

ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA REGLA DE LA OIC

Fr. Francisco Oliver Alcón, ofm

Bibliografía básica

- **Juan Luis Ruíz de la Peña.** *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental.* Sal Terrae, Santander 4ª edición 2001
- **Id.** *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología,* Sal Terrae, Santander 1983
- **José Antonio Merino.** *Humanismo franciscano.* Ed. Cristiandad, Madrid 1982.
- **Id.** *Historia de la filosofía franciscana.* BAC, Madrid 1993
- **AA.VV.** *Manual de Teología franciscana.* BAC, Madrid 2003
- **Francisco de Asís Chavero Blanco.** *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de san Buenaventura.* Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano. Murcia 1993.
- **Fr. Enrique Oltra Perales.** *Vocabulario franciscano.* Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano. Valencia 2005
- **Martín Gelabert Ballester.** *Jesucristo, revelación del misterio del hombre, ensayo de antropología teológica.* Salamanca, San Esteban; Madrid, Edibesa, 2006

1. Introducción

“*Nosce te ipsum*” (conócete a ti mismo). Así rezaba el escrito que se encontraba en la puerta de Oráculo de Delfos en la antigua Grecia y que todo aquel que lo visitaba es lo primero que le saltaba a la vista. Su primer significado se refiere a lo limitado de nuestra capacidad de saber, de ahí la necesidad de buscar más allá de lo que actualmente conocemos. También puede referirse a que existen saberes que superan todos nuestros métodos de conocimiento y que el Oráculo ampliaría como don y regalo; por ejemplo, el destino de cada uno, tema sobre el cual andaban muy preocupados los griegos. Hoy las ciencias antropológicas nos ofrecen multitud de datos que nos permiten un mayor conocimiento del hombre, pero necesariamente son particulares y fragmentarios, de tal modo que el hombre puede venir a ser un extraño para sí mismo porque la especialización de los saberes le permite conocer mucho pero sólo de un aspecto particular de la naturaleza humana.

Si espinosa es la tarea del conocimiento personal, cuánto más ha de ser la del conocimiento del otro. Esta realidad es la que me ha invitado a modificar el título de este capítulo y dejarlo como ahora queda, para que así esté dentro de las posibilidades de quien esto escribe, al mismo tiempo que me permite dejar constancia de que este trabajo no pretende nada más que indicar determinados caminos de búsqueda para seguir indagando en la identidad personal y colectiva de la hermanas concepcionistas.

Soy consciente que, dado el carácter interdisciplinar de esta obra, necesariamente interferiré con lo que otros autores más autorizados han escrito sobre temas más específicos y concretos; aunque, en la medida de lo posible, me ajustaré al ámbito de la antropología que es la tarea que se me ha confiado, por lo que en caso de

divergencia interpretativa sugiero que se siga lo que cada uno ha escrito en su propia especialidad.

Puestos manos a la obra he pensado que sería conveniente dividir este estudio en cuatro grandes apartados. En el primero intentaré ubicar contextualmente la Regla en el ámbito cultural en la que nace, y lo haré de forma muy sucinta porque su desarrollo superaría los límites de esta aportación. En segundo lugar dedicaremos nuestra atención preferente a los dos primeros capítulos de la Regla puesto que los términos empleados en ellos nos indican en qué dirección hemos de investigar para comprender la antropología subyacente en la Regla. Los capítulos del cuatro al nueve los estudiaremos como la dimensión social de la antropología de la Regla, dado que en ellos se describen un abanico enorme de posibilidades de relación. Y los que van del diez al doce los presentaré como pedagogía para el desarrollo del ser y del existir de la hermana concepcionista, según la Regla. El propósito de esta división tiene como finalidad agrupar en núcleos temáticos los diferentes apartados para que de este modo podamos presentar de forma más o menos sistemática lo que se me ha pedido en este trabajo.

Para ser fiel al texto y no hacerle decir lo que no dice, cosa que con toda seguridad no he podido evitar, he utilizado como método el estudio de los vocablos empleados; si la Regla los interpreta seguiremos su argumentación, en caso contrario recurriremos a la comparativa con otras reglas monásticas para hallar, en la medida de lo posible, su significado antropológico y aplicarlo a la Regla aunque sea a modo de mera aproximación. En esto nos será muy útil ver las referencias en las llamadas Constituciones de Quiñones que recogen ciertas prácticas ya habituales en el monasterio, las ordena y en determinadas ocasiones las interpreta. Procuraré no utilizar términos excesivamente técnicos que harían difícil la lectura y la comprensión del texto, por ello, cuando ha sido imposible sustituirlos por otros pondré a pié de página el significado

Dicho lo cual pasemos al desarrollo del tema como una aproximación a la antropología de la “*Regla de la Concepción de las Monjas de la Bienaventurada Virgen María*”.

2. Ámbito antropológico en el que se redacta la Regla.

Las reglas monásticas en general, y la que estudiamos aquí en particular, se nos presentan como una antropología en su ejercicio concreto e históricamente visible, por lo cual no cabe esperar de ellas la exposición sistemática de una doctrina sino más bien la formulación histórica y visible de un camino que indica las mediaciones necesarias para alcanzar el fin propio de la Orden. El Papa Julio II, en la bula que aprueba esta Regla, utiliza una semántica muy variada a la hora de referirse a la regla tanto del Císter, cuanto de la de santa Clara y la que se contiene en los doce capítulos que aprobará como “*Regla de las monjas de la Concepción de la Bienaventurada Virgen María*”. Cuando habla de una de estas reglas utiliza expresiones tales como: “*forma de vida*”, “*observar puntualmente la forma y el modo común de vida que contiene y expresa un texto de doce capítulos...*”, “*modo de vivir*”, “*modo común de vida*”, en consonancia con la regla de Santa Clara que ella no llamó regla sino “*forma de vida*”. Modo de vivir, modo de vida, forma y modo común de vida, pueden ser expresiones complementarias del término regla. De este modo por regla podríamos entender el aspecto objetivo, mientras que por vida nos referimos a un plano más dinámico y

existencial¹. Por lo que siempre la medición jurídica ha de entenderse como el diseño de un camino que tiene como meta alcanzar el objetivo por el cual se ingresa en religión. Estas consideraciones sobre los vocablos regla y forma de vida pueden ayudarnos a descubrir el ámbito filosófico-teológico desde el que se plasman los doce capítulos de la “Regla de las Monjas de la Concepción de la Bienaventurada Virgen María”; empresa que no nos resultará fácil dada la objetivación de la fe propia de la época en la que se aprueba la Regla y su carácter eminentemente objetivo. A fin de cuentas con la Regla no se pretende especular sobre el sentido de la vida, sino cómo realizar esta vida cargada de un sentido que es previo a su conceptualización. Lo que sí tenemos claro es que desde el ámbito cultural en el tiempo en el que se redacta la Regla ésta solamente podría entenderse desde una antropología teológica que, enlazando con la patrística, se formuló de forma sistemática en la Escolástica medieval y que perduró hasta prácticamente la Ilustración, en donde asistimos a un giro copernicano en la comprensión antropológica del hombre dejando a un lado el teocentrismo para dar lugar al antropocentrismo que perdurará hasta nuestros días.

Por los términos empleados en la Regla, sobre todo en el capítulo primero y si, además, conocemos el entorno teológico-filosófico en el que se redacta la misma, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que la antropología subyacente habrá que encontrarla en la tradición teológica-filosófica de la escuela franciscana, unas veces de forma explícita y otras implícitamente². Veamos, en primer lugar los aspectos implícitos

a. La criatura como “*imago Dei*”³

Al contemplar el panorama actual de la antropología filosófica en general constatamos con Juan Luis Ruiz de la Peña que el hombre se presenta como “*un mamífero terrestre bípedo; como una máquina genética programada para la preservación de sus genes; como un mecanismo homeostático*⁴ *equipado con un*

¹ Ver el comentario filológico del **P. Isidoro Rodríguez** sobre el binomio “Regula et vita” en los *Escritos de San Francisco*, publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 1ª edición año 1985, pp. 472-475.

² En la misma bula “Inter universa”, cuando habla de la celebración de las horas canónicas dice que se hagan “*conforme a la costumbre de la Iglesia Romana*”. La Regla bulada de san Francisco utiliza una expresión similar: “*según la ordenación de la santa Iglesia Romana*” (Rb.3,1). Por la historia de la liturgia sabemos que la difusión del Breviario según la liturgia Romana se debe fundamentalmente a los franciscanos, porque las órdenes monásticas y las diócesis, no obstante la reforma gregoriana, seguían formas propias, como es el caso de los Dominicos y el mismo Císter. Más cuando por las mismas fechas el Cardenal Cisneros propició en Toledo la recuperación de la liturgia hispano-mozárabe a la que dedicó una capilla en la Catedral, además de las siete parroquias que seguían celebrando según este rito. La Regla de la Concepción lo dirá más claramente, al afirmar que “*las hermanas estarán obligadas a decir el Oficio divino... según el Breviario romano tal y como lo rezan los Frailes Menores*”.

³ Una descripción muy amplia de esta antropología bíblica la encontramos en **Juan Luis Ruíz de la Peña** en *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 4ª edición, Sal Terrae, Santander, 1988.

⁴ Relacionado con la homeostasis, que es un estado de equilibrio entre todos los sistemas del cuerpo. La homeostasis es necesaria para que el cuerpo funcione correctamente.

ordenador locuaz; como centro autoprogramado de actividad consciente; microcosmos alquímico; pasión inútil; el modo finito de ser Dios; etc...”⁵. A estas expresiones podemos añadir lo que Plauto decía ya hace 2200 años: “*lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro*” y que Thomas Hobbes, en el siglo XVII, restringía aún más en su conocida expresión, *homo homini lupus*, el hombre es un lobo para el hombre. J. Paul Sartre afirmaba que el “*infierno son los otros*” porque “*en su relación con el otro, el hombre busca siempre imponer su voluntad, su proyecto. De ahí que las relaciones siempre son conflictivas, tanto las de amor como las de odio. Amar es intentar dominar la voluntad del otro. Odiar es reconocer la libertad del otro como opuesta a la propia y tratar de anularla*”. Aunque todos estos paradigmas antropológicos han de ser considerados por la antropología teológica, es evidente que, en cuanto tales distan mucho de la autocomprensión que el creyente tiene de sí mismo en cuanto que él se percibe desde la perspectiva de la revelación. Si prescindimos de la dimensión teológica de la Regla y queremos interpretarla tomando como punto de referencia estas categorías de la antropología moderna o contemporánea, sería simplemente incomprensible y para algunos hasta absurda.

De toda la riqueza antropológica que se pone de manifiesto en la Biblia, y que evidentemente no podemos ni siquiera enumerarlas aquí, nos vamos a quedar solamente con dos expresiones⁶.

- En Génesis 1,27 leemos: “*creó pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó*”. Más adelante, en el segundo relato, que es el más antiguo, esta imagen se configura según el modo en el que fue creado el hombre: “*Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo*” (Gén 2, 7); el barro y el aliento de Dios dan lugar a un nuevo ser viviente. En ambos relatos se comprueba que el hombre no existe en sí mismo si no que es lo que es dependiendo de su relación con Dios. Esto hay que subrayarlo porque es la constante tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento
- San Pablo sigue esta línea de pensamiento y lo expresa así: “*El hombre no tiene que cubrirse la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios*” (1Cor 11,7); desafortunadamente cuando habla de la mujer lo hace desde el pensamiento rabínico del cual no se desligó totalmente. Sin embargo lo importante en san Pablo es el giro cristocéntrico de la imagen del hombre. Cristo es la imagen perfecta del Padre y el hombre es imagen de Cristo: “A

⁵ O.c. p. 9

⁶ Para una visión más completa del significado del significado antropológico en la teología bíblica ver Juan Luis Ruíz de la Peña, o.c. pp. 19-88

*los que de antemano (Dios) conoció, también los predestinó a ser imagen de su Hijo (Rom 8,29)*⁷.

Estas dos vertientes de la antropología bíblica marcarán el pensamiento ulterior que conocemos en la patrística e influirán poderosamente en el pensamiento escolástico. Ahora bien hemos de tener en cuenta que el proceso de traducción del pensamiento bíblico a las categorías griegas no resultó nada fácil y en no pocas ocasiones produjo desajustes significativos en la comprensión creyente de la persona humana. La razón hay que buscarla en que mientras que el pensamiento hebreo es unitarista, el griego es dualista. El hebreo comprende a la persona humana teniendo en cuenta tres aspectos unitarios. Por una parte nos encontramos con el vocablo “*basar*” que literalmente significa cuerpo en todas sus dimensiones, como viviente y como sociabilidad. “*Nefes*” es el centro vital, lo que hoy llamaríamos personalidad. No hay relación de oposición entre *basar* y *nefes*, más bien se trata de una relación de armonía en la que las dos dimensiones se complementan. Pero el ser humano es también un ser abierto hacia arriba, de ahí la importancia del “*ruah*”, que en su sentido primario significa viento, o acción de respirar, pero que en su significado concreto se usa para denotar el espíritu de Yahvé. Por tanto a diferencia del *nefes* que indicaría el principio vital humano en sí mismo considerado, el *ruah* indica la apertura a la trascendencia. Los tres son necesarios para comprender la identidad humana. Por el contrario la antropología griega es dualista en una relación de oposición cuerpo-alma, bien sea en el hilemorfismo⁸ aristotélico de la materia y la forma o bien en el dualismo de Platón entre el mundo de la materia y el mundo de las ideas. Las dificultades para plasmar la antropología hebrea, de la que bebe el cristianismo, en categorías dualistas conocen un largo camino no exento de graves dificultades y no pocas aberraciones que no podemos consignar en este momento.

Para nuestro interés solamente vamos a presentar, de forma muy sucinta, este tema de la “*Imago Dei*” tal y como lo formula San Buenaventura⁹ y que conocían perfectamente los hermanos franciscanos que acompañaron a la primera comunidad concepcionista, en cuyo entorno se formuló la Regla de la Concepción. Pero conviene anotar, como nos dice Francisco Chavero, que “*hay que adoptar una cierta sobriedad al hablar de antropología teológica en los autores medievales y, en concreto, en san Buenaventura. En nuestro autor el tema antropológico es un fragmento de la teología del mundo. No es un tema del que, a pesar de las tendencias sistematizadoras de las summas, no se formula una antropología como disciplina autónoma. No existe la*

⁷ El pensamiento paulino nos permitirá reconocer más adelante que si todo creyente es la “*imago Christi*”, la hermana concepcionista de forma analógica puede ser considerada como la “*imago Mariae*”

⁸ Teoría aristotélica seguida por los escolásticos, según la cual todo cuerpo se halla constituido por dos principios esenciales que son materia y forma.

⁹ Para este punto seguiremos el trabajo de **Francisco de Asís Chaveo Blanco**: *Imago Dei, Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1993.

preocupación por sistematizar la concepción del hombre, que, de hecho, se encuentra diseminada por tratados diversos”¹⁰.

Una vía de la antropología bonaventuriana aparece cuando estudia el tema del conocimiento de Dios, lo que hoy llamaríamos epistemología¹¹ teológica que es, en cuanto tal, el preámbulo para desarrollar el tema del conocimiento de Dios. Esta perspectiva nos será muy útil al estudiar el capítulo primero de la Regla y allí lo desarrollaremos. Siguiendo el pensamiento de san Agustín, san Buenaventura defiende las tesis de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento (y, por consiguiente, el predominio del amor sobre el conocimiento abstracto, de la intuición afectiva sobre los métodos racionales), la posibilidad de producir todos o de algunos conocimientos sin la necesidad inicial de las cosas externas o sensibles (teoría de la iluminación) y el hilemorfismo universal (todas las criaturas, incluso las espirituales, están compuestas de materia y forma, en el hombre, cuerpo y alma). Por ahora nos es suficiente con saber que la perspectiva teológica fundamental de la persona humana es la condición de un ser abierto al Misterio cuyo conocimiento no se alcanza por la mera razón.

La segunda vía de comprensión del hombre es desarrollada en la teología de la creación, de la cual el hombre es parte. Toda la creación ha de ser leída en clave estética por lo que toda ella viene a ser *vestigio, imagen o similitud* del Creador, indicando en cada vocablo diversos grados conocimiento y de participación de las perfecciones divinas. En el vértice y en el centro de la creación se encuentra el hombre. Para comprender mejor esta perspectiva es necesario traer a colación el ejemplarismo bonaventuriano. Según este, la razón de los seres y de las perfecciones está en la inteligencia divina, en donde se hallan los arquetipos en toda su plenitud de esencia y de contingencia. Estas ideas existen en número infinito en el Padre que piensa todas en su posibilidad, pero las realizadas se dan a través del Hijo, las cuales vuelven al Padre por el Espíritu Santo. Así, la esencia divina es imitable *ad extra* (sentido activo de las ideas) por las cosas posibles según infinitas maneras (sentido pasivo de las ideas). Como resultado de esta concepción, san Buenaventura puede afirmar que por las criaturas se conoce a su Creador.

Ahora bien, lo que existe realmente es el Ejemplar, por el que todas las cosas son. Dios Hijo es el Ejemplar: en él y por él todo existe, recordando las expresiones paulinas que anteriormente hemos anotado. Éste se muestra como intermediario entre el supremo artífice y lo creado, pues en él todo fue dispuesto. De ahí que Cristo encarnado es la manifestación plena de lo que es el hombre. La antropología bonaventuriana se deriva de la cristología como ya vimos en san Pablo.

Según el ejemplarismo lo que existe por otro, es decir, todas las creaturas, responde a tres estados de ser. En el primero se hallan las '*sombras*', pues toda creatura revela según su naturaleza los atributos de Dios, aunque, claro está, de manera vaga e

¹⁰ Francisco Chavero, o.c. p. 45

¹¹ La epistemología es la ciencia que estudia el conocimiento humano y el modo en que el individuo actúa para desarrollar sus estructuras de pensamiento.

imprecisa. Este primer estadio lo comparten también los, '*vestigios*', en cuanto dicen relación a la potencia, sabiduría y bondad de Dios. El segundo estadio es la, '*imagen*', porque el alma humana, particularmente, muestra en sus potencias el misterio trinitario en su unidad múltiple. Finalmente, la '*similitud*' o '*semejanza*', en la cual toda persona en estado de gracia participa de la misma vida trinitaria, pero, evidentemente, no sólo como simple creatura, sino también por medio de una profundísima relación filial con Dios, a semejanza de Cristo. De este modo, el hombre imagen y semejanza de Dios, como leemos en el Génesis, está llamado a recorrer un camino que progresivamente le desvelará realidades más íntimas y seguras. Desde los vestigios hasta las semejanzas la realidad desvela modos de existir que progresivamente le llevan a la comunión con Dios, fin y meta de toda la creación y elemento fundamental para el reconocimiento de la propia identidad. La metafísica bonaventuriana lejos de ser una abstracción de la mente es una invitación a la comunión; de ahí que nada ni nadie puede ser comprendido en plenitud si permanece al margen de Dios. "*Por la imagen puede la criatura semejar a Dios por el conocimiento y el amor*"¹².

b. El problema del dualismo cuerpo-alma.

Cuando la hermana concepcionista pronuncia la fórmula de profesión con el pronombre personal YO, no manifiesta solamente su identidad salvífica, como puede desprenderse de la concepción de la persona que brevemente hemos expuesto desde el pensamiento bonaventuriano, sino también ella es una realidad encarnada e históricamente palpable y visible, es corpórea y espiritual al mismo tiempo.

Decíamos anteriormente que los pensadores cristianos se encontraron con el hecho de que la antropología bíblica subyacente era dualista y toda ella se presentaba como una realidad unitaria que designaba a la persona, pero cuando hubo que formularse la fe de forma comprensible para mundo grecolatino tuvieron que adoptar otro modelo porque la persona humana tal y como se describe en la Revelación era simplemente incomprensible para ellos. En Platón¹³ el hombre es presentado con un acentuado dualismo, una escisión entre dos partes íntimas pero irreconciliables en el ser humano: el cuerpo que representa nuestra materialidad, la corporeidad que nos sitúa como algo más dentro del mundo sensible, y el alma, que es aquello que nos hace propiamente hombres. El alma, preexistente al cuerpo e inmortal, tiene como lugar natural el mundo suprasensible de las ideas; de ahí su famosa afirmación: "*el cuerpo es la cárcel del alma*" durante su existencia terrena, y constituye un estorbo para el alma porque, con sus pasiones, la arrastra a la extrañeza de lo material, impidiéndole su quehacer propio: la contemplación de las ideas. Por consiguiente, el ideal del hombre en

¹² Fr. Enrique Oltra Perales, *Vocabulario Franciscano*. Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Valencia, 2005, p. 112-113.

¹³ Filósofo griego que vivió en los años 427 o 428 a. C. al 347 a. C.

Platón es una inteligencia pura desligada de la carnalidad. Aristóteles¹⁴ muestra en sus obras una cierta evolución en la concepción del ser humano como alma y cuerpo. Para él todos los seres vivos tienen en sí un principio vital o alma que regula todas sus funciones vitales. Aristóteles elimina el dualismo entre mundo sensible y mundo inteligible de Platón, sustituyéndolo por un dualismo entre materia y forma. La materia es pura indeterminación que necesita ser determinada por una forma. Todo lo que existe está compuesto necesariamente de una materia que adopta una determinada forma. En los seres vivos, el cuerpo es materia y el alma es la forma del cuerpo. No pueden darse el uno sin la otra, pero es en el alma donde residen las funciones vitales y es la causa y el principio de las actividades del cuerpo. El alma no es eterna ya que, estando ligada necesariamente al cuerpo, perece con él de ahí que no es ni preexistente ni inmortal. Una forma exagerada de dualismo y que tuvo influencias en la Europa del siglo XIII fue la doctrina de los cátaros¹⁵ quienes se basaban en la creencia de que el universo estaba compuesto por dos mundos en conflicto, uno espiritual creado por Dios y el otro material forjado por Satán.

Lógicamente, primero los santos Padres y posteriormente las diversas escuelas medievales interpretaron todo esto desde las perspectivas de la revelación, por lo que ciertos aspectos fueron modificados sustancialmente. Es el caso concreto de la escuela franciscana¹⁶ de quien solamente citaremos dos autores como ejemplo. Para san Buenaventura el hombre es el ser intermedio de la creación, el que une los dos polos de lo finito y lo infinito, el mundo y Dios, porque es criatura temporal y espiritual al mismo tiempo. “*Dios hizo al hombre espíritu y materia corporal para que fuera como la síntesis del universo y el encargado de orientar todo a su origen y fuente*”¹⁷. De ahí que la antropología, el conocimiento de sí mismo, sea fundamental para la comprensión global no sólo del hombre sino también del mundo y de Dios. El cuerpo no es la “*cárcel del alma*”, que decía Platón, lo corpóreo no es un antiespíritu, sino una realidad distinta, pero convergente y coadyuvante. Esta unidad original le confiere al hombre una notable característica; si por una parte es un ser abierto a la trascendencia cuya luz le alumbraba, también ha de serlo con el resto de la creación por ser mediador entre el mundo de la materia y el mundo del espíritu¹⁸. La antropología bonaventuriana es profundamente relacional.

¹⁴ Discípulo de Platón. Nace en Estagira, Macedonia en el año 384 a. C. y muere en Calcis Eubea, Grecia, 322 a. C. Fue un filósofo más influyente en la antigüedad por su saber enciclopédico y sistemático y de él se alimentó la escolástica medieval, sobre todo santo Tomás de Aquino.

¹⁵ En su sentido literal significa los puros, los que se han librado de la contaminación de la materia.

¹⁶ Ver **José Antonio Merino**, *Historia de la filosofía franciscana*. BAC, 1993. A diferencia de la escuela tomista, la escuela franciscana conoce diversos autores con posturas también diferenciadas por lo que nos encontramos con diversidad de pensamientos y posturas.

¹⁷ José Antonio Merino. O.c. p. 64.

¹⁸ La visión peyorativa del cuerpo o del mundo proviene más de la ascética que de la antropología teológica. Ver, por ejemplo, la obra del monje agustino, beato **Tomás de Kempis** (1380- 1471), *La*

El beato J. Duns Escoto, afirma que la persona humana es un ser complejo en el que elementos dispares convergen¹⁹. A diferencia de Platón, de Aristóteles y del mismo santo Tomás de Aquino, Escoto afirma que la división cuerpo – alma no es válida para explicar adecuadamente quién es el hombre. Junto a la forma del alma existe la forma de la corporeidad sin que ello implique una ruptura de la unidad fundamental del ser humano. Como escribe Antonio Merino: “Escoto defiende que es el hombre, el ser compuesto, el acto terminal y conclusivo de la creación divina, y no el alma o cuerpo separadamente... La unión del alma con el cuerpo no se realiza ni para perfección del cuerpo ni para la perfección del alma sola, sino para la perfección del todo que está compuesto de estas partes”²⁰; de lo cual se deriva que la persona humana es un ser unitario con múltiples aspectos. Se ha acusado a Escoto de que en su pensamiento la persona es un ser incomunicable, y es cierto si solamente leemos algunos de sus textos, pero lo que sucede es en su comprensión del ser personal, Escoto acentúa como primer estadio la necesidad de la conciencia de la propia individualidad, su propia esencia, porque si uno no sabe quién es tampoco puede articular una relación con sentido. Él mismo escribe: “la esencia y la relación constituyen la persona”²¹. De ahí que, junto a la incomunicabilidad hay acentuar el dinamismo de la trascendencia y sus relaciones vinculantes pues “no hay naturaleza dotada de inteligencia que pueda descansar fuera del objeto infinito”²². Resumiendo con Antonio Merino: “El hombre escotista no se encierra en un solipsismo metafísico... sino que aparece claramente como apertura y relación, como ser indigente y vinculante, como realidad que anhela ser saciada, aunque sabe muy bien que en su estado de ‘homo viator’ (hombre caminante) nunca lo conseguirá... De una parte, desea y puede saciarse; de otra parte, se siente insatisfecho en este mundo. Por esta razón el hombre se presenta como tensión y pre-tensión hacia realidades distintas de él que le reclaman, le complementan y le perfeccionen”²³.

Creo que estas breves pinceladas sobre el entorno cultural en el que se escribe la Regla, junto al ascetismo propiciado por las reformas de las Órdenes religiosas y que caracterizó de forma muy marcada al movimiento Observante de los franciscanos, nos

Imitación de Cristo, escrita para la formación de los monjes y que resume perfectamente la ascética tradicional. Bien entendido que cuando se habla del mundo y de la carne se refiere a esas realidades que no han sido alcanzadas por la redención de Cristo y representan un obstáculo para el progreso creyente.

¹⁹ Para hacer más comprensible este texto dejaremos a un lado las justificaciones metafísicas con las que argumenta y nos quedaremos solamente con sus conclusiones. Entiendo en este tema no se me pide un excesivo rigor académico, sino más bien la exposición de aquellas afirmaciones que hagan comprensible el YO de la hermana concepcionista.

²⁰ O.c. p. 241

²¹ *Ibíd.* p. 248

²² *Ibíd.* p. 249

²³ *Ibíd.* p. 249

brindan pautas muy valiosas para destacar los elementos antropológicos que subyacen en la Regla. De este modo pienso que podemos comprender mejor por qué se utilizan determinados vocablos, por qué se acentúan algunos aspectos concretos, y así poder presentar de manera más o menos sistemática la antropología concepcionista, tal y como se nos presenta en la Regla.

3. Elementos antropológicos de la Regla en los capítulos I y II

En el artículo primero, en donde se describe la naturaleza de la Orden, llama la atención el uso significativo de verbos que, en cuanto tales, indican una acción: “*inspiradas y llamadas*”, “*desean abandonar*”, “*vistiendo el hábito de esta Regla*”, “*desposarse...*”, “*a honra...*”, “*prometerán...*”. Los dos primeros indican una acción que alcanza a la hermana y cuyo sujeto es Dios, el resto se refieren a la respuesta de la hermana ante esta iniciativa. Es pues en el seno de este diálogo-amor en donde la hermana concepcionista encuentra su propia identidad personal y social; la fe se hace historia concreta y visiblemente palpable. La construcción de este artículo responde al contenido de la alianza, que en su sentido jurídico implica un pacto de relación permanente en el que dos personas o sociedades se ven implicadas. Veamos por separado cada uno de los términos, resaltando solamente sus aspectos antropológicos, porque sus múltiples significados ya han sido estudiados en sus respectivos apartados de esta obra.

a. “*Inspiradas y llamadas*”.

El pronombre demostrativo “*aquellas*” con el que se inicia el párrafo designa, en su significado semántico, lo que física o mentalmente está lejos de la persona que habla y de la persona con quien se habla. Con ello se indica a las hermanas que todavía no son monjas, y a su vez, también puede indicar la absoluta desemejanza que existe entre quien llama y quien responde. Para pasar de “*aquellas*” a “*estas*”, que indica cercanía, es necesario que se dé un proceso de mutación sustancial en la autocomprensión de la persona. Cuando esto ha sucedido, entonces en la fórmula de la profesión, se pasa del pronombre demostrativo “*aquellas*” al pronombre personal “*yo*”. En este primer artículo se condensa de manera muy elocuente quién es la hermana concepcionista en su ser personal, al mismo tiempo que se indica el proceso que ha de seguir para pasar de lo impersonal sin identidad, a lo personal, con su propio rostro y figura. Veamos cada palabra por separado.

Inspiradas. Es el mismo término que utilizan las biografías de la Santa Madre para indicar el inicio de la fundación de la Orden: “*por inspiración soberana*”. Término que también aparece en la Regla no bulada de san Francisco: “*por inspiración divina*” (Rnb 2,1); en la Regla bulada aparece en el capítulo doce dedicado a los que van entre sarracenos y otros infieles y allí se dice: “*Los hermanos que, por divina inspiración...*”; también aparece de la Regla propia de santa Clara: “*Si alguna, por inspiración divina...*” (RCl 4)²⁴. Fuera del ámbito franciscano no he encontrado ninguna regla

²⁴ Conocida, sin duda, por los hermanos que ayudaron a las primeras hermanas concepcionistas puesto que Waddingo en sus *Annales* publicados en 1224, trae una transcripción libre de esta Regla, cambiando el sujeto de la misma para ponerla en boca de san Francisco. El original se conserva en el

monástica que indique el origen vocacional como el resultado de una inspiración. Tanto en la Leyenda Mayor como en la Leyenda Menor, muy conocidas por los hermanos Menores y que escribió san Buenaventura, es muy frecuente el uso del término *inspiración* o *inspirar* para indicar la iniciativa de Dios sobre san Francisco y otros hermanos. Esto nos permitirá comprender mejor el significado y el alcance antropológico de este vocablo.

Dejando a un lado las consideraciones teológicas o espirituales que son estudiadas en sus apartados correspondientes, nuestro interés se centra en sus connotaciones antropológicas de las cuales solamente destacaré el significado de la inspiración como a una forma específica de conocimiento que no parte de los sentidos ni de la razón, sino más bien de un determinado modo de conocer directo o intuitivo que tiene que ver más concretamente con el amor y, consiguientemente, con la comunión amorosa.

En su sentido literal por inspirar entendemos, con el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, el hecho de “*atraer el aire exterior a los pulmones, o infundir o hacer nacer en el ánimo o la mente afectos, ideas, designios, etc*”. De aquí podemos colegir que la inspiración puede tener tanto un valor biológico, cuanto un valor cognoscitivo; nosotros nos quedaremos con la segunda acepción

Decíamos que san Buenaventura habla de la persona humana cuando trata del hecho de la creación. El Génesis inicia su narración diciendo que “*la tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo*”, es decir, la tierra no tenía ni forma y ni figura por lo que carecía de identidad. A continuación leemos: “*y un viento de Dios (ruah) aleteaba por encima del abismo*”; y nos llama la atención el hecho de que en la descripción pormenorizada que se hace de la creación a lo largo de los siete días, nunca aparece la creación del aire, porque el *ruah* divino es anterior a todo. El primer acto de la voluntad de Dios es la creación de la luz: “*Dijo Dios, hágase la luz...*”. Si se me permite simplificar podríamos decir que en la lógica del texto, la actuación del *ruah* divino tiene como primera consecuencia la iluminación. Así la inspiración por la cual el *ruah* divino entra en nuestra vida, hace que ésta sea una vida iluminada en la que podemos palpar y ver la realidad, porque en presencia de la luz todo tiene su forma y su figura. Además al iluminar los ojos del corazón podemos comprender y percibir que tanto el yo personal como la creación entera es buena o bella, porque el espíritu de Dios está siempre presente dando luz y color a todo lo existente. Por el contrario, las tinieblas son sinónimo de ignorancia.

La inspiración que ilumina, lejos de conducirnos a un mero iluminismo que en cuanto tal puede ser la manifestación de una personalidad desquiciada en donde la subjetividad neurótica campa a sus anchas, nos somete a una tensión pedagógica para alcanzar la verdadera sabiduría. Recordemos cómo en las biografías de la Santa Madre nos cuentan cómo previa a la divina inspiración se consignan una serie de hechos

protomonasterio de Asís a quien incumbía su observancia y durante los siglos XIII, XIV y XV se hicieron diversas copias para otros tantos monasterios. Ver **Ignacio Omaechevarría**, OFM, *Escritos de Santa Clara*. BAC 1982. p. 265.

virtuosos que a modo de pedagogía le permiten alcanzar la sabiduría. Sabiduría que en su caso llega a su plenitud mediante la acción de Dios que le inspira y le ilumina. De ahí que sólo con la fidelidad a la virtud, en cuanto ejercicio pedagógico, podrán producirse los cambios necesarios para que la mente en su travesía hacia la perfección pase de la educación a la sabiduría.

Esta relación entre pedagogía y sabiduría queda muy patente en la conocida obra de san Buenaventura, *“El itinerario de la mente hacia Dios”*. No es nuestra intención describir la complejidad de esta obra, catalogada como una obra de gran densidad espiritual y mística, sino solamente resaltar las dimensiones antropológicas que aparecen en ella, para lo cual hemos de recordar que para él, la plenitud del hombre, el hombre verdadero, solamente se encuentra halla en su relación íntima con Dios.

Llegado a L’Averna, en donde san Francisco experimentó a Cristo clavado en la cruz en la forma de un serafín con seis alas, san Buenaventura escribirá este tratado como una forma de alcanzar cumbres más altas hasta llegar a la comunión íntima con Dios. Esta idea de ascensión se vio ciertamente influenciada por el nuevo tipo de arquitectura que conocemos como gótico en el que la verticalidad y la altura alcanzaron cumbres anteriormente inimaginables. Y a ascender a estas alturas es invitado el hombre si quiere saber quién es él y quién es Dios. Dividido en seis capítulos, tantos cuantas alas tiene el serafín crucificado, cada uno de ellos describe el proceso pedagógico que nos permite pasar del conocimiento de las criaturas a la comunión con Dios.

La finalidad de este itinerario es encontrar la paz dice él mismo: *“Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas, las cuales, a modo de ciertos grados o jornadas, disponen el alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana. Y el camino no es otro que el ardentísimo amor al crucificado...”*²⁵. Paz que evoca en nosotros la integración de los contrarios y la plenitud de la armonía personal y que en san Buenaventura solamente aparecerá cuando el hombre llegue a la conciencia plena de ser *“Imago Dei”*, su identidad más íntima.

Sin pretender explicar el denso contenido de esta obra que desborda los límites de este trabajo y de quien lo suscribe, vamos a presentar muy sucintamente el esquema que se presenta en cada uno de los capítulos y que de modo progresivo nos conduce desde la sabiduría de las criaturas, a la sabiduría plena que consiste en la unión con Dios. En todos los capítulos aparecen como tres etapas en las que se conjugan los elementos pedagógicos con los sapienciales. La primera etapa nos describe la necesaria y progresiva purificación, conocida como vía purgativa, pues a veces tenemos ojos y no vemos, oídos y no escuchamos, boca y no pronunciamos palabras. El egocentrismo, la permisividad, la no educación de las tendencias primarias, etc. hacen opaco nuestro mundo e impiden el conocimiento real de lo que nos rodea. La segunda es la de la iluminación, conocida como vía iluminativa. Despejada la oscuridad entonces uno puede empezar a ver, aunque ciertamente no se trata de un ver superficial, sino un mirar más allá de las apariencias; en nuestro caso se trataría de mirar la realidad con el

²⁵ San Buenaventura. *Itinerario de la mente hacia Dios*, 1, 3

corazón, pues sólo se conoce bien aquello que se ama; o mejor dicho, sólo lo amado es digno de ser conocido. Y, por último, se daría la unión con Dios, conocida como vía unitiva. Aquí es donde, desde la perspectiva antropológica, el hombre adquiere su plenitud, porque desde la conciencia de ser imagen de Dios pasamos a otra más global y perfecta, la semejanza con Dios, meta y cumbre de la sabiduría humana. Si el origen de la Orden parte de la inspiración divina que se otorgó a Santa Beatriz, al final de la jornada la “*nota biográfica*” describe el hecho de la estrella que apareció en su frente y la luz que emanaba de su rostro a lo que las biografías posteriores, interpretando teológicamente este hecho, añaden: “*como de persona que está en el cielo*”. Estar en el cielo es lo mismo que vivir en comunión plena y definitiva con Dios. La santa Madre ha logrado la plenitud del conocimiento.

A su vez cada etapa implica la práctica de unos ejercicios indispensables y comunes a las tres vías que entenderemos como mediaciones pedagógicas para lograr la sabiduría: la meditación, la oración y la contemplación. Y para no quedarnos en el mundo de las ideas sin ningún contenido concreto, estos ejercicios siempre vienen acompañados de la práctica de “*determinadas virtudes, como la humildad, y de ejercicios minuciosamente especificados, como el examen de conciencia, la mortificación, la reforma de vida, la contrición de los pecados, en la vía purgativa; la imitación de Cristo, la práctica de los consejos evangélicos y la devoción a la Virgen, en la vía iluminativa; y el ejercicio del amor, la adoración como forma peculiar de oración, la devoción, la vida eucarística y la contemplación en sus formas más perfectas en la vía unitiva*”²⁶. Así lo reconoce nuestro autor al escribir: “*Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Y esta es experiencia mística y serenísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe, ni nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría la reveló el Espíritu Santo*”²⁷. Existe un movimiento circular en esta frase que nos resulta muy significativo. El fin es que el “*afecto se traslade todo a Dios y se transforme en Dios*”; pero esto no es posible sin la experiencia porque “*nadie lo conoce, si no quien la recibe*”; pero para recibirlo es necesario el deseo que a su vez nace de la iniciativa del Espíritu Santo quien es el que otorga la verdadera sabiduría. En el principio se encuentra la gracia a la cual corresponde el hombre mediante el deseo y para que este nos conduzca a la sabiduría, es necesaria de nuevo la gracia. La antropología bonaventuriana es netamente teológica y pone de manifiesto uno de sus principios fundamentales: el primado de la gracia. Por ello concluye: “*Y si tratas de averiguar cómo sean estas cosas, pregúntalo a la gracia, pero no a la doctrina*”²⁸.

²⁶ Ver el estudio de **Juan Martín Velasco**. *San Buenaventura (1218-1274): Los caminos de Dios*, en Cuadernos de oración. n. 167 (1999) 4-11

²⁷ Itinerario de la Mente hacia Dios, 6,4

²⁸ *Ibíd* 6,6

b. “Llamadas”²⁹

Esta palabra junto al término “*inspiradas*” forman un binomio que me parece exclusivo de esta Regla, porque no he encontrado paralelismo alguno en las diversas reglas monásticas consultadas. La conjunción de ambos no indica una simple complementariedad porque mientras la inspiración no remite al “*ruah*” divino, la llamada evoca otra realidad como es el “*dabar*”, la palabra que se pronuncia, la palabra que crea, la palabra que solicita una respuesta. Si la inspiración como iluminación es propia de los escritos de san Juan y la llamada lo es de los Evangelios Sinópticos, en san Pablo convergen ambas, con lo cual el panorama bíblico, fuente de toda antropología teológica se amplía notablemente.

Llamar en sentido propio significa “*dar voces a alguien o hacer ademanes para que venga o para advertirle algo; invocar, pedir auxilio oral o mentalmente; convocar, citar; atraer una cosa hacia una parte*”; también se usa como sinónimo de *nombrar* etc... De las distintas acepciones podemos deducir dos constantes: por una parte, mediante la llamada algo o alguien que está distante es invitada a acercarse y, por otra, la llamada se utiliza para designar una realidad. En uno y otro caso la llamada implica una reacción por parte del que la escucha.

En el primer relato de la creación, después de afirmar que el espíritu de Dios aleteaba sobre la faz del abismo³⁰, Dios pronuncia su palabra y el resultado es la separación de los elementos que antes estaban confusos. Lo que no estaba identificado se concreta, lo indeterminado adquiere su forma y su figura, todo tiene nombre propio y consiguientemente, todo posee su propia identidad. Después, cuando se afirma la creación desde la nada, al pronunciar Dios su palabra lo no existente viene la vida. Al afirmar la Regla que las hermanas son “*llamadas*” puede indicar todas estas variables que encontramos en los textos de la Creación. Las hermanas, mediante la palabra que se les dirige, son criaturas concretas, tienen su forma y su figura, lo que hoy llamaríamos identidad personal; pero esta palabra que llama es tan eficaz que siempre es creadora. Secundando la iniciativa de la llamada “*aquellas*”, llegarán a ser “*yo*”, es decir, hermanas concepcionistas.

Esto es lo que sucede en las narraciones sobre la vocación de determinados profetas. Ellos son lo que son porque se les ha dirigido la palabra y toda su vida quedará determinada por la acción de la misma. Según los Sinópticos en el inicio de la vida pública de Jesús siempre aparece la llamada a determinadas personas, cuyos nombres se consignan, aunque a algunos también se les cambia para indicar que son “*posesión suya*”³¹. Pablo es “*llamado a ser apóstol reservado para anunciar la Buena Noticia de Dios...*” (Rom 1,1), y no sólo él, porque todos hemos sido “*llamados por Jesucristo*” (Rom 1,6).

²⁹ Como este punto está muy estudiado en la teología de la Vida Religiosa al hablar de la vocación, aquí solamente indicaremos unas breves pinceladas que ayuden a la comprensión antropológica que subyace en la Regla.

³⁰ Por abismo hemos de entender una realidad sin forma ni figura. El concepto de creación desde la nada es bastante posterior.

³¹ Cf. Mat 10,2. El cambio de nombre significa al mismo tiempo cambio de identidad, como se venía haciendo en la vida religiosa en general y en la monástica en particular, para indicar que mediante la profesión se es otra persona distinta.

Frente a una visión antropológica que confunde la autonomía con la autosuficiencia, la hermana concepcionista no es un ser cerrado sobre sí mismo, ni entiende su existencia de modo egocéntrico. Ella es un ser llamado a la existencia, nació de otros que le han precedido, vive en relación porque la palabra del otro le ayuda en la búsqueda de su propia identidad, tiene nombre propio por lo que también posee la conciencia de su propia singularidad. Como creyente sabe que la palabra que le llama es creadora de nuevas posibilidades; que le convoca y le da la capacidad de respuesta. Por eso, al abandonarse en manos de la Palabra no sólo no identidad sino todo lo contrario, adquiere nuevas posibilidades de ser más en densidad y profundidad. Es decir, mediante la respuesta a la llamada logrará alcanzar la plenitud de ser y de existir.

c. “*Desean*”³²

Según el Diccionario María Moliner *desean*, en su primera acepción, significa *Tender con el pensamiento al logro de la posesión o realización de algo que proporcionaría alegría o pondría fin a un padecimiento o malestar*. En el caso de la Regla aparece en su doble significado; por una parte se “*desea abandonar las vanidades del siglo*” y por otra “*desposarse con Jesucristo nuestro Redentor*”. En la jerarquía de los valores la apetencia de la felicidad se halla en primer lugar, pero ésta no puede alcanzarse de forma plena si no es en la posesión de algo que sea realmente consistente. Frente a la vanidad o vacío que puede proporcionar el siglo, se propone la alternativa de la alianza nupcial con Jesucristo. Y no es intrascendente que se le aplique el término “Redentor”, porque ello significa que nos encontramos con el sumo y total bien, o lo que en la actual antropología de la religión se designa como la experiencia salvífica en la que la criatura puede reposar definitivamente porque Él es bien absoluto. El signo externo de esta elección y organización de las prioridades existenciales viene significado por el hecho de vestir “*el hábito de esta Regla*”³³ y la emisión de los votos.

A la definición de María Moliner nosotros tendríamos que hacerle una pequeña modificación, porque desde la perspectiva de la teología franciscana sería más conveniente que en lugar de pensamiento deberíamos utilizar el término voluntad más concorde con la antropología bíblica manifestada en el término “*nefes*” y con la antropología teológica franciscana que hemos estudiado anteriormente. La voluntad tiende al bien como a algo que le es propio y si no es así es porque está oscurecida por el pecado. De este modo la hermana *inspirada*, iluminada y llamada por el Altísimo desbloquea su voluntad de toda maldad y tiende al bien sumamente amado como algo que le es propio. De ahí la absolutez de su entrega: “*desposándose*”, en “*oblación personal*”, “*entregándose*”, o como se afirma en la fórmula de la profesión: “*por amor y servicio*”.

Así pues el deseo que brota en la hermana no está sustentado en algo arbitrario o caprichoso que una vez alcanzado nos deja de nuevo vacíos. Sus raíces son más profundas y sólidas: el amor absoluto con el que es amada suscita en ella la apetencia de este bien en quien reposar de forma definitiva y última y a eso se le llama amor,

³² Ver el significado de este término en **Francisco de Asís Chavero Blanco**, obra citada pp.146-155

³³ Volveremos sobre el tema del hábito cuando estudiemos el capítulo tercero.

manifestación suprema de una voluntad redimida y esclarecida por el don gratuito del Padre en Jesucristo Redentor.

d. “*Vistiendo el hábito de esta Regla*”

Antes de pasar a su descripción, como aparece en el capítulo tercero, conviene resaltar el hecho de que aquí no nos encontramos con un adorno accidental, sino con una realidad que identifica, puesto que la expresión “*vistiendo el hábito de esta Regla*” se halla en un capítulo primero que trata de la naturaleza de la Orden e indica que vestir el hábito es equivalente a profesar esta Regla. No he encontrado ningún paralelismo en otras reglas monásticas, a no ser que aparezca en la de las Anunciatas que no he podido consultar.

Se ha querido ver en la pormenorizada descripción del hábito un signo de la feminidad de la Orden que se mantuvo no obstante la masculinización a la que fue sometida por la influencia de los Observantes de Castilla³⁴. No veo que esto esté claro ni por los argumentos que se utilizan, ni por el hecho de que el hábito sea un signo de la feminidad³⁵; según mi parecer el motivo por el que se detalla el hábito es otro y para ello vamos recorrer, aunque sea a grandes pinceladas, el uso del mismo en la tradición de la vida religiosa, lo cual nos permitirá resaltar la originalidad y peculiaridad del hábito de la Concepción.

Aunque en la Vida de San Antonio Abad ya se habla de un cierto hábito, hay que esperar a la vida cenobítica para que se adopte el hábito como una forma de vestir propia de los monjes tal y como se describen en sus reglas. Escribe san Jerónimo en el prólogo de la traducción al latín de la Regla de San Pacomio³⁶: “*En sus celdas no tienen más que una estera y los objetos siguientes: dos túnicas (especie de vestido egipcio sin mangas) y una tercera ya usada que usan para dormir o trabajar, un manto de lino, una piel de cabra a la que llaman melota, dos cogullas, un pequeño cinto de lino, calzado y un bastón como compañero de viaje*”. Posteriormente se desarrolló una riquísima simbología sobre cada una de las prendas de vestir.

San Benito (nace en Nursia el año 460 y fallece en Motecasino el año 547) no es demasiado estricto en esta cuestión, a la que dedica el capítulo 55 de su Regla: “*Ha de darse a los hermanos la ropa que corresponda a las condiciones y al clima del lugar en*

³⁴ **María del Mar Graña Cid**. *¿Mujeres divinas? Autoría femenina e identidad monástica en los orígenes de la Orden de la Inmaculada Concepción (1484-1526)*. Miscelánea Comillas, Vol.58, Nº 112, 2000, pp. 117-153. Ver también su obra: *Beatriz de Silva*, en Ediciones del Orto, Biblioteca de Mujeres, Madrid 2004. Sus estudios y erudición sobre el tema de la feminidad en la época Medieval y en el Renacimiento es muy abundante.

³⁵ Los autores de la baja Edad Media no descienden a estos detalles, ni siquiera la antropología tenía un tratado específico. Habría que esperar al Concilio de Trento para que se reorganizara el saber teológico y empezara a aparecer este tratado como un saber propio de la teología. Por otra parte reducir la feminidad a la forma de vestir me parece insuficiente.

³⁶ Nace en el Alto Egipto sobre el año 287 y muere el año 346. Sobre el hábito monástico ver **Sofía Torrallas Tovar**. *El hábito monástico en Egipto y su simbología*, en Revista de Ciencias de las Religiones, Vo. 7 (2002), pp. 163-174.

que viven, pues en las regiones frías se necesita más que en las templadas”. Y sigue: *Nosotros creemos que en los lugares templados les basta a los monjes con una cogulla y una túnica para cada uno – la cogulla lanosa en invierno, y delgada o gastada en verano -, un escapulario para el trabajo, escaarpines y zapatos para calzarse. No hagan problema los monjes del color o de la tosquedad de ninguna prenda, porque se adaptarán a lo que se encuentre en la región donde viven o a lo que pueda comprarse más barato. Pero el abad hará que lleven su ropa a la medida, que no sean cortas sus vestimentas, sino ajustadas a quienes las usan*”. Poco a poco se fue imponiendo el color negro por lo que en la reforma del Císter vuelven al color natural de la lana, en su caso, blanca.

San Francisco en la Regla bulada enumera sucintamente la forma de vestir: *“Después concédanles las ropas del tiempo de probación, a saber, dos túnicas sin capilla, y cordón y paños menores y caparón hasta el cordón, a no ser que a los mismos ministros alguna vez les parezca otra cosa según Dios*”. Para los que ya han sido recibido en la obediencia prescribe: *“Y los que ya prometieron obediencia, tengan una túnica con capilla, y otra sin capilla los que quieran tenerla. Y quienes se ven obligados por la necesidad, puedan llevar calzado. Y todos los hermanos vístanse de ropas viles, y puedan reforzarlas de sayal y otros retazos con la bendición de Dios*”; la Regla no bulada sí incluye el cordón. El vestido pobre y humilde es una forma externa de identificarse con Cristo pobre. Tal y como está redactado no parece que se trate de un hábito utilizado para distinguirse de los demás, más bien es una forma de vestir que implica una opción por la pobreza, aunque, ciertamente se va a diferenciar de la forma de vestir propia de la nobleza y de la nueva aristocracia económica de la burguesía mercantil naciente, sin embargo el hábito implicaba que debía llevarse una vida religiosa dado el significado religioso que éste tenía en el medioevo³⁷.

En la Regla de santa Clara se prescribe para el tiempo de la probación, nuestro noviciado, lo siguiente: *“Después, cortados los cabellos en redondo y depuesto el vestido seglar, concédale la abadesa tres túnicas y el manto*”, pero no pueden llevar velo porque este se impondrá en la profesión: *No se conceda el velo a ninguna durante el tiempo de probación. Las hermanas podrán tener también manteletas para comodidad y decoro del servicio y del trabajo. Y la abadesa provéalas de ropas con discreción, según las condiciones de las personas y los lugares y tiempos y frías regiones, como vea que conviene a la necesidad*. La Regla no da más indicaciones aunque, como ya hemos dicho, el hábito tiene el valor de significar que, quien lo lleva, es religioso.

Muy distinto es el caso de la Regla que nos ocupa en la que se describe con todo detalle cómo ha de ser *“la forma del hábito de esta Religión*”. En la Bula Inter Universa se presenta una breve descripción del mismo: *“lleven hábito y escapulario blancos y, sobre ellos manto de color celeste, con la imagen de la Bienaventurada Virgen María fijada en el manto y escapulario, y que se ciñan con un cordón de cáñamo, al estilo de los Frailes Menores...”*. Las biografías de la Santa Madre, al contarnos la experiencia religiosa habida en Tordesillas, dicen que *“vio a la Virgen sin mancilla, vestida del hábito blanco y azul, que traen ahora las monjas de su Concepción*”. En la Regla la descripción del hábito ocupa un lugar muy importante porque le dedica un capítulo

³⁷ Ver. **Fernando Uribe**. *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu*. Publicaciones Instituto Teológico de Murcia, Murcia 2007, pp. 102-107; 120-128.

entero y pienso que poco hay que interpretar puesto que junto a la forma que proviene de la Bula Inter Universa explica el significado del mismo.

Después de estas breves pinceladas nos queda la pregunta: ¿Por qué la hermana concepcionista viste de esta manera y no de otra? La respuesta creo que habrá que encontrarla siguiendo dos vías de interpretación. La primera nos vendría dada de la antropología social quien entiende que el vestido, en sus múltiples variables, indica la pertenencia a un estado social, al mismo tiempo que manifiesta una identidad personal. La nobleza no viste igual que los plebeyos, del mismo modo que en los días de fiesta no se usan los mismos vestidos que en los días feriales. Las Órdenes militares acentuaban su sentido de pertenencia a la Iglesia mediante un hábito peculiar y los emblemas y símbolos que cubrían la coraza. *“La presentación de nosotros mismos mediante señales no verbales es generalmente más inmediata que a través de la comunicación verbal. La vista llega antes que las palabras. El niño ve antes de hablar. El vestido siempre significa algo, transmite importantes informaciones en relación con la edad, el sexo, el grupo étnico al que el individuo pertenece, su grado de religiosidad, de independencia y su originalidad o excentricidad”*³⁸. Hasta los mismos colores tienen un valor simbólico. La segunda vía nos vendría dada por la antropología teológica medieval en la que se valora sobremanera el valor simbólico de todo lo que existe como *“vestigios”* o *“imágenes de Dios”*. De este modo toda la naturaleza, y en nuestro caso el hábito, es como un inmenso laboratorio de significados en el que el medio objetivo nos desvela realidades trascendentes. Así lo podemos verificar en el pensamiento de san Buenaventura para quien la realidad de las cosas no se agota en su estructura empírica, sino que también está dotada de un valor semántico en cuanto que los seres son expresión-de y tienen una plusvalía de significación que escapa a la conceptualización y al raciocinio.

Si interpretamos el hábito concepcionista desde la perspectiva antropológica social, podríamos afirmar que éste es un hecho diferencial que marca la identidad y lo específicamente concepcionista en medio de una determinada sociedad. Incluso podríamos aventurar la hipótesis de que con el mismo santa Beatriz quiso plasmar de forma visible su militancia en la fe immaculata, al modo de las Órdenes militares de su época quienes también llevan su escudo heráldico en el pecho y en la capa. Así la Orden de la Concepción sería como una nueva milicia que, desde el ocultamiento, trabajó infatigablemente a favor de la confesión de fe por la cual se reconocía que María fue concebida sin pecado original. Y tal fue su militancia que junto a la rápida propagación de la Orden, aparece su influencia en la iconografía immaculata posterior, como se manifiesta en Zurbarán, Ribera, Murillo y otros, a diferencia de la escuela levantina que sigue otro arquetipo iconográfico. ¿Podríamos decir que el hábito de la concepción representa la institución de una *“militia Mariae”*? A ciencia cierta no lo sé, pero al menos creo que no debemos descartarlo como una hipótesis de trabajo.

Desde la antropología teológica en la que se escribe la Regla, podemos constatar más claramente su significado simbólico-creyente. El hábito vendrá a ser entonces una representación sensible de una realidad que le trasciende, siendo éste, a mi parecer, el método que utiliza la Regla. En primer lugar explica el simbolismo de los colores. El

³⁸ Ver un interesante trabajo sobre las distintas formas de vestir en las distintas culturas de **Alicia**

Michavila Díaz: *El lenguaje del vestido*, en el siguiente enlace de internet:

<http://www.mayores.uji.es/proyectos/proyectos2007/lenguajevestido.pdf>. Universidad Jaume I. Mayo 2007.

blanco para que “*dé testimonio de la pureza virginal del alma y del cuerpo*”, en clara relación con el simbolismo de la luz muy utilizado en la escuela franciscana, entre otras, para significar la presencia de Dios. En la luz se durmió santa Beatriz y a la luz llegó “*como de persona que ya está puesta en el cielo*”. El mismo simbolismo aparece en san Francisco, tal y como san Buenaventura describe su tránsito en la Leyenda Mayor: “*Uno de sus hermanos y discípulos vio cómo aquella dichosa alma subía derecha al cielo en forma de una estrella muy refulgente, transportada por una blanca nubecilla sobre muchas aguas. Brillaba extraordinariamente, con la blancura de una sublime santidad, y aparecía colmada a raudales de sabiduría y gracia celestiales, por las que mereció el santo varón penetrar en la región de la luz y de la paz, donde descansa eternamente con Cristo*”³⁹. Referido a la Bienaventurada Virgen María, el blanco es sinónimo de su pertenencia a Dios desde el primer instante de su concepción; ella siempre vivió en la luz de Padre. Una frase escrita en la escalera de la Tota Pulchra del convento Franciscano de Lorca reza así: “*María es consanguínea de la Santísima Trinidad*”, y aunque esto a primera vista parezca una exageración teológica lo que indica con toda evidencia es que ella nunca fue oscurecida por el pecado original, antes bien, permaneció siempre en la luz del Altísimo. El manto de color jacinto, “*por su significado mítico, puesto que el alma de la Virgen gloriosa fue hecha toda desde su creación tálamo celeste y singular del Rey eterno*”. Aunque en la simbología religiosa normalmente el azul se refiere a la realidad celeste en cuanto símbolo de la trascendencia, como se desprende del la Mujer vestida del sol y cubierta con un manto de cielo⁴⁰, en este caso representa su maternidad divina. María es tálamo del Rey eterno, es decir, el lugar donde el Padre encarna a su Hijo para establecer las nupcias entre su Hijo y la Iglesia. Esta interpretación no es arbitraria pues está avalada por una larga tradición patristica y que en Escoto ocupa un lugar preponderante por su doctrina sobre la Inmaculada Concepción que él asocia a la maternidad de María, razón por la cual fue concebida sin pecado original.

“*Con la imagen de la Bienaventurada Virgen María fijada sobre el mando y el escapulario*” dice la bula fundacional, sin embargo en la Regla se añade que esta imagen está “*rodeada de rayos y con la cabeza coronada de estrellas*” teniendo como referencia más cercana el citado capítulo 12 del Libro del Apocalipsis. Dejo para los expertos en la iconografía inmaculatista la interpretación de los dos modelos, porque aquí, lo que nos interesa es resaltar el significado de llevarlas una suspendida en sobre el pecho y la otra cosida en el manto sobre el hombro derecho⁴¹. Tenemos la gran suerte de que la misma Regla interpreta su sentido: “*Esta imagen recordará a quienes*

³⁹ LM 14,6

⁴⁰ Apocalipsis 12

⁴¹ Es tan importante este simbolismo, que en las Constituciones de Quiñones nos encontramos con dos detalles, si se quiere muy insignificantes pero que indican el gran valor que esta imagen prendida en el manto tiene para la comunidad concepcionista: “*Y mirad que los mantos sean puestos en lugares honestos y convenientes, cuando vestidos no los trajereis, por acatamiento de la Imagen que en ellos traéis; y de la parte donde anda la imagen tráigase cortado o encogido con hilo el velo, porque no encubráis la librea y armas de la Reyna con quien vivís*”. Juan Meseguer, o.c. p 382.

*profesan esta santa Religión que deben llevar entronizada en sus corazones a la Madre de Dios, como ejemplar de vida, ...*⁴²

Si lo escrito hasta ahora y la descripción simbólica del hábito es la correcta, creo que podemos afirmar que nos encontramos ante un modelo antropológico-teológico de singular importancia. Volvamos a recordar lo dicho sobre el ejemplarismo bonaventuriano anteriormente descrito. Para san Buenaventura el hombre es “*Imago Dei*”; Cristo encarnado es su plenitud y arquetipo por lo que el hombre está llamado a ser “*Imago Christi*”. Para la hermana concepcionista, el ejemplar más cercano y en el que se refleja como más evidencia la “*Imago Christi*” es la Bienaventurada Virgen María. Por ello santa Beatriz se viste como la Virgen al igual que sus hijas, por lo que vienen a ser también “*Imago Mariae*”; porque la “*entronizan en sus corazones como ejemplar de vida*”; porque la imitan en su “*conducta inocentísima siguiendo la humildad y el menosprecio de mundo que ella practicó mientras vivía en este siglo*”; y porque imitan “*la pobreza de Nuestro Señor Jesucristo y de su Madre bendita, amando la santa pobrezas, así en la vileza de sus vestidos como en el calzado y en todo lo demás*”. De este modo llegarán al verdadero conocimiento, pues siendo la “*Imago Mariae*” merecerán “*ser iluminadas por el Padre de las luces*”. Desde esta perspectiva sí podemos hablar no solamente de una Regla escrita para mujeres, sino también de una antropología femenina porque su modelo ejemplar es la Bienaventurada Virgen María de quien ellas son imagen⁴³. Esta estructura es la que utilizan las actuales Constituciones Generales en todos sus apartados, salvo en el de la clausura: desde la confesión de fe en el Padre, se reconoce la acción de su Hijo Jesucristo, cuya figura es comprendida desde la Bienaventurada Virgen María y, pasando por santa Beatriz, llega a la hermana concepcionista. Con todo no conviene extrapolar esta “*Imago Mariae*”, porque en la Regla también permanece como criterio de identidad la “*Imago Christi*”.

Nos preguntábamos ¿Por qué la hermana concepcionista viste de esta manera y no de otra?, pues bien, creo que, a diferencia de otros modelos monásticos, para ellas su forma de vestir tiene un valor simbólico que la identifica antropológicamente en su singularidad como Orden, le permite pronunciar un yo personal claramente identificado y le facilita el acceso del pleno conocimiento, que no proviene de una experiencia objetiva siempre parcial, ni de una argumentación mental, sino de un acto de amor que le lleva a la semejanza con el Amado, pues sólo el amor es digno de ser conocido; todo lo demás permanece al orden de lo fragmentario y penúltimo.

4. Aspectos de la vida comunitaria o dimensión social de la antropología.

⁴² Con la inclusión del canto de la Tota Pulchra se amplían las referencias bíblicas marianas pues se trata de una letanía mariana construida con expresiones del Cantar de los Cantares y del libro de Judit.

⁴³ La Regla cita expresamente en dos ocasiones la condición femenina de las monjas. Una en el capítulo IV donde se habla del Protector de la Orden y de los Visitadores, en razón de la legislación vigente para todo monasterio femenino; y la otra en el capítulo VI cuando permite la posesión de bienes dada “*la flaqueza de las mujeres*” que nos devela la situación común de la mujer en su época. Estos dos elementos pueden ser indicios de la condición femenina de la Orden pero no nos permiten elaborar una antropología femenina, entre otros motivos, porque en aquel entonces las cosmovisiones antropológicas hablan simplemente de la naturaleza humana en cuanto criatura. Por otra parte no anda muy descaminado el poeta cuando al imaginar el traslado de santa Beatriz desde Tordesillas a Toledo dice: “*Ahí va la Inmaculada*”; o cuando afirma que las hermanas concepcionistas *multiplican a la Inmaculada*.

A diferencia de la vida eremítica la Regla nos presenta una serie de aspectos que nos hablan de la dimensión social de la hermana concepcionista. Con ello sigue la larga tradición monástica según la cual, el monasterio es como una auténtica “*ciudad de Dios*”.

San Pacomio erigió su cenobio como una forma alternativa de ser y estar en el mundo frente a la cultura urbana de su época. Enlazando con la vida eremítica, llamada así porque los individuos vivían en el desierto, edificó una ciudad con organización propia, con criterios económicos específicos, con una clara distribución del trabajo y gobierno perfectamente tipificado. Inspirado en los dos arquetipos de comunidad que se describen en los Hechos de los Apóstoles, centró todo su esfuerzo en recorrer, mediante ejercicios específicos, el camino que le conducía a la finalidad propia de su existencia, para lo cual tuvo que salir de la ciudad y sus formas concretas de vivir para construir una comunidad (cenobio) al estilo evangélico.

La “ciudad” o monasterio⁴⁴ concepcionista según la Regla es una verdadera *comunidad*⁴⁵, compuesta por *hermanas*⁴⁶, *monjas*⁴⁷, *religiosas*⁴⁸ que en cuanto tal representan distintas facetas de una misma realidad. Cada palabra tiene su significado específico que al conjuntarlos manifiestan mayor riqueza que si se utilizara uno solo. Por hermanas entendemos el aspecto de parentesco espiritual que les une, porque han sido reunidas por la misma gracia del Altísimo Padre. Monja es la que vive en un monasterio y significa criatura solitaria o silenciosa; en nuestro caso nos inclinamos más por criatura silenciosa porque la Regla tiene tres artículos dedicados al silencio y en las llamadas Constituciones de Quiñones el hecho del silencio se argumenta del modo siguiente: *Y porque el silencio es fuerte guarda de la religión (la forma de vida religiosa) y en esto se conoce la verdadera religiosa y sin éste vana es la religión, como dijo el apóstol Santiago, por ende todas las religiosas guarden silencio no solo dejando de hablar palabras ociosas y malas, sino que han de carecer de las superfluas y no necesarias, teniendo antes la lengua en el corazón que no el corazón en la lengua, a ejemplo de la soberana Reyna sin mancha Virgen nuestra Señora, de la cual se lee por san Lucas que, siendo del Ángel saludada, no tuvo la lengua presta para responder, mas tuvo el corazón aparejado para segada y discretamente pensar*⁴⁹. Por religiosas en sentido propio entendemos a aquellas que han profesado una regla; en sentido

⁴⁴ El término monasterio aparece 8 veces en la Regla aunque su uso es más abundante en la Bula.

⁴⁵ Este término aparece 5 veces en la Regla.

⁴⁶ Aparece en 22 ocasiones.

⁴⁷ En 13 ocasiones

⁴⁸ En 2 ocasiones

⁴⁹ Ver **Juan Meseguer**, *Primeras Constituciones de las Franciscanas Concepcionistas*. Archivo Iberoamericano, segunda época, año 25, nº 100. p. 376. Aquí hemos transcrito original para que su lectura sea más inteligible y fluida.

derivado se puede aplicar a todas las que tienen el *corazón vuelto a Dios*. De este modo podríamos decir que las habitantes del monasterio o la “ciudad concepcionista” son hermanas relacionadas entre sí con un amor no deducido de la carne o de la sangre, sino del Espíritu que les alienta; son criaturas que cultivan el silencio porque tienen la “*palabra en el corazón*” y, como la Bienaventurada Virgen María, después de escuchar la Palabra la mantienen en un “*corazón aparejado para sosegada y discretamente pensar*”; y son religiosas porque participan del mismo proyecto de vida diseñado en la Regla que profesan y tienen su *corazón vuelto a Dios*.

En razón de esta identidad personal, la Regla articula una serie de mediaciones, forma de gobierno, el trabajo, la economía, etc. que les permiten tener su propio modelo sociológico. Modelo que propicia el desarrollo personal y colectivamente hasta alcanzar el objetivo propio de su singularidad en el contexto de la Iglesia y del mundo. Recorramos los capítulos del cuarto hasta el noveno y destaquemos aquellas mediaciones que ayudan a configurar el rostro propio de la hermana concepcionista.

Los artículos 2 al 5 enumeran las condiciones y la forma para entrar a formar parte de esta Religión; es decir la Orden de la Inmaculada Concepción. La profesión es el momento en el que la candidata deja de serlo y pasa a ser un miembro adulto de la comunidad. Este hecho podemos identificarlo con los ritos de iniciación que en determinadas culturas significan el paso de una etapa de la vida a otra y que a su vez propician un cambio sustancial en la comprensión de su existencia, motivada por una experiencia singular que le condiciona para siempre.

a. *Del Protector de esta Orden.*

Una vez descrito el hábito, la Regla presenta la figura del Protector de la Orden indicando así su comunión con la Iglesia. El Monasterio es autónomo, pero no independiente de quien ha discernido que aquello que solicita Santa Beatriz proviene verdaderamente de Dios. Los objetivos que marcan la función del Cardenal protector son: “*para que el servicio de Dios aumente de continuo y se mantenga establemente... y se incremente la devoción de la Purísima Concepción de la Virgen gloriosa en los corazones piadosos*”; para lo cual se reconoce la mediación eclesial: “*mediante el prudente y religioso gobierno de buenos Pastores*”. Esta mediación se especifica en la figura de “*el Señor Cardenal que es o fuere el Protector de los Frailes Menores de la Observancia*”, al cual se le confieren dos tareas bien específicas: *sea el gobernador y defensor de esta Religión*, y explica estos dos cometidos: *al igual que de los Frailes Menores de la Observancia* (Art. 9).

Esta figura del Cardenal Protector es conocida en la Regla que escribe el Cardenal Hugolino para los monasterios femeninos, incluido el de santa Clara. Su tarea es muy parecida a la de un padre de familia que cuida de sus hijas. Él se “*encargará de vosotras... sobre todo en caso de necesidad*”⁵⁰. La Regla bulada de san Francisco empieza con una confesión explícita de su fidelidad a la Santa Madre Iglesia: “*El hermano Francisco promete obediencia y reverencia al señor papa Honorio y a sus*

⁵⁰ Regla de Hugolino 10.

sucesores canónicamente elegidos y a la Iglesia romana”, y la concluye de la misma manera, para lo cual presenta la figura del Cardenal Protector: “*Además: impongo por obediencia a los ministros que pidan al señor papa un cardenal de la santa Iglesia romana que sea gobernador, protector y corrector de esta fraternidad; para que, siempre sumisos y sujetos a los pies de la misma santa Iglesia, firmes en la fe católica, guardemos la pobreza y la humildad y el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo que firmemente prometimos*”. En el Testamento vuelve sobre lo mismo al indicar cómo se ha de proceder cuando los hermanos no se ajusten a la oración prescrita por la Regla en lo relativo al Oficio divino o “*no son católicos*”, después de un largo proceso evangélico dice: “*hasta que lo lleven a la presencia del señor de Ostia, que es el señor, protector y corrector de toda la fraternidad*”⁵¹.

Aunque la figura del Cardenal Protector es la misma, al tener objetivos diferentes y circunstancias históricas desemejantes, en nuestra Regla se cambian los verbos. En la Regla de san Francisco se habla de: *gobernador, protector y corrector*; con ello pretendía salvaguardar la fidelidad eclesial y la ortodoxia de su proyecto de vida; en la que aquí nos ocupa se dice que ha de ser “*el gobernador y defensor de esta Religión*”, pues estamos en plena “*cruzada*” inmaculatista. Ahora bien, en ambas existe una coincidencia evidente: el Cardenal Protector es el signo de la fidelidad de la Orden a la santa Madre Iglesia en cuyo seno nace. Este dato nos permite afirmar, teniendo en cuenta el punto de vista de la antropología social y de la sociología de la religión, que el monasterio concepcionista posee su propia identidad en el interior de una colectividad más amplia; sería algo así como una célula social específica inserta en un conjunto social más extenso. Este sentido de pertenencia y la constatación de multitud de elementos compartidos con otras células son importantes porque en caso contrario en lugar de hablar de la “*Orden*” de la Inmaculada Concepción tendríamos que decir la “*secta*” de la Inmaculada Concepción, cosa que evidentemente no se ajusta a la realidad⁵².

b. El gobierno de la comunidad.

Es un hecho sociológico que allí donde existe una colectividad humana necesariamente aparecerá la necesidad de organizarse teniendo en cuenta su propia idiosincrasia y los objetivos específicos de la misma. Dentro de esta amplitud organizativa se encuentra la forma de gobernarse. El término gobernar tiene multitud de significados de los que aquí solamente anotaremos aquellos que nos sean útiles para nuestro empeño. Así gobernar significa: “*mandar con autoridad o regir algo; dirigir un país o una colectividad política; manejar a alguien, ejercer una fuerte influencia sobre*

⁵¹ El señor de Ostia es el Cardenal Hugolino. Para un estudio del valor y significado de la figura del Cardenal Protector, ver Fernando Uribe en obra citada. Páginas 333-338.

⁵² Secta es un término que significa separación y normalmente surge como resultado de desmembrar a un grupo del grupo al que pertenecía. Las sectas y, consiguientemente, las personalidades sectarias no viven de sus propias identidades sino de aquello que les distingue de los demás, viven aislados y en constante conflicto.

él; regirse según una norma, regla o idea". Las dos primeras son de índole personal: a alguien en concreto se le confiere la potestad necesaria para regir algo o dirigir un colectivo. La tercera también es de índole personal pero no se refiere a la colectividad sino a la relación de dominio que alguien puede ejercer sobre alguien. La cuarta es colectiva en la que el gobierno se realiza según las normas, reglas o ideas con las que tal grupo se identifica.

El capítulo V de la Regla diseña con claridad el perfil de la abadesa, como aquella a la que se le ha dado la potestad para gobernar el monasterio según la Regla. Su potestad no proviene de sus valías personales sino del mandato de la comunidad y su confirmación por la Santa Iglesia. Para evitar que esta potestad derive en autoritarismo, el artículo 13 en el tercer párrafo indica cómo ha de proceder para ejercer su potestad con autoridad⁵³: *"Distíngase no tanto por el cargo cuanto por sus buenas costumbres"*. En este mismo artículo y en los dos siguientes se enuncian una serie de actitudes básicas sin las cuales su potestad no se ejerce de forma coherente con los fines propios del gobierno y pueden ser más bien un obstáculo: su conducta ha de ser un estímulo para una obediencia sustentada en el amor, *"predicación viva para las monjas"*, y siempre recuerde que *"se elige no para señora, sino para servidora de sus súbditas"*. En el ejercicio correcto de esta potestad se indican dos obstáculos muy precisos que hay que evitar; el primero se refiere a una relación descontrolada que puede nacer de la afinidad o de la enemistad personales: *"Ame a todas en Cristo Jesús sin parcialidad, puesto que la acepción de personas en la Religión, jamás se da sin escándalo y sin grandísimo detrimento de la comunidad"*⁵⁴. La afirmación es muy absoluta: *"jamás"* y *"grandísimo"*, indicando con ello que se trata de un elemento que puede deformar gravemente la cohesión del grupo y distorsionar los fines por los cuales se vive en común. Dicho en otras palabras, cuando la potestad se ejerce en la acepción de personas en lugar de unir, que representaría el lado simbólico de la vida, se convierte en realidad diabólica en su sentido concreto de división. El segundo es una invitación a no creerse que el cargo añade un ápice de valor a su categoría personal: *"No se jacte vanamente por su prelación..."* porque es responsable de sus hermanas. La referencia a Cristo siervo marca cuál ha de ser su modelo ejemplar.

La razón de esta absolutez viene dada por el valor mediador-sacramental que la función de gobernar posee en el seno de la comunidad. Esto le otorga una cierta sacralidad, pero no a modo del Cristo Pantocrator, Señor de vivos y muertos, como puede aparecer en la tradición Benedictina, sino más bien al modo del Jesús histórico de los Sinópticos, quien obedeciendo al Padre, renunció a sí mismo y se entregó como siervo de todos. El artículo 15 aduce dos motivos: el primero remite a la condición propia de cada hermana a quien ha alcanzado la inspiración del Altísimo y ha sido

⁵³ La potestad es otorgada por la ley, la autoridad tiene un sentido más personal y moral por lo que hay que ganársela.

⁵⁴ Los artículos 37-39 hablan del cuidado que ha de tener la Abadesa con las hermanas enfermas pues es como una *"madre espiritual"* para ellas.

llamada al seguimiento de Cristo en obediencia radical a las iniciativas del Altísimo; esta obediencia constituye el eje vertebrador de su propia identidad personal y, en este caso, social: “Y recuerden (las súbditas) que por Dios renunciaron a sus propias voluntades”, como lo hizo el mismo Cristo. Y, en segundo lugar: “Consideren que no tanto obedecen a quienes presiden, cuanto a Cristo, su Esposo...”. Nos encontramos con el hecho de una obediencia radical, al estilo de Cristo a partir de la cual “estén obligadas las súbditas a obedecer a sus Visitadores y a la Abadesa en todas las cosas que prometieron guardar...”, pero no nos hallamos con un gobierno teocrático porque las referencias bíblicas que subyacen en estos artículos no lo permiten.

c. La economía compartida

Aquí la Regla abunda más en la cuestión teológica de la pobreza que en su sentido sociológico, aunque ciertamente algunos datos sí nos ofrece. Es un hecho que el sistema económico por el que se rige un grupo concreto, determina, en cierta medida, sus relaciones y viceversa⁵⁵.

Según el capítulo sexto de la Regla la fuente de financiación del monasterio son las posesiones y las rentas cuya propiedad se permite porque “están sujetas a muchas necesidades”. En el capítulo doce se señala otra fuente: el “trabajo fiel y devoto”, sólo que en este caso la finalidad no es tanto para allegar fondos económicos para la comunidad cuanto por razones morales: “desterrando la ociosidad, enemiga del alma”. En las Constituciones de Quiñones se explicita más concretamente: “Ninguna sea osada de recibir alguna obra de fuera para labrar (bordar) o coser, mas todas trabajen para la comunidad así como conviene”.

En cuanto a la distribución hay que resaltar que todos los bienes son comunes, de ahí que nadie podrá “apropiarse de cosa alguna” y solamente se podrá “tener simple uso de las cosas que les son concedidas”. Como la Regla no es demasiado precisa en este asunto, Quiñones recoge lo que ya debía ser costumbre en la comunidad: “y, si alguna sin licencia expresa algo tomare, sea de ello despojada o de cualquier limosna que para ello le hubieren dado. Mas, no teniendo la comunidad qué labrar, pueden con licencia algunas tomar alguna obra, con tal que el pago tome la provisora para hacerlo gastar en las necesidades de las tales monjas”⁵⁶.

Son rasgos muy simples pero nos indican que también en esto de la economía la comunidad concepcionista se nos presenta como una alternativa cultural y social. Primero porque se vive bajo la ley de la austeridad, evitando todo lujo que tan caro es de mantener y, en segundo lugar, porque todos los bienes son comunes.

d. La clausura y el *contemptu mundi*.

Es el tema al que la Regla le dedica más extensión: tres capítulos con diez artículos. Su origen remoto se encuentra en el movimiento eremítico aparecido en la

⁵⁵ Ver, entre otros autores a **Max Weber**. *La ética protestante y el Espíritu del Capitalismo*. E. **Durkheim**. *Formas elementales de la vida religiosa*.

⁵⁶ Juan Meseguer, o.c. p. 378

Iglesia a raíz de la paz Constantiniense como expresión de la “*fuga mundi*”, pero bien pronto encontramos decretos mediante los cuales se quería combatir mediante la clausura la plaga de los monjes giróvagos⁵⁷. En la Regla de san Benito se establece la normativa de la “*estabilidad*” en el monasterio como clausura activa y la prohibición de entrar al monasterio como clausura pasiva, sin embargo “esta plaga” persistía y por ello los concilios IV y VII de Toledo (633 y 645) dictan decretos sobre este tipo de monjes giróvagos. La clausura impuesta a santa Clara y que ella aceptó libremente, respondía a situaciones muy coyunturales, tales como protección de la mujer, pero bien pronto el papa Gregorio IX promulgó la normativa de la clausura para todo monasterio femenino sancionado con un cuarto voto cuya transgresión incluía la excomunión⁵⁸.

Nuestra Regla no justifica la clausura, simplemente toma la legislación vigente y la aplica al monasterio con algunas modificaciones específicas; por lo cual deberíamos remitirnos a la situación histórica en la que se redacta. Un dato lo encontramos en las Constituciones de Quiñones: “*No se reciba ninguna para monja contra su voluntad por instigación de sus parientes...*”, lo cual da a entender que existía una práctica bastante habitual al respecto⁵⁹. También hay que consignar que nos encontramos en medio de las reformas de las Órdenes religiosas propiciadas por la Reina Isabel la Católica y llevada a cabo por el Cardenal Cisneros en las que se abundó en la vuelta a la primera observancia corrigiendo las disipaciones que a lo largo de la historia se habían acumulado.

Con el tiempo las normas para corregir las aberraciones se olvidan de su origen y dan lugar a una legislación muy concreta pero bastante ciega con respecto a su finalidad. Como ya hemos indicado en su origen se encuentra la “*fuga mundi*” (huída del mundo) de los primeros eremitas quienes optaron por renunciar a los bienes del mundo: poder, libertad, riquezas, placeres, para elegir los bienes del alma: oración, trabajo, silencio, obras de caridad⁶⁰. Posteriormente Inocencio III (1161-1216) publicó una obra titulada “*De contemptu mundi*” (sobre el desprecio del mundo), que recogía una larga tradición monástica y que él aplicó a la primacía de la Iglesia ante los poderes de este mundo; su obra influyó notablemente en la espiritualidad monástica de tal modo que en tiempos en el que se publica nuestra Regla se encuentran numerosas obras del mismo título escritas por diversos autores, quienes influidos por la dualidad

⁵⁷ Cf. Concilio de Calcedonia, año 451, canon 4

⁵⁸ Para una visión más amplia en la evolución de la clausura ver. Diccionario Teológico de la Vida Consagrada. Publicaciones Claretianas, 1992. Vocablo CLAUSURA.

⁵⁹ Ver **Santa Teresa de Ávila**, *El Libro de la Vida*, capítulo 7. Allí se habla de ciertas situaciones que por no vivir correctamente la clausura, crean un estilo de vida que distrae de lo esencial.

⁶⁰ Es san Agustín el que le daría el sentido más teológico y acuñaría el término “*Contemptu mundi*” para afirmar la absolutez de Dios. En la escala de ser lo que permanece y es inmutable se sitúa más arriba que lo pasajero y mutable. Por esto, si la realidad concreta que experimentamos no permanece y cambia, la auténtica realidad hay que buscarla en lo invisible. De ahí la exigencia de tender hacia la realidad del más allá: “¡Cómo ardo, Dios mío, cómo deseo ardientemente dejar lo terreno para ir presuroso hacia ti!”.

antropológica cuerpo-alma, acentuarán la dimensión escatológica de la vida cristiana. Creo que esta idea subyace en la Regla al afirmar que “*aquellas que, inspiradas y llamadas por Dios, desean abandonar la **vanidad** del siglo...*”, afirmación que también aparece en el artículo 30: “*limpiar la conciencia de los deseos **terrenos** y de las **vanidades** del siglo*”. De este modo la clausura vendría a ser un espacio físico, configurado de tal manera que nadie pueda distraer a la hermana concepcionista de su propia finalidad; y a favor de esta hipótesis se da el hecho de que a continuación de la clausura vienen los capítulos que tratan del cultivo de la vida interior y de todas aquellas mediaciones que mantienen la tensión creyente en las moradoras del monasterio. Así se desprende del artículo 31 cuando afirma que la oración es “*la que convierte en dulcedumbre la clausura y demás trabajos de la Religión*”. La clausura es una forma de articular vivible e históricamente constatable ese aspecto antropológico que centra todo su interés en la superación de los aspectos parciales y provisionales de la existencia para alcanzar los definitivos y últimos.

5. Las mediaciones pedagógicas de la identidad concepcionista

Los capítulos del diez al doce enumeran una serie de acciones que aquí solamente vamos a considerar como pedagogías adecuadas para lograr la identidad personal y colectiva de las hermanas concepcionistas, pues los aspectos teológicos, espirituales o ascéticos se estudiarán en los apartados correspondientes de este libro. Aquí nos centraremos en su dimensión antropológica, que es la que se nos ha encomendado.

a. *El oficio divino y la oración.*

Los artículos 30 y 31 destacan el valor que tiene la oración. Ésta se nos presenta como una realidad esencial, de ahí los dos términos con el que se inicia el artículo 30: “*Consideren atentamente*”... Considerar, en su primera acepción significa: *Pensar, meditar, reflexionar algo con atención y cuidado*; el adverbio atentamente es una redundancia pues significa prácticamente lo mismo: *Con atención o respeto*; y si a estos dos vocablos le añadimos la expresión “*sobre todas las cosas*”, nos encontramos con una redacción que indica una gran intensidad en lo que se afirma. De lo cual podemos deducir que la oración es un acto y un valor categórico en la construcción de la antropología concepcionista. Para llegar a ser una verdadera hermana concepcionista es determinante la calidad de su oración porque ahí es donde ella cultiva su ser y su existir expresando se apertura a la trascendencia, elemento fundamental de su antropología. Además aquí se repite de nuevo el verbo “*desear*” que ya aparece en el artículo 1, que, conjugándolo con el hecho de que la oración es “*devota*” y con la expresión “*mediante el amor*”, nos devuelve a las categorías antropológicas que ya estudiamos al principio⁶¹. El primado de la voluntad que busca el bien, en este caso “*hacerse un solo espíritu con Cristo su Esposo*”, es una expresión que también aparece en el capítulo I cuando describe la naturaleza de la Orden. Tan nuclear es esta oración que la Regla pone tres

⁶¹ Ver el texto paralelo en la Regla de Santa Clara: “... *sino que atiendan a que sobre todas las cosas deben desear tener el Espíritu del Señor y su santa operación, orar siempre a él con puro corazón...*” (RCI 9-10)

ejemplos sobre su eficacia: “*es la que nos hace amar a los enemigos*”, es la que “*convierte en dulcedumbre la clausura y demás trabajos de la Religión*”.

Los artículos siguientes enumeran las distintas acciones litúrgicas que han de realizar las hermanas, sin contemplar la oración personal, lo cual no indica que esta no se tuviera en cuenta, y con seguridad estaría contemplada en los usos y costumbres tal y como se afirma en las Constituciones de Quiñones: *Y, allende de lo que en esto cada una por sí podrá aprovechar, a lo menos un entero cuarto de hora tengan oración mental en el coro, cerradas las ventanas, después de completas, donde concurran todas y las oficiales*”. Las mismas Constituciones hablan de otro hecho que abunda en la dimensión orante que abarca a toda la vida en el monasterio: “*Todas vayan a la labor, donde debe haber lección*”. No es mucho pero hay que tener en cuenta que nos encontramos ante una tradición monástica en la que se da prioridad a la oración litúrgica.

Un dato, a mi entender muy significativo aparece en el artículo 33 en donde prácticamente se transcribe la normativa de la Regla bulada de san Francisco cuando en lugar del oficio divino los laicos rezarán determinados padrenuestros por cada una de las horas canónicas; en el caso de la Regla de las Concepcionistas se añade que junto a tales padrenuestros se rece también el Avemaría indicando con ella la centralidad que la Virgen tiene en la comprensión concepcionista de la existencia. De ello da fe el artículo 34 al determinar que “*las Hermanas pondrán suma diligencia en confesarse y comulgar en las fiestas...*” la mayoría de las cuales se refieren a fiestas de la Virgen. También hemos de anotar otro hecho que acentúa la ejemplaridad de la Bienaventurada Virgen María para la hermana concepcionista como es el rezo del *oficio Parvo* que ya aparece en la Bula fundacional “*Inter Universa*”⁶². La oración, entendida como pedagogía para educarnos en la trascendencia no conoce ningún otro equivalente ni puede ser sustituida por nada, porque en la escala del conocimiento del Absoluto ella se halla en la cima.

b. El ayuno y la piadosa solicitud para con las enfermas.

Muy escueta es la Regla en este tema y solamente habla del hecho del mismo, cuándo ha de realizarse y en qué circunstancias se permite su dispensa, por lo que nos resulta difícil encontrar el porqué del ayuno, su valor ascético y teologal, salvo en el caso del ayuno voluntario de los sábados, realizado como “*obsequio a nuestra Señora*”. Lo cual no obligará a buscar el valor del ayuno como pedagogía antropológica por otros caminos, siempre expuestos a decir por qué lo hacen los demás, pero no el motivo concreto por el que ayunan las hermanas concepcionistas. Tampoco podemos recurrir a las Constituciones de Quiñones porque nada dicen al respecto.

⁶² Todos los indicios indican que el autor del *Oficio Parvo* es Fray Bernardino de Busti (1450-1513), franciscano, que se distinguió como apóstol y escritor particularmente mariano. Además del *Oficio Parvo* publicó una obra sobre las festividades de la Virgen titulada: “*Mariale de singulis festivatis Beatae Virginiae Mariae*” publicada en 1492. Y más directamente, en relación con la Inmaculada Concepción, publicó nueve sermones, además de su “*Officium et Missa de Immaculata Conceptione*”. También es el autor de una monumental obra de 1400 páginas sobre “*Rosarium sermonum*” editado en Venecia el año 1498.

Sin embargo el ayuno es una constante en la historia de las religiones aunque sus motivaciones son muy diferentes entre sí. Recordemos, por ejemplo, los cinco ayunos del Taoísmo, religión de la China, utilizados para la curación de las enfermedades causadas por las faltas, para alejar las calamidades sobre una nación, para la salvación de todos los hombres, para la curación de un enfermo, para la liberación de las almas de los antepasados.

En la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se habla en numerosas ocasiones de los ritos del ayuno. En la Regla de San Pacomio simplemente se dice que ayunen, en la de San Agustín se indica el porqué del ayuno: “*Someted vuestra carne con ayunos y abstinencias en el comer y en el beber, según la medida en que os lo permita la salud*”⁶³, en consonancia con su idea de que la única aspiración que merece la pena ser sustentada es la de dirigir toda nuestra atención hacia lo alto. En san Benito también se enumera simplemente el hecho del ayuno. Para santa Clara “*las hermanas ayunen en todo tiempo*”.

A mi entender creo que el ayuno habrá que valorarlo como una acción concreta en orden al dominio personal de las instancias primarias de la vida para educarlas, someterlas diría san Agustín, en orden al control personal de estas tendencias y, de este modo, seguir caminando hacia el conocimiento pleno y verdadero. Por un parte tiene el aspecto de mortificación y por otra el de la educación de lo primario que siempre es pasajero y centrar la atención en lo definitivo. Una lectura no excesivamente rigurosa de lo que escribe la Regla sobre el ayuno en los sábados que, en cuanto tales, son un “*obsequio*” a nuestra Señora, nos permiten pensar que no sólo hay que tener en cuenta el aspecto de renuncia, sino también el de relación con Aquella a la que honra con su estilo de vida.

En este capítulo XI hay un detalle que me llamó la atención ya en su mismo título en donde junto al ayuno se determina la “*piadosa solicitud para con las hermanas enfermas*”. Al principio no veía su conexión, pero en las Reglas consultadas siempre la ley del ayuno rebaja sus exigencias cuando se tratan de hermanos enfermos, como también aparece en ésta. Pienso que esta excepción supone la primacía de la caridad ante cualquier otra circunstancia, como no podía ser de otra manera, y una caridad ejercida de forma totalmente gratuita puesto que la debilidad de los destinatarios no propicia respuestas compensatorias. En tal caso el ayuno es como un ejercicio que facilita la liberación de las tendencias que impiden el desarrollo de la caridad, pues sólo el amor es el que nos permite llegar a la similitud con Dios, aspiración suprema de toda hermana.

c. El trabajo.⁶⁴

⁶³ Capítulo III, nº 14

⁶⁴ Para una fácil comparativa ponemos a continuación los textos de la Regla de san Francisco y santa Clara: “*Los hermanos a quienes el Señor ha dado la gracia de trabajar, trabajen fiel y devotamente, de tal suerte que, desechando la ociosidad, enemiga del alma, no apaguen el espíritu de la santa oración y devoción, al cual las demás cosas temporales deben servir.*” (Rb, VI-2). “*Las hermanas a quienes el Señor ha dado la gracia de trabajar, después de la hora de tercia trabajen fiel y devotamente, y en trabajo que*

El hecho del trabajo es una constante en todas las reglas monásticas quienes recogen a su vez la larga tradición eremítica. San Benito condensa esta tradición en el conocido aforismo “*ora et labora*” reza y trabaja. En contraste con la actual antropología del trabajo, para quien el “*homo faber*” se define por su capacidad de transformar la realidad mediante la construcción de herramientas, en la literatura religiosa el trabajo tiene más connotaciones morales como aparece en la misma Regla de san Benito: “*La ociosidad es enemiga del alma; por eso han de ocuparse los hermanos a unas horas en el trabajo manual, y a otras, en la lectura divina...*”⁶⁵; “*Desechando la ociosidad, enemiga del alma*”, prescribe san Francisco y repite literalmente santa Clara. Esta idea moral sobre el trabajo prevalecerá sobre la mera eficacia del mismo, aunque no se excluye, tanto en cuanto que el trabajo es la forma ordinaria para procurarse la subsistencia.

La hermana concepcionista participa también de esta concepción del trabajo, pero añade las consecuencias que se derivan de la ociosidad: “*desterrando la ociosidad, enemiga del alma, que es camino y puerta por donde entran los vicios y pecados que la llevan a la perdición*” escribe la Regla (art. 40). Por tanto, nos encontramos con el hecho del trabajo comprendido desde las finalidades propias de la Orden; es decir, el trabajo tiene como fin primordial evitar la ociosidad, pues ésta es la condición más adecuada para que no prospere la virtud, fin y meta de su propia vocación.

El trabajo es una tarea que corresponde a “*todas las hermanas, a excepción de las enfermas*”; en esto se diferencia de las Reglas de santa Clara y san Francisco que introducen el tema del trabajo diciendo “*Los hermanos a quienes el Señor ha dado la gracia de trabajar*”, lo cual implicaría que el trabajo es un don específico para algunos, cosa que así sucedió en no pocas interpretaciones, de ahí la insistencia sobre el mismo que hace san Francisco en su Testamento: *Y yo trabajaba con mis manos, y quiero trabajar; y quiero firmemente que todos los otros hermanos trabajen en trabajo que conviene al decoro. Los que no saben, que aprendan, no por la codicia de recibir el precio del trabajo, sino por el ejemplo y para rechazar la ociosidad*⁶⁶. En este aspecto la Regla no se presta a equívocos: “*todas las Hermanas*”. La excepción de las enfermas es también una constante en la vida monástica en general porque el ejercicio de la caridad es más que suficiente para ejercitarse en la virtud. Para acentuar esta dimensión teologal del trabajo en las Constituciones de Quiñones se dice: “*Todas vayan a la labor, donde debe haber lección*”.

El trabajo ha de ser realizado “*fiel y devotamente*”. El adverbio *fielmente* connota lealtad, observancia de la fe que alguien debe a otra persona; también significa puntualidad, exactitud en la ejecución de algo. De ahí que el trabajo hecho con fidelidad conlleva el significado de “*que guarda fe, o es constante en sus afectos, en el cumplimiento de sus obligaciones y no defrauda la confianza depositada en él*”, según la definición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua. Desde esta perspectiva

conviene al decoro y a la utilidad común, de tal suerte que, desechando la ociosidad, enemiga del alma, no apaguen el espíritu de la santa oración y devoción, al cual las demás cosas temporales deben servir” (RCI VII,1-2).

⁶⁵ Cf. Regla de san Benito, XLVIII. *EL TRABAJO MANUAL DE CADA DIA*.

⁶⁶ Test. 20-21

Fernando Uribe comenta: “Según esto trabajar fielmente no es sólo la aplicación constante del tiempo y las energías a la ejecución de un trabajo determinado, sino también asumir la categoría teológica de la fidelidad, que es una de las principales características del justo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento”⁶⁷. Por su parte el adverbio “*devotamente*”, acentúa aún más el aspecto teológico del trabajo. Se deriva del sustantivo devoción cuyo significado es amor, veneración y fervor religiosos y del calificativo devoto que en cuanto tal indica que una persona se dedica con fervor a obras de piedad y religión. Desde el punto de vista puramente semántico, el trabajo realizado *devotamente* indica que quien trabaja lo hace manteniendo su corazón bien orientado hacia los fines propios de su opción de vida. Por ello no puede entenderse desde un punto de vista meramente productivo, como hablarían las antropologías modernas, aunque también lo tiene como se desprende del artículo 41, sino más bien como una actividad que ayuda a la hermana a mantenerse centrada en la opción que fundamenta su vida y da sentido a su existencia. Quizás esto explique por qué no se incluya la expresión que sí encontramos en la Regla de santa Clara y la de san Francisco en la que se coloque un límite al trabajo: “*no apaguen el espíritu de la santa oración y devoción*”; y es que, a mi entender, si el significado que hemos presentado de los adverbios “*fiel y devotamente*” es el correcto, entonces no hace falta más añadidos porque el trabajo en la Regla de la Concepción es un medio muy adecuado para mantener este “*espíritu de oración y devoción*”. Si se me permite la expresión la hermana concepcionista no comprende su trabajo como simple “*homo faber*”, puro constructor de herramientas y transformador de la materia, sino más bien al “*homo sapiens*” que tiene la capacidad de dar un sentido consciente a lo que hace. En otros términos, la hermana concepcionista no es una máquina de producir, sino una persona responsable de las tareas que se le han confiado en orden a un bien personal y común.

d. El silencio

Aunque con fundamentaciones distintas, comprobamos en la historia comparada de las religiones este hecho: allí donde se quiere establecer relaciones de comunión densas y caminar hacia la contemplación del Absoluto trascendente, siempre aparece asociado el hecho del silencio. Creo que podríamos comprenderlo desde la siguiente comparación: cuanto más alto es el árbol más hondas han de estar sus raíces. De hecho las ramas soportan las mil inclemencias si sus raíces están sanas y profundas. De ahí que la capacidad de alcanzar lo alto depende de la tarea de ahondar en lo profundo, pues en caso contrario cualquier vendaval puede tumbar al árbol por muy frondoso y alto que sea. Si la mirada del contemplativo quiere alcanzar la altura de Dios, ha de hundir sus raíces en la profundidad de Dios.

En la historia del monaquismo cristiano, aunque el silencio es una práctica común, nos encontramos con diversas motivaciones y no se le confiere un lugar tan importante y casi exclusivo hasta el S. XI. Al principio más que como una práctica disciplinar se le considera como una actitud del corazón, como liberación de todo aquello que impida dedicar toda su atención de Dios. El silencio es pues una más de las renunciaciones que ha de hacer el monje para centrar todas sus energías en la escucha de la Palabra que se le dirige al corazón. Por eso el silencio es como el ambiente fundamental del corazón que se une a Dios abandonándose a la soledad y al vacío de todo lo creado

⁶⁷ O.c. p. 179

para estar atento únicamente al amor. De este modo, el amor es lo prioritario, al servicio del cual ha de orientarse toda la disciplina monástica, en este caso, el silencio. San Agustín habla más a menudo del hablar por caridad que el callar; sin embargo en Casiano, influido por el monaquismo oriental, se introduce el silencio como una exigencia del eremitismo ordenado a la oración y para evitar la charlatanería. San Benito habla del silencio como un medio para adquirir ciertas virtudes: la humildad, la obediencia, el temor reverente ante el Abad, y sobre todo como el clima necesario para la búsqueda de la conversación con Dios. Es en el S. XI cuando se introduce el lenguaje de los signos para evitar el hablar, se extrema la observancia del silencio y se crea la institución de "las recreaciones".

En la mística en general y en la franciscana en particular predomina la idea del silencio como recogimiento y disposición callada para afinar los oídos del corazón y percibir los susurros de Dios. Bellísimo es el párrafo conclusivo del Itinerario de la Mente hacia Dios, y que traigo aquí para corroborar lo dicho: *“Muramos, pues, y entremos en estas tinieblas, reduzca mas a silencio los cuidados, las concupiscencias y los fantasmas de la imaginación; pasemos con Cristo crucificado de este mundo al Padre, a fin de que, manifestándose en nosotros el Padre, digamos con Felipe: Esto nos basta; oigamos con San Pablo: Bástate mi gracia; y nos alegremos con David, diciendo: Mi carne y mi corazón desfallecen, Dios de mi corazón y herencia mía por toda la eternidad. Bendito sea el Señor eternamente, y responderá el pueblo: Así sea. Así sea Amén”*. El silencio de la mente, de los sentidos y de la palabra es considerado como el medio imprescindible para centrar toda nuestra atención en Dios y por la semejanza, llegar a la comunión plena con Él. Sea de un modo u otro, el silencio aparece como una constante en la vida monástica. De lo cual podemos deducir que debe tratarse de un elemento clave en la pedagogía de la contemplación y de la convivencia.

En la Regla encontramos la afirmación del silencio y tres errores fundamentales en el uso de la palabra. *“Amarán el silencio”*, de lo cual deducimos que el silencio no viene impuesto por normativas monásticas sino como una necesidad del corazón. Pero junto al silencio se habla del uso de la palabra de tal modo que el silencio es considerado como el lugar adecuado desde donde pronunciar la palabra: *“en el mucho hablar no falta el pecado”*, es grande perfección el *“no ofender con la lengua”*, de tal modo que el *“no refrenar su lengua”* es indicativo de falsa virtud en la hermana. Tan importante es este silencio orientado a la oración y las relaciones mutuas que, como hemos visto anteriormente en las Constituciones de Quiñones se vuelve a insistir largamente sobre este asunto.

Desde un punto de vista puramente teologal observamos que toda la historia de la salvación está construida a modo de un diálogo en la que el silencio y la palabra se conjugan armónicamente. Toda una eternidad de silencio precede a la palabra que al pronunciarse crea el universo entero. Desde entonces la alternancia entre palabra y silencio construye la historia de Salvación. Un silencio denso precede al hecho de la Encarnación, pues en el anonimato de la noche y de un niño recién nacido Dios se hace presente, pero sin pronunciar palabra. Treinta años son necesarios para preparar la palabra que suena a Evangelio. De nuevo el silencio de la cruz y la palabra de la

Resurrección. La misma vida de Jesucristo nos muestra esta alternancia. No hace falta citas pues todos recordamos esos espacios de soledad y silencio recogido en el que se refugia Jesucristo. Ahora bien hay que considerar que esta alternancia entre palabra y silencio existe un sólo hilo conductor: el amor, como nos recuerda san Juan de la Cruz: "... porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas".⁶⁸

Desde una perspectiva más antropológica podemos constatar que si existe una peligrosa contaminación ambiental es precisamente la del ruido porque deja al hombre sin interioridad. Al carecer de ella nos dedicamos alocadamente a la multiplicación de acciones o de palabras con lo cual el ruido es mayor y la existencia se encuentra más vacía. De ahí que si queremos que nuestra palabra tenga contenido ha de estar precedida por el silencio hondo, en donde se nutre y crece.

6. A modo de conclusión.

El último artículo de la Regla nos brinda un perfecto resumen de todo lo escrito hasta ahora. La observancia perfecta de la "*Regla y forma de vida*", la perseverancia humilde, sometida y estable en la *fe católica*, y la fidelidad a los votos emitidos nos vuelven a remitir a la idea fundamental de este trabajo. Nos encontramos con una antropología derivada de la fe que consiste en comprendernos como Dios nos comprende y mirarnos como Él nos mira. Dios es el espejo donde se refleja plenamente quiénes somos, cuál es el sentido de nuestra vida y qué caminos hemos de recorrer para lograr lo que nos indicaba el Oráculo de Delfos: "Nosce te ipsum", conócete a ti misma. Ciertamente que hoy vivimos en un contexto cultural y social muy distinto al que se escribió la Regla y los distintos progresos en el conocimiento humano nos pueden enriquecer sobremedida, pero la hermana concepcionista, si quiere ser fiel a su propia identidad los utilizará siempre a través del filtro de su propia identidad teologal; entre otros motivos porque nuestras actuales antropologías filosóficas, psicológicas, físicas o bioquímicas no dan para mantener una vida en constante tensión hacia la trascendencia por el hecho de que son simplemente inmanentistas. Lo cual no quiere decir que no haya que actualizarse, pero siempre habrá que hacerlo desde la dimensión trascendente que busca el conocimiento no mirándonos a nosotros mismos, sino fijando nuestra atención al totalmente Otro, el sumo y absoluto Bien.

Imagen de Dios, Imagen de Cristo, Imagen de María o milicia de la Inmaculada no son palabras abstractas ni conceptos utilizados para entretener la mente, porque el hecho existencial de tantas y tantas hermanas que nos han precedido bajo el signo de la fe nos demuestran que esto funciona.

Ahora bien para construir la identidad antropológica el primer paso es utilizar las mediaciones pedagógicas que nos ofrece la Regla. El oficio divino y la oración, el ayuno, el cuidado de las ancianas, el trabajo fiel y devoto y el silencio, son como ejercicios prácticos donde la hermana se entrena para alcanzar nuevas perspectivas y

⁶⁸ Cántico espiritual 29,2

nuevos conocimientos. Cuando estos no se dan o se hacen de forma rutinaria es muy difícil que se logre la identidad concepcionista, al contrario, en su lugar nos encontraremos con identidades personales deducidas del carácter o de la propia historia personal, lo cual no da de sí lo suficiente como para descubrir nuestra imagen más real, porque todo eso pertenece a la periferia del ser y por consiguiente es circunstancial.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, habrá que ser fiel a la antropología social consignada en la Regla, porque la armonía del grupo no puede derivarse de la conjunción de ambiciones personales. La fidelidad a la Iglesia⁶⁹ que nos da a luz en el bautismo y la comunión con los hermanos derivadas del mismo, el gobierno y la obediencia ejercida de forma evangélica que no crea dependencias personales, la economía compartida en pobreza y austeridad y la clausura sustentada en el “hambre de Dios”, son los medios socializadores que liberan a la hermana concepcionista del individualismo y de cualquier tendencia idolátrica del propio yo.

Y, en tercer lugar, dedicar nuestra atención preferente a comprendernos como Dios nos comprende, a mirarnos como él nos mira, y a querernos como él nos ama. Así de la práctica de la antropología llegamos a su comprensión y no al revés, porque los argumentos pueden ser convincentes pero no conmover la vida. Por supuesto que, para la hermana concepcionista, todo esto está ejemplarizado en la Bienaventurada Virgen María quien es el arquetipo y modelo ejemplar en donde contempla, no unas ideas abstractas, sino un modo de vida, una forma de ser y de estar en el mundo, una actitud permanente de apertura a la trascendencia. Y esto es así porque Ella mejor que nadie reproduce perfectamente el hecho de que toda criatura, en virtud del primado de la gracia es “*Imago Dei*”.

Al concluir este estudio he de confesar que me quedan más preguntas que respuestas y la sensación de haber entrado en un grupo creyente contemplado fundamentalmente desde un escrito, lo cual me parece insuficiente. De todos modos habrá que seguir investigando cuál es la antropología subyacente en la Regla de la Concepción, habrá que seguir trabajando para tener una mejor visión de conjunto, porque aquí simplemente hemos pretendido describir, comprendiendo, la literalidad de la Regla, pero sus armónicos, sentimientos y motivaciones que suscita la forma de vida concepcionista se escapa a la comprensión de la simple literalidad de lo escrito. Valga, pues, estas líneas como prólogo de una tarea más ardua y hermosa que corresponde, como es evidente, a cada hermana, a cada Monasterio y a cada Federación.

PISTAS PARA EL ESTUDIO DE ESTE CAPÍTULO.

1. Estudiar detenidamente cada apartado con un papel y un lápiz a mano para anotar lo que no se entiende, lo que te ha resultado más sugerente y las ideas que te quedan claras para incorporarlas a tu acervo cultural.
2. Completa algunas nociones con la bibliografía sugerida o con otras que estén a mano.

⁶⁹ La figura del Protector de la Orden ha desaparecido en virtud del Derecho canónico pero ello no implica que también haya desaparecido la comunión eclesial.

3. ¿Cómo actualizar el contenido antropológico de la Regla para nuestros días?
 - a. Estudia cada apartado y mira cómo lo desarrollan las Constituciones Generales.
 - b. Repasa de nuevo las Constituciones Generales y anota qué elementos nuevos se añaden a la antropología contenida en la Regla.
 - c. Repasa los documentos de la Santa Sede sobre la Vida Religiosa y anota que aportaciones te parecen más válidas para construir la antropología concepcionista en el día de hoy.
4. Hecho todo esto escribe tu propio resumen de todo lo que has aprendido.