilde amor que muestra el Evangelio. Es en el momento en que da su vida cuando Cristo aparece en el ejercicio supremo de su libertad de Hombre-Dios. La más alta libertad sobrenatural es el martirio de amor. Santa Bernardita ha declarado: “El cuerpo está aherrojado, pero el espíritu está en libertad”.

*Piazza Cavalieri di Malta, 5
Collegio San Anselmo
00153 - Roma - Italia*