

III. Benedictinas

Significado y valoración de la femineidad en Santa Escolástica

Antonio LINAGE CONDE
Universidad de San Pablo-CEU
Madrid

Al cabo de muchos y muy densos años de escrita, poco antes de la guerra civil, la *Historia de la literatura española*, de D. Ángel Valbuena Prat, sigue siendo un libro que hace nuestras delicias, muchas sugerencias en cada capítulo, un genuino humanismo sin fronteras interiores ni exteriores, a cada paso los frutos de una estimulante y jugosa sensibilidad. Más valioso ello a medida que el tiempo pasa en cuanto se adscribe a un género difícilmente repetible¹. Al tratar del que llama estilo plateresco en literatura, que es la de la época de los Reyes Católicos², Valbuena la tipifica por la ambivalencia entre dos mundos, y concretamente escribe: «En la obra literaria, de una parte, en la obra capital *La Celestina*, se unen claramente el mundo medieval del amor imposible y del castigo ejemplar del pecado con la exuberante y lozana tendencia del Renacimiento en la pintura de las pasiones y las costumbres³, el sentido neoplatónico del *eros* y la hechicería de fin de la época gótica.» Pero al entrar más en la materia concreta de la formidable novela dialogada ya no reduce la antítesis a esas dos mentalidades entrecruzadas cronológicamente en la época de su composición, sino que mira a un horizonte mucho más abierto, tanto que le diríamos permanente, cuando contempla su «profunda acción desenvuelta desarrollando los motivos del amor, de su logro y del contraste con el castigo ejemplar de la muerte, de una parte medieval y cristiano», sí, pero también «de otra del pesimismo de todas

1. Baste compararle con la *Historia y crítica de la literatura española*, obra colectiva dirigida por Francisco Rico. Inmejorable o casi, guía imprescindible, fuente de sugerencias también, pero se trata de una antología de críticas y de la exposición de los estados de la cuestión.

2. 6ª ed., I (Barcelona 1960) 36 y 379.

3. Para el estado de la cuestión entonces, pueden verse las *Actas del Primer Congreso Internacional sobre «La Celestina»*: «La Celestina y su entorno social» (dir. Manuel Criado de Val; Barcelona 1977); posteriormente, ROUND, N.-G., «Conduct and Values in *La Celestina*», en *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P.-E. Russell* (Oxford 1981) 38-52, y SHIPLEY, G.-A., «Authority and Experience in *La Celestina*», *Bulletin of Hispanic Studies*, (1985) 95-111.

las escuelas que se anticipa a la concepción teórica, en el siglo XIX, de la filosofía de Schopenhauer y de la realización musical del *Tristán*, de Wagner».

De todas las escuelas, sí. Pocos ambientes para comprobarlo como el de la exuberante Viena *fin de siècle*, de unas postrimerías que no sólo eran las imperiales. En 1903 se publicaba allí un libro titulado *Sexo y carácter. Una investigación de principios*. Su autor, Otto Weininger, se suicidó al año siguiente, antes de haber cumplido él mismo los veinticuatro. La teoría que contiene sobre la masculinidad y la femineidad es de una densidad inagotable. Poniendo al lector en la necesidad de hacer un esfuerzo para proseguir la lectura sin dejarse escandalizar por algunas afirmaciones, cuya posible justificación llega más tarde⁴. Aquí nos limitaremos a aludir a su presupuesto básico, no olvidemos que incubado en la Viena donde vivía y trabajaba Sigmund Freud, de la vinculación del amor y la muerte basada en una cierta imposibilidad de la consumación del primero; «en nada como en el amor se manifiesta la contradictoriedad del ser humano: huida y voluntad de valor, engaño y necesidad de verdad, culpa y voluntad de expiación...Y por eso mismo el amor no puede servir de atajo para alcanzar la perfección; la búsqueda de ésta no termina sino con la muerte y, por consiguiente, el único amor que no se pierde en la mentira es el que, al conjugarse, se hace infinito»⁵. Pasando de la literatura a la música, en la inspiración de Gustav Mahler, «la creación se asocia a la fecundidad, a la luz, a la vida; pero, como el amor, es inseparable de la soledad, y ésta, a su vez, remite al silencio, a la noche, a la muerte, estando todo englobado en la imagen del cielo: amor y separación, vida y muerte, aurora y crepúsculo, Eros y Tánatos»⁶. Por eso, en la *Tercera*

4. No podemos extendernos en ello. Baste con esta cita: «Si el hombre nunca podrá ser lo que no es, la mujer precisamente por no ser nada puede llegar a serlo todo»; apud CASALS, J., *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Barcelona 2003, p. 67.

5. En un ensayo póstumo sobre el *Peer Gynt*, de Ibsen, Weininger estableció los términos del problema de este personaje literario en «el paso de la eternidad a la temporalidad y la persistencia de aquélla como imagen reminiscente –la culpabilidad y el deseo de redención».

6. CASALS, J., *Afinidades*, pp. 360-361: «más allá de toda premonición de orden biográfico, en esta ambivalencia reside el profundo sentido de los *Kindertotenlieder*. Si atendemos al verso final del último *lied* («descansan como en la casa de la madre»), encontramos la misma identificación entre el reino celestial mortuorio y el ámbito femenino materno que habíamos apreciado, pero según palabras del propio Mahler, en el adagio de la *Cuarta Sinfonía*».

*Sinfonía*⁷, el milagro de la vida como un despertar del espíritu de la tierra combina los rumores vitales, *Naturlaute*, con unos acordes misteriosos que llegan a ser los de marcha fúnebre, *Trauermarsch*. Y refiriéndose a su terminación, a la vez que al adagio de la *Cuarta*, Mahler relacionaba la indicación que para ellos había pedido, *Ruhevoll, Langsam, Empfinden*, de «lentitud, tranquilidad y sentido», con la imagen de unos sepulcros de hombres de iglesia o caballeros que había visto en Italia, representando al difunto en dimensión plana con los brazos cruzados sobre el pecho y en el rostro una sonrisa plácida pero apenas visible, o sea, durmiendo el sueño eterno, con la misma sonrisa de la que para él era la más seria de las santas, santa Úrsula. El paralelo en la plástica le tenemos en el pintor Gustav Klimt, quien pasó del academicismo historicista al movimiento juvenil de la secesión. La asociación freudiana del amor y la muerte llega en él a tipificadora: «Si Eros aparece como el motor de las corrientes que arrastran a los hombres, Tánatos no es sólo el punto de afluencia de las mismas, sino también la sombra que acompaña su devenir temporal»⁸: en *Amor*, su giro al simbolismo, las figuras de los amantes rodeadas por símbolos de renovación, pero también de caducidad; en *Las tres edades de la mujer*, necesaria la maternidad como contrapunto a la erosión del tiempo, y en *Vida y muerte*, esta última una sacerdotisa enfundada en una túnica plana de colores nocturnos y la primera un hombre circundado por una constelación de mujeres, de cromatismo opuesto pero manteniendo el tema de las tres edades. Es esencial tener en cuenta esta feminización tanto del despliegue temporal de Eros como de Tánatos al margen del mismo⁹. Una concepción de la femineidad que justifica este nuestro *excursus* introductorio al argumento de la virginidad consagrada. Como también las limitaciones del amor nos hacen de pórtico pintiparado a lo que en ella hay de renuncia al mismo.

Por eso nos sentimos en una cierta continuidad, pese a las apariencias de abismal separación de tiempos y espacios, si de aquella Viena finisecular pasamos al ámbito monástico cisterciense, también fin de siglo, pero una centuria más tarde. Para exponer el punto de vista del abad general de la Estricta Observancia, Bernardo

7. Cfr. BEKKER, P., *Die Gustav Mahler Sinfonien*, Berlín-Stuttgart 1921, p. 109.

8. CASALS, J., *Afinidades*, pp. 417-418.

9. Un avance decisivo en esa visión femenina desde la alegoría de la Medicina, que había hecho parte de las de todas las facultades encargadas al pintor en su etapa anterior por la Universidad.

Olivera¹⁰, a propósito de las relaciones entre los monjes y las monjas, expuesto en un cursillo de maestras y maestros de novicias y novicios celebrado el año 1997 en el monasterio femenino navarro de Tulebras. Apelando a la moderna antropología, este trapense ve en la mujer el arquetipo y representante de todo el género humano; representante de aquella humanidad que es propia de todos los seres humanos, ya sean hombres o mujeres. Lo femenino es símbolo de todo lo humano¹¹; la femineidad de la mujer posee un carácter profético, pues manifiesta la identidad del hombre; no se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, de lo que es humano, sin una adecuada referencia a lo que es femenino. Y esta afirmación de ser la mujer arquetipo de lo humano, no proviene del feminismo radical, sino del cristianismo en su tradición católica, del magisterio de la Iglesia y concretamente manifestado en las enseñanzas de Juan Pablo II¹²». Pasando ya a una dimensión más práctica, sigue sosteniendo que «el varón sólo puede conocer honda y verdaderamente a la mujer cuando la ama sinceramente. Pero además, uno sólo se conoce a sí mismo cuando es genuinamente amado». Ello le induce a postular una amplia apertura a las amistades claustrales heterosexuales, pese a ser consciente de los problemas involucrados, pues «el eros, en cuanto resonancia psicoafectiva, está siempre presente en cualquier relación de éstas, y más cuando se trata de una relación en la que se da una cierta intimidad. Pero también es un don y una conquista. Un don que hay que acoger y una conquista que demanda constante ascesis y que hay que intentar. Por ello, a pesar

10. Seguimos el resumen de GARCÍA M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina. Ensayo histórico*, IX, Zamora 2002, p. 2 (=El siglo XX), pp. 586-588; el texto en *Cistercium*, 50 (1998) 613-88.

11. Sería interesante cotejar este punto de vista con el de Weininger: tendencia de la mujer a transformarse en objeto de valoración de los demás, su definición como principio puro de receptividad, por y para el hombre, «ella acoge y fecunda las semillas de todo y ese es el secreto de su infinita capacidad de asimilación, no sufre por sus pasiones porque es la pasión misma, para obtener experiencia específica se ve abocada a un estado perpetuo de fusión». Ya pensando en los dos sexos, pero sin dejar el tema de su mutua relación, Weininger cree que «cuando nos horrorizamos ante la muerte estamos afirmando la vida limitada y negando a Dios; cuando, por el contrario, la desafiamos y hacemos nuestra, en ese mismo momento escapamos a lo transitorio y nos identificamos con la divinidad, lo mismo que ocurriría si la humanidad no temiera morir en el cumplimiento de la idea moral, pues el tercer sexo habría pasado a ser Dios»; CASALS, p. 76.

12. Este argumento exige ante todo datos, no opiniones; no hemos visto el libro de Hans Küng, *La mujer en el cristianismo*.

de todo, tenemos derecho a creer en la obra de la gracia del Resucitado que hace todo nuevo en aquellos que se entregan con fe a su obra dudando de sus propias fuerzas. Hasta podemos decir que, en algunos casos, el mandamiento del amor al prójimo puede referirse a este tipo de amistad no carente de intimidad y afecto sincero». Consecuentemente, el abad general aconsejaba a los monjes y monjas de la Orden cultivar «a amistad heterosexual que desea seguir siendo amistad, y no sólo amistad, sino amistad espiritual o en Cristo».

Creemos viene aquí bien recordar la sugerencia de Eugenio d'Ors en sus reflexiones sobre el barroco, que en realidad lo son sobre las corrientes decisivas de toda la cultura universal¹³: «Aquí interviene a punto otra enseñanza, goethiana ésta. El famoso *Ewig-weibliche*, el Eterno Femenino, ¿tiene tan solo aquella significación, por decirlo así *galante*, con que se contenta la interpretación general¹⁴? ¿O bien traduce en símbolo una constante categoría del espíritu y, por consiguiente, de la historia humana? ¿Se limita su alcance a la suma de las mujeres del pasado, del presente y del porvenir? Existen indudablemente otras realidades en la realidad total susceptibles de ser incluida en esta especie de gineceo abstracto, aparte inclusive de cualquier determinación sexual y hasta de cualquier metáfora del mismo orden».

Entre esta cita que apostilla la abacial y la entrada en materia con el relato antiguo sobre Santa Escolástica y sus relaciones con su hermano Benito que nos dejó en su *Diálogo Segundo* Gregorio Magno, vamos a volver todavía otra vez a Viena. Para dar noticia de un texto literario que precisamente se refiere a la visión que a través de su hermana tiene del eterno femenino el protagonista de la densa novela de Robert Musil, *El hombre sin atributos*. «El hombre sin atributos es el que no vive tanto en el sentido de la realidad como en el sentido de la posibilidad, el que piensa que todo podría ser de otra manera y por eso no da más importancia a lo que es que a lo que no es»¹⁵. Por eso la vida de Ulrich, el tal personaje literario, «crece en dos árboles distintos, uno marcado por la univocidad, y otro abierto a conexiones fantásticas, correspondiendo al primero la necesidad de

13. *Lo barroco*, Madrid s.a., p. 35. Esto se escribió en 1920.

14. Puede verse el número monográfico de la revista de estudios feministas *Duoda*, 21 (2001), «El perill i el privilegi de l'obertura femenina a allò altre».

15. CASALS, J., *Afinidades*, pp. 330-332.

precisión y exactitud y al segundo el estado de simpatía y contemplación».

Segundo estado que se identifica con el lado femenino del rostro del mundo. «Pues si tanto en la naturaleza como en la experiencia humana cabe distinguir la duplicidad de lo que da y lo que toma, de lo que circunda y lo que es circundado, la disposición contemplativa es un modo especial de receptividad, una forma de abandono en la que la pasividad es vivida como la más verdadera actividad, haciéndose en ella cóncava la relación con el mundo.» Y es la hermana, Agathe, el personaje femenino a través del cual tiene lugar ese acceso. A causa de «volver a encontrar la unidad quebrada¹⁶ por los dioses al dividir el ser humano originario en hombre y mujer. *Se podría pensar que los hermanos deben haber dejado ya tras ellos la mitad del camino a recorrer en ese sentido.* Los dos hermanos no sólo se declaran gemelos, sino también siameses. Cada uno se desdobra en el otro y, sin embargo, ambos son de naturaleza contraria, de manera que esa identificación representa la unión hermafrodita de las dos caras de la naturaleza. Tal es el misterio de la hermana; ella es el punto donde confluye todo, la identidad y la alteridad. Así, por un lado, Ulrich al volverla a encontrar se encuentra a sí mismo, aquello que no había tenido nunca emerge en un segundo cuerpo, en una criatura mágica que es él mismo, pero que actúa con autonomía y que hace lo que él nunca se atrevería a hacer».

Pero hemos de tornar de nuevo, antes de entrar en materia, de lo profano a lo sacro. Pues es el papel y la figura de la Virgen María que más y más se viene abordando en la mariología de hoy, no sólo cual la criatura privilegiada que excepcionó el destino de su sexo en la humanidad, sino además, y ante todo, dotada de una representatividad plena, tanto de la humanidad en sí como del plan divino para ella. María realizó en el tiempo el plan eterno trinitario. De ahí la aplicación que la liturgia hacía a la misma del dicho de la sabiduría en la epístola de su misa. *Ab initio et ante saecula creata sum et usque ad futurum saeculum non desinet.* La relación de Dios con el hombre exige la presencia mariana desde el principio aquél. Por eso el dogma de la Inmaculada Concepción, que condensa y consume sin más todo su destino, no sólo tiene una vertiente eclesiológica, sino

16. Podríamos pensar a este propósito en la bi-unidad de la esfera, base del proyecto filosófico de Peter Sloterdijk, el autor de *Esferas* (su *Sein und Raum* complementando el *Sein und Zeit* de Heidegger), en alguna relación con Henry Corbin (autor de *La paradoja del monoteísmo*) y Gastón Bachelard.

antropológica también e incluso cosmológica. Una perspectiva que se ensancha si a la vieja pretensión teológica de la corredención la miramos desde la óptica de la participación meditativa. De ahí que en esta hora, la del feminismo¹⁷, una parte del cual se muestra crítica frente a la mentalidad en la materia de la Iglesia, se haya podido, sin embargo, decir que es también la hora de María. Y no paradójica o contradictoriamente, sino en plena concordancia¹⁸.

Y ya vamos con nuestro texto antiguo, ocasión pintiparada ésta para cotejar, a la luz de los tan distintos puntos de vista precedentes, lo que permanece y lo que cambia en el hombre por mor del transcurso del tiempo de un lado y de sus constantes vitales de otro. Se trata del relato que San Gregorio Magno hace¹⁹ de la vida de la hermana de San Benito, lo poco que sabemos del paso por la tierra de Santa Escolástica. Y debemos comenzar teniendo en cuenta que el biógrafo no lo es de los dos hermanos, y que si menciona a ella es para ejemplificar una situación reveladora en alto grado de la vida y virtudes –con sus limitaciones– de él, el siervo de Dios objeto ese sí de su atención hagiográfica. Concretamente se trata de una ocasión en la cual Dios no le escuchó, negándose a dar satisfacción a un deseo suyo, en contradicción con el de ella, que sí lo vio realizado y de una manera que en el relato resulta milagrosa, aunque no inverosímil siquiera con arreglo a las leyes naturales. El escollo encuentra su nítida explicación motivadora en el desarrollo del mismo relato, la cual lleva consigo una cierta condena del punto de vista rígido y exclusivo del protagonista. Tanto es así que Gregorio recurre nada menos que al caso de San Pablo, según sus palabras el más elevado que fue en esta vida, *sublimior*, pero a propósito de un deseo suyo mucho más genérico, tanto que en sí resulta irreprochable, y sólo su realización temporal quedó desatendida, pudo quedarlo, diríamos mejor. Se trata de su afán por ser liberado del cuerpo de muerte suyo, *de carnis suae stimulo*, en la expresión de nuestro texto.

17. Naturalmente que descartamos en nuestra exposición las acepciones de cualesquiera palabras ajenas a su concordancia con la realidad. Lo que no es óbice para que hayan de ser entendidas como se concibieron en cada ocasión; cfr. CRAIG PAULO, J. N. de, «Whether Intellectuals Pray? Revisiting the Benedictine Tradition», en *The American Benedictine Review*, 54 (2003) 433-435 (bajo el epígrafe «The Effeminacy of the American Intellectual»).

18. En cuanto al posible obstáculo para el ecumenismo, se ha hecho ver que en la respuesta de María al ángel Gabriel está la plenitud del acto de fe. Por lo tanto, en la unión, por encima de cualesquiera contingencias separadoras.

19. *Diálogo Segundo*, pp. 33-34.

Es la única vez, y cuando es inminente el fin de la vida de la misma, en que el biógrafo nos habla de la hermana del biografado. No vamos a detenernos en el nombre de Escolástica, aunque se prestaría a ello²⁰. En todo caso resulta pintiparado para coadyuvar a la hondura de la significación del episodio. Escolástica venía llevando desde la infancia, consagrada a ella, una vida monástica en las inmediaciones del monasterio de su hermano. Las dos residencias, la de él con sus monjes, y la de ella, se llaman en el texto *cellae*. No creemos, sin embargo, que de esa coincidencia se puede sin más deducir que ella era también cenobita, aunque hay que reconocer ser más probable. En todo caso, la relación constante, aunque muy poco frecuente, tasada, entre los dos hermanos, es un asidero a la tradición de las monjas benedictinas que tienen a Escolástica como su madre espiritual, por no decir fundadora.

Escolástica visitaba a su hermano una vez al año. Los precedentes orientales no concordaban entre sí a propósito de estas relaciones materiales entre los hermanos que compartían de lejos y aislados la consagración monacal. Juan de Lyco nunca veía a su hermana. En cambio, en los monjes y monjas pacomianos las entrevistas entre ellos y ellas tenían un significado espiritual profundo, en cuanto recordaban y ponían de relieve cómo a la unión consanguínea se había yuxtapuesto también la vocacional, a su vez ésta la prenda de la futura convivencia incesante en el paraíso, por eso *memoria futurorum cum spe felicitatis aeternae* el argumento de sus coloquios. Los cuales también son relatados en las *Vitae Patrum*. Si se me permite un recuerdo personal, sé que en una cartuja española, hacia los años cincuenta del siglo pasado, había dos hermanos monjes de coro. Cierta vez les llamó el prior a su celda. Era la única en que lo hacía a los dos juntos. Les comunicó la muerte de su madre. Y los dejó solos. También la sola ocasión en que lo habían estado a lo largo de varios años de permanencia monasterial.

Las entrevistas entre Benito y Escolástica tenían lugar fuera del monasterio de él, pero cerca, en una dependencia. Ello está acorde a la tradición que prohíbe en absoluto a las mujeres la entrada en la clausura de los monjes, incluso a las parientas próximas. Las Reglas masculinas de Aureliano y Ferreolo y la femenina de Cesáreo se complementan en ese detalle. También responde a los hábitos recibi-

20. Manejamos la edición de dom Adalbert de Vogüé, Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. II (*Sources chrétiennes*, 260), París 1979, pp. 231-236. Para las citas eruditas que haremos remitimos a las referencias de la misma.

dos de los mayores que Benito no vaya solo, sino acompañado de sus discípulos. Igualmente Ferreolo y la *Regula Tarnatensis* lo imperaban expresamente, pero ahí el precedente es más ilustre, el de la misma Regla de Basilio²¹. Lo evidente, por el silencio anterior gregoriano, es que hasta la entrevista que él narra no había tenido lugar ningún incidente ni había surgido problema alguno. *Qui totum diem in Dei laudibus sacrisque conloquiis ducentes*, en aquella ocasión relatada. Es de suponer, por lo tanto, que también sería espiritual ante todo la materia de las conversaciones periódicas anteriores de ambos hermanos.

21. El origen oriental del monacato, y, por lo tanto, la adscripción a esa tradición levantina de Benito, luego llamado y con motivo indiscutible Patriarca o Padre de los Monjes de Occidente, no se puede poner en duda. Pero no todo está dicho, en parte por ser inefable, de ese entrecruzamiento de lo oriental y lo occidental en el benedictinismo. La equivalente tradición «patriarcal» de Basilio y la consideración como basilianos de todos los monjes anteriores a Benito, y, por lo tanto, de Román, el que al mismo Benito dio el hábito monacal, hizo a nuestros basilianos españoles, los tardíos basilios latinos, reclamar al propio Benito como monje suyo. Tanto que una inscripción en su iglesia de Madrid que así lo hacía constar –gracias a ello pudo ser Patriarca de los Monjes de Occidente, recalcaban– fue retirada por la Inquisición. A mí me dio a conocer el dato el canónigo de Oviedo Francisco Aguirre Cervo, adscrito al rito bizantino y eruditísimo en cultura eclesiástica oriental, aunque casi ágrafo (véase su noticia en la «Gran Enciclopedia Asturiana») ilusionado con la restauración de los basilios, pero en su rito. Así respondía a una petición mía de más datos sobre ese incidente, desde su Gijón natal, en las navidades de 1969 (comenzando *kristos yannatai*, *doxasate* y terminando *kala kristugemma kai eutijes to neon etos*), y luego el 19 de febrero de 1970: «Siento mucho no poder mandarte esa inscripción que te interesa, pues yo no la tengo. La leí hace muchos años, antes de nuestra guerra, en un libro viejo de la vida de San Benito que había con otros más que habían pertenecido a un benedictino exclaustro cuando lo de Mendizábal y había sido cura de esta parroquia de San Pedro de Gijón. Ahora no puedo recordar ni el nombre del autor ni el título de la obra. Ese libro fue quemado con todo lo que había en la iglesia cuando empezó nuestra guerra. Me recuerdo sí que decía que los basilianos de Madrid pusieron en su iglesia un cuadro de San Benito con una inscripción que decía poco más o menos que San Benito había recibido el hábito monástico de manos del monje basiliano San Román y que luego había aprovechado tanto bajo su dirección que había venido a ser padre de los monjes de Occidente. A los benedictinos madrileños les parecía muy mal esta inscripción que hacía de su patriarca un monje de la Orden de San Basilio y denunciaron el cuadro y la inscripción a la Inquisición, que obligó a los basilianos a retirar el cuadro y la inscripción de la iglesia. La iglesia en que estaba expuesto el cuadro era la de los PP. de San Basilio, hoy desaparecida; estaba en la calle que todavía hoy lleva el nombre del santo, Calle de San Basilio. Creo que todavía quedan allí restos del convento basiliano. Como ves, lo que los benedictinos llevaban a mal era que los basilianos pretendieran que San Benito había sido en realidad monje basiliano».

En esta ocasión, el diálogo espiritual prosiguió después de la cena, la cual tuvo lugar cuando ya se había puesto el sol, precisamente ello en contradicción con la *Regla de San Benito*²², aunque en este detalle no se fija Gregorio²³. El problema surgió cuando ella pidió a su hermano que se quedase a pasar allí la noche, dedicados a los mismos coloquios santos. Benito se escandalizó. Lo cual tenía fundamento en la literalidad de las motivaciones regulares. Incluso pasar la noche fuera del monasterio sin más estaba prohibido por las Reglas de Isidoro y Aureliano.

Ante esa negativa, Escolástica se puso en oración con la cabeza entre las manos sobre la mesa, y entonces, súbitamente, aunque el cielo estaba despejado, cayó una lluvia tan torrencial que impidió a Benito y sus monjes ponerse en camino hacia su monasterio. Sin embargo, él no considera que esa señal de la voluntad divina sea bastante, pues recrimina a su hermana por haberla impetrado. Que hubiera sido escuchada no le parece justificación. Al contrario, pide a Dios benévolamente que la perdone. Sin darse cuenta de la falta de lógica de pedir a Dios que disculpe una conducta que ha tenido éxito precisamente por la expresa voluntad de Dios mismo. Claro que traer aquí a colación la ambivalencia constante, y no sólo en la espiritualidad cristiana, entre letra y espíritu, sería demasiado fácil. Notemos, eso sí, la aparentemente extraña insistencia de Benito. Que por cierto no llegó a desdecirse expresamente. Únicamente la prosecución del diálogo divinal puede estimarse una señal de que el enfado quedó mitigado, *per sacra spiritalis vitae conloquia esse vicaria relatione satiarent*. Para estar seguros del no digamos arrepentimiento, sino convencimiento suyo, hemos de aguardar al desenlace del episodio, el cual ya es póstumo.

Tres días después, cuando Benito vio estando en su monasterio naturalmente subir al cielo el alma de Escolástica en forma de paloma²⁴. Entonces sí, ya desaparecieron todos sus celos, sin encontrar palabras más que para la acción de gracias, *in hymnis et laudibus*. Pero hay más. Pues tomó una decisión que iba en contra de la mayoría de la tradición no solamente monástica, sino en algún caso disci-

22. XLI, pp. 8-9.

23. Quien, sin embargo, al final de esta biografía se remite a la Regla como su ineludible complemento.

24. Este detalle predilecto de la tradición. Está en otro diálogo gregoriano (IV, 11,4), y figura en la tradición hagiográfica de la Santa Mártir Eulalia, tanto en Prudencio como en Gregorio de Tours.

plinaria eclesiástica *in genere*. La de enterrar a su hermana en la misma sepultura que en su monasterio masculino había dispuesto para él²⁵. A este propósito, hay que recordar la prohibición nada menos que la del derecho de Justiniano de sepultar mujeres en los cenobios de los hombres. Por su parte, el Concilio de Auxerre (561-605) ponía el veto expresa y pormenorizadamente a la colocación de un cadáver sobre otro. Más respetuoso que Benito con ese derecho fue Cesáreo, que se ocupó personalmente de la inhumación de su hermana, la abadesa Cesárea, pero en la iglesia de las monjas de la misma. Pero la irregularidad de la decisión a la luz de esas fuentes no es lo esencial desde nuestro punto de vista, sino en cuanto valoración del cambio de actitud interior de Benito hacia la actuación anteriormente condenada, y pese al milagro inmediato de su hermana. Valoración también por el contenido del acto en sí, la simbolización suprema, tanta cuanto en la tierra era posible, de la convivencia escatológica de los dos. Dom Adalbert de Vogué trae a colación una expresión feliz de Gregorio de Tours en la *Historia Francorum*²⁶—por otra parte, del precedente veterotestamentario de Saúl y Jonatán²⁷— para un caso sustancialmente parecido, *ut quos tenet socios coelum, sepultorum hic corporum non separet monumentum*.

Sin embargo, más aún que la «conversión» de Benito nos interesa aquí a nosotros la interpretación que Gregorio hace del prodigio, éste la confirmación definitiva y suprema de la actitud de Escolástica. Una visión que penetra en profundidad en el significado de la misión de la mujer en la tierra, por lo cual, pese a la apariencia de extravagancia rebuscada, no ha estado de más nuestro comienzo con puntos de vista acerca de la misma brotados de unos ambientes a cual más diversos en la mentalidad y el espacio y alejados en el tiempo de aquellas postrimerías patrísticas. Un dato más reciente concordante es que se haya ocupado de Santa Escolástica la filósofa francesa Michèle Le Doeuff al tratar del feminismo. En contra de la voluntad rigorista y legalista de Benito, la omnipotencia de Dios se pone del lado del deseo de Escolástica. Por brotar éste del corazón de una mujer, *ex pectore feminae*. Movimiento cordial que a su vez era

25. *Marmore tamen interposito* fueron encontradas andando el tiempo; Cfr. WEBER, R., «Un nouveau manuscrit du plus ancien récit de la translation des reliques de saint Benoît», en *Revue bénédictine*, 62 (1952) 140-142.

26. Aunque no se trata de dos hermanos, sino de los llamados «amantes de Clermont», ella casualmente de nombre Escolástica.

27. S 1, 23.

más valioso en el designio divino por responder a un amor más intenso. Y ahí el argumento último de la supremacía de la caridad, a la luz de la que llega a definición de San Juan, *Deus caritas est*, la bimensuración correspondiente: *illa plus potuit quae amplius amavit*.

Lo que nos parece evidente es que no hay que enfocar la situación como una supremacía del espíritu sobre la letra. Sería un desvío. De lo que se trata es de una presencia decisiva de la subjetividad. Y de la femenina en concreto. De ahí los desposorios entre la sobrenaturalidad y lo natural en este caso. En el de Escolástica como hemos visto igualmente en la misión y la aceptación de María.

Y vamos a aludir nada más a esos textos patrísticos o posteriores que se citan como exponente del antifemenismo de la Iglesia. Los denostadores de la mujer. Claro está que habría que examinarlos caso por caso. Mas, a la vista de la exaltación femenina muy por encima de ellos en la Iglesia, sugerimos si no habría que tratar de enfocarlos desde el punto de vista del hombre. Queremos decir que la mujer, que parece menospreciarse literalmente en ellos, no sería la mujer en sí, sino su visión deformada en el otro sexo de condición pecadora y tentada. Claro que con esta hipótesis no tratamos de establecer una exégesis integral *ad usum Delphini*. Pero tampoco es válida la contraria si se niegan los matices.