



REFLEXIONES SOBRE LA SOLEDAD¹

Pablo Saenz, OSB

“No es bueno que el hombre esté solo”. Estas palabras del *Génesis*² parecen adquirir hoy una nueva actualidad, como si el rodar de la historia les hubiera devuelto su valor profundo. Ideas como la de colaboración, solidaridad, comunión, unidad, *koinonía*, tienen una vigencia tal que dan un verdadero tono a la vida del hombre de hoy. No hay aspecto de la actividad humana que no haya recibido su influjo. Así planos como el laboral, el político, el cultural, el intelectual, el científico, el comercial, el deportivo, se desenvuelven hoy más que nunca bajo el signo de la dialéctica comunitaria.

Es verdad que esto no es estrictamente un descubrimiento de esta generación, y que para ser justo con la historia hay que recordar épocas en las que la dimensión comunitaria ejercía una gran influencia en ciertos aspectos de la vida. Las cofradías medievales son un buen ejemplo de este hecho. Pero la novedad de la dimensión social de hoy radica en el descubrimiento de la universalidad de la socialización, aquello que tanto impresionaba a Theilard de Chardin. Hoy parece que todo quiere ascender a nivel comunitario y alcanzar un nuevo estado, en el caminar incesante de la humanidad.

La vida cristiana no es ajena a este fenómeno. En este contexto antropológico, los valores religiosos que de algún modo aportan una confirmación o que son convergentes con el gran movimiento de “concentración” de la humanidad, adquieren hoy un especial relieve, y entusiasman de un modo hasta ahora desconocido,

1 Publicado en *Cuadernos Monásticos* n. 6 (1968), pp. 1-27.

2 Gn 2,18.

incluso a quienes no aceptan lo religioso. Esta vibración no se explica por una pura coincidencia de valores: la Iglesia es, por institución divina, la maestra de la unidad, de la unidad verdadera, y los hombres, sea cual fuere su orientación espiritual, mientras conserven un fondo de sinceridad, tienen siempre en su alma, por lo menos una oscura aspiración natural (y también, quizás, sobrenatural) al “*ut sint unum*” como guardan también un oscuro deseo del Dios verdadero.

La aspiración general de la humanidad hacia la unión adquiere, naturalmente, su verdadera expresión en la Iglesia. Nadie dudaría en afirmar que se está caminando hacia una conciencia cada vez mayor de que la unión entre los hombres es un valor religioso del cristiano, y que si en otro tiempo no se le dio la importancia que se merecía, y hasta se dejó abandonada en manos no cristianas, ahora, como dice san Agustín, “*in usum nostrum vindicandum est*”³.

En consecuencia, el gran pecado del momento es el aislarse, el replegarse, el retirarse. La soledad, y cualquier otra forma de aislamiento son sospechosas de misantropía, de “odio al hombre”.

La “soledad” en la Iglesia

Por otra parte, es necesario, para ser verdaderamente sinceros, reconocer que en el seno de la misma Iglesia ha existido durante siglos una corriente de espiritualidad que considera la soledad como uno de sus elementos esenciales. ¿Qué pensar de semejante espiritualidad? ¿Es posible hablar todavía hoy de “separación del mundo” como de un elemento válido de la espiritualidad cristiana?

Aunque no se tenga presente una condena formal, es fácil, aun sin haberse preocupado demasiado de compenetrarse del espíritu de los documentos conciliares, llegar a hacerse la idea de que la tónica del cristianismo de hoy es la “apertura al mundo”, de que la espiritualidad de la “separación del mundo” es algo ya definitivamente superado. Al fin y al cabo, las espiritualidades, como todo dinamismo, también evolucionan, o por lo menos evolucionan las concepciones subyacentes que pueden servir de apoyo a determinada espiritualidad, y, en consecuencia, ésta también evoluciona. ¿Y no será este el caso de la espiritualidad de la soledad?

3 “La reivindicamos para utilidad nuestra” (N.d.R.).

De hecho, la mayor parte de las espiritualidades o enfoques más o menos actuales de la vida cristiana dejan frecuentemente de lado la idea de soledad. Si bien es cierto que existen formas nuevas de vida religiosa que aceptan de algún modo una “separación del mundo”, y aun una separación radical, como el nuevo brote de vida eremítica a que asiste hoy la Iglesia, hay que reconocer que para el cristiano corriente la “separación del mundo” es algo difícil de captar como un valor positivo. La óptica actual es totalmente diferente a la del cristiano medieval, que casi instintivamente admiraba la “separación del mundo”.

Sin embargo, a pesar del visible predominio cuantitativo de la espiritualidad del “cristiano en el mundo”, la idea de la soledad subsiste en la Iglesia, y hasta es posible establecer toda una escala de apreciaciones a su respecto.

¿Qué es la “separación del mundo”? ¿Algo que tiene un papel imprescindible en la vida de la Iglesia? ¿Algo que se puede tolerar siquiera como reliquia de un cristianismo de una época pasada? ¿Una pura expresión equívoca? ¿Un resto de maniqueísmo más o menos disfrazado de cristianismo, pero en el fondo opuesto a la doctrina evangélica? O por fin ¿algo que ha envenenado con mayor o menor virulencia la periferia de la vida de la Iglesia durante siglos, y que ha sido una rémora para la expansión del verdadero espíritu del Evangelio, y que en nuestro tiempo se está poniendo a la luz del día para expurgarlo definitivamente, y que, por lo tanto, es un deber colaborar en su extinción total?

El problema existe en un estado más o menos latente en muchos cristianos, ya sean laicos o pertenezcan al clero. Pero este problema se plantea de un modo particular a los religiosos, y especialmente a aquellos que se consideran formando parte de lo que el Decreto *Perfectae Caritatis* llama “la venerable institución de la vida monástica”.

“Soledad” y monacato.

En efecto, se puede decir que la apreciación del valor y de la posición de la “separación del mundo” en la vida espiritual, es un problema específicamente monástico, por una razón muy simple: la espiritualidad monástica nació, en líneas generales, si no de la idea misma de la separación del mundo, por lo menos con un fortísimo acento sobre ella. El monacato nació sellado con la impronta del desierto.

No es necesario acumular textos para probar que la casi totalidad de los grandes maestros de la espiritualidad monástica hablan hasta el cansancio de la necesidad de apartarse del mundo para ser monje. Recordemos simplemente la *Vida de san Antonio*, donde aparecen las ideas de san Atanasio sobre la vida monástica; los *Apotegmas* de los Padres del desierto, donde son precisamente los más grandes Padres los que hablan más claramente de la “separación del mundo”; las catequesis de san Pacomio y de sus sucesores; los escritos de Evagrio Pónico y de Paladio; las cartas de san Jerónimo y de san Nilo; las obras de Casiano; en general todos los grandes autores de los primeros siglos monásticos de Egipto y del Cercano Oriente. A los cuales habría que agregar, aunque las apariencias superficiales pudieran interpretarse en algún caso aislado de otra manera, los pioneros del monacato del norte de Europa. Sea lo que fuere, admitiendo aun verdaderas excepciones, es fácil para quien tenga la curiosidad de asomarse a los textos de los maestros monásticos primitivos, descubrir que el problema de la “separación del mundo” no es un problema, es simplemente el primer presupuesto de la vida monástica. Hasta la misma palabra “monje” (*monachos*) con la que comienza a llamarse a los primeros cristianos que emprenden este tipo de vida y que manteniendo hoy en castellano su forma griega no nos habla claramente de su relación con la soledad, recuerda la identidad fundamental de “monje” y “solitario”⁴.

Esto lo han entendido claramente incluso los impugnadores de la vida monástica de todos los siglos. Ya Juliano el Apóstata (+ 363) escribe:

“Hay hombres que abandonan las ciudades y se refugian en el desierto, a pesar de que el hombre es por su naturaleza un animal social y civilizado. Pero los demonios perversos a los cuales se han entregado los empujan a esta misantropía”⁵.

En nuestros días, J. Lacarrière ve en el fenómeno monástico el caso límite de la actitud “antisocial” del hombre⁶.

4 García COLOMBÁS, *El concepto de monje y de vida monástica: hasta fines del siglo Vº*, en “*Studia Monastica*” 1, pp. 260-262 y 271-274.

5 Carta 899 citada por P. F. ANSON, *Partir au désert*, Du Cerf, Paris 1967, p. 67.

6 J. LACARRIÈRE, *Les hommes ivres de Dieu*, Arthaud, Paris 1961. Todo el libro no es más que un esfuerzo para probar que el monje es como un residuo social, reo de lesa sociedad.

La gran acusación contra el monacato ha sido, antes que cualquier otra, el echarle en cara sus presupuestos “antisociales”, su apartamiento del mundo, su “*fuga mundi*”. Lo cual no es una pura falsedad, sino que contiene un aspecto histórico innegable. Por lo tanto, pretender defender la actualidad del monacato negando su nacimiento en el desierto y el fuerte acento sobre la “separación del mundo” que lo acompaña durante siglos, sería falsear la historia del modo más evidente.

Estamos, pues, frente a una antinomia: por una parte, la “separación del mundo” es, en cierto modo, uno de los pilares de la espiritualidad monástica primitiva, y, por otra parte, el cristiano de hoy, al descubrir los valores evangélicos sociales, cree ver, por oposición, que la idea de la “separación del mundo” no es evangélica. Esta contradicción es necesariamente el substrato del interrogante que se plantea al monacato. ¿Puede éste coexistir e integrarse en la vida de la Iglesia de hoy, o es mejor que desaparezca o que se transforme de una buena vez? ¿Qué se puede esperar de un edificio construido sobre un mal fundamento? ¿o puede acaso ser agua buena la del arroyo que nace de una vertiente envenenada? Es el problema de las fuentes del monacato, que no es en sí despreciable, porque siempre sigue siendo verdad que la planta, mientras no se la injerte en otro tronco, se alimenta de sus propias raíces.

¿Qué se ha de pensar hoy de la “separación del mundo” en la vida monástica? Dejando de lado la actitud que se limita a ignorar teórica o prácticamente la necesidad de examinar las fuentes para renovar la vitalidad del monacato de hoy, a lo que, por otra parte, la lealtad con el espíritu y con la letra del Concilio nos obliga⁷, se puede intentar agrupar las respuestas al problema que plantea la “separación del mundo” en tres grandes tipos. La esquematización que sigue, corre el riesgo, como toda esquematización, de ser injusta, si se la toma demasiado literalmente; no hay, pues, que olvidar que es sólo un esquema y que muchos matices intermedios no se expresan aquí.

Pero antes de examinar las diversas respuestas al problema de la “separación del mundo”, es necesario ponerse de acuerdo sobre el alcance de esta expresión. Por ella vamos a entender, a grandes rasgos, lo que entendía el monacato primitivo, lo cual, para el uso que vamos a hacer de ello, no es en modo alguno difícil de precisar.

7 Ver *Perfectae Caritatis* 2.

“Separación del mundo” en el monacato antiguo.

Cuando los monjes de los primeros siglos hablan de separación, de retiro, de *anajóresis*, de fuga, se trata primariamente de una separación real, física. Es cierto que esta separación física tiene una “intención” espiritual, pero esta no anula, sino que más bien defiende la realidad de aquella. Quien no se separa físicamente sino moralmente del mundo podrá ser llamado asceta, pero no monje.

La separación puede estar constituida por el alejamiento a un lugar desierto, como es el caso de los ermitaños, pero también puede realizarse retirándose a vivir dentro de un recinto que aísla del mundo. Los cenobitas en un cenobio, los reclusos en una celda, etc., son considerados verdaderos monjes, verdaderos solitarios.

La separación es necesariamente habitual, es un modo de vivir, una tendencia constante y eficaz a la soledad. Existe ciertamente la posibilidad de contactos esporádicos con el mundo por necesidad o por utilidad, pero lo que nos interesa es que estos no constituyen nunca el andamiaje de la vida monástica, sino que el acento de la vida de relaciones está claramente en la “separación del mundo”. Esto aparece sin duda en la estructura de la *Regla*, en la cual se describe y organiza la vida del monje como una vida totalmente pensada para vivirla en la soledad habitual dentro del monasterio, sin excluir en modo alguno excepciones perfectamente lícitas y justificadas, pero que no por eso pierden su carácter de excepciones. La misma ley del silencio, que ciertamente no es disciplinar ni penal, difícilmente podría tener otro sentido que el de asegurar el valor y la eficacia de la soledad dentro del mismo cenobio.

En cuanto a la palabra mundo, su sentido es muy concreto. No es una abstracción: el aspecto malo, pecaminoso del mundo (cuyo alejamiento no obliga sólo a los monjes sino a todo cristiano), sino a la sociedad común de los hombres tal cual es, con sus aspectos buenos y malos. Es cierto que la razón formal del alejamiento del mundo es “lo malo” del mundo, pero no se puede confundir esto con el mundo concreto, que es lo que abandona el monje. Los únicos que por excepción no forman parte del “mundo”, son aquellos que comparten la “separación del mundo”. Toda la tradición monástica es concorde en creer que un solitario que visita a otro solitario, no vuelve por eso al mundo. Es esto lo que permite mantener íntegramente la “separación del mundo” dentro de los claustros del monasterio, en el cual viven juntos muchos monjes, muchos solitarios, por paradójico que parezca.

Aclarado el sentido en que usaremos la expresión “separación del mundo”, veamos qué actitudes se pueden tomar al respecto.

Soluciones de la antinomia.

Primera actitud:

Se acepta el hecho histórico de que en los orígenes del monacato la “separación del mundo” fue considerada como algo constitutivo de la vida monástica. Se acepta que con los siglos, la Iglesia ha ido poco a poco descubriendo que en este abandono de la sociedad hay algo negativo y aun casi opuesto al sentido evangélico. En consecuencia, se reniega de la “separación del mundo” ya sea total y abiertamente, ya sea en forma gradual, abandonando poco a poco todo lo que la defiende y le da sentido.

Esta actitud es fácil y clara. Sin embargo, queda en la penumbra una duda. Si se reniega de algo que es esencial al monje, como lo es la soledad al solitario (recordemos que en griego, monje y solitario se expresan con la misma palabra), destruyendo la “separación del mundo”, sea cual fuere la bondad del fin que nos impulsa ¿no destruimos al mismo tiempo aquello que los primeros monjes llamaban “monje”? ¿Hay derecho a conservar el mismo nombre que usaban ellos si se lo ha despojado de su sentido primero? Además, parece difícil sostener que pueda la Iglesia haberse equivocado durante tantos siglos en los que ha exaltado de todas las formas imaginables la vida de muchísimos santos que realizaron la plenitud del cristianismo en la soledad.

Segundo tipo de actitud:

Se mantiene la idea de los monjes primitivos sobre la separación del mundo como algo esencial a la vida monástica, pero se le da a la expresión un sentido distinto del original. Por ejemplo, se exalta la idea de soledad interior hasta el punto de hacer innecesaria la exterior; o se le da a la palabra “mundo” el sentido exclusivo de “mundo de pecado”, con lo cual la separación física ya no tiene razón de ser.

Esta solución respeta los términos que emplea la espiritualidad monástica primitiva, pero acaba por vaciarlos de su contenido. En el fondo, aunque esta solución es menos lógica y valiente que la anterior, hay que decir, con todo, que ve con más claridad la urgencia de una continuidad con las fuentes.

Tercer tipo de actitud:

La “separación del mundo” se admite como fundamento de la espiritualidad monástica primitiva. Se le concede también hoy un valor actual, pero se pone más claramente a la luz algo que, es cierto, ya estaba no solo contenido sino expresado en la espiritualidad monástica antigua, pero de lo cual las exigencias de circunstancias históricas nuevas piden una expresión más explícita: su aspecto positivo.

Este tipo de actitud se mantiene, pues, en perfecta comunicación con las fuentes, pero renueva su expresión. Detengámonos un momento en este tercer tipo de soluciones.

Soledad y Evangelio

La “separación del mundo”, tal como suena la expresión es algo negativo. La realización misma, tomada en su aspecto más material, lo es también: consiste en no vivir en la sociedad común de los hombres.

Pero es necesario no quedarse ni teórica ni prácticamente en este aspecto superficial de su formulación. Sabido es cuanto le cuesta al hombre moderno descubrir en fórmulas negativas toda la riqueza de una afirmación. Recordemos, por ejemplo, la poca atracción que ejercen hoy las virtudes llamadas “negativas”, aunque en realidad nada tengan de tal. Otro tanto sucede con la formulación tradicional de los tres votos religiosos, que acentúa más la idea de renuncia que la de la finalidad.

La “separación del mundo”, como los “consejos evangélicos”, es también una renuncia. Pero una renuncia es siempre un medio, no un fin, y para llegar a apreciarla es necesario conocer dicho fin.

La “separación del mundo” no es un “consejo evangélico” si se atiende a la terminología habitual, pero tampoco se puede desconocer la gran afinidad de estructura y finalidad que existe entre los votos religiosos y la “separación del mundo”. Hay que recordar, además, que la enumeración taxativa de los tres “consejos” no se conoció en los primeros siglos, y que en el Evangelio hallamos otros “consejos” que se extienden a todos o solamente a ciertos cristianos⁸.

Si en un sentido amplio entendemos por “consejo evangélico” un modo de vivir no obligatorio sino propuesto por la Iglesia bajo la inspiración del Espíritu Santo a ciertos cristianos, y que se deriva de la doctrina evangélica, es evidente que junto a los tres grandes “consejos” existen otros más. En la *Regla* de san Benito, por ejemplo, junto al “consejo” de obediencia figuran el de vivir dentro del claustro del monasterio y el del silencio, ambos en estrecha relación con lo que podríamos llamar convencionalmente el “consejo evangélico de la soledad”.

Pero, la vida de “separación del mundo”, ¿está realmente tomada del Evangelio? ¿Se puede deducir de este sin forzar los textos? Indicios aquí y allá se pueden hallar sin dificultad. Los antiguos, con menos preocupaciones exegéticas, no dudaban en afirmar su origen evangélico⁹. Estrictamente hablando no es fácil del solo sentido literal de las Escrituras inferir directamente la licitud o la bondad de una vida consagrada a Dios en la soledad, lo que sucede también con los votos religiosos. A pesar de todo, los primeros monjes supieron hallar en la Biblia, no sólo la defensa de su modo de vivir, sino la razón de la misma institución del monacato. ¿Exageraban acaso?

Es un hecho que un mismo texto escriturístico, que unas mismas palabras, pueden penetrar de un modo muy diverso en aquel que las recibe según su grado de “sensibilidad”, de docilidad, de permeabilidad. Así como, por ejemplo, un santo como san Francisco de Asís percibía en la misma naturaleza que veían los demás hombres de su tierra, la voz del Señor, su bondad, su misericordia, todo un mundo de resonancias insospechadas por los demás, así un mismo texto de las Escrituras puede hablar mucho más profundamente a quien tiene la gracia de

8 Ver J. M. R. TILLARD, *Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse*, en “*Vatican II, L'adaptation et rénovation de la vie religieuse*”, Du Cerf, Paris 1967, Col. “Unam sanctam” 62, pp. 96-97.

9 Ver Jean LECLERCQ, *La separación del mundo en el monacato de la Edad Media*, en “*La separación del mundo*”, Col. “Problemas de la religiosa de hoy”, Ed. Paulinas 1963, pp. 77-97.

una especial receptividad. En las vidas de los santos es frecuentísimo el hecho de “descubrir” toda una perspectiva espiritual en una simple frase de la Escritura. ¿Es esto pura imaginación subjetiva? No parece prudente afirmarlo. En el caso de los iniciadores de la vida monástica es lícito pensar que fue el Espíritu Santo quien concedió a estos la capacidad de intuición profunda para percibir en la doctrina y en los ejemplos del Señor, los principios de la vida solitaria.

En todo caso la Iglesia ha decidido la cuestión enseñando repetidas veces el origen “evangélico” no sólo de un ideal de vida consagrada a Dios con los votos, sino, en nuestro caso, de una vida consagrada a Dios en la soledad.

En el capítulo 6º (nº 43) de la Constitución “*Lumen Gentium*” leemos:

“Los consejos evangélicos... como consejos fundados en las palabras y ejemplos del Señor y recomendados por los Apóstoles, los Padres, doctores y pastores de la Iglesia, son un don divino que la Iglesia recibió del Señor y que con su gracia se conserva perpetuamente. La autoridad de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, se preocupó de interpretar esos consejos. De ahí ha resultado que han ido creciendo... diversas formas de vida solitaria o comunitaria... para provecho de sus miembros y para el bien de todo el Cuerpo de Cristo”.

La inserción en el texto de la expresión “vida solitaria”, como lo demuestra la historia del texto conciliar, fue hecha para referirse expresamente a la vida eremítica, donde se realiza más visiblemente la “separación del mundo”. Es evidente, por lo tanto, que la misma autoridad de la Iglesia, por medio del Concilio Vaticano II enseña que la espiritualidad de la “separación del mundo” tiene su origen profundo en el Evangelio (aunque no detalle cómo ni de dónde es posible deducirla), y no de doctrinas, religiones o filosofías ajenas a Cristo.

Sentido positivo

Pero la aprobación de la Iglesia, incluso expresamente hecha para el momento histórico actual, no manifiesta por sí misma qué sentido tiene la “separación del mundo” para el hombre de hoy. Para el monacato de los primeros siglos, y aun de toda la Edad Media, la “separación del mundo”, la soledad, no es

sino el reverso de una vida consagrada a la intimidad con Dios¹⁰. Hoy, como en todos los siglos precedentes, la “separación del mundo” tiene la misma razón de ser. Pero por otra parte, hoy, quizás más que nunca, se percibe con toda claridad que es perfectamente posible vivir una vida de entrega a Dios en pleno mundo. Es verdad que un cierto grado de separación es siempre una exigencia imprescindible, pero también es verdad que en modo alguno la separación total puede ser considerada como el ideal (aun irrealizable) de todo cristiano.

La historia de la espiritualidad muestra la tendencia constante de los hombres a querer uniformar, en cada época, los diversos caminos del Espíritu Santo. En los primeros siglos del monacato flotaba en muchos ambientes cristianos la idea de que solo el monje había tomado el verdadero sendero que lleva rectamente a Dios; solo él era perfectamente lógico con su fe. Si esta opinión rara vez se afirma tan abiertamente, no es raro hallarla como un presupuesto subyacente en muchos autores cristianos: recordemos entre otros al gran san Juan Crisóstomo. Hoy, inversamente, corremos el riesgo nada hipotético de querer uniformar los llamados de Dios en la vocación a vivir “con, en y por el mundo”.

Para no pasar de una desviación a otra es necesario abandonar esta actitud uniformante, para admitir con sencillez y sinceridad la diversidad real de los dones de Dios, incluso en una misma situación histórica, lo que no es sino reconocer la libertad omnimoda del Espíritu que sopla donde quiere, y respetar profundamente la originalidad del Artífice supremo. Es posible entregarse a Dios en el mundo y es posible entregarse a Dios en la soledad. La diversidad radica fundamentalmente, no en un razonamiento silogístico, sino en el don de Dios. Por eso parece necesario que en el fondo del alma de quien es llamado a la vida monástica se halle, como primer presupuesto de ese llamado, la convicción de que, para él, es posible entregarse a Dios en la soledad, y no solamente posible, sino que ese es el camino que Dios le traza personalmente, su único camino.

Desde un punto de vista positivo, el llamado a la vida monástica se confunde con el descubrimiento, quizás muy confuso y oscuro pero verdadero, de lo absoluto de Dios, de lo absoluto de su bondad, de su justicia, de su misericordia, de su amor. El “*Deus meus et omnia*” es, en cierto sentido, el inicio y el término de la vida monástica. Todo lo que no es Dios, sin dejar de valer lo que vale, aparece claramente como relativo. Es importante comprender que el llamado a

10 J. LECLERCQ, *op. cit.*, ver especialmente pp. 89-94.

la soledad, si es verdadero, no implica ni la sombra del menor desprecio de los auténticos valores del mundo, como la vida del cristiano en el mundo no implica jamás el olvido de Dios. El monje, como todo cristiano, no solamente puede sino que debe tener un aprecio verdadero de los verdaderos valores del mundo, pero su gracia, su carisma, es precisamente vivir intensamente lo absoluto del misterio de Dios, y en consecuencia, lo relativo de la criatura.

En este sentido se puede hablar de la vida del monje como de un testimonio de que todo en la medida que le es lícito al hombre decir “todo” con su vida, de que todo está por debajo de Dios. De ahí su soledad.

Sin embargo, la soledad no se justifica primariamente por el testimonio, ni se agota en él. La proyección al exterior no es más que un reflejo de una gracia interna, de un particular descubrimiento de Dios que exige una libertad profunda.

Soledad y celibato.

Quisiéramos explicarnos con una aproximación o una comparación de dos modos de vivir: el celibato y la vida monástica, aproximación que en los escritos de autores monásticos de este último tiempo aparece con cierta frecuencia. Esto no se hace sin un fundamento objetivo profundo. Hasta las palabras soltero y solitario, no son más que dos formas casi idénticas que denuncian un común origen de conceptos. Y si analizamos el contenido de ambas ideas, descubrimos que realmente existe una correspondencia muy singular.

Ante todo, la vida célibe y la vida monástica, coinciden en un aspecto: la soledad. Ambas se realizan renunciando a la sociedad: a la sociedad conyugal para el célibe; a la sociedad común de los hombres para el monje. En ambos casos, la renuncia a un bien positivo se justifica por la búsqueda de un bien superior, supeditada al llamado de Dios.

Ambas actitudes son, pues, fácilmente vulnerables, ya que se justifican sólo por el fin que persiguen, y este, siendo fundamentalmente una actitud interna, no es claramente perceptible; vulnerables, además, porque es posible que el tiempo, el cansancio o la debilidad oscurezcan el fin incluso a los mismos interesados. Es fácil defender, aun ante uno mismo, la licitud y la bondad de vidas consagradas a curar enfermos, a predicar, o a enseñar. No lo es tanto cuando la única razón

verdaderamente válida de defender una actitud es una finalidad muy poco visible. Hoy son frecuentes las críticas contra el celibato. Recordemos la reciente encíclica de Pablo VI en la que aparece un elenco de las principales objeciones¹¹. Todas ellas podrían aplicarse “*a fortiori*” a la vida monástica. Las respuestas de la encíclica también podrían ser aplicadas, casi sin necesidad de adaptarlas, a los problemas que presenta la vida monástica, al hombre de hoy.

La acusación más frecuente contra la vida célibe y contra la vida monástica, consiste en atribuir al que la vive desprecio del mundo, o del matrimonio o del cuerpo, maniqueísmo larvado, comodidad, egoísmo, pereza, miedo de afrontar la vida, etc.; o también, contrariamente, atribuir a la misma vida célibe o monástica, una dificultad intrínseca tal que no es humanamente posible vivirla con sinceridad.

¿Pero por qué existe realmente la vida célibe o la vida monástica, en el seno de la Iglesia? Un texto de san Pablo nos va a proporcionar la clave para solucionar ambos problemas:

“El que es casado se preocupa de las cosas del mundo y de cómo agradar a su mujer; está, pues, dividido. El que no tiene mujer se preocupa de las cosas del Señor y de cómo agradarlo”¹².

Evagrio Póntico (+ 399), al comenzar su obra titulada “Bases de la vida monástica”, después de citar las palabras de san Pablo que acabamos de transcribir, agrega lacónicamente: “Así es el monje”¹³, así es el solitario. Para él, la vocación a la soledad, como una vocación a la virginidad integral, tiene un único sentido: la consagración a solo Dios.

Por su parte Pablo VI recuerda en su encíclica sobre el “Celibato sacerdotal” (nº 43):

“El verdadero y profundo motivo del sagrado celibato es la elección de una relación personal más íntima y completa con el misterio de Cristo y de la Iglesia”.

11 “Celibato sacerdotal”, *Osservatore Romano* ed. castellana del 4 de julio de 1967, nº 579.

12 1 Co 7,32-33.

13 PG 40,1252.

Y unos años antes, Pío XII se expresaba así:

“Lo que ha podido llamarse la espiritualidad del desierto, esa forma de espíritu contemplativo que busca a Dios en el silencio y la abnegación, es un movimiento profundo del espíritu que jamás cesará: no es el miedo, ni el arrepentimiento, ni la prudencia lo que puebla las soledades de los monasterios. Es el amor de Dios”¹⁴.

Este es el único significado de estas dos renunciaciones paralelas, penosas e incomprensibles si se las vacía de contenido, pero riquísimas de sentido si se las considera desde su verdadera perspectiva.

Medida de la soledad.

La vocación a la soledad, a la “separación del mundo”, se formula no pocas veces con expresiones tajantes: separación total, definitiva, absoluta. En realidad, es necesario afirmar con claridad que, en su materialidad, la separación del mundo, en la casi totalidad de los casos no puede ni debe ser total o absoluta.

No sólo porque una vida cristiana en la soledad supone necesariamente haber vivido largo tiempo en la sociedad de los hombres, sino también porque es siempre necesario un mínimo de contactos a causa de las necesidades ordinarias de la subsistencia, sin contar las relaciones indispensables de orden espiritual, que de hecho son bastante numerosas. Las excepciones, pues, a esta necesaria limitación de la separación, que pueden aparecer en determinadas “Vidas”, hay quizás que considerarlas o anecdóticas o verdaderamente extraordinarias. El hecho de que la “separación del mundo” no sea nunca total determina la existencia lícita de una gama muy amplia de variantes.

La constante en esta variedad hay que descubrirla, más que en la conservación rígida de alguna observancia, en el dinamismo, en la obstinación sincera de buscar a Dios en la soledad.

14 PÍO XII, A los participantes del Encuentro Internacional de Estudios sobre el Monacato Oriental, del 11 de abril de 1958.

La “intensidad” de la soledad puede estar condicionada por muchos factores. No solo existen los dos grandes géneros de monjes: eremitas y cenobitas, sino que dentro de estos últimos puede haber diversidad de vocaciones, de temperamentos, de aptitudes, de ocupaciones, que no solo excusan sino que exigen diversos grados de soledad. El mismo Concilio, si bien recuerda a todos los monjes que su misión principal se sitúa en la dimensión vertical –“El deber principal de los monjes es ofrecer a la Divina Majestad un servicio humilde y noble a la vez dentro de los claustros del monasterio”¹⁵–, admite diferentes tipos de vida monástica: una, consagrada íntegramente al culto divino, y otra, que incluye cierta actividad pastoral¹⁶. Además, puede haber variaciones en la “intensidad” de la soledad a causa de su necesaria adaptación al momento histórico actual, como lo pide el espíritu del Concilio. La adaptación debe hacer de la soledad un signo inteligible –en especial para el mismo monje–, debe captar las necesidades reales del hombre de hoy, debe ser paciente, debe ser llena de bondad, pero también debe hacer de la soledad, soledad verdadera. Una adaptación que nunca debiera ser admitida sería la que acabara prácticamente por destruirla, o por destruir su sentido profundo, su misterio.

“Sois monjes –decía Pablo VI a los abades benedictinos, y en ellos a todos los monjes–, sois monjes, es decir, hombres singulares que, separándoos en cierto modo de la vida profana, abrazasteis la soledad no sólo exterior sino también la interior... Sois hombres dedicados al silencio y a la oración”¹⁷. De ahí que, para cualquier monje, sea cual fuere su grado concreto de separación del mundo, las grandes horas de su vida son precisamente las horas de silencio, de soledad.

Parece innecesario recordar que la adaptación de la “separación del mundo” implique la revitalización de todo lo que asegure su realidad objetiva, como lo es la clausura y el silencio. Estos pueden llegar a tener formas de realización muy diferentes a las actualmente en vigor, pero siempre será necesario que realicen eficazmente la atmósfera, el clima, el ambiente de soledad que tan hondo se arraiga en la tradición de la Iglesia. El gran “*aggiornamento*” de la vida monástica, la medida de su rejuvenecimiento, consiste entonces, quizás, más que en modificaciones de realidades periféricas a la misma vida monástica, en la búsqueda de formas que permitan al hombre de hoy valorar y redescubrir el

15 *Perfectae Caritatis* n° 9.

16 *Ibid.*

17 *Osservatore Romano*, ed. cast. del 18 de octubre de 1966, n° 727, p. 4.

contenido eclesial profundo de la soledad, su sentido de vocación, de carisma, de exigencia, de entrega, de signo, de misterio, de gozo; que todo esto encierra la verdadera soledad. Por eso se podrá siempre decir con toda verdad, parodiando a Evagrio Póntico:

“Cuando tu soledad sea tu mayor alegría, entonces habrás hallado verdaderamente la soledad”¹⁸.

18 Ver EVAGRIO PÓNTICO (bajo el nombre de san Nilo). *Tratado de la oración*, cap. 153: PG 79,1200. El texto de Evagrio dice así: “Cuando tu oración sea tu mayor alegría, entonces habrás hallado verdaderamente la oración”.