

HACIA EL CORAZÓN DEL DESIERTO

Decía Gustave Thibon que no existen sino dos formas de soledad, la de la cárcel y la del desierto. Sólo una vez visité una cárcel. Recuerdo que al llegar y a medida que me internaba en ella, me invadía una asfixia inconsolable de la que brotaba, paso a paso, un desasosiego creciente. Allí todo estaba debidamente numerado: la puerta por donde entramos, la sala en la que un guardia tomó el número de nuestros documentos, y los hombres... Todo era anónimo y controlable. El anonimato circundante era aún más elocuente en las miradas que nos observaban. El único detalle humano que todavía ardía en ellas nacía de la ansiedad, de la angustia o del temor. En la cárcel, era evidente, no existía la esperanza.

Ciertamente en tan corto tiempo no pude conocer la soledad de la cárcel, pero al menos pude presentirla. Ella carece de significación pues es anónima: no hay nombres que resuenen sino números, ni seres espontáneos y vitales, sino funciones precisamente reglamentadas. Los muros que la circunscriben —los de piedra y los del corazón— excluyen todo horizonte diáfano y extenso, encerrando la soledad dentro de sus propios límites hasta el punto en donde pierde toda transparencia y pureza. Quien la habita puede contabilizar los días transcurridos; sin embargo el tiempo en la cárcel no encierra para él ninguna promesa. Es un tiempo condenado al tiempo, a la mera sucesión de días. Un tiempo *inconducente* pues ya no es un medio sino una pena. Cada nuevo día es un día restable, y el presente —como tiempo verbal de la eternidad siempre nueva— desaparece al ser absorbido por un pasado culpable.

Desaparece el *hoy* salvífico que celebra —cotidianamente— el ritmo de la vida, desde su nacimiento a la aurora, pasando por su plenitud meridiana, hasta llegar al ocaso y a la noche, imagen estrellada de la muerte. Cada día nuevo deja de ser lo que la liturgia llama una *feria*, es decir, un día de fiesta en el que recibimos el don de la existencia.

Al no haber horizontes nuevos, tampoco hay espacios dilatados y apacibles, los mismos que modulan una sinfonía o una canción de cuna. Los mismos que dan contenido al silencio. Por eso, la cárcel sólo admite la mudez o el estrépito. Dentro de sus muros todo tiende a cerrarse sobre sí mismo y esto elimina cualquier posibilidad humana de verdadera comunión. Los hombres en la cárcel no forman una comunidad sino un conglomerado de individuos, la suma anónima de sus respectivas privaciones de libertad, de los respectivos egosismos que son su causa.

En el desierto, en cambio, la soledad que lo habita tiene otro rostro; un hálito diferente la vivifica y la transforma en un espacio *vinculante*, gracias al cual el hombre puede invocar el único Nombre que lo salva, el Nombre que Dios mismo pronuncia en la soledad del desierto.

San Euquerio, monje de Lérins a comienzos del s. V, decía que el desierto es "el templo incircunscripto de Dios"¹, o sea, es un espacio siempre dilatado pues lo delimita solamente la mirada divina. La soledad del desierto es un *lugar para Dios*, el receptáculo virginal de su Gloria. Esto lo transforma en un misterio de presencia y de comunión, en un "sacramento" mediante el cual el Padre actúa y actualiza la salvación. Por esta presencia divina en un lugar humano, la pura vastedad y los horizontes intangibles del desierto no producen desamparo, sino al contrario, se transforman en una invitación.

Cuando Moisés en la cima de la montaña, allí donde limitan el cielo y la tierra, pide ver la gloria de Dios, Yáhveh lo conduce "al lugar que está junto a él"; ese y no otro será el sitio desde el cual Moisés podrá contemplar algo del Ser inefable gracias a su ternura y misericordia (cf. *Ex* 33, 18-23). Allí podrá ascender hacia Dios. Veamos el comentario de San Gregorio de Nisa a este texto del Éxodo:

Refiriéndose a un *lugar*, no designa ciertamente (el autor sagrado) un espacio cuantitativamente mensurable, pues no se puede medir lo que no es del

1. "Eremum ergo recte incircumscriptum dei nostri templum dixerim; etenim quem certum est habitare in silentio, credendum est gaudere secreto", *De Lāude Eremi* 3; 41-44; Catania, ed. S. Pricoco, 1965, p. 48. Sobre la visión lériniana del desierto, ver del mismo S. Pricoco, *L'Isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, 1978, pp. 154-164. Este opúsculo de S. EUQUERIO influyó más tarde en la literatura del medioevo, cf. J. LECLERCQ, *Deus Opusculum Médiévaux sur la Vie Solitaire*, en SM 4, 1962, pp. 93-109.

orden cuantitativo; más bien él sugiere al lector, por analogía con una superficie de ese tipo, una realidad infinita e ilimitada. He aquí lo que (el autor inspirado) quiere hacernos comprender: Ya que tú tiendes en virtud de un intenso deseo hacia lo que está delante (*Flp* 3, 13), y ya que tu carrera no conoce laxitud, pues tú sabes que el bien no tiene límites y que el deseo está siempre dirigido hacia algo más, debes saber que junto a mí hay un lugar gracias al cual, recorriéndolo, tu carrera jamás encontrará su fin².

Esta "realidad infinita e ilimitada" de la que habla el Niseno, ilustra en qué sentido podemos hablar del desierto como de un templo incircunscripto: es un espacio abierto por la presencia de un Dios que se encuentra siempre más allá de nuestros deseos, que no se deja asir ni modelar por nuestras manos. En el desierto, como en la liturgia, experimentamos la simultaneidad de su presencia y de su lejanía. La intimidad a la que nos invita, y la ausencia que hace que no confundamos cualquier otra cosa con el Dios vivo y verdadero. Habitar en el desierto exige someterse a la dialéctica del Amor divino que juega con esos dos momentos a fin de urgir el deseo del corazón creyente para que busque su Rostro *insaciablemente*³.

Presencia y deseo, ambos forman al unísono la piedra angular sobre la que se edifica el templo del desierto. Ambos nos remiten a un misterio más profundo: el de dos libertades que se atraen y encuentran en un diálogo, el cual inaugura una nueva forma de existencia, la de los habitantes del desierto, la de los monjes, que si en algún momento se llamaron a sí mismos encarcelados o presos, con esto no querían sino expresar su libre consagración a Dios y su separación radical de todo aquello que en el mundo se opone a él⁴.

Ahora bien, en el desierto, Dios no sólo se hace presente, sino —como dijimos— actúa y transforma. A Moisés en la montaña lo cubrió *la mano de Dios* (cf. *Ex* 33, 22). Esta "mano" según el mismo San Gregorio, no es otra que la persona del Verbo por quien todo fue creado, y que "simultáneamente es *lugar* para los que corren, más

2. *Vida de Moisés* (= VM) 2, 242; éd. J. Daniélou; Paris, SCh. 1, 1968, 3a. éd., p.272. Este texto se sitúa dentro del tema gregoriano de la *epéctasis* que se inspira en *Flp* 3, 13; ver tb. VM 2, 306, p. 314. Cf. J.DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, 1944, pp. 309-326. J. CASIANO utiliza el texto paulino en un sentido semejante. *Inst.* V, 17, 2.
3. Cf. S. GREGORIO de NISA, VM. 2, 226.230-233.239.252. Tb: *Tratado de la Virgindad* XI, 3. Sobre el deseo en San Gregorio: H. U. von BALTHASAR, *Présence et Pensée*, Paris, 1988, 2a. éd., pp. 60-67.
4. Cf. G. PENCO, *Monasterium—carcer* en SM 8, 1966, pp. 133-143.

aún, es la misma *pista* de la carrera (cf. *Jn* 14, 6), [siendo además] *roca* para los que están firmes y *morada* para los que reposan⁵. Lo que en definitiva hace del desierto un templo, es el misterio de Cristo, el obrar divino en una realidad humana, operado por Cristo.

- El alma que ha sido perfectamente iluminada —dice el Seudo-Macario— por la belleza inefable de la gloria luminosa del rostro de Cristo, que ha entrado en comunión con el Espíritu Santo y que ha sido juzgada digna de llegar a ser la morada y el trono de Dios, esta alma se transforma toda entera en ojo, toda entera en luz, en rostro, toda entera en gloria y en espíritu. Es así como Cristo la prepara, la conduce, la sostiene y la dirige, la dispone y la adorná con la belleza espiritual⁶.

San Pablo nos dice que la vida cristiana es un incesante incorporarse a Cristo, formar parte de su cuerpo glorificado para ser miembros de la Iglesia que es su esposa. Esto se realiza sobre todo gracias al bautismo y a la eucaristía, realidades simbólicas que contienen la presencia operante del Resucitado. Todo sacramento es una *mistagogía* pues ellos nos introducen en el misterio de Dios, ocasionando así nuestra divinización. El desierto al ser un “espacio vinculante” participa analógicamente del carácter simbólico y mistagógico de los sacramentos. Cada etapa de la vida de San Antonio, según el relato de San Atanasio, se caracteriza por una progresiva entrada en una soledad cada vez más profunda y, simultáneamente, por una transformación cada vez más radical de su ser. Esta experiencia de la acción de Dios en el desierto hace afirmar a San Gregorio Nacianceno que “la soledad es la madre de la divina ascensión y el instrumento de la divinización”⁷.

5. *VM*, 2, 249; éd. J. Daniélou, p. 278.

6. *Homilía (H2)* 1, 2; en *Les Homélies Spirituelles* de S. Macaire, trad. P. Deseille, Bellefontaine, 1984, SpO 40, p. 90.

7. *Or.* 3, 1, 3-6; éd. J. Bernardi, Sch 247, Paris, 1978, p. 242. Cf. J. M. SZYMUSIAK, *Amour de la solitude et vie dans le monde, à l'école de S. Gregoire de Nazianze, La Vie Sp.* 1966, pp. 129-160. El proceso de divinización que posibilita la soledad es descrito por el mismo teólogo Nacianceno en estos términos: “Aplicaré —dice— mi espíritu al Espíritu divino, siguiendo las ocultas bellezas. Avanzaré progresivamente hacia la luz y, movido por Dios, me fijaré una regla de vida, teniendo siempre por ayuda, por compañero y por guía a Cristo. Ya no estaré más reducido a ver de lejos las imágenes falsas de la verdad, inconsistentes como las que dan un espejo o la superficie del agua. Al contrario, veré la misma verdad con los ojos sin velos, esta verdad cuyo primer y supremo elemento es la Trinidad, Dios adorado como Único, Luz única en tres rayos”, *Poem.* 2, 2, 4, 85ss.; PG 37, 1511-1512. “Nada —dice en otra parte— me parece tan importante como cerrar las puertas a los sentidos; existiendo fuera de la carne y del mundo; recogiendo sobre sí mismo, no teniendo ningún contacto

La tradición más antigua del desierto establece un nexo íntimo entre el bautismo y la vida monástica, entre el nacimiento "en Cristo" y el peregrinar "por Cristo"⁸. Esta mediación cristológica es la que redime al desierto de toda posible reducción gnóstica. Habitar en el desierto consiste en seguir a Cristo, en adentrarse por el camino de filiación inaugurado por Cristo. Los días transcurridos en el desierto nos conducen progresivamente hacia aquella perfecta desnudez que describe Evagrio Póntico, por la cual el desierto exterior se interioriza creando en el monje ese ámbito vacío en donde brilla la mirada de la Santa Trinidad.

* * *

Existe ciertamente una concepción humanística de la soledad, según la cual el hombre se retira del alterativo mundo para poder disfrutar del ocio y de la tranquilidad que le procura el desierto:

¡Qué descansada vida
la del que huye del mundanal ruido
y sigue la escondida
senda por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido!

En estos versos, fray Luis de León traduce el ideal bucólico, de origen epicúreo, que inmortalizó Horacio y que sedujo a los poetas del renacimiento español desde Garcilaso a Lope de Vega⁹. Visión estética de la soledad que inspirará más tarde al barroco Góngora¹⁰. Con el romanticismo, la melancolía ocupará el lugar del ocio sapiencial, como por ejemplo en *El peregrino* de Hölderlin¹¹.

con las cosas humanas a no ser por alguna necesidad; *conversando consigo mismo y con Dios*, viviendo más allá de las cosas visibles y llevando en sí siempre pura la imagen de Dios sin mezcla con las imágenes bajas y errabundas. *Siendo y llegando a ser siempre el reflejo immaculado de Dios y de las cosas divinas, sacando luz de la luz y aclarando así lo oscuro*, recogiendo desde ahora por la esperanza los bienes eternos y acompañando a los ángeles estando aún sobre la tierra, alejado de la tierra y elevado por el Espíritu". *Or* 2, 7, 1-12; éd. J. Bernardi, Paris, SCh. 247, 1978, p. 96.

8. Ver: Índice en D. J. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford, 1966, p. 201. Tb: G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo II*, Madrid, 1975, p. 137-141.
9. Ver: K. VOSSLER, *La poesía de la soledad en España*, Buenos Aires, 1946, pp. 79-89.
10. Se trata de *Las Soledades* que el poeta cordobés dedicó al duque de Béjar.
11. Elegía del período de 1800-1801 que precede a los *Cantos de la Patria*.

Una concepción culta de la soledad la encontramos también entre ciertos panegiristas del monacato primitivo¹². Ella no tiene suficientemente en cuenta el hecho de que el desierto puede llegar a ser una cárcel, a la que ni el ocio ni la melancolía logran dar un sentido.

Cuando después de la Revolución Francesa la abadía normanda del Mont-Saint-Michel, entre otras, fue transformada en presidio, el mismo espacio que traducía admirablemente —piedra sobre piedra— la ascensión del hombre hacia Dios¹³, sirvió para encerrar al hombre dentro de sus muros.

¿No es acaso una cárcel lo que presenta Umberto Eco en *El nombre de la rosa*? El "Dios deshabitado" que espera encontrar al final de sus días el ya anciano monje de Melk, protagonista de la novela, nos revela la soledad deshabitada y anónima que él transitó a lo largo de su vida. Más allá de sus intenciones, el autor nos presenta una posibilidad real de la vida monástica: que el desierto llegue a ser una cárcel. Que todo se transforme en apariencias, en un juego ritual sin contenidos. Que la vacuidad lo invada todo y que el único Nombre que da sentido al silencio quede reducido a meras palabras. Para que esto no ocurra, el desierto ha de ser siempre un lugar de combate. Adentrarse en él, significa vencer lo que Casiano llama "el horror de la soledad vastísima"¹⁴. El Cardenal Newman decía que si San Antonio, el padre de los monjes, se nos presenta en un primer momento como un "entusiasta", su perseverancia en el desierto se debe a que fue algo más que eso; de lo contrario hubiera regresado al mundo, pues vemos cómo a lo largo de su vida el entusiasmo inicial fue probado, debilitado y derruido, hasta dejar paso a la fe¹⁵.

Es por la fe que trasciende lo aparente y transitorio; como el espacio extenso del desierto revela la presencia del Padre que nos invita "por Cristo, con Cristo y en Cristo" a entrar en comunión con él, gracias a la fuerza (*dynamis*) del Espíritu Santo. Esta invitación a la unidad y el deseo que ella suscita, abrevan la existencia del solitario:

12. Cf. A. GUILLAUMONT, *La conception du désert chez les moines d'Égypte, en Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine, 1979, SpO. 30, pp. 69-87.
13. Sobre la concepción monástica del espacio arquitectónico: G. PENCO, *Un elemento della mentalità monastica medievale: la concezione dello spazio*, Benedictina 35, 1988, sobre todo pp. 61-67. Tb.: A. DIMIER, *Le mot "locus" dans le sens de monastère*, en *Revue Mabillon* 62, 1972, pp. 133-154. Sobre el Mont-Saint-Michel en particular: W. BRAUNFELS, *Arquitectura monacal en occidente*, Barcelona, 1975, pp. 224-229.
14. *Conl.* 1, 2.
15. J. H. NEWMAN, *Antoine dans la lutte*, en *Esquisses Patristiques*, Paris, 1962, p. 170.

La idea fundamental —dice A. Guillaumont— a partir de la cual se desarrolla el monacato, es que el monje es aquel que no quiere ser compartido y que desea tener una vida unificada¹⁶.

El mismo nombre de monje *mónos*, denota este deseo¹⁷. Toda la *práxis* consiste en unificarse consigo mismo para llegar a ser uno con el Uno¹⁸. Detrás de este programa encontramos el ideal paulino del corazón indiviso (cf. *1Co* 7, 32ss.). Del corazón que intenta excluir de sí toda doblez pues anhela amar a Dios íntegramente. La soledad se presenta así como el vehículo de esa comunión con Dios. Soledad que al mismo tiempo genera nuestra solidaridad con los hombres: “Monje —dice Evagrio Póntico— es aquel que está separado de todos y unido a todos”¹⁹. La paradoja que presenta esta definición va más allá del mero juego de palabras, ella presupone un proceso espiritual que comienza con la ruptura con el mundo exterior para luchar cuerpo a cuerpo con los demonios que habitan el desierto; con las pasiones y los pensamientos que obnubilan la luz interior de nuestra inteligencia, hasta alcanzar la perfecta *apatheia* que prepara al monje para adquirir la *gnosis divina*. Por esta contemplación que nace del amor, el monje interior se une a sus hermanos²⁰.

Dorotheo de Gaza completa y corrige la visión evagriana. Allí donde el filósofo del desierto —siguiendo a Orígenes— habla de *gnosis*, Dorotheo coloca el amor:

Imaginaos que este círculo es el mundo, el centro es Dios, y los rayos, los diferentes caminos o maneras de vivir de los hombres. Cuando los santos, deseando acercarse a Dios, se dirigen hacia el centro del círculo, en la me-

16. *Perspectives actuelles sur les origines du monachisme*, en op. cit. p. 222.
17. Cf. F. E. MORARD, *Monachos*, FZPhUTh. 20, 1973, 3; pp. 332-411. F. MIQUEL, art. *Monachisme* en DSp. X, 1547-1551. A. de VOGÜE, *Renoncement et Désir: la définition du moine dans le Commentaire de Grégoire le Grand sur le Premier Livre des Rois*, Coll. Cist. 48, 1986, pp. 54-70.
18. El género de vida de los monjes, dice el Seudo Dionisio, excluye toda división, a fin de que permaneciendo en la unidad ellos puedan “unificarse a sí mismos por un santo recogimiento que aparta toda diversión, para que tiendan hacia la unidad de una conducta conforme a Dios”, *JerEcl.* VI, 1, 3. Su misión en la Iglesia consiste en permanecer “estables en su santa unidad”, id. VI, 11. Para no ser “más que uno con el Uno, y unirse a la Santa Unidad”, id. VI, 3, 2. Sobre la doctrina monástica del Areopagita: R. ROQUES, *Éléments pour une Théologie de l'état monastique selon Denys L'Aréopagite*, en *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961. Del mismo: *L'Univers dionysien*, Paris, 1983, 2a. ed., pp. 284-286.
19. *De Or.* 124. Cf. id. 123-125. Comentario en I. HAUSHERR, *Les Leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, pp. 157-161.
20. Cf. *De Or.* 52-57; *EM*, 67.

dida en que penetran en el interior, se acercan los unos a los otros al mismo tiempo que están más cerca de Dios. Más se acercan a Dios, más se acercan unos a otros. Lo mismo ocurre en sentido inverso: cuando uno se aleja de Dios para retirarse hacia el exterior, tanto más se aleja de Dios, tanto más se alejan unos de otros, y cuanto más se alejan entre sí, más se alejan de Dios; pues en la medida en que estamos en el exterior y no amamos a Dios, en esa misma medida nos distanciamos del prójimo²¹.

Michelle Sciacca distingue el hombre que se aísla y el solitario. El primero se excluye a sí mismo de toda comunión, mientras que el otro hace de la soledad misma una ocasión para hermanarse estrechamente con los otros hombres²². En cuanto al monje, podemos afirmar que si entra en la dialéctica descrita por Doroteo, en la misma medida en que está más sólo ante Dios, está más cerca de sus semejantes. Su retiro no lo aísla, ni hace de él un egoísta devoto o misántropo, sino dilata su corazón para que pueda amar más y mejor.

La soledad tiene un valor terapéutico, en ella se sana nuestra capacidad de relación, porque ella nos enfrenta con el verdadero centro de nuestra existencia. El hombre aislado se sitúa, según la imagen espacial utilizada por Doroteo, en el exterior del círculo. San Agustín, por su parte, identifica exterioridad y soberbia. Habitar fuera de sí, es la consecuencia de la ruptura primigenia de la adecuada relación de la creatura con su Creador. El pecado nos *desubica* pues hacemos de nosotros mismos el centro de todo, y en esto consiste justamente la soberbia. El retorno a la propia interioridad, donde habla el "Maestro interior", es el principio del restablecimiento del buen orden en todas nuestras relaciones, que se efectuará por la humildad. Salir del abismo en que nos sumerge la soberbia, para imitar el camino que el mismo Cristo inaugura con su humildad: he aquí el programa de toda vida cristiana²³.

San Máximo el Confesor nos presenta con otras categorías este mismo dinamismo. El hombre ha de dejar atrás el amor desordenado de sí mismo, la *philautía*, que lo incapacita para conocer y amar a Dios, a fin de llegar a la perfección del *agápe*, el que —por un éxtasis de la libertad— lo unirá con Dios. Este pasaje de la "pasión irracio-

21. Conferencia VI, 78; trad. F. Rivas CCMM 89, 1989, pp. 243ss.

22. Ver: *El silencio y la palabra*, Barcelona, 1961. Desde otro punto de vista: D. VASSE, *De l'isolement à la solitude*, Christus 13, 1966, pp. 11-23.

23. Cf. A. VERWILGHEN, *Christologie et Spiritualité selon S. Augustin*, Paris, 1985, sobre todo pp. 428-442.

nal" a la "pasión del amor", se realiza cuando entramos por la fe en el abismo incandescente del Amor trinitario, el cual "genera" un nuevo "modo de ser". Se reinvierte así el movimiento de nuestro corazón, y de ahí en más, nos dirigimos imperiosamente hacia la Fuente inexhausta de nuestro ser, del bien-ser y del ser-para-siempre²⁴.

Camino de filiación y de divinización. La acción de Dios concurre a restablecer la semejanza divina que el hombre había perdido por el pecado. Así lo capacita para una nueva forma de comunión, pues "en Cristo" todos los hombres han sido convocados, todos aquellos que el pecado había disgregado ahora son uno en el Hijo, ya que por su sangre todos son beneficiarios de un mismo y único perdón.

Coherente es el ateo cuando concluye que cada hombre que tiene ante sí es un enemigo potencial (J.P. Sartre), si se parte del hecho de que con anterioridad considera a Dios como su radical enemigo (F. Nietzsche). El libro del Génesis muestra cómo después del pecado, los descendientes de Adán se fueron separando por el odio y la muerte. El hombre que quiso ser Dios por sus propias manos se encontró desnudo, a la intemperie, en aquella periferia en la que Dios no habita, allí donde no resuena su palabra. Negado el Centro unificador, todo se desmembra. Para sobrevivir en una tierra baldía de Dios, en un corazón sin Dios, lo único que queda es aislarse y construirse como una mónada invulnerable y autárquica; el fin lógico de esta solución es la locura, la más oscura de las cárceles. Pero Dios redime nuestra libertad del intento desesperado de huir de la realidad: la nuestra, y la de Dios. El espacio en donde se realiza esta redención, es la soledad del desierto, pues ella es: un misterio (o sacramento) de comunión.

* * *

¿Cómo librar al desierto de la posibilidad que tiene de llegar a ser una cárcel? ¿Cómo podrá el monje hacer de la soledad su morada habitual y un espacio siempre dilatado? No basta ciertamente haber entrado en el desierto, es necesario *someterse a su pedagogía* y dejarse llevar por el Espíritu. Todo el trabajo consistirá en no oponerse a su acción continua y, paso a paso, adentrarse *hacia el corazón del desierto*.

24. Sobre la síntesis de S. Máximo: J. M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La Charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976.

Un anciano decía en cierta ocasión a un joven monje: “La vida monástica es como un río de montaña, él tiene su dinamismo propio, su caudal y su fuerza, como también una dirección precisa. El monje es como aquella piedra informe que un día se desprendió de una roca cayendo junto a la naciente del río. Con el tiempo, la misma corriente la fue llevando río abajo, la fue golpeando, puliendo. Fue suavizando sus aristas. Por momentos la piedra detuvo su marcha, quedó estancada en algún recodo del río, hasta que nuevamente la fuerza fluvial que tiende ineludiblemente hacia su desembocadura, la arrancó de su pereza, y así un día se encontró allí donde el pequeño río de montaña entraba en un mar inmenso. Justo en ese momento pasaba alguien que se detuvo a mirar aquella piedra informe que ahora era muy bella. La miró y la tomó entre sus manos para llevársela consigo, pues era muy bella”. Dejarse llevar exige consagrar la propia libertad a Dios. Recorrer el camino inverso que nos alejó de él. San Benito en el capítulo VII de la Regla nos indica justamente ese camino. Se trata de un proceso ascensional que por la humildad eleva el corazón del monje, llevándolo del temor a la caridad. El S. 130 que San Benito cita al comienzo de este capítulo, describe el clima espiritual que genera la humildad. San Juan Casiano al explicar el simbolismo del hábito monástico, utiliza este mismo salmo para hacerle decir al monje cuáles son los sentimientos que brotan de su conversión:

Hay ciertas prendas en el hábito de los monjes de Egipto que no responden tanto al cuidado del cuerpo, como a su género de vida, para que aun en su forma de vestir se manifieste la práctica de la inocencia y de la simplicidad. Por eso llevan día y noche pequeños capuchones (cucullus) que descienden por la nuca hasta los hombros, y que no cubren más que la cabeza, a fin de que imitando a los niños en el hábito, guarden constantemente su inocencia y simplicidad. *Vueltos a la infancia* cantan a Cristo a todas horas con afecto y entusiasmo: *Señor, mi corazón no es ambicioso, ni mis ojos altaneros...*²⁵.

Para un hombre adulto, retornar a la infancia consiste en dejar de considerarse como un ser autosuficiente para entrar en una relación de dependencia con Dios. Esta *conversión* se expresa según San Benito en la obediencia, la que por otra parte redime el deseo de Dios de toda ilusión infantil y de toda vaguedad, pues lo confronta con las mediaciones que Dios mismo proyectó: una Regla, un abad, una co-

25. *Inst.* 1,2, 3, 1-15.

munidad, que serán ocasiones propicias para madurar y así crecer en libertad. Es el amor —dice San Benito alejándose tanto del Maestro como de Casiano— la raíz de la obediencia. Por amor, o sea libremente, el monje renuncia a su voluntad propia para ir al encuentro de la de Dios e intenta día a día quebrar los muros defensivos del propio yo para poder imitar a Cristo que se sometió al querer del Padre. Todo consiste en *aceptar* a Dios a través de los hombres y de los acontecimientos, en la oración o en el trabajo. De esta aceptación radical nacen la paciencia, la confesión, la alegría y el recto menosprecio de sí de que habla San Benito como otros medios de ascensión. El mismo cuerpo entra en este dinamismo que tiene en el corazón su centro expansivo. Todo el hombre es el que ha de trabajar por su armonía, el que está frente a Dios.

Los grados de humildad —los que forman una verdadera *perichóresis*— culminan con la oración de aquel publicano que en razón de su indignidad no se atrevía a levantar los ojos al cielo. Esta es la actitud orante del que no se siente autosuficiente, sino que conoce su más íntima miseria. A partir de estos sentimientos Dios obra en un corazón ahora vacío y disponible. Es allí donde el Padre lo colma con aquella caridad que excluye todo temor.

Al principio de este dinamismo el temor situaba a Dios ante la mirada del monje, ahora —al término— es el amor el que interioriza esa presencia: es el Amor el que habita en el corazón humilde. Era necesario presentarse desnudo para ser revestido, o como dice San Agustín, vaciarse para ser colmado: “Tú eres un vaso, pero aún no estás repleto (de Dios), vierte lo que está en ti (tú mismo) para recibir lo que no tienes (a Dios)”²⁶.

La caridad facilitará el trabajo subsiguiente que consistirá en retomar el camino de la humildad. El monje que crece en el amor podrá obedecer con una mayor libertad. Y siendo más libre podrá amar mejor, y amando mejor podrá obedecer más. Este dinamismo que inaugura la caridad, se manifiesta en el obrero purificado —dice San Benito— por la acción del Espíritu Santo. ¡Su presencia lo transforma todo!

San Bernardo toma como punto de partida el menosprecio de sí que nace de la humildad, para conducirnos gracias a los tres grados de la verdad que propone, hacia la zarza ardiente desde la cual Dios nos llama.

26. *Ad Parthos* 2, 9; éd. P. Agaësse, Paris, Sch 75, 1961, p. 168.

La caridad —dice Bernardo— es un don del Espíritu Santo. Por ella, todos los que han seguido las enseñanzas del Hijo (cf. *Jn* 13, 14) y se han iniciado en el primer grado de la verdad (el conocimiento de la propia miseria) mediante la humildad, comienzan a progresar y llegan, aplicándose en la verdad del Espíritu Santo, al segundo grado por medio de la compasión hacia el prójimo²⁷.

Recorridos estos dos grados, cuando la verdad se transforma en amor, entonces el Padre se da a conocer y nos introduce en la contemplación de la intimidad divina, donde finalmente el corazón puede descansar:

La razón es rociada por el hisopo de la humildad; la voluntad, abrasada con el fuego de la caridad. Ambas juntas son el alma perfecta, sin mancha, a causa de la humildad; y sin arruga a causa de la caridad. Cuando la voluntad ya no resista a la razón ni la razón encubra a la verdad, el Padre se unirá a ellas como a una gloriosa esposa. Entonces la razón ya no podrá pensar en sí misma, ni la voluntad juzgar al prójimo, pues esa alma dichosa sólo encuentra consuelo repitiendo: *El rey me ha introducido en su cámara*²⁸.

El largo camino del desierto tiene como término el encuentro con el Padre que Cristo posibilita con el don de su sangre y del Espíritu. La experiencia de la paternidad divina, que tiene su fundamento en la gracia del bautismo, hace del desierto un espacio filial y eucarístico. La soledad más allá de toda posible reducción cultural, es ante todo, una realidad cultural: Dios se hace presente y obra; el hombre responde y adora. El corazón viviente del desierto es el Corazón tripersonal de Dios. La gracia nos introduce en ese dinamismo de comunicación personal, que genera la más plena comunión: dándose a sí mismo el Padre engendra al Hijo, quien en la simultaneidad del don retorna al Padre, contempla su rostro, como dice Orígenes. Y el Espíritu, simultáneamente, vincula el don recíproco, al ser el Don personal, el puro Amor. La gracia nos hace partícipes de esa plenitud de vida en la que vive Dios; ella nos capacita para darnos y para dejarnos llevar, para continuar caminando, aunque cansados, por los caminos de Dios, por el Camino que es el Señor.

27. *Los Grados de humildad y soberbia* VII, 20.

28. *Idem*.

Decíamos al principio que no existen sino dos formas de soledad, la de la cárcel y la del desierto. La primera se construye a partir de un corazón enfermo, cerrado sobre sí mismo; la segunda dilata ese mismo corazón e inaugura un proceso cada vez más hondo de libertad interior. Una es inconducente, la otra, una vía. La cárcel nos segrega, el desierto, porque nos arroja hacia Dios, nos vincula con el Padre, con su Hijo, con el Consolador, y así sana el corazón dividido, pues Dios es Uno y es Amor.

Abadía de San Benito de Luján
C. C. 202
6700 Luján (B)
Argentina

Agustín COSTA, o.s.b.