

Antoine Vergote  
Lovaina

## UNA APROXIMACION PSICOLOGICA A LA HUMILDAD EN LA REGLA DE SAN BENITO\*

### CAPITULO VII – “DE LA HUMILDAD”

Les pediré que me escuchen humildemente, porque me ponen en una dura prueba: tengo que hablarles de un texto muy familiar para ustedes y que yo conozco muy poco. Y lo debo hacer delante de exégetas, de historiadores, de filólogos y no sé quién más... Quizás será de mi parte una temeraria improvisación.

De entrada debo confesarles el choque que experimenté con la lectura de un texto que retomaba después de treinta años: verdaderamente me pareció muy extraño. También se lo pasé a amigos, laicos cristianos, y todos reaccionaron de la misma manera. Una gran distancia cultural, nos lo vuelve lejano, pero sin duda no ocurre lo mismo para ustedes.

Nos plantearemos la pregunta: ¿cómo se consigue esto? Quizás así encontraremos alguna indicación sobre la manera cómo hoy los jóvenes pueden también recibirlo y sentirlo.

Dividiré la conferencia en cuatro partes:

- intentaré en primer lugar dar una hermenéutica del texto;
- después extraer de él lo que me parece que es la antropología subyacente;
- agregaré algunas observaciones críticas y algunos planteos;
- antes de presentar algunas sugerencias para una eventual formulación más actual de la humildad.

#### I. Una hermenéutica.

En primer lugar les diré cómo comprendo este capítulo de Benito sobre la humildad. Es muy necesario que comience por aquí porque no me encuentro en la tradición monástica de ustedes. He tratado de comprender el texto a partir del texto mismo considerado como un todo susceptible de proporcionar alguna luz.

1. Una primera pregunta: ¿Qué es la humildad (*humilitas*) en san Benito? Esto

---

\* De *Collectanea Cisterciensia*, 42, 1980, 2.

Transcripción de los apuntes de una conferencia dada ante la asamblea de los abades y abadesas holandeses en Westmalle, en enero de 1976.

me parece claramente explicitado en la introducción, en el primer grado y en el último. Por supuesto, alguien que tiene el hábito de trabajar con conceptos claros experimentará toda la complejidad de un texto como este. Y pienso que esto es tanto más sensible cuanto en este pasaje —al menos es así como yo percibo las cosas— Benito presenta una nueva perspectiva sobre la vida monástica. Digo “nueva” porque esta visión de Benito me parece opuesta a las tendencias monásticas anteriores (pero esto habría requerido un estudio histórico preciso, y yo me refiero solamente a conocimientos adquiridos hace tiempo en un curso de historia religiosa).

La humildad se formula por medio de la paradoja de san Lucas: “Todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado”. Paradoja apreciada también por san Francisco y que volvemos a encontrar muy expresamente en la antítesis del “Magnificat”. Esto significa que la humildad es la actitud cristiana fundamental: el orgullo excluye toda posibilidad de salvación, la salvación se recibe en la fe. La humildad es la actitud cristiana por excelencia: es la actitud de la fe. Esa me parece que es la noción fundamental que Benito va a llevar muy lejos en la aplicación concreta. Quizás podríamos considerar que para expresar este elemento central, el término holandés “deemoed” (humildad-sumisión) es mejor: en esa lengua en efecto considero que “nederigheid” (humildad) tiene un contenido más psicológico-moral, mientras que “deemoed” tiene un sentido más religioso. Los griegos ya conocían esta actitud religiosa fundamental. Ustedes conocen la frase del oráculo de Delfos: “Gnōthi seauton” (“Conócete a ti mismo”), que muy frecuentemente es interpretada como una invitación al conocimiento de sí. Según un especialista en los cultos místicos, su sentido más bien era: “Date cuenta de que eres un hombre y no un dios”. En ese sentido, el vocablo “deemoed” nos hace volver a nuestra verdadera posición humana frente a Dios. “Conócete a ti mismo” se encuentra para los griegos en oposición con la *hybris*, la presunción por medio de la cual el hombre se erige en dios y por ese mismo hecho rompe el vínculo con la divinidad. En la revelación cristiana, la “deemoed” no es sólo el sentimiento religioso sin más, sino que recibe allí su contenido específico de fe, de disponibilidad para escuchar, de obediencia. “Ge-hoor-zaamheid”, la obediencia es la escucha que acoge a Dios que se manifiesta. Esta noción básica todavía es, por supuesto, un concepto general que se presta a múltiples interpretaciones y es importante llegar a saber cómo Benito elaboró concretamente esta noción fundamental del cristianismo.

Un segundo punto se desprende del primero y está unido a la indicación del sentido de la humildad: la humildad hace que el deseo de Dios se apacigüe. Es la condición de la paz, del apaciguamiento: comenzamos a tener paz porque nos pacificamos. Esto revela un deseo profundo. La paz se encuentra en el apaciguamiento del corazón del hombre que busca a Dios. Según mi opinión, hay allí manifiestamente un contenido místico. En relación con el hecho de “humillarse a sí mismo”, la paz y la humildad forman en Benito el momento positivo. Esto se expresa perfectamente en el versículo 4 en donde Benito utiliza la clásica imagen mística del niño que descansa sobre el pecho de su madre. Tenemos allí un símbolo universal del deseo de Dios.

En tercer lugar, Benito une, me parece, a su noción fundamental, una advertencia contra la presunción típicamente religiosa. No encontramos en él esa presunción religiosa legalista de los fariseos tan estigmatizada en el Evangelio. La presunción contra la cual advierte es más bien la del esfuerzo místico que confía en sus propias fuerzas. Este me parece claramente expresado en el versículo 3. Al menos es así como interpreto este versículo: “Señor, mi corazón no es ambicioso, ni mis ojos altaneros”, y sobre todo: “no pretendo grandezas que superan mi capacidad”.

A mi juicio, Benito hace alusión a lo que representaba tanto para él como para el movimiento monástico anterior, la tendencia preponderante: buscar esas experiencias místicas extraordinarias de las que dan testimonio muchas corrientes eremíticas y cenobíticas.

En cuarto lugar, llegamos a una concretización más pujante de ese concepto fundamental: la humildad cristiana es comprendida de manera muy precisa como si fuera conciencia de pecado. Es el punto de partida de la escala de humildad en el primer grado, y es también su resultado en el duodécimo, en la actitud que evoca la del publicano del Evangelio. Es por eso que Benito desde el comienzo se apoya tan fuertemente en la actitud cristiana elemental: el temor de Dios. Esta actitud lleva a la vigilancia y aleja del olvido: consiste para Benito en colocarse bajo la mirada de Dios juez. Esos textos están penetrados del tema del temor del castigo divino. Esto me impresiona. Ser vigilante es guardarse del pecado, vivir bajo la mirada de Dios juez. A tal punto —y es digno de destacarse— que al texto del Padre nuestro “Que se haga tu voluntad”, Benito lo interpreta en ese sentido. Es impresionante ver en los versículos 20-21 cómo la cita: “Hay caminos que a los hombres parecen rectos, cuyo fin, no obstante, conduce a lo profundo del infierno” se presenta como una interpretación de: “que se haga tu voluntad” que precede inmediatamente. De la misma manera, en el duodécimo grado (versículos 64-65), el tema del temor del juicio vuelve a aparecer con fuerza: “(el monje) cree hallarse ya en el tremendo juicio, diciendo de continuo en su corazón lo que dijo aquel publicano del Evangelio con la mirada fija en la tierra: ‘Señor, no soy digno, yo, pecador, de levantar mis ojos al cielo’ ”.

En resumen, la significación de la humildad me parece la siguiente: una actitud religiosa general, especificada como una actitud de fe, que se caracteriza en el cristianismo por la receptividad que es escucha de Dios, de ahí la vigorosa advertencia contra la presunción de un esfuerzo místico que pretendiera bastarse a sí mismo. Concretamente considerada, esta escucha acogedora también se traduce por un ponerse en presencia de Dios juez, —el tema del juicio que trae aparejado el del castigo—.

2. Un segundo punto: la finalidad de la humildad. Empleo expresamente esta palabra porque para Benito la humildad es una actitud que se ejerce sistemáticamente, que se persigue. Hay entonces ciertamente una finalidad, una intención. Tres elementos se ponen claramente en evidencia al terminar el texto. Los compararé rápidamente con la perspectiva de Casiano.

La finalidad de la humildad consiste a decir verdad en superar la actitud fundamental constitutiva de la humildad, sin abandonar, por eso la actitud cristiana. En otras palabras, la finalidad es la transformación de la motivación. Se apunta a no obrar más a partir de los motivos que inspiran la humildad. En eso el versículo 69 es muy claro: “no ya por temor del infierno, sino por amor de Cristo”. Bajo la influencia del platonismo, los textos antiguos hablaban a menudo de obrar por amor del bien, Benito corrige: “por amor de Cristo”.

Segunda finalidad: el ejercicio sistemático de la humildad conduce a una transformación psicológica; la actitud vital cristiana llega a ser como una segunda naturaleza. “Gracias a ese amor, todo cuanto antes (el monje) observaba no sin recelo empezará a guardarlo sin trabajo alguno, como naturalmente y por costumbre” (versículo 68). El esfuerzo ascético no puede ser por lo tanto una acti-

tud permanente; conduce a una transformación psicológica del hombre.

En tercer lugar podemos también nombrar la finalidad mística, tal como lo expresa el versículo 67: "Subidos, pues, finalmente, todos estos grados de humildad, llegará el monje enseguida a ese "amor a Dios que, por ser perfecto, echa fuera todo temor". Llamo a éste el elemento místico, el elemento de alianza con Dios, la unidad mística, el amor del amor de Dios.

Si ahora comparamos con Casiano, nos daremos cuenta de que Casiano fija tres etapas en el progreso del monje. Un primer grado de ascesis es la vida práctica (*bios praktikos*) que consiste esencialmente en la lucha contra los ocho vicios capitales, la renuncia a los bienes, al propio pasado. El segundo grado es el de la contemplación, comprendida en un sentido completamente inspirado del platonismo. Por medio de ella uno se eleva por encima de lo creado, a la contemplación de Cristo, Verbo de Dios. El tercero es el de la contemplación pura, ya no solamente de superación de lo creado sino de todo lo concebible, contemplación inmaterial sin imágenes de ninguna clase. ("*Jubilatio sine verbis*" de Agustín). Tenemos aquí los dos momentos característicos del platonismo: un obrar de alguna manera inferior pero que prepara a aquello que únicamente, tiene valor en sí: la contemplación que eleva más allá de lo visible.

Basilio, quien es también una fuente de Benito, corrige estas perspectivas y valoriza la acción por medio del acento que pone sobre el doble mandamiento de la caridad. Por lo que me parece, Benito está dividido.

Me impresionó leer en el epílogo que propone su regla como escrita para principiantes, como si todavía tuviera nostalgia de los héroes de la contemplación. Y por el contrario, en el capítulo séptimo parece que para él la perfección se sitúa claramente en el amor de Cristo. Es precisamente ése el término del camino de la práctica y de la ascesis. No se ve ningún rastro de nostalgia de cualquier tipo por el viejo ideal monástico de la contemplación pura. En otros pasajes de la regla la caridad recibe igualmente tal plenitud de sentido que llega a ser la perfección cristiana y hace desaparecer la oposición, inspirada del platonismo, entre acción y contemplación.

3. En tercer lugar, después del sentido y de la finalidad de la humildad, quiero considerar ahora su objeto. ¿Sobre qué se asienta la humildad? Esencialmente sobre la voluntad. Lo afirma muy claramente en el capítulo quinto de la obediencia, como también en el Prólogo, donde Benito dice explícitamente en los versículos 2 y 3 que lo propio de la vida monástica reside en la obediencia: se trata de renunciar a las voluntades propias, de entrar en el servicio de Cristo Señor, el verdadero rey, lo que equivale a realizar la voluntad de Dios y la de Cristo. En el capítulo séptimo, la humildad es muy concretamente la obediencia, aun cuando interfieran otros temas.

En el primer grado de humildad Benito enumera distintos elementos. Habla de la voluntad, pero también de la concupiscencia, del deleite, de tal manera que tenemos la impresión de que la voluntad no es más que uno de los diversos campos sobre los que se asienta la obediencia, al lado del deseo o del placer. Pero, por otra parte, Benito también parece que reúne todo bajo el único término de voluntad, que coloca siempre frente a la voluntad de Dios. En los versículos 19-20 se afirma esto claramente: "Por lo que atañe a la propia voluntad, se nos prohíbe hacerla al decirnos la Escritura: *Apártate de tus voluntades*. Y también rogamos a

Dios en la Oración que se cumpla en nosotros su voluntad.” Es precisamente por este acento puesto sobre la voluntad y el desprendimiento que me parece que la humildad tiene en Benito un carácter ascético. Y agregaría: un carácter singularmente religioso, moral, y, —sin que haya que ver en el vocablo una connotación peyorativa—, “legalista”. Me explico. Leo en el versículo 11: “y acordándose siempre de cuanto Dios tiene mandado —(los mandamientos son la expresión de la voluntad de Dios, en oposición a nuestra voluntad propia, de ahí ese carácter “legalista”)— considere de continuo en su corazón cómo el infierno abrasa por sus pecados a los que menosprecian a Dios, y cómo la vida eterna está preparada para los que le temen”. Es evidente que si consideráramos la cosa sólo desde un punto de vista psicológico, diríamos que el objeto de la humildad es la voluntad. Pero eso sería reducir totalmente la humildad a la obediencia al superior. El medio de semejante ascesis sería la obediencia al abad, a la regla, a las prescripciones. Indudablemente es un elemento importante, pero es evidente que la ascesis no es sin más una ascesis moral, personal, psicológica, porque continuamente la voluntad propia se enfrenta con la voluntad de Dios. Es precisamente por esta unión de todas las dimensiones del hombre: concupiscencia, deleite, pasiones, voluntad, bajo el único término “voluntad enfrentada a la voluntad de Dios” que la humildad llega a ser tan englobante en Benito. Evidentemente esto parece más bien extraño cuando leemos por primera vez el texto: no estamos acostumbrados a una visión tan amplia de la humildad.

Esta descripción del objeto de la humildad como “voluntad propia frente a la voluntad de Dios” nos permite establecer una cierta coherencia de pensamiento que como tal no está presente en Benito. Si la humildad es el desprendimiento de la voluntad propia y ésta es el centro de donde emanan las iniciativas personales, la humildad se convierte en sinónimo de obediencia en el sentido más estricto. Pero ese sentido se amplía en la medida del de la palabra voluntad. Benito habla del desprendimiento a propósito de la paciencia, del soportarse mutuamente y por último también del deseo. Eso significa hacer de la humildad una virtud universal identificada con el desprendimiento de sí en todos los campos.

Como aquí también el deseo se coloca continuamente frente a la voluntad de Dios, la voluntad propia sólo indirectamente es el objeto de la humildad. Formulo esto en términos de psicología: en la medida en que la voluntad en el sentido más estricto es la energía con la cual perseguimos el deseo, en la misma medida la humildad se asentará en el deseo. Pero, en el fondo, la voluntad será en Benito una manera general de colocarse frente al otro, frente a Dios. Por lo tanto la humildad simultáneamente es una virtud específica y una disposición general. ¿Sigue significando lo mismo en el lenguaje de hoy? En todo caso esta extensión del término explica el lugar central que ocupa en Benito.

4. ¿Por qué la humildad es el ámbito de un trabajo ascético sistemático? Porque engloba el conjunto de actividades del hombre bajo este único elemento: “voluntad enfrentada con la voluntad de Dios”. Para Benito la humildad es una tarea, un trabajo. Es incluso la primerísima obra. Y esto porque el hombre, con todo lo que vive en él, *no* es humilde. Debemos presentar esto con toda claridad: sistemáticamente el hombre debe trabajar la humildad. El hombre por sí mismo no obedece a Dios; es pecador. De él podemos decir con Pablo: la cólera de Dios pesa sobre él, a no ser que se convierta. Y esta conversión pasa por el trabajo de la humildad. Me han impresionado unas comparaciones de Benito: el monasterio

semejante a un taller, la vida monástica a una profesión, a un trabajo espiritual. Y no nos olvidemos de los instrumentos del arte espiritual que los monjes deben manejar incansablemente y devolver en el día del juicio para recibir su recompensa, una vez realizado el trabajo. Y el taller donde se ha de practicar con aplicación y solicitud todas estas cosas, es el recinto del monasterio y la estabilidad en la comunidad. La vida práctica, menospreciada por la tradición platónica, tiene aquí enorme importancia: el trabajo de la humildad, junto, por supuesto, con el trabajo del campo. Lo típico es que no se trata solamente de entregarse a él durante un tiempo determinado, sino durante toda la vida. Nuevo índice de la importancia que le atribuye Benito.

En otras palabras, podríamos decir que la tarea del monje debe conducir a la liberación, a esa libertad que hace capaz de recibir el amor de Cristo. La humildad es por lo tanto la tarea de la *metanoia*, de la conversión, del vencimiento sistemático de la voluntad propia centrada sobre sí misma. Por medio de un esfuerzo sistemático se trata de operar ese cambio total y de dirigir la voluntad hacia el servicio.

5. Ahora podemos abordar los grados de humildad. Será mi último punto de hermenéutica. Lo desarrollo de manera bastante detenida porque nos proporcionará elementos necesarios para el intercambio de ideas.

Cuando se considera por primera vez la serie de grados de humildad y se intenta descubrir en ella una progresión, uno a pesar de todo queda un poco sorprendido. Tiene la impresión de estar frente a un proceder literario, común por lo demás en la época: ¡todo se pone en escalera! Todavía se está en la línea de la tradición platónica de la subida, con esta notable diferencia: aquí se trata de subir para descender y creeríamos estar frente a un procedimiento literario, tanto más cuanto que se nos dice que el alma y el cuerpo son los dos largueros de esta escalera (cf v.9).

¿Por qué doce grados? Después de varias lecturas, descubro más allá del procedimiento literario como una intención de disposición ordenada.

A aquel que va a comenzar el trabajo ascético, el primer grado le da un principio de orden general, una noción fundamental: que se abra humildemente a Dios y se disponga a hacer su voluntad. El segundo grado afsla como un momento reflexivo que toca al objeto de ese trabajo de humildad: la voluntad propia, considerada como el centro de la personalidad frente a Dios. Benito le agrega inmediatamente el deseo (31). Podríamos trasponer y reproducir los dos términos por la pareja: lo voluntario y lo involuntario. Uno entra en sí mismo y se dice: renunciaré a mi voluntad.

El tercer grado es entonces la concretización de esa decisión, es la primera aplicación de esa renuncia a la voluntad propia: la obediencia al superior.

El cuarto grado es más personal y consiste en una interiorización de la humildad por la paciencia y la resistencia. Del tercero al cuarto grado, hay pues una cierta gradación. Encontramos que aquí el objeto de la humildad es la voluntad colocada en situaciones ante las cuales espontáneamente uno da coces o se subleva. En la obediencia del tercer grado, el punto de aplicación del trabajo ascético era la voluntad como poder operativo que habilita a una acción personal determinada, aquí el desprendimiento alcanza a los movimientos espontáneos del corazón. El punto de

aplicación llega a ser lo que Platón llamaba el *thumos*, que en psicología se denomina el "irascible": la oposición pulsional violenta, agresiva, a la injusticia, al sufrimiento —que por otra parte es una reacción humana normal: esta huida ante el sufrimiento está inscripta en la naturaleza—. El *thumos* no es el deseo, sino más bien la espontánea rebelión contra todo lo que representa un peligro para el sujeto. Llegamos pues con este cuarto grado a un desprendimiento interior con respecto a este impulso espontáneo. A primera vista podríamos pensar en un ideal bastante estoico de *apatheia*, en la línea de un Evagrio y de un Casiano. Pero conseguir el desprendimiento de corazón no es necesariamente alcanzar la insensibilidad como podría sugerir la palabra impasibilidad; es más bien tender a la libertad con respecto a las pasiones espontáneas, conseguir la igualdad de humor en esos sentimientos, lo que está lejos de ser insensibilidad.

Igualdad de humor, pacificación del corazón, libertad frente a los impulsos espontáneos. Evidentemente este ideal que nos propone Benito no es estoico sino cristiano de manera muy específica. Todo el programa de transformación está considerado a la luz de una relación personal directa con Dios. Relación con dos polos, que se presenta como una doble prueba por parte de Dios: por un lado, Dios nos prueba por medio del sufrimiento, de la injusticia y otras cosas de ese género que nos desprenden de nosotros mismos; por otro lado somos probados por El en vistas a la recompensa futura, como el metal es probado por el fuego. La fuerza para superar la prueba hay que buscarla por lo tanto, en la obediencia a Dios y en la confianza en Aquel que nos retribuirá, y no, por ejemplo, en lo que llamaríamos la tolerancia recíproca. Humanamente, nos soportamos para lograr la paz, para fundar la paz. Nos mostramos tolerantes y pacientes porque sabemos bien que si el otro se muestra injusto es porque reacciona apasionadamente, sin saber demasiado lo que hace. En la prueba, espontáneamente pensamos en esa tolerancia mutua que construye la paz, en lugar de decirnos como nos invita Benito: "Dios aquí me prueba personalmente para hacerme digno de la recompensa que me reserva".

El quinto grado es la confesión. (Esto hace pensar en la confesión a los laicos, pero dejo ese punto a los historiadores). Aquí podemos hablar verdaderamente de un nuevo escalón: se toma la iniciativa de entrar en la "compunción del corazón". Los grados tercero, cuarto y quinto me parecen por lo tanto en progresión continua.

El sexto grado de humildad no ofrece una nueva gradación. Solamente precisa en lo concreto la obediencia del tercer grado y el desprendimiento interior del cuarto. Es así como "el monje está contento en toda vileza y menosprecio, y para todo lo que le mandan se juzga siervo malo e indigno, diciéndose a sí mismo con el Profeta: *Fui reducido a la nada y no me percaté: como un jumento he venido a ser en tu presencia, mas yo siempre estoy contigo*" (49-50). Desde un punto de vista psicológico es interesante observar que se considera la humildad en el contexto del impulso innato a hacerse valer y a desear encontrar satisfacción en el trabajo. Aun cuando esto responde a una tendencia humana fundamental, sana y normal, ¡Benito pide justamente desprenderse también de esa tendencia que fundamenta y permite construir la afirmación personal de sí! Impresiona una vez más el motivo que se invoca: la convicción de la indignidad personal, la conciencia de ser pecador delante de Dios. Benito no recurre, por ejemplo, a la toma de conciencia de constituir un eslabón en una cadena de servicio. Su motivación consiste en lograr la convicción de su propia indignidad más allá del desprendimiento explícito de esa legítima tendencia a la valorización. Si yo me tuviera que dirigir a jóvenes, apela-

rfa por mi parte a esa conciencia de solidaridad. Cada uno de nosotros somos sólo una mínima parte, una función, en un gran todo. Sólo podemos existir en una relación de grupo, y cada uno tiene que desprenderse de esa aspiración fundamental en él para encontrar exactamente el trabajo que le otorga plena satisfacción personal. Nos es preciso hacer mucho trabajo no interesante porque, a decir verdad, lo interesante debe ser el fruto de la colaboración de todos. Este realismo humano, esta especie de humildad "humana", está fuera de las perspectivas de Benito.

El séptimo grado me parece una extensión del precedente: describe en términos más generales la actitud de alma recomendada en el sexto grado: "consiste en que no sólo se proclame con su lengua el último y más vil de todos, sino que lo crea así con íntimo sentimiento del corazón" (51).

El octavo grado es muy corto, y sin embargo...: la perfección consiste en seguir la regla común del monasterio y en no hacer nada que la contradiga. Es el perfecto desprendimiento de la voluntad propia y de toda tendencia egoísta.

En los grados noveno, décimo y undécimo es muy interesante observar todo lo que se puede poner bajo el término humildad. El hecho de haber tomado como punto de partida y como asiento de la humildad todo lo que abarca el vocablo "voluntad" permite aquí consideraciones sobre lo que podríamos llamar la disciplina de la palabra. En lugar de taciturnidad, sin duda sería mejor hablar de retención en la palabra. Todo el contacto social permitido por la palabra se encuentra por lo tanto relacionado con el desprendimiento de sí. Aquí el motivo es otra vez muy claro: evitar el pecado y no conducirse atolondradamente.

Llegamos así al duodécimo grado. El último campo de aplicación de la humildad es la compostura del cuerpo y de la mirada —esa mirada tan importante para Benito: mirada hacia Dios que nos ve, mirada inclinada en favor de los demás. Me parece que aquí se expresa muy bien un comportamiento general evangélico de humildad: "No juzgarás, no mirarás altaneramente a tu hermano". Una vez más se especifica muy bien el motivo: la conciencia de ser pecador: "(el monje) se repite de continuo en su corazón lo que dijo aquel publicano del Evangelio con la mirada fija en la tierra: 'Señor, no soy digno yo, pecador, de levantar mis ojos al cielo'" (65).

En resumen, este breve análisis da algunos elementos de una gradación. Los grados primero a quinto conducen a una cierta interiorización; los grados sexto y séptimo se presentan como aplicaciones en los diversos ámbitos de las tareas impuestas por la vida; el duodécimo a la compostura y a la manera de mirar a los demás; los grados noveno, décimo y undécimo se refieren a su vez a las exigencias del desprendimiento en la palabra y en la risa.

## II. Antropología

Evidentemente, extraeré aquí una antropología implícita, subyacente en el texto y que Benito no construyó reflexivamente. Sin embargo, es posible representarse la idea que tiene acerca del hombre considerando cómo concibe su candidato a la vida monástica, la finalidad que le propone, los medios que le recomienda.

Haré dos observaciones preliminares. En primer lugar, hay en Benito como dos puntos de vista diferentes sobre el itinerario espiritual: el que está atento al ideal y el que tiene en cuenta las posibilidades concretas. En segundo lugar, es conveniente tener presente la perspectiva histórica: cada época, cada período cultural, produce un tipo humano particular. No se nos debe escapar esta relatividad histórica: aun cuando existe algo permanente en el hombre, lo permanente está siempre encarnado en un tipo humano muy determinado.

En primer lugar lo que impresiona en Benito es que su antropología está completamente orientada hacia lo sobrenatural. Su antropología es cristiana y no psicológica o filosófica. Benito ve al hombre desde el punto de vista en que invita al monje a colocarse: bajo la mirada de Dios, y del Dios que es el juez último. Leyendo y releendo este capítulo sobre la humildad, no he podido dejar de pensar cada vez en esa hermosa iglesia bizantina cerca de Atenas (Dafni) en la que, desde cualquier lugar en que nos coloquemos, siempre nos encontramos bajo la mirada de Cristo Pantocrator. Esta perspectiva bien determinada y grandiosa otorga naturalmente a la vida una seriedad que participa de la alternativa siempre presente: salvación eterna o condenación. Bajo la mirada del Pantocrator, el temor de Dios recibe su grave significación de temor de la condenación. La humildad es así el instrumento que sirve para mantenerse en esta perspectiva, pero también para sobrepasarla a fin de alcanzar una actitud de perfecta libertad que echa fuera el temor. Esto otorga a la vida monástica tal como la considera Benito una seriedad permanente.

Un segundo punto que debemos destacar es la convicción de ser pecador. Constantemente Benito pone ante la alternativa: mi voluntad o la voluntad de Dios; mi voluntad como si fuera sinónimo de pecado, mientras la voluntad de Dios es la gracia que me libera del pecado y del juicio. Si llegáramos al extremo —lo que indudablemente Benito no hace, pero que conviene hacer para comprender la impresión que puede dar el texto a algunos— arribaríamos a una especie de luteranismo. Me pregunto si la literatura sapiencial tan pesimista que cita con tanto agrado san Benito no habrá ejercido su influencia. A menudo nos sentimos más próximos a Juan Bautista que al Evangelio: ¡el hacha está en la raíz del árbol! No obstante, esta perspectiva inicial será atemperada y superada por medio del ejercicio sistemático de la humildad.

Tercer punto de esta antropología: Benito considera al hombre de una manera estrictamente objetiva, a partir de las exigencias que le impone la voluntad de Dios. En ese sentido el texto casi no es psicológico. El hombre es presentado muy objetivamente como libre de elegir entre la voluntad de Dios y su propia voluntad; en posesión de esta libertad de elegir, debe, por medio del esfuerzo personal, por medio de la profesión de la vida monástica, volverse libre para cumplir la voluntad de Dios que es salvación. Tomado literalmente y sin comentario, el texto suena muy voluntarista. Ciertamente tan voluntarista como el de Ignacio, que por lo demás muy probablemente en Montserrat se inspira de Benito. Pero Benito atemperará esta manera de ver muy voluntarista por medio de su reconocimiento de la debilidad humana (todo el campo que no se hace notar de la "voluntad"). Sin duda el contexto de la conversión le impone esta perspectiva voluntaria. Exactamente lo mismo que Ignacio, el monje se encuentra al comienzo de su conversión, y Benito quizás hablaba a una especie de hippies o de semi-bárbaros, de todas maneras, a personas que dan el gran paso. Claramente se traza una línea de demarcación: como en Ignacio, es preciso elegir entre dos estandartes. Ya tenemos algo de esto en el prólo-

go: se entra al servicio de Dios, en la milicia de Cristo Señor, el verdadero rey.

Dos puntos me impresionan además en Benito si lo comparo con movimientos ascéticos y místicos anteriores. En primer lugar, el monje es considerado como un eterno principiante. Se convierte, logra una cierta perfección, pero siempre vuelve a empezar. La mirada realista de Benito sobre el candidato se cuida bien de estimar que el alto ideal de antaño sea realizable para la generalidad.

En segundo lugar, la verdadera perfección cristiana consiste de manera muy precisa en la concreta disposición de la voluntad desprendida de sí misma, vuelta toda receptividad con respecto a Dios. Es al renunciar a un alto ideal que ya no le parece posible como Benito alcanza el corazón de la actitud cristiana: el desprendimiento de la voluntad cerrada sobre sí misma, el desprendimiento que la vuelve libre para la salvación de Dios. Aun cuando Benito reduce la significación del término "voluntad de Dios" a un sentido moral o legal, parece sin embargo que para él el corazón del cristianismo se sitúa en la obediencia a la voluntad de Dios, que es voluntad de salvación. Convertirse es concretamente dejarse requisar, aquí y ahora, por la voluntad de Dios encontrada muy concretamente a través del abad, en el trabajo, en los reveses. "No alcanzas la altura mística. No tiene importancia. Eres débil; no estamos a la altura de los héroes de antaño; eso no tiene *ninguna* importancia; es la aceptación de esa debilidad lo que en resumidas cuentas conduce a la verdad". Las circunstancias motivan pues los límites que se ponen al ideal, y conducen a lo esencial.

Me pregunté si la evolución espiritual personal de Benito no había sido determinante a este respecto. Hijo de patricio, renuncia a todo, se hace ermitaño contemplativo, parte para Subiaco donde de inmediato se le reúnen discípulos para llevar con él una vida semi-anacorética. Después de una infeliz experiencia de reforma en una comunidad vecina y de otras pruebas diversas, llega a fundar el cenobio de Monte Casino. Aprendió lo que hay en el corazón del monje. En suma, Benito hace al revés el camino de Casiano: de la contemplación, vuelve al camino ascético, en el sentido precisado más arriba. Ser cristiano es ingresar en el llamado de Dios. Su espiritualidad será una espiritualidad eminentemente bíblica, una espiritualidad de alianza. El monje percibe el llamado de Dios y debe estar listo para responderle. Dios está allí; no es necesario buscarlo. La ascesis es el trabajo de la fe. Eso es la humildad. No es medio de contemplación sino labor de la fe. La Regla no es pues —como a menudo se dice— una especie de molde cristiano de un ideal humano universal y religioso. A menudo se repite también que el monaquismo es una especie de arquetipo de la cultura y de la religión que se vuelve a encontrar en todas las religiones, y que el cristianismo lo habría vivido cristianamente. Esa no es la visión de Benito. El no conserva nada de ese arquetipo cultural y religioso. Por el contrario, vuelvo a encontrar ese ideal en la espiritualidad del Carmelo. Benito —por decirlo así— descendió inmediatamente de ese ideal para arribar a un tipo de comportamiento totalmente diferente. Para caracterizarlo yo hablaría más bien de espiritualidad de alianza. Uno es llamado por Dios, entra a su servicio, atiende, escucha. No es preciso buscar a Dios; El está allí. Esto es lo que da a la Regla su carácter extremadamente concreto y sin duda la abre también a tantas posibles realizaciones.

Un último punto de antropología: el realismo de la "caritas" de Benito que, con mucha sabiduría y moderación, tiene en cuenta la subjetividad humana. A ese respecto es sumamente significativa la atención que debe tener el abad en no

cargar desmesuradamente a sus monjes y en vigilar que no se hundan en una tristeza depresiva. El hombre es débil y pecador, y el abad con toda humildad debe reconocerlo. Por todas partes aflora esa solicitud que Benito le recomienda con respecto a las personas, esa atención a las disposiciones subjetivas, ese realismo. Aquí nuevamente volvemos a encontrar algo fundamentalmente cristiano. Es a partir de la muy realista toma de consciencia de lo humano como Benito llega a lo esencial, al primado de la caridad. No obstante, las diversas motivaciones no aparecen perfectamente integradas, y es sorprendente constatar cuán poco menciona la caridad el capítulo VII, a la inversa de la espiritualidad de nuestros días. En ese capítulo clave del arte espiritual, que es la obra maestra de la espiritualidad benedictina, la caridad, como tal, permanece en segundo plano.

Para resumir en una palabra: Benito interioriza valores cristianos y lo hace en el contexto de un cierto pesimismo realista, o, mejor, de un realismo un tanto pesimista.

### III. Algunas observaciones críticas

Una gran distancia psicológica y cultural nos separa de ese texto. Retendrán nuestra atención dos puntos: primero, en un primer momento, el acento puesto sobre el juicio y el pecado; después, en un segundo momento y en la misma línea, el interés que se presta a la persona con la acentuación puesta nuevamente sobre el juicio y la inclinación al pecado. Esta óptica resulta de un pesimismo cristiano que procede no tanto de la conciencia de pecado como de toda una perspectiva teológica que se expresa en una serie de antinomias donde todo va a recibir su significación: pecado/perdón de Dios — voluntad propia/voluntad de Dios — temor al juicio de Dios/amor de Dios, fruto de la humildad.

Probablemente múltiples influencias actuaron también en el mismo sentido. Una influencia del anti-pelagianismo de Agustín sin duda se hace sentir aquí: "lo que es mi voluntad no puede provenir de Dios". Se podría pensar en una alternativa, en una oposición: naturaleza-Dios, mi voluntad-la voluntad de Dios. Evidentemente esta influencia agustiniana pudo conjugarse con la de un dualismo platónico. (Esto me impresiona asimismo en Juan de la Cruz quien también subraya continuamente el lugar del deseo humano, pecaminoso en sí mismo en tanto deseo propio que quita a Dios lo que le corresponde. En él también vemos como una antinomia dualista: lo que es mío no puede ser de Dios). Es probable que también entre en juego un cierto clima de pesimismo heredado de la cultura ambiente: estamos en una época de guerra, de barbarie, de decadencia de las costumbres monásticas.

De todas maneras nos encontramos ante una polarización extrema y ante una teología de la liberación totalmente específica. En la oposición joánica Dios-mundo, el mundo en sentido teológico muy a menudo es el mundo condenado, y la liberación se entiende claramente como liberación del pecado —lo que hace merecer a esta teología su nombre de teología de liberación en el sentido antiguo, estricto y limitado del vocablo. La ascesis, que es el trabajo de la fe, llega a ser al mismo tiempo el trabajo de liberación del pecado. A la liberación del pecado ofrecida por Dios corresponde, en la relación de fe, el aporte del hombre que es el trabajo de la liberación de la voluntad propia, del pecado. Para decirlo de golpe, aquí falta atender a la creación. Por eso llamo a esta visión teológica polarizada hasta el ex-

tremo sobre la liberación, una teología de la liberación. Los exégetas protestantes tanto como los católicos subrayan la importancia de la primera alianza sellada por Dios con toda la humanidad; es la alianza fundamental, la alianza de creación. En Benito la perspectiva teológica —que es también la de toda la antropología de esa época— es totalmente diferente. En ella se hace hincapié en la redención, en la intervención histórica de Dios para liberar al hombre del pecado.

Consideremos un momento lo que aportó la “secularización”. La misma contribuyó a la armonización de los dos polos de la teología de la creación y de la teología de la liberación. La secularización está relacionada con el desarrollo de una cultura que termina por mirar al hombre y a la comunidad humana, a la ética y a la historia humanas, en términos no religiosos. El mundo constituye el dominio del hombre y tiene su propia consistencia. Muy concretamente, reconoce en el ser humano su autonomía, sin que por eso quiera negar su relación con Dios. El empleo del mismo vocablo autonomía en la perspectiva benedictina tendría distinta resonancia: únicamente podría significar el oponerse a Dios, pues Benito se coloca constantemente en la alternativa: “voluntad propia-voluntad de Dios”. Me parece que hoy esta concepción antinómica está superada, o en todo caso, corregida por el principio de la secularización. No que se pueda secularizar —en el sentido ordinario de la palabra— al cristianismo, sino que se debe tener en cuenta una afirmación fundamental de la secularización como es el reconocimiento de la autonomía, de la consistencia propia de la ética, de la política social, de un gran campo cultural. Piensen en Kant y en su ética. Hoy hay lugar para una moral sexual y una moral de la justicia que, sin ser religiosas, pertenecen a la naturaleza del hombre y permiten un entendimiento con los no creyentes. Y ese principio de secularización puede ser integrado con una teología de la creación, pero, en cambio, es difícilmente asimilable con una teología de la liberación en el sentido restrictivo en el que la hemos definido.

Pero si, acordándonos de una corriente patrística antigua, reconocemos los *logoi spermatikoi* que obran en la creación, y la Palabra divina difundida y activa en la cultura, en la formación de la conciencia humana, en los movimientos éticos hacia la libertad y la dignidad del hombre, daremos acogida a una teología que reposa sobre la alianza de creación y ésta podrá entonces integrar lo mejor del aporte de la secularización en una perspectiva religiosa. El horizonte de la liberación se amplía, ya no se limita a la liberación del pecado, se abre a la dimensión histórica de la manifestación de Dios como elemento dinámico de la historia de la humanidad. Se insiste menos entonces en la naturaleza humana caída que en la perspectiva histórica del hombre como ser en devenir que, a través de la búsqueda y del desarrollo de la cultura, de la ciencia, prosigue su camino hacia una realización. El término sigue siendo misterioso para el hombre si se queda en una óptica puramente mundana. Por lo demás, también para el cristianismo el sentido de esa inmensa actividad cultural, social, ética sigue estando rodeado de misterio. Podemos decir que finalmente todo eso conduce al Reino de Dios, pero sigue siendo un enigma por qué caminos; bien podemos afirmar la existencia del fin, pero no podemos percibir su coincidencia con nuestras tareas terrestres. Solamente podemos esperarlo y creer.

Hoy también agrada presentar al hombre en una perspectiva dinámica, como un ser en devenir creador de historia, no solamente en cuanto individuo sino como miembro de la colectividad humana. El hombre es un ser que funda la historia, está en crecimiento a través de todo el desarrollo de la historia cultural de la humanidad. Es así como el reconocimiento de los derechos del hombre marca una etapa

importante de ese devenir propio del hombre como ser ético. Y es muy evidente que el cristianismo ha desempeñado un papel activo en esa maduración. El mismo Merleau-Ponty lo afirmaba muy claramente en una época en que se mostraba bastante crítico con respecto al cristianismo. Muchas de las ideas más preciosas de nuestro pensamiento y de nuestra filosofía occidentales nos vienen del cristianismo, dijo, y hoy han llegado a ser bien común de nuestro humanismo. Las ideas de libertad, de responsabilidad, de historia, de subjetividad se han convertido en ideas liberadoras para toda la humanidad.

Después de esto, ustedes comprenderán que "liberación" ya no puede significar solamente la liberación de mi propio pecado, del de ustedes y del de los demás. La liberación por Cristo se extiende a todo el aporte de la manifestación de Dios y de los cristianos en el devenir del hombre, en la humanidad del ser humano. Esto naturalmente otorga una gran significación al cristianismo el cual irradia y libera al hombre mucho más allá de las fronteras de la Iglesia.

Evidentemente esta dimensión está ausente en Benito. De esto resulta un cierto estrechamiento de perspectivas que me incomoda —y a otros conmigo—. La liberación del pecado y el temor de Dios imprimen a la humildad un significado muy específico. Más tarde —creo— la espiritualidad monástica evolucionó, entre otras cosas gracias a los estudios, y especialmente cuando los monjes por medio de sus estudios humanistas, tomaron contacto con algunas formas de secularización. El horizonte se ha ampliado.

Hace muy poco, al releer algunos textos de san Francisco, se me manifestó en él como una especie de ascenso cualitativo en el orden de la creación. Uno tiene la impresión de una nueva interiorización, de una forma nueva de humanidad en el seno del cristianismo: el orden de la creación como tal se integra. Una vez más esto nos recuerda cuánto nuestros textos —aun siendo espirituales— están limitados por su propio contexto histórico.

Un segundo punto de reflexión crítica: el interés puesto en el sujeto. Percibo en ese texto —y no soy el único— una fuerte preocupación de sí. Uno se esfuerza en ser humilde a los ojos de Dios con la finalidad de asegurar su salvación personal y con la esperanza incluso de encontrarla ya desde esta tierra en el amor de Dios. Un gran interés por el esfuerzo ascético individual corresponde a la estricta teología de la liberación de la que hablamos y a toda la teología clásica de la satisfacción sustitutiva muy centradas en el individuo y no en la dimensión histórica del hombre. Humillarse sistemáticamente, esforzarse por encontrarse siervo inútil, bajar los ojos para que los demás vean nuestra humildad: todo esto haría sonreír si no nos ubicáramos en el contexto de la época. Eso debía tener alguna otra significación para los hombres a quienes se dirigía Benito, más groseros, más violentos que nosotros. (Pienso en la violencia que Huizinga describió como nota de la Baja Edad Media, y de la que también da testimonio el episodio de un abad golpeado por la espada de uno de sus monjes, en la escalera que lo conducía a la iglesia, a la hora de maitines). La mentalidad es más ruda, más rebelde, más "popular". Hay sin embargo una diferencia más esencial todavía. La disposición de los hombres de ese tiempo comparada con la de nuestra cultura, es de tipo más objetivo y textos como los de Benito no debían parecerles tan centrados sobre el sujeto como nos parecen a nosotros.

Podríamos decir lo mismo en todo lo que se refiere a la mística. Cuando

hoj los jóvenes piensan en la mística; piensan sobre todo en su propia experiencia, en una especie de conciencia de su experiencia personal. ¡Quién no escribe a propósito de la experiencia religiosa! Por otra parte la expresión es significativa de la orientación de una cultura presa del "subjetivismo". Los antiguos hablaban de otra manera. Están más atentos a criterios objetivos. En el desarrollo de la vida espiritual, según su parecer hay etapas objetivas que describen en símbolos y conceptos heredados del platonismo. Uno se adapta al modelo objetivo que reproducen.

Pasa lo mismo en el campo de la ética. Cuando la Congregación de la fe habla de sexualidad, su lenguaje responde todavía a una terminología tomada de una cultura inclinada hacia normas objetivas. Es lo que da a esos documentos un carácter legalista tan desconcertante para el hombre de hoy.

Desde Descartes la filosofía es reflexiva. La objetividad se acantona en el ámbito de las ciencias naturales mientras que para los antiguos implicaba asimismo una realidad simbólica a la cual uno se refería. Para ellos las normas del desarrollo de la vida espiritual eran tan objetivas como para nosotros lo son las leyes de la naturaleza. Nunca nos daremos suficientemente cuenta de la ruptura cultural y psicológica provocada por el "subjetivismo". Mucho más que antes el hombre se vuelve sobre sí mismo, preocupado por su yo, consciente de sus propios sentimientos, de su ideal. La literatura novelesca es típica de semejante cultura, así como la literatura épica lo era de la otra cultura. Comparemos el drama de Sófocles y el de Shakespeare. En este último encontramos ya el paso hacia el análisis psicológico y la toma de conciencia de sí. El hombre de antes era más extravertido en toda su orientación hacia el orden objetivo de los símbolos. Debemos tener en cuenta esta problemática típicamente moderna cuando estamos frente a textos antiguos tales como este capítulo de la humildad. La actitud de mirarse en el espejo por medio de la cual el hombre continuamente se tiene presente a sí mismo en cuanto yo, es un fenómeno de nuestra cultura moderna. Implica una espontánea preocupación de sí que se refleja en la lengua y en la cultura ambiente. Existe como un desdoblamiento de sí: uno está atento a sí mismo en una relación de espejo, con lo que implica de angustia de perderse y de deseo de ser reconocido.

Esto es tan fuerte que podemos decir utilizando una hermosa expresión de Max Scheler, que, quien persigue la humildad, indefectiblemente la pierde. Evidentemente esto está en total contradicción con Benito para quien la humildad precisamente es el trabajo de la fe. Esta fórmula de Scheler se explica en una cultura en la que perseguir la humildad sólo puede significar perseguir un ideal de sí, "querer" ser humilde. En una cultura a tal punto preocupada de sí, no se puede alcanzar la humildad de esa manera pues esa aplicación metódica a la humildad se convierte en una técnica que conduce seguramente a la satisfacción de sí.

Tendríamos así lo que Kierkegaard llamaba la hipocresía católica tipo. Para él en efecto la hipocresía es la amenaza que acecha al catolicismo. Debemos confesar que muy a menudo lo que impresiona a los laicos cuando toman contacto con una comunidad religiosa —y esto plantea no pocos problemas en la enseñanza y merece ser discutido francamente— es la falta de espontaneidad, la dificultad en el contacto, la impresión de que existe como un muro entre los miembros. Sin saberlo, incluso de manera inconsciente, escapando a su propia mirada, está siempre preocupado de la manera como aparece. La persecución de la humildad puede realmente llegar a ser la persecución de una imagen personal que uno se forja de sí mis-

mo. Eso explica por otra parte porque el que persigue la humildad de esa manera sólo puede perderla, según la palabra de Scheler. Como Narciso, incluso sin saberlo, uno está enamorado de su propia imagen ideal. Es precisamente esa la amenaza que acecha al catolicismo como lo subraya Kierkegaard. Yo no quiero debilitar su afirmación reduciéndola al anuncio de una posible desviación. Muy por el contrario, se trata precisamente de un rasgo fundamental de nuestra cultura que refuerza más el catolicismo. Es una especie de clima psicológico que debemos superar. Proviene de nuestra cultura. Todos lo respiramos, religiosos y laicos, pero quizás está reforzado por la ascesis, en particular por una ascesis de humildad. ¡A menudo los religiosos dan a los laicos la impresión de que su humildad es más narcisista que la de ellos! Les digo lo que escucho a menudo, y pienso que es bueno poder darse cuenta de la manera cómo nos perciben los laicos. Me ocurrió a menudo darme cuenta de que el hecho de dejar el hábito pone en evidencia no poco de ese repliegue narcísico. El hábito es sin duda uno de los elementos de esa imagen que uno hace aparecer para sí y para los demás. Es una manera simbólica de presentarse, y uno está constantemente atento a ella, a menos que se encuentre en medio de hermanos y de hermanas con el mismo hábito.

... Todo esto es para hacerles ver que un texto que en su época finalmente era apenas "subjetivo" en el sentido en que dijimos, puede llegar a serlo en nuestro tiempo, y dar lugar a una interpretación muy "narcísica".

Otra característica de nuestra cultura es que más que antes experimenta el sentimiento de culpabilidad. No digo conciencia de pecado, sino sentimiento de culpabilidad. (Tratar este tema nos llevaría demasiado lejos). Según Freud, es ese el tributo que se paga al progreso de la cultura. Ese sentimiento de culpabilidad no es mórbido sino que constituye más bien como una disposición psicológica de continua angustia, de inquieto temor de perder el amor, que reaparece en todas las formas de relación: marido-mujer, subordinado-superior, hijos-padres, hombre-Dios.

Una primera consecuencia: si el texto de Benito sobre la humildad se toma tal cual sin una interpretación que lo relativice, puede fácilmente reforzar esta tendencia a la culpabilización psicológica. Si hoy queremos favorecer el proceso de conversión religiosa que quiere Benito, sin duda debemos tomar un camino opuesto. No partir de ese sentimiento de culpabilidad que no significa todavía conciencia de ser pecador —lo que exigiría una profundización de la fe—, sino en primer lugar aprender a aceptarse y a tener confianza en Dios. Ese es para mí el primer grado de la escala de la humildad. Ustedes me dirán que esto implica también la toma de conciencia del propio pecado; indudablemente, pero sin darle el primer lugar; ante todo se trata de tener ante los ojos "la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres" como nos invita san Pablo (Tt 3,4). Para muchos esto precisamente será una primera liberación del yo, un dejar atrás la preocupación de la propia inocencia, una aceptación de sí mismo en la humildad. Porque eso es la humildad: como en un amor conyugal, aceptar ser llamado a ser amado por Dios tal como uno es. Esto abre una brecha en nuestra excesiva preocupación por nosotros mismos.

Una segunda consecuencia: el texto también puede prestarse a una falsa interpretación del ideal del "niño pequeño" y ayudar a caer en el infantilismo. Pienso en la espiritualidad de santa Teresa de Lisieux; a pesar de todo es un poco ambigua y está marcada psicológicamente por todo su tiempo y su medio. El análisis de la voluntad propia tal como lo propusimos más arriba, en una óptica dualista

de oposición como se presenta en el texto de Benito (mi voluntad - la voluntad de Dios), puede conducir a la conclusión: me deshago de mi voluntad, me vacío de mí mismo. En una atmósfera dualista esto puede equivaler a una dimisión infantil, a una fuga de toda responsabilidad porque toda afirmación de sí es considerada como una búsqueda de sí. Si, por el contrario, uno se coloca de entrada en una relación triangular: Dios -yo- la comunidad, la referencia a esta dimensión social abre perspectivas: yo debo tomar iniciativas, debo asumir mi responsabilidad, debo tener el coraje de ir hasta el fin, a expensas de mi reputación. En esas condiciones la humildad toma una dimensión objetiva, orientada hacia la tarea del grupo, hacia el progreso de la comunidad. Uno está al servicio de la humanidad. La voluntad de Dios es la voluntad que edifica el Reino; no la voluntad definida por la prescripción de la ley, sino la voluntad dinámica que viene a establecer el Reino con y por medio del hombre. Desprenderse de la propia voluntad es comprometerse en ese dinamismo creador. ¿Acaso no es una forma de humildad desaparecer en la función que se ejerce, asumiendo toda la responsabilidad en esa actividad?

Esta aproximación es diferente a la de Benito. Tiene tanto más importancia en cuanto muchos candidatos a la vida monástica son aún personas jóvenes que en el fondo todavía no han llegado a una real afirmación de sí mismos ni a un desarrollo normal de su identidad. Como ustedes saben, la adolescencia psicológica se ha prolongado mucho en la actualidad. Simultáneamente la juventud es madura más pronto y madura más tarde. La realidad es compleja. No porque tienen muchos conocimientos los jóvenes maduran antes. Muy por el contrario, el volumen de conocimientos vuelve más complejo el arte de llegar a ser uno mismo. Expuesta a muchos sistemas de pensamiento contradictorios, a múltiples influencias y modelos de vida, la juventud moderna tiene más dificultades en adquirir su propia identidad; ciertamente no es psicológicamente adulta entre los 18 y los 20 años, aunque a menudo haya vivido muchas experiencias.

Esto puede también hacer comprender lo que asombra tanto a algunos: los monjes, más que los laicos, pueden tener a veces una especie de crisis de adolescencia tardía. Entre ellos muchos problemas se manifiestan más tarde que en alguien que tiene hogar e hijos, y debe entregarse al esfuerzo de alimentarlos y darles casa pues adquiere por eso mismo más pronto el sentido de lo real y del compromiso. Uno tiene la impresión de que en la medida en que es conducido muy temprano a una especie de ascesis de desprendimiento, —mucho antes de que la voluntad propia y el sentido de la responsabilidad hayan podido desarrollarse— puede ser inducido a vivir retrasadamente la crisis de la madurez.

#### IV. Una formulación positiva de la humildad

Mi conclusión será breve.

Un primer punto. La palabra "humildad" hoy exaspera, irrita un tanto. No por el hecho de que no se sea humilde, sino a causa de la carga peyorativa que se adjudica a ese vocablo. Se prefiere sustituirlo por el término "autenticidad".

Sin haber realizado un estudio sistemático a este respecto, pienso que la palabra connota hoy ante todo una preocupación de sí muy narcísica: se tiene la preocupación de la propia virtud, se está preocupado por un ideal personal de per-

fección<sup>1</sup>.

Una segunda connotación de la humildad: la humildad evoca la idea de que se busca en la religión consuelo a la propia imposibilidad. Nietzsche es el portavoz de esta tendencia crítica en nuestra cultura. Es probablemente el autor más leído por las personas que se interesan en textos filosóficos. Expresa un sentimiento difundido y vivaz. Lo que reprocha a nuestra cultura, formada —como él mismo reconoce— por el cristianismo, es precisamente una especie de culto inconsciente de la imposibilidad, con —a manera de compensación— la búsqueda de un consuelo en una emoción religiosa, especie de experiencia reconfortante. Por lo que me parece, esta es la idea que sugiere la palabra “humildad” en muchas personas, especialmente cuando se pone el acento en la humillación buscada voluntariamente. Se tiene la impresión de cultivar la imposibilidad para experimentar un paraíso artificial buscado en una intimidad religiosa. Es un tipo de ilusión religiosa que enraiza en el culto de la propia imposibilidad.

Por otra parte, noto una clara preferencia por el término autenticidad que concuerda muy bien con lo que la lengua antigua llamaba humildad. A primera vista el término “autenticidad” parece no tener más que un sentido puramente humanista, pero tiene igualmente un valor ético y puede servir de cimiento para una humildad cristiana. El vocablo “autenticidad”, expresa perfectamente la intolerancia de la juventud actual frente al orgullo, a la suficiencia, a la pretensión. Los jóvenes rechazan la humildad, pero eso no significa que soporten la pretensión. Muy por el contrario, a sus ojos, uno tiene que poder abordar a un profesor de hombre a hombre, y —a menos que sea para pedirle consejo—, en cierto sentido, de igual a igual. Un juez debe poder “tomar una copa”, pero sigue siendo juez. Lo llamo por su nombre de pila, pero él sigue siendo mi jefe y estoy bajo sus órdenes. Es una función que ejerce. Creo que esta “actitud democrática” tan querida por la juventud está totalmente comprendida en ese rechazo a la pretensión que alguien podría tener de estimarse más que otro sólo por el hecho de ejercer una determinada función.

Ser auténtico es ser veraz consigo mismo, y esto significa para los jóvenes no considerarse mejor que otro, y, en consecuencia, tener respeto y paciencia con el otro. Es un valor humanista, ético, que puede llegar a ser también una verdad frente a Dios. Mantenerse en su verdadero lugar, ni más ni menos, delante de Dios. Finalmente nos volvemos a encontrar con la antigua sabiduría del “Conócete a ti mismo”: date cuenta de que eres un hombre responsable; no te endioses. La autenticidad por lo tanto se apoya en una simplicidad muy humana y se convierte en humildad religiosa.

Un segundo punto me parece importante para la presentación actual de la humildad; lo llamaré “el sentido de la celebración”. ¿Qué tenemos que entender por esta expresión cuando la aplicamos a un texto? Se verifica cuando un texto me libera de mí mismo, cuando me abstrae del cuidado de la aplicación moral — ¡sin

---

1. El autor nos comunicó de viva voz que habiendo hecho un pequeño sondeo sobre el sentido que los hombres otorgan hoy al vocablo “humildad”, observó que la palabra recibe tanto un sentido positivo como negativo. Para unos connota la disposición de respeto opuesta al orgullo; para otros, evoca las connotaciones negativas que analiza el texto; para otros también es susceptible de tener esas diversas significaciones.

que por eso yo sea inmoral!— pero despierta en mí sentimientos de asombro, de admiración, como lo hacen muchos salmos. Son textos que enseñan a ver con alegría la magnificencia y el esplendor de Dios y de la creación. A menudo esta cualidad falta en los textos y en las melodías modernas que hacen volver demasiado a las personas sobre sí mismas y suenan muy moralizadores.

Naturalmente esta perspectiva va pareja con una teología de la creación, y también se la puede desarrollar a partir de una teología ampliada de la redención. Nosotros estamos liberados de nosotros mismos porque quien ha visto y oído a Cristo mira el mundo de otra manera. Reconoce que delante de él se han abierto posibilidades futuras, se le ofrece un crecimiento, se le ha manifestado un esplendor. Se ha revestido de una clase de inocencia que resplandece de alguna manera en una actitud de agradecida admiración.

La atención admirativa es según mi opinión la actitud de la humildad, sin que la palabra se pronuncie. Ella abre una brecha en el repliegue narcísico sobre sí. Esta actitud a veces puede parecer muy afectiva, pero también puede ser simplemente muy realista. Es el ideal del Evangelio: ser niño sin buscarlo, porque buscarlo sería infantilismo. Es una forma de humildad que se olvida de sí misma. En ese sentido yo podría acercarme a san Benito cuando dice que no busquemos las alturas místicas. No busquen tan sistemáticamente ser humildes, sean objetivos, aprendan a descubrir a Dios, aprendan también a reconocerle en el hombre, salgan de ustedes mismos y sin que se den cuenta, la humildad les será dada por añadidura.

Una última observación: me gustaría dar un sentido ligeramente diferente a la expresión "la voluntad de Dios". Yo no la vería en primer lugar como una orden, un mandamiento que Dios me dirige. La consideraría de manera más objetiva, la sacaría de una perspectiva dualista orientándola por una parte hacia la voluntad de salvación para toda la humanidad, por otra parte como voluntad de salvación integrada en el orden de la creación. Aprender a ver a Dios tal como se revela obrando en el hombre, guiando el crecimiento del Reino; eso es posarse en la voluntad de Dios y desprenderse poco a poco de la propia voluntad.

Pienso que puedo concluir así: vuelvo a poner entonces la humildad en la obediencia (*ob-audire*), en una obediencia que sea en ese caso sobre todo una manera de aprender a escuchar lo que habla de Dios y aparece en la humanidad, en Cristo. Esta atención orientada hacia su objeto me parece que es fundamentalmente la obediencia de la humildad. Naturalmente implica diversos grados que extienden su disponibilidad de escuchar a los diversos ámbitos y al *hic et nunc* concreto de la vida. Esto la sitúa en las antípodas de no sé qué sueño utópico que pudo quebrantar y agriar a tantas personas, no solamente en el mundo político o social, sino a menudo también en los conventos... Ese sueño de una Jerusalén celeste que me hace pensar en el texto de Mateo de los violentos que quieren arrebatar el cielo por la fuerza: sueño de una iglesia utópica, de una Jerusalén celeste que se quisiera establecer por medio de la violencia, sueño siempre referido al futuro, a un porvenir que se va a vivir aquí en la tierra.

Lo que es fundamental en san Benito es que nos enseña a discernir *hic et nunc*, concretamente, las posibilidades que se nos ofrecen. Encuentro que es ese el realismo que exige verdaderamente el mayor desprendimiento de sí. En esa dirección encuentro la verdadera humildad. Su significación fundamental reside en la

atención para discernir las huellas de Dios y en esa disposición a escucharlo para responder a la invitación divina que se me ofrece en la realidad de cada día.

*Tradujo: Hna. Graciela Sufé, OSB  
Monasterio "Gozo de María"  
Córdoba - Argentina*

**La llamada al camino de los consejos evangélicos nace del encuentro interior con el amor de Cristo, que es amor redentor. Cristo llama precisamente mediante este amor suyo. En la estructura de la vocación, el encuentro con este amor resulta algo específicamente personal. Cuando Cristo "después de haber puesto los ojos en vosotros, os amó", llamando a cada uno y a cada una de vosotros, queridos Religiosos y Religiosas, aquel amor suyo redentor se dirigió a una determinada persona, tomando al mismo tiempo características esponsales: se hizo amor de elección. Tal amor abarca a toda la persona, espíritu y cuerpo, sea hombre o mujer, en su único e irrepetible "yo" personal.**

**JUAN PABLO II - REDEMPTIONIS DONUM**