

## II. Experiencia de Dios y liberación del pecado

### ARREPENTIMIENTO Y EXPERIENCIA DE DIOS<sup>39</sup>

El propósito de estas páginas es muy determinado. No trataremos de describir el condicionamiento objetivo del arrepentimiento. Este consiste, ya lo sabemos, en la iniciativa gratuita de Dios que decide enviar a su Hijo al corazón de la humanidad pecadora, para abrir nuevamente, en el exceso de amor que es el misterio de Pascua, el camino hacia El, camino cerrado por el pecado. Esta iniciativa se prolonga y llega a nosotros a través de la Iglesia y de los sacramentos, particularmente los de la iniciación y de la reconciliación que la constituyen o la renuevan.

Nuestra búsqueda estará orientada más bien a recordar la marcha interior del arrepentimiento, su psicología espiritual, por así decir, y el proceso de maduración en el Espíritu Santo, que el arrepentimiento desencadena y hace culminar.

Después de haber presentado los peligros que acechan hoy al arrepentimiento, analizaremos brevemente algunas técnicas tradicionales del monaquismo, en su funcionamiento correcto y en sus frutos evangélicos.

#### *Arrepentirse para conocer*

“Quien conoce sus pecados es más grande que quien por su oración resucita a un muerto... Quien durante una hora gime a causa de sí mismo, es más grande que quien enseña al universo entero. Quien conoce su propia debilidad es más grande que quien ve a los ángeles... Quien, solitario y contrito, sigue a Cristo, es más grande que quien goza del favor de las multitudes en las iglesias”. Con esta paradoja, san Isaac el Sirio afirma el carácter específicamente cristiano del arrepentimiento (*Discursos*, 34). No se lo encuentra sino en la huella del Evangelio. El arrepentimiento cristiano no es reductible ni comparable a ninguna experiencia de religión natural. No se puede simularlo sin riesgo de hacer el ridículo o caer en el desequilibrio. Es fruto del Espíritu Santo y una de las señales menos discutibles de su acción en el alma.

Porque nadie puede reconocer su pecado sin –al mismo tiempo– haber reconocido a Dios. No antes, ni después, sino en el mismo instante, en la misma y única intuición. De este modo el pecado, en el momento en que Dios lo perdona y en el cual es, por decirlo así, recuperado y restituido a la gracia, se convierte contra toda esperanza, en el lugar donde Dios se hace sensible al corazón del hombre.

Debemos agregar que no hay otro camino para encontrar verdaderamente a Dios, y para conocerlo, fuera de este camino de la conversión. Antes de ella Dios no es sino una palabra, un concepto analógico, un presentimiento, un deseo, el Dios de los filósofos y de los poetas, pero aún no el Dios que se revela por exceso de amor. Porque el Señor ha venido para los pecadores, para morar y comer con ellos, no con los justos, para encontrar lo que estaba perdido (*Mt* 9,13; 18,11). Dios se hace conocer perdonando. En cuanto al pecador, es midiendo el abismo de su pecado como descubrirá el abismo de la misericordia, en el momento en que una colma al otro y lo devora.

Este momento constituye la experiencia evangélica absolutamente primera y fundamental, la de los pequeños y pobres de espíritu, la de los pecadores, sobre todo prostitutas y publicanos que preceden a

---

<sup>39</sup> Tradujo: Hna. Teresa Pagani, osb. Abadía de Santa Escolástica. Victoria (Buenos Aires - Argentina).

los otros en el Reino (Mt 21,31). Es en ellos y en sus semejantes en quienes Dios ha decidido encontrar y salvar al hombre. No existe otra situación humana en la cual, con la salvación, se ofrezca Dios mismo en persona.

Fuera de este instante de gracia en que el pecado y el perdón se revelan al mismo tiempo en el corazón del hombre, no existen sino conocimientos fragmentarios posibles sobre Dios y sobre el hombre. Intuiciones parciales que, como alternativas, a primera vista parecen excluirse mutuamente. Por parte del hombre: infidelidades que se acumulan y terminan por pesar mucho; o al contrario, apariencias de virtudes que engañan. Por parte de Dios: fuerza y ternura, cólera y amor.

Estas antinomias acerca de Dios son sólo racionales pero inevitables para quien se contenta con discurrir sobre El. Se resuelven para aquél que un día se enfrenta muy concretamente con la ternura de Dios que perdona su pecado. El sabe entonces sin poder explicárselo, cómo Dios es a la vez cólera y amor, conforme al testimonio de la Biblia: verdad y misericordia. Nadie podría enfrentarse con la cólera de Dios sin presentir que ella es exigencia de su Amor. Nadie podría reposar en el amor de Dios, sin recordar que sus celos en un instante pueden encenderse en cólera. Dios no es un déspota caprichoso, pero tampoco un abuelo bonachón. Es algo distinto, irreductible a esos conceptos e imágenes, más misterioso y más contradictorio que nuestra comprensión superficial y que no puede ser captado en la profundidad de su misterio –y sólo en una muy humilde medida– sino por el que se convierte.

Conversión en griego se dice: *metanoia*, es decir viraje, “media vuelta” del corazón. Significa ese proceso espiritual en nuestro interior por el cual el corazón relaja su tensión, se desprende de toda ambición y todo proyecto, es decir, de sí mismo, para darse a Dios, entregándose a la vez a su cólera y a su amor. Ante un corazón que se le rinde así, en un abrir y cerrar de ojos, la chispa de cólera se transforma en horno de ternura. Verdaderamente Dios deviene entonces, “fuego devorador” (Dt 4,24).

Sólo aquel que permanece en la conversión conoce en verdad a Dios. Porque conoce su pecado. Ha percibido la cólera, pero en el mismo momento ha conocido también la magnitud del amor. No cesa de proclamar su pecado, y esa proclamación es un modo de anunciar la misericordia. Su confesión no es ya sólo confesión: ahora es acción de gracias, deviene eucaristía. Sus lágrimas no son de despecho sino de amor. Su alegría es su arrepentimiento. Ha creído en el Amor, se ha entregado al Amor (cf. *I Jn* 4,16), a este Jesús que nos libra de la cólera venidera (*I Ts* 1,10).

Este breve esquema expone la experiencia fundamental de la fe cristiana al acoger la misericordia de Dios. El compromiso monástico no hace sino seguir el mismo esquema profundizándolo.

“*Publicanus ille evangelicus...*” (RB 7)

Desde el Prólogo de su *Regla*, san Benito sitúa al discípulo a quien se dirige, entre la cólera y el amor, entre el *iratus Pater* y el *pius Pater*: alternativa que el monje sólo podrá superar mediante un arraigamiento en la humildad de la conversión, la cual podrá finalmente acoger el perdón del Padre. Para tornar posible este milagro, Dios espera con paciencia. Nos da el tiempo de la vida presente como una prórroga que disimula un ardid de su amor. Tiene necesidad de este intervalo de tiempo creado, como del espacio en el cual su misericordia podrá desplegarse.

La misericordia alcanza toda su magnitud en esta paciencia de Dios –*quia pius est*– que cada día da una prórroga y espera, en silencio, que nos tomemos el tiempo y el trabajo de desandar el camino hasta Él y de convertirnos. La respuesta del monje se halla en la humildad, con todos sus matices y en todos sus grados. Ya la actitud interior que san Benito describe como el primer grado de esta humildad, constituye nuestra forma de corresponder a la aparente debilidad de Dios. Si Dios le da tiempo, el monje por su parte quiere aprovechar ese tiempo. Huirá del olvido de Dios. Se vuelve atento y vela. Vigilia interior, estricta vigilancia sobre sus atractivos, guarda de sus pensamientos, preludian la pureza de corazón que será en la cima y en lo más profundo de la humildad, el rasgo que

bajo la pluma de san Benito acabará de dibujar la imagen del *obrero de Dios*, ya enteramente purificado, *iam mundo a vitiis et peccatis*.

La vida monástica se encuentra así en total consonancia con la experiencia del arrepentimiento cristiano, analizada al principio. La humildad cristiana se encuentra entonces en el umbral y en el centro de toda experiencia interior. Ya desde el comienzo de la vida del joven monje es la piedra de toque de su vocación. Colmado de humillaciones aun antes de su entrada al monasterio, el postulante dará prueba de su celo por los oprobios (cap. 58). La humildad será luego el camino a lo largo del cual se desarrollará poco a poco esta experiencia. Hasta la obediencia, ese trabajo por excelencia del monje y camino por el cual va a Dios (cap. 71), es presentada como una situación de abajamiento, el *primus humilitatis gradus* que restituye a su verdad la relación entre Dios y el hombre-pecador. Todas las distinciones o jerarquías en el interior del cuerpo monástico se harán en relación con esta gracia fundamental. El abad preferirá a los más humildes (cap. 2). Y los sacerdotes tendrán cuidado de preceder a los otros hermanos ante todo por el ejemplo de una mayor humildad (cap. 60).

Finalmente, para describir la cumbre de la experiencia monástica, san Benito recurre al personaje-tipo del publicano, el más evangélico de todos quizá. La confesión humilde y confiada del pecado ante Dios, no es ya sólo una oración que mana interiormente de fuente inagotable. Pronto se expresa en todo el exterior, actitud, gestos, porte. El monje perfecto es aparentemente el más desvalido, pero no desespera jamás de la misericordia de Dios (cap. 4). Cuando se halla en lo más bajo de la escala humana de valores, y sin esperanza –*incurvatus et humiliatus usquequaque*– es cuando está más cerca de Dios. Porque es en el mismo instante: *mox*, cuando recibe la plenitud del amor y cuando su corazón, transformado por el Espíritu Santo, se lanza a correr por los caminos de Dios bajo la presión de una dulzura y una ternura inexpresables. Aquí tampoco hubo otro camino para buscar a Dios y para alcanzarlo sino el de la humildad que hace cesar en el corazón las rigideces del amor propio, y un día lo hizo volcarse incondicionalmente hacia la gracia, manteniéndolo en un estado permanente de conversión.

### *Humildad y esquemas de perfección*

Cada época tiene sus dificultades peculiares para captar correctamente esta doctrina no obstante tradicional y universal. De ahí la inevitable tentación de interpretarla mal. También nuestra época tiene sus reticencias y sus alergias particulares acerca de las cuales debemos ser lúcidos.

Una primera dificultad proviene de lo que llamamos aquí *esquemas filosóficos de perfección*. Por lo común los grandes pensadores han imaginado la perfección del ser humano con los rasgos de una progresión continua o de una ascesis más o menos ardua, fruto del esfuerzo del hombre. Si toda perfección supone cierta ascesis, las técnicas de esta ascesis –según dichos esquemas– parecen elaboradas por el hombre mismo y al alcance de su generosidad. En el estadio final de la ascensión, su esfuerzo se despliega por sí mismo con toda libertad.

Es necesario ver bien hasta qué punto tal esquema de perfección sigue un trazado exactamente opuesto al de la perfección evangélica. Jesús mismo ha enunciado con laconismo y vigor esa oposición, en una breve frase que se repite frecuentemente en contextos diferentes: “Quien se ensalza será humillado; quien se humilla será ensalzado” (*Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14*). Sin duda ha personificado estos dos tipos de esfuerzo espiritual en los personajes del fariseo y del publicano, con ocasión de la parábola que los presenta en el Templo. El primero figura el esquema de una perfección natural, en último término humanista y secular; el segundo, la trayectoria propiamente cristiana: la del arrepentimiento, trayectoria que no está nunca al alcance del hombre, sino que es siempre el fruto de una elección gratuita y maravilla de la gracia.

Entre estos dos caminos, el peligro de contaminación es constante. Para expresar y describir su trayectoria, la experiencia cristiana recurrirá necesariamente al vocabulario de la perfección humanista, único a su disposición. Aun trabajando por purificar y por así decir forzar en sentido

contrario el esquema que este vocabulario expresa, a veces parecerá apropiárselo. Los autores espirituales se ven obligados a utilizar los términos y las imágenes de progreso, subida, ascensión. Hablan de grados y de una cumbre. Su vocabulario siempre correrá el riesgo de originar un equívoco, hasta el punto de que la oposición entre el fariseo y el publicano reaparecerá a lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana y monástica. Esto no tiene nada de asombroso. Expresa una tensión esencial que no está sólo inscrita en las palabras sino que refleja una inclinación del corazón humano, la tentación más insidiosa tal vez del alma que busca verdaderamente el rostro de Dios. Esta tentación es superada sólo por una conversión permanente.

San Benito parece ser perfectamente consciente de la ambigüedad inherente a la imagen de la escala, que utiliza para describir los progresos de la humildad. Tiene cuidado de precisar que bajando se sube, y que subiendo se baja: *Exaltatione descendere et humilitate ascendere*. La cumbre de esta escala es una “cumbre de abajamiento” y la elevación que procura en el futuro es lograda por el abajamiento del tiempo presente. Por otra parte nadie la aborda sin haber sido invitado por Dios: sólo la *vocatio divina* puede fijar los peldaños de la escala y hacérselos subir, *Ascendendos inseruit*.

La tentación de una justicia y de una santidad legalistas resurge perpetuamente. En épocas de decadencia sobre todo, puede ofuscar gravemente la fisonomía del monaquismo, aun sin que él lo advierta, y alterar profundamente su orientación. La obediencia, la ascesis, hasta la oración pueden ser desviadas del Dios vivo y puestas al servicio de un cierto ideal de perfección que no diferiría esencialmente de una ética profana. Se convierten así en obras del hombre, y al mismo tiempo en su fortaleza, la muralla que él edifica frente a los otros y a veces frente a Dios. En tal “sistema de justicia”, el arrepentimiento, si todavía encuentra lugar, pasa a ser un simple ejercicio junto a otros. Pero no es ya aquel milagro de la gracia que transforma al hombre en todo su ser, el umbral desde el cual comienza a nacer a una nueva existencia, dando plena libertad en él a los atractivos del Espíritu Santo.

Este fue, parece, el monaquismo que Lutero había tratado de realizar por su cuenta, y del cual –¡ay!– generalizaría indebidamente la imagen en el momento en que le fue forzoso pagar la experiencia con la comprobación de su fracaso. “La humilde tentativa de la obediencia, escribe Dietrich Bonhoeffer, se había convertido, en el monaquismo, en obra meritoria de santos. La negación de sí mismo de quien obedece a Jesús se revelaba así en los devotos como forma última de autoafirmación. De este modo el mundo había penetrado a la fuerza en pleno ambiente monástico, donde reanudaba peligrosamente su obra. A través de la evasión monástica fuera del mundo, era posible distinguir una de las formas más sutiles de amor al mundo. Fue en este fracaso de la posibilidad última de llevar una vida piadosa, donde Lutero captó la gracia. Vio en el derrumbe del mundo monástico la mano salvadora de Dios tendida en Jesucristo. Se apoderó de ella, seguro de que ‘todas nuestras obras son vanas, aun en la mejor de las vidas’ ” (Dietrich Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, Neuchâtel, 1962, p. 15).

Estas lúcidas palabras de Bonhoeffer denuncian un monacato que se había convertido en una “obra del hombre”, erguido frente a Dios. El espectro de este monaquismo no es sólo una caricatura. Es un escollo siempre posible. Quizá constituya hoy la tentación más sutil. ¿Hay, de hecho, otra salida para un monaquismo que se quisiera secularizado en profundidad? Sólo la experiencia del arrepentimiento podrá rescatar en este simulacro al monaquismo, y salvarlo. Es únicamente en el corazón del arrepentimiento donde el monje puede aprender y captar interiormente cómo la ascesis y el gusto de Dios no están al alcance del hombre como resultado de sus esfuerzos o prolongación del mundo. Ellos son tan solo *Opus Dei*, obra de Dios en un corazón reducido a su propia miseria y a la sorprendente misericordia de Dios. ¿Necesitamos recordar acaso que la expresión *Opus Dei*, en los textos más primitivos, designaba simplemente el conjunto del compromiso monástico y del género de vida al cual él conducía?

*¿Qué arrepentimiento?*

La segunda dificultad proviene hoy de la ambigüedad de que están cargados los conceptos de arrepentimiento y de humildad. Esto justifica hasta cierto punto la desconfianza creciente con que se los rodea.

¿De qué arrepentimiento, en efecto, y de qué humildad se trata? La dificultad es sutil. No se halla sólo en el hecho de que penetrar racionalmente y como desde el exterior en una experiencia tan espiritual como la del arrepentimiento cristiano, representa siempre una ardua empresa. Esta dificultad se encuentra en todas las épocas. Pero en la nuestra ese intento se ha hecho más complejo. Y esto por un doble motivo.

Por un lado, los sentimientos de culpabilidad, con la angustia y todas las tensiones de autodefensa que se siguen no han cesado, hasta hace una decena de años, de asediar el dominio del esfuerzo moral, sin exceptuar el del obrar religioso y de la vida contemplativa.

Por otro, la rebelión agresiva contra todas las presiones exteriores o interiores, etapa complementaria de la precedente, empuja al hombre de hoy a una especie de antítesis de esta misma angustia, a querer recuperar a todo precio su libertad, hasta el libertinaje de una “moral sin pecado”. Adolescente que tuvo miedo de sus miedos, y que para salvarse de ellos, se precipita en un remedo de libertad de la cual no ha tenido tiempo ni de pagar el precio ni de madurar la espera, el hombre moderno, aun cristiano que vive al amparo del claustro, está singularmente mal dispuesto para dejar que haga eclosión en su corazón la delicada flor del arrepentimiento cristiano. Y si, por azar y por gracia, ella se abre, tiene muchas dificultades en reconocerla y estimar su precio.

Aquí se impone con toda evidencia un difícil discernimiento. Será el fruto de una acción prolongada del Espíritu Santo en pugna con la estructura inconsciente de nuestra personalidad, que amenaza siempre alterar la autenticidad del arrepentimiento. Los espirituales de todas las épocas han denunciado esta “falsa humildad”, esta inquieta necesidad de alejamiento, de la cual Fenelón decía que es “a menudo una búsqueda sutil de elevación...”. Esta humildad manifiesta torpemente una culpabilidad psicológica difusa, pero que no deja en el corazón ningún rasgo de humildad verdadera. Muy al contrario, la falsa humildad paraliza el corazón, desplegando todos los recursos de su arte para impedirle ese instante de verdad que sería la toma de conciencia de su verdadero pecado.

Igualmente, por reacción contra esta culpabilidad, una especie de falsa libertad o de falsa buena conciencia tiende ahora a rehusar, también torpemente, la confrontación con la falta y con el sentimiento de arrepentimiento. Sería importante discernirlas con cuidado porque ellas también abren ampliamente el camino a la ilusión.

La alternativa falsa culpabilidad y falsa libertad es superada en el arrepentimiento que es don del Espíritu Santo. El sólo sitúa al hombre en su verdad delante de Dios, y en el amor. El sólo es fuente de verdadera libertad. Lejos de comprometer la autenticidad de esta experiencia la vida monástica constituye su condicionamiento ideal. Nos falta aún ilustrar brevemente esta proposición. Para ello bastará estudiar desde este ángulo tres elementos tradicionales de la experiencia monástica: la apertura de corazón, la ascesis y la oración. Los tres encaminan al monje hacia la pureza de corazón – que es caridad según san Juan Casiano– y son ya su primer indicio.

### *Apertura de corazón*

San Benito ha hecho de la apertura de corazón el quinto grado de su escala de la humildad. Y no por casualidad, ciertamente. La *humilis confessio* del mal realmente cometido o de los malos pensamientos que acosan al corazón, se encuentra así casi a mitad de camino en la ascensión hacia la humildad. Constituye el lazo entre los primeros grados que hacen subir al monje en una obediencia cada vez más gratuita e interior, y los últimos que lo impulsan a expresar esta humildad en un exterior humilde y recogido. La manifestación de los pensamientos se sitúa en efecto en el centro de la experiencia de la humildad. Con su luz progresiva ilumina y sostiene las otras etapas.

Quien practica la apertura de corazón se encuentra comprometido en esta experiencia respecto de un abad o de un padre espiritual, en el cual verá una imagen de Dios. El papel de quien acoge esa manifestación reviste también una importancia particular. Evidentemente debe distinguir su papel del que desempeña el ministro del sacramento de la penitencia. Este último juzga, condena o absuelve al pecador en nombre de la Iglesia. Lo reconcilia con la comunidad eclesial o al contrario, lo excluye de ella por un tiempo. La apertura de corazón tal como la practican los monjes tiene lugar a un nivel más interior, y no supone ni sacerdocio ministerial ni jurisdicción en el fuero interno.

En el primer momento, el padre espiritual no debe intervenir sino por su acogida incondicional. Escucha solamente, sin juzgar, sin agravar el sentimiento de culpabilidad que quizá haría sentir incómodo a aquel que se abre con él, sin tomar la responsabilidad de resolver una duda. Su escucha no es sin embargo debilidad. No aprueba el pecado ni lo excusa. La acogida respetuosa del padre espiritual alcanza, más allá del pecado, al pecador mismo, en su dignidad de creyente que pone toda su esperanza en la misericordia. Traduce en acto el consejo que san Benito da al abad, de amar a los hermanos aunque deba odiar los vicios: *oderit vitia, diligat fratres* (cap. 64). De este modo, el hermano se siente aceptado y amado tal como es, incluso con su debilidad. El tiene derecho de existir a pesar de su pecado. Esta primera acogida en el amor es indispensable si la palabra de discernimiento, que deberá pronunciarse un día, pero sólo en el momento oportuno, ha de dar fruto.

La actitud del padre espiritual no carece de semejanza con las técnicas de la neutralidad benévola o empatía, preconizadas por la psicología moderna. Pero se acerca sobre todo a la actitud de Dios y de Cristo de quien el padre espiritual se torna aquí signo privilegiado. El conjunto del rito de la apertura de corazón en tanto que técnica espiritual, puede ser considerado, por otra parte, como una actuación sacramental del arrepentimiento y de la conversión. Deviene así una especie de sacramental de la terapia en el Espíritu Santo.

San Benito espera del abad que sea capaz de mostrarse firme, y aun duro y no obstante siempre bueno y lleno de misericordia: *dirum magistris, pium patris ostendat affectu* (cap. 2). Según los casos, unirá los dos sentimientos o pondrá el acento en uno u otro. En resumen, el abad velará por hacer prevalecer siempre la misericordia: *semper superexaltans misericordiam iudicio* (cap. 64), pero sin ceder jamás a una debilidad que sería nefasta tanto para el hermano como para la comunidad en conjunto.

La ambivalencia pedida aquí al padre espiritual es la tan maravillosa de Dios en persona; Él, que es padre y madre a la vez, o, para usar el lenguaje de la Biblia: *miser cordia et veritas*. Luminosa sabiduría de médico –*sapiens medicus*– que no duda en cortar el miembro putrefacto cuando ya no da ninguna esperanza de curación, sino al contrario llegaría a ser foco de contagio; indulgencia de buen pastor –*boni pastoris imitetur exemplum* (cap. 27)– que deja solas a las otras ovejas para ir en busca de la que se ha perdido.

En este clima de verdad y de ternura, el discípulo es liberado progresivamente de las fuerzas oscuras que lo habitan y lo paralizan. Se desprende de la falsa culpabilidad, segregada por su pecado y mantenida quizá por un moralismo miope, pero que lo tenía a su merced en la vergüenza y el miedo. La acogida del padre espiritual simultáneamente disipa esta sombra y lo descarga de este peso. Abriéndose con él acerca de lo que tiene en el corazón el monje se confiesa a la misericordia de Dios y recibe la evidencia de su amor. La acogida paciente y silenciosa del padre espiritual atestigua así la increíble misericordia: “*et item dicit: confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius*” (cap. 7, quinto grado de humildad).

Liberado de su falsa culpabilidad, finalmente, a la luz de la mirada espiritual de su padre, el monje puede discernir dónde se encuentran sus ilusiones y su verdadero pecado. Se halla entonces en el centro de la conversión. La máscara ha caído de su rostro. Como Adán en el paraíso terrenal, se da cuenta de que está desnudo. Pero este descubrimiento no lo abrumba. Es un descubrimiento dulce e íntimamente gozoso porque tiene lugar, o mejor: es como celebrado, bajo la irradiación de la dulzura de Dios y con la certeza de su perdón.

La apertura de corazón y la manifestación de los pensamientos constituyen así una verdadera terapéutica espiritual. Esta es necesaria a fin de que la experiencia interior del monje esté fundada ante todo sobre un terreno cuya autenticidad evangélica se halle fuera de duda. Esta terapéutica posee la ventaja de alcanzar de una vez y en su raíz el doble escollo de la falsa perfección y de la falsa culpabilidad, dos cortocircuitos que correrían el riesgo de desviar toda la energía del monje y consumir inútilmente lo mejor de sus fuerzas espirituales. Fiel en manifestar sus pensamientos a un padre espiritual, y en estrellarlos contra Cristo en el momento de la oración (Pról. y cap. 4), el monje llegará un día a discernir por sí mismo los pensamientos buenos y que provienen del Espíritu Santo, y los que son malos y debe desechar de inmediato por amor a Cristo. De este modo su corazón, poco a poco, recobra la pureza primigenia: es capaz de ver su pecado al mismo tiempo que ve a Dios: “Bienaventurados los corazones puros porque verán a Dios” (Mt 5,8).

### *Ascesis*

También la ascesis monástica se presta a igual confusión y requiere igual discernimiento. Para ella sobre todo se impone con urgencia un retorno a las fuentes evangélicas. Nuestros contemporáneos en general son bastante sensibles a la ambigüedad que ella ha podido transmitir en ciertos momentos de la historia y en ciertos ambientes. La ascesis podría reducirse a un esfuerzo de generosidad exclusivamente humana. Culmina entonces en una tensión de tipo espartano o nietzscheano, en el que todas las energías disponibles son puestas al servicio del ideal que se persigue. En tal contexto, la ascesis no puede sino alimentar un orgullo más o menos sutil. Su éxito, por otra parte, sólo podría ser provisorio. Porque la tensión que ella provoca en quien la practica en contra de su verdad interior, desgasta el psiquismo más sólido y lo lleva en poco tiempo a la ruina.

Otro *camouflage* posible: una marcada inclinación por la ascesis puede compensar una culpabilidad psicológica demasiado acentuada, aligerando artificialmente el peso que ésta impone a la personalidad inconsciente del sujeto. El equilibrio de fuerzas que la ascesis restablece de esta forma sigue siendo, sin embargo, siempre precario. Y lo que es más grave: ella no soluciona el problema en modo alguno. Al contrario: continúa enmascarando la verdad profunda de la persona, tratando de esquivar el despojamiento radical frente a Dios.

Sin duda esta es la razón por la cual san Benito, siguiendo la tradición unánime, exige el discernimiento y la bendición del padre espiritual cada vez que se trata de una ascesis personal (cap. 49). Sin esta *discretio*, ella es nula y sin valor, sin mérito ni recompensa; porque se hallaría totalmente al servicio de la voluntad propia, sería el fruto de un esfuerzo de perfección producido sin la ayuda de Dios y fuera de su voluntad.

¿Cuál es el objeto preciso de este discernimiento? Tratando de definirlo mejor, comprendemos a lo vivo hasta qué punto también la ascesis monástica sigue siendo siempre una ascesis de debilidad y de pobreza.

La ascesis es un don y la obra de Dios en cada monje. *Unusquisque habet donum ex Deo*, dice san Benito cuando se dispone a fijar la medida de los alimentos (cap. 40; cf. *quibus donat Deus tolerantiam abstinentiae*). Por su etimología, *askesis* significa ejercicio, entrenamiento. Toda ascesis es entrenamiento para ese don de la gracia. El monje, por la ascesis, no ejercita así sus propias fuerzas, sino para aprender experimentalmente que, marcadas como están por el pecado, lo traicionan sin cesar. El conoce por experiencia más bien la medida de la gracia que recibe actualmente, y procura coincidir con esta medida lo más perfectamente posible. No llegar a esta medida sería falta de celo o de confianza en la gracia. Sobrepassarla, sería pecar por audacia y presunción, y exponerse a la murmuración. En la Regla, la murmuración es siempre indicio de que el abad o los hermanos han presumido, no de sus propias fuerzas sino de la gracia que Dios les destinaba en ese momento.

El valor y las fuerzas personales del monje, sus buenas disposiciones, su generosidad, no son más que un muy débil aporte. Cualquier esfuerzo ascético lo conducirá en breve plazo, a un punto muerto donde su hombre viejo le rehúsa su concurso y se desploma ante lo que siente dolorosamente como imposible y en absoluto superior a sus fuerzas. “Los ayunos y las viglias, ¿qué valen?”, preguntaba un anciano a *Abba* Moisés. Este respondió: “No tienen otro objeto que abatir al hombre hasta la total humildad. Si el alma produce este fruto, las entrañas de Dios se conmovieron a su respecto”. Esta doctrina es corriente en la literatura antigua, y remonta hasta las fuentes mismas del monaquismo. Lo cual no tiene nada de asombroso. Ella es evangelio puro y, sin duda, la única concepción evangélica posible de la ascesis. La Breve Carta de san Macario llamada *ad filios Dei* lo ha desarrollado con gran lujo de detalles. Es cuando el corazón está como marchito, cuando casi ha cedido ante cada una de las tentaciones, cuando Dios interviene para enviarle la “fuerza santa” que necesita para vencerlas. “El Dios benigno le abre por fin los ojos del corazón para que comprenda que sólo Él le permite mantenerse. El hombre entonces puede dar verdaderamente gloria a Dios con toda humildad y quebrantamiento de corazón. Es de la dificultad de la lucha de donde provienen la humildad, la contrición de corazón, la mansedumbre y la dulzura”.

Según san Benito, que escribe para cenobitas, la cumbre de la experiencia ascética del monje será alcanzada con ocasión de las dificultades de la vida común, y especialmente de las que provienen de la obediencia. Esta, ¿no es acaso el camino por excelencia en el cual Dios se hace encontrar: “*scientes per hanc obedientiae viam se iturus ad Deum*” (cap. 71)? El cuarto grado de humildad y la noche de la obediencia en las cosas imposibles son sus etapas decisivas. En medio de la oscuridad, el monje hace silencio en su corazón y abraza la paciencia (*tacite conscientia patientiam amplectatur*), tratando de resistir sin doblegarse ni ceder, con la certeza de que el Señor responderá a su esperanza (*securi de spe retributionis divinae... gaudentes*). Seguro de su ayuda (*confidens de adiutorio Dei*), trata de obedecer por amor (*ex caritate oboediat*).

El punto muerto de esta prueba, el *angustum initium* que configura al asceta a la muerte y la *patientia* de Cristo, está ya secretamente dominado por la *dulcedo dilectionis*, a la que conduce sin tardar (Pról.). Por ello, la medida de la ascesis del monje está siempre y ante todo constituida por la medida de la alegría que Dios pone en su corazón. Si obedece, será de buen grado, porque Dios ama al que da con alegría (cap. 5). Si añade algo a su ascesis habitual, será en la alegría del Espíritu Santo y en la espera gozosa de la resurrección (cap. 49).

La ascesis monástica es así una ascesis de pobres. Acórrala al monje en su debilidad y en su pecado, arrojándolo al mismo tiempo en brazos de la misericordia y de la fuerza que sólo Dios puede concederle. Nadie se compromete impunemente por este camino, por propia elección. Es necesario un discernimiento particular cuyo objeto es la medida de ascesis propia de cada uno y de cada etapa de su evolución. Pero esta medida no es la de las propias fuerzas, sino únicamente la de la gracia: la alegría espiritual que Dios quiere otorgar en medio de la prueba, la fuerza de su Espíritu que neutraliza y recrea nuestras debilidades.

En estas condiciones, es imposible pensar que el monje se engría interiormente a causa de su buena observancia. Porque él sabe, hace notar san Benito, “que es incapaz de hacer el bien que hay en él, y que ese bien es obra del Señor. Glorifica al Señor que obra en él, y repite con el profeta: No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu Nombre da la gloria” (Pról.).

No existe ninguna proeza ascética que no haya sido antes milagro del Señor en un corazón humillado y pobre, reducido a la vez a su extrema miseria y a la omnipotencia de Dios.

### *Oración*

El fondo del corazón, vuelto así a su verdad y a la de Dios, despierta en oración. Porque la verdadera oración, la que *somos*, a nivel de nuestra existencia profunda, sólo puede ser fruto del

arrepentimiento. Ella surge al final del proceso de conversión del cual hemos analizado algunas etapas.

Hasta ese momento de la conversión, tampoco la oración podría ser sino proeza del hombre en busca de Dios. El creyente agotaría entonces todas sus fuerzas tratando de orientar cada una de sus facultades hacia un Señor que se oculta. Este esfuerzo sería ya, por cierto, muy meritorio. Procurará hacer de Dios el objeto de su inteligencia. Su imaginación podría intentar representárselo. Podría, por decir así, forzarse a producir algún sentimiento. El resultado de esta acesis sería siempre pasajero y superficial. Antes de que el corazón esté purificado y se encienda por sí mismo en oración, todo esfuerzo por orar sigue siendo estéril.

También la oración debe nacer del arrepentimiento. Entonces, súbitamente, mana de la fuente, cual un rápido río que ya nada podría detener. Es el fruto inmediato de la compunción. *Katanus-sein* y *compungere* significan en efecto literalmente: pinchar, traspasar. La mirada misericordiosa de Dios hiere y traspasa el corazón. Este se abre entonces y se derrama en oración. Las lágrimas, que san Benito asocia frecuentemente a la oración (*oratio cum fletibus*, cap. 47), son imagen de esta oración que se derrama. Por lo demás, no se trata aún de la cumbre en la experiencia monástica, sino del indicio de que una primer etapa –decisiva– acaba de ser franqueada: el ser espiritual comienza a nacer en nosotros. El cuerpo cede a las lágrimas, y el corazón a la oración. Cuando lloras, dice san Isaac el Sirio, “tus pensamientos ponen el pie en el camino de la vida eterna” (*Discurso* 15). El nuevo nacimiento está cerca.

En un primer momento, esta oración brota todavía del fondo de la angustia. Expone la miseria. Pide auxilio, o implora perdón. Pero cuanto más invade el corazón con su flujo incesante, más se apacigua y se reconcilia, por así decir, con el pecado. O más bien termina por apartar la mirada de su propia debilidad, para fijarla únicamente en el rostro de la misericordia. Suavemente el arrepentimiento se trueca entonces en gozo humilde y discreto, en temor amante, finalmente en acción de gracias. La falta no es negada ni excusada, pero ella revierte en perdón. Allí donde abundó la falta, la gracia no cesa de sobreabundar (cf. *Rm* 5,20). Todo cuanto el pecado había deshecho, la gracia lo restaura más maravillosamente aún. Si bien la oración conserva todavía huellas de la falta y de la miseria, se tratará desde ahora de una falta bienaventurada, de una *felix culpa*, culpabilidad asumida y devorada por el amor. La oración está muy próxima a convertirse en incesante eucaristía.

Una vez franqueada esta etapa decisiva, el sentimiento de un dulce y gozoso arrepentimiento predomina poco a poco en la experiencia espiritual del monje. De esta ascesis de pobre –*patientia pauperum*– él renace cada día como hombre nuevo. En adelante, estará totalmente pacificado, habiendo sido deshecho y rehecho por pura gracia. Ya no se reconoce. Ha tocado el abismo de su pecado, pero en el mismo momento rozó el abismo de la misericordia. Ha aprendido a ceder ante Dios, a deponer su máscara y sus armas. Por fin, se encuentra desvalido frente a El, ya no dispone de nada con lo cual defenderse de su amor. Está despojado y desnudo. Se ha desasido de sus virtudes y de sus proyectos de santidad. Sólo retiene penosamente su miseria para exponerla delante de la misericordia. Dios ha llegado a ser para él verdaderamente Dios, y sólo Dios, es decir el Salvador de su pecado. Hasta termina por reconciliarse con ese pecado, por ser feliz a causa de su debilidad. Su perfección ya no le interesa: no es sino ropa sucia a los ojos de Dios (*Is* 64,5). Sus virtudes, no las posee sino en El: son heridas, pero limpiadas y curadas por la misericordia. Sólo puede dar gloria a Dios que trabaja en él (Pról.) y prolonga incesantemente sus maravillas.

Entre sus hermanos, es un amigo tierno y manso, a quien los defectos no irritan y las debilidades encuentran comprensivo. Es infinitamente desconfiado de sí mismo, pero locamente confiado en Dios, totalmente pendiente de su misericordia y de su omnipotencia. Le queda un único deseo: que plazca un día a Dios ponerle nuevamente a prueba, para otra vez, y siempre de nuevo, y siempre más, poder arrojarse en El, y abrazar todavía mejor y con mayor amor, la humilde paciencia, la que lo torna semejante a Jesús y permite a Dios continuar sus maravillas en él, su peón y su obrero: *operarius suus* (Pról.).

### *Anexo I*

El Señor ha venido para los pecadores, no para los justos. Se revela a los que se humillan por su pecado y se aparta de quienes se glorían por sus buenas obras o lo buscan fuera del camino del arrepentimiento y de la conversión.

La tradición monástica hace penetrar al monje aún más adentro en este misterio de gracia y de conversión, en cuyo interior Dios se vuelve verdaderamente cognoscible. En su Regla, san Benito asume todas sus exigencias y condiciones. La imagen que él propone del monje perfecto, no puede ser otra que la del publicano.

Para los espíritus modernos, este camino del arrepentimiento oculta muchas trampas. El peso de la culpabilidad psicológica, y los torpes intentos por librarse de ella, hacen difícil hoy cualquier discernimiento exacto entre un arrepentimiento falso y el que sería en nosotros fruto del Espíritu Santo.

Esta dificultad es propia de nuestra época. Pero la tradición monástica no ignoraba, sin embargo, esos escollos siempre posibles. El estudio de las observancias más constantes hace descubrir en ellas una especie de terapia espiritual, admirablemente estructurada, que tiende a curar el corazón de estos desasosiegos, conduciendo al monje a través de la humildad del arrepentimiento hacia una experiencia verdadera de la misericordia y de la fidelidad de Dios.

La apertura de corazón, por ejemplo, tiende a neutralizar la falsa culpabilidad y hace aparecer dónde se aloja el verdadero pecado escondido en el fondo del corazón. La ascesis debe enseñar al monje cómo el poder de Dios no se despliega plenamente más que en la debilidad. Su oración no será verdadera y no tenderá a devenir continua si no brota de un corazón vivificado por el segundo nacimiento de las lágrimas del arrepentimiento. Cada uno de estos caminos revela cómo la trayectoria del monje y su término son *Opus Dei*, Obra de Dios en persona en un corazón de verdadero pobre, *humiliatus et conturbatus usquequaque*.

### *Anexo III<sup>40</sup>*

Una simple sugerencia: estudiar a la luz de esta ponencia algunos textos monásticos antiguos

- una selección de apotegmas.
- la breve carta *ad filios Dei* de Macario. Traducción francesa en *Collectanea* de 1962, n. 1.
- un *De humilitate* de Evagrio, en sirio y traducción francesa en J. Muyldermans, *Evagriana syriaca*, Louvain, 1952, pp. 146-150.

*Abbaye Sainte-Marie-du-Mont  
59 - Godewaersvelde, Francia*

---

<sup>40</sup> El Anexo II no figura en el original (*N. del T.*).