

BUSCAR A DIOS EN LOS TIEMPOS DE DESAMPARO²

“Buscar a Dios durante todas las edades de la vida”, tal es el tema que se considera que voy a tratar..Procederé en dos etapas. La primera será una rápida mirada a lo que nos dice la *Regla de san Benito*. La segunda se detendrá en una u otra de esas “edades de la vida”, más particularmente en esa edad dolorosa pero –a mi humilde parecer– decisiva, que es preciso necesariamente atravesar para pasar del régimen de la Ley al de la libertad espiritual.

Un camino a recorrer

En primer lugar una mirada sobre la *Regla*, ese texto que nos es tan familiar, pero que sin embargo nos reserva siempre tantas sorpresas. Fue lo que me ocurrió a mí una vez más, cuando reuní lo que san Benito podía haber dicho sobre el tema. La primera cosa que me impresionó, es la frecuencia relativamente elevada de términos que asimilan la vida monástica a un recorrido, a un camino que se aborda, sobre el que uno marcha, donde progresa, donde se apresura, donde incluso corre, y gracias al cual termina por llegar; un camino que, a pesar de un comienzo estrecho –*angustus*, dirá la *Regla* (Prólogo 48; 5, 11)–, es sin embargo el más directo: *recto cursu perviamus*.

Ese camino es un camino de retorno, dice el Prólogo (2): por él uno vuelve a Dios de quien se había alejado. Y se prepara para ese camino como antes se lo hacía para un verdadero viaje: se ciñe los riñones (Prol

¹ André Louf nació en Lovaina, el 28 de diciembre de 1929. En 1947 entró en la abadía cisterciense de Santa María del Monte (Francia), y después de su ordenación sacerdotal, cursó estudios en la Gregoriana y el Instituto Bíblico de Roma. Fue abad de Santa María del Monte de 1963 a 1997. Es un conocido autor de espiritualidad.

² Artículo publicado en *Vies consacrées*, 77 (2005-4, 219-231) y que reproduce el texto de una conferencia dada en San Anselmo, Roma, el 27 de febrero de 2003. Traducción del francés realizada por la Hna. María Graciela Sufé, osb.



21). Porque no es cuestión de remolonear en el camino: es necesario “correr”. El verbo “correr” vuelve a aparecer cuatro veces sólo en el Prólogo (13.22.44.49), se agrega incluso que es la condición *sine qua non* para llegar: el que no corre, no llega (22). El mismo verbo reaparece en otras partes en la *Regla*, en contextos más concretos, donde se percibe quizás también un eco de esta prisa constitutiva del monje, podría decirse: los hermanos acuden a saludar a los huéspedes (53,6), corren al oratorio para la obra de Dios (43,1). El mismo abad es invitado a tomar la delantera para precipitarse en la búsqueda de un monje delincuente (27,5).

Ese camino es un “camino de salvación” (Prol 48), tomando por guía el evangelio (Prol 21). Se considera que desemboca en Dios (62,4) y en la vida eterna (5,10). Implica un punto de partida, del que san Benito no disimula las dificultades, y un resultado. Entre los dos se abre el camino, o más bien se ofrecen múltiples caminos –el vocablo está a menudo en plural–, que es importante discernir con cuidado porque, advierte san Benito, “hay algunos caminos que parecen derechos a los hombres, pero al fin van a parar a la profundidad del infierno” (7,21).

Ese recorrido trae consigo pasajes más arduos, *dura et aspera* (73,4), en los que uno está tentado de dar marcha atrás –*discedere*– cuando anda con rodeos muy largo tiempo, por ejemplo, ante el temible cuarto grado de humildad, pero debe ser normalmente tomado como un *processus*, que llama a un progreso incesante (Prol 49), que la imagen de la escala que hay que subir grado tras grado intenta representar. Una cierta perseverancia en el tiempo forma parte así de la vida del monje: cuando san Benito habla de la *probatio*, de la “puesta a prueba” que representa, la supone *diuturna*, que se extiende en la duración (1,9). Igualmente, el discernimiento que, en el novicio, precede a su profesión, es llamado *morosus*: *morosa deliberatio*, tiende a prolongarse (58,16).

Los ritmos esenciales de la vida monástica se adaptan por lo demás a los diversos ritmos del tiempo. Esto es evidente en la jornada del monje donde el *Opus Dei*, la *lectio* y el trabajo se suceden a lo largo de las horas, desde el alba al crepúsculo, e incluso según la presencia o la ausencia de luz (41,8-9). Es igualmente el caso respecto del ritmo de las estaciones que tienen cada una derecho a un horario particular. Lo mismo y sobre todo ocurre para los tiempos litúrgicos de los cuales el tiempo de Cuaresma, según el pensamiento de Benito, debería ser emblemático y servir de ejemplo para el conjunto del tiempo monástico: *omni tempore* (49,1). De día en día, de estación en estación, de año en año, el monje se adapta así al tiempo y progresa en el tiempo.

Las prácticas fundamentales de la vida monástica están, también, delimitadas por el tiempo. El silencio, que la *Regla* hubiera deseado en todos los momentos, encuentra allí no obstante su tiempo particular, cada

día expresamente asignado (42, 1.8). Incluso una actitud tan espiritual como la obediencia es descrita por san Benito como una marcha. Ella hace “marchar según el juicio y las órdenes de otro” (5,12). Su paso, o mejor, literalmente, su “pie” –Benito habla en efecto del “pie de la obediencia” (5,8)– está alerta. El obediente se apresura, “con la rapidez del temor de Dios” (5,9). En cuanto a la humildad, que resume y corona a las demás virtudes, se presenta como una escalera en la cual, como los ángeles en el sueño de Jacob, el monje está en perpetuo movimiento. Él debe a la vez, subirla y descenderla: subirla cuando se abaja, y descenderla cuando se eleva (7,7).

Un elemento tan importante a los ojos de san Benito como el rango ocupado por el monje en su comunidad, está determinado, no en primer lugar por su virtud o por su empleo, salvo excepciones, sino por el *tempus conversionis*, por el día, e incluso por la hora, de su entrada en el monasterio (63,8). Su ancianidad se mide en función del tiempo pasado en el monasterio, y no a partir de su edad civil o de la responsabilidad que ha podido tener antes. Es que ese tiempo se deposita como un sello indeleble sobre toda su persona. El monje tendrá como único título el de novicio inexperto o el de luchador aguerrido. Será ya un joven rodeado de afecto, ya un anciano rodeado de veneración (63, 10ss). Siempre su edad monástica le conferirá uno u otro de esos títulos.

Incluso el tratamiento de que será objeto por parte de su abad se inspirará en ese tiempo propio. Si el abad es invitado a adaptarse al temperamento de cada uno de sus monjes, debe también tener en cuenta su “edad monástica”, los progresos más o menos importantes realizados a lo largo del recorrido. San Benito utiliza al respecto una expresión que a veces hace dudar a los traductores, pero que el contexto explica suficientemente: el abad debe *miscens temporibus tempora*, debe, literalmente, “mezclar los tiempos con los tiempos”, es decir, comenta la *Regla*, mezclar las amenazas y las caricias, habida cuenta del tiempo pasado por cada uno en el monasterio, porque unos tendrán necesidad todavía de un maestro, otros más bien de un padre (2,24).

Pues grande es la diferencia entre el *fervor novitius*, el “fervor del joven candidato” que, no teniendo miedo a nada, se precipitaría con gusto a la vida solitaria, y los *seniores sapientes fratres*, los “hermanos ancianos y sabios” (27,2), o como los llama en otra parte los *seniores spirituales*, los “ancianos espirituales” cuya cualidad principal es de ahí en más saber “cuidar sus propias heridas y las de los demás, sin descubrirlas ni publicarlas” (46,5-6). Este es tal vez el fruto más conmovedor de una larga carrera monástica, que no está lejos de unirse con el undécimo grado de humildad.

Pero se trata aquí de una cima, o de un punto de llegada. Los comienzos son más modestos. San Benito tiene un cuidado particular en

desarrollar su pensamiento sobre los principiantes, dedicándoles no menos de cuatro capítulos según las diferentes categorías que pueden presentarse en el monasterio: los adultos que vienen del siglo, los niños todavía menores, los clérigos, los monjes venidos de otras partes. En cada caso, es preciso “probar los espíritus para ver si vienen de Dios” (58,2), porque cada uno de ellos puede disimular artimañas que no se revelarán sino a la larga, “lo que le ha enseñado la experiencia”, confiesa san Benito con toda humildad (59,6). Los más jóvenes, después de haber sido abrumados con algunas faltas de consideración, cuando no con cosas peores, serán conducidos a un lugar separado de los ancianos, donde serán sometidos a la tutela *omnino curiose*, muy estricta y vigilante de un anciano que intentará discernir el trasfondo de sus motivaciones, “si verdaderamente buscan a Dios”, introduciéndolos, en tres etapas sucesivas –una vez más un recorrido definido por el tiempo–, hasta el compromiso definitivo.

Las fuentes monásticas antiguas abundan en relatos a veces muy sabrosos sobre las ilusiones que son lo propio de esta edad. Los *Apotegmas* han conservado el relato de un postulante que desde su entrada al monasterio se puso a actuar como recluso anunciando a los hermanos: “Yo quiero ser ermitaño”. Pero “ante esta noticia, dice el texto, los ancianos acudieron y lo hicieron salir, con la orden de recorrer las celdas de los hermanos diciéndoles: Perdóname, yo no soy un solitario, comienzo solamente a ser monje” (*Sentencias, Discreción* 110; = Nau 243).

El *abba* Moisés, del desierto de Escete, ha multiplicado los ejemplos de estas ilusiones que hacen el encanto de este “fervor novicio”, durante sus intercambios con Juan Casiano: “Hacen ayunos inmoderados y a destiempo, vigilias excesivas, oraciones mal ordenadas con una lectura inoportuna. Tantas ilusiones acarrear un fin desgraciado. El demonio –porque él, por supuesto, es el autor de ellas– puede también persuadirnos de que nos ocupemos, por un motivo de caridad, de hacer determinada visita para arrancarnos de la santa clausura del monasterio. Nos sugiere encargarnos del cuidado de mujeres consagradas a Dios y sin apoyo, con el propósito de comprometernos en lazos inextricables y de distraernos con cuidados peligrosos. O bien él también nos impulsa a desear las santas funciones de la clericatura, con el pretexto de edificar a muchas almas, de hacer numerosas conquistas para Dios, y tiende de ese modo a hacernos perder la humildad y la austeridad de nuestra vida” (*Conferencias* 1,2).

El tiempo del paso

hace tiempo se ha desprendido de fervor tan funesto, no me parece necesario extenderme más sobre el tema. Detengámonos mejor en otra etapa del recorrido monástico, mucho más decisiva, y donde es real el riesgo de demorarse más, e incluso de detenerse hasta el punto de comprometer la maduración en nosotros de ciertos frutos de la vida monástica. Se trata de un paso, de una mutación cualitativa de la experiencia espiritual en sí misma. Podría hablarse de un paso de la exterioridad, en la que dominan la observancia, las reglas, los elementos exteriores, a la interioridad que es más bien el dominio del corazón y de la libertad espiritual. Toda la Tradición ha sido muy consciente de ese paso y de su importancia. Los términos que utiliza para presentarlos difieren. Algunos han hablado de *praxis* y de *theoria*, de una fase más activa y de otra más contemplativa; o de una etapa corporal y de una etapa psíquica (o animal), esta última a su vez como preludio a una etapa pneumática (o espiritual). Pero el paso de una etapa a la otra se presenta siempre con los rasgos de una crisis, generalmente profunda, que es más fácil describir con la ayuda de imágenes que definirla abstractamente. Se ha hablado de la travesía de un desierto llamado a florecer, de noches –la de los sentidos y la del espíritu– llamadas a dar lugar al alba; los místicos como Isaac el Sirio y Ruysbroeck el Admirable, cuyos testimonios están más bien saturados de luz, han opuesto un tiempo de invierno, con su pálida luz, al tiempo de verano en el que el sol resplandece. Inspirándose en el grito lanzado por Jesús en la cruz: *Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*, algunos incluso se han atrevido a comparar esta crisis con una especie de “abandono por parte de Dios”; el término reaparece en siríaco, en griego y en latín. En este punto, la Tradición es unánime: en un momento dado del recorrido espiritual, cada uno es acorralado, colocado ante una puerta estrecha cuyo paso se anuncia como muy arduo, ante la cual uno está tentado de dudar largo tiempo, a veces casi toda una vida. Sin embargo, nadie puede ahorrarse el franquearla. Porque se trata de un paso en el sentido más fuerte del vocablo, en el sentido que ha tomado en la aventura de Jesús: se trata de una Pascua. La propia Pascua de Él renovándose en la vida del creyente.

Entre todas las descripciones que los Antiguos nos han dejado de este paso, la que debemos a san Benito no es la menos interesante: a la vez completa, muy simple y muy convincente. La *Regla* hace alusión a ese paso en dos sitios: hacia el final del Prólogo y en la conclusión del capítulo sobre la humildad.

Veamos primero el final del Prólogo, donde san Benito presenta la Escuela del servicio del Señor. El texto es suficientemente conocido. Después de haber recordado que un cierto rigor no puede ser evitado en los comienzos, que son necesariamente *angusti*, estrechos, y de haber estimulado al candidato a no “tener miedo”, y a no “huir del camino de la

salvación” (48), anuncia que un cambio no dejará de producirse en el *processu conversationis et fidei*, “a medida que uno progresa en la vida monástica y en la fe: el corazón se dilatará y el hermano comenzará a correr por el camino de los mandamientos gracias a la dulzura inexpresable del amor”. Para trazar tal cuadro de esta famosa crisis, san Benito ha dejado un instante su fuente, que es aquí la Regla del Maestro, que seguía hasta ese momento casi servilmente, y recurre a su propia cosecha, me atrevo a decirlo, con sus propias palabras, que deben a su vez reflejar su propia experiencia y la que ha reconocido después en sus hermanos.

El otro pasaje de la *Regla*, que relata la misma experiencia, se encuentra al final del capítulo sobre la humildad. Una vez alcanzada la cima de la escala –cima que es al mismo tiempo un abismo de abajamiento– “el monje llegará pronto a ese grado de amor a Dios que, por ser perfecto, echa fuera todo temor; gracias al cual, cuanto cumplía antes no sin recelo, ahora comenzará a realizarlo sin esfuerzo, como instintivamente y por costumbre; no ya por temor al infierno, sino por amor a Cristo, por cierta santa conaturaleza y por la satisfacción que las virtudes producen por sí mismas. Y el Señor se complacerá en manifestar todo esto por el Espíritu Santo en su obrero, purificado ya de sus vicios y pecados” (7,67-70).

En los dos casos, hay verdadero cambio y paso: del temor al amor, y al amor de Cristo (sabemos que Benito ha querido enmendar aquí su fuente que decía “el amor al bien”, prueba de que sabía muy bien de lo que hablaba); del esfuerzo ascético (ese es el sentido preciso del vocablo *labor*), a la alegría y a la delectación de una virtud que ha llegado a ser como natural; de un corazón estrecho por el temor a faltar en algo, a un corazón dilatado por la inexpresable dulzura del amor. La vida monástica que hasta ese momento se apoyaba generosa pero penosamente en una aplicación sostenida, fluye en adelante de la fuente, *naturaliter*.

Entre las dos etapas, habrá tenido lugar el paso, es decir, la Pascua, esto es, la crisis inevitable, a través de la cual el monje debe literalmente “caer” de la exterioridad de la letra, aún guardada fielmente, a la interioridad del Espíritu. Incluso se podría decir, si la fórmula no pareciera un poco audaz –pero Casiano se ha atrevido a utilizarla– que pasa al fin del Antiguo al Nuevo Testamento.

En la pluma de san Benito, es el cuarto grado de humildad el que da la descripción más completa de esta crisis. Si el primer grado concernía al conjunto de los creyentes, llamados a poner reglas a sus deseos de modo de evitar el pecado; si el segundo apunta a los que, tocados por el ejemplo de Jesús, quisieran, como Él, preferir en todas las cosas la voluntad de Dios; el tercero no mira más que a los monjes que se comprometen a recibir esta voluntad a través de las órdenes de un superior. Humanamente hablando, esa es una locura, a la que ningún cristiano está

obligado, pero esa es la “locura de la cruz”, y que inevitablemente, un día u otro, deberá desembocar en una crisis que tomará los rasgos de una verdadera Pascua. Lo que la noche de los sentidos o la noche del espíritu representa en otras tradiciones contemplativas, eso es la noche de la obediencia para el cenobita. No falta nada en ella: las cosas duras y que contrarían de todos los modos posibles, las trampas, el fuego, los falsos hermanos, los riesgos de muerte y, evidentemente, el superior, distante, incomprendido y quizás incluso malintencionado, que conduce al monje a cuestionar a Dios: “¡Oh Dios! Nos empujaste a la trampa, nos has puesto hombres que cabalgan encima de nuestras espaldas”. Y en primer lugar y por sobre todo lo demás: la tentación punzante de abandonar todo.

La actitud interior sugerida aquí por san Benito no apela ni a la virtud ni a la generosidad. Tales llamados no tendrían ningún efecto sobre alguien que, literalmente, yace postrado por tierra y al borde de sus propios abismos. Esa persona no puede más que mantenerse en silencio, *tacite*, y abrazar la paciencia —el término “paciencia” vuelve a aparecer dos veces en ese pasaje, y recuerda la afirmación del Prólogo de que por medio de ella el monje participará en la Pasión de Cristo, *passionibus Christi per patientiam participemur* (Prol 50). Después, sin echarse atrás ni esconderse, *non lassescat neque discedat*, basta con esperar: *sustinere* dice san Benito —el vocablo es repetido tres veces, con su doble sentido en el latín de la época: a la vez “esperar” y “soportar”: *Sustine Dominum*, “soporta y espera al Señor”. Lo que no es posible más que en la fe, es decir en la alegría del amor, que se entrevé a lo lejos. “Pero en todo esto —agrega el texto citando a san Pablo (*Rm 8,37*)—, triunfamos a causa de aquel que nos ha amado” (7,39).

Detengámonos un instante en este paso. Cuando yo era novicio, mi Padre Maestro nos presentó el cuarto grado de humildad como “el escollo en el que sólo tropiezan los ignorantes” de la vida espiritual, que relativamente pocos consienten en superar, cuando no en el ocaso de la vida. Si quisiéramos darle un nombre bíblico, podríamos llamarlo la “tentación”, y puede que “la” tentación por excelencia cuyo alcance supera en mucho las modestas tentaciones, la mayoría de las veces sensuales, que enfrentamos corrientemente. ¿Cómo manejar correctamente, es decir, evangélicamente, esta tentación? Implica una doble toma de conciencia, a la vez de la debilidad vertiginosa de los pecadores en potencia que somos nosotros, y de la fuerza suave, pero finalmente irresistible, de la gracia. Nadie mejor que san Juan Casiano supo describir los tormentos terribles de ese tironeo interior, tan insistente que arriesga arrastrar todo en la caída. Simultáneamente a la toma de conciencia de la debilidad se instala en ese momento otra toma de conciencia que va a mantenerla en equilibrio. Porque víctima de la tentación, es como el hombre va a percibir la

acción de la gracia en él, a través de los gemidos que le arranca la brutalidad misma del asalto, y esos gemidos son los que alimentan su oración que en adelante ya no afloja más.

“Aprendamos pues, nosotros también –escribe Casiano–, a sentir en cada acción a la vez nuestra debilidad y el auxilio de Dios, y a proclamar cotidianamente con los santos: *Me empujaron para hacerme caer, pero el Señor me sostuvo: mi fuerza y mi alabanza es el Señor: Él fue mi salvación*” (*Sal* 117,13-14).

¿Qué parte corresponde al hombre entonces en lo que se llama la lucha contra las tentaciones? Esa parte no tiene más que un nombre: la humildad, por fin de este modo aprendida. Se reduce, explica Casiano, “a seguir, humildemente y cada día, por las huellas de la gracia de Dios que nos atrae”. Y precisa un poco más lejos el sentido del adverbio “humildemente”, echando mano del arrepentimiento de David: “La parte de él fue reconocer su pecado, después de haber sido humillado; y la de Dios será entonces el perdón”. Notémoslo bien: Casiano escribe: “Después de haber sido humillado, *humiliatus*”, es decir humillado por su debilidad, después de haber atravesado, de buen o de mal grado, el fuego de la tentación que tanto prueba, o incluso, en el caso de David, el fracaso vergonzoso del pecado. Qué importa esto, finalmente, había ya insinuado un apotegma, si era el único medio que le quedaba a Dios para hacernos tomar conciencia a la vez de nuestra debilidad y de su gracia. Un anciano había dicho: “Yo prefiero un fracaso soportado humildemente a una victoria obtenida con orgullo” (*Vitae Patrum XV, 74* = Nau, 316). San Bernardo no dirá otra cosa: “A una virgen orgullosa, Dios prefiere un pecador arrepentido”.

Estamos aquí en el corazón del proceso del que un día nacerá una nueva sensibilidad. El desarrollo se encuentra provisoriamente en el centro. Para describir a éste y a la conturbación interior que trae consigo, la antigua literatura cristiana tomaba prestada de las traducciones corrientes de la Biblia una expresión que, en la época, poseía todavía todo el vigor plástico de la imagen que la había inspirado: *diatribè tèz kardias*, en latín: *contritio cordis* o *contritio mentis*. Volvemos a encontrar esa expresión en todas las lenguas en que nos han llegado los testimonios más antiguos de la experiencia espiritual, lo que prueba la importancia capital que se le otorgaba. Convendría, en la medida de lo posible, mantener la expresión con ese aspecto rudo y abrupto del original que desgraciadamente sus equivalentes han perdido en la mayoría de nuestras lenguas modernas. No se trata evidentemente aquí de la “contrición” tal como la entiende la literatura espiritual reciente, sino más bien de un corazón realmente “quebrado” o “triturado”, literalmente “reducido a migajas”.

Las descripciones de una angustia próxima a la desesperación, sufrida en el centro de la tentación, abundan en la tradición monástica.

En el centro de la tentación, el cristiano, inclusive si es monje, no es más que un pobre de Yahvé, reducido a su más simple expresión, a la confianza loca en la gracia. “Créeme, hermano mío –dirá Isaac el Sirio–, todavía no has comprendido la fuerza de la tentación y la sutilidad de sus artificios”. Pero un día, la experiencia te enseñará, y “te verás ante ella como un niño que no sabe dónde apoyar la cabeza. Todo tu saber se habrá vuelto confuso, como el de un niño pequeño. Y tu espíritu, que parecía tan firmemente establecido en Dios, tu conocimiento tan preciso, tu pensamiento tan equilibrado, serán devorados en un océano de dudas. Una sola cosa puede entonces ayudarte a vencerlas: la humildad. Desde que te agarras a ella, todo el poder de la tentación se desvanece” (Isaac I, 2).

Corresponder a esta dolorosa pedagogía de Dios es pues necesariamente aceptar ir en el mismo sentido que ella, no huir ante la humillación infligida por la tentación, sino en cierto modo abrazarla. No por algún oscuro masoquismo, sino por presentir allí la fuente secreta de la única vida verdadera. Para emplear términos bíblicos, porque allí el corazón de piedra será quebrado y se revelará el corazón de carne, provisoriamente escondido detrás de tantas defensas inconscientes. Como lo aconseja un apotegma: “Cuando somos tentados, abajémonos más, porque entonces Dios, que ve nuestra debilidad, nos protege. Pero si nos elevamos, nos retira su protección y perecemos” (*Vitae Patrum*, XV, 67; cf. Nau, 309). “Sométete a la gracia de Dios –dice otro apotegma–, en espíritu de pobreza, por temor a que arrastrado por el espíritu de orgullo, pierdas el fruto de tu trabajo (*Vitae Patrum*, XV, 55; cf. Nau, 311 y *Apotegmas* Or, 13). Por el espíritu del orgullo, que sería la ilusión de poder triunfar de la tentación con las propias fuerzas.

Pero no solamente la tentación es escuela de humildad, también el mismo pecado, permitido por Dios cuando parece haber ya agotado los demás medios, puede convertirse en un paso hacia la salvación. Basta con acordarse del rey David, pero sobre todo de Pedro, el Príncipe de los apóstoles. En una homilía dedicada a la humildad, san Basilio evoca en ese sentido la caída del apóstol Pedro. Él amaba a Jesús más que ningún otro, pero se había considerado demasiado aventajado. Entonces Dios “lo libró pues a su cobardía de hombre y cayó en la negación, pero su caída lo volvió sabio y lo hizo estar en guardia. Aprendió a mirar por los débiles, habiendo aprendido su propia debilidad, y sabía ahora claramente que por la fuerza de Cristo había sido salvado cuando se encontraba en peligro a causa de su falta de fe, en esa tempestad de escándalo, de la que había sido salvado por la mano derecha de Cristo cuando estaba a punto de sucumbir en las aguas” (*Homilias* 20,4). Y el autor puede concluir un poco más adelante: “La humildad a menudo libera a aquel que ha pecado grave y frecuentemente”.

Si la tentación debía terminar en una caída, no es porque al hombre le haya faltado generosidad, sino porque le faltó humildad. Y ante la ocasión de pecado, si el pecador sabe estar atento a la gracia que no deja de trabajar en él, como una tela de fondo detrás del pecado, podría ser que encuentre al fin la puerta estrecha –y sobre todo baja, muy baja–, que es la única que abre hacia el Reino. Porque podría darse que la más perversa tentación no fuera la que precediera al pecado, sino más bien la que siguiera al pecado: la tentación de la desesperación, de la cual, una vez más, sólo la humildad al fin aprendida permitirá escapar.

El sentimiento que terminará por predominar en el hombre humilde es el de una confianza inquebrantable en la misericordia, de la que ha sentido algún resplandor, incluso a través de sus caídas. ¿Cómo podría todavía ponerlo en duda? De nuevo Isaac el Sirio nos dibuja su retrato, un retrato tan próximo a nuestra experiencia de todos los días, en un texto que tomamos prestado de las obras suyas recientemente descubiertas: “¿Quién podrá todavía turbarse –pregunta– por el recuerdo de sus pecados?”... “¿Acaso Dios va a perdonarme estos pecados que me apenan y cuya memoria me atormenta; hacia los que, aún cuando les tengo horror, no dejo de deslizarme sin cesar de nuevo? Y cuando los cometo, el sufrimiento que me causan supera al de la mordedura de un escorpión. Yo los aborrezco, y me encuentro no obstante siempre en medio de ellos, y aún cuando me siento dolorosamente arrepentido, vuelvo sin embargo a ellos, ¡qué desdichado soy!”. Esto, agrega Isaac, es lo que piensan muchas personas que temen a Dios, que aspiran a la virtud y que se lamentan de sus pecados, mientras su debilidad las obliga a caer en la cuenta de los desvíos que ella les causa: viven todo el tiempo bloqueadas entre el pecado y el arrepentimiento”. Y sin embargo, agrega nuevamente Isaac, “no dudes de tu salvación... Su misericordia es mucho más extensa que lo que puedes concebir; su gracia, más grande que lo que te atreves a pedir. Él está al acecho sin cesar de la menor queja de aquel que se ha dejado robar una parte de justicia, en sus luchas con las pasiones y con el pecado” (Isaac-II, 40).

Con esta descripción, de una gran fineza psicológica, Isaac parece reunirse con el monje de san Benito que ha llegado a la cima de su escala de humildad y, en el mismo momento, a lo más profundo de su miseria, sin desesperarse, sino transformándola en invocación a la misericordia, en oración, y en oración incesante: *dicens in corde semper* (7,65). Sin duda es éste uno de los rasgos fundamentales de la “tercera edad” de la vida monástica que la *Regla* nos deja cada tanto entrever furtivamente, y de la que los “ancianos espirituales” ya citados son ejemplos vivientes. San Benito los define admirablemente como “los que son capaces de curar sus propias heridas y las ajenas” (46, 5-6). En efecto, sólo el médico que se sabe él mismo herido puede curar. El anciano es también ese sabio que

sabe escuchar y responder, cuya *maturitas* le ha quitado en adelante todo deseo de correr hacia afuera. San Benito lo coloca como guardián a la puerta del monasterio: es capaz de transformar cada golpe de campanita, o de teléfono, en oración jaculatoria: *Deo gratias*, y también, en pedido de bendición: *Benedic* (66). Es también cada hermano a quien la muerte se le ha vuelto un recuerdo de todos los días, no porque la tema, sino para pensar a través de ella en la vida eterna *omni concupiscentia spirituali*, “con toda codicia espiritual” (4,46-47), plenamente seguro, en adelante, de la misericordia: *de Dei misericordia numquam desperare* (4,74).

La última edad de la vida monástica jamás será un resultado definitivo en este mundo. Por el contrario, ella es un perpetuo comienzo. El *abba* Silvano había dicho al *abba* Moisés: «Antonio, Padre de los monjes, nos ha dejado como palabra para volver a decir cada mañana: “Hoy comienzo”» (Silvano, 11).

Abbaye Sainte-Marie-du-Mont
F – 59270 GODEWAERSVELDE
FRANCIA