

APROXIMACIÓN SINTÉTICA A LA HUMILDAD SEGÚN SAN BENITO Y SAN BERNARDO**

No es fácil hablar de humildad y conseguir hacerlo sin orgullo. Ya sea que hable bien de la humildad, mostrando al mismo tiempo que no soy humilde, ya sea que guarde silencio, y esto puede no ser más que ficción. Entrar así en materia no constituye una declaración placentera pero indica la paradoja de toda manifestación de la humildad: ¿cómo se hace cuando sin cesar está expuesta, desde que se muestra, a convertirse en una forma de orgullo? Por otra parte, ¿uno puede hablar de humildad sin dar de inmediato con el orgullo al que se considera que se le opone? Benito lo ha hecho sin aparente preocupación. Bernardo, su discípulo, ha preferido abordar las manifestaciones del orgullo en primer lugar. Intentar una síntesis de la enseñanza de los dos doctores se revelará fructuosa mediante la adopción de un punto de vista suficientemente englobante. La pers-

* Monje sacerdote de la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia de la Abadía de Cîteaux, que vive como ermitaño en la Ermita de San Eugenio (Païolive, Les Vans, Francia). Cfr. el sitio de *Internet*: http://www.patrimoine-ardeche.com/visites/st_eugene.htm

** De *Collectanea Cisterciensia* 69 (2007) 226-248. Traducción del francés realizada por la Hna. María Graciela Sufé, osb (Monasterio *Gaudium Mariae*, San Antonio de Arredondo, Córdoba, Argentina).

Este artículo es fruto de una conferencia dada a los Amigos de Solesmes en septiembre 2003. Al volver a mirar ese texto cuatro años más tarde, en mi ermita, no me ha sido posible reunirme con las referencias completas de cada uno de los textos citados o recordados. Me pareció inútil reproducir aquí el texto del capítulo 7 de la *Regla*, al que el lector debe remitirse. El tratado de san Bernardo, *Des degrés de l'humilité et de l'orgueil* es citado según la traducción francesa de Élisabeth de SOLMS publicada en 1957 por las ediciones de Soleil Levant en Namur. (El número de los párrafos corresponde al de las SBO). Varias reflexiones utilizan la *Dogmatique* de Karl Barth (traducción francesa publicada por las ediciones Labor et Fides).

Hay traducción en español, en *Obras completas de San Bernardo*; BAC, Madrid, 1983, Tomo I, *Tratado sobre los grados de humildad y soberbia*, pp. 164ss. En cada oportunidad daremos también la página correspondiente en esta versión española (NdT).



pectiva común tanto en uno como en otro es la de un retorno a Dios que presupone un don primordial, luego de la prueba y la desobediencia, en resumen la vuelta que trae consigo grados, etapas que no se suceden de un modo arbitrario sino que son puntos a partir de los cuales debe ser siempre posible volver a comenzar puesto que el camino por el cual se sube y aquel por el cual se desciende no son más que un solo camino(cf. 27, p. 52: p. 211 de la versión española).

Benito y Bernardo incluyen en sus exposiciones un recurso a dos visiones bíblicas que abarcan al conjunto de la creación, visible e invisible. Benito retoma la visión de la escala de Jacob, erguida entre tierra y cielo, Bernardo el rapto de san Pablo al tercer cielo. ¿Es preciso entonces tomar tanta altura para hablar de la humildad? ¿Es preciso elevarse al cielo antes de tocar la tierra? Sí sin duda, para que la humildad tome todas sus dimensiones redentoras y no se reduzca a una disposición íntima, para que ella aparezca unida a la nueva creación y para que poner de relieve grados no sea un artificio literario sino que corresponda a una determinada lógica de la Revelación. Pero también para no hundir la interpretación en una comprensión antropológica o existencial y a-cósmica, no obstante las pistas abiertas en ese sentido por san Bernardo y que un filósofo como Rémi Brague ha oportunamente observado¹.

Es desde este punto de vista, muy englobante y muy concreto al mismo tiempo, en el que es necesario colocarse para comprender lo que está en juego en la humildad, que es tan delicada para abordar, como una luz expuesta a las tinieblas, como una llama expuesta al viento del orgullo, por corresponder exactamente al momento preciso en el que puede decidirse la vuelta a Dios.

Aproximación sistemática

Humildad, humanidad, verdad

Si indagamos la causa del retorno a Dios, se nos presentará al espíritu más el amor que la humildad. Pero curiosamente Bernardo enuncia en su tratado una gradación donde la caridad tiene no el lugar último, sino el del medio, entre la humildad y la sabiduría contemplativa². ¿Rebajaría así la caridad? En realidad para él la humildad tiene como objetivo revelar la

¹ Rémi BRAGUE, "L'anthropologie de l'humilité", en *Saint Bernard et la philosophie* (colectivo), Paris, PUF, 1992, pp. 129-152.

² "La caridad está en el medio", 4, p. 21; cf. 19, p. 41.

forma concreta que toma en este mundo el amor, asociándolo con la manifestación de la verdad. Ella, la humildad, es el medio para saber si, sí o no, el amor es verdadero. En todo caso, en la línea benedictina, es precisamente por la humildad como se realiza el regreso a Dios. Con humildad, toda esperanza está permitida, cualquiera sea el punto donde uno ha caído. Sin ella, nada durará, cualquiera sea el punto donde se ha llegado.

San Benito ha exaltado la humildad sin temer ni un instante la paradoja. Mucho tiempo después de él, san Bernardo, el primero, ha puesto de relieve el sentido filosófico y teológico que la humildad encierra. Parece que nada agrega a Benito, pero, como quien no quiere la cosa, escribe un tratado sistemático sobre la humildad de un género totalmente nuevo, que destaca un triple vínculo entre humanidad, verdad y humildad. El hombre, en efecto, no accederá a la verdad de su humanidad sino por medio de la humildad. Se trata de una reflexión sapiencial que se origina en una cristología, ya que, para Bernardo, Cristo mismo ha aprendido la humildad. Este conocimiento que Cristo ha aprendido en el tiempo, nos enseña que existe determinado modo de conocimiento y de experiencia del mundo que puede llegar a ser el nuestro.

El procedimiento que Bernardo utiliza y justifica teológicamente consiste en invertir el sentido de la exposición benedictina: en lugar de subir los grados de humildad, descender los grados de orgullo. No se trata de una estratagema literaria. El motivo es que el orgullo, ostentativo por naturaleza, se manifiesta de manera más abierta y más clara que la humildad. De hecho, a veces puede ser eficaz considerar el vicio, el punto de partida real y ponerlo a la luz, para recobrar el impulso de la virtud que él ha pervertido. Lejos de agobiar a la conciencia, este procedimiento hace descubrir que el camino de la virtud está muy cerca de nosotros y que su punto de partida se encuentra ya en nosotros:

Si quieres volver a la verdad, no es necesario buscar un camino nuevo y desconocido. Toma tan solo el camino bien conocido por el que has descendido. Sigue tus propias huellas hacia atrás, sube humillado esos mismos grados que habías, orgulloso, descendido (27, p. 52³; cf. p. 211 versión española).

Todo el plan del tratado queda justificado en esta frase.

El punto de partida del retorno a Dios se encuentra ya en no-

³ *Traité sur les degrés de l'humilité et de l'orgueil*, la primera cifra da la indicación del parágrafo y la página es la de la edición de Soleil Levant.

sotros. Incluso lo conocemos muy bien, sin que medien otros, y es aquí donde aparece la profunda concordancia entre humanidad y humildad. No consiste en que la humildad se desprenda de un conocimiento previo de lo humano o de una larga experiencia. Es más bien la humildad lo que hace que el hombre conozca y es solamente por medio de ella como el hombre puede conocerse a sí mismo. La convicción benedictina es que el hombre no puede acceder a la verdad, a la suya propia en primer lugar, a la de los demás a continuación y a la verdad en sí misma finalmente, sino gracias a la humildad.

Humildad, Verdad, Caridad

San Bernardo ha desarrollado rigurosamente el triple encadenamiento que vincula humildad, verdad y caridad. Para él, los doce grados de humildad conducen a la verdad y ésta última a la caridad. Verdad en nosotros, juzgándonos a nosotros mismos, verdad en nuestros hermanos compadeciéndonos seguidamente de sus miserias, Verdad contemplada en sí misma finalmente. Sucesivamente: amargura del conocimiento de sí, dulzura de la misericordia, admiración de la sabiduría contemplada.

El comienzo es el conocimiento de la verdad sobre sí mismo. A continuación conocerla en el prójimo por la misericordia que purifica el corazón y permite a partir de entonces conocerla en sí misma. Esta progresión por otra parte envuelve un contenido propiamente filosófico: no podría haber conocimiento de la verdad, sin conocimiento de sí y de los demás. Es una aplicación original del principio según el cual lo semejante conoce a lo semejante: de la misma manera como la verdad pura no es captada más que por un corazón puro, así la desdicha de un hermano es sentida en verdad por un corazón desdichado.

Para tener un corazón compasivo de la miseria del otro, es menester primero que conozcas la tuya propia a fin de que descubras en tu propia alma el alma de tu hermano y aprendas de ti mismo cómo ir en su ayuda, a ejemplo de nuestro Salvador que quiso sufrir para saber compadecer (6, p. 24; cf. p. 181 versión española).

Bernardo relaciona esas tres etapas con una teología trinitaria que no es necesario desarrollar aquí, pero ante todo con una cristología donde Cristo es mediador en cada una de esas etapas.

Primero Él tomó nuestra humanidad. La humildad de Cristo conduce por lo tanto al hombre a una decidida santificación de lo que es en él puramente humano. La humildad de la condición humana aparece

como algo positivo y Bernardo declara que nosotros somos justamente hechos de tierra, pero de “la tierra del paraíso”⁴. La humildad consiste por lo tanto en acordarse del propio origen terrestre, humilde, pero también en apoyarse en ese origen. Esta es una visión positiva y dinámica de lo humano: por bajo que uno haya caído, existe siempre en nosotros un punto de apoyo para volver a Dios.

A continuación, Cristo se hace humilde, no para volver a la verdad, sino por compasión hacia nosotros. De la misma manera, el que es humilde como Cristo, está inclinado a comprender a los demás y a compadecerse de sus necesidades. Ha aprendido la miseria por experiencia y este humilde conocimiento ha disminuido en nosotros aquella lejanía en la que nos habíamos extraviado.

Finalmente, la humildad es más que un rasgo entre otros de la humanidad de Cristo. Su humildad concierne a su ser mismo. Él no dijo: “Aprendan de mí la humildad” sino: *Aprendan de mí que yo soy humilde y manso de corazón* (cf. Mt 11,28). El “Yo soy” hay que considerarlo con toda la fuerza que tiene en las demás declaraciones. La humildad es también el acceso al conocimiento de la Verdad tal como ella es en sí misma.

El hombre humilde

Existe por lo tanto un camino para el hombre en el hombre mismo. ¿Cómo habrá que recorrerlo? Para san Benito ese camino aparece contenido en la visión de la escala de Jacob. Ella presenta un ascenso de la tierra al cielo y la dualidad constitutiva del hombre, la del cuerpo y del alma, aparece como los dos montantes de una escalera. Los escalones que unen a los dos montantes son entonces los grados, las manifestaciones progresivas del hombre humilde, las etapas, instituidas e inevitables, recorridas en los dos sentidos por los ángeles. El sentido de este itinerario es el de una travesía del temor al amor perfecto que expulsa el temor.

Esta travesía milagrosa entre tierra y cielo que representa la escala ¿indicaría que la humildad sería para aquí abajo y la exaltación para lo alto? Parece ser que no, puesto que el grado supremo de la humildad muestra un hombre no elevado sino curvado. La exaltación prometida al hombre humilde ha dejado el lugar a una exaltación de la humildad. La dualidad entre tierra y cielo, de orden cósmico, puede por lo tanto concordar con la dualidad entre interior y exterior. Es la oportunidad que san Bernardo va a aprovechar mostrando cómo en cada grado, tanto el inte-

⁴ *Vigilias de Navidad*, 4,7.

rior como el exterior del hombre concurren para manifestar, sea el orgullo cuyo comienzo es la curiosidad diabólica y cuyo fin el hábito de pecar, sea la humildad cuyo comienzo es el temor y cuyo fin el amor perfecto. Bernardo es sin duda el primero en invitar a descubrir una lógica en la escala benedictina, aun cuando lo hace invirtiendo el orden de la *Regla*. Sus descripciones del orgullo monástico tienen pues que tomarse en serio y son muchísimo más que un ejercicio literario al modo de los *Caracteres*, aun cuando ciertas descripciones son sabrosas.

Es necesario recordar que estamos situados en un marco monástico, es decir en un medio donde la humildad es estimada, donde incluso uno debe manifestarse humilde, donde la humildad no puede escapar a una exteriorización. La dualidad, la contradicción en la que nos encontramos enfrentados cotidianamente aparecerá como esa diferencia que a cada instante vuelve a nacer entre la realidad del comportamiento y las disposiciones del corazón, por una parte, y lo que uno afirma, de la boca para afuera, ser su propósito de vida, por otra parte. Es muy fácil percartarse de la distancia entre los dos. Menos evidente es servirse de ella como de un medio de progreso espiritual. Ciertamente, el monje puede depositar su confianza en una ascesis, un servicio o una ritualidad, mientras se deja llevar por sus propios deseos. No obstante, no es preciso ni huir, espantado, ante esas contradicciones, ni tomarlas a la ligera, porque revelan una falta de verdad y de humildad de la que es posible sacar partido, revelan un movimiento negativo cuyo sentido es siempre posible revertir.

Esas contradicciones entre la humildad buscada y el orgullo que salta a la vista son tan palpables, tan frecuentes, que uno puede preguntarse: “¿Dónde hay un hombre humilde? ¿Acaso existe alguien que lo sea?”. Si uno considera una virtud determinada, se puede decir: “Aquí está un hombre bueno, generoso, casto, valiente”, etc.; pero un hombre humilde ¿en qué puede reconocerse? La humildad en efecto no es una virtud como las demás. Cuesta percibirla porque concierne no a nuestras facultades, sino a nuestro yo tal como es. No se puede decir del hombre humilde: “Ahí está un hombre humilde”. Ese hombre es simplemente él mismo y el mismo delante de quien quiera. El yo humilde es en realidad moderación del yo y para llegar a que el yo se modere hay umbrales que pasar. La noción de grado no es aquí artificial: existen de verdad umbrales que hay que pasar, travesías por las que es preciso abrirse paso una primera vez antes de poder recorrerlas de nuevo como algo ya conocido, adquisiciones que permanecerán como puntos de apoyo para revertir el sentido de las tendencias negativas y cambiar las inclinaciones naturales o lo que se experimenta, en movimientos de seres libres.

Algunos de esos umbrales pueden presentar un aspecto dramático. Como lo dice un apotegma: “Si no hubiera destruido todo, no habría podi-

do reconstruirme”; o san Bernardo: “Quiérase o no, el grito del Adán total, el grito de todo el género humano es éste: En tu verdad, tú me has abajado”. En efecto, solamente pasando por un abajamiento real, en un acontecimiento diferente cada vez, es como se llega a dar a conocer el hombre humilde y como se puede estar seguro de que ese hombre humilde no es una invención, sino que existe, aunque parezca imposible. Es preciso finalmente la fe para afirmar que existe realmente un hombre humilde, un hombre que, desde el centro de la destrucción del hombre viejo realizada por el agujijón de la verdad divina, es capaz de ser él mismo y de proporcionar la prueba concreta de que existe un hombre humilde, que ese hombre puedo ser yo y que ese hombre es de todos modos mi yo más verdadero.

No es preciso disimular que es imposible ser humilde sin humillación, incluyendo a Cristo. La vida, monástica u otra, proporciona amplia materia para múltiples humillaciones. San Bernardo define: “El humilde es aquel que transforma la humillación en humildad”⁵. Sin embargo, no son las pruebas las que por sí mismas hacen humilde al hombre⁶. Las pruebas hacen valorar nuestra condición real en contraste con el llamado celeste. El hombre humilde es aquel que sabe servirse de las pruebas para conocerse a sí mismo, compadecer a los demás y por último contemplar a Dios.

Esta humildad por la cual sabemos quienes somos es

conocimiento y verdad [...]. La humildad es una virtud por la cual el hombre, en un muy verdadero conocimiento de sí mismo, deviene vil a sus propios ojos (2, p. 18; cf. p. 175 versión española).

Hay precisamente un conocimiento en la humildad y este conocimiento es verdadero en sí mismo. No puede engañar. ¿Por qué verdad es verdadero ese conocimiento? Últimamente, por la verdad que es Cristo. A ese conocimiento debe unirse un afecto, un amor que se saca de Cristo, Él que se ha humillado sin que la verdad lo apremiara a ello, aprendiendo la obediencia por el sufrimiento y la humildad por la misericordia.

Hemos descubierto cómo el hombre debe humillarse. Él debe adherir a la verdad que lo humilla. No debe usar falsos semblantes sino cooperar con ella consagrándole el calor de su piedad y yendo hasta desear que aquello que la verdad le muestra respecto

⁵ SCt (= *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*) 34,3.

⁶ “¿Cuántas personas son humilladas sin ser humildes?” (*Ibidem*).

de él mismo sea conocido por todos igualmente, de manera que a su propio honor, prefiera la verdad amada por ella misma⁷.

Para poder correr el riesgo de semejante adhesión, donde lo exterior coincidirá con lo interior, donde los dos montantes, cuerpo y alma, sostendrán sólidamente a los escalones, es preciso la fe en la Encarnación y en la obra de Cristo. Entonces ya no es más sólo el efecto de la verdad que humilla, sino que es el efecto de la verdad que es Cristo que se ha humillado por pura caridad sin que la verdad lo obligara a ello. Vacándose de sí mismo por caridad sin ninguna necesidad, Él nos ha comunicado la forma pura de la humildad. San Bernardo emplea la expresión “segunda misericordia” (12, p. 31; cf. p.189 versión española) para caracterizar ese don que reviste la verdad de misericordia a fin de que la revelación obrada por la verdad no nos deje desnudos.

El rayo de la humildad

En un *Sermón para la Circuncisión*, Bernardo compara esta humildad que viene de Cristo con un rayo de luz.

Es menester que el rayo de la humildad ilumine tu corazón y que él ponga en claro lo que tienes de ti y lo que tienes de Dios⁸.

Ese término “rayo” es importante porque designa un modo preciso de acción de la luz. Un rayo castiga y no se puede escapar a él. La luz de la humildad no es un medio en el cual se bañan los objetos que ella volvería disponibles. Es un rayo que apunta con precisión, que singulariza lo que toca y lo recrea. Esta luz puede singularizar incluso al mundo entero, como en la célebre visión de san Benito, que vio el universo como recogido en un único rayo⁹. Es precisamente ese rayo, capaz de concentrar al universo, el que apunta al hombre humilde y que hace de él alguien que está en el mundo como Cristo está Él mismo en el mundo. Como lo dice en efecto san Juan (1 Jn 4,17): *como Él es, así somos nosotros en este mundo*; agregando: *No hay entonces más temor porque tenemos plena confianza para el día del juicio* (1 Jn 4,18). Esta es exactamente la característica del hombre humilde en el duodécimo grado de la *RB*.

⁷ *Div* (= *Sermones diversos*) 20,5.

⁸ *Circuncisión* 3,9.

⁹ Cf. *Div* 9,1, donde Bernardo recuerda esta escena de los *Diálogos* de Gregorio Magno.

Para expresar esta situación del hombre humilde en el mundo, Bernardo utiliza diversas imágenes que evocan fragilidad: la de una llama que es preciso proteger del viento con las dos manos¹⁰; o más impresionante: un vaso de cristal frágil y transparente que contiene la sangre de Cristo, pero que se nos pide tomar en las manos¹¹. Este *Graal* representa aquí lo humano rescatado que hay que llevar en las propias manos para entrar en el santuario. Siempre está amenazado de quebrarse.

Descripción de los grados

Primer grado de Benito – Duodécimo grado de Bernardo

El primer grado de humildad otorga un gran lugar al temor de Dios y a la huída del olvido. En el duodécimo grado de orgullo, el monje, que de hecho ha salido del monasterio, ha rechazado todo temor y “se apresura sin angustia hacia la muerte” (51, p. 78; cf. p. 241 versión española) porque es víctima del olvido. En efecto, la iniquidad consumada tiene el mismo efecto que la caridad perfecta: expulsa el temor.

Existe un papel motor correspondiente al temor, por lo que es necesario exponer la relación que el mismo sostiene con la caridad. Es el temor el que da impulso al dinamismo de la humildad. Para caracterizar la relación que los dos mantienen, san Agustín había encontrado una imagen justa:

El temor prepara un lugar a la caridad. Cuanto más crece ésta, más decrece aquél. Cuanto más deviene ésta interior, más aquél es arrojado afuera. Pero si no hay ningún temor, la caridad no tiene por dónde entrar. Es como una aguja que saca un hilo a través de un tejido. La aguja entra primero pero a menos que ella salga, el hilo no le sucede. De la misma manera, el temor ocupa primero al espíritu, pero el temor no se queda allí porque él no ha entrado más que para introducir a la caridad.

Negar un papel positivo al temor es una tentación recurrente de la espiritualidad. Rehusarle todo lugar incluso ha podido ser declarado propiamente herético. En efecto, tal calificativo merece la opinión según la cual todo acto no procedente de la pura caridad no puede ser verdaderamente bueno. Ella es en efecto de Jansenio, lo que indica que el rigo-

¹⁰ *Vigilias de la Natividad* 3,5.

¹¹ *Adviento* 3,6.

rismo puede muy bien ir a la par con la invocación al sólo amor. Pero, en nuestros días, cuando se tiende a descartar el temor para fundar todo únicamente sobre el amor, esto se debe más a la presión del ateísmo ambiental. En efecto, desde que se deja el terreno sólido de la Revelación de Dios por Él mismo, uno no se encuentra más que frente a representaciones de Dios. Para evitar representaciones de un dios que suscita temor, se recurre a la representación de un dios puro amor. Pero no se trata de saber qué imagen aceptable de Dios hay que hacerse y presentar a la opinión, se trata de recibir la revelación que Dios ha dado de Sí mismo. Y recibir supone ya cierta humildad. No es pues por azar que la humildad, lejos de ser exaltada por el espíritu moderno es por el contrario desvalorizada y denunciada de modo muy sistemático como disfraz de la voluntad de poder, como resentimiento contra la vida. De todas las virtudes cristianas, ninguna está más en tela de juicio hoy y esto sin duda ocurre porque la humildad tiene que ver con la revelación del Dios vivo desde muy cerca, tanto como es cierto que el temor tiene también vinculación estrecha con la verdad sobre Dios. El fundamento teológico de la humildad así como el de la verdad es que, en Cristo, Dios se ha revelado a nosotros tal como Él es, concediéndonos conocerlo como Él se conoce a Sí mismo. No se ha revelado de modo oscuro o confuso (cf. *Is 45,19*) y el creyente se encuentra frente a un misterio de verdad, de claridad, no de oscuridad. Esta actitud de receptividad mezcla el temor y el amor: respeta el misterio de Dios, no por el hecho de que sea oscuro, terrorífico o porque tema que Él no nos haya dicho todo, sino justamente porque Él se ha revelado claramente, tal como es.

La humildad corresponde a este conocimiento de Dios a la vez claro y misterioso. Diciendo esto nos volvemos a encontrar con lo esencial del primer grado: el sentimiento de la presencia de Dios en todo, presencia a la vez evidente y oculta. La humildad que es recepción de la revelación de Dios no tiene entonces nada que ver con una resignación, una timidez o un sentimiento negativo. Es desde su primer grado un ponerse en presencia de Dios, lo que implica moderación y audacia. La humildad puede por lo tanto requerirse en el hombre: no es algo arbitrario o sospechoso, como ocurriría si nuestro Dios fuera un Dios oculto que hubiera dado una ley que no fuese la de su ser mismo. Una expresión contemporánea habla de “la humildad de Dios”. Esta expresión es un poco polémica y no respeta tal vez ni la claridad ni el misterio de Dios. Pero es justo decir que siendo humildes, somos imitadores de Dios, puesto que la humildad proviene del conocimiento verdadero de Dios y reproduce lo que Él es, más aún, ella hace realidad la palabra de la Escritura *así como Él es, así también somos nosotros en este mundo (1 Jn 4,17)*.

Entonces ¿por qué el temor es lo primero? Así como la primera

velocidad de un motor no es la más rápida, sino la más potente. El temor es potente porque transforma los múltiples temores que podemos tener, en un solo temor, en el temor único a un ser único. Por ese hecho, por obrar la supresión de múltiples temores, no es verdaderamente un temor. Tiene incluso un efecto inverso al de los otros temores. Si un temor tiene normalmente la propiedad de alejar de su objeto, éste, el temor de Dios, aproxima a Dios. Lo que este temor toma prestado del temor, es su carácter apremiante y por ese carácter tiene que ver con el amor puesto que el amor es objeto de un mandamiento.

Debemos temer a Dios precisamente porque Él nos ha mandado que Lo amemos. Recibimos la exhortación a temerlo en el mismo movimiento que nos concede la libertad de amarlo por encima de todo, de preferirlo a todo. Hay que temerlo como a Aquel que, al concedernos que Lo amemos, adquiere un derecho sobre nosotros y también como a Aquel que uno podría desatender o rehusarse a amar aún cuando todo esté preparado para llamarnos a ello. Uno sabe que no podría amar si Dios no nos precediera y constata con temor, incluso espanto si se quiere, que la privación de este amor acarrearía nuestra pérdida. Es este un temor serio, porque se dirige al “objeto” que hay que amar más. Por la unificación que produce este temor, todo lo que queremos y deseamos, lo queremos y lo deseamos como estando relacionado con Dios. Cuando Dios está en juego, no se puede querer y desear tales o cuales cosas primero, y después querer y desear a continuación, entre otras cosas, a Dios. Dios es tal que puede Él solo ser el objeto de nuestro querer y serlo no sólo como fin sino también como origen. *Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar (Flp 2,13)*. También por eso el temor de Dios es poderoso. La fuerza de todas nuestras decisiones no tiene otra fuente ni otra causa más que este temor al cual no puede escapar ninguna de nuestras facultades.

La imagen agustina de la aguja, aplicada al temor, corresponde bastante bien con la del rayo luminoso que, también él, atraviesa, abre camino. Por medio de ese rayo, en efecto, uno es visto más que lo que uno ve. Todo este primer grado se recorre “bajo la mirada de Dios”, que es como un rayo. Los símbolos de la mirada y de la luz son aquí importantes porque la luz está en el centro del enfrentamiento entre orgullo y humildad. No porque el orgullo estuviera del lado de las tinieblas y la humildad del lado de la luz. El orgullo es también atractivo por la luz y por lo que brilla. El primer grado de orgullo será la curiosidad de los ojos, mientras que el duodécimo grado de humildad presenta un hombre no transfigurado sino curvado, con los ojos bajos hacia el suelo. La diferencia corresponde quizás a que el orgullo ama la luz porque ella le permite ver las cosas y apoderarse de ellas, mientras que la humildad se coloca bajo una mirada, dejándose iluminar y transformar. Prolongando la imagen de

la luz, se presenta la del fuego puesto que en el primer grado de humildad se menciona la consideración del fuego de la *gehena*, que es el lugar del desprecio de Dios, el duodécimo grado de orgullo. En san Bernardo el hombre humilde es el que arde interiormente y que ilumina discretamente sin brillar. Él describe a menudo así a Juan Bautista como una lámpara que da una luz decreciente a medida que crece la caridad, que desprende más calor, más amor que resplandor. Exacta oposición de Lucifer, que ama la luz para apoderarse de ella y cuyo propósito desenmascarará Bernardo más adelante.

Segundo grado de Benito – Undécimo grado de Bernardo

El segundo grado de humildad consiste en no hacer la voluntad propia, y esto en referencia explícita a la obediencia de Cristo. Todavía no se sitúa en el corazón de la vida monástica ya que en el undécimo grado de orgullo, el monje está en el camino que lleva a la salida del monasterio habiendo tomado la libertad de pecar, emprendiendo los caminos que parecen buenos a los ojos de los hombres pero que conducen al menosprecio de Dios. La renuncia a sus voluntades debe traducirse en los actos y es preciso renunciar con un verdadero placer. San Benito pone *voluntas* en los lugares donde el texto citado ponía *voluptas*, como si él viera una equivalencia entre la voluntad y el placer de sentirse autónomo, la voluptuosidad de la autonomía que es la alienación del dinamismo espiritual en el que el alma puede recobrar su ley propia como si fuera la de Dios. El desprendimiento de la voluntad propia no puede operarse más que por la misma voluntad, a causa del ejemplo de Cristo que usó de su libertad para eso precisamente: renunciar a hacer su voluntad. La expresión de Cristo *No he venido a hacer mi voluntad sino la de aquel que me envió (Jn 6,38)* no es una exhortación sino una expresión de Cristo sobre sí mismo, que debe penetrar en el corazón. Es una revelación que incrementa la del primer grado que corresponde a la revelación de Dios, de su presencia, de su mirada. Es la revelación del abajamiento de Dios en Cristo, en quien ha llegado lo que el mundo jamás había conocido. Lo que Cristo ha hecho abajándose corresponde a lo que Dios hace reinando. De la misma manera como Cristo humillándose no ha entrado en contradicción con su propio ser, de la misma manera nosotros humillándonos libremente, no nos entregamos a lo arbitrario y es así como la ley de Dios llega a ser la nuestra pasando del primero al segundo grado.

Tercer grado de Benito – Décimo grado de Bernardo

Con el tercer grado de humildad se entra en un marco explícitamente monástico puesto que ahora se obedece a Dios por ese medio preciso de la obediencia a un hombre. Los dos primeros grados han situado al hombre en relación con Dios, luego en relación con Cristo. Pero la verdad llama enseguida a su testigo verídico y es este tercer grado el que va a poner en presencia de tal testigo: el hombre de Getsemaní y del Gólgota que obedeció hasta la muerte. La característica de la obediencia monástica es en efecto que se obedece no hasta un término fijado o bien para una misión precisa en vistas de un resultado, sino simplemente “hasta la muerte”. Es esta perspectiva de la muerte la que señala bien que imita la obediencia de Cristo y que hace que la muerte sea una ganancia. La hora de la muerte es aquella que por excelencia no depende de nosotros. Sobreviniendo a la hora fijada, ella está como presente en cada instante de nuestra vida y es por eso que, religando nuestra obediencia a este final, la existencia entera del monje, y no sólo algún momento privilegiado de renuncia, se encuentra colocada bajo el signo de la pasión de Cristo. Esta cualificación del tiempo expone sin embargo a aquel que la percibe a una posibilidad negativa y es por eso que el décimo grado de orgullo corresponde a la rebelión, debida, dice san Bernardo, a la desesperación. ¿Qué viene a hacer aquí la desesperación ante el décimo grado, que la pondrá explícitamente en escena? Ella interviene en el momento en que el monje desciende del estadio de la obediencia exterior que está disimulando un menosprecio interior, hasta el estadio de la abierta desobediencia. Como hoy la rebelión es una actitud más bien valorizada, a veces es difícil darse cuenta de que ella tiene como raíz un nihilismo, una desesperación que impulsa al monje a la huída de ese “hasta la muerte” que cualifica el tiempo que él experimenta y le hace percibir la obediencia como callejón sin salida.

Cuarto grado de Benito – Noveno grado de Bernardo

El cuarto grado de humildad se presenta como un primer umbral. La acumulación por parte de san Benito de citas escriturísticas dramáticas indica la emergencia de una situación límite. En sí, el tercer grado no pide nada más que la obediencia aún cuando la cualificaba identificando su término con el de la existencia terrestre. Ese tercer grado aseguraba que somos hijos. Pero el cuarto nos hace entrar en la heredad, en nuestro ser-en-Cristo, en donde no entramos más que pasando por pruebas.

En este grado, uno obedece “hasta el fin”. ¿El fin de qué, si el final de la existencia ya ha sido considerado en el grado precedente? Se trata del

fin del tiempo de la prueba, del momento en que se invertirá el sentido de lo que uno sufre y en que la prueba que rechazaba será acogida, en que tendrá que ir más allá de la contrariedad apoyándose en los tres primeros grados. La contrariedad, el sufrimiento, tienen como característica no permitir ninguna marcha atrás, ningún refugio o escapatoria. Nos tocan en todo nuestro ser y no son sino nuestros. Por ese hecho, son extraños a nosotros por la violencia que nos hacen, pero también, son extrañamente próximos.

Un apotegma puede expresar esta proximidad a veces insoportable:

Había un monje que a causa del gran número de tentaciones dijo: “Me voy de aquí”. Y cuando se calzaba sus sandalias vio a un hombre como él que se ponía él también sus zapatos y decía “¿Es por mi causa que te vas? Espero que no, porque te seguiré adondequiera que vayas”.

Este hombre que se nos parece, del que uno no sospechaba su presencia, del que quiere huir en vano sin que sea posible, es un poco nuestra parte de sufrimiento y de prueba que nos acompañará hasta el fin. Y es finalmente nuestra heredad. Todo lo que tememos y de lo que más huimos, corresponde a algo medio oculto, que hace a nuestro tormento y hará a nuestro gozo. El único modo de salir de él, es aceptar los preceptos radicales del Evangelio. No huir de la contrariedad, sino salir al encuentro de ella, se convierte en el único medio de pasar la prueba.

Para comprender mejor el alcance de este cuarto grado, es útil considerar cuál es el grado de orgullo correspondiente, que ya no es más la rebelión, sino la humildad fingida, la confesión simulada, que es un modo exteriormente humilde de escapar a la prueba de la verdad, de ocultar la falta mientras se la descubre, de dar realidad a una apariencia de hombre humilde que no es lo verdadero. En el tercer grado era todavía posible obedecer de un modo formal pero en el cuarto ya no se puede reservar nada. Es la cuestión de la verdad lo que se plantea en este umbral y por ese hecho es precisamente a ella a la que vamos a ver aparecer en los grados siguientes.

Pero como lo observa Bernardo al pasar: “¡Cuánta gloria tiene la humildad, ya que el mismo orgullo desea revestirse de ella para no caer en el desprecio!” (47, p. 74; cf. p. 237 versión española).

Quinto grado de Benito – Octavo grado de Bernardo

El quinto grado de humildad hace referencia a una práctica monástica precisa, la confesión de los pensamientos. Consiste en decir de

sí mismo la verdad, en preferirla a la propia reputación y en ir en contra de sí mismo. Y en el grado de orgullo correspondiente, el octavo, se trata de la defensa del propio pecado. Hay ya un movimiento hacia el exterior en ese poner en claro la verdad oculta en el corazón: la humildad va a manifestarse y por lo tanto a correr riesgos. A pesar de ello es preciso que la disposición del corazón aflore. Se trata de tomar la resolución de mantener la propia alma como un libro abierto, no inscribiendo en ella nada sino lo que Dios y los demás puedan leer en ella, de no pensar nada ni hacer nada de lo que no se pueda rendir cuentas. En este grado, se anticipa de buena gana la armonía entre lo exterior y lo interior, manifestando que uno quiere liberarse de la ley del pecado yendo deliberadamente en contra de sí mismo, después de haber sufrido la contradicción de parte de los superiores en el cuarto grado.

Es preciso haber franqueado este paso para que el hombre humilde comience a serlo visiblemente sin fingimiento.

Sexto y séptimo grado de Benito – Séptimo y sexto grado del orgullo

El sexto y séptimo grados de humildad, que pueden ser presentados en conjunto, ofrecen una acumulación impresionante de citas sálmicas que describen situaciones extremas. Aquí el hombre humilde es invitado a identificarse con el “yo” cuestionado de los salmos, mientras antes se trataba más bien del “nosotros” de los salmos en esas circunstancias. En resumen, en el cuarto grado el yo es colocado por debajo de otro, en el quinto el yo se pronuncia en contra de sí mismo, en el sexto él es entregado a la nada y a la desesperación, pero concluye diciendo: *yo estoy siempre contigo* (*Sal 72,23*), lo cual indica que la situación descrita en el preámbulo del capítulo séptimo de la *Regla*, a partir del salmo 130, en el que el hombre se encontraba *penando en los brazos de su madre* está superada. La pena del origen, consecuencia del orgullo, es vencida; el yo ha reencontrado su fuente. La humanidad del hombre humilde podrá manifestarse exteriormente, en clara oposición a la del hombre orgulloso, caracterizada aquí por la presunción que espera más de sí mismo que de los otros.

En el séptimo grado de humildad, se da el colmo de la abyección. Ya no se trata más de un hombre sino de un gusano. El hombre humilde se encuentra despojado de su humanidad y enfrentado con la nada. Parece que se va a quebrar pasando por esto. En el sexto grado él se había pronunciado en contra de sí mismo y esa palabra debe cumplirse porque no es humildad fingida. Lo que dice la boca debe penetrar en el fondo del corazón hasta que sea superada la paradoja que hace que la humildad no puede afirmarse sin descubrir un orgullo oculto.

Uno se encuentra aquí en presencia de un enfrentamiento con la nada, con la nulidad que muestran las expresiones empleadas: “no ser nada”, “no hacer nada bueno”. Es por otra parte a propósito del hacer que el monje es sacudido por esa desesperación. El grado de orgullo correspondiente, el séptimo, muestra al monje agitándose en vano:

Él que piensa superar a los demás, ¿cómo no va a esperar más de sí mismo que de los demás? [...] Él reorganiza lo que está ya organizado, rehace lo que estaba concluido. Todo lo que él no ha hecho u ordenado él mismo, no está bien hecho ni convenientemente ordenado (44, p. 71; cf. p. 233 versión española).

La desesperación tiene eso de particular: cuestiona al “yo”, lo consume, lo hace aparecer como un fardo insoportable sin jamás poderlo suprimir. Por la desesperación, el hombre se ve incompleto en su humanidad, pero no puede tampoco ser reducido a la nada, liberado de su “yo”, salvo suprimiéndose. Es un estado de crisis que puede revelarse más agudo en la vida monástica, donde el monje, solo de todos modos, no tiene enfrente nadie con respecto a quien oponerse o determinarse, ni obra sobre la cual apoyarse. Pero, lo que la desesperación no llega a hacer –suprimir el “yo”–, la humildad puede conseguirlo: *no contento con reconocerse de palabra como el último y más despreciable de todos, lo cree también así en el fondo de su corazón (RB 7,51)*. Aquí la humildad puede expresarse sin manifestar orgullo. Ella llega a suprimir el yo, puesto que a partir de ese momento el hombre humilde experimenta el “yo estoy siempre contigo”.

No es necesario disimular que esta etapa tiene el efecto de una resistencia a esa nada que domina a toda la creación. En los grados de orgullo correspondientes, la arrogancia y la presunción, el monje se agita, presa de la nada y defendiendo su conducta. El hombre humilde, por su parte, acepta reconocer su propia nada e ignora quién es él. En efecto, en el séptimo grado, hay una ignorancia de sí mismo de la que tenemos una contra-prueba en el sexto grado de orgullo que muestra al arrogante que no sabe tampoco quién es él:

El arrogante cree cuanto de positivo se dice de él. Elogia todo lo que él hace [...] 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 [...] Cuando alaban algún aspecto de su persona, no lo atribuye a la ignorancia o benevolencia del que le encomia, sino arrogantemente a sus propios méritos (43, p. 70-71; cf. p. 233 versión española).

Aquí el hombre humilde y el hombre del orgullo se cruzan, el uno subiendo, el otro descendiendo. Los dos se ignoran a sí mismos, pero por motivos opuestos. El hombre humilde no tiene más “yo”, es un “yo estoy siempre contigo” el que ha tomado ese lugar.

Los cinco grados restantes, los más elevados, conciernen a conductas exteriores. Manifiestan en efecto al hombre humilde abiertamente y no hay que extrañarse de que no presenten ningún aspecto extraordinario. En caso contrario serían signos de orgullo más que de humildad. El hombre humilde no hace nada de extraordinario, pero puede hacer todo extraordinariamente.

Octavo grado de Benito – Quinto grado de Bernardo

El octavo grado es propio del marco monástico, donde la ejemplaridad desempeña una función determinante. El grado de orgullo correspondiente, el quinto, apunta por lo demás a aquel que quiere ser un ejemplo para los demás y se señala por su singularidad.

No se aplica a ser más meritorio sino a parecerlo; no se esfuerza por vivir mejor, sino por aparentarlo [...] Si encuentra a alguien más demacrado y pálido, se condena a sí mismo por vil y ya no vive tranquilo. Como no puede verse el rostro ni conocer el impacto de su semblante ante los demás, mira sus manos y sus brazos, se tienta las costillas [...] Vive siempre al acecho de sus propios intereses y es indolente en los asuntos comunes. Vela en cama y duerme en el coro. Se pasa adormilado toda la noche durante el canto de las viglias. Después, mientras los demás respiran el sosiego del claustro, él se queda solo en el oratorio; carraspea y tose; y desde el rincón donde se encuentra aturde con sus gemidos y suspiros a los que están fuera sentados. Con todas estas rarezas carentes de mérito, se acredita un excelente prestigio ante los más ingenuos. Ellos canonizan al infeliz y así lo dejan en la ilusión. (42, pp. 69-70; cf. pp. 231-233 versión española).

Justa fenomenología del hombre del orgullo, que se mira complacientemente a sí mismo pero está inquieto por lo que ofrece a las miradas de los demás y a él se le escapa. El gesto de palpar su cuerpo en busca de una flaqueza que se quiere mostrar a los demás es significativo y despiadado.

Noveno y décimo grados de Benito – Cuarto y tercer grados del orgullo

El noveno y décimo grados conciernen a los órganos de la palabra: la lengua y la boca. Para percibir su importancia, es preciso reconocer que la palabra que emitimos nos sobrepasa, que no somos nosotros solos su origen. Es un hecho de experiencia que cuando “tomamos la palabra”, puede producirse algo que no habíamos previsto o querido. No se trata siempre de un error o de un malentendido acerca de la significación de las palabras. La palabra proviene de más lejos que nosotros, pero esto no impide en absoluto que seamos responsables de ella y por esta razón, la lengua puede abrir la puerta tanto a la vida como a la muerte.

El décimo grado de humildad en particular concierne a la risa asociada a la locura. La locura no está ausente en los monasterios, aun cuando las patologías son bastante raras. Pero el espíritu del monje se encuentra expuesto a ella por razones particulares que se atienen a su forma de vida, donde la separación entre sabiduría y locura puede ser mínima. El grado de orgullo correspondiente es el tercero, el de la “alegría tonta”. Allí, cuando el monje busca la alegría es por el hecho de que no puede soportar las cosas tristes y lo que lo entristece es ver en qué el otro es mejor que él. Comparándose sin cesar con los demás, se regocija de encontrarse superior y se entristece de verse inferior. Concentra pues su atención sobre los puntos en los que le parece descollar y rechaza de su espíritu lo que lo rebaja. Así rechaza todo lo que lo aflige y encuentra el medio de no perder nada de su alegría. Esta cerrazón voluntaria se manifiesta así:

A estos tales nunca les verás gimiendo o llorando. Si te fijas un momento, pensarás que se han olvidado de sí mismos, o que se han lavado de sus pecados (40, p. 66; cf. p. 227 versión española).

Ese monje no gime... Era necesaria la perspicacia de san Bernardo para reparar en esas actitudes la presencia del orgullo. Pero a menudo el monje preso en esta cerrazón es como atravesado por una tonta alegría que no domina y le hace reírse de modo incontenible, descubriendo al hombre del orgullo.

En este décimo grado, donde está próxima la perfección de la humildad, es lo humano lo que viene a humillar al hombre. Debe asumir lo que es irrazonable, tonto a veces, hasta considerar la nada propia sin gemir. Puede entonces palpar el punto al que arriban los “locos en Cristo”, indiferentes a la opinión que se tiene de ellos y que encuentran una ventaja en pasar por insensatos o condenables. Ellos conocen más allá de la locura una alegría que proviene del ensanchamiento del corazón.

Esta santa locura, inversa de la risa insensata, muestra que el

hombre humilde ha llegado al extremo de lo humano y lo ha superado, como si él hubiera vencido la muerte. Es lo que ilustra precisamente el siguiente apotegma:

Un anciano se estaba muriendo en Escete y los hermanos que lo rodeaban lloraban. Él abrió los ojos y se rió, después se rió una segunda y una tercera vez. Los hermanos le preguntaron por qué. Respondió: “Me reí primero porque todos ustedes tienen miedo a la muerte. Me reí por segunda vez porque no están preparados. Me reí una tercera vez porque yo dejo la pena por el descanso”. Y de inmediato se adormeció.

La proscripción de la risa insensata no significa la ausencia de risa, sino reservarla para la expresión de la clarividencia del hombre humilde que penetra más allá de las apariencias.

Undécimo grado de Benito – Segundo grado de Bernardo

El undécimo grado de humildad parece dar a entender algo ya conocido. ¿Por qué adjudicar semejante importancia a actitudes que podría parecer que dependen del temperamento o incluso que constituyen simples preceptos para saber vivir? De hecho la sentencia final de san Benito: *Al sensato se le conoce por su parquedad de palabras (RB 7,61)* es una sentencia pitagórica introducida en una obra cristiana. En esto podría por otra parte residir la dificultad de estos últimos grados que describen actitudes que no tienen a primera vista nada de específicamente cristiano. Es verdad que el hombre humilde es como un sabio; su sabiduría no se traduce en acciones o palabras extraordinarias, pero demuestra un sentido práctico de lo divino. Cuando él habla, sin precisar si se trata de cosas espirituales porque, cualquiera sea el tema del intercambio, debe exteriorizarse espontáneamente el hombre interior que es imagen de Cristo.

Lo que hace a la importancia de este grado, es la estabilidad en la práctica que él describe: la permanencia, el hábito de hablar, y eventualmente de reír, con calma y gravedad. Pero para Benito, como para toda la tradición monástica, la razón no se reduce a la racionalidad técnica o práctica. Esta razón es una actividad espiritual, un efecto de la imagen de Dios en nosotros. La razón es en el fondo una mirada y, de la firmeza de esa mirada, depende la rectitud de nuestro comportamiento. Así en el undécimo grado, si uno está en un estadio “razonable o racional”, es debido a que ha adquirido una estabilidad en esa mirada. Esta estabilidad es lo que se designa con el nombre de gravedad. No es muy difícil ser racional cada tanto, mas serlo constantemente y sobre todo en el uso de la palabra, es infinita-

mente más difícil, ya que la lengua es lo que tenemos de menos estable.

San Bernardo ayuda a comprender qué relación hay entre esta estabilidad de lo que es más inestable, y la humildad. Cuando él habla del segundo grado de orgullo, inverso de este undécimo grado de humildad, señala la “ligereza”, esa inestabilidad, esa movilidad del espíritu que proviene de que en lugar de considerarse a sí mismo, la persona considera unas veces lo que está por encima de sí, otras veces lo que está por debajo de sí.

El monje que no se considera a sí mismo e inspecciona curiosamente a los demás, mira a los que están por encima de él como superiores, mira a los otros desde lo alto, como inferiores. En los primeros, ve algo para envidiar; en los otros, algo para despreciar. De ahí proviene que el espíritu vuelto ligero en la misma medida en que la mirada es móvil y despreocupada del cuidado de sí, unas veces se eleve, inflado por el orgullo, otras veces quede abatido, agobiado por la envidia; unas veces se consume de aviesa envidia, otras veces estalle en una algarabía pueril. En el primer caso el alma es perversa, en el segundo, es vana; en los dos, es orgullosa: el amor de su propia excelencia hace que se lamente de ser superada y que se regocije de superar a los demás. Este humor cambiante se traduce unas veces por algunas palabras amargas, otras veces por una multitud de palabras inútiles, de risas, de lágrimas, el exceso en todo (39, p. 65; cf. pp. 225-227 versión española).

Esas fluctuaciones indican una falta de constancia en el ejercicio de la razón. Ahora bien, se trata de ser, hasta en las palabras más insignificantes, razonable. Pero ¿cómo apreciar esta razón a partir del único criterio que vale para un cristiano, es decir Cristo mismo? Para san Bernardo, el Verbo se interesa particularmente por esta razón en su relación con la humildad.

El Hijo de Dios ha encontrado esta potencia de nuestra alma que llamamos la razón agobiada por la carne, prisionera del pecado, cegada por la ignorancia y volcada a las cosas exteriores. Misericordiosamente Él la ha tomado, la ha levantado con fortaleza, la ha instruido con prudencia, la ha atraído hacia su interior. De una manera admirable, se ha valido de ella haciéndola, por decirlo así, su vicario, la ha constituido en juez, de tal manera que por respeto hacia el Verbo a quien ella está unida, cumple contra ella misma el oficio de la verdad, acusadora, testigo y juez. De esta primera unión del Verbo y de la razón, nace la humildad (21, p. 43; cf. p. 203 versión española).

Podría decirse que la relación con Cristo tiene un carácter razonable en el sentido de que por esta relación nosotros conocemos como nosotros somos conocidos. La situación en la que estamos es exactamente aquella que Dios conoce y que él ha fijado. En el momento en que Cristo fue crucificado, muerto, Dios ha mirado en Él a cada uno de nosotros en su bajeza y en la elevación a la que está destinado. Y es también a cada uno de nosotros a quien Él ha hablado en la resurrección de Cristo.

La razón podría entonces consistir en esto: pasar de la mirada que nosotros tenemos en la escala artificial que nos construimos pensando ser más que esto o menos que aquello, a la mirada eterna de Dios sobre Jesucristo y sobre nosotros en Él. Es un paso que nos concierne muy personalmente pero que tiene también algo de lógico, que corresponde a la manera que tiene Dios de ser lógico, de tener un *Logos* único que es su propio Hijo. Nosotros conocemos entonces dónde estamos no a partir de nosotros mismos, sino a partir de Dios.

Para realizar ese paso, es menester una fuerza. Se trata de pasar de la razón a la virtud. Porque hay precisamente una codicia que se opone y a la cual es preciso resistir: nuestra fragilidad, nuestra inestabilidad siempre en riesgo de ser arrastrada hacia el mal por el hábito y su dominio. Vencer al hábito es un combate que parece a veces por encima de nuestras fuerzas, tanto nuestros recursos parecen estar aniquilados, vueltos en sentido contrario. Pero la dificultad de ese combate, en el que se juega la estabilidad en la mirada sobre lo que es verdadero, es en realidad a menudo exagerada. Una figura sacada de Godofredo de Auxerre, secretario y biógrafo de San Bernardo nos lo dice bien. Él considera el personaje de Isaac que evoca la risa, la alegría, según la etimología de su nombre. Se trata de mostrar cómo la labor que se nos demanda, que nos parece por encima de nuestras fuerzas, no lo está verdaderamente:

Si escuchas la voz del Señor en el fondo de ti mismo que te dice que ofrezcas tu Isaac, que inmoles a Dios lo que es tu alegría espiritual, obedece con constancia. No temas, a pesar de lo que experimenta tu sensibilidad, no es Isaac quien morirá sino un carneiro. No es tu alegría la que perecerá sino tu testarudez, de la que puede decirse que los cuernos están enredados en el matorral. Así Isaac no será degollado como lo imaginas y lo temes. Él vivirá pero subirá con la leña para que tú encuentres tu alegría en todo y para que te glorifiques no en tu carne sino en la cruz del Señor, en quien eres tú también crucificado si vives para Dios¹².

¹² Este texto es sacado de *Entretien de Simon-Pierre avec Jésus (Sources Chrétiennes 364)*.

La constancia, que hace que uno no retroceda al poner en práctica lo que muestra la razón, tiene algo que ver con la pasión de Cristo de la que es figura el sacrificio de Isaac. Si hay entonces estabilidad, es porque uno ha superado un punto donde ya no es posible volver atrás, de la misma manera que Abrahán ya no es el mismo al descender de la montaña. Lo mismo que el monje que se reía tres veces antes de morir, así el monje que no habla más que razonablemente, ha superado un estadio. Ya no están la vida y la muerte en poder de su lengua, sino solamente la vida. Él ha pasado de la muerte a la vida.

En esta observación sobre la ausencia de estridencia en la voz, puede verse también una alusión al Siervo de quien se dice varias veces que no alzaré la voz ni haré acepción de personas (cf. *Is* 53). No es extraño que el modo de hablar del hombre humilde exteriorice el misterio de la humanidad de Cristo. Como lo dice san Bernardo a propósito de la humildad de Cristo:

Quiso experimentar en sí lo que nuestros padres sufrían con toda justicia por haber obrado contra él; pero se sintió movido, no por una curiosidad semejante a la de ellos, sino por una admirable caridad; y no para ser un desdichado más entre los desdichados, sino para librar a los miserables haciéndose misericordioso. Se hizo misericordioso, pero no con aquella misericordia que, permaneciendo feliz, tuvo desde siempre; sino con la que encontró, al hacerse uno con nosotros envuelto en la miseria. Así, la obra que había comenzado con la misericordia eterna, la culminó por la misericordia temporal; no porque no pudiese llevarla a cabo solamente con la eterna, sino porque, respecto a nosotros, la eterna sin la temporal no nos puede bastar. Una y otra fueron necesarias, pero para nosotros fue más apropiada la segunda.

¡Oh invención inefable de la piedad! ¿Podríamos habernos imaginado incluso aquella maravillosa misericordia eterna si antes no la hubiese precedido la miseria, que nos la hace concebir? (12, p. 31; cf. pp. 189-191 versión española).

La reflexión sobre la humildad lleva al centro del misterio de Cristo. El hombre que ha alcanzado el dominio de la palabra no la ha alcanzado imponiéndose el mutismo sino por el hecho de que ha conocido su verdadero lugar, de que conoce como él es conocido y de que su palabra que es razonable, es expresión de la verdad. Su humanidad está entonces identificada con la de Cristo que, tomando nuestro lugar por pura misericordia, nos ha revelado nuestro verdadero lugar.

Duodécimo grado de Benito – Primer grado de Bernardo

Llegados al duodécimo y último grado de la escala, podríamos esperar algo sublime. Pero es un personaje poco atrayente el que se nos presenta, cuya característica es estar *incurvatus*. El hombre humilde, manifestado en su exterior, parece pues ser un hombre quebrantado, que lleva un fardo pesado que lo curva hacia la tierra. Pero ¿por qué esta inclinación hacia el suelo corresponde al amor perfecto que expulsa el temor?

Este hombre es calificado como *operarium*, obrero de Dios. Se trata de un hombre en el cual Dios está obrando. Ahora bien es “por todas partes y en todo lugar” donde el hombre humilde es tal y tal permanencia no sería posible para las fuerzas humanas que se relajan. Esta constancia es el eco de la permanencia de la mirada de Dios evocada en el primer grado. Ese trabajo de Dios es realizado en el hombre cuando éste cree. Creer es aquí su trabajo, que consiste en considerar, como el publicano del Evangelio, explícitamente evocado, su pecado que le impide levantar los ojos al cielo. El hombre humilde, aquí, no puede más hacer nada desde su orgullo o desde el hombre orgulloso que hay en él. No tiene dónde emplear su orgullo y ante todo dónde emplear el orgullo de la fe, cuyo emblema es el fariseo. Con esta parábola evangélica traída por san Benito, los dos hombres, el hombre humilde y el hombre del orgullo están codo a codo, han llegado al punto en que se producirá la separación entre los dos.

Pero todavía hay algo más: ¿por qué ese trabajo de Dios en el hombre humilde conduce a tener “la cabeza inclinada” en todo tiempo? *Inclinato capite* es quizás una cita de la Escritura. Esta expresión es en efecto única en su forma latina y se encuentra en el relato joánico de la Pasión: *Jesús, inclinando la cabeza, entregó el espíritu (Jn 19,30)*. Es difícil decir si san Benito ha querido hacer una cita explícita, tan grande es su discreción hacia las manifestaciones de la humanidad de Cristo. En todo caso, esta evocación puede dar la clave del enigma que representa esta cabeza inclinada, ícono de la humildad donde se verifica que el último ascenso del hombre humilde se vuelve idéntico a la elevación de Cristo. Cristo ha impreso en ese hombre la forma de su elevación y de su abajamiento en el momento en que Él muere, inclinando la cabeza y entregando el espíritu. Es la obra suprema de Dios en su obrero. La forma corporal que toma el hombre humilde es el efecto del trabajo de Dios en su alma y lo reproduce. La cima del acontecimiento de la Pasión consiste finalmente en esto: Jesús baja la cabeza delante de la muerte, se entrega a su poder y, en la perfección del cumplimiento de la voluntad de Dios, se le permite a la nada y a la muerte triunfar sobre Jesús. Es entonces cuando Dios ha terminado radicalmente con el pecado y con el mundo.

En ese momento, Dios bien habría podido apartarse de nosotros

y con toda justicia dejar la última palabra a la muerte y a la nada, volver a tomar a los seres la existencia que les había dado por su Palabra creadora. Esta posibilidad existía y no es cuestión de olvidarla. Ese proceso, ganado por Dios para que lo aprovechemos nosotros, que desemboca en la muerte de la muerte y del pecado, con toda justicia hay que ponerlo en correspondencia con el largo desarrollo de san Bernardo en el primer grado de orgullo que, partiendo del movimiento de los ojos, lleva a la curiosidad y después al pecado por excelencia, el del ángel prevaricador. Movido por una curiosidad por los secretos divinos, éste último sabe perfectamente que es culpable, pero “abusa temerariamente de la bondad de Dios” (31, p. 58; cf. p. 219 versión española) diciéndose que Dios es bueno y que no podría castigar sin renegar de sí mismo como Creador y perder su bondad propia. ¿Razonamiento diabólico? Sin embargo, es corriente escucharlo decir o pensarlo interiormente. Su perversidad consiste en desafiar a Dios, en pretender ponerlo en contradicción consigo mismo. Este es el razonamiento del orgulloso:

Si por ser bueno no puede agradecerle mi mal, ¿cuánto menos el suyo? Mi mal consiste en querer algo contra su voluntad. Su mal, consistiría en vengarse. Por lo tanto, por grande que sea mi crimen, Dios no puede querer vengarse [...] ¿Se puede dar mayor perversidad que despreciar a tu Creador a causa de aquello mismo por lo que debería ser más amado? (32, p. 58-59; cf. p. 219 ed. española).

La respuesta divina será precisamente juzgar y castigar, pero haciendo recaer todo el castigo sobre su Hijo único. No perdona sino no perdonando a su propio Hijo, de manera que su bondad y su justicia resplandecerán juntas.

Quizás no es inútil revelar este razonamiento diabólico porque es expuesto sin complejo hoy donde se tiene la tendencia a rechazar toda perspectiva de juicio en nombre de la bondad de Dios. Pero el hombre humilde descrito por san Benito no cesa, incluso habiendo llegado al duodécimo grado, de *considerarse como sentado en el terrible juicio* y esta consideración de la perfecta justicia de Dios, muy lejos de aumentar el temor, aumenta en él el amor perfecto. Este amor es capaz de contemplar el justo juicio de Dios que condena al orgullo así como a todos los pecados que le siguen, y que eleva al humilde.

*Ermitage Saint-Eugène
F – 07140 Les Vans
FRANCIA*