

MAYO 2011
Universidad de Clarke

¿QUÉ FORMACIÓN?

Dos observaciones previas

Me han pedido que os ayude a reflexionar sobre la cuestión de la formación en el marco de grupos (fraternidades/comunidades) de laicos asociados a un monasterio cisterciense.

Me gustaría empezar con dos observaciones previas y decir primeramente que esta cuestión es absolutamente legítima, pero además que no es en absoluto un planteamiento nuevo.

– Legitimidad de la cuestión

Vuestro deseo de reflexionar sobre la cuestión de la formación es absolutamente legítima. Y es legítima porque es fundamental, porque concierne a los fundamentos (en francés, a los cimientos). La cuestión de la formación mantiene relaciones estrechas con la cuestión que fue objeto de vuestro anterior encuentro internacional en Huerta. Allí se trató sobre la cuestión de vuestra identidad laica cisterciense. ¿Hay algo más “fundamental” que esta cuestión sobre la “identidad”? Ciertamente, lo primero es el plano de la identidad personal. Para ello, nada mejor que recordar las tres preguntas que San Bernardo dirige al Papa Eugenio III en su tratado Sobre la consideración. Tres cuestiones que constituyen de hecho aquello que, a los ojos de San Bernardo, podría reducirse a lo que llamamos un “programa de estudios”. ¿Cuáles son las cuestiones que constituyen el corazón del “programa de formación” bernardino? Nada menos que invitar al Papa a entregarse a una triple consideración sobre sí mismo, y reflexionar sobre los principales componentes que, en tres planos diferentes, pero complementarios unos de otros, fundamentan la propia identidad. De hecho, son tres preguntas sencillas, incluso elementales: Son estas:¿Qué soy? ¿Quién soy? ¿Cuál soy?.de otra manera, la triple pregunta:

- del quid que nos lleva a la naturaleza de las cosas (“quoi”?, “What”? ¿Qué?)
- del quis que nos lleva a identidad misma de la persona (“qui”? “Who”? ¿Quién?)
- y, en fin, del qualis, que, más allá de la identidad social (lo que soy a los ojos de los otros, pregunta sobre el “estatus/ status”) contempla sobre todo la cualidad o el valor moral de la persona (“ Which? Laquelle? ¿Cual?) (1)*

De hecho, el simple planteamiento de estas tres preguntas sitúa muy claramente la problemática que nos ocupa sobre la formación tal y como San Bernardo la concibe, y tal y como, con vosotros y en su seguimiento, me gustaría considerarla: es decir, que la cuestión de la formación debe estar muy estrechamente articulada con la de la identidad , o más ampliamente (con el vocabulario filosófico empleado por San Bernardo) con la del conocimiento de sí mismo. Volveremos sobre este punto.

Por el momento, observemos que el lazo que existe entre la cuestión de la “formación” y la de la “identidad” no vale únicamente en el plano de la identidad personal. Se aplica también al plano de identidades colectivas. Para convencerse, basta pensar en el lugar “central” , incluso “estratégico”, que ocupa en cualquier país un ministerio como el de educación nacional, que tiene, entre otros, el cargo específico de elaborar programas de estudio. Es evidente que en este campo, la elección, sobre todo en el tema de la historia, dista mucho de ser neutro. La elaboración de esos programas busca formar una identidad nacional, persigue reforzar el sentido (o la conciencia) de pertenencia común a un país, a una nación, a una cultura. Tomando como ejemplo a Europa, o a Francia, pienso sobre todo en el debate que tuvo lugar como preámbulo de la Constitución europea- en la que se cuestionaba si había que mencionarse o no las raíces cristianas de Europa-; pienso también en el debate parlamentario recientemente planteado en Francia sobre la “identidad nacional” con el doble fondo de las difíciles cuestiones relativas a la inmigración (sobre todo de poblaciones de origen musulmán), en la integración de éstas en el tejido social y cultural de Francia, en los incidentes que esto puede ocasionar precisamente en el plan de la identidad.

Si insisto tanto en estas cuestiones de actualidad no es para daros una clase de Historia Contemporánea, evidentemente. Es más bien para haceros comprender hasta qué punto la cuestión de la formación (formación intelectual o transmisión de un saber, de un conocimiento) es una realidad inseparable de aquella de la identidad ; no se puede hablar de una sin considerar la otra. En una palabra, toda formación, en cierto modo, está al servicio de la edificación de una identidad: identidad de una persona, ciertamente, (como conciencia de sí mismo), sino también identidad de un grupo o de una sociedad (conciencia ,en este caso ,de pertenencia común);estando la primera (personal)”ordenada” a la segunda (social), y la segunda permitiendo reforzar la primera.

– Una cuestión de siempre...

Habiendo establecido la relación entre “formación” e “identidad, y reconocido como algo fundamental (en el sentido de que no es posible acceder a lo que constituye una “identidad” sin pasar previamente por una formación que contribuya a edificarla), comprenderéis en seguida – y esta será mi segunda afirmación preliminar- que no sois los primeros, ni seréis los últimos en plantear esta cuestión.

Hay vestigios en todas las sociedades y a lo largo de la historia, incluso y especialmente en la historia monástica, en donde la cuestión se planteará en términos paradójicos. Pensemos en el célebre “oxímoro” puesto en relieve por una cierta tradición monástica orquestada, entre otros, por Gregorio el Grande quien, al hablar de San Benito, lo considera “sabiamente ignorante y sabiamente inculto” (2) *(*scienter nescius et sapienter indoctus*) (3)* ;es la idea de la “docta ignorancia” (“*sage indocte*” y “*docto sin sabiduría*”)...

Sea lo que sea, siempre subyace la misma tensión entre dos polos: formación e identidad, que puede formularse de la manera siguiente: ¿Qué tipo de formación para qué identidad?

Sin embargo, como acabo de sugerir, la forma de resolver esta tensión y de responder a la pregunta de la formación ha variado a lo largo del tiempo, y también en función de las tradiciones espirituales, hasta abrazar toda la gama de posibles entre dos extremos: uno que va hasta el rechazo por principio de todo tipo de formación intelectual (en una palabra, por ejemplo, el antiintelectualismo imputado a la corriente cisterciense trapense del s. XIX y de comienzos del s. XX contra el cual, entre otros, ha luchado el gran Abad de Scourmont de la primera mitad del s. XX, Dom Anselme le Bail); el otro extremo va, al contrario, hacia una especie de superposición de dos planos, y consiste en hacer coincidir, por decirlo de alguna forma, la formación con la identidad monástica, y “ciencia” o erudición. Es una especie de achatamiento reductor de la vocación monástica a su única dimensión erudita.

De ahí las dos imágenes que pueblan el pensamiento de muchos, en donde encontramos, por un lado, la imagen del monje “campesino”-el trapense- con las manos encallecidas, el azadón o la hoz al hombro, volviendo del trabajo del campo; y por otro, la imagen del monje “docto”- el benedictino- con los dedos delicados, la cabeza inclinada sobre viejos y empolvados manuscritos, con una lupa en una mano y una pluma en la otra.

Dos caricaturas, sin duda, pero que reflejan bastante bien la importancia de las cuestiones subyacentes en la pregunta de la formación monástica y que, en el s. XVII opuso de manera polémica y apasionada a Rancé y a Mabillon.

Una dificultad particular suplementaria

Evidentemente, este pequeño recorrido por la historia no hace más que replantear nuestra pregunta y poner más de manifiesto la dificultad de dar una respuesta adecuada: “¿Qué formación para qué identidad? “ Por lo demás, se observa igualmente que este problema se duplica con una dificultad suplementaria si, por otra parte, se recuerda que, cuando concierne a monjes o a monjas (o más ampliamente a todas las personas comprometidas en la vida religiosa), la naturaleza de la identidad se encuentra específicamente afectada por el hecho de colocarse bajo el sello de los tres votos, de castidad, de pobreza y de obediencia; o sea, como acertadamente lo ha hecho observar el Padre Timothy Radcliffe, bajo el sello de la no-identidad. ¿Por qué? Porque ,al pronunciar estos tres votos, el religioso renuncia de hecho muy claramente a fundar su identidad sobre la base de los principales referentes antropológicos a los que habitualmente se recurre para definirse personal y socialmente. “Nosotros somos, dice hablando de los religiosos, personas que rechazamos las etiquetas habituales de la identidad”, porque, explica, “abandonamos muchas cosas que dan una identidad a los seres humanos en nuestro mundo” y concreta: “dinero, estatus, pareja en el matrimonio, carrera” (4)*

Para decirlo de nuevo de otra forma, lo que funda la identidad del hombre o de la mujer consagrado/a, del religioso o la religiosa, es un “ Solo Tú eres Señor”, dicho a Cristo; un “solo tú” del que la vida religiosa no tiene el monopolio, evidentemente, porque de una forma o de otra, todo cristiano, cualquiera que sea su vocación específica, está llamado también a hacer que Cristo sea el centro desde el que siempre hay que salir (5)*. Pero, a diferencia de la

vocación cristiana en el matrimonio donde “solo tú” pasa por la mediación del cónyuge, para el religioso o para la religiosa que hace sus votos, ese “solo tú” es pronunciado sin que haya ningún otro solo tú humano como socio de la alianza. (6)*

Y es justamente en ese “solo tú sin ningún otro solo tú” que se orienta toda la formación dada en el marco de la vida religiosa. Una formación tal es “iniciación”, o sea, según la etimología del término, una “puesta en camino”. Comporta en particular una “puesta en forma” de la existencia, a través de una “manera de vivir” que es específica de cada carisma, cada instituto u orden religiosa, incluso de cada monasterio.

Pero es aquí donde reside la dificultad que anunciaba hace un instante. Dificultad que se puede formular así: ¿Es posible, -y en caso afirmativo, cómo, -articular a la identidad laica cisterciense la cuestión de la “formación”, cuando, en el marco de la vida religiosa, esta cuestión de la formación toma un carácter específico: el de una “puesta en forma” de la existencia, o la explicitación de una manera de vivir, que en sí no lleva la vida conyugal o una vida en el mundo, puesto que allí cada uno está llamado a inventar esa forma de vida, en función de las condiciones exteriores propias donde se desarrolla su existencia?

Sin embargo, y por suerte para vosotros, es posible dar una respuesta afirmativa a esta pregunta, sin lo cual tendría evidentemente que parar aquí mi intervención. Y si es posible dar una respuesta afirmativa a esta pregunta, es por la razón que da Timothy Radcliffe, que he citado antes. De hecho, dice, al pronunciar los votos, el religioso es alguien que “rechaza las etiquetas habituales de la identidad” y así es capaz de “iluminar la verdadera identidad y la verdadera vocación de todo ser humano”. (7) * De paso, propone dos pistas de reflexión: primeramente, que la vida religiosa muestra que toda identidad es un don, y por ello, cualquier identidad que pretendiéramos forjarnos en esta sociedad está siempre de hecho por debajo de nuestra vocación más profunda. Después, que esta identidad humana que se nos ha dado, no se nos dio de una vez y para siempre, sino que encuentra su expresión completa en la medida que “abarca la historia entera de nuestra vida, de principio a fin, y más allá” (ídem)

Con un vocabulario más clásico, pero también más técnico, lo que quiere significar la afirmación según la cual la plenitud del sentido de toda existencia no se recibe más que del horizonte escatológico en el que toda existencia está llamada a inscribirse. Pero, sin que la vida religiosa tenga ciertamente el monopolio exclusivo de esta misión de anunciar el Reino futuro, está llamada sin embargo a ser, para y en el mundo, el signo y el recuerdo. Por lo demás, eso es lo que subraya con mucha exactitud el documento de la Corref que he citado antes: “A diferencia del matrimonio cristiano, llamado a reconocer aquí abajo el sello de Dios, la vida religiosa tiene por vocación vivir aquí abajo a partir del más allá, anunciar la promesa y la realización anticipada del más allá “ (8)*

Comprenderéis entonces que, considerada bajo esta perspectiva, y referida así a la dimensión escatológica de la identidad cristiana, la cuestión de la formación toma un contorno mucho más fundamental que el de la simple elaboración de un programa de estudios o de la sola transmisión de un saber, por muy necesarios que uno y otra puedan ser...

Hacia algo “mucho más fundamental” de la formación : “icono de la semejanza”

Es pues a la búsqueda de este algo “mucho más fundamental” de la formación a donde debemos ir. Para decirlo anticipadamente , y a la manera de Lytta Basset, una pastora protestante suiza, hay que cuestionarse la formación en función de lo que la misma revelación cristiana pone en el horizonte de toda existencia; y este horizonte, afirma, no es más que “nuestra realización en el amor”. El horizonte de toda existencia, eso hacia lo que tiende sin cesar y sin fin, y sobre lo que hay siempre que volver- la línea del horizonte,¿ no es lo que siempre desafía nuestros intentos de alcanzar, y que siempre escapa cuando lo creemos cerca?- el objetivo de cada una de nuestras existencias es efectivamente establecernos como “icono a la semejanza del amor” (9)*

Es lo que San Juan y San Pablo afirmaban, cada uno a su manera.

Uno cuando escribía:

“Queridos, ya somos hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a él (similes ei), porque lo veremos como él es”(1Jn 3,2).

El otro cuando precisaba:

“Sabemos que Dios colabora en todo con los que le aman para su bien, con aquellos que ha llamado según su designio, porque- continúa nuestro apóstol de las naciones- a los que escogió de antemano, los destinó a ser con-formes (conformes fieri) a la imagen de su Hijo” (dejamos el latín); Y siguiendo el griego, “ les ha dado también como horizonte (en griego, San Pablo utiliza el verbo pro-orizein, con la misma raíz que la palabra horizonte) reproducir (en griego, sun-morphes) la imagen de su Hijo” (Rom 8,28-29)

Observad que en los dos textos que acabo de citar, San Pablo y San Juan tienen tres cosas en común:

- insistir primeramente en el hecho que la revelación del proyecto divino sobre el hombre, o si preferís, la revelación del horizonte de destino que se nos ha prometido es el objeto de un “saber”, un saber de fe y de certeza: “Nosotros sabemos” dice el uno y el otro con fuerza...
- subrayar a continuación, pero con la misma fuerza, que ese “saber”, lejos de ser un saber teórico de erudición conlleva- díganoslo así- un saber ético de identificación. Para el Apóstol de las Naciones y para el discípulo amado, se trata efectivamente de llegar a ser conformes (sun-morphes) , o de llegar a ser semejantes (similes) al Hijo. Dicho de otra forma, no es un “discurso sobre Dios”, sino más bien un “ dejar la Palabra de Dios – el Logos/Verbo hecho carne inscribirse en nuestra vida”

- finalmente, del hecho de que el “saber” del que hablamos es una “ética de identificación”, Pablo y Juan ponen de relieve el mismo eje de la vida cristiana como un “compartir con Cristo”. Visión mística y bautismal por excelencia de participación en el mismo ser de Jesús. Es el alcance espiritual y teológico del prefijo “syn/ cum /con”, tan querido de San Pablo, que, pegándolo a muchos verbos, no duda en crear neologismos: palabras nuevas que inventa porque están enraizadas en la experiencia de su encuentro revolucionario con Cristo Resucitado...

Evidentemente con estos dos textos de San Pablo y de San Juan , estamos en el meollo de nuestra cuestión. Nos dicen con toda la claridad deseada que la “formación” de la que se trata en contexto cristiano (o monástico) no es prioritariamente del orden de transmisión de un saber (limitarse a esto reduciría o achataría la cuestión de la formación a una sencilla problemática de “instrucción/ erudición”) Más radicalmente, la formación se sitúa en el orden de participación en el misterio de Cristo; busca la persona misma, o para decirlo con el vocabulario neotestamentario, se sitúa en el orden de una configuración de nuestra persona en el mismo ser de Cristo. Una vez más, el horizonte de nuestra existencia es llegar a ser “un icono a semejanza del Hijo Amado”

A la luz de la tradición monástica cisterciense.

Para decir esta “realidad” de la formación cristiana, la tradición monástica se revela particularmente rica. Aún más: con una constante admirable a lo largo de la historia, desde San Bernardo hasta nuestros días. Para darse cuenta, basta citar dos textos en los dos extremos de esta tradición.

-San Bernardo

El primero será, como debe ser, de San Bernardo. Es el célebre pasaje de su tratado sobre la Gracia y el Libre Arbitrio en donde habla de las tres obras que la gracia divina realiza en nosotros: la obra de nuestra creación, la de nuestra “puesta en forma” (reformatio)y, en fin, la de nuestra perfecta configuración.

Además, en el pasaje que voy a citar, observad tres preposiciones que él utiliza para caracterizar de manera específica cada una de las tres “obras” en, por, y con, que coinciden de hecho con los tres “momentos” constitutivos del dinamismo espiritual integral de la “formación” cristiana tal y como lo hemos identificado hace un momento, cuando, siguiendo a Lytta Basset y con Pablo y Juan, hablábamos del “horizonte de toda existencia”, como referente que, en Cristo, tiende a un “con él”, pasando a través de un “por él”.Movimiento que reproduce el que opera en nosotros toda celebración eucarística cuando, un poco después de la consagración, recapitulamos este movimientodiciendo: “Por Él, con Él y en Él”.

He aquí el texto de San Bernardo:

“ Primeramente creados en Cristo (cf Ef 2,10) para llegar a la libertad de la voluntad (1ª etapa),

somos, en segundo lugar, reformados por Cristo (2ª etapa) para llegar al espíritu de libertad (Cf 2Cor 3,17-18); después, con Cristo (3ª etapa) llegamos a la perfección consumada en el estado que será el nuestro por toda la eternidad.”

Tres etapas que Bernardo vuelve a explicar inmediatamente después precisando:

Ha sido preciso, en efecto

- (1ª etapa) que aquel que no existía – el hombre- sea creado en aquel que existía- Cristo-. (Para decirlo más técnicamente, es el enraizamiento ontológico y original de la naturaleza humana en la persona de Cristo, “Primer Adán”)
- Ha sido preciso después que (2ª Etapa), por la forma (Cristo) sea reformado lo que estaba deformado (el hombre caído) .(Es éste el momento ético de la existencia cristiana, llamada a desplegarse en el tiempo de la historia y en función de nuestras respectivas vocaciones personales; volveré pronto a esta dimensión cuando aborde la cuestión concreta de los medios para poner en práctica la formación)
- Ha sido preciso, en fin, que los miembros no alcancen la perfección más que con la cabeza. Entonces se cumplirá completamente cuando hayamos alcanzado todos el estado de hombre perfecto, a la medida de la edad de la plenitud de Cristo (Ef 4,13), cuando Cristo, nuestra vida, aparezca, apareceremos nosotros también con él en la gloria (Col 3, 9) (10)* Aquí está el término y el cumplimiento de la historia de la humanidad totalmente asumida y recapitulada en la persona de Cristo, en su dimensión a la vez personal- cada miembro tomado individualmente- y comunitaria o colectiva- cada miembro en cuanto referido a la totalidad del cuerpo y a su Cabeza

–Haciendo eco: las Constituciones OCSO y la “Carta de Formación.

Hasta aquí San Bernardo del cual las Constituciones OCSO aprobadas por la Santa Sede en 1990 son un eco. En el Capítulo 4 de la segunda parte de las Constituciones, que está especialmente consagrado a “la formación de los monjes”, se puede leer esto- es la primera constitución del capítulo:

“La formación en la vida cristiana tiene por objetivo restaurar la semejanza divina gracias a la acción del Espíritu. Ayudados por la solicitud maternal de la Madre de Dios, los hermanos progresan en la vía monástica de manera que lleguen progresivamente a la talla de Cristo en su plenitud. “(Constitución 45,1)

Podríamos comentar ampliamente esta Constitución. Nos contentamos con llamar la atención sobre las dos expresiones utilizadas para precisar el objetivo de la formación. Una y otra están tomadas de la Escritura, la primera se refiere al libro del Génesis y la segunda a la epístola a los Efesios. La formación, dice, tiene por objetivo restaurar la semejanza divina (Génesis) y permitir a cada hermano “llegar progresivamente a la talla de Cristo en su plenitud “ (Ef 4,13). Sobre esto, hay que observar que encontraréis la misma perspectiva en la Carta de Formación OCSO que indica desde el segundo párrafo que el itinerario de formación propuesto al monje “ tiene

por objetivo la transformación progresiva de la persona a la semejanza de Cristo por la acción del Espíritu de Dios” y que además está enteramente colocada bajo la luz de 2Cor 3,18: “llamados a ser transformados a imagen de Cristo”

La paternidad espiritual de esta perspectiva con la que San Bernardo desarrollaba es demasiado evidente para que sea preciso insistir...

Medios de formación. Dos vías: institución y experiencia

Queda sin embargo una pregunta crucial que sin duda debe horadaros el pensamiento . “ Todo esto está muy bien, pero ¿Cómo hacerlo? De hecho , todo no está en conocer el objetivo que hay que alcanzar. Hay que saber también por qué camino llegar. Dicho de otra forma: “ De qué medios disponemos? ¿Qué contenido específico hay que dar a la formación?”.

Para responder a estas preguntas, quisiera proponeros una doble vía de búsqueda. Una será más bien objetiva, la otra más subjetiva. Nosotros veremos que, no solamente se completan, sino que además se encuentran alrededor de un eje común. Y para descubrir esta doble vía, me gustaría apoyarme sobre el testimonio conjunto de San Bernardo y de su discípulo Elredo- Me gustaría particularmente interrogar el Espejo de la Caridad del que Elredo, siendo joven profeso, emprendió la redacción definitiva en 1141-1142, a petición expresa de San Bernardo.

1) La vía “objetiva”: la dimensión “constituyente” de las observancias monásticas.

Sin entrar en detalles de esta obra monumental y de prodigiosa riqueza, digamos solamente que, en el espíritu de su autor, y más aún en el de su patrocinador, se trata de ofrecer al lector un manual de formación monástica destinado a justificar de manera metódica y razonada, o sea, sobre el fundamento doble de la Escritura y de la Teología espiritual, la legitimidad de la reforma cisterciense (“observancias” y ascesis) como auténtica “escuela de caridad”. Comprendamos esto concretamente como un “instrumento” particular muy apropiado para hacer posible la unificación de toda la persona por la “ordenación” de nuestras potencias afectivas (ordenar el dinamismo natural del deseo).

a. Un texto de Elredo: *frater...disciplinis regularibus instituendus* (Espejo II,&41)

El vocabulario escogido por Elredo para dar cuenta de este proceso de formación/unificación/ordenación “me parece especialmente esclarecedor para nosotros. Así, en el libro II del Espejo, introduce con algunas palabras un largo diálogo que tuvo con uno de sus novicios. (Cito la traducción francesa): “ No hace mucho tiempo, un hermano que había renunciado al mundo se presentó en nuestro Monasterio” Después añade: “Nuestro reverendísimo abad lo confió a mi humilde persona (y aquí hay una expresión para retener) para enseñarle las disciplinas regulares” (Espejo II&41, p. 151). Ciertamente esta traducción no es absolutamente incorrecta. Pero desgraciadamente no refleja enteramente toda la riqueza semántica de la expresión latina empleada por Elredo. Sin duda, la traducción hubiera sido correcta si Elredo hubiera considerado su cargo de maestro de novicios, y por ello de formador,

, en términos exclusivos de enseñanza. Comprendamos por esto la transmisión de un saber, o incluso de un “saber-hacer” (en este caso, iniciar en las costumbres de la vida monástica). Conocedor del latín como él era, hubiera entonces utilizado un verbo apropiado que correspondiera a esta idea de “enseñanza”: por ejemplo, los verbos latinos como *instruere/ instruir*, (de donde deriva la palabra *instrucción*) o *docere/enseñar*, *discere*- de donde deriva la palabra *discípulo*- en la doble relación que se establece entre “enseñante” (*doctus/doctor/magister*) y “enseñado” (*discipulus*). Pero no son ninguno de estos verbos los que Elredo ha empleado. Ha preferido otro término que conlleva ciertamente un matiz de enseñanza o de transmisión de un saber, pero cuyo sentido es mucho más amplio y más rico. Literalmente, Elredo dice en efecto que su Abad le ha confiado un hermano para instituirlo por medio de las disciplinas regulares. (*disciplinis regularibus instituendus*) (11*)

Evidentemente, el sentido personalista de la expresión salta a los ojos: lo que busca Elredo en su cargo de formador no es transmitir un saber (*docere*), ya lo hemos dicho; y mucho menos “formatear” a alguien para que entre en el molde, por muy venerable que sea, de los usos monásticos. Si ese hubiera sido el caso, habiéramos encontrado en latín, delante de la expresión “las disciplinas regulares” la preposición *in-en-* y se hubiera tratado entonces de “instituir a alguien en las disciplinas regulares” (*disciplinis regularibus*). Pero se trata de un ablativo absoluto, sin la preposición, lo que Elredo utiliza. ¿Qué significa esto? Que incluso antes de contemplar la transmisión de un saber cualquiera, o de un “saber vivir” monásticamente, lo que persigue Elredo en su cargo de formador es prioritaria y principalmente la persona misma, un hermano que se le ha confiado precisamente para “instituirlo”; o sea, puesto que Elredo emplea este verbo de manera absoluta, sin complemento, para establecer este hermano en toda su estatura /”*statuere in/* de persona, establecerlo en lo que constituye su identidad, pero esto, pasando justamente por las “disciplinas regulares”, consideradas lo que deben de ser: sencillamente un medio al servicio de la estructuración/ unificación/edificación de la persona.

Esto quiere decir que, independientemente de toda formación “académica” o de todo programa de estudios específicos, Elredo se muestra firmemente convencido del valor eminentemente estructural y formador de la disciplina monástica, tanto más cuando se la abraza con seriedad y convicción. En esto se muestra además fiel a toda la tradición monástica. Basta con pensar en el 8º grado de humildad de San Benito donde se invita al monje “ a no hacer nada que no está prescrito por la regla común del Monasterio, o aconsejado por el ejemplo de los ancianos”. En este sentido, el célebre apotegma en el que un anciano dice a su discípulo que una enseñanza de su parte no le serviría de nada si no se dejara enseñar incluso por su mismo silencio.

De todo esto sacaremos una conclusión teórica y una consecuencia práctica.

b. La conclusión teórica

Primeramente en el plan teórico, se observará que, si si bien es verdad que la “formación” monástica tiene como objetivo, como acabo de decirlo, el instituir a la persona, el establecerla en su identidad, se desprende entonces que esta formación se articulará alrededor de tres polos: el monje, el cristiano y el hombre, porque el monje es primeramente un cristiano , que es en primer lugar un hombre. (12)*

Así, será el hombre en cuanto tal al que se intentará “poner de pie”, o sea, como le gusta a San Bernardo precisar, devolverle la “rectitud” del origen, sustraerlo de la “chepa” del alma, consecuencia debida al pecado, y así permitirle llevar una vida a la altura de su dignidad “nativa” como ser creado a imagen y semejanza de Dios. En régimen cristiano, esta “ordenación” de la naturaleza primitiva del ser humano a su vocación o dignidad/grandeza divina consistirá en “configurar” la existencia humana según la “forma” que le ha dado Cristo. Será pues dar a nuestra existencia una forma Christi.

Común a todos los cristianos, este destino de configuración de la existencia humana con la de Cristo ha sido iniciado ciertamente el día de nuestro bautismo (es lo que se llama la consagración bautismal); pero evidentemente, estamos llamados a darle “cuerpo” y consistencia concreta, lo que se realiza justamente a través de la orientación singular que cada uno de nosotros damos a nuestra vida. La forma Christi, común a todos, toma contornos específicos de una sequela Christi cuyas características están definidas por la forma de vida que hayamos querido abrazar (principalmente: matrimonio y vida religiosa). A esto llamamos “vocación”; una forma singular, propia de cada uno, de dar cuerpo a nuestra consagración bautismal, o “la repuesta constante que cada uno da a una llamada precisa de Dios, que compromete una vida para siempre” (13)*

Visto desde esta perspectiva tridimensional (forma nativa: el hombre; forma vitae instituta: el monje; y forma Christi, el cristiano), la formación en sentido integral del término tendrá pues `por misión y función principal ayudar a alguien a atreverse a correr el riesgo del compromiso de toda su existencia para siempre, a través de una forma específica de vida (forma vitae instituta), que le permita, según su propia llamada, a llevar a término, en una comunidad humana y hasta la plena medida de Cristo, su consagración bautismal (forma Christi) que es vivir a imagen y semejanza de Dios (forma nativa) (14)*

Esto es lo que precisa con claridad la Ratio Institutionis de la OCSO, cuando, después de haber dicho que el itinerario monástico “ tiene por objetivo la transformación progresiva de la persona a semejanza de Cristo por la acción del Espíritu” (Prólogo, &1 que hace de eco a la Const. 45,1 ya citada), un poco más lejos añade , a propósito de la formación inicial, que las etapas que la constituyen “quieren ayudar a los candidatos a crecer como personas humanas y como discípulos de Cristo” (&17) Dicho de otra forma, persiguen construir al hombre, y esto- tomando la expresión de Elredo- a través de las “disciplinas regulares”, que hacen de él precisamente – o lo instituyen como un discípulo de Cristo, en su propio ser (formación de Cristo in anima), pero que le permiten igualmente , como miembro de una comunidad, edificar el cuerpo total/eclesial de Cristo (formación de Cristo in ecclesia) (15)*

Ahí también la Ratio institutionis de la OCSO es instructiva, cuando describe, a propósito del papel formador de la conversatio cisterciense, que “es esencialmente viviéndola , en sus diversos elementos, como uno se hace poco a poco un auténtico cisterciense”, (&6), y añade en el mismo párrafo que “ a través de la práctica cotidiana de las observancias monásticas- y gracias a la solicitud pastoral del superior, y de los que comparten su ministerio- esta conversatio procura los medios de crecimiento personal y comunitario”, de forma, subraya finalmente, que “ la comunidad se convierte en la matriz donde se puede desplegar la acción transformante del Espíritu de Dios”

c. La consecuencia práctica

Esta afirmación nos permite deducir inmediatamente la consecuencia práctica que anunciaba hace un momento. Si, en efecto, para nosotros, monjes y monjas, el vivir sencillamente los diversos elementos que propone la conversatio cisterciense ofrece el lugar preciso donde se opera en nosotros nuestra transformación espiritual; si, para decirlo de nuevo de otra forma, es simplemente viviendo la vida monástica tal y como se nos propone en nuestro Monasterio que constituye el primer lugar y la primera “forma” de nuestra formación (incluso antes de cualquier formación intelectual), se desprende que para vosotros también, laicos, que deseáis vivir del carisma cisterciense en el mundo, la frecuentación asidua del Monasterio con el que vivís una relación de comunión y de caridad será para vosotros el primer “lugar” y la misma condición de vuestra “formación”.

¿No es este el sentido del artículo 4,1 del documento de Huerta sobre la identidad laica cisterciense, que precisa en efecto que es “ por su comunión con una comunidad monástica” que las comunidades laicas cistercienses reciben de los monjes y de las monjas formación y luz en el camino? (16)*

Es lo que mi maestro de vida monástica- el Padre Dumont- me enseñaba cuando decía, siguiendo a Kierkegaard, que “el remedio se encuentra en el modo de empleo “. Es también lo que afirmaba a su manera Madre Jean-Marie Howe cuando empleaba la imagen tan elocuente- y tan bautismal- de la “inmersión” para sugerir la naturaleza de lo que debía ser la formación monástica. A propósito de esto, ella distinguía tres niveles complementarios: una inmersión física en la realidad concreta del medio monástico; una inmersión intelectual en la Escritura y la doctrina monástica y finalmente una inmersión espiritual (en la oración, la Lectio Divina y la Liturgia), las tres ordenadas a una inmersión más profunda todavía: la participación efectiva en el misterio de Cristo (17)*

Pero ella añadía que, para que sea un método verdaderamente eficaz de formación monástica, esta inmersión de todo el ser (cuerpo, alma inteligencia y corazón) en el misterio de Cristo, era preciso que fuera objeto de una verdadera experiencia. Así, al lado de la dimensión “instituyente” de las observancias monásticas que acabamos de evocar, ésta es la segunda vía que debemos franquear: la de la experiencia.

2. La vía de la experiencia

a. de “leer” a “captar” y de “comprender” a “gustar”

Para introducir en esta vía de la experiencia, nada más iluminador que el intercambio epistolar entre Bernardo y Elredo, cuando el primero exige del segundo que redacte el Espejo de la Caridad. Sabemos la respuesta del futuro Abad de Rievaulx quien, para escapar de la petición de su Padre Inmediato, pone el pretexto de provenir de las cocinas y que, faltándole una formación intelectual suficiente – se considera “poco gramático y casi iletrado”- no está a la altura del servicio que se le pide. Pero San Bernardo, lejos de desanimarse, esta excusa, dice él mismo, no hace más que “avivar la llama de su deseo” (Espejo,” carta prólogo” de Bernardo, & 3) ¿Por qué? San Bernardo lo explica algunas líneas más abajo con fuertes imágenes bíblicas (la miel y la leche que se sacan de la roca)

“Creo, le dice, que con tu mazo extraerás de estas rocas algo que, con la penetración de un talento natural, no hubieras nunca obtenido a partir de los apuntes de un profesor; en el calor de mediodía, a la sombra de los árboles, captarás a veces algo que no hubieras aprendido nunca en las escuelas” (Carta-Prólogo, & 4)

A estas palabras y a estas imágenes San Bernardo había recurrido ya años antes, dirigiéndose a Enrique Murdac, ilustre profesor de York, para incitarlo a renunciar a su cargo académico e invitarlo a unirse a él en Caraval:

“Cree en mi experiencia (Experto crede): encontrarás algo más en los bosques que en los libros (aliquid amplius invenies in silvis quam in libris). Los árboles y las piedras te enseñarán lo que no podrás oír de otro maestro (Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis). ¿No crees que tú podrás sacar miel de la piedra, aceite de la roca más dura? (Joel 3,18) ¿Las montañas no destilarán dulzura? ¿La leche y la miel no correrán de nuestras colinas? ¿Nuestros valles no darán trigo en abundancia?” (Cf. Sal 64, 14)(18)*

Estamos en el corazón de nuestro tema. Pero es importante no equivocarse en la interpretación que conviene dar a estas palabras. Al contrario de lo que se ha pensado con demasiada frecuencia, Bernardo no dice aquí que toda formación intelectual poco seria y sólida sería inútil, incluso mala, pretextando por ejemplo que “la ciencia hincha” (Cf 1 Cor 8,1). Al contrario, lo que fustiga es una ciencia que sería puramente “libresca”, o sea, completamente separada de una experiencia vivida, enraizada en la vida. No hay más que ver, en la misma carta a Enrique Murdac, los verbos que utiliza que, juiciosa e intencionadamente escogidos, invitan a “ir más allá” en orden al conocimiento y al saber, yendo de “leer” a “captar”, de “comprender” a “gustar”.

No hay desprecio en San Bernardo por las etapas intermedias, que son a sus ojos tan necesarias e indispensables las unas como las otras; tampoco ninguna huella de anti-intelectualismo. Lo que Bernardo quiere hacer es ayudar a situar bien el valor del “saber” que tiene “sabor” y, por oposición a la ciencia, (que efectivamente puede “inflarnos”), un saber que abra a lo que él llama “la sabiduría” (sapiencia): lo que tiene sabor y da sabor. Dicho de otra manera, San Bernardo nos pone en guardia contra las desviaciones de una búsqueda del “saber por saber”, y no condenar el valor del sabor y de la ciencia.

b. Del “saber”(scientia) al “sabor” (sapientia)

El tema es tan recurrente en sus escritos que podríamos multiplicar los ejemplos al infinito. Por no dar carta blanca a la crítica de lo que Bernardo fustiga, me contentaré con algunas indicaciones.

Primeramente está el Sermón 23 sobre el Cántico, donde precisa que si la instrucción tiene el poder de “hacer docto” (Instructio doctos reddit,) es absolutamente incapaz de “tocar” el corazón. No permite “gustar” a Dios, “saborearlo por lo que es verdaderamente, y mucho menos amarlo plenamente, y así llegar a ser verdaderos sapientes. Ésto, solo el afecto lo hace posible: Affectio (reddit) sapientes)(19)*. Por eso, acabamos de decirlo, lo que únicamente importa a Bernardo y lo que desea para nosotros es que lleguemos a ser no “pozos de ciencia” (eruditos), sino seres “amasados” de sabiduría, que “saborean “ a Dios por lo que es verdaderamente.

Este gusto de Dios no es para Bernardo más que una sabiduría práctica ordenada a “actuar bien”, o buscando lo que él llama “la santidad de vida” Es lo que dice explícitamente a su antiguo novicio, convertido en Papa con el nombre de Eugenio III. En el tratado que le dirige sobre la Consideración, habla del conocimiento de las cuatro dimensiones del amor divino, mencionadas por San Pablo en la epístola a los Efesios: la largura, la anchura, la altura y la profundidad. Todo esto, dice, pero conduciendo a una experiencia por hacer.

No es al final de una justa académica que se llega a comprender (non ea disputatio comprehendit) (20)* sino gracias a la santidad...si al menos se puede hablar de alcanzar lo que es “inalcanzable” (si quo modo tamen comprehendi potest quod incomprehensibile est)

Por lo demás, si esto no fuera posible, el apóstol no habría dicho nunca que comprenderíamos con todos los santos” (Ef. 3,18).

Luego son los santos los que comprenden. ¿Cómo?, te preguntas, Si eres santo, omprenderás y lo sabrás: Pero si tu no lo eres, llega a serlo; entonces, por tu propia experiencia lo sabrás. (tuo experemento scies) (21)*

Estamos, pues, avisados. No es el saber o el conocer lo que vale, sino sumergir las raíces en la experiencia. Por muy importante que sea esta observación, hay que añadir otra suplementaria. Porque, justamente, ¿Qué tratamos de experimentar? O, con los verbos empleados por San Bernardo, ¿qué tratamos de “gustar” o de “sentir” para que nuestro saber sea sabiduría y no erudición?

c. Saborear---pero ¿Qué?

A esta pregunta, san Bernardo dará, a lo largo de su obra escrita, repuestas muy variadas en cuanto a la forma pero, en cuanto al contenido, de una notable constancia. Pienso especialmente en sus dos primeros tratados de envergadura, compuestos en unos cuantos años de intervalo (entre 1124Y 1128);Los grados de la humildad y del orgullo (1124-11259 : El Amor

de Dios (1126) u La Gracia y la Libertad (1128): pero pienso igualmente en la serie más tardía (entre 1139 y 1145) , en los cinco Sermones sobre el Cántico (sermón 34 a 38) (22)* que consagra justamente a la cuestión que nos ocupa de saber qué lugar conviene reservar a los estudios en la vida monástica.

Sin desarrollar en detalle la enseñanza de Bernardo a este respecto, bastará notar que el interés de la respuesta que él da a nuestra pregunta - “¿Qué saber que sea sabiduría?”- reside en el hecho que , siempre , la asocia de una manera o de otra a la de la identidad. De hecho, para Bernardo, lo que se trata prioritariamente de “conocer.”.

- es primeramente sobre uno mismo:” ¿Quién soy?, ¿Qué soy? ¿Cuál soy?
- Después, correlativamente, sobre Dios: “¿ Quién soy ante Dios? O ¿Quién es Dios con relación a mí?
- Un conocimiento y otro (de uno mismo y de Dios) deben abrir tangencialmente- o sea, hasta el infinito- a un conocimiento de naturaleza ética que lleva sobre el otro y que conlleva una exigencia de justicia/compasión hacia el prójimo “¿Qué son los otros ante mí? ¿Qué debo ser yo para ellos? A través de estos tres dominios de conocimiento sapiencial, estamos dispuestos a notar la apertura de nuestra comunicación: saber que la cuestión de la formación o de los estudios no puede en absoluto separarse de la de la identidad, la primera- la de la formación- debe de dar paso, o estar ordenada a la segunda – la de la de identidad en sus tres ejes: de uno mismo, del prójimo y de Dios-y a su vez permite , en un movimiento inverso, juzgar la utilidad de los “conocimientos” dispensados por aquella. Es el argumento del sermón 36 sobre el Cantar de los Cantares, donde el Abad de Claraval desarrolla cuatro ideas principales.
- Comienza por establecer una distinción entre los conocimientos que, en el orden de la vida espiritual, no son indispensables, como las “artes y oficios” o las “letras”; y aquéllos que, al contrario, sería desastroso ignorar: como son- volveré a esta en un instante- el conocimiento de sí mismo (conocimiento de nuestra condición desgraciada,- y el conocimiento de Dios (conocimiento de la divina misericordia) (23)*
- Después previene una objeción según la cual habría que despreciar el saber como tal, porque, explica, sería no solamente contrario a la enseñanza de la Escritura, sino que además privaría a la Iglesia de un instrumento eficaz para combatir la herejías e instruir a los sencillos . (24)*
- Visto esto, recomienda prestar atención a una nueva distinción: hay una ciencia “que infla” (1Cor 8,1) y otra que conduce a la sabiduría: esta “sobre sabiduría” de la que habla San Pablo a los Romanos (Rom 12,3)(25)*
- Sin embargo, puntualiza finalmente, a causa de la” brevedad del tiempo”, que hace vano e irrealizable el deseo de aprender todo- por muy interesante que sea cualquier campo de conocimiento-, será a la adquisición de esta “sobre sabiduría” a lo que el monje deberá prioritaria e incluso exclusivamente consagrar todos sus esfuerzos. Y ¿De qué está hecha esta “sobre sabiduría”? De un saber útil a la salvación. ¿Y qué es un saber útil? Es, explica, un saber destinado ya a la propia edificación, ya a la del prójimo. O sea, un saber destinado a iluminar nuestra conducta (26)*. Bernardo escribe: “ Solamente aquellos que quieren saber para edificar – es la caridad- o para ser

edificados- es la prudencia- no abusan de la ciencia, puesto que quieren comprender para obrar bien” Y concluye citando el Salmo 110,10: “ la comprensión (intellectus) es buena para todos los que la ponen en práctica” (27)

Esta “ordenación” del saber a la adquisición de una sabiduría práctica que debe iluminar nuestra actuación y nuestra conducta, no es más que lo que llamaríamos hoy la teología moral. Ni que decir que esa teología- cuyo objeto propio es de discernir en el orden ético del actuar, lo que es “justo y bueno” (Rom 12, 2) (28)* para sí mismo y para el otro, no puede elaborarse independientemente de un conocimiento de “lo que somos” en lo que constituye nuestra naturaleza humana- es el campo propio de la antropología- sino también en lo que caracteriza la naturaleza de las relaciones que el hombre mantiene con Dios- es el campo más específico de la teología espiritual, incluso de la mística.

Este “antecedente” epistemológico (en el orden del saber), de la “física” (naturaleza de las cosas y del hombre) y de la “mística” (naturaleza de nuestra relación con Dios), sobre la “ética” (que define las normas del recto actuar), explica justamente por qué San Bernardo insiste tanto, como anterior a este conocimiento “ético”, sobre la importancia del conocimiento de sí y del de su divino creador (conocimiento de Dios.) (29)*

Se observará por lo demás que son los tres “grados de la verdad” que San Bernardo enunciaba en el capítulo 3 de su primer tratado sobre los grados del orgullo y de la humildad. Se observará además que estos tres grados de conocimiento corresponden también a todo el itinerario espiritual que él enuncia desde el comienzo de su extensa colección de 86 sermones sobre el Cantar (Sermón sobre el Cántico, 1). Pero, como antes os señalaba, lo que yo querría retener aquí, es la dimensión de “experiencia” a la que Bernardo concede una importancia central para comprobar el valor y la validez del saber. “Desde este punto de vista, pasa como con los habitantes de Sicar que, por las palabras de la Samaritana en el evangelio de San Juan, van al encuentro de Jesús, pero que, precisa el evangelista, “serán más numerosos los que creen a causa de su palabra “ (la de Jesús) porque, dicen, “ no creemos por tu palabra; nosotros mismos lo hemos escuchado, y sabemos que es verdaderamente el Salvador del mundo” (Jn 4,42)

Como es imposible traer aquí toda la riqueza de la doctrina de Bernardo sobre el doble conocimiento de uno mismo y de Dios, detengámonos en lo esencial.

d. De la “visión amarga de sí” a la visión gozosa de Dios”: de la miseria a la misericordia .

Desde el conocimiento de sí , Bernardo insiste en la realidad de las dos “caras” de la condición humana: Un lado “de luz” sobre la grandeza y dignidad nativas del hombre, que lleva en él, como regalo original de creación, la huella indeleble de su divino creador (hombre imagen y semejanza de Dios); y un lado “de sombra”, sobre la condición “desgraciada” del hombre, puesto a prueba de una libertad, no inmediatamente ni espontáneamente conforme al proyecto creador de Dios.

Bernardo lo llama “la miseria” del hombre, que tiende en parte (y no solamente) al “olvido de sí”, o sea, a la “ignorancia” de lo que constituye su dignidad.

La experiencia en el acompañamiento espiritual enseña que este olvido o esta ignorancia de sí en el sentido teológico del término, tal y como lo describe San Bernardo, se debe a varias razones. Hay al menos dos principales: Es posible, en efecto, que nunca se me haya “enseñado” esta dignidad; pero igualmente puede suceder (y es más frecuente de lo que se imagina), que haya sido abofeteada, humillada, despreciada desde la más tierna infancia, hasta el punto que uno llega a dudar que pueda ser amado (o digno de ser amado), o no creer en las propias capacidades porque han matado el amor y la confianza en lo más profundo de mí.

La experiencia enseña además que esa “ignorancia” o que las heridas afectivas que engendra, pueden a veces hacernos objeto de un bloqueo, o sea de una imposibilidad de reconocer que todos somos más o menos “cojos en el amor”, ya porque no hemos recibido suficientemente el amor inicial que nos hubiera permitido mantenernos de pie sin narcisismo exacerbado o egocentrismo exagerado; sea, también, cuando nuestras historias no tienen muchas heridas – y a veces pasa, ¡felizmente!- porque, como Bernardo lo hace observar en el Sermón 50 del Cántico (30)* el amor nos encontrará siempre en deuda....

Sea lo que sea, la negación de nuestra condición desgraciada y el olvido de nuestras historias afectivas más o menos heridas pueden revelarse desastrosas, primero para uno mismo, ciertamente, pero también para las relaciones con el otro. En el primer caso, puede llevar a un desprecio- para nada evangélico – de uno mismo, llevándonos incluso al asqueo de vivir y a la desesperación total...Recordemos , fue una experiencia de insatisfacción y de disgusto la que empujó a Elredo a llamar a las puertas de Rievaulx...En el segundo caso- en el de la relación con el otro- esto puede hacer toda vida comunitaria absolutamente inviable porque de hecho- tenéis más o menos experiencia- toda vida común conlleva de una forma o de otra esta virtud terapéutica , a veces probada como muy dolorosa (pero benéfica y purificadora cuando se acepta su acción) de reavivar o exacerbar las antiguas heridas afectivas olvidadas. Aparecen así sentimientos de envidia o de odio. Se manifiestan comportamientos de agresividad y de violencia, o, a la inversa, esperanzas afectivas insostenibles.

Resumiendo, la experiencia de la vida común, después de una etapa de admiración y de encantamiento que dura más o menos tiempo, conduce con frecuencia, si no siempre, - si uno no se sustrae- a una segunda etapa de “descubrimiento amargo” de lo que verdaderamente soy (visio amara mei). Para Bernardo, como para otros muchos autores espirituales, es sin embargo una experiencia determinante y crucial porque, en la vida espiritual, se ofrece a nosotros como el punto de lanzamiento por excelencia que nos lleva a hacer la elección decisiva: porque la cuestión que entonces se plantea será saber si voy a quedarme, en esta visión amarga de mí mismo, con el riesgo , como decía hace un instante, de inclinarse irremediabilmente en “la espiral de la desesperación” total o si, al contrario, voy a volver los ojos hacia un “más allá” que yo mismo, un más profundo que la profundidad misma de mi miseria, donde se esconde la fuente más secreta de la vida.

Para Bernardo, la misma experiencia más desesperante de mi condición desgraciada se revela

como una suerte extraordinaria,- un trampolín- para acceder a lo que él llama “una gozosa visión de Dios” (laeta visio Dei) : el descubrimiento del verdadero rostro de Dios, o sea, de un Dios “más grande que nuestro corazón” porque es “rico en misericordia” (31)* Bernardo invita además a no disociar “conocimiento de sí “ y “conocimiento de Dios”, porque a sus ojos, el primero es condición para acceder al segundo. Dejemos la palabra a San Bernardo:

“ No es una mediocre visión de Dios la de experimentar hasta qué punto es bueno y se abaja porque “Él es verdaderamente compasivo y misericordioso, y perdona de corazón la maldad” (Joel 2,13). Su naturaleza es la bondad, y lo que le es propio es tener siempre misericordia y piedad. Por esta experiencia y por este orden Dios se da a conocer para nuestra salvación, cuando el hombre empieza a reconocerse en su miseria y “grita a Dios” que “ lo escuchará” (Sal. 90-15) y le dirá “Te libraré y tú me honrarás” (Sal 49,15). Así, el escalón que te lleva al conocimiento de Dios será el conocimiento de ti mismo. A partir de su imagen, que se renueva en ti (Col 3,10), él se dejará ver , mientras que tú, “contemplando con confianza con rostro descubierto, serás transformado en esta misma imagen , de claridad en claridad, como por el Espíritu del Señor” (2Cor 3,18) (32)*

En estas líneas, todo está dicho del programa de estudios y de formación que Bernardo desea para nosotros. Hasta el final, o sea, atrevámonos a pronunciar la palabra, hasta la “visión transfigurante” y mística que, en un proceso sin fin, se renueva cada instante.

Es esto,- esta experiencia de transformación hecha a partir de la experiencia amarga de la propia miseria y de un gozoso descubrimiento, cada vez más profundo, de la misericordia divina- lo que el monje está llamado a vivir , día tras día, y que expresa maravillosamente la fórmula tradicional de la petición que pronuncia el día en que pide públicamente entrar en la Orden. A la pregunta del Abad, “¿ Qué pides?” se le invita a contestar “ La misericordia de Dios y la de la Orden”

Palabras de las que no medimos el alcance inmediatamente y en toda su envergadura, pero que, a medida que avanzamos, están llamadas a tomar más densidad y verdad.

Es a esta misma experiencia que vosotros, laicos que deseáis vivir unidos a un Monasterio, estáis invitados. Y es tal vez también, incluso antes de cualquier transmisión de un “saber” , lo mejor que nosotros, monjes , podamos ofrecerlos:. Quiero decir: daros, a vosotros también, la posibilidad de acceder a una visión “reconciliada” y pacificada de vosotros mismos y de vuestra historia. Daros acceso a esta verdad amorosa de vosotros mismos que os hará libre de amar con el amor mismo con que Dios os ama. Porque, finalmente, no hay más verdad para nosotros que aquella “que nos construye , nos estructura y nos hace crecer” (33)*. Pero, la primera de estas “verdades” “que nos construye, nos estructura y nos hace crecer” ¿no es primeramente aceptarnos a nosotros mismos con gratitud, como un regalo que Dios nos hace, en primer lugar a nosotros mismos, para que después podamos ser ofrecidos (y ofrecernos) a los otros? Por eso, me parece, San Bernardo ha podido escribir a Eugenio III:

“ No, no merece el nombre de sabio el que no lo es de sí mismo. Un verdadero sabio será ante todo sabio de él mismo, y beberá el primero el agua de su propio pozo” (34)*

Y si San Bernardo puede decir de ese sabio que será el primero en beber de la fuente de su propio pozo, ¿no es porque sabe también por experiencia que debe haber otros después que él que vendrán a beber cerca de él? Todos aquellos a los que haré partícipes de mi propia experiencia de ser reconciliado...Terrible exigencia porque supone que cada uno haya consentido hacer este mismo camino de verdad que lo habrá hecho libre...

Anexo

Diagrama 1: tres dimensiones del hombre

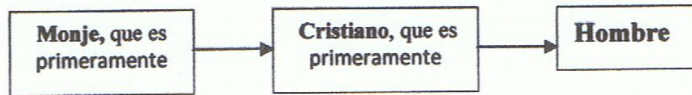


Diagrama 2: Las tres "formas" de toda vocación humana

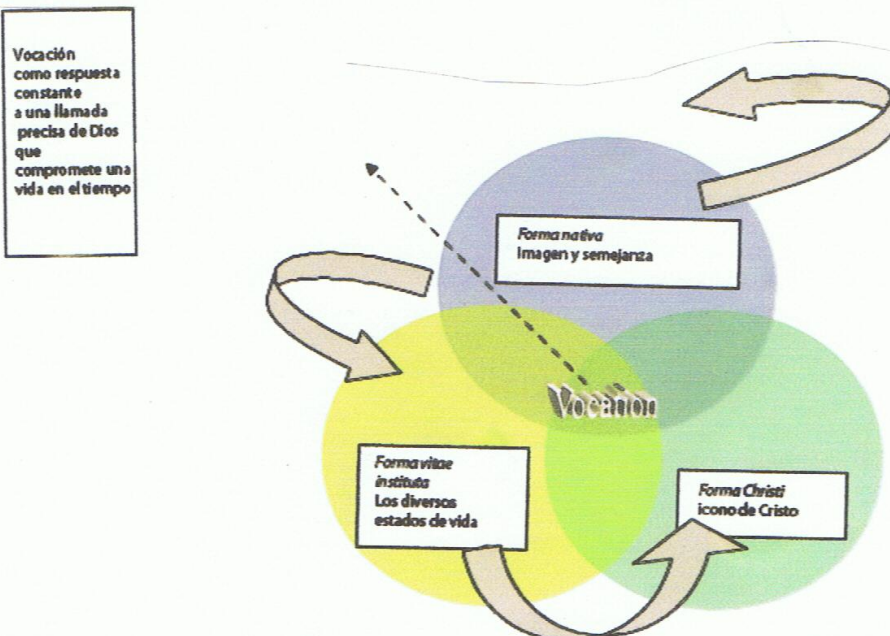
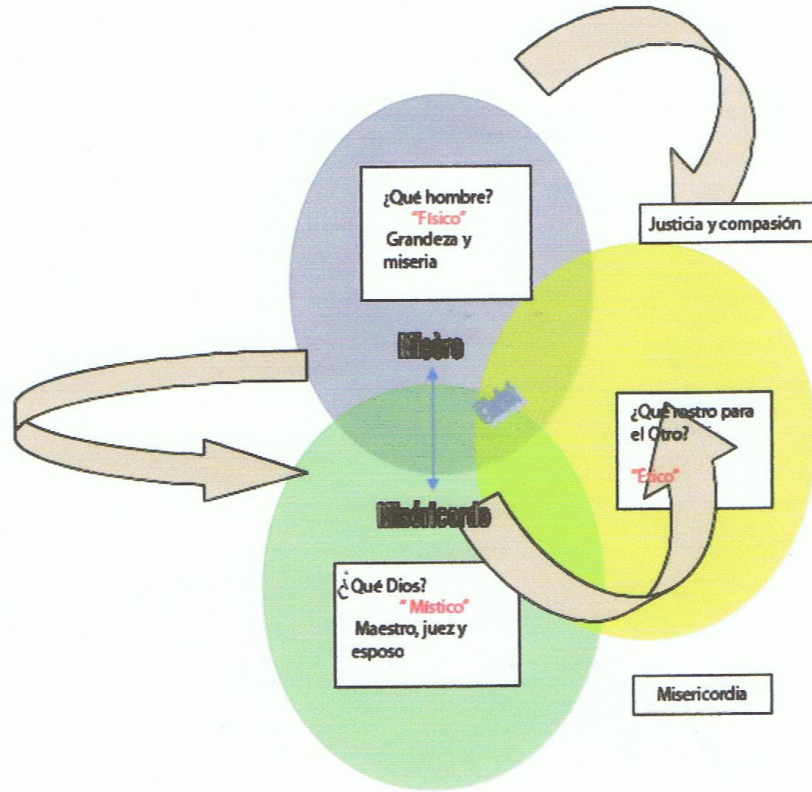


Diagrama 3:

Triple dimensión del "conocimiento"
y antecedente epistemológico del "conocerse" y del "conocer a Dios"
en relación al conocimiento del otro



NOTAS

- 1- En este punto, ver Bernardo, *De Consideratione* II, IV, 7 (SBO p.415)
- 2- "Sabiamente ignorante" en cuanto a ciencia. "Sabiamente inculto" en cuanto a sabiduría. (N. del Traductor)
- 3- GREGORIO EL GRANDE, "Vida de San Benito" en *Diálogos*. Texto crítico y notas de A. DE VOGUE; traducción de P. Antin, Paris, Cerf 1979 (Colección "Sources chrétiennes" nº 260) p. 12
- 4- T. Radcliffe: *Que vuestra alegría sea perfecta*, Cerf 2002, p. 128
- 5- Cf. *Repartir du Christ. Un engagement renouvelé de la vie consacrée poue le 3ème. Millénaire* Instrucción de la *Ciusca* firmada por Eduardo Card. Martínez Somalo y Piergiorgio Silvano Nesti, Roma, 2002 (Texto francés en la Documentación Católica nº 2273, 7 de julio 2002)
- 6- Cf. *L'identité de la vie religieuse. Proposition théologique*. Documento de la Comisión teológica de la Conferencia de Religiosos y Religiosas de Francia, Paris 2011, p. 26.
- 7- Radcliffe, *Que vuestra alegría sea perfecta*, Cerf, 2002, p.128.
- 8- *La identidad de la vida religiosa*. p. 32
- 9- Litta BASSET, *Amar sin devorar* (Albin Michel), p. 264
- 10- BERNARDO DE CLARAVAL, *la gracia y el libre arbedrío XIV, &49* (Traducción "Sources chrétiennes", nº 393), Paris, Cerf 1993, p. 355. Ver también del mismo tratado el &33:
- 11- Se observará que este matiz se les ha escapado igualmente a los traductores italiano y español del *Espejo* que traducen el verbo latino *instituire* por esl verbo "instruir". Así, el Padre Domenico Pezzini traduce en italiano "*per essere istruito nella disciplina delle regola*" p. 221. Por su parte, en español, el Padre Mariano Ballano propone : "*para que lo instruyera en las disciplinas regulares*" (p. 142) . ¿y en inglés?
- 12- Ver el diagrama I anexo.
- 13- Sobre esta definición de la "vocación", cf. "Introducción" en BERNARDO DE CLARAVAL, *El precepto de la dispensa* (Sources chrétiennes nº 457) p. 132-133.
- 14- Ver el diagrama II anexo.
- 15- Sobre estos dos aspectos, ver la doctrina espiritual de Elredo de Rievaulx.
- 16- He aquí el texto completo del artículo en cuestión: " La comunidad monástica es heredera del carisma cisterciense en su forma actual. Las comunidades laicas cistercienses, por su comunión con una comunidad monástica, reciben de los monjes y de las monjas formación y luz en el camino." Además, et texto deja entender claramente que este principio vale en todos los casos, *independientemente* de la naturaleza concreta de los lazos que unen a los laicos y a la comunidad monástica, o sea, que se admite que pueden variar de una comunidad laica a otra: "Los lazos concretos que nos unen a la comunidad monástica, así como la manera de describir esos lazos, son diferentes de una a otra. Esto se afirmará de otra manera en el último artículo de la misma sección (4,8) cuando allí se precisa que, incluso si muchos miembros de comunidades laicas van al monasterio individualmente(...) todos, sin embargo, están de acuerdo al afirmar que, para ser laico cisterciense, no basta con sentirse atraído por el Monasterio, sino que es necesario pertenecer a una comunidad"
- 17- Ver Jean- Marie HOWE, *Itinerario espiritual. La Vida Monástica* (Colec. "Voix Monastiques 7)

- Oka, Abadía Cisterciense N. Sra. del Lago, 1993 (especialmente p. 37-54, aquí p. 40)
- 18- Carta 106,&2 en SBO VII (Roma, ediciones cistercienses, 1974) pg, 266, líneas 15-16
- 19- *Affectio(redit) sapientes*. La diferencia de grado que existe entre estos dos tipos de “conocimiento” de Dios (uno solamente intelectual, el otro plenamente espiritual porque está “probado” por la experiencia) está subrayada por la imagen de la riqueza. “ Una cosa es conocer muy bien la riqueza; otra bien distinta es poseerla” En otros términos, no es el *saber como tal* (o la acumulación erudita de saberes) lo que hace ricos, sino la *posesión (experimentar todo su sabor de vida)* Para todo esto, Cf *Sermón 23,&14* del Cántico, en BERNARDO DE CLARAVAL, Sermones sobre el Cántico, Tomo 2: Sermones 16-32 (Col. “Sources chrétiennes”, nº 431), Paris, Cerf, 1998, p. 228-231.
20. La palabra *disputatio* tiene evidentemente en el sentido de “discusión” como ejercicio académico tal y como se practicaba en las escuelas de teología.
21. *Tratado de la Consideración*, Libro V,&30 (en SBO, tomo III: Roma, Edic. Cistercienses, 1963, p. 492)
22. .Este grupo de sermones merecería un estudio detallado. Basta indicar aquí que se pueden leer estos cinco sermones como “ temas y variaciones de un mismo objeto”, en este caso el del conocimiento. El sermón 34 insiste en la relación entre humildad y conocimiento”justo” de sí mismo. El sermón 35 retoma el mismo temadesde la posición contraria y muestra que la ignorancia de uno mismo conduce a la disemejanza con Dios. . El sermón 36 desarrolla este punto y pretende estableceruna diferencia entre saberes cuya adquisición no es indispensable (las ignorancias no condenables) y saberes que, al contrario, son absolutamente necesarios: el conocimiento de sí (nuestra condición de miseria), y el conocimiento de Dios,(su infinita misericordia), siendo la primera un escalón hacia la segunda. Los sermones 37 y 38 desarrollan la posición contraria: ¿Qué pasa si me ignoro a mí mismo? (sermón 37) ¿Qué pasa si ignoro a Dios? (sermón 38.
23. *Sermón 36,& 1*, en San Bernardo de Claraval , *Sermones sobre el Cántico*. Tomo 3: sermones 33-50 (Col. Sources chrétiennes, nº 452) Paris, Cerf, 2000, p.n105-107.
24. *Sermón 36&, 2* (p.109 a 111).
25. Idem
26. *Sermón 36 & 3* (p. 112-113)
27. *Sermón 36&3* (fin) y 4 (comienzo), ligeramente adaptado (p. 112-113)
28. “ No os conforméis al mundo presente, sino sed transformados por la renovación de vuestra inteligencia, para discernir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto”
29. Ver el diagrama 3. De hecho, para ser exactos, habría que precisar que el orden en el que Bernardo presenta los tres campos de conocimiento (de sí, de Dios y del prójimo) puede variar según la perspectiva escogida. Así, en los *Grados del orgullo y de la humildad III& 6*, la secuencia es : conocimiento de la verdad en nosotros mismos (*in nobis*=conocimiento de la propia miseria), conocimiento de la verdad respecto a otro (*in proximis*= abertura a la compasión), y finalmente conocimiento “ de la verdad en ella misma” (*in sua natura*= contemplación de Dios) Al contrario, en otros tratados – por ejemplo, *El Amor se Dios* y el Sermón 36 sobre el Cantar- la perspectiva ligeramente diferente, busca sobre todo mostrar como es importante “atemperar” por el conocimiento de Dios (su misericordia), el conocimiento de sí (nuestra miseria), con el riesgo de ver que este conocimiento de nosotros

mismos nos desanima en exceso y nos empuja a la desesperanza...de manera que, en esta perspectiva, el conocimiento del prójimo viene en tercera posición. Entre paréntesis sea dicho, esto querría decir que hay dos “conocimientos” de Dios: uno donde se trataría de conocerlo tal y como es *en él mismo (in sui natura)*, y el otro que consistiría en conocerlo tal y como es *para nosotros (pro nobis)*, incluso si, evidentemente, en cierta medida, su “ser-para-nosotros” (su existencia tal y como se manifiesta en la experiencia que podamos tener) coincide en realidad con su “ser-en -él-mismo” (su “esencia” o substancia), puesto que en Dios no hay ninguna separación entre esencia y existencia. (lo que Él hace manifiesta lo que Él es)

30. Cántico 50&2 (Sources chrétiennes 452) p. 349

31. Sobre este “punto de lanzamiento”, cf. *Sobre el Cántico 36&5-6* (Sources chrétiennes 452) p, 117-121.

32. *Sobre el Cántico 36,&6* (Sources Chrétiennes 452) p. 119-121

33. Cf Lytta Basset, *Amar sin devorar*, p. 164

34. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sobre la consideración II&6* (traducción Pierre Dalloz) p. 71