

# El acontecimiento del cuerpo en la *Regla de San Benito*\*

The Event of the Body in the Rule of Saint Benedict

O acontecimento do corpo na Regra de São Bento

[Artículo de investigación]

Agostino Molteni\*\*

David Solís Nova\*\*\*

Recibido: 28 de septiembre de 2022

Aprobado: 18 de octubre de 2022

Citar como:

Molteni, A. y Solís Nova, D. (2023). El acontecimiento del cuerpo en la *Regla de San Benito*. *Análisis*, 55(103). <https://doi.org/10.15332/21459169.8003>



## Resumen

La *Regla de san Benito* no solo ha sido una norma de vida al interior de los monasterios, sino que ha tenido enormes repercusiones en la conformación de la cultura occidental. Nuestro propósito en este estudio es analizar la concepción que la *Regla* posee del cuerpo y, a partir de ahí, poder extraer reflexiones que puedan ser interesantes para una comprensión del cuerpo estrictamente filosófica. En este sentido, se mostrará cómo en la *Regla* el cuerpo, que siempre es legislado y movido por un pensamiento, es entendido como un acontecimiento engendrado y no solo como un organismo natural ya hecho. También se argumentará en torno a las claras exhortaciones que hay en la *Regla* benedictina para que el pensamiento del cuerpo sea constituido entre los monjes y el abad con el objetivo de hacerlo sano, satisfecho e imputable. Finalmente, se

---

\* El presente artículo es producto de un proyecto externo de investigación integrado en el acuerdo de colaboración en investigación entre la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile y la Associazione Piccola Via Onlus, Roma, Italia, titulado "El pensamiento-cuerpo de Cristo", de mayo de 2021.

\*\* Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Profesor-investigador de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: [amolteni@ucsc.cl](mailto:amolteni@ucsc.cl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3259-0928>.

\*\*\* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Profesor-investigador de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: [dsolis@ucsc.cl](mailto:dsolis@ucsc.cl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2462-8436>.

describirá cómo el cuerpo del monje es la primera instancia para pensar también la ciudad y el mundo, es decir, cómo la constitución del cuerpo entre los monjes tiene frutos cívicos y universales.

**Palabras clave:** *Regla de san Benito*, cuerpo, pensamiento, acontecimiento, acontecer, constitución.

## Abstract

The Rule of Saint Benedict has not only served as a guideline for monastic life but has also had significant implications for the shaping of Western culture. This study aims to analyze the conception of the body in the Rule and, based on that, extract relevant insights for a strictly philosophical understanding of the body.

In this context, it will be demonstrated how, in the Rule, the body, always governed and guided by thought, is perceived as an event in the making rather than merely a pre-existing natural organism. The study will also argue regarding the clear exhortations found in the Benedictine Rule, encouraging the monks and the abbot to shape the understanding of the body in a way that makes it healthy, content, and accountable. Finally, the study will describe how the monk's body serves as the primary instance for contemplating and thinking the city and the world, i.e., how its constitution among the monks has civic and universal outcomes.

**Keywords:** *Rule of Saint Benedict*, body, thought, event, happening, constitution.

## Resumo

A *Regra de São Bento* não só tem sido uma norma de vida ao interior dos monastérios, mas também tem tido enormes repercussões na conformação da cultura ocidental. Nosso propósito neste estudo é analisar a concepção que a *Regra* possui do corpo e, a partir daí, poder extrair reflexões que possam ser interessantes para uma compreensão do corpo estritamente filosófica. Nesse sentido, será mostrado como na *Regra*, o corpo, que sempre é legislado e movido por um pensamento, é entendido como um acontecimento engendrado e não só como um organismo natural já feito. Também, será argumentado em torno das claras exortações que há na Regra beneditina para que o pensamento do corpo seja constituído entre os monges e o abade, com o objetivo de fazê-lo sadio, satisfeito e imputável. Finalmente, será descrito como o corpo do monge é a primeira instância para pensar também a cidade e o mundo, quer dizer, como a constituição do corpo entre os monges tem frutos cívicos e universais.

**Palavras-chave:** *Regra de São Bento*, corpo, pensamento, acontecimiento, acontecer, constituição.

## Introducción

Desde el siglo VI, la *Regla* de San Benito ha ayudado a pensar a los monjes sobre cómo elaborar y nutrir su cuerpo y su pensamiento tras la meta de su salud, satisfacción y salvación. Podemos verificar en muchos ámbitos cuáles han sido en estos quince siglos los frutos de los monasterios benedictinos y todo lo que se ha generado a su alrededor. Por ello, no son pocos los que ven en los monasterios benedictinos, en la forma de vida que instauran y, por lo mismo, en la *Regla* que los instituye, no solo uno de los paradigmas más logrados de vida monástica, sino uno de los pilares de la conformación de Europa y el mundo occidental.

Puesto que la reflexión filosófica no debería despreciar *a priori* ningún aporte para la constitución de su pensamiento, la *Regla* de san Benito que legisla la vida de los monjes conforme a la fe cristiana, y que tantos frutos cívicos-económicos ha producido en su historia, a nuestro parecer, puede ofrecer valiosos aportes para una reflexión filosófica sobre el cuerpo. En este sentido, nos interesa verificar la exégesis cristiana del cuerpo presente en la *Regla* de modo que sirva para una reflexión filosófico-racional, laica, podríamos decir. Consideramos que las nociones sobre el cuerpo descubiertas en la *Regla* podrían enriquecer la discusión muy actual que sobre él han llevado a cabo múltiples autores contemporáneos (cf. Merleau-Ponty, 1994; Foucault, 1980; Agamben, 2017; Nancy, 2006, Le Breton, 2002; Duch y Mélich, 2005), tal vez, intentando responder todos estos a la pregunta que ya se planteaba Nietzsche sobre si la filosofía no es sino una exégesis sobre el cuerpo, es decir, un pensamiento que nace y es verificado en la corporeidad (1992, p. 3).

La pregunta que guía nuestra investigación es si existe en la *Regla de san Benito* una concepción del cuerpo relacional y, por lo mismo, la consideración de este como un acontecimiento generado por un pensamiento alimentado por la comunión. La hipótesis con la cual iniciamos esta investigación considera que existe en la *Regla* una percepción del cuerpo no solo como un hecho natural, sino como un acontecer co-instituido entre los monjes, en otras palabras, que no es un esfuerzo aislado o autosuficiente. Además, creemos que se podría encontrar en la célebre constitución benedictina una comprensión unitaria del cuerpo y del pensamiento, siendo considerados ambos como las dimensiones de un mismo acontecer.

En relación con nuestra metodología, junto a un análisis bibliográfico documental, trabajamos desde dentro de una constitución relacional del pensamiento, que podríamos llamar método de pensamiento compuesto o co-instituido, pues la

*Regla* nunca se concibió como obra de una genialidad asilada, sino como el fruto de muchos años de experiencia dentro de una comunión de vida. No es que san Benito piense sobre la comunión, sino que, más bien, afirmaría que no es posible pensar ajustadamente sino dentro de una comunión. El principio metodológico que nos guía es el de que el conocimiento y la comunión se identifican (Zizioulas, 2003, p. 80). Si se ha dicho acertadamente que la *Regla* ha sido promulgada “no para saber más, sino *para que pensemos lo que Cristo piensa*; en resumen, para que vivamos su vida” (Juan Pablo II, 1980; *Sanctorum altrix*, 3), en este mismo sentido, trabajamos, de modo laico-filosófico, a partir de esta propuesta de san Benito en com-poner el pensamiento desde dentro de una amistad, entendiendo este método ya como el inicio del contenido, es decir, ubicados en esta comunión podemos acercarnos mejor a comprender lo que san Benito y sus monjes pensaban, porque no se puede pensar la comunión sino estando en ella y trabajando por su constante restauración.

Finalmente, el trabajo lo hemos dividido en cuatro puntos que, nos parece, corresponden a la lógica que guía la redacción de la misma *Regla* para componer el acontecimiento del pensamiento y del cuerpo entre el abad y los monjes. Un primer punto de *vocatio-excitatio* o llamado que el padre-abad hace al monje. Un segundo punto en que el monje trabaja libremente este llamado o primera herencia con lo que su pensamiento y cuerpo adquieran competencia individual e imputabilidad. Un tercer punto en el que se describe cómo esta fuente de competencia debe ser trabajada entre los monjes con inicios nuevos una y otra vez. Y un cuarto punto en el que este trabajo compuesto, en el cuerpo y en el pensamiento, tiene como meta una satisfacción mutua y universal<sup>1</sup>.

## **Obsculta, o fili**

A diferencia de gran parte de la tradición filosófica, que ha privilegiado el ver y el contemplar, a san Benito le interesa que el inicio de la vida en el monasterio, sea por medio del oído y la escucha atenta. Siguiendo a san Pablo (Rm 10,17: *fides ex auditu*), podemos decir que la constitución del cuerpo pensado y pensante del monje inicia por el oído, por la escucha: “Si hoy escucháis su voz, no endurezcáis vuestros corazones”; “Quien tenga oídos, oiga lo que dice el Espíritu a las

---

<sup>1</sup> Creemos ver una formulación parecida de estos cuatro puntos en lo que Dussel considera la estructura de la alianza entre Yahveh y los profetas (Dussel, 2019, p. 240). También vemos una coincidencia, aunque en una asociación más libre, con lo que Freud indica sobre la composición del pensamiento-cuerpo en *Pulsiones y destinos de pulsiones* (1992, pp. 117-119).

Iglesias”; “Venid, hijos, escuchadme” (RB, Prol, 10-12)<sup>2</sup>. No ha comenzado con alguna interpelación a la conciencia o al alma, sino que ha comenzado con el cuerpo y, además, ha comenzado aconsejando estar atentos a un aspecto del cuerpo de otro, más específicamente, a su voz que nos habla. San Benito parece indicar que la historia cristiana de sus monjes no comienza con una iniciativa propia, aunque sea una idea brillante o una palabra acertada, sino que siempre comienza con la voz de otro que logra mover la propia voz del monje, su cuerpo y pensamiento entero. Tal como se ha dicho, “el cuerpo del hombre habla y escucha, pues el cuerpo del otro le habla” (Martini, 2000, p. 44). El oído pareciera especialmente apto para seguir los acontecimientos que están siempre en un presente *in fieri* (Duch y Mélich, 2005, pp. 174-175). La amistad con Cristo no es una cosa hecha para los monjes ni la captación de una idea predeterminada en un presente inmóvil, sino el acontecimiento de una relación siempre en reinicio, por lo tanto, no es raro que sea el oído la primera instancia en que se produce este encuentro. Por lo mismo, con la escucha el monje evita que Cristo mismo se convierta en ídolo, en el sentido de una mera idea ya hecha para contemplar, un concepto sin sorpresas y completamente predecible, un dios que al final “tiene boca, pero no habla” (Sl 135, 16). No nos debe extrañar que el mismo san Benito haya comenzado su camino de santidad destruyendo ídolos (Gregorio Magno, 2010, pp. 107-108) y que comience su *Regla* exigiendo aguzar el oído de sus monjes: “Escuchemos... lo que cada día nos advierte la voz divina que clama” (RB, Prol, 9). Por consiguiente, el peor pecado para el monje es transformar a su Dios hecho hombre, al Verbo encarnado, un Dios que acontece entre nosotros, en una idea cómoda, organizada y ya sabida de antemano (Dussel, 2018, p. 98). Por lo tanto, la voz garantiza un cuerpo (De Certeau, febrero de 1982, p. 185), asegura la fidelidad a un acontecimiento de incorporación de Dios y al acontecimiento de otro que habla, que van de inicios en inicios siempre nuevos.

La atención del monje permite que su cuerpo se movilice por la *vocatio* de una ley paterna que lo commueve para hacerlo acontecer: “Acoge con gusto esta exhortación de un padre entrañable” (RB, Prol, 1). No es una obediencia ciega (‘obediencia’ que tiene su raíz etimológica en el acto de escuchar, *ob-audire*), sino una excitación que despierta al cuerpo, con gusto, para ser movido por una lógica nueva y conveniente: “¿Hay alguien que quiere pasar y vivir días prósperos?” (RB, Prol, 15). Una obediencia sin juicio no amplifica la libertad del monje: “Este

---

<sup>2</sup> Citamos los pasajes de la *Regla* según la manera tradicional de referencia. Usamos la versión conocida como *Obscula*, en razón de la primera palabra de la redacción, que se encuentra en la *Regla de san Benito* preparada por G. M. Colombás en la Biblioteca de Autores Cristianos (1993).

tipo de obediencia sólo será grata a Dios y dulce para los hombres cuando se ejecute lo mandado sin miedo, sin tardanza, sin frialdad, sin murmuración y sin protesta” (RB, V, 14). Precisamente, porque el monje hace un juicio de cuán grato y dulce es lo que se le propone obedecer puede realizarlo sin miedo, sin tardanza, sin murmuración ni protesta.

El monje no podría nutrirse de sí mismo como tampoco un estómago podría alimentarse de sí mismo: “Todo cuanto necesiten deben esperarlo del padre del monasterio” (RB, XXXIII, 6). Obedecer es trabajar sobre esta *vocatio* del abad y, por medio de él, sobre la *vocatio* del mismo Cristo “para que por tu obediencia laboriosa retornes a Dios” (RB, Prol, 2); para que “no llegue a desheredarnos como padre airado, a pesar de ser sus hijos” (RB, Prol, 6). De este modo, la *vocatio* es la excitación de una ley paterna para iniciar la producción libre de frutos nuevos, en el cuerpo y el pensamiento, a partir de trabajarla como una herencia. Solo puede llegar a ser padre quien hereda e hijo quien trabaja una herencia. El mismo abad no podría producir la *vocatio* en sus hermanos, si él no estuviera disponible para escuchar y trabajar en su cuerpo el pensamiento de Cristo, ya que “la fe nos dice que hace las veces de Cristo en el monasterio” (RB, II, 2). Y el mismo Cristo escucha y trabaja en su cuerpo el pensamiento del Padre (“mi doctrina no es mía”, Jn 7, 16-18). El acontecimiento del cuerpo no se produce si no se trabaja como hijo la herencia de un padre que exhorta y excita para juzgar la conveniencia de esa herencia: “Aquello que se realiza sin el beneplácito del padre espiritual será considerado como presunción y vanagloria e indigno de recompensa; por eso, todo debe hacerse con el consentimiento del abad” (RB, XLIX, 8; Leclercq, 1999, p. 76). En este punto, es interesante observar para un pensamiento filosófico que el cuerpo del monje no es un cuerpo indistinto, meramente anatómico, sino que es el cuerpo jurídico de un hijo, de un heredero, tiene la forma de un cuerpo filial en cuanto la *vocatio-excitatio* que lo mueve es obra de un padre.

Cuando Benito dice que no se debe hacer nuestra voluntad, no pide perder libertad, sino perder toda mera elección autosuficiente, “encerrándose sin pastor” (RB, I, 8- 9). Por lo tanto, si la *Regla* dice que el monje no es dueño de su cuerpo ni de su voluntad (RB, XXXIII, 4), que el novicio debe saber que desde el día de su entrada al monasterio “no ha de tener potestad alguna ni siquiera sobre su propio cuerpo” (RB, LVIII, 25) y “que el monje en nada se salga de la regla común del monasterio, ni se aparte del ejemplo de los mayores” (RB, VII, 55), esto no se debe entender como la negación de la competencia de pensamiento del monje para legislar sobre el movimiento de su cuerpo. Significa, más

precisamente, que su cuerpo no le pertenece de un modo solipsista y auto-referente, sino que su cuerpo se co-instituye, acontece, por medio de la *vocatio* ejercida por sus hermanos y el abad, y, por medio de ellos, por la *vocatio* del mismo Cristo (RB, Prol, 14).

No se trata ni de autonomía ni de heteronomía, sino de una libertad que solo acontece cuando es excitada por una herencia paterna que es juzgada conveniente para producir frutos satisfactorios en el cuerpo y el pensamiento (cf. Supiot, 2012, p. 97). En la *Regla* el cuerpo es libre en la medida en que es el cuerpo de un hijo. Nesmy, describiendo la vida de san Benito, hace una afirmación que podría referirse a todos los benedictinos: “Nada, en esta vida dedicada a Dios, obedece a una iniciativa de Benito [...] Benito no obedece a ningún plan [...] Busca, más bien, responder a la voluntad de Dios, a medida que los acontecimientos se lo indican” (Nesmy, 1963, p. 23). La iniciativa de otro es la que ha iniciado mi libertad y surge antes de cualquier plan: “Antes de que me invoquéis diré yo: aquí estoy” (Is, 58,9; Prol, 14-21). Antes de la *vocatio* no acontece libertad alguna porque la libertad es siempre excitada por otro y que acontece a partir del trabajo del pensamiento y del cuerpo sobre la *vocatio* paterna, ya sea el abad o los otros monjes.

### **Quod si tu audiens respondeas: 'ego'**

La *vocatio-excitatio* produce en todo monje, incluido el abad, un criterio con el cual juzgar la conveniencia o no de toda la realidad. No es autonomía, porque parte de una *vocatio*, de una iniciativa de pensamiento que otro le oferta y que el monje ha escuchado atentamente (*si tu audiens*). No es heteronomía, porque la *vocatio* es recibida, pero también trabajada hasta el punto de generar una competencia de juicio individual (*respondeas: 'ego'*). La obediencia al abad en ningún caso elimina el juicio de cada uno de los monjes. Tal como recuerda Colombás:

Los monjes dejaban de ser menores de edad, niños pequeños a quienes se les da todo hecho y definido; se convertían en personas adultas, que piensan por su cuenta, reflexionan, tienen convicción y opinión, forman juicios que la autoridad aprecia y solicita. (Colombás, 1993, p. 255)

Este criterio que el monje ha heredado y elaborado hasta hacerlo propio es prolongado produciendo una fuente de pensamiento libre y aplicable a todos los intereses humanos. Péguy decía que un campesino francés juzga como un papa (1988, p. 192). De igual manera, sostenemos que el campesino-monje benedictino

juzga también como un papa, es decir, *urbi et orbi*. El mismo Voltaire ha intuido este punto en su famoso *Diccionario filosófico*: “¿A dónde vais, señor Abad?, ¿Sabéis que abad significa padre? Si llegáis a serlo, [...] haréis sin duda la mejor obra que puede hacer un hombre, y daréis vida a *un ser pensante*. Hay en esta acción algo de divino” (Voltaire, 1822, p. 44). Este juicio, fruto del trabajo sobre una herencia de pensamiento, puede aplicarse ahora a todos los temas humanos.

La adultez del monje consiste no en una ruptura con la tradición del abad, sino en la elaboración libre de una herencia, trabajada a beneficio de inventario, que habilita el juicio del monje para aplicarse libremente sobre todo lo real (Moulin, 1980, p. 45). Esto permite que se considere competentes a todos los monjes, sin distinciones de rango o edad: “Muchas veces el Señor revela al más joven lo que es mejor” (RB, III, p. 5). San Benito deplora cualquier paternalismo disfrazado de bondad, ya que podría ser nada más que un disfraz de la sumisión: “Debe evitarse que por ningún motivo se tome un monje la libertad de defender a otro en el monasterio o de constituirse en su protector en cualquier sentido, ni en el caso de que les una cualquier parentesco de consanguinidad” (RB, LXIX, pp. 1-2).

Una clara forma de verificar la competencia individual del monje es la ceremonia de ingreso al monasterio. Su entrada tiene todos los elementos de un acto jurídico: los testigos, el consentimiento, el sano juicio del contratante, el registro, su carácter público y abierto. Debe redactarse, además, un instrumento jurídico —la *petitio*—; si es posible, escrito de puño y letra del que va a profesar, en nombre de los santos cuyas reliquias se guardan en el oratorio. El propio interesado debía depositarlo en el altar (RB, LVIII). El monje no entra propiamente en una familia, sino que entra como ciudadano a una nueva ciudad con sus leyes y su estado de derecho vigente y legítimo (Moulin, 1980, pp. 21, 27 y 44). Por ello, la fidelidad a la regla tendrá mayor importancia que cualquier lazo por consanguinidad: “Y, ni aunque sean sus padres quienes le envíen alguna cosa, se atreverá a recibirla sin haberlo puesto antes en conocimiento del abad” (RB, LIV, 2).

El abad y Cristo son para el monje reales padres, en cuanto padres jurídicos y no simplemente biológicos. De hecho, se podría decir que, para san Benito, la filiación tiene un carácter originalmente jurídico más que sanguíneo (Davy, 1922, p. 132). En este sentido, San Benito quiere continuar en sus monasterios el carácter jurídico de la Iglesia, que supera, en cuanto acontecer cívico, a cualquier comunidad natural. Tal como señala Zizioulas, “la primera y más importante característica de la Iglesia es que introduce al hombre en una nueva relación con el mundo que no está determinada por las leyes biológicas” (Zizioulas, 2003, p. 70). El monje benedictino se introduce con su fe en el inicio de una nueva ciudad

co-instituida no por lazos de sangre, sino por una alianza de conciudadanía con su abad, con los otros monjes y con el mismo Cristo y, a través de él, con la misma Trinidad. Ni siquiera al nombrarse y llamarse mutuamente permanecerán con los nombres de la comunidad familiar en la que nacieron, ya que recibirán nuevos títulos jurídicos (RB, LXIII, 13).

En ese sentido, la *Regla* debe ser constituida diariamente, tal como la comunión es constituida diariamente, tal como la Iglesia es constituida con inicios siempre nuevos: “Queremos que esta regla se lea muchas veces en comunidad” (RB, LXVI, 8). No se trata de la obediencia a la letra de un texto, sino a la *Communio* que la ha inspirado, que se remonta a la *Communio* fundada por el mismo Cristo, instituida a su vez en la misma *Communio* intratrinitaria. Cuando Benito se refiere en malos términos a los sarabaítas, dice: “No han sido probados por regla alguna” (RB, II, 6). No conocemos los frutos de un cuerpo hasta que no veamos su obrar dentro de un pensamiento compuesto, el que llamaríamos ‘jurídico’, en cuanto norma co-instituida. Al igual que la *Regla*, que rige el cuerpo del monasterio, el cuerpo del monje es una ley co-instituida una y otra vez con los otros monjes, con el abad y con Cristo.

Precisamente, porque es un cuerpo co-instituido, legislado y hecho imputable, al monje es posible corregirlo y castigar cualquier violación a la alianza que lo constituye. Esta corrección o castigo tiene un carácter medicinal, que es la extirpación de los vicios y provocar la salud del cuerpo-pensamiento por medio de la restitución de la fidelidad a la alianza, cuya meta es, precisamente, su salud, salvación y satisfacción: “No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva” (RB, Prol, 38). Si el cuerpo del monje no es imputado, sería señal de la enfermedad más grave de todas, la de ser incapaz de ser cuerpo de ciudadano libre, de ser un cuerpo hijo de una ley paterna, es decir, de acontecer como cuerpo co-instituido. Por lo tanto, el cuerpo de los monjes no es imputable porque es libre, sino que es libre en cuanto imputable por una ley compuesta por él mismo (en una especie de positivismo jurídico *ante litteram*): “A quien mayor responsabilidad se le confía, más se le exige” (RB, II, 30; cf. Kelsen, 1960, pp. 28-31). En suma, hacerse imputable por una ley puesta y compuesta es la fuente de toda libertad y salud. Por lo mismo, para san Benito, lo que más debe exigir la atención del abad no es tanto el pecado de sus monjes, sino que cada uno de ellos se hagan imputables de ese pecado y que no lo diluyan en una explicación abstracta de pecado estructural (Juan Pablo II, 1984: *Reconciliatio et Penitentia*, 16).

Por esta razón, el monje debe dar satisfacción por todas y cada una de las faltas externas, desde las más graves hasta las más leves, incluso por aquellas que han surgido de la distracción o de la simple inadvertencia. Esto se debe a que todo su cuerpo tiene que ser imputable si de verdad quiere ser un cuerpo libre y no mecánico. En este sentido interpretaríamos la expresión jurídica *habeas corpus*. *Tendrás cuerpo* en cuanto sea un cuerpo regido por una ley compuesta que lo hace imputable, *disponible a ser verificado por sus frutos*. La afirmación de que el árbol es conocido por sus frutos (Mt 12, 33-35; Lc 6, 43-45) podría ser un pensamiento revolucionario respecto a cualquier pensamiento ontologista para el cual el árbol es conocido por su sola esencia. En este caso, el cuerpo es conocido justamente por la imputación jurídica que se hace de sus méritos-frutos ('económicos'), por cómo ha puesto en el cuerpo la ley paterna de la *vocatio*: "A todos aplique la misma norma según los méritos de cada cual" (RB, II, 22).

Esto es lo que creemos que quiere decir Cristo cuando propone ser perfectos como el Padre (Mt, 5, 48): ser imputables por todas las obras del cuerpo y pensamiento co-instituido. Lo que no se ha asumido como imputable es un aspecto del cuerpo que no se ha asumido como propio, como puesto por el individuo. Hay sujeto, hay 'yo', 'ego' (monje, *monos*, individuo) en cuanto hay imputabilidad. El aspecto del cuerpo que todavía permanece inimputable es una naturaleza ya hecha, dominada por el hábito y el pecado, una herencia aún no trabajada, un talento enterrado. Estos cuerpos enferman "por no haber sido probados, como el oro en el crisol, por regla alguna, pues, al contrario, se han quedado blandos como el plomo" (RB, I, 6). En cambio, la falla hecha imputable es la que ya empieza a sanar (RB Prol, 26-27; XXV, 1-2). Para los tiempos actuales, sería muy interesante retomar esta lección de san Benito, es decir, que la imputabilidad es signo de salud, sobre todo en momentos en que cierta ciencia médica explica toda enfermedad como algo completamente ajeno al individuo, como un más allá mecánico, impersonal y uniforme. Tal como indica David le Breton:

La enfermedad no es percibida ni tratada como el efecto de la aventura personal de un hombre inscrito en una sociedad y en un tiempo dados, sino como el defecto anónimo de una función o un órgano... Su patología es diferente a él; su esfuerzo por sanar y su colaboración activa no se consideran esenciales; se le pide, justamente, ser paciente, es decir, pasivo y dócil, confiar en el mecánico que le trata y no ser un hombre activo en la comprensión de su patología y el proceso de la curación. Tal es el obstáculo de una medicina que no es la del sujeto, que recurre a un saber del cuerpo donde el hombre concreto está ausente.

(1994, p. 201)

No se trata de imputar toda enfermedad al sujeto, pero, al menos, ir aumentando constantemente sus grados de imputabilidad, disponible a ser juzgado por todas sus obras, si de verdad este cuerpo puede ser tratado como el cuerpo de alguien y no un cuerpo impersonal, sin historia, neutro (Henry, 2018, p. 24).

Si bien toda falta es individual, puede poner en peligro toda la vida en comunión. Por ello mismo, la reparación no debe ser solo en la intimidad de la conciencia, sino además corregir la falta con ayuda de otro (RB, VII, 44). Aunque también la reparación de una falta hecha a toda la comunidad debe hacerse pública para verificar que se ha reparado un error que ha afectado a todos y, con ello, mostrar cívicamente que se reinicia la participación en el cuerpo-monasterio con los hermanos (Colombás, 1993, p. 407). ‘Dar satisfacción’ es no solo restituir el bien perdido o pedir disculpas por el error. Literalmente, es volver a hacer satisfactoria o placentera la relación con el resto de los hermanos. Dar “pública satisfacción” (RB, 43, 5-6) es volver a componer una relación conveniente y complacida para todos. La “satisfacción” permite también que las rivalidades y rencillas no continúen hasta el infinito: “Hacer las paces antes de acabar el día con quien se haya tenido alguna discordia” (RB, IV, 73). Las obras fallidas del cuerpo-pensamiento deben tener un punto final. El punto final es la satisfacción del ‘yo’ que vuelve a incorporarse a la comunión, a su satisfacción compuesta y, por un *habeas corpus*, vuelve a ser un cuerpo jurídico-imputable, cuerpo de la alianza con Cristo, es decir, sanado (*ut sanentur*: RB, XXX, 3).

Por otra parte, durante los oficios el monje excomulgado permanece postrado sin decir palabra, “la cabeza pegada al suelo”, echado a los pies del abad y los monjes cuando salen del oratorio (RB, XLIV, 1-3). Expresión de abandono y tristeza por haber desecharido la fuente de la alegría, que es la comunión con los hermanos. También expresión de que, sin la ayuda de los otros monjes, sin alianza, permanecerá siempre pegado al suelo y mordiendo el polvo tal como la serpiente condenada (Gn 3,14). Mientras no reconsidera que solo se llega a Cristo por medio de los conciudadanos cristianos no será merecedor ni siquiera de su bendición: “Nadie que se encuentre con él debe bendecirle, ni se bendecirá tampoco la comida que se le da” (RB, XXV, 6). Si no logra ser jurídico, *genitus non factus*, respetar el pacto de la *Dominici scola servitii*, se lo tratará como un ser meramente biológico, *corpus vile*, aplicando dolor en su cuerpo, como a un animal.

El mismo monje excomulgado se ha hecho esclavo del mandato y la tutoría de la línea inimputable de causas y efectos. Si no se comporta como hijo, no queda más alternativa que tratarlo como bestia. “En el caso de que sea capaz de comprender

el alcance de esta pena. Pero, si es un obstinado, se le aplicarán castigos corporales” (RB, XXIII, 4-5). Estos castigos corporales no deberían entenderse como simple mortificación del cuerpo, ya que la misma *Regla* afirma que “no esperamos disponer nada que pueda ser duro, nada que pueda ser oneroso” (RB, Prol, 46). Más bien, como lo sugiere la misma etimología de *castigare* (RB, IV, 11), los castigos pretenden volver al cuerpo *casto*, íntegro, llevarlo a la perfección, retornarlo a la imputabilidad y a la satisfacción, es decir, a estar disponible a ser juzgado por sus frutos.

### **Omnia fac cum consilio**

“Hazlo todo con consejo, y, después de hecho, no te arrepentirás” (RB, III, 13). El servicio del monje no consiste en una lucha solitaria, sino en combatir al demonio con la ayuda de los otros hermanos (RB, Prol, 3; RB LVIII, 23). En este sentido, san Benito nos hereda la propuesta de un cuerpo que continua la co-institución permanente del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia: “el cuerpo [...] se libera del individualismo y del egocentrismo y se convierte en una expresión sublime de la comunidad —el Cuerpo de Cristo, el cuerpo de la Iglesia, el cuerpo de la eucaristía” (Zizioulas, 2003, p. 77). El cuerpo mismo del monasterio (*corpori monasterii*), al igual que la Iglesia, debe entenderse “no simplemente como algo instituido, es decir, históricamente dado, sino también como algo co-instituido, es decir, constantemente realizado como un acontecimiento de comunión libre, que prefigura la vida divina y el Reino venidero” (Zizioulas, 2003, p. 36; Leclercq, 2009, pp. 40-41). Sin relación, además, el cuerpo deriva en una simple cosa que está ahí frente a los ojos, pero sin verdadera presencia y carnalidad (Sesboüé, 2000, p. 569).

Al nuevo monje se le quitan sus viejas ropas al profesar la alianza con sus hermanos, como si de alguna manera dejase atrás su antiguo cuerpo (RB LVIII, 24-25). Revestirse de Cristo (Col 3, 9-10) es revestirse de un nuevo cuerpo trinitario y cívico, “para que podamos compartir con él también su reino” (RR, Prol, 50). Abandonar las viejas ropas es como abandonar el viejo cuerpo sin alianza, autosuficiente y meramente natural (Waal, 2006, p. 129). En este sentido, el refrán: “El hábito no hace al monje”, deudor del dualismo interioridad-exterioridad, debería ser corregido. Debería decirse, más bien: “El hábito hace el monje”, pues el hábito, las nuevas ropas con las que el monje se viste, son la forma de las relaciones que instaura con otros, y estas son las que hacen acontecer al monje en su cuerpo y pensamiento.

Podríamos parafrasear a san Pablo diciendo: no es mi cuerpo, sino el cuerpo de la *Communio* con Cristo el que vive en mi (Rom 13-14; Col 3, 9-15), el cuerpo co-instituido con la Trinidad, el abad y el resto de los monjes. En el mismo sentido, en esta doctrina vivida san Benito muestra una concepción en la que la corporeidad no se entiende como una realidad legislada intuitiva-mecánicamente y ya hecha, sino como “una realidad inter-social, una comunión” (Fiorenza y Metz, 1970, p. 269), el cuerpo como co-instituido por medio de otros cuerpos y constituyente con otros cuerpos (cf. López Sainz, 2013, p. 187). El cuerpo, generado a imagen y semejanza de un Dios trinitario, no puede concebirse sino como un acontecimiento co-instituido trinitariamente, cívicamente.

La belleza del cuerpo dependerá de la *vocatio* y de su respuesta a ella, como el acontecimiento de la belleza de estos pies en cuanto portadores de buenas nuevas: “Cuán hermosos son sobre los montes los pies del mensajero de buenas nuevas” (Is 52, 7). Es la *vocatio* del otro la que excita una respuesta que genera un acontecimiento del pensamiento y del cuerpo, acontecimiento que siempre debe ser nuevamente co-instituido por medio de otro: “No es simplemente que la mano puede acariciar sino que: es la posibilidad de acariciar lo que hace, lo que crea la mano” (Gaos, 2010, p. 58). En este mismo sentido, se ha afirmado correctamente que “adquirimos identidad ontológica mediante la relación de nuestro cuerpo con el cuerpo de otros” (Zizioulas, 2009, p. 83), así como “el cuerpo de Cristo es en el llegar a ser una y otra vez lo que es” (Zizioulas, 2009, p. 371).

La singularidad de la identidad del cuerpo-pensamiento no es algo que ocurre solo en mí, sino que es la singularidad de la relación que acontece entre yo y el otro. La identidad ontológica singular del cuerpo del monje no es un *a priori* natural, biológico, anatómico, sustancializado, sino más bien es el acontecer en su cuerpo de la *forma* de la relación con otros cuerpos. Por lo mismo, los distintos cargos del monasterio se determinarán con base en lo que es mejor para prolongar la comunión, no con base en ciertos atributos presupuestados identitarios rígidos y ontologizados como la edad, el haber nacido libre, haber nacido rico o ser sacerdote (RB, LX, 2-3): “No haga el monasterio discriminación de personas” (RB, II, 16).

Los semaneros se inclinan ante todos pidiendo que oren por ellos: “‘Dios mío, ven en mi auxilio, Señor, date prisa en socorrerme’. Lo repiten también todos tres veces, y, después de recibir la bendición, comienza su servicio” (RB, XXXV, 17-18). No debe pensarse en trabajar sin esta bendición o este consentimiento a permanecer en la alianza. Todo trabajo en el monasterio, incluso cuando se hace físicamente apartado de los demás, es un trabajo que se suma a una labor común:

“Los hermanos que trabajan muy lejos y no pueden acudir al oratorio a las horas debidas [...] celebren el oficio divino en el mismo lugar donde trabajan” (RB, L, 1-3).

Por la misma razón, nadie debe envanecerse por sus habilidades individuales, ya que se entiende que no hay trabajo en el monasterio que no se haga gracias a la comunión o para la comunión de los monjes (cf. Leclercq, 2009, p. 328; RB, LVII, 3). En el mismo sentido, refiriéndose a los anacoretas, san Benito dice que incluso ellos necesitaron la comunión: “Aprendieron a luchar contra el diablo ayudados por la compañía de otros” (RB, I, 4). El otro monje, Cristo mismo y el abad, son el *medio-método* para conducir bien la razón y el cuerpo. Dice san Benito de los santos padres: “¿Qué otra cosa son sino *medios* para llegar a la virtud de los monjes obedientes y de vida santa?” (RB, LXXIII, 6).

El trabajo es una oración si entendemos la oración no solo como una súplica, sino como la co-institución de un pensamiento con la Trinidad y si entendemos el trabajo como la composición del pensamiento entre los obreros-monjes al interior del monasterio. El *Opus Dei* siempre es la participación en una obra común, un mismo taller del cuerpo y del pensamiento en el que Dios y el hombre cooperan: “*Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur*” (RB, IV, 78). Por otra parte, por muy manual que sea el trabajo, se refleja en él el pensamiento de Cristo compuesto con los hombres y con el Espíritu y el Padre. De esta manera, podemos afirmar que el trabajo manual es la prolongación de la oración (Colombás, 1993, pp. 347 y 353) y que ambos pertenecen a la gran obra conjunta, que hace co-operarios a Dios y el hombre (Badiou, 1999, p. 64).

Por todo lo anterior, el cuerpo es también el taller en el que trabajan Dios y el hombre; es más, el cuerpo mismo es el fruto de la alianza de trabajo entre ellos. Por lo tanto, es un cuerpo capaz de revelar el pensamiento compuesto entre ambos (Ireneo de Lyon, 2016, p. 557; *Adv. haer.* V, 2, 3). Esto significa que la salvación, el *admirabile commercium* entre Dios y el hombre, no ha acontecido en la intimidad de la conciencia, o en el paraíso, o a mitad de camino entre el cielo y la tierra, sino en el cuerpo, en el cuerpo de Cristo y en el de los hombres: “Si Jesús tiene un cuerpo real, la comunicación de la verdad de Dios se cumple en su cuerpo” (Manicardi, 2005, p. 78), cuerpo de Cristo que es constituido con los hombres y la Trinidad.

Cuando Cristo afirma: “Tu fe te ha salvado-sanado” (Mc 5,34; Lc 7,50), pareciera indicar que es la fe, es decir, la comunión con los santos, la relación con los hermanos, la cooperación con los conciudadanos de Cristo, lo que salva y sana.

Así como ha sido una alianza traicionada original la que ha causado la enfermedad y la muerte, una alianza re-constituida puede ser el inicio de la cura de alguno de nuestros pecados (cf. Jn 8, 3-11). Por medio de la fidelidad a la *Regla* los hermanos del monasterio podrán ir absteniéndose de los pecados y de los vicios “en los pensamientos, en la lengua, en las manos, en los pies y en la voluntad propia, y también en los deseos de la carne” (RB, VII, p. 12), es decir, el cuerpo del monje siempre debe buscar ayuda en otro: “Cuando sobrevengan al corazón los malos pensamientos, estrellarlos inmediatamente contra Cristo y descubrirlos al anciano espiritual” (RB, IV, 50); “Los hermanos han de servirse mutuamente” (RB, XXXV, 1). Esto significa que las uniones fraternas tienen efectos de purificación de los vicios (Colombás, 1993, p. 486).

La petición de san Benito de que Cristo nos lleve a todos juntos (*pariter*) a la vida eterna (RB, LXXII, 12) no tiene solo una significación para la vida futura, sino que es válida también para la historia presente de los monjes. Como se ha dicho acertadamente, al final de su regla “no quiere legarles otra cosa sino ‘el buen celo’” (Colombás, 1993, p. 491), porque no hay posibilidad alguna de entender la salvación de manera individual: *unus christianus, nulus christianus* (Zizioulas, 2003, p. 179). Ahora bien, la salud de la tierra es un indicio de la razonabilidad de la esperanza en la salud y salvación eterna, porque si el cuerpo del monje es cívico y jurídico, es decir, un acontecimiento co-instituido, sobre-natural diríamos, por qué habría de ser esclavo siempre de las leyes naturales (cf. Badiou, 1999, p. 74), por qué no habría de ser su cuerpo alguna vez completamente legislado por las leyes del Reino que ya ha empezado a co-instituir y verificar aquí en la historia vivida con los hermanos en el monasterio:

El destino escatológico de cualquier cristiano depende en gran medida de su existencia relacional en la comunidad de los santos [...] la resurrección de los cristianos no es la resurrección de un individuo sino de una comunidad, de un cuerpo [...] en última instancia estarán determinados por el amor, es decir, por su existencia relacional en el Cuerpo de Cristo. (Zizioulas, 2003, p. 246)

La reticencia de la Regla a la propiedad privada se debe a que esta es producto de una economía mediocre (RB, LV, 18): la verdadera riqueza es para generar socios-*partner* y comunión. Es necesario una riqueza que produce prójimos y si producimos bienes es para que nos ayuden a sustentar las historias que hemos iniciado con otros. Todo se distribuye de acuerdo con la necesidad de cada cual porque el objetivo es sacar a todos de una mala economía. Por ello, san Benito puede decir: “Al fijar los precios no se infiltre el vicio de la avaricia, antes

véndase siempre un poco más barato que lo que puedan hacerlo los seglares, para que en todo sea Dios glorificado" (RB, LVII, 7). Estando en la comunión el monje siempre tendrá alguna riqueza para dar: "Cuando no tenga lo que le piden, dé, al menos, una buena palabra por respuesta" (RB, XXI, 13). Su riqueza es pertenecer a la sociedad de Jesús que es el monasterio: "Si la comunidad es numerosa, se le asignarán otros monjes que le ayuden, y así pueda desempeñar su oficio sin perder la paz del alma" (RB, XXI, 17).

Permaneciendo en la *Communio* el monje tiene todo lo que necesita: "Cogulla, túnica, escarpines, calzado, ceñidor, cuchillo, estilete, aguja, pañuelo y tablillas" (RB, LV, 19). La riqueza del monje y del cristiano es la confianza que el hijo tiene en su Padre del cielo y su padre en la tierra que es el abad. "Todo lo que es necesario, que lo espere del padre del monasterio" (RB, XXXIII). Las reticencias de san Benito por la propiedad privada no tienen su origen en un desprecio de los bienes de este mundo, sino en que provocan una falsa seguridad y encierran el peligro de llevar al monje a definirse por sus haberes, sustancializándose, y no por las relaciones, llenas de caridad, que establece con los otros monjes. Tal como sostiene Zizioulas al explicar unos famosos pasajes bíblicos:

Por lo tanto, se entiende mejor por qué 'la raíz de todos los males es la avaricia' (1 Tim 6, 10) y la riqueza excluye del Reino de Dios (Lc 6, 24, etc.). Esto tiene que ver no con una falta moral, sino con la localización de la hipóstasis del ser, de su seguridad, en este mundo, en la sustancia y no en la persona (¿es mera coincidencia que el término 'ousía' pasase a significar 'propiedad' o 'posesiones' desde muy temprano?). (Zizioulas, 2003, p. 76)

San Benito deplora la murmuración porque termina en los mismos vicios que la propiedad privada; es una especie de propiedad privada del lenguaje, un lenguaje no católico, no comunitario, ni cívico, ni público. Las murmuraciones son unas apreciaciones privadas que no se componen, no se constituyen, no están hechas dentro de una alianza, sino que ya nacen preformadas y rígidas. Palabras sin padre, se podría decir, que no se componen y no se contrastan con el abad o con los ancianos, y, por lo mismo, posiblemente enferman —es decir, excomulgan— a la persona que las ha pronunciado (RB, XLI).

### **Quid dulcius nobis ab hac voce Domini invitantis nos?**

Los *dies bonos* son los que han convocado-excitado al monje para ingresar en la sociedad monástica: "Hemos de apresurarnos y poner en práctica lo que en la eternidad redundará en nuestro bien" (RB, Prol, 44; Colombás, 1993, p. 497). El

monje, el individuo, produce el Reino (*dominici schola servitii*) con sus socios y la satisfacción se le da por añadidura, se “ensancha el corazón por la dulzura de un amor inefable” (RB, Prol, 49). La satisfacción del monje es la del trabajo bien hecho con otro en su cuerpo y pensamiento, por lo mismo, empieza a gustar en su cuerpo, movido por un pensamiento compuesto, el cielo en cuanto alianza cívica con Dios y los hombres. La satisfacción (*Quid dulciss nobis*) es siempre la de una relación, la satisfacción en un cuerpo movido por un pensamiento compuesto (*hac voce Domini invitantis nos*), ya sea en el cielo como en la tierra:

¿Qué es esto del cielo? Y ¿dónde está el cielo?... Que estás en los cielos significa: en los santos y en los justos. En verdad, Dios no se encierra en lugar alguno. Los cielos son ciertamente los cuerpos más excelentes del mundo, pero, no obstante, son cuerpos. (Ratzinger, 2017, p. 106)

Beber y comer con los hermanos, aunque sea frugalmente, implica un goce mayor a beber y comer solitariamente, aunque lo hagamos en grandes cantidades. En la *Regla*, gustar en comunión es ya un placer que mueve a pensar en comunión y, por lo mismo, la satisfacción en la comida y la bebida es la prolongación y coronación de la satisfacción de haber compuesto una ley de pensamiento, es decir, la satisfacción de los monjes “de estrechar los lazos de la mutua caridad mediante el servicio que se prestan recíprocamente en la cocina y mientras comen” (Colombás, 1993, p. 426). San Benito ha mostrado que la satisfacción no se encuentra en la naturaleza, sino que es producida sobre-natural y económicamente, es una riqueza producida en comunión, una riqueza que, antes de esta co-institución, no existía. Cuando los apetitos no son más que mecanismos repetitivos y causados por la estructura orgánica no producen sino vicios y esclavitudes. Por esta misma razón, la *Regla* no solo no limita el goce, sino que, al proponer a sus monjes que no lo separen de su relación fraterna y al entender el goce como co-instituido, promueve su generación inagotable: “*obedientes autem et mites et patientes, ut in melius proficiant obsecrare*” (RB, II, 25). Se ha sostenido en concordancia con San Benito: “¿Qué límites pueden imponerse a aquello que podemos crear conjuntamente como placentero?” (Gergen, 2015, p. 195).

El cuerpo y el pensamiento que lo mueve hacia su satisfacción son un fruto derechamente sobre-natural y meta-físico, fruto económico de un trabajo de pensamiento en relación. El cuerpo, en síntesis, es una riqueza producida, como diría Engels, “la mano no es sólo el órgano del trabajo; es también producto de él” (2000). Podríamos afirmar que no se nace con un cuerpo, no hay algo así como un

cuerpo natural, ya que el cuerpo —y todo lo humano— se co-instituye sobre-naturalmente (Supiot, 2012, p. 12): “En el hombre habría un orden *sobrenatural*, pero este orden *sobrenatural* no sería sobrehumano, sería simplemente humano. Habría lo sobrenatural, pero no lo sobrehumano. Lo *humano incluiría lo sobrenatural*” (Gaos, 2010, p. 84). Por lo mismo, tal como sostiene en nuestros tiempos Le Breton: “El hombre no es el producto de su cuerpo, él mismo produce las cualidades de su cuerpo en su interacción con los otros [...] La corporeidad se construye socialmente” (2002, p. 19).

Nuestro pensamiento debe concordar con nuestra voz, nuestro pensamiento debe ser principio de movimiento de nuestro cuerpo: “*Mens nostra concordet voci nostrae*” (RB, 19, 7). Las cuatro horas de oración, de trabajo manual y de lectura buscan cultivar con esmero la relación adecuada entre las partes del cuerpo-pensamiento para garantizar su satisfacción y su salud (RB, Prol, 40; RB, VII, 9). Debido a lo anterior, vemos en san Benito un cuerpo que es sano en cuanto es movido por un pensamiento sano. El cuerpo sano es, a su vez, la verificación satisfactoria del pensamiento. Tertuliano ha dicho, en este sentido: “Es en la carne, con la carne, por la carne que el alma medita todo lo que medita su corazón” (1858, p. 16; *De Res. XV*, 3). No hay sino un cuerpo movido por un pensamiento y un pensamiento que es satisfecho y verificado en un cuerpo. No son dos co-principios, son un mismo acontecer, el acontecer del pensamiento encarnado. De este modo, el pensamiento y el cuerpo son simultáneamente los dos largueros de la escala que lleva a la salvación: “*Latera enim eius scalæ dicimus nostrum esse corpus et animam*” (RB, VII, 9).

La misma liturgia implica un trabajo de encarnación hecho por el monje, ya que implica gestos, inclinaciones, genuflexiones, oraciones y cantos en que el cuerpo adquiere un sentido hacia el pensamiento de Cristo. Lo mismo se puede señalar de la lectura diaria o *Meditatio*, que es un trabajo intelectual, pero que implica también el cuerpo (postura, voz, respiración, etc.), la memoria y la voluntad (Leclercq, 2009, p. 33). Las actitudes exteriores e intencionales del monje modifican su mismo pensamiento (Delatte, 1913, pp. 90 y 146), así como su pensamiento va movilizándose y encarnándose en su cuerpo (Leclercq, 1999, p. 225). La amplitud de su cuerpo es la amplitud de su pensamiento y la lógica de su pensamiento es la que mueve su cuerpo. En sus cuerpos, los monjes pueden testimoniar que los pensamientos, para que no se cristalicen en ideas fijas y vacías, deben nacer de la carne (Mounier, 1995, p. 40), verificarse en ella y movilizarla. Por ello, san Benito aconseja: “Disponer de nuestros corazones y

nuestros cuerpos”; (RB, Prol, 40); “Decir la verdad con el corazón y con los labios” (RB, IV, 28).

La encarnación de Cristo fue una elaboración de su pensamiento compuesto con otros que se prolongó durante toda su vida. No se aferró a su categoría de Dios y debió ganar su derecho a ser hombre en su vida de familia, en el trabajo en el taller de Nazareth, en su vida pública y en su propia muerte. Su humildad también radica en no dar esta encarnación por terminada, sino en reiniciarla una y otra vez. Tal como sostiene Dussel:

El ‘trabajo’ histórico de Cristo no fue solamente para producir como artesano productos (casas, mesas, sillas, que debió fabricar en Nazaret), sino que hizo de su propia corporalidad carnal el producto ofrecido al Padre para que la multitud llegara a ser un pueblo. (2018, pp. 166-167)

De igual manera, la humildad del monje, por su parte, radicará en un trabajo de encarnación que nunca debe dar por asegurado. Trabajando su cuerpo y pensamiento a partir de la *vocatio-excitatio* se verá que son verdaderos monjes: “*Tunc vere monachi sunt*” (RB, XLVIII, 7-9). El monje imita la *kénosis* de Cristo labrando su cuerpo según el pensamiento heredado de su Abad para ser un “operario purificado ya de sus vicios y pecados” (RB, VII, 70; Delatte, 1913, pp. 145). En estricto rigor, pareciera deducirse de la *Regla* que no se nace propiamente con un cuerpo, el cuerpo es, más bien, un fruto generado y que ha acontecido por un trabajo de pensamiento compuesto con otro a partir de su *vocatio* (cf. Castrillo, 2013, pp. 214-215). Por esto mismo, la dignidad del trabajo manual para San Benito tiene que ver con el de ser un constante recordatorio de la encarnación y un recordatorio para el monje de que, al igual que Cristo, no debe dar por supuesto la con-formación de su cuerpo (Waal, 2006, p. 117).

La historia ha mostrado que los benedictinos han podido por siglos enriquecer con su trabajo las más variadas actividades de interés humano, es decir, hacer universal los frutos satisfactorios de su trabajo de pensamiento compuesto en el monasterio. El trabajo para el benedictino es un medio para cooperar con la sociedad de Dios —la Trinidad—, con la sociedad de los hombres e incluso cultivar la naturaleza que espera con dolores de parto su redención por medio de ellos. Los benedictinos han sido a lo largo de los siglos roturadores, agentes de comercio, hombres de industria, constructores e ingenieros, fundadores de ferias y mercados, apóstoles, pastores, maestros, teólogos, exégetas, canonistas, historiadores, matemáticos, médicos, diplomáticos, etc. Como dice acertadamente J. H. Newman:

San Benito encontró en ruinas el mundo material y social, y su misión era restaurarlo, no por vía científica sino natural; no como si se dispusiera a hacerlo, ni declarando que se haría en un tiempo determinado ni por ningún remedio raro, o por ninguna serie de hazañas, sino de un modo tan quieto, paciente y gradual que a menudo hasta que la obra no estuvo terminada no se supo que se estaba haciendo. [...] En el campo o en el monte había hombres silenciosos, cavando, limpiando y construyendo; y otros hombres silenciosos, a los que no se veía, estaban sentados en el frío claustro, cansando sus ojos y forzando su atención, mientras copiaban y recopilaban penosamente los manuscritos que habían salvado. Ninguno disputaba, gritaba o llamaba la atención hacia lo que estaba pasando, pero gradualmente el boscoso pantano se convertía en ermita, en casa religiosa, en granja, en abadía, en villa, en seminario, en escuela o en ciudad. (Citado en Dawson, 1995, p. 50)

La satisfacción de todos puede iniciar con la satisfacción del monje-individuo. La satisfacción del yo compuesto con otros es la oportunidad de satisfacción para el universo de todos los otros, incluyendo la mismísima Trinidad. El pensamiento que el monje ha trabajado en su cuerpo para dirigirlo hacia su satisfacción, hacia los *dies bonos*, tiene beneficios para sus otros hermanos, pero también para cualquier hijo de Dios. En este sentido, coincide con la *Regla* esta consideración sobre el cuerpo en el pensamiento hebreo:

Algunos rabinos han instituido una analogía entre el sustantivo *basar*, que indica el cuerpo, y el verbo *bisser*, que significa anunciar, dar una buena noticia, traducido en griego *euanghelízomai*: en el cuerpo del hombre es implícito un anuncio, una buena noticia, un evangelio. (Manicardi, 2005, p. 78)

El benedictino trabaja para generar una *oecumene*, un lugar habitable, un espacio regido por una alianza. Por esto, puede decir al mayordomo que las herramientas y enseres a su cargo merecen el mismo respeto que los vasos sagrados. Las herramientas, la naturaleza, la cultura, la historia, todo debe ser ingresado a la alianza tal como su cuerpo mismo ha ingresado a ella una y otra vez. El mundo habitable será, entonces, producido por un cuerpo-pensamiento compuesto entre los hermanos-socios. El acontecimiento del cuerpo del monje es el origen de una historia nueva que puede sumar con su *vocatio* a otros monjes, a otros cristianos y a toda la naturaleza para llevarlos hacia su redención: “A ti, pues, se dirigen estas mis palabras, quien quiera que seas” (RB, Prol, 3). No se trata de afirmar que el cuerpo del monje sea protagonista de la historia, sino de que su cuerpo es historia porque en él inicia y reinicia una relación que puede sumar a muchos. Tal como sostiene Guyon: “La comunidad monástica, según san Benito, debe ser construida como un universo complejo pero ordenado de relaciones” (2003, p. 57). El

*universo* para el benedictino no es el del cosmos y los planetas, sino el que es engendrado por las relaciones de cuerpos legislados por un pensamiento compuesto entre ellos.

El benedictino, nada provinciano, siempre debe estar atento a ensanchar el universo de su sociedad y no debe desechar a nadie como productor de beneficios. Por esta razón, el portero del monasterio “ha de tener su celda junto a la puerta, para que cuantos lleguen al monasterio se encuentren siempre con alguien que les conteste” (RB, LXVI, 2). Al huésped, por ejemplo, se lo recibe con todas las muestras de caridad. En el huésped se recibe a Cristo mismo, por ello, al recibirla se debe manifestar ‘*omnis humanitatis*’, ‘*omnis humilitas*’ y ‘*omni oficio caritatis*’. Sin embargo, no es solo una obra de donación, sino también de nutrición. En todos los visitantes está Cristo, su cuerpo y su pensamiento; por lo tanto, en todos ellos puede existir un colaborador, un ciudadano que enriquezca el reino que el monje ya ha empezado a constituir:

Con la cabeza inclinada, postrado el cuerpo en tierra, adorarán en ellos a Cristo, a quien reciben (RB, LIII, 7). [...] Se les dará acogida especial a los pobres y extranjeros, colmóndoles de atenciones, porque en ellos se recibe a Cristo de una manera particular (RB, LIII, 15). [...] Y, si hace alguna crítica o indicación razonable con una humilde caridad, medite el abad prudentemente si el Señor no le habrá enviado precisamente para eso (RB, LXI, 4). [...] Lo primero que harán es orar juntos, y así darse mutuamente el abrazo de la paz. (RB, LIII, 4)

## **Aportes de la *Regla de san Benito* para pensar el cuerpo. Conclusiones**

Después del análisis realizado, podríamos afirmar que, de acuerdo con nuestra hipótesis inicial, efectivamente, en la *Regla de san Benito* el cuerpo se comprende como un acontecimiento relacional y como aconteciendo con un pensamiento que es el principio de su movimiento. Sin embargo, hemos descubierto que su pensamiento sobre el cuerpo es mucho más rico que lo que presuponíamos, en la medida en que podemos encontrar en la *Regla* una comprensión del cuerpo como un acontecer jurídico, económico y cívico. Esa riqueza, que sobreabundó nuestra hipótesis inicial y que es una excelente herencia para cualquier filosofía que se interese por el cuerpo, puede resumirse en estos cuatro puntos:

1. En la *Regla*, el cuerpo y el pensamiento son parte de un mismo acontecer encarnado. El cuerpo es el medio de verificación de la satisfacción de un pensamiento compuesto con Cristo, el abad y los otros monjes: “Si la humildad está realmente en el corazón, ella aparecerá en el cuerpo: ella *legislará todos los*

*movimientos*, de modo que este será de una naturaleza nueva que sucederá a la antigua” (Delatte, 1913, p. 145). El pensamiento co-instituido en la civilidad del monasterio, por su parte, es el principio que mueve al cuerpo del monje hacia su satisfacción, salud y salvación. El cuerpo es una gran razón (Nietzsche, 2021, p. 78) y la razón es algo serio —verificado y juzgado por sus frutos— gracias al cuerpo. Por lo mismo, al ser el tipo de relación que instituye con otros lo que vaya determinando la identidad del monje, su cuerpo-pensamiento será siempre constituido por los otros y constituyente del cuerpo-pensamiento de sus hermanos. “El cuerpo es la manera concreta como nosotros nos encontramos en contacto con los otros” (Duch y Mélich, 2005, p. 97).

La relación con el otro monje es el real método para bien conducir la razón y el cuerpo. San Benito no propone una teoría sobre qué es un cuerpo sano, más bien propone un método sobre cómo proceder para co-instituirlo. Su *Regla* es un verdadero ‘discurso del método’ para acceder a los días prósperos prometidos, pero, por lo mismo, nada podría experimentarse y saberse sobre qué es el cuerpo y su salud sin antes entrar en la amistad y con-ciudadanía con Cristo *por medio* de los padres y hermanos del monasterio. Podríamos decir que en la *Regla* coinciden método y contenido: el conocimiento del acontecimiento satisfactorio del cuerpo y del pensamiento no es posible sino en la generación del mismo acontecimiento en alianza con otro y por medio de otro.

2. En la *Regla*, el cuerpo del monje no es algo que pueda explicarse totalmente por causas o por una anatomía presupuesta. El cuerpo es, primeramente, un fruto, un acontecimiento producido por la respuesta a una *vocatio* que el monje recibe en herencia y trabaja libremente. El cuerpo es el acontecimiento de un pensamiento que surge en respuesta a una herencia ofertada por otro, por los otros monjes, por el abad y, por medio de ellos, por Cristo mismo. El cuerpo tiene un padre, es un cuerpo de hijo-heredero, no es el cuerpo de una mera biología y de genes heredados sin trabajar. En este mismo sentido, el cuerpo no se piensa como una sustancia o una cosa ya hecha, sino como un acto siempre en reinicio, como un acontecimiento que no se explica totalmente por causas anteriores o condiciones precedentes (Romano, 2012, p. 66), es decir, que no se explica como un simple efecto con una “valoración estacionaria ontológica” (Auer, 1979, pp. 278-279).

San Benito nos hereda una experiencia del cuerpo que no es la de un simple objeto sometido a la historia ni la de una cosa permanente que sufre cambios meramente accidentales, sino un cuerpo que pertenece “al orden de los acontecimientos” (Duch y Mélich, 2005, p. 26). No se trata de que el cuerpo

cambie en la historia, sino de que la historia cambia cuando el cuerpo, que es verificación y seriedad del pensamiento, acontece con un sentido nuevo, imprevisto e imprevisible (Le Gof y Truong, 2005, p. 32). San Benito no hace historia del cuerpo, sino que enseña que el cuerpo es la fuente de nacimiento de toda historia, porque solamente en él puede encarnarse, juzgarse por sus frutos- obras, el inicio de una relación y de un pensamiento compuesto.

3. El cuerpo del monje como también el cuerpo de la comunión del monasterio son parte del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Así como el cuerpo de Cristo es una alianza siempre constituyéndose con el Padre y el Espíritu Santo, el cuerpo del monje es una alianza, el fruto satisfactorio de una norma compuesta, un acontecimiento jurídico fundado una y otra con los otros monjes y el abad (cf. Rombach, 2004, p. 295). En este sentido, el cuerpo del monje no es una aventura individual, sino un cuerpo co-instituido con otros y socio legislador, a su vez, del cuerpo co-instituido de los otros monjes, del monasterio y la Iglesia, es decir, “un régimen de estricto derecho” (Moulin, 1980, p. 21).

La corporeidad para san Benito no es una sustancia material solamente, sino una realidad intersocial, una comunión; por lo mismo, el *corpus* de la *Regla* se acerca al *corpus* del lenguaje latino de los juristas (Fiorenza y Metz, 1970, p. 269). A imagen de la misma Trinidad que co-instituye su ser permanentemente, el cuerpo del monje es un acto jurídico, y no puramente natural, puesto y compuesto con inicios siempre nuevos, “con nuevos comienzos temporales, mediante precarias reanudaciones temporales” (Péguy, 1992, p. 636). Precisamente porque su cuerpo y su pensamiento son permanentemente compuestos con sus hermanos, el cuerpo del monje puede decir con propiedad ‘yo’ (RB, Prol, 18).

Podríamos decir, su cuerpo no es un ajeno amasijo de causas y efectos, sino fruto generado en una relación pensada y trabajada con otros. En su cuerpo, el monje no ve un mecanismo impersonal, sino una ley pensada con sus hermanos-socios para satisfacción mutua y universal, ya que es en el cuerpo donde se traza toda ley (De Certeau, febrero de 1982, p. 153). Precisamente por esto, él puede hacerse imputable, es decir, estar disponible a ser juzgado por todas las obras, pensamientos, palabras y omisiones de su cuerpo. Por ello, en la medida en que el cuerpo del monje es imputable es libre, puesto que ha trabajado con su pensamiento el acontecer de su cuerpo y no es un mero esclavo de causas; en la medida en que es imputable es sano, puesto que solo puede sanar el cuerpo cuando, como sujeto jurídico, puede retornar a la alianza rota que causa toda enfermedad (cf. Dussel, 2019, p. 190); en la medida en que es imputable es satisfecho, puesto que la satisfacción no es natural, sino fruto del trabajo con

otros, y solo siendo imputable puede sumarse al taller colaborativo del monasterio, que es un cuerpo constituido que avanza hacia los *dies bonos* y que con todos juntos —*pariter*— camina hacia la vida eterna.

4. En la *Regla*, el cuerpo no es pensado como una mera realidad natural, como un *corpus sive natura*, sino como una riqueza producida por el trabajo no alienado, compuesto y cívico al interior del monasterio a partir de la *vocatio*-herencia ofertada por el abad, los monjes y Cristo mismo. El cuerpo del monje no es un hecho natural, sino un acontecimiento económico y sobre-natural o meta-físico. Tal como sostiene Dussel: “Lo económico no es sólo una cuestión de mercado o dinero, sino que tiene esencialmente que ver con la ‘corporalidad’: la ‘relación’ práctica de los cuerpos” (Dussel, 2018, p. 219). En estricto rigor, para san Benito no habría propiamente cuerpos naturales (cf. Castrillo, 2013, pp. 214-215), en la naturaleza no encontramos cuerpos porque el cuerpo es una riqueza-satisfacción que se debe producir, trabajar, componer, co-instituir.

Nos encontramos nuevamente con la identificación de método y contenido, porque el trabajo de co-institución de la satisfacción es ya el inicio de una satisfacción: el método para generarla es ya comenzar a experimentarla. Por lo mismo, la satisfacción que se produce en el taller del cuerpo-pensamiento del monje, que incluye el trabajo de colaboración del cuerpo del monasterio entero, de la Iglesia y de la misma Trinidad, es un fruto para él mismo, pero que también se multiplica como fruto cívico para todo el universo y para todos los hombres.

Cultivando y elaborando su cuerpo el benedictino construye, al mismo tiempo, un lugar habitable para todos los hombres. San Benito nos señala que la co-institución del cuerpo del monje es, y la historia de Europa le da la razón, la fuente de fundación de co-institución de la ciudad y del mundo, es decir, pensar el cuerpo es la primigenia forma de pensar el mundo (Le Breton, 1994, p. 209). En sentido inverso, puede también conjeturarse que la actual crisis ecológica puede ser una prolongación de un inicial maltrato al mismo cuerpo humano (Duch y Mélich, 2005, p. 215).

En tiempos de una evidente y creciente deschristianización, el pensamiento compuesto de san Benito invita a no quedarse en el mero diagnóstico catastrófico y en la queja por la falta de recursos (RB, II, 35), sino a empezar con otros a fundar el inicio de una ciudad en la que puedan asociarse todos, sin acepción de personas (RB, II, 16), ya que comenzando a co-instituir el Reino y su justicia, todo lo demás se da por añadidura (Mt 6, 33). Solo se necesita de un sujeto que, como san Benito, responda libremente *ego* al escuchar la *vocatio* para que ese mundo habitable comience a acontecer. Como se ha dicho acertadamente, nuestro

tiempo no espera a Godot, sino a uno muy diferente, a san Benito (McIntyre, 2007, p. 172).

## Referencias

- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos, Homo Sacer IV*, 2. Pre-Textos.
- Auer, J. (1979). *El mundo creación de Dios*. Herder.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Antrophos.
- Castrillo, D. (2013). “El estatuto del cuerpo en el psicoanálisis: del organismo viviente al cuerpo gozante”. En J. Rivera y M. López (Eds.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Universidad Nacional de Educación a Distancia [UNED].
- Colombás, M. G. (1993). *La Regla de san Benito*. BAC.
- Davy, G. (1922). *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractual*. Alcan.
- Dawson, C. (1995). *La religión y el origen de la cultura occidental*. Encuentro.
- De Certeau, M. (Febrero de 1982). Histoire de corps. *Esprit*, 179-187: <https://www.jstor.org/stable/45106092>
- Delatte, P. (1913). *Commentaire sur la Règle de saint Benoit*. Plon.
- Duch, Ll. y Mélich, J. C. (2005). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana* 2/1. Trotta.
- Dussel, E. (2019). *El humanismo helénico. El humanismo semita*. Las Cuarenta.
- Dussel, E. (2018). *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo XXI.
- Engels, F. (23 de abril de 2022). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Archivo Marx-Engels: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm>
- Fiorenza F. P. y Metz J. B. (1970). L'uomo come unità di corpo e di anima. En J. Feiner y M. Löher (Eds.), *Mysterium salutis, tomo 4*. Queriniana.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta.
- Freud, S. (1992). *Obras completas, tomo XIV*. Amarrortu.
- Gaos, J. (2010). La caricia. En VV. AA., *Cuerpo vivido*. Encuentro.
- Gergen, K. (2015). *El ser relacional*. Desclée De Brouwer.
- Gregorio Magno. (2010). *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios*. Trotta.
- Guyon, G. (2003). Un grand juriste européen: Saint Benoît de Nursie. *Cuadernos de Historia del Derecho*, 19, 49-70.
- Ireneo de Lyon. (2016). *Obras escogidas. Contra las herejías. Demostración de la enseñanza apostólica*. Clie.
- Juan Pablo II. (10 de julio de 2022). Carta apostólica *Sanctorum altrix* (1980). [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11071980\\_sanctorum-altrix.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_11071980_sanctorum-altrix.html)

Juan Pablo II. (13 de julio de 2022). Exhortación apostólica *Reconciliatio et Penitentia* (1984).

[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_02121984\\_reconciliatio-et-paenitentia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html)

Kelsen, H. (1960). *Teoría pura del derecho*. Eudeba.

Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva visión.

Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Nueva visión.

Le Breton, D. (1994). Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia. *Reis*, 68, 197-210.

Leclercq, J. (1999). *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la edad media*. Desclée De Brouwer.

Leclercq, J. (2009). *El amor a las letras y el deseo de Dios*. Sígueme.

Le Goff, J. y Truong, N. (2016). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós.

López Sainz, M. (2013). La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty. En J. Rivera y M. López (Eds.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Universidad Nacional de Educación a Distancia [UNED].

Macintyre, A. (2007). *After Virtue. A Study in Moral theory*. University of Notre Dame Press.

Manicardi, L. (2005). *Il corpo*. Edizioni Qiqajon.

Martini, C. M. (2000). *Sul corpo*. Centro Ambrosiano.

Merleau-Ponty, M. (1994). *El fenómeno de la percepción*. Planeta.

Moulin, L. (1980). *La vita quotidiana secondo san Benedetto*. Jaca Book.

Mounier, E. (1995). *Lettere sul dolore*. Rusconi.

Nancy, J. L. (2006). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. La Cebra.

Nesmy, C. (1963). *San Benito y la vida monástica*. Aguilar.

Nietzsche, F. (2021). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza.

Nietzsche, F. (1992). *La ciencia jovial. 'La gaya scienza'*. Monte Ávila.

Péguy, C. (1988). *Œuvres en prose complètes (vol. II)*. Gallimard.

Péguy, C. (1992). *Œuvres en prose complètes*. Gallimard.

Ratzinger, J. (2017). *Y Dios se hizo hombre*. Encuentro.

Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Sígueme.

Rombach, H. (2004). *El hombre humanizado. Antropología estructural*. Herder.

Sánchez Godoy, R. (2013). El cuerpo dentro de una ontología histórica de nosotros mismos. La aproximación al cuerpo en la obra de Foucault. En J. Rivera y M. López (Eds.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Universidad Nacional de Educación a Distancia [UNED].

Sesboüé, B. (2000). *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*. San Pablo.

Supiot, A. (2012). *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Siglo XXI.

Tertulliani, Q. S. F. (1858). *De resurrectione carnis*. Dorffling y Franke.

- Voltaire, F. M. (1822). *Dictionnaire philosophique, tome premier*. Chez L'Eiteur.
- Waal, E. (2006). *Buscando a Dios. Tras las huellas de san Benito*. Sígueme.
- Zizioulas, I. (2003). *El ser eclesial*. Sígueme.
- Zizioulas, I. (2009). *Comunión y alteridad*. Sígueme.