

LEYENDO EL COMENTARIO DE SAN BERNARDO AL CAPÍTULO 7 DE LA RB EN EL TRATADO “DE GRADIBUS”²

Uno podría considerar que la tarea fundamental del teólogo es reflexionar sobre los misterios centrales de la fe, haciendo posible una comprensión ordenada y coherente de ellos: ¿Qué es la Encarnación? ¿Qué es la Trinidad? La teología habrá cumplido su papel cuando tuviera éxito en encontrar un lenguaje contemporáneo adecuado que nos permita captar más profundamente el misterio de Dios, su vida y su plan. Esta comprensión no es meramente estática: ella nutre la mente en su meditación y orienta a la persona en su acción.

O bien, la tarea fundamental de la teología podría ser capacitarnos para una experiencia de Dios, ser una teología mística que nos llevara, más allá de la multiplicidad y de la dispersión, hacia un encuentro directo con el Dios que es, simultáneamente, la fuente de todas las cosas y las sobrepasa infinitamente. Porque Él las sobrepasa, nosotros, que deseamos hacer contacto vital con Él, debemos sobrepasarlas también. Uno podría pensar, en este contexto, en alguien como el maestro Eckhart: un teólogo que insiste en que su lector rompa los límites ordinarios del pensamiento para llegar hasta el Dios, quien debe ser hallado en la “otra orilla”.

S. Bernardo reflexiona sobre los misterios de la fe, y desea conducir a sus lectores monásticos hacia una existencia (del tipo) del *Cantar de los Cantares* (la *indiscreta commixtio superni luminis et illuminatae mentis*³). Sin embargo, él no es, fundamentalmente, un teólogo *especulativo* ni un teólogo *místico*. Él es un teólogo *existencial*, sobre todo en el tratado que

¹ Prior del Monasterio trapense *Nossa Senhora do Novo Mundo* de Brasil.

² *Liber de gradibus Humilitatis et superbiae*, Conferencia dictada en el monasterio trapense Nuestra Señora de Quilvo, en el mes de Mayo de 2003.

³ La “intercomuni3n maravillosa de identidad entre la luz suprema y el esp3ritu ilumina-do por ella” (*SCant* I,2). La traducci3n de esta cita en lat3n y de las siguientes, fue toma-da de la edici3n biling3e de las *Obras completas de san Bernardo*, de la B.A.C. (N. de R.).



estudiaremos. Junto con Lutero (que admiraba tremendamente a Bernardo, y también a Agustín) y Kierkegaard, para Bernardo la teología es *predicación*. Es la palabra de la salvación que debe ser recibida con fe, y una vez recibida, debe *transformar la mente* de aquél que la acoge –su mentalidad más profunda– y consecuentemente cambiar su comprensión de la realidad y su relación con ella (cf. las tres “verdades”).

Nos podemos dejar extraviar por la inmensa cultura literaria de S. Bernardo –su dominio absoluto del latín de su tiempo, sus habilidades retóricas casi ilimitadas, el humor y *bonhomía* que muestra tan a menudo. Leer a S. Bernardo se podría convertir en una experiencia estética, y “aprender algo sobre S. Bernardo” podría llegar a ser parte de un respetable programa de formación monástico. Pero sería un tremendo error. S. Bernardo, un consumado hombre de letras (una vez más, junto con Lutero y Kierkegaard), dirige toda su energía y talento a conquistar a sus lectores. No simplemente para conquistar el aprecio artístico de ellos, sino su adhesión completa al mensaje que Bernardo nos predica, podríamos decir, al *evangelio* que nos predica. En una palabra, el mensaje que predica Bernardo es la versión monástica de la afirmación de Pablo: *El mensaje de la Cruz es sabiduría de Dios y fuerza de Dios*. La humildad es verdad y vida (*GrH* 1).

En otras palabras, S. Bernardo tiene como objetivo nuestra *conversión*: nuestra conversión de la soberbia a la humildad y, más específicamente, dentro del contexto monástico, tiene por objetivo nuestra *perseverancia en la humildad*, no obstante las presiones interiores que intentan seducirnos para que la dejemos. Si tenemos dudas de la seriedad esencial de su empeño, deberíamos pensar en el penúltimo párrafo de su tratado, cuando describe al monje que llegó hasta el fin del camino de la soberbia como espiritualmente muerto, tan muerto que la Iglesia no se atreve a orar por él en público, tan muerto que la única cosa que resta entre él y la perdición eterna es el tiempo. Bernardo es espiritualmente demasiado realista como para suponer la posibilidad de una reconversión a la humildad. El monje soberbio, por largo tiempo, y con un propósito deliberado, rompió cada uno de los escalones de la humildad, haciéndolos ineficaces para sí. Cuando su voluntad se ubica tan obstinadamente en la soberbia, ¿de dónde provendrá el ímpetu interior para volver a la humildad?

El tratado de San Bernardo debe, por lo tanto, ser situado dentro de la tradición sapiencial de la teología. Esta tradición se caracteriza sobre todo por la idea de los *dos caminos* (*Proverbios*, *Salmos sapienciales*, *Sermón de la montaña*, *1 Co*, *Santiago*): vida en la presencia de Dios y en una creciente proximidad con Él; o vida en la ausencia de Dios, y a una distancia cada vez mayor de Él. Podemos afirmar que la dicotomía entre sabiduría-necedad del *Antiguo Testamento* y entre fe-incredulidad en el *Nuevo*

Testamento se manifiesta, en el tratado de Bernardo, en el antagonismo entre humildad y soberbia.

Podemos llamar también al tratado un libro de consolaciones y un libro de lamentaciones. Bernardo es muy consciente de que, a primera vista, la humildad (*virtus qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit*⁴) es repelente, y la soberbia (*amor propriae excellentiae*⁵) es muy atractiva. Al monje que busca practicar la humildad probablemente no le gustará hacerlo o, en el mejor de los casos, se cansará pronto. Pero Bernardo es incansable en mostrar las consecuencias de estas dos actitudes fundamentales, y consuela al monje vacilante (su libro es una especie de *viaticum*) afirmando que la humildad es la puerta para toda comunión, y la soberbia la condición de toda alienación. Por eso, de la misma manera que en el Tratado sobre el Amor de Dios, una de las cuestiones centrales es: *Quo fructu?*⁶.

Este tratado de Bernardo está inseparablemente conectado con la vida monástica. Es un tratado para ser vivido en el monasterio y aunque él pueda iluminar y deleitar a otros lectores, sólo puede ser *vivido* dentro del contexto monástico. La clausura, el abad, los hermanos, las observancias, son precisamente la *escuela de la* humildad, el ambiente que estimula y sostiene el laborioso movimiento hacia el auto-conocimiento, y el monte Sión donde este auto-conocimiento viene a tener un premio deleitable en el prójimo redescubierto y en el Dios que se da a conocer y ser amado. Así como el monasterio no tendría sentido (y para Bernardo no tendría absolutamente sentido alguno) si no creara y mantuviera las condiciones para esta transformación de la soberbia a la humildad, así también este tratado sería menos que inútil si no nos moviera a sentar las bases y permanecer fieles en este camino pascual.

Vemos aquí la relación que debería existir entre la vida y la lectura monástica: la lectura es una continuación “pausada” y reflexionada de este único proceso que es la vida. El “deleite” que una tal lectura nos ofrece en su belleza literaria está destinado, al mismo tiempo, a reanimarnos y persuadirnos de seguir adelante (Bernardo lo afirma explícitamente en el principio de los sermones sobre el salmo *Qui Habitat*).

Tal vez la mejor manera de resumirlo todo sería decir que este tratado (y mucha de la teología monástica) es como un manual de instrucciones de un juego para armar (*how-to kit*), es algo práctico. El personaje

⁴ “Virtud que incita al hombre a menospreciarse ante la clara luz de su propio conocimiento”, *GrH*, 2 (N. de R.).

⁵ “Amor del propio prestigio”, *GrH*, 14 (N. de R.).

⁶ “¿Qué provecho?”, *GrH*, 3 (N. de R.).

principal del tratado es, déjenme decirlo con toda humildad: yo. Es decir, “tú”. Tú, como monje/ monja, estás puesto como personaje principal desde la primera página. Si tú eres normal, si eres “uno cualquiera”, probablemente alternas entre la humildad y la soberbia, de vez en cuando creces, de vez en cuando disminuyes (Bernardo considera esto casi inevitable por algún tiempo: “*Medii sunt qui fatigantur, angustiantur*” [GrH, 51]?). Bernardo, al colocarnos en el tratado y hacer que lo *vivamos* y no simplemente que lo *leamos* (por eso todo el realismo del estilo, especialmente en la segunda mitad) desea forzarnos a una decisión, y una decisión que nos punzará. Se parece un poco al “Cuento de Navidad” de Charles Dickens. El lector hace el viaje de toda una vida en tiempo récord, para que cuando se “despierte”, pueda rehacer el viaje tal como debía ser hecho. Así, es crucial que, a medida que vamos leyendo sobre los sufrimientos y trabajos del hombre que camina hacia la humildad, los suframos y que, al leer los absurdos del monje soberbio, nos detengamos y exclamemos: “¡Un momento: ése soy yo, resbalando en la rampa engrasada!”.

No es por casualidad que Bernardo insiste dos veces en que este tratado va más allá de ser *litterae* para llegar a ser “espíritu y vida”. La primera vez es en el primer párrafo del cuerpo de la obra, al decirnos que Benito nos dejó los grados de humildad “no para enumerarlos sino para ascenderlos” (*non numerandos sed ascendendos proponit*). La segunda vez es en la última frase del texto: “Ustedes han de leer *–legere–* estos grados superiores con mucha más profundidad al escalarlos en su corazón que al leerlos en este libro” (*gradus ascensorios... quos ascendendo melius tu in tuo corde quam in nostro codice leges*). Es un rasgo invariable de toda obra clásica que el principio y el fin de la obra tenga importancia decisiva, sobre todo si ellos son idénticos, como en este caso. Sabiendo esto, animémosnos a seguir nuestra conversión a la humildad, y así heredar la bendición que pertenece a los pobres de espíritu.

La Estructura de la Obra: Los Dos Caminos

Al tratarse de un texto patrístico, siempre es importante prestar atención a su *estructura*. Sabemos que los escritos de los padres abundan en imágenes; imágenes de gran riqueza y densidad que nos llevan a un contacto intuitivo con las realidades espirituales. Pero los padres son, también, *pensadores*, además de *poetas*, y para llegar a una comprensión correcta de estos escritos, necesitamos captar la progresión del pensa-

miento dentro de él, su “columna vertebral”.

El tratado de S. Bernardo se divide claramente en dos partes: la primera sobre la humildad, y la segunda sobre la soberbia. Él puede tratar los dos temas en un único tratado, porque ellos existen dentro de una serie continua. Representan dos maneras de ser en relación a nosotros mismos y, consecuentemente, dos maneras de relacionarse con las otras personas y con Dios.

Como siempre en S. Bernardo, el “yo” es el punto de partida. Es el dato (*datum*) inicial y más íntimo que tenemos, y nuestra primera tarea existencial consiste en leerlo correctamente. La persona que se lee a sí misma tal como es, llegará a una comprensión y relación correcta con las otras realidades personales. Esta convicción de S. Bernardo –que la resolución del acertijo del yo es la clave para vivir correctamente en un mundo de personas, y de la suprema realidad personal que es Dios– es lo que da a la antropología su lugar esencial en el pensamiento cisterciense.

Estas dos modalidades, humildad y soberbia, existen en su forma “pura” o perfecta en los extremos opuestos de la serie. En la medida en que ellas avanzan a su plena realización en nosotros, crecen cada vez más y se alejan una de la otra. En sus inicios, sin embargo, ellas están relativamente próximas y poseen, de hecho, un punto de contacto.

Antes de identificar este punto de contacto, vale la pena notar que la serie continua de las posibilidades humanas, que en este tratado se expresa en el arco que va entre la humildad y la soberbia, en otras obras bernardinias será descrita en las polaridades del amor y el miedo o (inspirado por S. Agustín), de la caridad y la concupiscencia. Esperamos que, para el final, seamos capaces de percibir con mayor claridad cómo la humildad se alinea con el amor y la caridad, y cómo la soberbia, a su vez, se alinea con el miedo y la concupiscencia.

El punto de contacto entre la humildad y la soberbia es la interioridad/exterioridad, atención al propio corazón. Bernardo pone un énfasis sobre la vigilancia interior (*nepsis*) que puede sorprendernos, al punto de decirnos que nunca debemos desviar nuestra atención de nosotros mismos (el *habitare secum* de Benito), excepto cuando tenemos una genuina necesidad de ayuda, o cuando otra persona requiere de nuestra asistencia. Esta atención o desatención constituye una decisión inicial que hacemos tanto si deseamos ascender la escala de la humildad como bajar la escala de la soberbia. Está claro que sólo una atención semejante hará posible la correcta lectura de nosotros mismos a que nos referimos más arriba, mientras que la extroversión, infaliblemente, nos lleva a una identificación errónea. En el tratado sobre el amor de Dios y los sermones sobre el *Cantar*, la extroversión nos lleva a una lectura infrahumana de nosotros mismos. En este caso, nos lleva a la exaltación y, a la larga, a la megalomanía.

Bernardo usa esta atención al yo como un punto medio, un punto crucial, de donde proceden, en direcciones opuestas, los caminos de la humildad y de la soberbia. Pero Bernardo no traza el desarrollo de ambas de la misma forma. Aparentemente, de hecho, no hay un desarrollo de los grados de humildad en el tratado. Lo que aparece, en su lugar, es una descripción del panorama que se abre a la persona que persevera en la práctica de la humildad.

Esta experiencia sin atenuaciones de uno tal como es, en su pobreza, sin distracción o ilusión (lo que Juan de la Cruz llama “habitar en el centro de la propia humildad”), es para Bernardo el trabajo esencial de la humildad, y su consumación. Todos los progresos exteriores en la humildad (abrazar la obediencia, la aceptación de las contradicciones) y todas las revoluciones interiores en nuestra auto-estima (considerarse inútil para todo, reconocerse el más vil de todos) tienen como fin llevarnos hacia una comprensión firme, permanente, de nosotros mismos en nuestra pequeñez pecadora. Recordemos la definición que Bernardo da de la humildad: *virtus qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit*⁸.

La única insistencia de Bernardo es que, una vez que nos encontremos allí, permanezcamos allí. Para él, este contacto estable consigo mismo en la propia “vileza” genera las más profundas y genuinas actitudes religiosas: compunción, conversión, hambre y sed de la verdadera justicia (una vez que se descubre la falsedad de la justicia practicada hasta entonces), compasión por el prójimo, que es como uno mismo en su condición pecadora, en su lucha para ser bueno y en su dependencia de la misericordia de Dios: *Dumque sibi displicet quod sunt... de iustitia ad misericordiam fugiunt* (*GrH*, 18)⁹. Además, este habitar dentro de la propia pobreza y llegar a sentirse en paz, como en casa, con la pobreza del prójimo, es la condición para ser elevados por *arriba de sí mismo* en la contemplación de Dios.

En cambio, cuando llegamos a la soberbia, Bernardo analiza cuidadosamente cada paso del movimiento de huída de la “autoposición” hacia la alienación. En vez de ser un proceso lento que produce sus más ricos frutos al final: humildad que se auto trasciende en caridad y contemplación, la evolución de la soberbia genera pérdidas durante todo el camino. Primero de todo, la pérdida de uno mismo, seguida de la pérdida de los hermanos, del abad y finalmente, de Dios (Bernardo llama a estas pérdidas *contemptus*¹⁰).

⁸ Cf. Nota 4, p. 1.

⁹ “Les desagrada lo que son... huyen de la justicia y se refugian en la misericordia” (N. de R.).

¹⁰ “Despreciables” (N. de R.).

¿Por qué Bernardo trata sus dos temas de una manera “desequilibrada”? ¿Por qué, sencillamente, no traza el crecimiento de la humildad tal como trata el de la soberbia? En primer lugar, por la naturaleza exhortatoria, parenética, de la obra. La intención de Bernardo es producir deseo y miedo. Para él es muy claro que el crecimiento en la humildad es un trabajo duro, y desea mostrar la tremenda bendición que aguarda a la persona que hace todo el viaje: *Qui dedit legem, dabit et benedictionem, hoc est qui iussit humilitatem, perducet ad veritatem (GrH, 2)*¹¹. Se esfuerza, igualmente, por eliminar totalmente la opción por la soberbia de parte del monje. En el principio ésta parece ser algo un tanto neutro o, en el peor de los casos, algo frívolo y tonto, pero al final lleva a un aislamiento infernal, y a la intolerancia de todo, excepto de los movimientos de la voluntad propia... de todos ellos.

En segundo lugar, la humildad es fundamentalmente sencilla. Es progresiva (*vilescit*), pero es siempre la misma actitud que sigue creciendo, proximidad a sí mismo en la propia pobreza. Está cada vez menos interesada, en un sentido egoísta, de su “entorno personal”: cómo me tratan los otros, qué es lo que piensan de mí, qué es lo que la vida hace conmigo. Sencillamente se agarra a su propia verdad. Por esta razón, la humildad no requiere una extensa “biografía”.

En tercer lugar, como yo he mencionado anteriormente, el tratado tiene un personaje: tú, monje (“aquel individuo” de Kierkegaard). Presupone que uno está en algún lugar en el mundo de la humildad, pero tal vez no totalmente comprometido con ella. Bernardo quiere mostrar lo que ocurre cuando un monje abandona el sendero de la humildad, cuando vuelve la espalda al camino que ha empezado. Es totalmente claro que el tratado no se ocupa de dos personas distintas en el inicio de la vida espiritual, uno que va por el camino de la humildad y otro que sigue por el camino de la soberbia, y lo que ocurre a los dos. Al contrario, es la historia de un monje, “todo monje”, que trata de vivir la humildad, y lo que le ocurre si permanece fiel a la gracia o si es infiel a ella. La segunda mitad del libro es una historia de *destrucción*, porque muestra al monje, hasta entonces buen monje, aniquilando todo lo que había alcanzado. Hay una tremenda diferencia entre una vida soberbia pre-conversión —de uno que hasta entonces jamás había conocido el carisma monástico—, y una vida soberbia pos-conversión (anti-conversión), de uno que se había entregado al carisma monástico y ahora, libremente, deshace su vocación, paso por paso.

En el caso de la “mundanidad”, en el pre-convertido que aún no

¹¹ “El que promulgó la ley, dará también la bendición; el que ha exigido la humildad, llevará a la verdad (N. de R.).

llegó a experimentar la verdad de sí mismo en algún grado significativo, hay algo relativamente “inocente” en su vivir alejado del temor de Dios y de sus consecuencias. “Inocente” porque aún no ha despertado a la conciencia. El anti-convertido, al contrario, está realmente “pecando contra la verdad”, deshaciendo toda la verdad que obtuvo acerca de sí mismo, y escogiendo conscientemente la falsedad, una y otra vez. Es esta única persona, en sus dos posibilidades, la que interesa a S. Bernardo.

Finalmente, tenemos la afirmación de S. Bernardo de que los dos caminos son el mismo camino, y la diferencia está, sencillamente, en si se va o se viene por él. Al describir con todo detalle el camino de la soberbia, Bernardo tiene éxito en mostrar la pretenciosa irrealidad de la cual el monje se libera por medio de una vida de humildad. Así como, en la primera parte del tratado, pudo vislumbrar adónde se dirige por el camino de la humildad, en la segunda mitad el monje mira para atrás y ve de dónde salió. Cuando estaba allá, había una cierta excusa para todo eso: más precisamente, la excusa de la ignorancia. Mirando hacia atrás, sin embargo, él experimenta estas actitudes del pasado con pesar y disgusto. S. Bernardo reproduce así para nosotros nuestra experiencia monástica común de sorprendernos en algún pensamiento o acción que, claramente, es consecuencia de la soberbia, y sentirnos incómodos en cuanto vemos lo que realmente es.

Juntando los dos caminos, podemos contemplar toda la gama que va desde la ignorancia de Dios hasta la contemplación de Dios.

Aunque los dos caminos cubren la misma distancia, sin embargo son totalmente distintos en la manera como son transitados. El movimiento a lo largo del camino de la soberbia se caracteriza por una *libertad de elección que disminuye cada vez más, reactividad cada vez mayor, es decir, comportamientos propiamente instintivos, y conciencia cada vez menor de lo que uno está haciendo*. La soberbia es una “caída libre”, caída con aceleración propia, y una vez que se entra de lleno en ella, en el momento en que la soberbia se vuelve una convicción básica de la persona (6° grado: Arrogancia), la caída se torna casi inevitable. Por esta razón, al tratar de los últimos grados, Bernardo dice varias veces que el monje soberbio ciertamente continuará su precipitado descenso “a menos que haya una intervención divina”. Conforme la persona sigue perdiendo su libertad para resistir al ímpetu de la soberbia, pasa de acciones a “estratagemas”: en una situación dada, en vez de considerar lo que debe hacer, hace lo necesario para “salir bien parado”; en vez de atender a la voz de la razón, se abandona a cualquier fuerza que lo domine en el momento. La soberbia deshumaniza a la persona, haciéndola oscilar entre lo demoníaco y lo bestial.

El progreso en el camino de la humildad, por el contrario, se caracteriza por la *libertad, conciencia y esfuerzo*. Es una experiencia dolo-

rosa que nos lleva a través de repetidos “desinflamientos”. Pero se caracteriza por la conciencia de una creciente autenticidad, un creciente realismo espiritual, y por la opción reiterada de perseverar en la experiencia hasta el fin (*durchleben*). La base de esta opción no es el placer o la ventaja personal, ni siquiera, en última instancia, el auto descubrimiento. La base de esta opción es vivir en un mundo centrado en Cristo-Verdad y, en fidelidad a Él, descubrir y aceptar el lugar que realmente nos pertenece. Podríamos decir que el movimiento, a lo largo del camino de la humildad, es apertura a escuchar al Maestro de la fiesta de la vida que nos dice: “Amigo, ven más abajo”.

¿Por qué la humildad? Bernardo, la Biblia, Casiano

¿Por qué debemos desear ser humildes? Además de la anterior respuesta, podemos responder con S. Bernardo que la humildad es auto-identificación, es estar dentro de la propia piel, es agarrarse a nuestra verdad. Pero, ¿qué es nuestra verdad? Como personas humanas, ¿quiénes *somos*?

Hay dos respuestas verdaderas a esta pregunta, dos respuestas que se cruzan. Mejor aún, la respuesta real a este asunto son ambas respuestas fundidas en una sola. El problema surge cuando fallamos en percibir las dos respuestas y en unir las.

Las dos respuestas son como dos autorretratos de la persona humana vistos desde ángulos diferentes. La primera respuesta, que ciertamente parece ser la bernardiana, es que somos imagen y semejanza de Dios. ¿Qué afirmación de Bernardo es más importante, o más frecuentemente citada, que aquella en que afirma que hemos sido creados *secundum imaginem et similitudinem*? Somos criaturas espirituales, autodeterminadas, capaces de conocimiento y amor, esencialmente simples e inmortales, los virreyes de toda la creación.

La segunda respuesta es que somos pura dependencia. Junto con toda criatura, somos, sencillamente receptividad, capacidad de recibir. Somos lo que Dios desea hacer de nosotros, y en nuestro caso humano, Él nos ha elegido para hacernos capacidad ilimitada, tan espaciosos que Él mismo pueda caber sin necesidad de forzarnos. De Agustín en adelante, la tradición nos ha descrito como *capax Dei*.

No hay ninguna contradicción entre estas dos respuestas; ellas encajan perfectamente. Unidas, nos enseñan que nuestra identidad es fundamentalmente *relacional*. Nosotros no existimos ni tenemos nuestra definición aislados de Dios; es en nuestra relación continua con Dios donde nuestras capacidades, nuestras potencialidades toman forma y nosotros emergemos en nuestra corporalidad, espiritualidad, libertad, etc.

De acuerdo con S. Bernardo (vean especialmente su *Tratado sobre el Amor de Dios*), es posible olvidar cualquiera de estas dos respuestas. Debido a una falta de *scientia* (cuyo contenido es la *veritas* de este tratado), podemos perder la conciencia de nuestra naturaleza espiritual –nuestra dignidad– o podemos perder la conciencia de que esta naturaleza es “nuestra, pero no viene de nosotros”. Esta obnubilación de la conciencia no es, en lo fundamental, cuestión de simple olvido, sino de *represión*. Por el propósito de auto glorificación, el hombre decide no saber que tiene su origen fuera de sí mismo (y así queda liberado de la responsabilidad de darse en retorno a aquel Origen, en gratitud). Es la elección de la mentira por sobre la verdad.

En este caso, la persona continúa en posesión de todas sus prerrogativas, de su gloria, pero las considera *suyas*. Su identidad ya no es más relacional, sino autónoma. Él consiguió, en su propia mente, trascender la condición de criatura. Evidentemente es muy lisonjero pensar de sí mismo de esta manera, pero es una lisonja sin ninguna base genuina –una *vanagloria*–, porque de ningún modo corresponde a la situación real del hombre.

¿Cómo puede la persona humana recuperar su verdadera gloria –la experiencia de sí mismo como la criatura bendita que es, en y por medio de su comunión con Dios? Bernardo dice que debe sufrir un *castigo*, y que la humildad es precisamente este castigo. Bernardo no explica directamente cómo funciona este castigo. Intentando interpretarlo en este punto, yo diría lo siguiente: la humildad es la experiencia de vivir las consecuencias de nuestra opción de existir apartados de Dios. La persona humana eligió “ser ella misma” sin depender de Dios, y Dios le permite vivir como si así fuera.

En razón de la misericordia de Dios, esta experiencia se hace gradualmente, porque nadie podría soportarla de una vez “en toda su fuerza”. En esta experiencia, la persona vive existencialmente lo que significa ser receptividad apartada de su fuente. Significa pecado, esto es, rechazo de la relación con su Creador; significa soledad, una alienación de Aquél con quien deberíamos tener la más profunda comunión; significa pobreza, porque nuestra capacidad no llega a ser llenada, sino que aguarda sin esperanza su plenificación (cf. las “cavernas dolorosas” de S. Juan de la Cruz). Y lo peor de todo, significa horror de sí mismo, ser una carga para sí mismo: *Quare me fecisti mihimetipsi gravem?*

Si el castigo es aceptado –si uno decide en humildad sufrir la paradoja de *vivir la separación de Dios en la presencia de Dios*–, vivirlo a la luz de la verdad divina, emerge otra respuesta verdadera a la pregunta acerca de: “¿Quiénes somos?”. Comienza a formarse un retrato de nosotros mismos que está muy cerca del retrato ofrecido por los salmistas: el hombre es pecador, afligido y pobre –todo eso como fruto de su propia

acción—, pero, al mismo tiempo, está arrepentido. De este estado interior emerge una de las más preciosas virtudes monásticas —la compunción— y, en la medida que eso sucede, el monje se agarra a ella como su única certidumbre y seguridad. Pues, distante como se encuentra de Dios, es penetrado por la convicción de la realidad de Dios y de su soberanía —él ve a lo lejos lo que no podía ver de más cerca— y es tomado por un doloroso, pero bienvenido, *timor Domini*.

Nosotros vemos aquí cómo Bernardo se encuentra cerca de la más auténtica tradición del desierto, de la oración de Macario: “Señor, como tú sabes y como tú lo quieras, sálvame”, a la oración de Casiano: “Oh Dios, ven en mí ayuda, apresúrate, Señor, a socorrerme”. El monje que vive su identidad como apartado-de-Dios a la luz de Dios, llora, implora y espera.

Esta ardua y dolorosa verdad de la humildad es el *skopos* —el fin inmediato— de la vida monástica para S. Bernardo. El propio Casiano ha usado la humildad como un posible sinónimo de pureza de corazón en su primera conferencia, y Bernardo, siguiendo a Benito, hace efectiva esta sustitución. Recordemos que el avance hacia el *skopos* es siempre purgativo en su naturaleza, y que se parece más a un trabajo que a una realización (ej.: el campo limpio). Y, por paradójico que parezca, es el único camino para el *telos*¹².

Si se abraza la humildad con perseverancia, hasta saborear toda su verdad, se forma un retrato final, complejo pero auténtico, de la persona humana. A los dos aspectos ontológicos de la naturaleza humana —imagen y semejanza y dependencia radical— se añaden los dos aspectos históricos, existenciales —privación de Dios y “restitución de Dios”—.

Cada uno de estos cuatro aspectos deben ser constantemente recordados por el hombre para conocerse a sí mismo. En el ejercicio de su libertad, el hombre fue más allá de ser sencillamente imagen y criatura; él es también pecador y pecador arrepentido. La recuperación de su relación con Dios no borrará la realidad del extravío del hombre respecto de Dios, ni tampoco él desea que la borren. Misteriosamente, la persona humana ubica su identidad más en el ciclo de la redención, que en el de la creación, en su extravío y retorno más que en su naturaleza creada (*RB* Prol. 2). Esto, en parte, explica el profundo cristocentrismo de la tradición cisterciense.

Yo he hablado de la “restitución de Dios” a la persona humillada, pero, ¿cuándo y por qué ocurre esto? Una vez más, Bernardo demuestra su fuerte dependencia de Casiano. Para Casiano, hay una única tarea para el monje —la búsqueda del *skopos*—, y de este punto en adelante, se le abren automáticamente las puertas que lo llevan hasta su fin último. Dicho de otra manera, el *skopos* es el lugar en sí mismo que el monje debe alcanzar

¹² Fin último (N. de R.).

para hacerse asequible a la auto comunicación de Dios. Ha sido tarea de Cristo como verdad viva, objetiva –Cristo el Verbo de la Verdad y la Verdad en persona– traerlo a este lugar, que S. Bernardo llama la “verdad de nuestro propio yo”. Una vez que el monje es traído hasta este punto, se vuelve capaz de recibir el influjo de Dios en la forma de amor, es decir, de recibir en sí mismo la capacidad de amar como Dios, y de ser atraído hacia el interior del Dios que lo trasciende por completo: el misterio del Padre. Por causa de la unidad y continuidad de la verdad, todo lo que el monje necesitaba era alcanzar y conocer su verdadero lugar en el conjunto de la realidad y, de pronto, descubrirse “en casa” en el universo espiritual, unido a la verdad de su prójimo y a la verdad de su Creador.

La garantía, la “oferta de lanzamiento” que S. Bernardo nos ofrece es la siguiente: tan sólo acepta beber el vino de la compunción y comer del pan del arrepentimiento (los ingredientes de la comida de la humildad) y estarás absolutamente seguro de poder cenar con los dulces de la caridad y las bebidas embriagantes de la divina contemplación. Esta es la secreta esperanza que acompaña al monje desde el principio de la práctica de la humildad.

Amor y Contemplación

¿Qué es amor y qué es contemplación? Solemos pensar en ellos como las dos actividades supremas de la persona humana, y que ellas representan de modo particular la *desiderata* del monje. De seguro, cada uno de nosotros aquí presentes tenemos una definición implícita o explícita de ellas, y basados en dicha definición intentamos practicarlas.

Seguramente S. Bernardo intervendría en algún punto de la discusión y diría: “¡Un momento! Tanto el amor como la contemplación son necesariamente oscuros al principiante. Él, o sea nosotros, no tenemos el ojo interior para verlos, ni tampoco para practicarlos”. No pueden ser conocidos o practicados en el vacío, sino sólo en la medida en que surjan de la humildad. La humildad es la condición para estas dos actividades, y la humildad dará a ellas su forma y su tonalidad. Cualquier otra forma de amor o contemplación no será una acción cristiana, sino conjetura filosófica.

Bernardo usa las bienaventuranzas para subrayar su argumento. Ellas representan un mapa del desarrollo espiritual, y su orden no es de ningún modo irrelevante. Las tres centrales son pobreza de espíritu, misericordia y pureza de corazón. Y, para llegar a conocer la posterior en la secuencia, el discípulo de Jesús debe empezar con la anterior.

Como podríamos esperar, todo empieza con el *affectus*, la sensibilidad. El *affectus* es la capacidad de ser sensible a la realidad; es la vul-

nerabilidad. Aún gramaticalmente es pasivo: es la predisposición a ser tocado, movido por aquello que se encuentra en nosotros y en torno a nosotros. Podríamos decir en términos modernos que el opuesto del *affectus* sería la rigidez: la persona da una definición dura y rápida de sí misma y de su ambiente interpersonal, e insiste en ella a toda costa. El término que Bernardo emplea para esto es *obdurnitia cordis*¹³, y el modelo bíblico de este vicio es el Faraón, cuyo corazón no podía ser movido por persona ni acontecimiento alguno.

Ya sabemos que, en la mentalidad de Bernardo, la primera persona que debe “afectarnos” es “nosotros mismos” (por eso es que los novicios y *juniores* deben aprender a vivir interiormente, a fin de que eso ocurra). Debido a la alienación existencial a que nos referimos anteriormente, ser afectados por nosotros mismos significará sentir nuestra propia desdicha (*miseria*) a flor de piel. El camino de la humildad será una apertura insistente a esta experiencia, aunque sea dolorosa, precisamente porque la reconocemos como la verdad, aunque sea terrible (La Dama Verdad). La soberbia, por otra parte, hará lo imposible para evitar esta experiencia. Realmente actuará con todas sus fuerzas para hacerse insensible a este contacto vital con su pobreza. Como veremos más tarde, toda la escala descendente de la soberbia es una batalla campal para guardarnos de conocer nuestra nada. Pues, en su esencia, la soberbia es el *amor propriae excellentiae*, un compromiso, un abrazarse a la propia superioridad. Si este abrazo es suficientemente apretado, nada llevará a la persona soberbia hasta este primer e indispensable *affectus*.

¿Por qué este *affectus* lleva al amor, y a qué tipo de amor lleva? Recordemos que estamos siempre en contacto con otras personas. Todas las personas humanas son nuestros *socci* —dice Bernardo—, son nuestros compañeros. Tenemos todos la misma naturaleza. Y esta naturaleza es esencialmente cenobítica (Bernardo cree firmemente en la afirmación de Basilio de que los ángeles y los animales pueden vivir aislados, pero los seres humanos son sociales en su estructura más íntima). Esto significa que siempre nos estamos mirando los unos a los otros, siempre definiéndonos con relación a los otros, siempre definiendo a los otros con relación a nosotros mismos. Esto no es pecaminoso, sencillamente es la consecuencia de nuestra asociación en el único gran Adán.

Mientras no nos encontremos aún “afectados” por nosotros mismos, la mirada hacia el prójimo es, inevitablemente, auto-ponderativa y altero-despreciativa. El prójimo es una maravillosa píldora de “hazme-sentir-bien”. Al mirarlo, veo y desprecio sus faltas, y me alegro y exulto

¹³ Endurecimiento del corazón (N. de R.).

por no ser harina del mismo costal. Nuestro modelo de relaciones fraternas, hasta que no hayamos pasado profundamente por este primer *affectus*, es el fariseo de Lc 18. Naturalmente, todos los otros son el publicano.

¿Qué ocurre cuando *somos* afectados? La mirada constante a nuestro prójimo nos muestra algo hasta entonces desconocido: que *también nosotros estamos incluidos* en la condenación universal de nuestro ojo crítico. Cuando decimos: *Omnis homo mendax* (todos los hombres son unos mentirosos), estamos diciendo *todos*.

Esta solidaridad, esta identificación con el prójimo, dice Bernardo, hace brotar en nosotros una ola de ternura. La miseria del otro, que anteriormente nos inspiraba sentimientos de distancia y burla, ahora despierta instintivamente nuestra simpatía. Sabemos cómo debe sentirse el otro de terrible en su pobreza, porque es una experiencia que hemos probado hasta el fondo. Más que eso: sabemos lo que él siente *porque lo sentimos con él*.

Así como la palabra-clave de la mística paulina es “con” (en griego *syn*) —*commori, consepultari, concrucificari, consurgire*—, así, el mismo prefijo es el nexo de la caridad bernardina. Pasamos a través de la experiencia del prójimo, sufrimos sus apuros junto con el prójimo. Lo que ha sucedido es que nuestro *affectus* (dolor por nuestra miseria) se ensanchó hasta incluir al prójimo. Pero, evidentemente, hasta que este *affectus* emergió al primer plano, por medio del encuentro consigo mismo en la humildad, no había nada para ensanchar.

La noción de Bernardo del amor genuino, por lo tanto, no es ni romántica ni “desinteresada” (es decir, apática). Al contrario, es comprensiva y compasiva (*sym-pática*). Mientras el amor romántico se basa en la admiración y en el deseo de poseer, el amor monástico cristiano se basa en un irresistible deseo de estar con el otro, y consolarlo en su aflicción.

¿Cómo se expresa este amor en concreto? A través de los frutos del Espíritu Santo. La “expansión” del *affectus*, que nos hace capaces de llevar al prójimo en nuestro propio corazón, es una obra transformadora del Espíritu en el corazón del monje humilde. El resultado de esta obra es que el monje se relaciona con el prójimo de un modo “espiritual” (esto es, el modo propio del Espíritu Santo): su interacción con el prójimo se caracteriza por “paz, paciencia, bondad, longanimidad, alegría” (*GrH*, 4). Su amor por el prójimo es *amor divino humanado*, que nada busca para sí mismo, ni tampoco lo necesita, puesto que su deleite está en el hecho de amar, y el monje puede reconocerlo como la comunicación de aquello que él ha recibido del Espíritu (*Amo quia amo; amo ut amem*). Así, este monje, “afectado” por su prójimo, este monje de “corazón ensanchado”, reconoce que, en adelante, es alimentado por una dieta de caridad divina.

S. Bernardo dice que el amor del prójimo representa una segun-

da etapa en la única búsqueda del monje: la de la verdad. Una gran lección que el monje ha aprendido a través del ensanchamiento de su *affectus*, es que la búsqueda de la verdad requiere diversas metodologías según su objeto. Hay distintas modalidades de buscar la verdad, y no son intercambiables. Ahora él se da cuenta de que, hasta aquel momento, solía usar el método de *observación, análisis y juicio (diiudicare)* en el estudio del prójimo. Este método, invariablemente, lo conducía a una evaluación negativa (*Omnis homo mendax*¹⁴). Al fin se da cuenta de que esta manera de buscar la verdad es apropiada para el “auto estudio”, pero de ningún modo hace asequible la verdad del prójimo. La puerta interior del prójimo jamás se abrirá a semejante observación, por más aguda, perceptiva y perseverante que sea. Para conocer al prójimo en su verdad, el único instrumento genuino es la *compasión por el prójimo en sus sufrimientos: Inquirimus veritatem in proximis, eorum malis compatiendo* (GrH, 6)¹⁵. Cuanto más “afectados” somos por él, más lo conoceremos. Es el viejo adagio de Gregorio Magno: *Amor ipse notitia est*.

Reflexionando sobre el abordaje de Bernardo del pasaje evangélico del fariseo y del publicano (GrH, 17), vemos que el problema del fariseo es que invirtió las metodologías. Él se miraba a sí mismo con benevolente simpatía (tan benevolente que se equivocó en percibir quién y cómo era) y miraba al publicano con el ojo analítico de la “justicia”. El publicano, al contrario, dio al menos el primer paso correctamente: al mirarse sin atenuaciones bajo la luz de la verdad, él se ha identificado como pecador necesitado de misericordia. Por esta razón, podía volver a casa justificado, esperemos que para volver al Templo el día siguiente para pasar del *affectus* (compungido) al *con affectus* (compasivo).

El amor cristiano, entonces, es una comunión en la pobreza. No considera las “cualidades” del prójimo (talentos, habilidades), ni tampoco sus faltas, sino sus *dolores*. Él comparte con el prójimo cualquier riqueza del Espíritu que pueda tener, porque la expansión del *affectus* ha puesto fin al individualismo espiritual, a la discriminación entre “tú” y “yo”, y la consiguiente actitud defensiva del “yo” frente al “tú”. El *affectus* expandido hace realidad lo que Pablo predica: ser *uno* en Cristo Jesús. Tú-Yo, pobres y necesitados, Tú-Yo, capaces de socorrernos uno al otro en Cristo, Tú-Yo, vueltos hacia Dios, esperando todo de Él y, sencillamente, esperando *verbo*. Un poquito de esto es lo que intentaremos hacer en adelante.

Todo monje joven desea empezar con Dios. Todo novicio llega hasta el monasterio armado con su ejemplar de Juan de la Cruz. Si Dios

¹⁴ “Todos los hombres son unos mentirosos”, GrH, 17 (N. de R.).

¹⁵ “Buscamos la verdad... en el prójimo, por la compasión en sus desgracias” (N. de R.).

quiere, hacia el final de su carrera monástica, se contentará con la *Regla* y el *Salterio*.

Dios, en su bondad, generalmente concede al novicio fervoroso un cierto tiempo para “pensar que ya lo veo” (o, como diría Guillermo de St-Thierry, verlo brevemente como una gracia anticipada, y un estímulo para la fidelidad futura). En poco tiempo, sin embargo, la pantalla se vuelve oscura. ¿Qué ocurrió?

Una vez más, es una cuestión de metodología, instrumentos y *affectus*. El deseo de ver a Dios, dice Bernardo, es la culminación de la búsqueda de la verdad. Así tiene que ser, puesto que, aunque nosotros mismos y nuestro prójimo “poseamos” una verdad, Dios *es* la Verdad: *Veritas in se ipsa*. Hemos visto que buscamos la verdad en nosotros juzgándonos, y la del prójimo por la compasión. Si queremos alcanzar a Dios en su Verdad, la metodología que debemos seguir es la contemplación: *Inquirimus veritatem in sui natura... contemplando*¹⁶. Ni el análisis, ni los sentimientos de solidaridad harán visible para nosotros al Dios del misterio (Dios-Misterio).

Lo sabemos, y pensamos que soslayamos el problema desarrollando todo tipo de técnicas contemplativas. Pero las técnicas de contemplación no nos llevan más cerca de la comprensión o actividad contemplativa. La contemplación empieza a ocurrir cuando un nuevo cambio radical se da en nosotros bajo la presión de la verdad.

Descubrir la verdad del amor, la compasión, se ha tornado una posibilidad para nosotros cuando hemos sido transformados en personas humildes bajo el peso o fuerza de la verdad. Por varios años intentamos, como cristianos y monjes, amar a nuestros hermanos y hermanas, pero fallamos porque hemos intentado *aprender la verdad del prójimo como las personas que éramos*. Sólo cuando la auténtica verdad acerca de nosotros mismos nos ha cambiado, el amor se torna una forma de vida para nosotros y no de manera forzada, sino como la auto-expresión natural de nosotros mismos en cuanto personas que actúan según la verdad.

Ahora el proceso se repite en otro nivel. Podemos *intentar* contemplar a Dios como las personas amantes que ahora somos, pero los resultados son escasos y pobres. Una vez más, la verdad tendrá que cambiarnos. ¿Cómo?

Experimentar la verdad del prójimo, amándolo, no es algo que irrumpa de una sola vez, así como tampoco sucede con la humildad. Constantemente expuestos al prójimo como estamos, estamos constantemente bajo el influjo de la simpatía –inspirada por el Espíritu– que le

¹⁶ “Buscamos la verdad... en sí misma, contemplando”, *GrH*, 6 (N. de R.).

manifestamos. Es crucial darse cuenta de que seguimos siendo “afectados” en cada movimiento de amor hacia nuestro prójimo. Podríamos decir que *nosotros* somos más afectados por nuestro amor que el prójimo que lo recibe; aquél que ama es más transformado por la actividad del amor que aquél que es amado.

Lo que sucede a causa de esta constante orientación comprensiva de largo plazo hacia el otro, según Bernardo, es que nuestra experiencia de la existencia se torna “sin-yo”, nos volvemos *similiter affecti*: “*Illorum vel bona vel mala tamquam propria sentiant*” (*GrH*, 6)¹⁷. El yo no es más el punto automático de referencia al relacionarnos con la realidad, puesto que el yo no es más una entidad separada, ajena, sino un “sim-patizante” (la definición de persona de von Balthasar).

Esta liberación purifica el corazón una vez más, lo suficiente como para que la persona sea llamada “pura de corazón”. Como pura de corazón, ahora es capaz de ser “*affectus*”, una tercera vez, por la Verdad misma. Hasta entonces no podía “ver” a Dios, porque no podía ser tocada por Él, y no podía ser tocada por Él porque su experiencia de la realidad permanecía auto-referente. Ahora la persona está disponible para Dios en cualquier momento que Dios desee entregarse a ella.

La contemplación, desde este punto de vista, no es una actividad. Es una *buena disposición*, una *apertura* (no esencialmente diferente en “momentos de oración” que en cualquier otro momento), que ha surgido al ser transformada la persona por la presencia de la verdad mediada en otras personas humanas. En algún sentido uno podría afirmar que la persona que es pura de corazón está siempre contemplando. Esto es verdad en el sentido que su corazón se encuentra perpetuamente orientado, en el deseo, a la recepción de la Verdad (*inquirimus contemplando*¹⁸). Al mismo tiempo, una de las afirmaciones más importantes de S. Bernardo en este tratado es que las experiencias particulares de la gracia del encuentro con Dios como Verdad, se caracterizan por la gratuidad, la iniciativa de Dios, y la trascendencia total y breve de las condiciones ordinarias del ser y del conocer.

El modelo de S. Bernardo aquí es S. Pablo. Pablo había alcanzado los primeros dos cielos (humildad y caridad) “caminando y siendo guiado” y, en ese sentido, hay una cierta continuidad entre su historia espiritual hasta aquel punto y lo que había de venir. Ahora, sin embargo, él es *raptus* (arrebataado) al tercer cielo de la contemplación, a un lugar que le es imposible alcanzar por ninguna acción o colaboración. Lo que pasa con él allí sobrepasa totalmente la experiencia sensible, la comprensión

¹⁷ “Sienten como propios los bienes y los males de los demás” (N. de R.).

¹⁸ “Buscamos...contemplando”, *GrH*, 6 (N. de R.).

conceptual y la comunicación verbal. Es la vida eterna lo que él experimenta y vive, por decisión de la gracia divina. En vez de “condescender” hasta Pablo por la mediación del Hijo y del Espíritu, enviados para actuar con los hombres y dentro de ellos, *en este mundo*, el Padre, el divino misterio en su origen, eleva a Pablo hasta Sí mismo: “*ad tertium caelum per contemplationem exaltat*”; “*ad arcana veritatis rapiuntur*” (*GrH*, 23)¹⁹. Por eso no se puede decir nada, excepto en figuras y enigmas, acerca de semejantes experiencias. Además de ser incommunicables por naturaleza, ellas *imponen una incommunicabilidad*. Son dadas por Dios, en forma de predilección, a una persona particular, y crean en aquél que las recibe una suprema modestia: “*Secretum meum mihi*” (*GrH*, 23)²⁰—una de las citas bernardinias favoritas.

La “posibilidad” de la contemplación se recibe por medio de la transformación efectuada por la verdad del amor (compasión del prójimo) en nosotros; la verdad del amor llega a ser visible cuando nos hemos enfrentado con la verdad de la humildad (conocimiento de sí mismo). Por esa razón, el candidato a místico debe dar una mirada al capítulo séptimo de la *RB*.

Humildad Divina

La humildad y la soberbia son realidades tan grandes que no pueden ser vividas (o al menos exhibidas) en su integridad en los seres humanos. La humildad es más propia de Dios y la soberbia, del diablo. Así, en la primera parte de este tratado, Bernardo nos muestra a Cristo como un ícono de la humildad, y en la segunda parte a Lucifer como un ícono de la soberbia.

Dios salva a la humanidad por su misericordia. ¿Es posible que Dios se haya tornado misericordioso al experimentar su propia miseria, según el principio universal que Bernardo ha identificado? La respuesta de Bernardo es: Sí, Dios se hace misericordioso de una manera nueva, para que su misericordia pueda hacerse efectiva. Acordémonos cómo Bernardo afirma que la misericordia apunta más allá del *sentire*, (apunta) al *subvenire*: no es misericordia genuina la que se contenta con tiernos sentimientos de solidaridad y de compasión, sin llegar a aliviar la miseria de aquellos con quienes simpatizamos.

Dios es infinitamente misericordioso, pero su misericordia no es

¹⁹ (El Padre) “los exalta al tercer cielo por la contemplación”; “son arrebatados hasta los arcanos de la verdad” (N. de R.).

²⁰ “Mi secreto para mí” (N. de R.).

percibida y, por lo tanto, no puede ser *recibida*. En el *Cantar de los Cantares*, éste es, precisamente, el motivo de la Encarnación: en su naturaleza divina, Dios es inasequible a nosotros y no le es posible comunicarse con nosotros. Y, lo peor de todo, él no puede alcanzarnos el centro de su corazón —su *benevolentia* y *humanitas*— *cogitationes cordis eius*²¹.

Mientras Él, en vano, intenta a través de la Ley y de los Profetas manifestarnos sus actitudes más profundas respecto de nosotros, nosotros, incapaces de verLo (porque no somos *mundi corde*²²; somos incapaces de contemplarLo), nos formamos toda clase de nociones acerca de Él: el Dios hostil; el Dios indiferente; el Dios negligente. La única idea que somos incapaces de concebir es que el Dios trascendente realmente se conmueve con nuestra tragedia, y desea hacer todo lo que está en su poder para salvarnos: *Quando illam adverteremus incognitam nobis compassionem, quae non passione praeventa, cum impassibilitate perdurat?* (*GrH*, 12)²³. Puesto que en nuestra experiencia, cuyo marco somos incapaces de trascender, la compasión, en el mejor de los casos, sólo surge como fruto de graves sufrimientos, sencillamente no podemos concebir una compasión pura que surja de la dicha. No es que no lo creamos. Ni siquiera podemos imaginarlo.

Y aunque pudiéramos imaginarlo, desconfiaríamos de ello. Como los soldados rasos que, instintivamente, evitan la fraternización con sus oficiales, nosotros, seres humanos llenos de miseria, no podríamos tener confianza en una compasión que no surgiera del sufrimiento, del sufrimiento y la solidaridad. Habría algo terrible y peligroso en una compasión a la que le faltara la necesaria base de *comunidad en la desgracia*. Psicológicamente, no podríamos pedir socorro a semejante fuente.

A fin de cuentas, ¿por qué *nuestra* actitud es tan importante? ¿Por qué Dios no nos salva por su cuenta, nos guste o no? Para Bernardo es del todo claro que no hay salvación, no hay misericordia, mientras nosotros no nos abramos a recibirla. La salvación acontece al recibirla: cuando nosotros nos abrimos a la oferta de misericordia de Dios para que, una vez más, en comunión con Él, podamos ser sacados de nuestra miseria por la comunicación de su vida y de su gracia.

Por lo tanto, la misericordia de Dios, que no puede descansar hasta que nos haya liberado de nuestra desdicha, libremente asume nuestra desdicha. Cuántas veces en el *corpus* bernardino nos da Bernardo un resumen de los sufrimientos del Hijo de Dios encarnado: predicando de

²¹ El meditar de su corazón (N. de R.).

²² Limpios de corazón (N. de R.).

²³ “¿Cuándo habríamos descubierto aquella compasión, desconocida para nosotros, que sin la existencia de la Pasión habría perdurado en la impassibilidad?” (N. de R.).

día, orando de noche, sufriendo hambre, frío y fatiga, insultado y escupido en la cara, colgando del madero, pálido con la palidez de la muerte. De hecho, al asumir nuestra naturaleza, Dios, en Cristo, vino a experimentar, de primera mano, la miseria humana; y de la experiencia de esta miseria se origina una forma de misericordia que no puede ser experimentada de ninguna otra manera: *illo dumtaxat modo cognitionis, quem docet defectio carnis* (GrH, 12)²⁴.

Con esto, la misericordia de Dios gana credibilidad. Así como en el segundo sermón sobre el *Cantar* la raza humana exclama ante la Encarnación: “Finalmente éste es hueso de mis huesos y carne de mi carne”, aquí la visión de Cristo que sufre por compasión hacia nosotros nos lleva a la confianza y a la auto-entrega: “No permitas que los frágiles hijos de Adán continúen dudando en entregarle sus enfermedades a él. Porque ahora no sólo las *puede* sanar como Dios, y *desea* sanarlas como nuestro prójimo, sino que también *las conoce porque ha pasado por ellas*” (GrH, 9). En el caso de los seres humanos, *nosotros* tenemos que pasar por la experiencia de la desdicha para sentir compasión de nuestro prójimo. En el caso de Cristo, al contrario, *él* ha experimentado la miseria no para poder sentir compasión, sino para que *nosotros* sintiéramos confianza: “*non illi, ut dixi, scientia, sed nobis fiduci crevit*” (GrH, 9)²⁵.

Todo es cuestión de *proximidad*. No se trata de poseer una mayor cantidad total de misericordia que antes, la nueva misericordia añadida a la antigua, sino de un sentido de seguridad e intimidad que nos capacita para hacernos vulnerables a Dios en Cristo: “*non dico ut sapientior efficeretur, sed propinquior videretur*” (GrH, 9)²⁶. Una vez más, la misericordia sólo es misericordia cuando toca el corazón de aquél que la necesita, y hace surgir en él la esperanza y la posibilidad de aceptar la ayuda ofrecida. Como dice Bernardo, contra poniéndonos con Cristo: Cristo no llegó a ser miserable por curiosidad (como Eva), sino movido por una maravillosa caridad.

Al concluir su digresión sobre el Cristo humillado, Bernardo muestra la continuidad y la interrelación de los dos modos de su misericordia, la eterna y la temporal o experimental: “Si esta misericordia, que no conoce miseria, no hubiera existido antes, él no hubiera llegado al otro tipo [de misericordia], que tiene la miseria como madre. Si no hubiera llegado al segundo tipo, no habría sido capaz de atraernos hacia sí. Si no hubiera podido atraernos hacia sí, no habría podido extraernos del lago de

²⁴ “Con ese género de conocimiento propio de la debilidad humana” (N. de R.).

²⁵ “No aumentó su caudal de ciencia, sino que aumentó nuestra confianza” (N. de R.).

²⁶ “No digo que se haya vuelto más sabio, sino que se lo ve más cercano” (N. de R.).

la miseria y del abismo fangoso”. (“*Si illa, quae miseriam nescit, misericordia non praecessisset, ad hanc, cuius miseria mater est, non accessisset. Si non accessisset, non attraxisset; si non attraxisset, non extraxisset. Unde enim extraxit, nisi de lacu miseriae et de luto faecis?*”, *GrH*, 12). Hubo una maravillosa multiplicación de misericordia, afirma S. Bernardo: a la antigua se ha añadido la nueva, hasta entonces desconocida. Y como resultado, Dios ha sido capaz de salvar a todos, *a hombres y animales*.

En nuestro contexto del siglo XXI, uno se pregunta si, quizá, Bernardo no paró en la mitad de un desarrollo teológico. Aparentemente, aún lo que dijo acerca del conocimiento por experiencia en Cristo, lo ha puesto en aprietos, tanto que le pareció necesario poner una retractación al comienzo del tratado. Así también, en el cuerpo de la obra, Bernardo vacila entre desarrollar su argumentación e intentar repetidamente justificar, basándose en la Escritura, la idea de que Cristo, el Verbo Encarnado, realmente *aprendió*, en su humanidad, de aquello que experimentó y, como hemos señalado, sin que la cantidad de su *scientia* llegara a ser mayor.

Hoy nos sentimos libres para preguntar si S. Bernardo no estaría de alguna manera inclinándose hacia la idea de que Cristo hubiera aprendido *desde cero*, y no solamente *de otra manera*. Sin duda alguna, aquella divina misericordia eterna, en él preexistente, ha sido el motivo de la Encarnación y sigue siendo la fuerza motriz de su vida. Podemos decir correctamente que Jesús es la encarnación de la misericordia de Dios. Pero quizá podríamos decir que la humildad de su encarnación, más que ser la experiencia de la *miseria*, ha sido la bella, si bien limitada, experiencia de entender y relacionarse progresivamente con el mundo, cambiando, creciendo y madurando en ese encuentro. Así, el choque con la miseria de los demás habría, realmente, despertado la compasión en Jesús, y cada vez más, a medida que veía lo que la miseria hacía en las personas y cómo, en el plan de Dios, había una salida para ella. Podemos, además, añadir la idea de una *miseria* de Jesús, que brotaba de sus experiencias humanas de decepción y frustración, y que también generaba misericordia hacia los otros.

De todos modos, la humildad de Cristo, como la describe S. Bernardo, es un modelo para nosotros. Es una humildad orientada desde el principio hacia la misericordia. Cualquiera que fuera la experiencia de *miseria* que Jesús tuviera, siempre trascendió en sensibilidad a la miseria de los otros, y en el deseo de pagar cualquier precio personal para salvarlos de ella. El ejemplo incomparable de eso es su oración en la cruz por sus verdugos.

La Trinidad salva la trinidad

Este proceso por medio del cual el monje alcanza la humildad, la

caridad y la contemplación, no es algo distinto de su salvación en Cristo. *Es* la misma salvación en Cristo, considerada en todo su alcance “subjetivo”, desde la conversión hasta la confirmación en la gracia.

Bernardo, juntamente con toda la tradición patristica, ve nuestra redención como una obra trinitaria. En toda la “economía”, las tres personas están siempre trabajando, creándonos, gobernándonos, educándonos, salvándonos, glorificándonos.

Las tres personas divinas trabajan, evidentemente, en armonía y en conjunto, pero del mismo modo trabajan separadamente. Bernardo expresa la colaboración y la diferencia en la antítesis: “*divisa individuae Trinitatis operatio*” (“el trabajo dividido de la Trinidad indivisa”, *GrH*, 20).

En una bella intuición, muy expresiva para nosotros hoy, Bernardo afirma que las personas de la Trinidad nos salvan al unirse a nosotros, una a una, formando “conjunciones” con nosotros. Si, por un lado, eso es una maravillosa condescendencia de Dios, ello tiene, también, una cierta naturalidad, puesto que nosotros, en nuestro interior (donde, para Bernardo, uno es más *si mismo*), tenemos una estructura trinitaria. No solamente somos *capax Dei*, sino que somos trinitariamente *capax Dei*.

Esta receptividad triple reside en las tres facultades del alma: razón, voluntad y memoria. Ya Agustín había hecho la relación entre la Trinidad de personas divinas y la trinidad de facultades espirituales, y esa correlación ha sido vigorosamente mantenida por los padres cistercienses en sus tratados sobre el alma.

Lo que ocurre es que la historia personal de salvación monástica (humildad/ caridad/ contemplación) es la reproducción, en las facultades, del plan de salvación universal de Dios. La salvación empieza con la misión del Hijo, su Encarnación. Él, como Verbo y Sabiduría, viene precisamente para unirse a nuestra *razón*. Así ha de ser para que nuestra razón sea iluminada y conformada con la inteligencia divina. Cristo, el Verbo Divino y Sabiduría Encarnada, se ofrece a nuestra razón tanto por medio de palabras como de ejemplos (viene a la mente las enseñanzas del abad según san Benito), y nos libra de una comprensión “por apariencias” de la realidad. Él penetra e ilumina nuestra razón hasta el punto de que ésta llega a ser servicial y digna de confianza como un representante suyo: “*utens tamquam pro se vicaria*” (*GrH*, 21)²⁷. La señal de que acontece este primer hecho salvífico es cuando empezamos a juzgarnos a nosotros mismos conforme a la razón. Ya no se trata de un juicio externo, sino que, (en términos psicológicos) el juicio se ha “interiorizado”, tornándose tan objetivo que asume el lado de la verdad más que *nuestro* lado: “*contra se*

²⁷ “Revistiéndola con sus propios poderes” (N. de R.).

Veritatis fungatur officio” (GrH, 21)²⁸. Cuando esta unión entre el Verbo y nuestra razón se ha tornado estable y completa, la *coniunctio* resultante es la humildad: “*Ex qua prima coniunctione Verbi et rationis, humilitas nascitur*” (GrH, 21)²⁹.

La misión del Hijo termina con su muerte y resurrección: su muerte, el juicio de Dios sobre el pecado; su resurrección, la justificación de Dios sobre el pecador. Es eso lo que ocurre micro cósmicamente cuando, en la humildad, nuestra conciencia nos condena (podemos notar que la humildad monástica no es algo *light*) y nosotros aprendemos a poner toda nuestra confianza en Dios más que en nosotros mismos.

La misión del Espíritu consiste en derramarse como amor en los corazones de aquellos que han llegado a creer con humildad. En las *voluntades*, como diría S. Bernardo, puesto que la voluntad es la facultad receptiva y sensible a la divina caridad. Antes de la venida del Espíritu, la voluntad gira en torno a sí misma, se limita a sí misma. *Me amo porque me amo*, diría la voluntad enferma (“*veneno quidem carnis infectam*”³⁰), parodiando la expresión de Bernardo.

Ahora el Espíritu universaliza la ternura natural de la voluntad; ahora se le hace “natural” a la voluntad ser cariñosa con todos, incluyendo los enemigos (el amor a los enemigos, en la tradición monástica, ha sido siempre la prueba decisiva de la caridad). En una imagen bien conocida y simpática, Bernardo compara el efecto del Espíritu en nuestras voluntades al aceite sobre una piel: “*ita ut more pellis, quae uncta extenditur, ipsa quoque unctio perfusa caelesti, usque ad inimicos per affectum dilatetur*” (GrH, 21)³¹. La perfección de esta segunda unión, conforme al Espíritu Santo, que entra en la voluntad y la conforma consigo es, entonces, la caridad.

Nuestra tercera facultad es la *memoria*, nuestra conciencia, nuestro estar consciente, nuestro centro consciente. El Padre une a Sí esta facultad, por la contemplación. Nuestra salvación no alcanza su plenitud en la Pascua, ni tampoco en Pentecostés, sino en nuestra glorificación final. Esta glorificación se anticipa e inicia en aquellos momentos de éxtasis a que nos hemos referido anteriormente. En esos momentos la mirada de la razón sobre nosotros mismos y el afecto de la voluntad por el prójimo quedan temporalmente suspendidos: “*ita ut nec ratio de se, nec volun-*

²⁸ “Desempeña frente a sí misma la función de la verdad” (N. de R.).

²⁹ “De esta primera unión entre la Palabra y la razón, nace la humildad” (N. de R.).

³⁰ “Todavía infectada por el veneno de la carne”, GrH, 21 (N. de R.).

³¹ “Lo mismo que una piel, empapada por un líquido, se estira, la voluntad, bañada por la unctio celestial, se dilata por el amor hasta a sus mismos enemigos” (N. de R.).

tas de proximo cogitare sinantur” (GrH, 21)³². El Padre, entonces, “pega” (*conglutinare*) la memoria a Sí mismo como esposo, lo que no es otra cosa que un “extático estar en la presencia de”. (Bernardo usa un versículo del *Cantar* para describir esta experiencia: *El Rey me ha introducido en su alcoba*). Incluso cuando estas experiencias han pasado, que es la mayor parte del tiempo (las experiencias mismas son excepcionales: “*modicum, hora videlicet quasi dimidia*”³³), es evidente que eso no se refiere a un “tiempo cronológico”. La unión entre el Padre y la memoria perdura, y la memoria en su funcionamiento más cotidiano encuentra su deleite y nutrición (alimento) en regocijarse con aquello que le ha sido dado: “*postmodum memoria statim ad se reitura pascatur*” (GrH, 21)³⁴. Hasta cierto punto, puede encontrarse alegría compartiendo esas experiencias con otros que hayan pasado por las mismas. Sin embargo, debido a la naturaleza nupcial de estas experiencias, ellas imponen una especie de modestia, y la respuesta más natural del alma, cuando se le pregunta acerca de ellas, es: “*Secretum meum mihi*” (GrH, 22)³⁵.

Conocemos la extraordinaria sutileza de la intuición psico-espiritual de S. Bernardo, y debemos reconocer que no es de los que crea *schemata* compulsivamente. Las dos historias entrecruzadas que él nos presenta aquí corresponden a algo profundo en el desenvolvimiento de nuestra experiencia espiritual. En primer lugar, y más obviamente, nosotros *vivimos* sucesivamente con las tres personas de la Trinidad en el orden en que Bernardo las presenta. No sólo pasamos de la humildad al amor y, de éste, a la contemplación, sino que pasamos de ser discípulos del Hijo (como él lo expresa), a ser amigos del Espíritu y a ser hijos del Padre: “*Filius facit discipulos, Paraclitus consuelatur amicos, Pater exaltat filios*” (GrH, 20)³⁶. Conforme pasamos de una preocupación central por la autenticidad, hacia un énfasis mayor en el papel de la caridad fraterna y, luego, hacia una constante experiencia de Dios como misterio, vivimos, respectivamente, con una conciencia mayor de la Persona trinitaria correspondiente.

Además, podemos reconocer que ocupamos, sucesivamente, diferentes aposentos de nuestro universo interior. Como jóvenes adultos

³² “Entonces la razón ya no podrá pensar en sí misma, ni la voluntad juzgar al prójimo” (N. de R.).

³³ “Poco, casi media hora” (N. de R.).

³⁴ “En adelante la memoria permanentemente volverá a alimentarse” (N. de R.).

³⁵ “Mi secreto para mí” (N. de R.).

³⁶ “El Hijo forma discípulos, el Paráclito consuela a los amigos, el Padre enaltece a los hijos” (N. de R.).

luchamos por entender, sobre todo a nosotros mismos; por “comprender” nuestro universo, para encontrarnos en él y hallar nuestro lugar. Cada cosa se hace objeto de reflexión, de comprensión racional. En este sentido, los jóvenes son “teóricos”. Más tarde, vivimos en nuestras relaciones; pensamos haber “captado” algo o a alguien cuando sentimos una simpatía instintiva hacia ellos. En el monasterio también, es la generación mediana la que siente el llamado a formar y a sostener la comunidad, a trascenderse en los demás. Finalmente, vivimos en nuestra memoria, no en una muchedumbre de recuerdos, sino en la alegre sencillez de una conciencia creciente de Dios y de su bondad. Sentimos que esta conciencia es tanto “cielo” como “tierra”, y que, para nosotros, la vida escondida en Dios es el “hogar”, sea en el “aquí-y-ahora” o en el “más-allá” (la distinción entre ambos se hace borrosa). La convicción de nuestra condición pecadora –cuando no nos es arrebatada–, permanece en la *ratio*, pero sin temor; nuestra compasión por el prójimo permanece en la *voluntas*, pero sin ansiedad. Lo que caracteriza al monje anciano es su *memoria* unificada.

Casiano describe la madurez espiritual monástica como la etapa en la que todos los pensamientos del monje, sus palabras, sentimientos, deseos, tienden hacia Dios. Bernardo diría que eso es el fruto de la memoria unificada, que el Padre ha elevado hasta Él mismo.

El Error de “Auto-Abandonarse”

En la *Divina Comedia* de Dante, el poeta desea salir del bosque oscuro y volver a la luz del día escalando hacia arriba, pero no lo consigue. Las bestias de las pasiones bloquean su camino. Sólo descendiendo dentro de sí mismo es como, en su punto más bajo, finalmente encuentra un pasaje que lo conduce al sol. Lo mismo sucede con el monje de S. Bernardo, en este tratado. Como hemos visto, al habitar perseverantemente en sí mismo, y llegando hasta algo parecido a desesperar de sí mismo, el monje logra escapar del círculo de hierro de su propio yo y entrar en la comunión. ¿Qué ocurre con la persona que desiste de la idea de *habitare secum*³⁷?

Sabemos cuál es el primer mandamiento negativo que Dios ha dado a Adán y a Eva: no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. Pero, quizá, hemos olvidado el primer precepto positivo: el Señor Dios ha puesto el hombre en el jardín *para labrarlo y cultivarlo*. Para Bernardo, este mandamiento previo a la caída es de importancia decisiva.

³⁷ Habitar consigo (N. de R.).

El jardín de Edén es nuestro propio corazón, y nuestra tarea fundamental es cuidarlo. Todos nuestros sentidos deben volverse al interior, montando guardia en nuestro corazón: “*omnes videlicet sensus tui vigilent ad id unde vita procedit custodiendum*” (GrH, 28)³⁸. Es una tarea constante, que durará hasta el fin de la vida; es el único modo por el cual uno puede alcanzar la pureza de corazón y preservarla. Es nuestro trabajo fundamental en esta vida; en la vida eterna, la absorción en Dios será tal, que no habrá necesidad de prestar atención consciente a nuestro corazón: “*si iniunctum perfeceris, quandoque transitura ad melius, ubi nec opus sit te in aliquo opere occupari, nec de custodia sollicitari*” (GrH, 30)³⁹.

Así, S. Bernardo se coloca en la tradición monástica clásica de la *nepsis*, y de la tradición evagriana que afirma que el pecado original ha sido la consecuencia de la *negligencia* tanto como de la desobediencia, o de una negligencia que *era* desobediencia a la luz de este primer mandamiento. Ser una criatura espiritual significa la responsabilidad de perseverar en su identidad espiritual, estando constantemente consciente de ella, y siéndole constantemente fiel. Cuando miramos fuera de nosotros mismos, sin conservar el recuerdo interior de quiénes somos, corremos el riesgo de actuar contrariamente a nuestra naturaleza, o dejar que el maligno penetre hasta el lugar central de nuestro corazón y ejerza allí su influencia.

Dicho de paso, ésta es la base de toda la enseñanza monástica sobre la custodia de los sentidos (ojos) que, más que ser una práctica ascético-penitencial sospechosa es una actividad contemplativa esencial, una actividad contemplativa de jornada completa.

Cuando no se practica esta actividad, o se la practica “más o menos” (*torpescit*), el monje es inducido a salir de sí mismo, a extrovertirse. Para Bernardo, las dos instancias son mutuamente excluyentes: aquél que presta atención a sí mismo no vagará exteriormente (*vagari*); aquél que cesa de prestarse atención completa, inevitablemente, buscará estímulo en otra parte: “*Et vere si te vigilanter, homo attendas, mirum est si aliud umquam attendas*” (GrH, 28)⁴⁰.

Como buen pastor, Bernardo inmediatamente exceptúa de esta regla las dos ocasiones en que es lícito, e incluso meritorio, mirar fuera de uno mismo: cuando uno se encuentra en necesidad de auxilio espiritual, o cuando alguien solicita nuestro auxilio espiritual. Fuera de eso, todo

³⁸ “Todos tus sentidos vigilarán para guardar aquello de donde brota la vida” (N. de R.).

³⁹ “Si cumples lo ordenado, pasarás a otro lugar mejor, donde ya no tendrás que ocuparte de trabajo alguno ni de preocuparte por cuidarlo” (N. de R.).

⁴⁰ “Si cuidas con suma atención de ti mismo, difícil será que pienses en cualquier otra cosa” (N. de R.).

abandono de la *cura* lleva a la *curiositas*.

La curiosidad nos parece, a lo más, un pecadillo y no un pecado. A fin de cuentas, en el propio catálogo de Bernardo, ella es sólo un relajamiento en relación al grado final de la humildad perfecta. Por esta razón, Bernardo muestra, a través de tres figuras bíblicas, las drásticas consecuencias espirituales que puede tener la desatención o curiosidad.

La primera figura es Dina. Ella representa la forma inicial y, quizá, la menos culpable, de curiosidad: curiosidad de la *memoria*. Bernardo dispone aquí las cosas al revés respecto de su enseñanza sobre la unión de las facultades con Dios. Hemos visto cómo las tres personas de la Trinidad se unen a las facultades del alma; aquí Bernardo nos mostrará cómo, una a una, las facultades “se apartarán” de Dios. Dina es simplemente “distráida”; descuidando vigilarse a sí misma, ella “sale” a ver los rebaños de los paganos con los cuales vive la familia de Jacob. ¿Cuál es el resultado? Uno de los paganos la captura, y ella pierde su virginidad. Exactamente, dice S. Bernardo. Aún cuando sólo se trate de perder nuestro foco espiritual, nuestra concentración, la consecuencia será, con seguridad, la pérdida de nuestra virginidad interior. Un “pagano” tras otro capturará nuestra atención, y llegaremos a vivir dispersos, sin que nuestra mente se adhiera a Dios como antes.

La segunda figura es Eva. Eva simboliza la curiosidad de la *voluntad*, una alienación más completa en la tarea de la inocencia interior. Inicialmente, ella, como Dina, está “sólo mirando”, y deja en claro, en el texto de Bernardo, que no hay nada de malo en eso. Mirar la manzana no es comerla. Bueno, sí *es*, la contradice Bernardo, y lo es en dos sentidos: “*Etsi culpa non est, culpae tamen occasio est, et indicium commissae et causa est commitendae*” (*GrH*, 30)⁴¹. Ante todo, mirar el fruto prohibido es ya dejar de mirar el suelo que deberías estar labrando. Más importante aún, “mirar” no es un proceso autolimitado. Siendo como somos, la *atención* habitualmente genera *deseo*. Y cuando la atención se pone en algo equivocado, el deseo que ella genera es *concupiscencia*. Eva se engaña al afirmar que la curiosidad puede permanecer en el nivel de atención mal orientada. Sin una batalla real para reconquistar el foco correcto, la curiosidad lleva a un apego de la voluntad y, de allí, a una opción que contradice nuestra conciencia y los mandamientos de Dios. Esta curiosidad es mortal, porque provoca una decisión de desobedecer la voluntad de Dios. Y así, dice Bernardo, la curiosidad de Eva se mostró mortal tanto para sí misma como para sus descendientes.

La última figura es Lucifer. Su importancia es tan grande que no-

⁴¹ “No es pecado, pero te hace propenso a faltar. Es indicio del pecado que se ha cometido y causa del que se va a cometer” (N. de R.).

sotros le dedicaremos una conferencia entera un poco más tarde. (¡Seguramente eso va a hinchar su soberbia!). Él representa la última curiosidad, la curiosidad de la razón. Lucifer permitió que su atención deambulara de sí mismo al trono de Dios, en curiosidad de la memoria: “*ex obliquo intendis ad aquilonem*” (*GrH*, 31)⁴². Él ha puesto su voluntad en hacerse igual a Dios. Pero, ¿cómo es que se imagina que semejante cosa sea posible, que Dios le permita que ascienda, como un co-Dios en un trono adjunto? Semejante pensamiento sólo es posible para alguien que ha dejado que su razón se desvíe de sí misma; que, en vez de pensar realmente, *maquine*, reformulando la verdad hasta lograr conformarla a su deseo. Lucifer llega a sentir que su auto divinización no sólo es posible sino *segura*, que el propio Dios no será capaz de privarlo de ella. El castigo de esta alienación de la verdad es la alienación y la no-pertenencia eterna. Lucifer acaba siendo el “eterno vagabundo”, flotando entre el cielo y la tierra, el “príncipe de las potencias del aire”: “*poenam sentias propriae fluctuationes*” (*GrH*, 34)⁴³.

Las tres curiosidades pueden ser vistas tanto en referencia a las facultades del alma como en relación con sus objetos. La de Dina es, así, una curiosidad de *experiencia*: insatisfecha con lo que encuentra en la casa de sus padres, ella desea ver, oír, etc., qué pasa en la tienda de los vecinos extranjeros. La de Eva es una curiosidad de *conocimiento*, curiosidad intelectual, en un sentido negativo. Le ha sido dado conocer todo lo que es bueno, pero ella no puede descansar hasta tener el conocimiento del mal, que, obviamente, obtiene al comer del fruto contra la voluntad de Dios. Así aprende: “*Sapere enim malum, sapere non est, sed desipere*” (*GrH*, 30)⁴⁴. La de Lucifer es una curiosidad *ontológica*. Él desea ser otro, diferente, superior a lo que es, y halla una manera de justificar el pensamiento de lo que él debería ser y puede ser (distorsión de la razón por el deseo).

La curiosidad es el resultado de dejar de fijarse uno en la bendición de su propia identidad espiritual: para Dina, la casa de su padre; para Eva, el paraíso (“*in paradiso posita es*”); para Lucifer, las más altas delicias del paraíso (“*in deliciis paradisi positus es*”). De allí surge, automáticamente, la insatisfacción, y uno sale de sí mismo *buscando recuperar fuera lo que ha abandonado dentro*. Esta es la esencia de la tragedia de la persona soberbia. Inconsciente de la humilde pero genuina bendición de su propia identidad, que no requiere nada adicional sino tan sólo perseverar en ella,

⁴² “¿Por qué miras de soslayo hacia el Aquilón?” (N. de R.).

⁴³ “Sentirás el castigo de tus propias fluctuaciones” (N. de R.).

⁴⁴ “Probar el mal no es saborearlo, sino haber perdido el gusto” (N. de R.).

la persona curiosa sale de sí misma y encuentra un universo de objetos y personas que tanto prometen su realización como parecen amenazarla. Olvidándose de sí misma, cree que puede alcanzar su perfección adquiriendo o eliminando lo que descubre en el mundo exterior. Cuanto más lo intenta, más se aparta de sí misma. Tristemente, errará más y más. La persona curiosa termina sus días sin su alma y sin el mundo por el cual la ha vendido. “¿Qué aprovecha al hombre perder al mundo entero, y también su alma?”.

La Soberbia como Destrucción de la Relación

Recién comenzado su tratado, inmediatamente después de ofrecernos una mirada sinóptica a las escalas de la humildad y de la soberbia, S. Bernardo resume la trayectoria de la soberbia en términos del ruptura de la relación auténtica. Los primeros seis grados de la escalera incluyen el desprecio de los hermanos; los cuatro siguientes, el desprecio del abad; los últimos dos, el desprecio de Dios mismo.

Hemos visto cómo el monje, por negligencia o ansiedad no resuelta, se ha abandonado abandonando la *custodia cordis*. De ahí en adelante, todo lo que haga será intentar recuperar la gloria, que ha perdido, de ser él mismo en sí mismo y en Dios. Desgraciadamente, irá corriendo en la dirección equivocada.

Esta dirección consiste en la *insistencia en su propia excelencia*. Es importante interpretar correctamente esta definición bernardina de la soberbia, *amor propriae excellentiae*. Ante todo, este “amor” no es apreciación estética desinteresada, sino un férreo compromiso auto centrado. Más importante aún, es el reconocimiento de que *excellencia* es un término comparativo. Lo que el hombre soberbio ama no es ser pacíficamente bueno (como era cuando habitaba en sí mismo), sino ser brillantemente *mejor* que los otros.

Y aquí tenemos el problema básico de la soberbia. Cuando la persona humana se aparta del paraíso del *habitare secum*, ella inmediatamente divide la humanidad en dos categorías, basado en su yo y en sus necesidades egocéntricas: personas superiores a sí misma, y personas inferiores a sí misma. Para la persona que habita en sí misma, todos “están en el mismo barco”; la persona extravertida se separa de todos, y divide a todos en estos dos grupos de personas *superiores*, y de personas *inferiores*.

Una reflexión personal, que tiene el “cuño” de S. Bernardo, aunque jamás lo haya encontrado en sus escritos, es que Caín, hijo primogénito de Eva, es un caso extremo de esta doble división. La primera vez que lo encontramos, lo vemos considerando a Abel más aceptable a Dios por-

que, por alguna razón injusta, ha podido presentar un sacrificio superior. Eso es intolerable para Caín y, entonces, asesina a su hermano. ¿Podría ser que el sacrificio de Abel *no* fuera realmente superior, sino que fuera sencillamente el de Abel, y que Caín, en su deseo exagerado de afirmar su excelencia y superioridad, y en su suspicacia respecto de la excelencia de los demás, sobreestimara la ofrenda de Abel, matándolo simplemente porque la ofrenda de su hermano lo humillaba?

Retornemos al argumento principal: para la persona soberbia, totalmente concentrada en afirmar su excelencia, las otras personas realmente no existen como personas. Ellas lo rodean sencillamente para “apuntalarlo”, para decirle que él es mejor que ellos. (De hecho, el soberbio tendrá éxito, transitoriamente, en hacerles jugar este rol, en el sexto grado de soberbia, la arrogancia). Toda la interacción del hombre soberbio con sus iguales gira en torno de sus esfuerzos para creerse, interiormente, superior a todos. Por un lado, eso ciertamente constituye un *contemptus fratrum*⁴⁵ —y seguramente para el monje soberbio, *fratres* es un término irónico, puesto que el resto de la comunidad no significa nada para él, excepto por la gloria que puedan brindarle. Sin embargo, al mismo tiempo, en forma paradójica, los hermanos significan *demasiado* para él. El monje soberbio está siempre midiéndose contra los demás, está siempre formando su idea de sí mismo basado en los demás. Finalmente, llega hasta el punto de pedir a los hermanos que lo definan: “*Quique de omni alia re plus sibi credit quam aliis, de se solo plus aliis credit quam sibi*” (GrH, 43)⁴⁶.

Esta conjunción incómoda entre la afirmación exterior de superioridad y una constante ansiedad acerca de la posición de sí mismo con relación a los demás (porque no se afirma en su propia realidad) es el sello del neurótico, de acuerdo con la gran psicoanalista Karen Horney. Cuando la persona ha abandonado la comprensión realista de sí mismo, afirma ella, forzosamente oscila entre la auto-inflación (y desprecio de los demás) y la auto-deflación (duda y desprecio con relación a sí mismo). Sería interesante ver un estudio comparativo acerca de ambos escritores, especialmente porque Horney hace frecuente uso de modelos literarios en su trabajo.

Bernardo traza magistralmente los esfuerzos del monje soberbio en atrincherarse en una posición de superioridad. Este proceso empieza con una doble táctica interior de *represión* y de *exageración*: el monje disminuye, en su mente, a un mínimo absoluto los dones y talentos de los demás, aumentando sus defectos, e invierte el procedimiento respecto de

⁴⁵ Desprecio a los hermanos (N. de R.).

⁴⁶ “En cualquier otra cosa se fía más de sí mismo que de los demás; sólo cuando se trata de su persona, cree más a los otros que a sí mismo” (N. de R.).

sí mismo. Elimina la superioridad de los otros, fuente de tristeza para él, y maximiza sus propias cualidades positivas, fuente de su alegría. Sólo que es una extraña forma de alegría, puesto que descansa en una supresión intencional de la verdad.

Este “monje soberanamente contento” se relaciona, entonces, con los demás en conformidad con su hinchado auto concepto. En sus palabras, borbotea perpetuamente, puesto que es una inagotable fuente de conocimiento, sagacidad, sentido común y visión teológica. Al mismo tiempo, mientras habla, él está “vendiendo su imagen”, intentando probarse a sí mismo y a sus compañeros que, realmente, “lo-sabe-todo”. Desgraciadamente, nunca hay tiempo ni quedan energías para oír a nadie más: “*Praevenit interrogantem, non quaerenti respondet. Ipse quaerit, ipse solvit, et verba collocutoris imperfecta praecidit*” (GrH, 41)⁴⁷. Tampoco hay necesidad: los demás sirven a su propósito estando presentes, oyendo y dando su aprobación: “*Esurit et sitit auditores*” (GrH, 41)⁴⁸.

Lo que hace en palabras, también lo hace en sus acciones. Los hermanos, en su vida común, son el telón de fondo para su papel de protagonista. La función de ellos es manifestar lo ordinario, y haciéndolo así, lo empujan hacia lo extraordinario. Lo ordinario, para él, es despreciable, puesto que es la producción de la muchedumbre. Sin embargo, eso le permite “ser el número uno” en todo: ayuna más, ora más, llora más. Vemos que, para el soberbio, no sólo los demás pierden su subjetividad; también las actividades humanas pierden su valor intrínseco (su valor propio). El conocimiento ya no es un camino hacia la sabiduría, sino una oportunidad de jactarse: “*Non curat te docere vel a te doceri ipse quod nescit, sed ut scire sciatur ut scit*” (GrH, 41)⁴⁹. Practicar la religión no es ya, para él, un medio de santificarse, sino otra manera de crecer en la estima de los demás: “*apud simplices eius opinio excreverit*” (GrH, 42)⁵⁰.

Los hermanos cumplen la tarea que se les ha asignado al glorificarlo (*beatificare*), al ratificarle en la superioridad que él anhela. Los hermanos probablemente sentían que dándole el elogio debido a sus virtudes hacían más fuerte su comunión con él. Por su parte, él se consideraba constantemente por encima de ellos.

⁴⁷ “Se adelanta a las preguntas; responde incluso a quien no le pregunta. Propone cuestiones; las resuelve él mismo, y corta a su interlocutor, sin dejarle terminar lo que había empezado a decir” (N. de R.).

⁴⁸ “Anda hambriento y sediento de un auditorio” (N. de R.).

⁴⁹ “No trata de enseñarte o aprovecharse de tus conocimientos, sino de demostrarte que sabe algo” (N. de R.).

⁵⁰ “Se acredita un excelente prestigio entre los más ingenuos” (N. de R.).

Aquí comienza su destrucción como monje. Convencido de ser realmente mejor que los demás, expresa esa convicción con una arrogante intervención en todas las cuestiones de la comunidad. Por un momento el abad y su autoridad son aceptables, puesto que pueden servir como un continuo reconocimiento de sus propios dones: “¡Vaya! ¡Una vez más estás *en lo cierto*, Hno. Melquisedec! ¡Creo que jamás hubo en la Orden un hermano tan inteligente, santo y lleno de capacidades como tú, desde que la fundaron!”. La autoridad del abad puede ser incluida en el proyecto de excelencia del monje. Pero en el caso de que el abad tenga que insistir en su independencia, y en su papel de director espiritual y disciplinario, de *este* monje, la situación se hace intolerable. El abad se ha mostrado inútil para este monje, sobre todo porque lo llama a una conversión interior y exterior, sugiriendo así que él también es pecador. Uno se puede imaginar que, para fines dramáticos, el monje soberbio se vista el saco y las cenizas del penitente; sólo imaginar, puesto que ahora los gestos de la conversión ya nada tienen que ver con la realidad interior. Si el abad tuviera que presionar un poquito más, y comunicar públicamente que este monje es sencillamente uno de nosotros, un pecador que, de vez en cuando, necesita de corrección, entonces él ha roto el pacto secreto, y su autoridad sólo merece desprecio. Someterse genuinamente a la corrección del abad sería perder la partida completa, llegar a ser un nadie, como cualquier otro en la comunidad.

Podría parecer que el monje aún estuviera en relación con Dios, aún cuando desprecie al abad y niegue su autoridad, siéndole así imposible permanecer más tiempo en la comunidad. Pero el desprecio es *corrosivo* y *expansivo*. Así como la humildad de conocer la verdad sobre uno mismo, naturalmente nos lleva a conocer la verdad del otro y de Dios, el desprecio de los pares contiene en sí mismo los componentes esenciales del desprecio de la autoridad y el desprecio de Dios (cf. Apotegma, hacia el desprecio de la Trinidad). El desprecio distorsiona todas las relaciones. Nos hace utilizar a los hermanos en un contraste lisonjero con nosotros mismos; nos hace reformular la autoridad abacial como un instrumento de nuestro reconocimiento público. Ahora nos hace considerar a Dios meramente como *poder*, poder que uno puede poner a prueba para ver hasta dónde se lo puede extorsionar con éxito. Mientras el monje exclaustrado chapotea en el pecado, y luego se sumerge en él, por un tiempo mantiene un ojo en Dios para asegurarse de que no se le impondrá ningún castigo. Una vez que se asegura de que al pecado no sigue ningún castigo,

pierde todo interés por Dios (¡el abad al menos lo castigaba de vez en cuando!). De aquí en adelante, Dios sólo “pone trabas a su estilo de vida”, pone límites a su plan de no tener límites. Ahora ve que Dios, como autoridad moral, es impotente y que tiene libertad de acción para hacer lo que le venga en ganas. Fríamente, el monje soberbio, en los pensamientos de su corazón, ha llegado muy cerca de Nietzsche.

S. Bernardo nos advirtió que, con la extroversión, podríamos ir más allá de Dina y de Eva para volvernos imitadores de Satanás: “*immo ipsius Satanae imitatorem te dixerim*” (*GrH*, 29)⁵¹. Despreciando a los hermanos, al abad y a Dios y, así, separándose de ellos, el monje soberbio ha cumplido la drástica profecía. El bello mundo de la comunión interpersonal, el verdadero mundo cristiano, el verdadero mundo monástico, han desaparecido para él.

La Soberbia y el Colapso de nuestra Humanidad

Nuestra auténtica humanidad, como cristianos, está asentada en un triple fundamento: la ley divina revelada, el magisterio de la Iglesia y la voz interior de la conciencia. Perseverar en la humanidad requiere humildad; cada uno de estos fundamentos, para que permanezcan firmes, requiere la obediencia de la fe. En la segunda mitad del tratado que estamos estudiando, S. Bernardo nos muestra no sólo cómo la soberbia destruye la relación (*Conferencia IX*), sino también cómo ella corroe nuestra identidad específicamente humana.

El más fino y delicado de estos fundamentos es la voz de la conciencia. Una de sus funciones centrales es la de manifestarnos la intención subyacente al acto considerado. Desde Agustín, la tradición teológica ha afirmado el papel central de la intencionalidad de la acción humana, hasta el punto de poderse afirmar, con alguna razón, que la intención define el acto. Es por esta razón que Agustín pudo lanzar su famoso “desafío”: “Ama y haz lo que quieras”.

En el sexto grado de soberbia, el monje acalla la conciencia de su intención: “*quid intendat non attendit*” (*GrH*, 43)⁵². Si tuviera que prestar atención a ella, se vería forzado a reconocer que aquello en lo que se ocupa a tiempo completo, es en el intento de engañar a los demás para que crean en su santidad (“*operum ostentatione*”). Suprime la conciencia de su inten-

⁵¹ “Pensaré que eres imitador incluso del mismo Satanás” (N. de R.).

⁵² “No le preocupa lo que pretende” (N. de R.).

ción (“*obliviscitur intentionem*”⁵³), prefiriendo evaluar su acción basado en la opinión (*opinio*) favorable que obtiene de los demás. Decide que, en vez de perseverar en el duro y humillante trabajo del auto-conocimiento, se juzgará, de una vez por todas, de acuerdo con la alabanza que sus acciones susciten. En consecuencia, se forma dentro de él, en un nivel muy profundo, un “*pensamiento del corazón*” (“*intimo cordis affectu*”), cuyo contenido es que él es más santo que los demás. En diversos lugares de sus escritos, Bernardo habla de lo decisivo del momento en que un *affectus* pasa al interior del corazón. Es la culminación de un largo proceso, porque el “corazón” es lo más profundo que hay en nosotros, y nada se inserta radicalmente ahí, sino al costo de mucho deseo, esfuerzo y tiempo. Una vez que se aloja, sin embargo, lo hace para quedarse allí.

El hombre soberbio siente que con esta inserción ha ganado inmensamente. De ahora en adelante, es absoluta e inquebrantablemente claro para él que es mejor que todos los demás. Pero, en realidad, él ha sacrificado, precisamente, aquel instrumento que lo podría haber hecho realmente bueno. Habiendo perdido su conciencia, él nunca más podrá tener el “testimonio de una buena conciencia”, que S. Bernardo, citando a S. Pablo, designa como nuestra “gloria”. Al contrario, sólo puede tener un anuncio publicitario interior invariable: “Eres más santo que los demás, eres más santo que los demás”, un anuncio incapaz de ser modulado o modificado por la realidad. En lugar de mostrarse sensible a lo que sigue ocurriendo dentro de él, el hombre soberbio vive con una única convicción, auto-impuesta. Y esta convicción, en su inmovilidad, es altamente peligrosa para él porque cualquier cosa que haga estará correcta. Ésta, de hecho, es la razón por la cual defenderá sus errores tan tenazmente en el octavo grado de la soberbia. En último caso, así lo cree, sus acciones *no pueden* estar erradas, porque son suyas: es decir, son los actos de uno que lealmente se cree mejor que todos los demás.

El segundo fundamento es más sólido, y menos fácilmente removable. Es la autoridad de la Iglesia, presente, en este caso, en el ministerio pastoral del abad. Fuera del marco de la dirección espiritual, esta autoridad no se dirige normalmente a la intención interior de los actos, sino a los actos en sí mismos. El abad vigila sobre la vida común de los hermanos, fomenta aquellas acciones y actitudes que la construyen y corrige las que la disminuyen. Busca garantizar la “humanidad” de nuestros actos en su expresión exterior. Su guía en eso es, obviamente, la *Regla* de S. Benito, empezando con los instrumentos de las buenas obras, y continuando con todos los elementos morales, legislativos y normativos de la *Regla*. En

otras palabras, su autoridad tiene como objetivo mantener el monasterio como una escuela del servicio del Señor.

El monje soberbio rechaza esta autoridad en el décimo grado de soberbia, la rebelión. El monje soberbio no permitirá que sus actos sean “regulados”, que sean sometidos al escrutinio y evaluación de cualquier otra persona que no sea él mismo. Aquello contra lo cual se rebela, en este punto, no es el contenido particular de uno u otro precepto monástico, sino contra el derecho de la Iglesia, o el abad, de gobernar y corregir sus acciones. ¿Por qué presumiría otro hombre hacerse valer sobre su comportamiento, pidiéndole una confesión pública de sus faltas, una penitencia y que evite dicho comportamiento en el futuro?

Una vez más, la impresión del monje soberbio es que él ha ganado algo al descender un peldaño más en la escala. De hecho, él ha ganado algo: la *libertas peccandi*, el derecho de ser el único juez y legislador, humanamente hablando, de sus propias acciones, el derecho de hacer el bien o de pecar, como mejor le plazca. Pero de este modo ha perdido otro baluarte indispensable de su humanidad. Casiano, en su tercera conferencia, deja meridianamente claro que nuestra libertad humana individual no sólo es frágil sino, también, inclinada negativamente, y que hay fuerzas que la empujan a la práctica del mal. En la autoridad del abad (así como en el ejemplo de los hermanos), el monje poseía un *contrapeso*, un maestro que podía efectivamente restringir la inclinación negativa de sus acciones (el *yetzer ha ra'a*) y, gradualmente, cambiar esta inclinación a fin de que espontáneamente tendiera hacia el bien (12º grado de la humildad). S. Bernardo dice que este monje ha “perdido su temor del abad”: “*iam... abbatem no timeŕ*” (*GrH*, 50). Este temor debería haberlo vivido hasta que completara su función de producir una *conversio morum*. Ahora que lo ha abandonado, el único fundamento que resta de la humanidad de este monje es la ley divinamente revelada.

Por ley divinamente revelada me refiero a los mandamientos de Dios, tanto la ley escrita como su asimilación interna, los preceptos universales dados en el Sinaí, ahora presentes y activos en el corazón humano. Ellos han sido puestos allí como la orientación y la garantía más básica de nuestra humanidad, las verdades esenciales de la ley moral. Percibimos que estos mandamientos no dependen de nuestra sensibilidad espiritual, ni de la autoridad moral de ninguna institución humana a la que pertenezcamos, sea la comunidad monástica, la Iglesia o la sociedad civil. Intuitivamente comprendemos que ellos han sido escritos por el dedo de Dios, y que nuestra vida radica en obedecerlos. El trabajo fundamental de la *ratio* es percibirlos constantemente, y convencernos de ellos.

Dentro de la persona humana, sin embargo, no hay sólo razón, sino también concupiscencia. El poder de esta concupiscencia había dis-

minuido viviendo bajo la autoridad de la *Regla* y del abad; la actividad de la conciencia había hecho al monje capaz de identificar y combatir sus primeros movimientos. Esos auxilios han sido rechazados y eso hace que la *ratio*, sin apoyo, no pueda hacer frente a la embestida de la concupiscencia. La concupiscencia, anteriormente disciplinada, pero ahora liberada nuevamente, es como una enorme ola que nos sumerge. S. Bernardo dice que es como un gran remolino: “*carnalium desideriorum voragine absorptus*” (*GrH*, 51)⁵⁴. Un tiempo reprimida y liberada de nuevo, es casi impensable que pueda ser puesta bajo control por segunda vez. La única fuerza suficientemente grande para dominarla sería una intervención divina en forma de un castigo, un anticipo salvífico del juicio final que aún daría tiempo para arrepentirse. Pero Dios no responde a este desafío: “Castígame y Te obedeceré una vez más”. En vez de eso, Él interviene *no* castigando ahora, mostrando el aspecto terrible de su paciencia: “*terribili Dei iudicio prima flagitia impunitas sequitur*” (*GrH*, 51)⁵⁵.

Por tercera vez, el monje puede sentir que ha ganado algo: libertad respecto del señorío de Dios. S. Bernardo nos muestra en qué consiste, exactamente, la libertad respecto del señorío de Dios: la degradación de ser una bestia humana. Las categorías de correcto y errado ya no existen; la única categoría es la atracción, el placer (“*Libitis pro licitis utitur*”⁵⁶). En este contexto, el dominio de sí es imposible; peor aún, es impensable. Todo depende del instinto; la persona (si todavía lo es) se apresura a poner en práctica lo que le viene a la mente, a la boca o a las manos.

Sin conciencia, sin la autoridad de la Iglesia y sin la ley de Dios, el hombre se transforma en un monstruo. Veamos cómo lo describe S. Bernardo: “No pone freno a su experiencia de lo prohibido, ni a pensar cosas prohibidas, practicándolas o buscando nuevas posibilidades. Cualquier crimen que le venga a la cabeza, lo medita; cualquier locura que le venga a la boca, la habla; cualquier mala obra que se le ofrezca a la mano, la pone en práctica. Su deseo es malo; sus palabras son vacías; sus hechos son detestables”: “*Iam ab illicitis cogitandis, patrandis, investigandis animus, manus vel pedes non prohibentur; sed quidquid in cor, in buccam, ad manum venerit, machinatur, garrit, et operatur, malevolus, vaniloquus, facinorosus*” (*GrH*, 51)⁵⁷.

⁵⁴ “Aturrido en la vorágine de los deseos carnales” (N. de R.).

⁵⁵ “En el terrible juicio de Dios han quedado los primeros pecados impunes” (N. de R.).

⁵⁶ “Su norma moral es el placer”, *GrH*, 51 (N. de R.).

⁵⁷ “Y no impide que su espíritu, sus manos y sus pies piensen, ejecuten e investiguen cosas ilícitas. Malévolo, fanfarrón y delincuente, maquina, parlotea y lleva a cabo cuanto le viene al corazón, a la boca y a las manos” (N. de R.).

¡Cuánta humilde gratitud deberíamos tener por estos tres fundamentos; cuánto celo en construir sobre ellos; cuánto temor de perderlos!

El Creador de la Soberbia

Si somos un poco “filántropos”, si tenemos algún amor por la humanidad, buscaremos fuera de la humanidad la fuente de la soberbia tan terriblemente autodestructiva que hemos contemplado en las últimas conferencias. Evagrio nos cuenta que la humanidad caída peca por concupiscencia; son los ángeles caídos los que pecan por violencia. De igual forma, Máximo el Confesor nos dice que los seres humanos pecan por concupiscencia. La hostilidad y el odio que impera en ellos entra por causa de su falta de vigilancia —cf. este tratado (*GrH*, 30), sobre el pecado de Eva: “*Te enim intenta ad aliud, latenter interim in cor tuum serpens illabitur, blande alloquitur*”⁵⁸—, pero su origen no está en ellos. La hostilidad es propia de los demonios. Escribiendo en esta misma tradición monástica, Bernardo afirma que la soberbia, tanto en sus comienzos, como en su forma desarrollada, resulta de la presencia e “inspiración” del maligno, inicialmente aceptada a través de la curiosidad: “*contentus sis cordibus superborum*” (*GrH*, 35)⁵⁹. Lucifer es una criatura puramente espiritual y, como tal, es capaz de hacer incesantes “sugerencias” interiores que establecen, cada vez más firmemente, su dominio sobre el soberbio. Como toda persona humana, el hombre soberbio es, esencialmente, receptividad, y si no está inhabitado por el amor y la sabiduría de Dios, el espíritu malo se aprovechará de este *vacuum*⁶⁰, y llenará el corazón del hombre soberbio con sus propios *affectus* demoníacos: “*Quos utique... praevidens nullo quidem sapientiae radio coruscantes, nullo spiritu amoris ferventes, velut vacuum repereris locum affectasti super illos dominium*” (*GrH*, 36)⁶¹. Es la parábola de los siete demonios que se apoderan de la casa vacía (*Lc* 11,24-26).

¿Cuál es el objetivo de la soberbia de Lucifer, y cuáles son las actitudes que la caracterizan? Como toda soberbia, es el *amor propriae excellentiae*, el deseo de afirmar efectivamente su propia excelencia. En el caso

⁵⁸ “Cuando miras con ansiedad hacia el árbol prohibido, la serpiente se introduce a hurtadillas en tu corazón y te habla con lisonjas” (N. de R.).

⁵⁹ “Satisfecho entre los corazones soberbios” (N. de R.).

⁶⁰ Vacío (N. de R.).

⁶¹ (Si veías) “que los réprobos no resplandecían con rayo alguno de sabiduría ni ardían en el amor del Espíritu, encontraste una especie de lugar vacío y te propusiste dominar sobre ellos” (N. de R.).

de Lucifer, el grupo de sus “pares” está formado por sus compañeros serafines, y él busca sobrepasarlos, haciendo el único movimiento ascendente posible: llegar a ser un segundo Dios: “*Similis ero Altissimo*”. Mientras todas las huestes angélicas permanecen en adoración del único Dios, Lucifer desea sentarse al lado de Dios, ser entronizado junto a Dios y ser objeto de la adoración celestial.

La soberbia de Lucifer es *gratuita* y *absurda*. Es gratuita puesto que él es la mejor dotada y la más gloriosa de todas las criaturas; entre los espíritus creados, no hay otro semejante a él en inteligencia y belleza. ¿Qué más puede desear? Es absurda porque, a fin de cuentas, es imposible. El Creador de todo lo ha establecido en su lugar apropiado. Como nosotros, Lucifer puede tanto “permanecer” en ese lugar o “caer” de él, pero no puede sobrepasarlo: es su identidad. “*Sta in te, ne cadas in te, si ambulas in magnis et in mirabilibus super te*” (*GrH*, 31)⁶². En vez de reírnos de él, más bien deberíamos preguntarnos si nosotros no participamos igualmente en la gratuidad y en el absurdo de la soberbia, por nuestra ingratitud ante la plenitud que hemos recibido, y nuestras funestas tentativas de ser alguien diferente de lo que hemos sido creados.

Esta presuntuosa soberbia de Lucifer se expresa en las dos actitudes entrelazadas de *malicia* (*malitia*) y *astucia* (*astutia*). Lucifer es malicioso en su ingratitud. No solamente es pasivamente ingrato, no agradeciendo a Aquél que lo ha elevado de la nada a la dignidad angélica; sino que es también activamente ingrato, buscando perturbar la armonía del cielo que Dios ha establecido (*status aeternitatis*), y deseando injuriar a Dios al intentar imponerse como un segundo Dios; aunque él sepa que eso no es bueno, ni conforme a la voluntad divina, y que eso sería un constante pesar para Dios: “Contra la voluntad de Dios, deseas y aspiras hacerte igual a Él aunque, como consecuencia, Dios tenga que contemplar siempre lo que lo aflige”. (“*Altissimo Domino, licet invito, desideras et speras aequari, quatenus semper videat quod doleat*”, *GrH*, 33).

Nadie se encuentra mejor informado que Lucifer, y él debería ser el primero en darse cuenta de que su ambición está condenada, por causa de la omnipotencia de Dios. Sin embargo, Lucifer no pretende alcanzar su objetivo por la fuerza, sino por medio del engaño (*astutia*). Su plan es usar a Dios contra Dios. Según él lo ve, la voluntad de Dios, y el poder de Dios, están condicionados por su bondad. Dios no puede ejercer su poder en contra de su bondad, sin privarse de ella. Reconoce que Dios *querría* y *podría* actuar contra su proyecto, y derribarlo a él en un instante. Pero Dios sabe que no *debería* actuar así, que eso sería un inconcebible

⁶² “Acéptate a ti mismo. No pierdas lo que eres pretendiendo grandezas que superan tu capacidad” (N. de R.).

ble *malum divinum*: vengarse de Lucifer por su soberbia; y, entonces, Dios debe, sencillamente, aceptar la afrenta, indefenso debido a su benevolencia. Para Lucifer, la *dulcedo* de Dios lo transforma en una víctima.

San Bernardo se maravilla de la intensidad de la malicia que hay en el serafín apóstata. Le concede cierta belleza trágica a la noción que Lucifer ha concebido de Dios: un Dios tan bueno, tan comprometido con sus criaturas que, en vez de vengarse, voluntariamente sufre una afrenta eterna. Sin embargo, dice Bernardo, ¿no debería semejante noción de Dios servir como estímulo irresistible para amarlo y darse por entero a él? “*Certe si talis est qualem putas, tanto nequius agis, si non amas*” (*GrH*, 33)⁶³. Asombrosamente, este concepto que Lucifer se ha formado de Dios no lo convierte; en lugar de eso, lo convence de que, sin riesgo, Dios puede ser tratado como un peón (es inevitable pensar en la mofa al Sansón rapado y, aún más, en la mofa a nuestro Señor en su pasión). Lucifer presume, y he aquí la raíz de toda presunción: que la misericordia de Dios es el arma eficaz contra la justicia de Dios. Lo que no podría encontrarse en ningún arsenal humano, la *astutia* demoníaca lo ha hallado en el inventario del propio Dios.

El hombre soberbio, al final de su itinerario descendente (12º grado) comprobó que Dios no castiga. La razón de ello no le interesa; lo importante es que la conexión entre pecado y castigo ha sido rota. Lucifer afirma que, para ser fiel a su propia naturaleza, Dios *no puede* castigar. Ha elevado la experiencia del hombre soberbio al nivel de un principio teológico. Ha transformado a Dios en una máquina y, en la bondad divina, halló la palanca con que controlarla.

La astucia de Lucifer, a fin de cuentas, es necesidad. Cegado por su soberbia, él ha elaborado en su cabeza una visión de Dios que impedirá a Dios interferir con su plan. Pero Dios no es como Lucifer se lo imagina ni tampoco como nosotros lo hacemos. Dios es superlativamente libre, superlativamente bueno, superlativamente justo, y sus atributos no se contrarrestan unos a otros. Por el contrario, ellos se compenetran y hacen de cada acto divino una expresión de libertad, justicia y bondad. Al final, es un acto de su bondad que Dios haga valer su soberanía única. Es fidelidad al bien supremo, y es la defensa de la bondad del orden que él ha creado, orden por medio del cual él comunica el ser, la vida, la sabiduría y el amor a sus criaturas, y las preserva en su paz.

La astucia de la soberbia está necesariamente condenada, dondequiera se la encuentre, precisamente por causa de la justicia de Dios. No solamente termina humillada, sino ridiculizada. Pues Dios tiene su propia astucia, la cual, aunque inseparable de su misericordia, sin embargo

⁶³ “Si Dios es tal y como tú piensas, tu perversión y tu falta de amor son enormes” (N. de R.).

lleva a cabo su justicia. He aquí como funciona: al castigar a Lucifer, Dios mantiene perpetuamente abierta la posibilidad del perdón, en caso de que Lucifer se arrepienta. Aunque Él sabe que Lucifer jamás se arrepentirá y, por eso, jamás obtendrá perdón. En el caso de Lucifer, sí que sus atributos funcionan en una trágica oposición: su deseo de ser reintegrado a su antigua gloria es anulada por su incapacidad de pedir perdón: “*temperans in vindicta sententiam, ut, si veli resipiscere, non neget veniam, secundum tamen duritiam tuam et cor impaenitens, non possis velle, et ideo nec poena carere*” (GrH, 33)⁶⁴. “*Non possis velle*”: así como Dios no puede desear el mal, Lucifer es incapaz de desear el bien que lo restauraría a la gracia.

En la conclusión de este *excursus*, Bernardo se maravilla una vez más de la soberbia de Lucifer. ¿Qué esperaba obtener con ella? En una palabra, poder sobre los demás. La soberbia de Lucifer es la *libido dominandi*. Él desea hacer valer su excelencia de la manera más enérgica y obvia: controlando la vida de los demás. Así era como llegaría a ser igual al Altísimo, rigiendo: “*regeres, per quod Altissimo similis esse*” (GrH, 36)⁶⁵. Bernardo se pregunta si, quizá, Lucifer, con su aguzada intuición espiritual, conoció de alguna manera el desenlace trágico de la historia, antes que ocurriera, y aceptó su condenación y caída, con tal de ser el rey de los privados de la sabiduría y del amor de Dios. Sin embargo, se replica Bernardo ¿sería posible que la soberbia de Lucifer lo haya engañado al punto de “preferir regir en la miseria que servir en la felicidad”? “*Cum tanta miseria cuperes principari, ut malle misere praeesse quam feliciter subesse?*” (GrH, 36)⁶⁶. S. Bernardo es un hombre humilde y, finalmente, afirma que Lucifer no podría tener semejante hambre de poder. En este punto, al menos, él debe haber actuado por ignorancia, no podría, con pleno conocimiento, haber actuado tan radicalmente contra su propio bienestar. Aquellos de entre nosotros que alguna vez hayan sufrido el prurito de la *libido dominandi* quizá estén tentados de pensar de otra manera.

Límites – Conciencia – Responsabilidad

En el curso de este tratado, S. Bernardo toca, implícitamente, un

⁶⁴ “Moderará de tal modo la sentencia dada en su propia defensa, que, si quieres enmendarte, no te negará el perdón. Sin embargo, dada tu obstinación y tu corazón impenitente, no podrás querer. Cargarás siempre con el castigo” (N. de R.).

⁶⁵ “Gobernarlos, porque serías semejante al Altísimo” (N. de R.).

⁶⁶ “Cómo se puede ambicionar un reino de tanta miseria y preferir una miserable realeza a una dichosa sumisión?” (N. de R.).

número de temas ascético morales que tiene importancia para la vivencia de nuestra vocación monástica. Me gustaría tratar tres de ellos, intentando hacerlos más explícitos. Todos ellos tienen que ver con el tema de la responsabilidad personal.

El primer punto tiene que ver con las obligaciones de la pobreza de espíritu. ¿Cuál es la responsabilidad de un monje que, a la luz de la Verdad, haya descubierto su *vilitas*⁶⁷, haya visto que, hasta aquel momento, ha vivido una vida que lo hace ruborizarse de vergüenza? “*Tales se videre cogunt, quales vel a se videri erubescunt*” (GrH, 18)⁶⁸. S. Bernardo contesta en la clave de las bienaventuranzas. Más o menos escondidas en el párrafo 18 del tratado hay una serie de bienaventuranzas que este monje debe abrazar, a fin de pasar de la primera experiencia, la de la verdad, a la segunda, la de la misericordia.

El monje que se encuentra cara a cara con su “vileza”, en primer lugar intenta transformarse en una nueva persona, dudando en todo momento de su capacidad para hacer esta tarea por sí mismo. Mientras llora por su vida pasada y por lo que ha llegado a ser (*sese lugere*), encuentra su único consuelo en el hambre y sed de justicia (*amore veri esuriant et sitiunt iustitiam*), exigiéndose completa satisfacción por sus delitos pasados y la enmienda de todo corazón para el futuro. Sin embargo sus dudas prueban ser verdaderas: aunque intente cuanto quiera, sigue siendo un siervo inútil, de modo que “huye de la justicia hacia la misericordia”. Y, para poder alcanzar misericordia, él mismo empieza a mostrar misericordia hacia los demás.

En unas pocas líneas, Bernardo nos muestra la intensa batalla personal del monje que se ha “desilusionado” de su auto-idealización previa. Hay verdadera *compunctión*, pesar del corazón en la contemplación honesta de sí mismo, que ahora le desagrada totalmente. Hay un esfuerzo generoso de *conversión*, un intento de dar cumplida satisfacción a Dios por el pasado (*satisfactio*), y de vivir de acuerdo con la voluntad divina en el futuro (*emendatio*). Hay el reconocimiento auténtico de que, a fin de cuentas, “nadie puede pagar por su rescate” (*Sal* 48), y la aceptación humilde de que la misericordia divina sólo es para aquellos que muestran misericordia humana. Cada paso del proceso está marcado por la seriedad y el deseo de agradar a Dios, y esta profunda intención de llegar a ser tal como Dios querría, es lo que lo conduce, paso a paso, de la humildad a la caridad.

Vale la pena señalar este proceso, y subrayar su significación, porque existe una tendencia hoy de encontrar atajos entre la humildad y la

⁶⁷ Vileza (N. de R.).

⁶⁸ “Les obliga a verse tales como son y les provoca vergüenza” (N. de R.).

misericordia. El novicio que busca practicar fielmente los requerimientos de la vida monástica, llega a tocar sus defectos interiores, sus pasiones y hasta su *vilitas*. Bastante a menudo, sin embargo, encuentra demasiado rápidamente su camino a la misericordia divina. No hay pesar, ni lucha, ni sufrimiento frente a la impotencia en practicar la voluntad divina en toda su integridad; no hay la necesidad angustiosa de sentir el perdón y la compasión de Dios. En vez de esto, inmediatamente encuentra en la misericordia divina una aceptación de sí mismo tal cual es, una dispensa de todos los esfuerzos fatigosos hacia la santidad, y una garantía de que si él no reivindica *iustitia* monástica de los demás, ellos tampoco tendrán el derecho de reivindicarla de él.

Esta es una instrumentalización de la misericordia divina, una forma atenuada de la presunción satánica que hemos visto anteriormente. Solamente el monje que pasa, una a una, por las bienaventuranzas tal como S. Bernardo las describe, y tiene la paciencia de experimentar cada una de ellas todo el tiempo que duren, llegará a la misericordia que es la unción del Espíritu Santo. Si la humildad no es la primera flor de la vida monástica, sino una señal sólida de madurez monástica, ¿cómo se puede esperar que la misericordia o caridad cristalizará en el principiante? Sobre todo cuando el propio Bernardo llora delante del Señor, en este tratado, diciendo que hasta aquél momento ni siquiera ha alcanzado el primer cielo de la humildad: “*Sed quid ego miser, superflua magis loquacitate quam spiritus vivacitate duos caelos superiores percurro, qui manibus pedibusque repens adhuc sub inferiore laboro?* (GrH, 24)⁶⁹.”

El segundo tema es la persistencia de la responsabilidad moral en una persona no consciente de la verdadera naturaleza de sus actitudes y acciones. Hoy nos inclinamos demasiado a creer que la ofuscación⁷⁰ y la inocencia subjetiva son casi idénticas. Bernardo nos ofrece una interpretación diferente. Recordemos que el sexto grado de soberbia es la “arrogancia”, cuando el monje llega a creer de todo corazón que es más santo que todos los demás. ¿De dónde viene esta convicción? Releyendo los pasos previos al sexto grado de soberbia, vemos que esta convicción es consecuencia de muchas decisiones, desde la decisión de no habitar en sí mismo por medio de la vigilancia, hasta la decisión de suprimir la con-

⁶⁹ “Y ¿cómo yo, miserable, presumo atravesar los dos cielos superiores y decir palabras vanas que ni yo mismo entiendo? (N. de R.).”

⁷⁰ Literalmente: “inconciencia”; como esta palabra es ambigua e imprecisa en castellano, he preferido usar este término más preciso pero, también, menos usado. La idea es: alguien que no está enteramente consciente de sus motivaciones profundas y verdaderas, en razón de una interferencia (emocional, psicológica o moral) de su capacidad de auto enjuiciamiento. (N. del Ed.).”

ciencia de la excelencia de los demás, a fin de exaltar la propia, etc. Estas decisiones, aunque tomadas bajo una creciente presión psicológica (producida por el propio monje), eran *libres* y el monje es responsable por sus resultados. Como hemos dicho anteriormente, el monje ha producido de ese modo un “pensamiento del corazón”, un *affectus* estable que, de allí en adelante, servirá como base para su futura reflexión y decisión. Autores espirituales que tratan de estos “pensamientos del corazón”, como Juan de la Cruz y de Rancé, claramente afirman la responsabilidad del individuo por la formación de este pensamiento, y por las acciones que realiza bajo su influencia. Ser soberbios hasta el punto de tener una convicción inquebrantable de nuestra superioridad, no nos hace más inocentes que cuando aún trabajábamos en nuestro camino hacia esta creencia.

El tercer punto es el de la responsabilidad moral última, responsabilidad frente al juicio final. Dado que el tratado es una glorificación de la misericordia de Dios mostrada a los humildes, ¿cómo podemos dudar de que esta misericordia será universalmente eficaz? Nos ayuda, en este caso, haber reflexionado recién sobre el estado final de Lucifer. En él contemplamos una persona a quien le es ofrecida incesantemente la misericordia, pero que no puede beneficiarse de ella porque su malicia, y la astucia de su mente, lo han cerrado completamente dentro de sí mismo. El hombre soberbio, que desprecia a Dios (*comptentus Dei*), está en una situación equivalente. Nadie lo toca excepto él mismo, ni siquiera su verdadero yo, sino solamente sus instintos, cada vez más compulsivos, y el estado mental producido por su constante abandono a ellos. Despreciando a Dios, no sólo desafía su justicia, mientras se mantiene abierto a su misericordia. Declara a Dios personalmente irrelevante en su vida. Cualquiera que no tenga poder real para interferir en sus propósitos es irrelevante. Se ha hecho tan *incurvatus in se* que la misericordia de Dios no puede encontrarlo.

Que nosotros tenemos el derecho, el poder y la ineludible obligación de escoger nuestro destino espiritual, es una constante en la teología de la Iglesia. Es la consecuencia más grave de nuestra libertad. Somos capaces de llegar a ser tales que ningún amor, por más salvífico que sea, podría salvarnos. Bernardo no nos aconseja abandonar toda esperanza por una persona que esté viviendo en este estado. De hecho usa los ejemplos de Sta. Marta, S. Pedro y de la Santísima Virgen, a fin de movernos a implorar silenciosamente delante del Señor por la conversión de este hermano o hermana. Pero no duda en decir que semejante persona, espiritualmente hablando, ya se encuentra muerta, sepultada y descompuesta. Ver la comparación que él hace entre los grados finales de la soberbia y la secuencia muerte-sepultura-descomposición (*GrH*, 55).

La humildad o la soberbia es la actitud más fundamental del ser

humano frente a la realidad, y frente a la realidad infinita que es Dios. Mientras la humildad nos une con todos los demás, haciéndonos, finalmente, capaces de la *unio Spiritus* con el propio Dios, la soberbia nos excomulga de todas las otras personas, haciéndonos, finalmente, desinteresarnos de ellos y olvidarnos de su existencia. Esta es la razón por la que S. Benito nos da los grados de la humildad no para ser estudiados, sino vividos: “*Benedictus non numerandos sed ascendendos proponit*” (*GrH*, 1).

Campo do Tenente - PR
83870-000
Brasil