

¿SIGUEN SIENDO ACTUALES LOS DOCE GRADOS DE HUMILDAD DE LA REGLA DE SAN BENITO? *

Eco a un artículo de A. Vergote

En un mundo donde la psicología está tan desarrollada, y tan profundamente prevenida con respecto a la noción de culpabilidad y a la vuelta sobre sí que ésta implica¹, ¿aún hoy tienen valor los grados de humildad de la Regla de san Benito?

(*) De *Collectanea Cisterciensia*, Tomo 45, 1983, 4.

1. En este número de C.M. (p.137) publicamos el artículo donde el Prof. A. Vergote proporciona las impresiones que podría suscitar en un lector poco enterado una primera lectura de los grados de humildad de la Regla de san Benito.

Ese texto que primitivamente no estaba destinado a ser publicado, se proponía proporcionar a los superiores monásticos holandeses una base de reflexión y de intercambio de ideas: ¿el capítulo de san Benito sobre la humildad era susceptible de ser repensado a la luz de la teología contemporánea y de la psicología? La intención del autor de ninguna manera era cuestionar el texto mismo de san Benito o negar su alcance espiritual; tampoco pretendía comprenderlo perfectamente ni dar una interpretación infalible del mismo.

El aporte principal de ese artículo, en nuestra opinión, era recordar que en el contexto sociocultural de hoy, tan profundamente diferente del de Benito, "el hombre se vuelve sobre sí mismo, preocupado por su yo" (p. 150) y que por eso ciertas afirmaciones del texto benedictino podrían ser mal comprendidas y susceptibles para algunos de interpretaciones psicológicas erróneas (cf. p. 143). En efecto, "la adolescencia psicológica se ha prolongado mucho en la actualidad", y agrada más "presentar al hombre en una perspectiva dinámica, como un ser en devenir creador de historia ..., como miembro de la colectividad humana" (p. 148). El autor llama la atención por lo tanto, sobre los riesgos inherentes al vocabulario de la Regla, en el sentido de que engendre un sentimiento neurótico de culpabilidad y además una concepción "idealizante", exterior y en consecuencia eventualmente alienante de la perfección. Nos parece entonces que hoy más que nunca se imponen un comentario y una explicación de ese capítulo VII.

Al mismo tiempo ese artículo cuestionaba bastante profundamente, por lo demás sin ninguna animosidad, la posibilidad de que ese texto respondiera a las exigencias sobre las que actualmente tanto se insiste, a saber: la unificación y la realización de la persona, así como la apertura a las perspectivas sociales. Para el autor, san Benito se sitúa en una cierta "oposición con las tendencias monásticas anteriores" (p. 138), que se caracterizaban por un "esfuerzo" de conquista, según un "ideal" (p. 146) aumentado con la ambigüedad de una "mística" (p. 138; p.146). San Benito renunciaría entonces a esas aspiraciones alienantes para ofrecernos más sabiamente una simple toma de conciencia "realista" de la imposibilidad de la "contemplación" (p.140) ¡Pero sin resolver el conflicto, porque "Benito... está dividido"! (p. 140) Guardaría "nostalgia" (p.140) de esa contemplación y se conformaría con la aceptación de la realidad. En suma, san Benito tendría una especie de sabiduría de resignación para mantener el "deseo" religioso sin llegar a las maravillas que lo sobrepasan (p. 141), "al renunciar a un alto *ideal* que ya no le parece posible" (p. 146). Además, el autor descubre en san Benito "una etapa de la espiritualidad aún fuertemente teñida de "pesimismo", sobre todo respecto a la persona

Para comprenderlos bien, nos parece de primera importancia ver bien que para san Benito, se trata esencialmente de *un acto de Dios en el hombre*. Para él, no puede ser cuestión de un simple análisis del hombre por el hombre, o de la sola toma de conciencia despiadada y traumatizante de la propia culpabilidad, bajo la mirada glacial del "hombre, médico de sí mismo". ¡No! Desde que el hombre se compromete en el camino de la humildad sometiendo toda su vida a Dios porque quiere vivir bajo su mirada, no se expone ante un testigo objetivo, sino más bien ante un Sujeto actuante, Dios, y toda la actividad misteriosa y paternal de Dios (*evocatio divina inseruit*) tiende a santificar a todo el hombre, hasta sus últimas profundidades, en Cristo Jesús, despojándolo progresivamente de todo lo que no es espíritu filial, e introduciéndolo poco a poco en la intimidad y fecundidad de las relaciones de Cristo y del Padre. Así más allá del hombre mismo, se vivifican también sus relaciones fraternales y eclesiales, y hasta sus secretas conexiones con todo el cosmos. No se trata simplemente, de la travesía de ciertos umbrales de orden psíquico o ascético, sin por eso negarla, sino de un "paso", de una "pascua" silenciosa, de orden espiritual, metapsíquico y místico. Por eso, para Casiano, fuente de san Benito, los grados de humildad eran *indicios*, indicios de la invasión del corazón del monje por "Aquel que tiene poder para realizar todas las cosas incomparablemente mejor de lo que podemos pedir o pensar" (*Ef 3,20*). Si consideramos bien esto, los grados de humildad de la Regla benedictina nada tendrán de una marcha individualista y voluntarista; menos aún serán reducibles a un pesimismo o a cualquier

humana y a sus virtualidades sociales, pesimismo antropológico que "llevado al extremo ... desembocaría en una especie de luteranismo" (p. 145). Ese pesimismo "más próximo a Juan Bautista que al Evangelio" (p. 145) se referiría por otra parte en general a las realidades de la *creación*, lo que puede explicarse por un cierto contexto histórico de "guerra, de barbarie, de decadencia de las costumbres monásticas" (p. 147). Por eso, habiendo establecido que para san Benito, según el autor, *la voluntad del hombre* (p. 145) es "sinónimo de pecado mientras la voluntad de Dios es la gracia que me libera" (p. 145), el hombre sólo encuentra la salvación en una especie de fuga *ascética* e individualista hacia adelante (p. 149), según el esquema de una "*teología de la liberación*" (p. 148), "concepción antinómica hoy superada" (p. 148). Tentación de *dualismo* "agustiniano y platónico" (p. 147) que correría el riesgo de desembocar hoy en una "dimisión infantil, en una huida de toda responsabilidad" (p. 152). En resumen, esta "*extrema polarización*" y esta "teología de la liberación totalmente específica" (p. 147), piensa el autor, ¿no debe evidentemente ser corregida por una "teología de la creación" que incluya los valores de la secularización, de la autonomía de lo creado (p. 148) y de una antropología abierta a lo "social"? La concepción de la humildad para san Benito estaría hecha sobre todo por una especie de autoculpabilización delante de Dios. Debe comprenderse "de manera muy precisa como la conciencia de *pecado*" (p. 139), el acento "puesto sobre el juicio y el pecado" (p. 147), siendo este último transgresión bastante "legalista" de una norma ideal (p. 138). La "fuerte preocupación de sí" que traduce el texto de san Benito, podría desembocar hoy en un "humillarse sistemáticamente, esforzarse por encontrarse siervo inútil, bajar los ojos para que los demás vean nuestra humildad (p. 149), es decir en una sutil "satisfacción de sí" un tanto hipócrita (p. 150).

Con la lectura de ese artículo, uno tiene la impresión bastante viva de que los grados de humildad han pues pasado de moda e inclusive que no serían en resumen sino una disposición bastante artificial y desarticulada en la que no se ve muy bien en qué medida significan aún una evolución espiritual positiva.

forma de maniqueísmo². Si son una "perforación", un descenso al centro del misterio de Cristo, simultáneamente serán una penetración en el corazón de la Iglesia y del mundo, una abertura, un paso "por la puerta estrecha" que da acceso por "ley de inclusión" a la fraternidad universal.

Pero para llevar sobre sí el mal de mundo, el sufrimiento y el pecado de los hermanos, es importante, bajo pena de fariseísmo, haberse aceptado a sí mismo y haber asumido el propio mal. Para ayudar a los demás a soportar y a atravesar su propia miseria, es necesario haber llevado la propia miseria personal hasta las últimas consecuencias y, por la gracia de Dios, haberse reconciliado con uno mismo. Es precisamente esta obra la que nos propone san Benito: nos enseña a mirar de frente, bajo la mirada afectuosa del Padre, nuestra propia miseria, a utilizarla para ir hacia El, a "integrarla" en nuestro itinerario espiritual hacia El. ¡Vemos entonces, desde el comienzo, todo su alcance positivo! Para san Benito es preciso ir a Dios con nuestra miseria, no negándola, despreciándola o disimulándola. San Benito propone lo que penosamente el psicoanálisis intenta realizar, por un camino más directo, más divino: el de la intervención de Dios en el corazón de aquel que se abre a El por la fe.

I

DESPERTAR DEL AMOR Y FUERZA INTERIOR DE INTEGRACION

Por el *primer grado de humildad*, la vigilancia atenta y animosa de la fe, el monje abre los ojos a la presencia de Dios, sus palabras, los mandamientos de su Alianza, su amor y sus promesas. Sobre todo el pensamiento del monje, principio de sus actos, permanece como expuesto en todo tiempo y en todo lugar a la operación insensible pero real de la mirada de Dios sobre él. Indudablemente no se trata del pensamiento puramente intelectual, sino del pensamiento en sus resonancias afectivas y voluntarias. "Dios escruta los riñones y los corazones". Esta afectuosa atención al Dios de la Alianza, es decir al Dios del Amor, engendra suavemente en el corazón del monje la aparición de un *deseo* más vivo y nuevo, el de desprenderse del amor de sí y de enamorarse más y más del Otro, ese Dios que cada día aprende a conocer más.

En el *segundo grado de humildad* el monje cobra cariño a la voluntad de ese Otro a quien comienza a preferir a sí mismo. Sabemos cuánta necesidad tenemos de desprendernos de nosotros mismos para amar en verdad, de liberarnos de nuestro espíritu posesivo o defensivo, de nuestros temores, de distendernos, adhiriéndonos más y más a Alguien cuyo proyecto invade nuestra vida y que considera-

2. "La humildad cristiana no tiene nada de común con el mórbido autodesprecio, la mala conciencia, el sentimiento psicoanalizable de culpabilidad. Toda neurosis nos recuerda que 'la raza caída de Adán' está oprimida por el diablo' (*Hch* 10,38). Eso ocurre porque toda neurosis trae aparejada una fealdad que no es sino la frustración de la exigencia de la luz tabórica de las energías divinas que todo corazón humano lleva en lo más profundo de sí mismo. Muy por el contrario, la verdadera humildad cristiana no tiene ninguna significación negativa. Es la actitud por la cual el cristiano exulta de alegría al contemplar en los demás la acción deificante de las energías increadas; es la acción de gracias, maravillada por la belleza deiforme contemplada en el sacramento del hermano": A. BORRELY, *Qui est près de moi est près du feu*, Paris, DDB, 1978, p. 150.

mos como más grande que nosotros, mejor que nosotros, preferible a nosotros. "Amar a un ser, —dice A. Borrelly—, es dejarlo existir, es retirarse para que el Otro sea. Es querer que crezca, aunque para eso uno deba disminuir"³. San Benito prevé en este lugar una verdadera "transfiguración del deseo". De ninguna manera piensa en "aporrear" la afectividad y la voluntad humanas, o en negar las disposiciones fundamentales; simplemente descubre que el amor al cual nos abrimos por la fe en una presencia amorosa, opera una transformación mucho más profunda que una simple sublimación. Este segundo grado sólo es posible gracias al primero y todo psicoanálisis que hace abstracción de él, sólo puede remedar torpemente la transfiguración interna del deseo⁴. El segundo grado de humildad mira pues a sustituir el deseo egocéntrico por un deseo más personal y más libre con respecto a los determinismos que pesan sobre él. Misteriosamente, el monje comienza a perder el gusto de seguir sus propias opiniones para convencerse de las de Aquel que ama. Esto trae aparejado una distensión que ya anuncia el proceso de curación interior que va a seguir. Evidentemente el deseo humano sigue estando presente con todo su vigor, pero ahora parece encontrar su destino y su punto de equilibrio. "La transfiguración del deseo por las energías increadas no es una pura y simple negación de la afectividad humana. ¡Ni mucho menos!, —dice nuevamente Borrelly—. (...) El deseo es bueno desde el momento que para nosotros es una manera de seguir por las huellas de la voluntad del Padre, de participar en el anonadamiento del Hijo, de desposarnos con el Espíritu Santo. (...) Todo deseo humano se convierte en trampolín para la participación en la vida trinitaria desde el momento que no es deseo de poseer sino toma de conciencia de la finitud propia de la condición de creatura, confesión liberadora y gozosa de que Dios es todo y de que yo no soy nada sino capacidad de acogida, vasija prefabricada para recibir los torrentes increados prometidos a la samaritana. (...) El deseo humano es infranatural cuando significa simplemente impulso movido por una pasión"⁵.

Esta mutación del deseo (complacer al Otro, más que a sí mismo) conduce al *tercer grado de humildad*, es decir a una *voluntad decidida a coincidir* con Su voluntad. Ahora el deseo quiere ser comunión hasta el punto de dejarse conducir, en todo si es posible, por el Otro y de alcanzar con el título de "amigo" a Aquel que por excelencia coincidió con la voluntad del Padre: al Señor Jesucristo. ¡Alcanzarlo e imitarlo en su actitud radical de apertura y de escucha obediente al Padre! Así nace el deseo más loco y el más incomprensible para un "análisis" puramente humano: el de encarnar ese amor en una sumisión a un superior bien concreto dentro de un monasterio, para allí dejarse conducir más por Cristo. Aquí se desanudan otra vez misteriosamente todos los complejos salvajes de feroz defensa de mi independencia. Lo que humanamente parece una inmediata amenaza para mi "yo", mi libertad, mis gustos, se convierte en el lugar privilegiado de una comunión libre y gozosa. En la locura de ese amor, el "yo" se renuncia "como naturalmente" (*velut naturaliter*: RB 7 *in fine*), y olvida su pena en la comunión con la voluntad de otro.

3. A. BORRELLY, *op. cit.*, p. 107.
4. Sería interesante observar aquí cómo san Pablo en la Epístola a los Romanos percibió esta conexión entre la iluminación del pensamiento en el amor y la conversión del deseo. Ver por ejemplo Rm 1,24-26: "habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció" ... Y como consecuencia: ¡"Dios lo entregó a las apetencias de su corazón... a las pasiones..."!
5. A. BORRELLY, *op. cit.*, p. 79. Cfr. también p. 75: "Purificarse de las propias pasiones por medio de la sobriedad y la vigilancia ascéticas no es odiar ni el propio cuerpo ni el propio psiquismo, sino muy por el contrario... Es una terapéutica del resentimiento".

II

EL ENFRENTAMIENTO, LA CRISIS O EL PASO DEL LIMITE

Habiendo afirmado ese deseo como voluntad y como compromiso en una situación bien encarnada —el monasterio—, poco a poco el monje encuentra allí el sufrimiento. Debe ajustarse a él e integrarlo en su marcha hacia Dios. Dijimos en qué medida los grados de humildad debían leerse como un “acto de Dios”. El *cuarto grado* muestra esto de manera particularmente viva porque en este punto el monje es como “sorprendido”, desconcertado ante la aspereza de la vida monástica, las contradicciones con que no contaba, y esto en el interior mismo de su adhesión a la voluntad de Dios. Le sobrevienen dificultades de toda clase, incomprendimientos, oposiciones, injusticias, soledad, aflicciones del abad o de los hermanos, quizás sin que se den cuenta. (“Pusiste hombres sobre nuestras cabezas”). Esta etapa forma parte del itinerario normal del monje. Su actitud en el plano espiritual se encuentra reducida aquí a las purificaciones pasivas. Está a punto de atravesar un límite. Experimenta la finitud de la naturaleza humana, la de los demás y la suya propia, finitud de orden psicológico, físico, moral y espiritual (*infirmities suas sive morum patientissime tolerant*: RB 72). Los momentos de prueba lo ponen en contacto con “miserias” que le llegan desde el exterior y le hacen experimentar “su propia miseria”, su vulnerabilidad, su impotencia, sus tentaciones. Hasta ese momento, todavía podía imaginar que sus momentos de debilidad y sus caídas sólo eran paréntesis episódicos que en resumidas cuentas apenas expresaban su ser profundo. Sin darse cuenta, quizás todavía estaba lleno de ilusiones sobre sí mismo y sobre el prójimo, considerándose un poco como un “justo” a quien de vez en cuando escapa alguna torpeza. “Nada de ilusión, ninguna ilusión sobre sí”, insistía al respecto Teresa de Lisieux. El monje está “sorprendido” porque, en el fondo sintiéndose todavía más o menos “justo”, experimenta las situaciones que debe sufrir como muy “injustas” y contrarias a su estado interior. Se siente pisando en falso y profundamente tentado de rebelarse. Es la crisis, pero también el *paso del límite*, el de la *autojustificación*⁶, el de la necesidad visceral de defenderse apoyándose en sí mismo y reivindicando “sus derechos”.

-
6. Sobre este paso del límite de la autojustificación, leer: CASIANO, *Conférences* 2 (SC 42, pp. 113-135): “no hay vicio por donde el demonio tenga más facilidad en precipitar al monje y que lo conduzca más rápido a su perdición que el desprecio de los consejos de los ancianos y la confianza en el propio juicio o en las opiniones personales...” (p. 123); “Su caída... enseña a todos que cualquiera que obedezca a su inspiración personal y a su propio juicio no alcanzará jamás la cumbre de la perfección; aun más, que es imposible que no sucumba a los peligrosos artificios del demonio” (p. 135); BARSANUFIO: “Deja esa manía de justificarte que te hace decir cada vez que pronuncias una palabra: ‘yo hablé bien’ y con cada pensamiento: ‘yo pensé bien’, ‘bien, bien’...” (*Correspondance*, n° 68, Ed. Solesmes, 1971, p. 68); JUAN CLIMACO, *L'échelle*, 4° Grado: “No se encuentra más que una sola ruta por la que podamos extraviarnos, que es la llamada confianza en el propio juicio y en la propia conducta... La obediencia es renunciar al discernimiento, por sobreabundancia de discernimiento” (Trad. Arnauld d'Andilly, París, 1661, p. 41-42); GREGORIO MAGNO, *Los Morales*, L. IX cap. 10 y 12; L. XI, cap. 17; GUILLERMO DE SAINT THIERRY: “Es imposible que el novicio que se hace el prudente, que el principiante que se hace el sabio, se mantenga largo tiempo en la celda y perseverar en la vida común...” (*Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, L. I, 14); JEAN TAULLER, *Sermon pour l'Épiphanie* (Ed. Hugueny, París, Desclée, 1927): “Construyen según su propio plan” (p. 189) “¿Alguien les muestra algún desagrado? Responden

Ahora bien, del otro lado de los sufrimientos, Dios está obrando y llama. "Allí donde un hombre, en la obediencia, sale de su yo, y se desprende de sí mismo, en ese mismo lugar, Dios no puede sino penetrar a su vez", dice Maître Eckhart⁷. "No faltan personas que siguen a Nuestro Señor hasta mita-camino, pero que nunca hacen con El la otra mitad de la ruta. Renuncian a sus bienes, a sus amigos, a los honores, pero les costaría demasiado renunciar a sí mismos"⁸. Se trata de soltar amarras aferrándose al único y solo punto de apoyo válido: el amor de Dios por nosotros, captado pura y simplemente en la fe. La actitud activamente pasiva del monje consiste entonces en dejarse hacer por Dios y soportar. En ese momento, san Benito le pide que vele absolutamente sobre sus labios para no rebelarse o quejarse: "que el monje se abraza calladamente en su interior con la paciencia" soportando todo en la fe en el amor: "En todas estas cosas triunfamos por Aquel que nos amó", dice san Benito, en el corazón mismo del cuarto grado de humildad citando la Epístola a los Romanos en un pasaje esencial sobre el cual deberemos volver. El monje aceptó no permanecer en el nivel del "hombre psíquico" ("y roguemos al Señor que se digne otorgarnos el auxilio de su gracia, para lo que no es posible a nuestra naturaleza" RB, Pról, 41), y dejarse llevar por la locura de la cruz, la loca aventura del Dios Amor. Aceptó no tomar más como apoyo lo humano, sino poner realmente su confianza en Dios. Al descubrir que su verdadera vida se sitúa "más allá" de las crispaciones sobre el "yo" en adelante "desarmado", entra suavemente en la paz y la distensión. Comienza a conocer la verdadera felicidad, la de las bienaventuranzas: "Bienaventurados los que lloran, los perseguidos por la justicia, los pobres, los pacíficos, etc. ...". La felicidad de los "hombres de Dios" penetra hasta en su psiquismo dando testimonio en todo su ser de la paz y de una victoria que en el fondo es la victoria en él de Dios sobre el mal. "Forzados a andar una milla, andan dos, ... bendicen a los que les maldicen" (RB 7, 43-44).

de inmediato ..." (p. 199); "Quieren preparar ellos mismos su propio fondo, y no se abandonan a Dios para que El mismo lo prepare" (p. 202); y *Sermon pour le 2e dim. de Carême*: "Su fondo no pertenece a Dios ... en esa conducta farisea, Dios no permanece (*ibid.*, p. 239); TERESA DE AVILA, *Les Fondations*, cap. 5 (*Oeuvres*, Paris, Seuil, 1948, p. 1104 ss. y *passim*). Entre los contemporáneos, leer P. MOLINIE, *Le courage d'avoir peur* (Paris, Cerf, 1975); J.Y. LÉLOUP, *Paroles du Mont Athos* (Paris, Cerf, 1980, sobre todo p. 95-96: "Un hombre humilde no se fía de su propio juicio; aun cuando esté muy avanzado en la vida espiritual, pide a Dios que lo ilumine por boca de sus hermanos antes que por medio de una revelación directa. En este mundo, no hay nada que temer sino a los aduladores..."; y sobre todo Mgr SOPHRONY, *Staretz Silouane* (Paris, Ed. Présence, 1963), pp. 122-123: "Cada uno de nosotros puede invocar muchas excusas para justificarse. Pero si mira atentamente en su corazón, verá que trata de engañarse. El hombre se justifica en primer lugar, porque no quiere reconocerse, aunque más no sea parcialmente, culpable del mal que está en el mundo. De inmediato se justifica porque no es consciente de estar dotado de una libertad a imagen de la de Dios, sino que se ve sólo como un fenómeno, un objeto de ese mundo, y en consecuencia, condicionado por él. En una conciencia semejante hay algo de servil, porque querer justificarse es obra de un esclavo y no de un hijo de Dios".

7. MAITRE ECKHART, "Discours du discernement aux novices", en *Vie spir.* 648 (Janv. 1982) p. 96.
8. MAITRE ECKHART, citado por Th. KELLY, en *Mon expérience de Dieu*, Paris, Feu Nouveau, 1970, p. 60.

III

INTEGRACION ESPIRITUAL DE LA MISERIA

En el *quinto grado de humildad*, hay una integración más profunda de la miseria en el itinerario espiritual. En el cuarto grado, ésta todavía se percibía como algo externo, ya que pruebas de todas clases que provenían de los demás hacían que se percibiera. En el quinto grado, descubrimos nuestra miseria interior, la que nace de nuestro propio fondo, de pensamientos, de veleidades, de deseos, de rebeldías, de movimientos del alma, de pasiones, de toda clase de ideas, contrarios a Jesucristo y que surgen en nosotros como para recordarnos que una parte importante de nosotros mismos todavía pertenece profundamente al hombre viejo. El monje va a utilizar esta miseria sutil y solapada para caminar hacia Dios. Se atreve a mirarla de frente porque su fe ha llegado a ser viva, y ve ante todo y en primer lugar el amor de Dios por él. Se atreve a poner la mirada directamente en su propio pecado, sus tentaciones, sus dificultades interiores y sus malos pensamientos, en todo ese fondo tenebroso que se agita en él, porque ahora sabe que todo eso no constituye lo más recóndito de su ser. La lucidez última sobre sí mismo no desemboca en pesimismo o en masoquismo, sino en una verdadera terapia porque en la fe, una fe ahora madura por la experiencia, el monje se sabe hijo de Dios; se sabe amado. Cree en el amor que ha llegado a ser el sol de su vida, y casi no se extraña entonces de que las sombras resulten también más nítidas. ¡Cuando no hay sol no se ven las sombras! No se desanima ante su propia miseria sino que la considera como una parte de él mismo que, como no puede ser salvada por el hombre, debe ser confiada a Dios, único Salvador de su vida, de su ser profundo, de su mismo psiquismo. Por eso, impulsado por el Espíritu Santo, toma la iniciativa, loca humanamente hablando, —pero, ¿acaso no hemos dicho que los grados de humildad introducen en la locura de la cruz de que habla san Pablo en 1 Co 1-2?— de denunciar y de culparse de su pecado y sus pensamientos secretos delante de aquel que a los ojos de su fe está revestido de la paternidad espiritual y afectuosa de Cristo. “Es monje quien se constituye en el propio acusador de sus faltas”, dicen los ancianos. “Si buscamos cuidadosamente la causa de la turbación, siempre es el hecho de no acusarse a sí mismo. De allí viene que tengamos todo ese abatimiento y que nunca encontremos reposo. No hay que asombrarse de que todos los santos digan que no existe otro camino más que ese”⁹. Esta confesión es algo muy distinto que un simple acto de “descompresión” por medio del cual “uno dice todo” al psicoanalista; es un trámite de gran madurez humana, en que el hombre en un acto de confianza *motivada por la fe en el amor* asume e integra en su itinerario hacia la luz todo ese fondo malo que descubre en él y sobre el cual espera con una firme esperanza que se extienda la fuerza de transfiguración del amor de Cristo. Esta práctica tan fecunda es altamente recomendada por toda la tradición espiritual¹⁰, pero sólo tiene verdaderamente su sentido y su eficacia cuando proviene de la fe en el amor.

9. DOROTEO DE GAZA, citado en *Maîtres spirituels au désert de Gaza* 79, 81; 84 (Ed. Solesmes, 1967, p. 219-220).

10. Ver S. BASILIO, *Grandes Règles* 26; 37; 46; *Petites Règles* 227; 229; 288; *Const Monast.* cap. 22; CASIANO, *Inst.*, L. 4, 8-9: “Se enseña a los principiantes a no ocultar por falsa vergüenza ninguno de los pensamientos que les carcomen el corazón, sino a manifestarlos al anciano, desde el momento en que nacen, y, para juzgarlos, no fiarse de la opinión personal, sino creer malo o bueno lo que el anciano, después del examen, haya declarado

Los grados sexto y séptimo son los más incomprensibles a los ojos de la psicología sola. En ellos la integración de la miseria en el itinerario espiritual es aún más profunda. En el *sexto grado* de humildad, el indicio de la acción de Dios en el corazón se traduce por una conciencia más viva y más habitual de ese "fondo de miseria y de pecado" que nos amenaza. El monje, en efecto, ya no se "sorprende" cuando enfrenta una situación de sufrimiento o de contradicción. Ya no reivindica para sí un derecho y una justicia, sino que siente como adaptadas a su pobreza interior, las situaciones poco halagadoras para el amor propio en las que es puesto. San Benito dice: *si omni vilitate vel extremitate contentus sit monachus*. El monje está "contento" de la situación concreta, hasta humillante, en que se encuentra. Hay aquí una auténtica pacificación de la afectividad bajo la luz de la fe en el amor¹¹. El monje ya no reivindica como un ideal la realización de su personalidad. Ha descubierto que posee una vocación y un carisma más profundos que exigir el ejercicio de tal o cual "carisma" o don particular. Ratifica afectivamente el "Nada anteponer a Cristo" de san Benito. Descubre que su ser verdadero, su auténtica realización se sitúan en la comunión con Jesucristo, con sus sufrimientos, con su humildad y con sus pruebas, porque simultáneamente ha percibido que esa situa-

como tal ... Los ancianos afirman en efecto que es un signo universal y evidente de que un pensamiento es diabólico el que nos avergoncemos de manifestarlo al anciano" (SC 109, p. 131-133); *Conferencias* 2, cap. 12; S. AGUSTIN, *Tract. in Joh.* 58: "Cuando nos postramos a los pies de nuestros hermanos, esta humillación del cuerpo dispone y excita a nuestro espíritu para que se abaje interiormente, o, si ya era humilde, lo afirma en la humildad"; DOROTEO DE GAZA, toda su obra, *passim*; JUAN CLIMACO, *La escala*, 4º Grado; S. BERNARDO, *Sermon in Adv. Dom.*; D. Augustin BAKER, *La Sainte Sapience*, T: I, Paris, Plon, 1954, p. 215, 313; I. HAUSHER, *La direction spirituelle dans l'Orient ancien*, Coll. Orientalia Christiana 144, Roma, 1955, p. 17-56; 130-141. Leer también el hermoso artículo de FONTRIER, "Paternité spirituelle", en *Contact* 58 (1967), p. 133.

11. SILVANO dice: "Cuando la paz de Cristo entra en un alma, como Job, está gozosa de sentarse sobre la basura y ver a los demás en la gloria; entonces el alma es *feliz* de ser peor que todos. El misterio de esta humildad de Cristo es grande, y no es posible hacer que los demás la comprendan" (SOPHRONY, *op. cit.*, p. 285); "El Señor ama a los hombres, pero permite que los golpeen las pruebas. Así pueden reconocer su impotencia y humillarse, y gracias a su humildad, recibir al Espíritu Santo. Y con el Espíritu Santo, todo va bien, todo está lleno de gozo, todo es maravilloso... En cuanto al que se humilla, estará *contento* de su suerte, cualquiera que sea, porque el Señor es su riqueza y su gozo, y todos los hombres se asombrarán de la belleza de su alma... Ahora eres *feliz* porque has llegado a ser humilde y ha llegado la gracia divina. Ahora, aun cuando estés solo en la pobreza, el gozo no te abandonará porque tienes en el alma esa paz de la cual dijo el Señor: "Os doy mi paz" (...) El alma del hombre humilde es como el mar; si arrojamos una piedra en el mar, turba por un instante la superficie de las aguas, luego se hunde en las profundidades. Así son tragadas las penas en el corazón del hombre humilde, porque la fuerza del Señor está con él" (*ibidem*); "El que cumple la voluntad de Dios está *contento* con todo porque la gracia del Señor lo hace *feliz*. Pero aquel que está descontento de su suerte, que se queja de su enfermedad, o de aquel que lo ofendió, que compeñda bien que se encuentra en él un espíritu de orgullo que le ha quitado la gratitud hacia Dios: Aun cuando te ocurra así, no te desanimes, sino esfuérzate en poner toda tu esperanza en Dios y pídele un espíritu humilde. Y cuando el humilde Espíritu Santo se te aproxime, comenzarás a amarlo y encontrarás descanso" (p. 311). Es la santidad en las "pequeñas cosas" de la que habla con mucho gusto TERESA DE LISIEUX y acerca de la que JUAN CLIMACO decía "las pequeñas cosas en los perfectos no son pequeñas cosas, y las grandes cosas en las personas pequeñas, en absoluto son perfectas" (*La escala*, PG 26, 1013).

ción era más verdadera para él y que era el lugar por donde se derramaba en él la infinita dulzura y gratuidad de Dios, su infinita presencia y cuánto cuidaba de nosotros. El monje comienza a estar habitado, incluso afectivamente, por la fuerza consoladora de Cristo, el Hombre nuevo, hasta el punto de poder exclamar con san Pablo: "Me complazo en mis flaquezas..." (2 Co 12,10). Ese contentamiento, esa complacencia, de ninguna manera es masoquista. Hay aquí mutación de prioridades afectivas. Hay una comprensión interior y una profunda aceptación de la obra de Dios en él: "Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza" (2 Co 12,9). Cuando san Benito habla de "indignidad y de incapacidad de triunfar", en absoluto se trata de un complejo de inferioridad, sino del gozoso descubrimiento de la puerta estrecha de la que se dice que muy pocos encuentran. El monje está *contentus* porque es iniciado por gracia del Espíritu Santo en la dulzura y el consuelo de Cristo en el seno mismo de su miseria, sabiendo que esa es también la condición indispensable para que pueda a su vez consolar a los demás en sus aflicciones (cfr. 2 Co 1,4). Para comprender y consolar a los demás en profundidad, es preciso que uno mismo haya sido pacificado y consolado en profundidad, y reconciliado consigo mismo y con los demás, en cualquier angustia en la que haya estado sumido¹².

Cuando en el *séptimo grado de humildad*, el monje hace suyas, con toda la convicción interior de la experiencia personal (*intimo cordis credat affectu*), las palabras de los anawín de los salmos: "Yo soy un gusano, no un hombre, oprobio de los hombres, rechazo de la gente...", toma la exclamación dolorosa de san Pablo en el cap. 7 de la Epístola a los Romanos: "¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?", pero también esa maravillosa respuesta de su fe: "¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!" (Rm 7,24-25). Es que para san Benito, como para san Pablo y para todos los santos¹³, la percepción de la nada personal sólo tiene sentido a la luz de la grandeza del amor misericordioso de

-
12. Leer a este respecto el admirable capítulo "El gozo de no ser nada y la fuerza en la debilidad", en A. BORRELY, *op. cit.* p. 118 s: "El gozo de no ser nada inunda a los amantes de la luz sin ocaso de la certeza de que el hombre es un centro privilegiado, irreducible a la cultura, es decir, a la naturaleza social tanto como a la naturaleza bio-psíquica, una persona invitada a la deificación. El gozo de no ser nada es precisamente también la evidencia de ser infinitamente más que un sistema de relaciones entre diversas instancias. Hay una tristeza y una desesperación de no ser nada, si por eso se entiende que inconscientemente quiero, que "pienso en donde no estoy; por lo tanto, (que) estoy donde no pienso" (Lacan), que no estoy en ninguna parte ya que ninguna instancia particular puede representarme que no soy en la naturaleza un ser de excepción, que, lejos de coincidir con mi conciencia, mi psiquismo está constituido más bien esencialmente por impulsos instintivos, fuerzas oscuras, desequilibrios, transferencias, compensaciones, sublimaciones, complejos, hedonismos pregenitales, fijaciones..." (p. 121). Ver también Th. KELLY, *Mon expérience de Dieu*, Paris, Feu nouveau, 1970, p. 72-78.
 13. Cfr. por ej. *Apophtegmes*: "Tanto como el hombre se aproxima a Dios, tanto se ve pecador" (éd. Guy, p. 189); cfr. también p. 187 y 387; DIADOCO DE FOTICE, *Sur la perfection spirituelle* 95: "El alma se juzga más baja que todo, porque participa de la equidad divina" (SC 5, p. 162); S. GREGORIO MAGNO, *Los Morales*, L. 22,1: "Mientras los santos más se elevan y se aproximan a Dios, más claramente perciben su propia indignidad";

Dios, según la misma ley de las bienaventuranzas evangélicas: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados" (Mt 5,5). Los santos son introducidos en un nivel de profundidad totalmente particular que les permite descubrir de tal manera la verdad en ellos, en la luz del Señor Jesús, que ya no tienen miedo de llorar delante de Dios la distancia que experimentan entre su miseria y la infinita ternura divina. Por medio de esas lágrimas de compunción, el monje deplora por supuesto sus pecados, pero al mismo tiempo se conmueve ante la bondad de Dios quien lo visita dentro de esa pobreza. Experimenta la "encarnación de Dios" que se hace prójimo del pequeño y del pobre. Es imposible comprender los grados sexto y séptimo de humildad fuera de este contexto espiritual de conversión y de invasión del amor de Dios. Es Dios mismo quien invade y transforma. Los grados de humildad son indicios de la obra de transfiguración del hombre por Cristo, Hombre nuevo. Veamos bien en ellos todo el alcance positivo. Si hay despojamiento del hombre viejo, no es sino para "revestir al hombre nuevo que no cesa de renovarse a imagen de Aquel que lo ha creado" (Col 3,9; cfr. Ef. 4,24).

¿Cómo explicar esta percepción tan viva de su miseria por parte del monje que se estima sinceramente con todos los santos el último de todos? Como para san Pablo, que se llama a sí mismo "el menor de todos" (Ef 3,8), la adhesión a Cristo nos hace descubrir que todavía no le pertenecemos totalmente, que todavía, desgraciadamente, pertenecemos al hombre viejo. El monje descubre en él un tironeo constante entre las exigencias del hombre viejo y las del Hombre nuevo: "Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco" (Rm 7,15). El monje, como san Pablo, toma conciencia de ese abismo misterioso, de ese extraño fondo que lleva en sí y que lo relaciona con el viejo Adán; descubre en el fondo de sí mismo una misteriosa y tenebrosa solidaridad con Adán. "Descubro, pues, esta ley: aun queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta" (Rm 7,21). Se trata de la toma de conciencia de una miseria interior cuyas dimensiones escapan al individuo solo y alcanzan, como san Pablo lo deja entender claramente, dimensiones sociales y cósmicas. Ahora bien, es con ese "fondo de miseria" y no negándolo o rechazándolo, como san Benito, y con él todos los santos, nos pide que vayamos a Dios.

S. SIMEON EL NUEVO TEOLOGO. *Cathéchèses* 17: "Aquí estoy en el fondo del abismo de mis pecados, gimiendo, prisionero, abismado en la desesperación, y cuando soy abajado por debajo de todo, en ese momento soy elevado por encima de los cielos y otra vez la caridad me une a Cristo nuestro Dios" (SC 104, p. 259-261); SANTA CATALINA DE SIENA, *Légende Majeure*: "Si tienes este doble conocimiento, serás feliz: 'eres aquella que no es, yo soy Aquel que soy'" (Ed. Huguency, p. 87); JEAN TAULER, *Sermon 83 pour le 3e dim. de l'Avent III* (Ed. Huguency, p. 87); S. FRANCISCO DE SALES, *Lettres* 881 (Coll. Blaise): "¡Oh, queridas imperfecciones que nos hacen conocer nuestra miseria, nos ejercitan en la humildad!"; JUAN DE SAINT SAMSON, *Direction pour la vie intérieure*, Paris, Seuil, 1947, p. 120-121; A. BAKER, *La Sainte Sapience*, T. I, Paris, Plon, 1954: "Cuando las almas sean más perfectas, tendrán menos defectos, pero los verán mucho más y serán más humilladas pero menos turbadas"; CATALINA DE BAR, *A l'écoute de S. Benoît*, Rouen, 1979, p. 37, p. 85; TERESA DE LISIEUX, *Mss. Autob.* Paris, 1957, p. 185: "Me resigno a verme siempre imperfecta y allí encuentro mi gozo"; P. DE CAUSSADE, *Lettres*, T. I, Paris DDB, 1962, p. 56-58; 78; 96-98; 102; 184 y passim.; JUAN DE CRONSTADT, *Ma vie en Christ*, Bellefontaine (Spir. Or., 27), 1979, p. 164; O. CLEMENT, *Le chant des larmes. Essai sur le repentir*, Paris, 1982, cap. 4: "He pecado más que todos los hombres" (p. 50 ss).

Este descubrimiento se convierte para el monje en fuente de verdadera oración, de esa oración pura y llena de compunción de la que habla san Benito en los capítulos 20 y 49 de su Regla, porque esa experiencia interior engendra un *gemido del corazón*, un grito de miseria que proviene de lo más profundo de él mismo y lo hace reunirse con el hombre bíblico, el hombre sálmico: "Desde lo hondo a ti grito, Señor: Señor, escucha mi voz" (*Sal* 129,1-2). Es como proferido al unísono con todos los *anawim*, los encorvados de la Biblia y de la historia, todos aquellos que tienen "necesidad" de Dios y, como niños, se refugian en sus brazos, en la fe en su amor. Ese gemido es un manantial de súplica, de abandono de sí, pero también de alabanza y de gozo, porque esta oración como en san Pablo conduce a cantar "la gracia de Dios por Jesucristo, Nuestro Señor". Tampoco se trata aquí de pesimismo o de un volver masoquista sobre el propio mal, sino, muy por el contrario, de una *travesía*, de una *pascua*, declamos, del propio mal a la luz victoriosa del amor de Cristo resucitado.

Sin embargo esta victoria no aparece como más *individualista* que la de san Pablo cuando habla de su lucha interior en el cap. 7 de la Epístola a los Romanos. Pablo también experimenta dolorosamente, *intimo cordis affectu*, esa doble pertenencia a los dos Adán: por una parte al primer Adán que lo condena a la muerte y al pecado, y por otra parte, a Cristo, pertenencia voluntaria y marcada por la fe y la gracia del bautismo. Allí no hace más que asumir en su conciencia y experiencia de su fe, *el debate de toda la humanidad*. Incluye en ese debate personal la lucha entre los dos Adán: lucha de redención, en la que el Nuevo Adán rescata en el corazón mismo de ese debate íntimo, al antiguo Adán y a toda la humanidad. En el plan de Dios no existe individualismo. Pablo experimenta lo que podríamos llamar la *ley de inclusión* que atraviesa toda la historia de la salvación, ley según la cual en la fidelidad de "uno solo" está incluida la salvación de muchos. Pablo lo subrayó claramente en el cap. 5 de la misma epístola. Se dio cuenta de que la obra del pecado, cuyos efectos siente, se relaciona con la falta de "uno solo" y con la debilidad de toda la humanidad, pero también que a través de él se cumple la obra de la gracia de "uno solo", Cristo, que vivifica a toda la humanidad. No tiene miedo de reconocer en él el enfrentamiento entre una cierta "nada" de fuerzas humanas y el ser de Cristo que vivifica. Ya no tiene miedo de mirar su propia nada y su miseria porque de nuevo ha descubierto en la fe el trasfondo sobre el cual se quita esa debilidad: a saber el extraordinario Amor de Dios por los hombres. "No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (*Gal* 2,20).

Esta ley de inclusión reaparece en todas las grandes etapas de la Sagrada Escritura, ya sea por ejemplo la salvación de muchos en Noé (*Gn* 6-7); la bendición de multitudes en Abrahán (*Gn* 12, 1-3; 12,1; 15,6); o la salvación de Sodoma por diez justos... (*Gn* 18,32)¹⁴. En efecto la humanidad está destinada a no crear sino

14. Sobre esta ley de inclusión, cfr. por ejemplo *Jr* 5,1; 7,16; 11,14; 18,20...; *Ez* 22,30; *Sb* 18,5; y el tema del "pequeño resto" en la Biblia; *Jn* 17; *Rm* 5-8; *Col* 1,15-20; 2,9-15; *Hch* 1,5-18; 5,1-10; 7,20-28; 9,22-28; 10,1-18. En los Padres por supuesto que habría que citar sobre todo a S. JUSTINO y S. IRENEO para el tema de la "Recapitulación", S. MAXIMO EL CONFESOR, *Ambigua*, L.II, c. 37: "El hombre llegó último entre los seres, como un elemento de conjunción física que realiza universalmente por medio de sus propios componentes la síntesis entre los extremos. Recapitula en él y según su naturaleza, las cosas más distantes..." (cf. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris, Seuil, 1955, p. 116 ss). Ver también el resumen de teología patristica que realiza O. CLEMENT: "El sacrificio de Jesús es un sacrificio de alabanza, de santificación, de

un solo cuerpo, ya sea en Adán o en Jesucristo. En el plan de Dios todo ser humano está llamado a ser "padre" o "madre en Israel" (Ju 5,7), "padre de pueblos" (Gn 17,5). Esta ley que comienza a manifestarse en la persona de Adán, atraviesa toda las intervenciones personales de los profetas (*principio de sustitución* donde uno solo se ofrece por la multitud: (cfr. por ej. el siervo sufriente de Is 53), culmina en Jesucristo y se prolonga en los cristianos. La vida monástica no tiene otra finalidad que volver a conducirnos hasta ese centro de nosotros mismos donde toda la humanidad está incluida en Jesucristo, para allí hacer bautizar nuestro propio mal y el de todos los hombres en la sangre del Cordero, a fin de que pueda resplandecer la transfiguración de Pascua. Es allí donde se preparan las bodas del Cordero con la humanidad purificada en la sangre de "uno solo" (cfr. Ap 7,14; 19,7-8). Los

reintegración, por medio del cual ofrece al Padre toda la creación para que el Padre la vivifique en el Espíritu Santo. Es propiamente una pascua, la Pascua, el 'paso' de la creación al Reino de la Vida. El hecho de que ese sacrificio haya sido sangriento, crucificante, proviene de esa solidaridad ontológica de Cristo con todos los hombres, que acabamos de mencionar. Cristo, en virtud de esa solidaridad de ser y de amor, llevó sobre sí todo el odio, la rebeldía, la burla, la desesperación —'¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?'— todos los crímenes, todos los suicidios, todas las torturas, todas las agónias de todos los hombres, a todo lo largo del tiempo y en toda la extensión del espacio. Por todo eso, él se desangró, agonizó, gritó de angustia y de soledad. Pero como sufrió humanamente, es restablecido humanamente: 'Padre, en tus manos pongo mi espíritu' (Jn 23,46). Entonces la vida absorbe a la muerte, el abismo del odio se consume en el abismo ilimitado del amor. 'Algunas gotas de sangre' al caer en el grial inmenso de la tierra, 'renovaron todo el universo' " (*Sources*, Paris, Stock, 1981, p. 42-43). El Padre C. BOURGIN, en su *Initiation à sainte Catherine de Sienne* (Fasc. mimeografiado s.d.) para ilustrar esa asombrosa solidaridad que experimentan los santos con todos los pecadores del mundo entero, cita una admirable página de P. ROUSTANG, s.j.: "Adán, es él, ... Adán, soy yo. Mientras esa identificación con el primer hombre no sea perfecta, es igualmente imposible identificarse con Jesucristo, el segundo Adán... Si por una partícula de nosotros mismos, pensamos que somos justos por nuestros propios cuidados, en esa ínfima parte Cristo no puede otorgar la gratuidad de su salvación. Si Catalina no puede salvar al mundo de su miseria es porque no ama totalmente y con todo su ser a su Creador. Incapaz de identificarse con la oración de Jesús que invoca el amor misericordioso para la salvación de todos y que obtiene el perdón para todos, debe pensar que ella es la única barrera para el advenimiento del amor; mucho más, que ella es el origen de todos los males. Para retomar una expresión de san Pablo, mientras no veamos toda nuestra vida encerrada por nuestra falta en la desobediencia, Dios no podrá usar de misericordia con todos (Rm 11,32). Vertiginosa relación que debería sernos familiar, porque no hay motivo de asombrarse más al ver en cada cristiano otro Cristo que al ver en cada hombre otro Adán.

El hombre no es hombre porque padece como todos el estado de su raza, sino porque, consciente y voluntariamente, *se hace cargo del mismo* y confiesa que es *incapaz de ponerle remedio*. Dijimos con toda naturalidad que cada persona humana es coextensiva con el universo, cuyas riquezas posee en ella misma; por su parte, el cristianismo afirma que cada uno de nuestros actos tiene consecuencias en toda la humanidad, para bien y para mal. La dignidad de la persona reclama por lo tanto que ella *se sienta responsable de todo el mal*, a fin de poder convertirse en la fuente y el origen de todo el bien. Porque Jesucristo, el hombre perfecto, llevó sobre sí todo el pecado del mundo, porque se hizo pecado (2 Co 5,21), plenamente lúcido y con un consentimiento divino, pudo convertirse en la causa de renovación del universo. Cada cristiano debe entonces imitarlo a su manera, tomando sobre sí la responsabilidad del género humano, a fin de derramar en la historia la vida sobreabundante de Dios que recibió".

monjes y todos los que están dispuestos a las purificaciones de la humildad anticipan el cántico nuevo del Apocalipsis: "Fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación; y has hecho de ellos para nuestro Dios un Reino de Sacerdotes, y reinan sobre la tierra" (cfr. *Ap* 5,9-10; 14,3-5). Y "el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a los manantiales de las aguas de la vida. Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos" (*Ap* 7,17). Pero mientras esperan el advenimiento de la Comunidad escatológica perfectamente unida a Cristo, "sufren" y "gritan" (*Ap* 6,10-11). Gimen uniéndose a los gemidos de la ansiosa espera de la creación que desea vivamente la revelación de los hijos de Dios (*Rm* 8,19 ss), y a los "gemidos inefables" del Espíritu Santo que intercede por nosotros (*Rm* 8,26). Participan así muy profundamente en la gestación del Mundo nuevo en el Hombre nuevo.

Si, como acabamos de verlo, los grados sexto y séptimo de humildad inician a los monjes y a los cristianos de manera muy particular en el misterio y en la fecundidad del Viernes Santo y del Sábado Santo, no es para hacer de ellos unos "des-comprometidos" con respecto al mundo. Muy por el contrario: en ese nivel es donde son llamados a "llevar las cargas los unos de los otros" adquiriendo un corazón de "buen samaritano". ¿Acaso no es finalmente el único pecado no tener prójimo? Toda la gran tradición espiritual es consciente de esto. Como vemos, para san Benito la vida espiritual consiste, como dicen san Gregorio de Nisa y san Gregorio Palamas, en "salir de sí mismo por el interior de sí mismo" para alcanzar al Señor y en El a todos los hermanos. Es en ese nivel donde el monje llega a ser verdaderamente "hermano universal".

Es asimismo en ese nivel donde se fundamenta la auténtica *hospitalidad monástica*. Cuando san Benito nos enseña a integrar de ese modo nuestra miseria y a vencer el mal en nosotros, nos pone simultáneamente en consonancia con la gran miseria de toda la humanidad; nos hace comulgar con los más miserables del universo, nos prepara un corazón cósmico, un corazón "católico". La verdadera hospitalidad comienza en el nivel del corazón y es en primer lugar de orden espiritual. No se trata en efecto de ofrecer simplemente cama y comida, sino más profundamente de ofrecer a los hermanos angustiados, una cualidad de comprensión, de hacerse cargo, de acoger en el nivel del alma, y finalmente una capacidad de pacificación que sólo serán posibles si el monje ya ha atravesado como anticipadamente, él mismo, la angustia que acoge. Sin esto, nuestras actitudes y nuestras palabras son falsas y artificiales, suenan huecas y merecen la palabra de Cristo: "Hípócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces podrás ver para sacar la brizna del ojo de tu hermano" (*Mt* 7,5)¹⁵. Mgr. A. Bloom relata la reflexión de un rabino polaco del siglo XVIII: "Cuando alguien viene a mí, me siento traspasado de tal compasión que desciendo, escalón por escalón, hasta lo más profundo de su caída. A continuación, cuando llego a las mismas profundidades, sujeto la raíz de mi alma a la raíz de la suya, y consciente de que somos uno, comienzo a llo-

15. Cfr. BORRELY, *Op. cit.* p. 150-151: "La convicción de que yo tengo en mi ojo una viga no es en absoluto una ilusión de óptica, y no soy ingenuo cuando no veo sino una brizna en el ojo de mi hermano, porque nadie está tan bien colocado como yo para saber cuánto 'mi viga' está hecha de insensato despilfarro de las energías divinas que sólo esperan el consentimiento afectuoso del corazón humano para comunicarle la belleza increada de la que está secretamente enamorado aunque comete la locura de alejarse de ella.

rar nuestro pecado común delante de Dios, y entonces él es arrastrado en mi arrepentimiento". San Benito hace descender al monje a ese nivel de intercesión y de hospitalidad interior cuando pide que los huéspedes se reciban "con toda la mansedumbre que inspira el temor de Dios" (RB 66,4: fórmula que resume todos los grados de humildad), y que no se asocien a ellos sino después de haber pasado juntos por el fuego de la oración (RB 53).

También *la palabra* que dirigirá el monje a su hermano angustiado será una palabra cargada de silencio y de experiencia. Porque el monje ha aprendido a permanecer en el centro de su sufrimiento, de su miseria y de su pecado, sin huir de ellos y como se atreve a mirarlos de frente en la luz de la gracia, su fe le ha enseñado a discernir también el contexto de amor y la presencia del Señor, ocultos detrás de esa miseria. Su mirada ha aprendido a traspasar las apariencias y a distinguir suavemente las puntas de una reconstrucción interior. El monje que ha experimentado las posibilidades extremas de su ser, incluso las negaciones que lo tientan, ese monje, puede enfrentar en sí mismo y en el corazón de su hermano el abismo de la desesperación, porque en su propio corazón la desesperación ya ha llegado a morir en las playas de la fe. También ha aprendido a reconocer en una situación opaca y penosa, la voz silenciosa del Señor que como un rayo de luz comienza a revelar el perfil de una vidriera. No es sino en ese momento cuando el monje habla y cuando da lo que tantos peregrinos iban a buscar al lado de los padres del desierto: "¡Padre, una palabra que salve!", es decir, una palabra verdadera, que corresponde auténticamente a la raíz de mi mal, una palabra que regenere al alma y a toda la persona en la verdad y el amor. Esa palabra tiene algo de *profética* y por lo tanto podemos estimar que nunca los profetas hablaron en nombre de Dios sin haber atravesado ellos también su séptimo grado de humildad: Moisés, Amós, Oseas, Isaías, Jeremías... Porque únicamente la palabra justa, que viene de la experiencia personal en el encuentro del Señor, hace estallar la dureza de los corazones y de las situaciones para abrir al alma y recrearla.

Esa palabra cura, alimenta y consuela. Es el ejercicio auténtico de la *paternidad* o de la *maternidad espiritual*, porque la persona que acaba de encontrarme se siente entonces comprendida desde adentro, como si la aventajaran en la experiencia de su propia angustia, y recibe así una palabra adecuada y vivificada por la experiencia de la fe, una palabra que engendra a la vida.

Pero esa palabra, como la perla, es rara. El monje no la profiere por gusto, sino únicamente cuando se le solicita por urgencias de la caridad. Ella permanece secreta, dolorosa y discreta.

En el *octavo grado de humildad*, el monje habiendo sido iniciado en el fondo de él mismo en las profundidades de la acción de Dios, evita toda particularidad que lo haría destacar y prefiere entrar en una especie de anonimato, en la vida escondida en la comunidad, según las simples observancias de la Regla y los consejos de los ancianos. Ya no considera que la realización de su personalidad se encuentra en el exterior de sí mismo, en algún don que debería adquirir o conservar, sino mucho más en el orden del ser: estar con Cristo, estar escondido en Cristo, a quien experimenta en el fondo de sí mismo por gracia del Espíritu Santo. Para los demás se convierte en testigo de ese coloquio secreto y misterioso que se elabora en la suavidad del Espíritu Santo. Este hace que las palabras y las risas sean raras en él (*noveno y décimo grados*), pero no el gozo, y le hace sentir interiormente la profundidad de Cristo que lo habita, "la anchura y la longitud, la altura y la

profundidad del amor de Cristo que excede a todo conocimiento" (Ef 3,18-19) entrando por su plenitud en toda la plenitud de Dios. Y cuando provocado por exigencias de la caridad y de la obediencia, el monje abre la boca y responde, su palabra es como una especie de revelación de esa gracia interior, una especie de furtiva irradiación de ese gozo y de esa plenitud interiores. Es como la súbita aparición o el "indicio" de la presencia transfigurante del Espíritu Santo. Incluso sin que lo sepa, "aun cuando nuestro hombre exterior se va desmoronando, el hombre interior se va renovando de día en día" (2 Co 4,16). Es el *duodécimo grado de humildad* en que, sin sospecharlo, el monje deja pasar hasta en su cuerpo esa impresión profunda, real, grave y gozosa de la presencia incesante del Señor en él. Para él y para sus hermanos —cuya miseria y pecado lleva sin cesar delante de Dios— no hay otra riqueza que dejarse "iluminar los ojos del corazón para conocer los tesoros de gloria que contiene la herencia reservada a los santos" (cfr. Ef 1,18). La pacificación, la visible reconciliación de ese hombre se convierte en un testimonio silencioso pero muy real de la transfiguración del hombre nuevo y de la poderosa acción del Señor: "el que crea en mí, hará él también las obras que yo hago, y hará mayores aún" (Jn 14,12). Como dijo Jean Tauler: "Nunca el hombre se imaginará que puede llegar a ser perfecto (en la medida en que es posible en este mundo), sin que el hombre exterior sea absorbido en el hombre interior; es allí donde el hombre es introducido en la morada, es decir el fondo divino; es allí donde se realiza ese prodigio, donde esa riqueza se manifiesta"¹⁶. Esta obra misteriosa sólo puede ser realizada en el hombre por Dios. San Macario decía que El "se transforma y se encarna, se mezcla con los seres santos, piadosos y fieles y se convierte en 'un Espíritu con ellos'... para que el ser vivo pueda vivir en la juventud, experimentar la vida inmortal y participar en una gloria incorruptible"¹⁷. También san Benito termina su capítulo sobre la humildad¹⁸ con estas palabras:

-
16. JEAN TAULER, *Sermon pour la Veille des Rameaux*, Ed. Huguency, Paris, Desclée, 1927, p. 301.
17. S. MACARIO, *Hom.* 4,10 (PG 34, 480 BC). Ese texto es citado por S. GREGORIO PALAMAS (cfr. J. MEYENDORFF, *S. Grégoire Palamas et la mystique orientale*, Paris, Seuil, 1959, p. 25). Observar cuánto la espiritualidad benedictina concuerda con la gran teología oriental de la transfiguración; leer sobre la transformación y la recreación del hombre por las energías increadas: GREGORIO PALAMAS, *Les Triades ou défense des saints Hésychastes*, Louvain, 1952, 1959, 2 t.). Uno comprende también que los monasterios sean desde entonces lugares privilegiados del ecumenismo.
18. Habrán observado el movimiento general del capítulo 7 de la Regla: los grados, lejos de yuxtaponerse, se precontienen y se compenetrán mutuamente. Por medio de una aplicación de la atención de *fe al Dios de la Alianza* (1°), el *Espíritu Santo* descentra al hombre de sí mismo (2°), para hacerlo desposarse con el movimiento mismo del alma de Cristo enamorada de la voluntad del Padre (3°), y pasar así la "puerta estrecha" de *Cristo crucificado* (4°). Puede así "pertener" progresivamente, incluso en el plano afectivo, al Nuevo Adán (5°, 6°, 7°) reuniendo en El a toda la humanidad. De esa manera entonces el monje llega a vivir todo "abandonado" *in Christo*, en una serenidad hecha de simplicidad y de confianza en la obra del Padre en el corazón de su hijo (8°-12°). Todos los grados de humildad finalmente no son sino un comentario del "Si no os volvéis como niños ... 'mostrándonos que en resumidas cuentas sólo Dios puede volver a introducirnos en la verdadera vida "infantil", la de su Hijo, el Señor Jesús. Nunca insistiremos demasiado en este contexto trinitario y casi bautismal de los grados de humildad, de manera que esta doctrina es válida no solamente para los monjes sino también para los laicos, no solamente para ayer, sino también para hoy. "Si alguno me ama, guar-

“Lo cual se dignará el Señor manifestar por el *Espíritu Santo* en su obrero purificado ya de vicios y pecados” (RB 7 *in fine*).

*Tradujo: Hna. Graciela Sufé OSB
Monasterio “Gozo de María”
Córdoba – Argentina*

Que esta conciencia de pertenecer a Cristo **abra** vuestros corazones, pensamientos y obras, con la llave del misterio de la Redención, a todos los sufrimientos, a todas las necesidades y a todas las esperanzas de los hombres y del mundo, en medio de los cuales vuestra consagración evangélica se ha injertado como un signo particular de la presencia de Dios “por quien todos viven”, acomunados en la dimensión invisible de su Reino.

JUAN PABLO II – REDEMPTIONIS DONUM

dará mi Palabra, y *mi Padre* le amará, y *vendremos* a él, y *haremos morada en él*” (Jn 14,22).