



**El gran sabio quiere captar la luz;  
la pequeña flor la recibe en su totalidad.**

*De Ecoute, 281  
nov. 1982.*

## UNA FENOMENOLOGIA DE LA HUMILDAD: EL CAPITULO SEPTIMO DE LA REGLA DE SAN BENITO\*

La fenomenología, especialmente la de la percepción que hizo Merleau-Ponty, puede ayudarnos a comprender mejor el sentido del capítulo séptimo de la Regla, donde el "fenómeno" del monje humilde se describe siguiendo indicios aparentes, corporales. Es importante en efecto ver bien que no partimos de una noción previa, de un concepto científico de humildad al que nos tendríamos que referir intelectualmente.

El sentido de los gestos no es dado sino comprendido, es decir, vuelto a captar por un acto del espectador. Toda la dificultad está en concebir bien ese acto y en no confundirlo con una operación de conocimiento. La comunicación o la comprensión de los gestos se obtiene por la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo transcurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo. Soy testigo del gesto que esboza en punteado un objeto intencional. Ese objeto llega a ser actual y es totalmente comprendido cuando los poderes de mi cuerpo se ajustan a él y los recuperan. El gesto está delante de mí como una pregunta; me indica algunos puntos sensibles del mundo, me invita a reunirlos. La comunicación se realiza cuando mi conducta encuentra en ese camino su propio camino. Hay confirmación del otro por mí, y mía por el otro. Aquí es necesario restituir la experiencia del otro deformada por los análisis intelectualistas<sup>1</sup>.

Podemos entonces comparar útilmente los fenómenos descritos por san Benito como reveladores de una intencionalidad de humildad, y también reveladores del gozo:

Vemos bien lo que hay de común entre el gesto y su sentido, por ejemplo en la expresión de las emociones y en las mismas emociones: la sonrisa, el rostro distendido, la alegría de los gestos, que contienen realmente el ritmo de acción, el mo-

---

\* De *Collectanea Cisterciensia*, Tomo 45, 1983, 4.

Estas páginas son retomadas con ligeros retoques del *Chapitre 7 de la Règle de saint Benoît*. Encuentro de Padres Maestros y Madres Maestras del Oeste con P. Ch. DUMONT, Laval, 1980, 191 p. (*Bulletin* XI, n. 166). El autor también esbozaba allí una lectura fenomenológica del tercer y quinto grados de humildad.

1. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, NRF, 1945<sup>6</sup>, p. 215-216 ("El cuerpo como expresión y la palabra": p. 203-232).



do de estar en el mundo que son el gozo mismo<sup>2</sup>.

## El método descriptivo en san Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry

Las descripciones que encontramos en los autores antiguos no son en efecto únicamente como pensamos en cartesiano, ilustraciones de conceptos o de definiciones, sino una toma de conciencia directa, espontánea, intersubjetiva de pasiones o de virtudes cuyas definiciones y clasificaciones sólo son una sistematización ulterior, y por otra parte, deformante. Así ocurre con las descripciones de los grados de orgullo en san Bernardo, pero también con un gran número de descripciones fenomenológicas "que hablan" como un filme. He aquí dos que ponen en escena a dos personajes muy diferentes: al viejo obispo Malaquías, el amigo de san Bernardo, (y la afectividad desempeña su papel en esta percepción "estética"); luego a una joven-cita a quien el abad escribe una carta donde podemos ver una invitación al claus-tro.

Según mi opinión, el primer y mayor milagro que Malaquías nos hizo ver fue él mismo. Para no decir nada del hombre interior en él, cuya belleza se manifestaba con toda fuerza y pureza, en sus costumbres y su modo de vida, su exterior era siempre estable y lleno de reserva, sumamente modesto. Nunca aparecía algo que pudiera chocar en él. Y verdaderamente quien no choca a nadie por su lenguaje, ¿acaso no es un hombre realizado? ¿Quién sorprendió alguna vez a Malaquías curioso u ocioso, aun observando con curiosidad, ya se tratase de sus palabras o de sus menores gestos? ¿Quién alguna vez lo vio gesticular por algo con los pies o con las manos? Aún más, ¿quién alguna vez se dio cuenta de algo en él, en su modo de caminar, su actitud, su vestimenta o su rostro, que no edificara? Nunca la tristeza ensombrecía sus rasgos gozosos ni la risa lo volvía insignificante.

En él todo era disciplinado, todo llevaba el sello de la virtud, todo tenía la forma del hombre realizado. Era serio en todo, pero sin austeridad. Si a veces se distendía nunca llegaba hasta el relajamiento. No descuidaba nada, aun cuando en muchos casos contemporizaba (*dissimulans*). Frecuentemente estaba en reposo, pero nunca un instante ocioso<sup>3</sup>.

Habremos advertido la insistencia sobre la permanencia y la constancia de esas cualidades reveladas por sus manifestaciones exteriores. Como en el primer y duodécimo grados de humildad de san Benito, se trata de poder observarlos en todo tiempo y en todo lugar para que allí pueda reconocerse como auténtica una intencionalidad.

Al comienzo de la *Vida de Malaquías*, san Bernardo ya había dicho, en estilo a la vez hagiográfico y bíblico: "Desde ese momento, es decir desde el comienzo de su adolescencia, comenzó a aparecer más manifiestamente lo que estaba en el hombre (*coepit manifestius apparere quid esset in homine*) y la gracia de Dios no parecía vana en él" (I,3). Cuando san Bernardo más arriba decía de su amigo que en él todo era disciplinado y tenía la forma del hombre cabal (*forma perfectionis*), los términos de forma y de disciplina tienen que tomarse en el sentido más

---

2. *Ibidem*, p. 217.

3. *Vita Malachiae* XIX, 43.



estricto de la formación de todo el hombre por medio de la disciplina. Pero esta "forma" es más que lo que llegó a ser en el lenguaje escolástico (forma y materia); es precisamente todo el ser tal como lo describe san Benito al final de su capítulo, cuando recupera no una segunda naturaleza sino la primera, la imagen de Dios restaurada ahora en toda su belleza original.

La expresión corporal de la belleza del espíritu es un dato importante en la antropología cisterciense. Ese psicوماتismo ordena toda la ascesis, considerada como purificación de la intención, liberada de pasiones mal controladas. San Bernardo realiza en el sermón 24 del Cantar, con motivo del versículo *Recti diligunt te* (Ct 1,2), un diálogo imaginario entre el cuerpo y el alma. El cuerpo que tiene el privilegio de ser de estatura recta y de mirar al cielo y a las estrellas, y el alma, que, no obstante ser creada a imagen de Dios, está inclinada hacia las cosas de la tierra, y de esa manera desvía al compuesto humano de su orientación original.

Avergüénzate, dice el cuerpo al alma, mirándome. Creada a imagen del Creador, en tu rectitud me recibiste como una ayuda que te era semejante según la línea recta de mi estatura. Vuélvete hacia Dios en lo alto, o por debajo de ti, hacia mí (sin desprecio, puesto que nadie desprecia su propio cuerpo), adonde mires te salta a los ojos la imagen de tu belleza... ¿Por qué perdiste esa belleza que recibimos los dos? ¿Por qué el Creador ve abolida en ti su semejanza mientras conservó en mí tu semejanza para que yo la presente sin cesar a tu mirada? Has vuelto confusión toda la ayuda que yo te debía prestar: has abusado de mi solicitud, habitas indignamente un cuerpo humano, espíritu grosero y animal<sup>4</sup>.

Puesto que el hombre habita como poeta este mundo modelándolo según la medida y la estatura de su cuerpo, el cual le da proporciones y armonía para poder modificarlo, es decir, modelarlo en el entorno inmediato, la arquitectura del Cister se podrá describir a partir de su espiritualidad. Es lo que se puede inferir del primer sermón de san Bernardo para la Dedicación de la iglesia de Clara-val:

¿Qué podrán tener de santo estas piedras para que celebremos su fiesta? Son santas por relacionarse con vuestros cuerpos, que son templo del Espíritu Santo. Por lo tanto, al ser santas las almas por la habitación del Espíritu de Dios en vosotros, vuestros cuerpos son santos a causa de vuestras almas, y esta casa es santa a causa de que en ella se encuentran vuestros cuerpos... Los movimientos corporales prueban suficientemente que el alma habita en el cuerpo; la prueba de que el Espíritu habita en el alma reside en la vida espiritual. La presencia del alma se percibe por la vista y el oído, la presencia del Espíritu se percibe en la caridad y la humildad<sup>5</sup>.

Estas son algunas líneas de la carta que san Bernardo escribió a una joven-

---

4. *Sermon sur le Cantique* (= SC) 24,6; cfr. 80,2.

5. *In Dvd.*, *Serm.* 1,1-2. A justo título y muy favorablemente habla un estudio reciente de la arquitectura cisterciense como "de un arte que es una teofanía de la encarnación", y de la iglesia cisterciense como de "una iglesia de silencio y de humildad" (P. GAUCHE, "Une lecture 'spirituelle' de l'art clunisien et cistercien" en *La vie spirituelle*, 1980, p. 605-607).



cita, probablemente bastante mundana, pero cuyo nombre, Sofía, predestinaba a la sabiduría que le enseña el santo:

No envidies a aquellas que mendigan una belleza ajena y por eso mismo pierden la propia. Juzga indigno de ti pedir prestado a pieles de ratas y al producto de gusanos una belleza (*forma*) que no te volverá bonita sino a los ojos de los necios. Es suficiente lo que eres: la belleza de una cosa no proviene de lo que se le agrega ¡Oh la belleza de las mejillas que colorea el pudor! ¿Qué adornos podrían envidiar a una reina? La disciplina te procurará una belleza que no tendrá nada que envidiar a nadie. ¡Oh qué prestancia da una disciplina de vida al espíritu y al cuerpo de una jovencita! Le inclina el cuello, le dibuja las cejas, le compone el rostro y los ojos, le evita la risa grosera, modera su lenguaje, refrena su apetito, pacifica todo movimiento de irritación, suaviza su marcha. Esta belleza es tanto más segura cuanto te pertenece como propia (*tutus quia tuus*). Las mujeres que se cargan, mucho más que se adornan, de oro, de plata, de alhajas y de cadenas que levantan nubes de polvo, no llevarán esos artificios después de esta vida<sup>6</sup>.

Entre el formalismo y lo informal, hay lugar para la forma, la belleza de la forma, que hace resplandecer en el exterior la gracia interior. La noción de superfluo, que desfigura y desnaturaliza, es familiar en san Bernardo, quien la aplica en todos los campos. La vanidad del gesto o de la vestimenta (prolongación del cuerpo) se opone directamente a la verdad, a la humildad de ser lo que se es, sin más. En la novela de Pasternak, el Dr. Jivago dice a propósito de Lara: "Lo impuro es lo superfluo". Guillermo de Saint-Thierry cuenta de san Bernardo "que acostumbra a decir basándose en su propia experiencia que sabio era aquel para quien las cosas tenían el gusto de lo que ellas son realmente"<sup>7</sup>. En los últimos sermones sobre el Cantar, san Bernardo atribuirá la deformación de la imagen divina en el hombre a todo lo que su malicia ávida de autonomía le ha hecho agregar a la simplicidad de su ser verdadero. El humilde es finalmente aquel que ha rechazado toda esa superfluidad para no ser puramente más que lo que es: ¡la imagen de Dios! Es lo que le enseñó el despojamiento de Cristo quien lo salvó. "Salvar (*retten*) no es solamente sacar de un peligro. Es propiamente liberar una cosa, dejarla volver a su ser propio"<sup>8</sup>.

San Bernardo en sus últimos sermones sobre el Cantar (SC 75-85) dio un tratado completo de la búsqueda de Dios, y en su anteúltimo (85), retomó en siete puntos, como conclusión de toda su obra y de su vida, las etapas de salvación por medio de la restauración de la imagen hasta esa semejanza que le permite unirse místicamente al verbo (*similitudo sociat*) (85,12). Esas siete etapas enumeradas en el primer párrafo son: el consentimiento para ser corregido por el Verbo (85,1); para ser iluminado (85,2); para apoyarse en El (85,5); para ser formado de nuevo en la Sabiduría (85,7); para ser conformado a El por la belleza: *cui conformetur ad decorem* (85,10); para estar unido a El como en bodas fecundas (85,12); para poseerlo en una felicidad completa (85,13-14). Es de destacar que esta descripción finaliza con el elogio de la humildad. Quisiéramos subrayar aquí la importancia de

6. Carta 113, 5-6 (libremente citada).

7. *Vita prima* III, 1. Ver SC 50,8; *Div.* 18,2; *Adv.* 3,7; 15,5.

8. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Gallimard, NRF, 1958, p. 177.



la quinta característica: la conformidad al Verbo según la belleza. En efecto, san Bernardo describe en ese lugar de una manera sorprendente la invasión de todo el ser corporal por la gracia, y la belleza exterior da testimonio de la conciencia simplificada y purificada. El símbolo de la luz expresa esa irradiación del espíritu en el cuerpo. El comportamiento exterior no es la fuente sino la manifestación de un alma que se ve en la verdad (85,10).

Cuando la belleza ha llenado de su luz espiritual todo lo íntimo del corazón con su abundancia, es preciso necesariamente que resplandezca en el exterior... Irrumpe y sus rayos aparecen en el cuerpo, reflejo del alma (*mentis simulacrum corpus excipit*). He aquí dos traducciones antiguas de esta frase: "El cuerpo que es la representación del alma recibe esa claridad reluciente" (1576); "Se hace una refusión de esta belleza sobre el cuerpo que es la imagen del alma" (s. XVIII). Esta belleza se derrama en los miembros y en la sensibilidad hasta que todo el cuerpo manifiesta su resplandor: la manera de obrar, de hablar, la mirada, la marcha, la risa, si podemos hablar de risa hasta tal punto está sellado de gravedad y de reserva. Los movimientos de todo el cuerpo y de los sentidos, en sus gestos y sus aplicaciones, manifestarán por su gravedad, su pureza y su reserva, la belleza del alma. Ni atrevidos, ni lascivos, ni ligeros, ni relajados, esos gestos son de una perfecta justeza puesta al servicio de la caridad. Evidentemente todo esto puede simularse y no brotar de la abundancia del corazón... Pero una cierta ingenuidad de espíritu... un celeste candor les da una gloriosa conformidad, no al mundo, sino al Verbo, quien es "un reflejo de la luz eterna, resplandor de su gloria e impronta de su sustancia (*Sb 7,26; Hb 1,3*)"<sup>9</sup>.

San Bernardo no ignora que la apariencia puede engañar; pero "sólo cuenta la intención" (no la idea ni tampoco la acción: cfr. *Gra XIV, 46*) y la intención no puede aprehenderse con seguridad sino en la intersubjetividad, de la que es indisoluble el cuerpo. Oscar Wilde escribió: "Sólo las personas superficiales, no juzgan por las apariencias. El misterio del mundo es lo visible, no lo invisible" (It is only shallow people who do not judge by appearances. The mystery of the world is the visible, not the invisible). Indudablemente no se trata del juicio psicológico ni tampoco moral; hay percepción de un "misterio", en el sentido marceliano del término, de acogida y de admiración, pero que casi no tiene pretensión de saber o de juzgar. Por otra parte, habría algo de ridículo en dar un juicio científico sobre la semejanza o no de un ser humano con Dios... El error sigue siendo posible, pero solamente en el plano en que se tienen problemas, no cuando se busca a Dios por la humildad y el amor que, una vez más, nos hace comprender, dice san Bernardo, lo que no se enseña. Comprendemos a los demás en la medida y por medio del mismo recogimiento con que aprendemos a conocernos a nosotros mismos, con compasión y un cierto humor; para desbaratar las artimañas y complicaciones de la vanidad y del orgullo, se requiere otro tipo de inteligencia, el de la prudencia analítica de la serpiente, no el de los ojos contemplativos de la paloma. La estética espiritual a la que llega san Bernardo al final de su vida y de su reflexión, me parece que coincide con la de san Benito que llega paralelamente a esta descripción "fenomenal" como indicadora de la intencionalidad profunda del humilde. "Es nuestro cuerpo el que da a nuestra vida la forma de la generalidad y el que prolonga en disposiciones estables nuestros actos personales"<sup>10</sup>

9. SC 85,11.

10. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 171.



San Bernardo retomará otra vez en su último escrito (SC 86) esas consideraciones a la vez "estéticas" y místicas. Es significativo constatar que, aun siguiendo la misma marcha existencial que Kierkegaard, superó la oposición entre lo interior y lo exterior, que éste nunca pudo trascender, tan imbuido estaba de una de las tesis de Lutero (la total destrucción de la imagen por el pecado). Ya se deba al espiritualismo (y platonismo) de san Bernardo, es evidente que, según los textos que acabamos de recordar, integró a todo el hombre en su doctrina de la restauración de la imagen divina, y no sin apoyarse en el dogma esencial y central de la Encarnación. "Todo el mérito del hombre para él consistió en poner toda su esperanza en Aquel que salva a todo el hombre"<sup>11</sup>.

Esta íntima correspondencia, prerreflexiva del cuerpo y de la conciencia sin duda era mejor percibida por los antiguos que en nuestros tiempos modernos en que la dialéctica cuerpo-alma está sometida al dualismo cartesiano más o menos confesado.

Guillermo de Saint-Thierry nos dio en su tratado *De la naturaleza y de la dignidad del amor* descripciones fenomenológicas de gran belleza. Esas edades del amor no tienen nada en común con lo que se estudia en psicología bajo el nombre de edades de la vida. Se trata de la manifestación exterior de la gracia interior, ella misma espejo de la belleza divina. Estos son algunos de los textos más explícitos:

#### *La segunda edad*

Su risa no manifestará la ligereza de su corazón; en su sonrisa amable se mostrará la gracia. (...). Sobre su rostro se leerá la serenidad, en su corazón habrá dulzura con todo el mundo; en su manera de obrar, se mostrará gentil<sup>12</sup>.

#### *La tercera edad: la madurez*

Cuando está obligada a retornar a los hombres y a los asuntos humanos, está marcada por la ley del rostro de Dios; presenta a los hombres un rostro radiante, bañado por el óleo de la caridad divina, que se manifiesta tanto en sus gestos como en sus palabras y hasta en un cierto resplandor de la gracia que aparece en todo su exterior<sup>13</sup>.

#### *La cuarta edad: el amor realizado*

Los que han llegado a esta sabiduría tienen una gracia particular, una lengua angélica, la lengua de los ángeles que les permite entablar conversación para intercambios afectuosos; tienen la gracia especial de comunicarse entre ellos sólo por lo que aparece en el exterior<sup>14</sup>.

Los mismos sentidos reciben una nueva gracia, como una gracia de espiritualidad, ojos simples, oídos reservados<sup>15</sup>.

El alma llena de sabiduría lleva en sí misma el resplandor de la luz eterna, el espejo de la divina majestad; cuando se dirige a la criatura, despliega e irradia la imagen de la bondad y de la santidad de Dios; toda inflada en su interior por el soplo de la fuerza divina, derrama en el exterior efluvios del esplendor y de la caridad

---

11. *In Ps XC, Serm.* 15,5.

12. *De natura et dignitate amoris* III,8: PL 184, 385 AB; *Pain de Cîteaux* 24, p. 41 y 43.

13. *Ibidem*, VIII, 23: 394 CD, p. 93-95.

14. *Ibidem*, XIV, 43: 405 D, p. 157.

15. *Ibidem*: 406 A, p. 159.



Por último esta es la expresión del ambiente comunitario tal como Guillermo lo percibió en Claraal. Allí expresa su nostalgia de reunirse con la comunidad cisterciense:

En perfecta armonía con el canto de salmos tan piadosos, tan armoniosos, tan fervientes, sube hacia Dios como un sacrificio la melodía de la vida, de la buena conducta, de los piadosos impulsos de los participantes: melodía compuesta según las reglas no del arte musical, sino de la caridad. En los actos espirituales a los que todos se entregan, en la irradiación de gracia que emana de los rostros, de la actitud, del comportamiento, unos a otros se ven habitados por la presencia de la divina Bondad<sup>17</sup>.

Es bastante importante reconocer que la formación de un monje responde en gran parte a la vida comunitaria, donde se ejercen "buenos ejemplos"<sup>18</sup> que sería bastante ingenuo reducir al sentido moralizante que generalmente se atribuye a esa expresión. Hay una influencia del medio que es más formadora que toda enseñanza oral o literaria. Ahora bien, ese principio de educación o de formación que se practica en nuestros monasterios cistercienses, responde al pie de la letra, creemos, a esta fenomenología de la que Max Scheler fue uno de los pioneros. Respecto de esta influencia del medio, me parece útil citar el texto siguiente, aunque sea un poco largo y requiera una lectura atenta:

Lo que caracteriza esencialmente una "comunicación", es el hecho de que concebimos en primer lugar el contenido de lo que se nos comunica como una experiencia psíquica del autor de la comunicación, y que "conciéndonla" así tengo conciencia de que pertenece a otro. Pero es precisamente ese el factor que falla en la transferencia que se hace *del ambiente al individuo* (el subrayado es nuestro). En ese género de transferencia, un juicio formulado, la expresión de un sentimiento, no son "comprendidos" y concebidos directamente como manifestaciones de un *yo* de otro, sino son compartidos automáticamente, sin que el individuo se dé cuenta de que comparte un juicio o un sentimiento que no le pertenece. Muy por el contrario: está convencido de que el juicio en cuestión es *su* juicio, el sentimiento en cuestión *su* sentimiento. Más a menudo es solamente en el recuerdo, siempre que al producirse el recuerdo, el individuo haya logrado, gracias a una mayor madurez y no gracias a la experiencia, efectuar una cierta separación entre sus propias experiencias psíquicas y las de los demás (y entre los contenidos de sus diversas experiencias), es, decimos, solamente en el recuerdo que se relaciona con una de esas experiencias, como ésta adquiere el carácter de una experiencia venida del exterior. Pero mucho tiempo antes de que un niño haya alcanzado la fase en que es capaz de hacer una distinción suficientemente clara entre él mismo y su ambiente psíquico, ya su conciencia está llena de ideas y de hechos psíquicos cuyo verdadero origen se le escapa y de los cuales no es capaz de servirse (en el momento en que comienza a tener sus propias ex-

---

16. *Ibidem*, XIV, 42: 405 B, p. 153.

17. *Ibidem*, IX, 25: 396 C, p. 105.

18. Cfr. el octavo grado de humildad: RB 7,55.



periencias superando el umbral primitivo de la comunidad) para comprender su ambiente porque ellas tienen su fuente en él.

Toda la humanidad primitiva nos ofrece ese espectáculo de una *fusión con el alma de la comunidad*, con los esquemas y *las formas* de la vida de la comunidad! (El subrayado es nuestro)<sup>19</sup>.

Y la nota al pie de página me parece sumamente importante para toda reflexión sobre la vida o la comunidad monásticas:

De ese hecho resulta que sólo es capaz de comprender verdaderamente y plenamente la historia espiritual de un pueblo (o de una comunidad religiosa) quien forma parte de ella y ha pasado por su "tradición"<sup>20</sup>.

Una de las más interesantes descripciones de esta influencia directa prerreflexiva y "ejemplar" de una persona que refleja en la comunidad su ideal y su intencionalidad, se encuentra en el relato que san Elredo hace de su afecto hacia su amigo Simón, de quien hace el elogio fúnebre: "Simón fue todo para mí: mi hijo por la edad, mi padre por la santidad, mi amigo por la caridad". Esta equivalencia de títulos relacionales señala la superación de la función hasta el ser profundo y único.

Elredo dice a continuación que él lo miraba vivir, que la paz que irradiaba de su persona lo pacificaba; que su humildad, que era visible (*conspicua humilitas*), abatía en él el orgullo; que su seriedad ponía un freno a su ligereza. "La ley de nuestra Orden nos prohíbe hablar, pero su aspecto, su modo de andar y su mismo silencio me hablaban". Era el *exemplar* de su vida, la forma con la que debía coincidir todo su ser. Era igualmente la *compositio morum meorum*, es decir la armonía moral que se refleja en el aspecto exterior y denota la unidad de propósito. Era el guía de su ruta: *dux itineris mei* y su maestro de vida: *magisterium conversationis mee*<sup>21</sup>.

Una manera de distinguir la aproximación psicológica y fenomenológica, sería comparar en el mismo Elredo todos los consejos que da para la elección de un amigo: carácter, costumbres, temperamento, puesta a prueba, etc., con la descripción de sus amistades, que evidentemente no fueron sometidos a ese análisis previo. Citemos otra vez a M. Scheler:

Lo que percibimos "en primer lugar" de los demás hombres con quienes vivimos no es ni sus cuerpos (ya que no se trata de un examen médico, exterior) ni sus ideas ni sus almas, sino conjuntos indivisos que no separamos enseguida en dos trozos, uno destinado a la percepción "interna", otro a la percepción "externa". Muy secundariamente podemos orientarnos en el sentido de la percepción externa o en el de la percepción interna. Pero esta unidad individual y corporal que nos es "dada" en primer lugar representa ante todo un objeto accesible a la vez a la percepción externa y a la percepción interna: los dos contenidos están en efecto relacionados uno con otro por medio de un vínculo esencial que subsiste, aun cuan-

19. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928, p. 361-362.

20. *Ibidem*, p. 362.

21. *El espejo de la caridad*, Libro 1, cap. 34.



do busco percibirme a mí mismo, y que es independiente de toda observación o inducción<sup>22</sup>.

En cuanto a la mención que hace Elredo de la observancia del silencio que no es obstáculo para la percepción del otro, podemos remitirnos a lo que Scheler decía más arriba de la "comunicación", pero también a esa observación que asentó a propósito del silencio, que da su valor a la revelación libre que uno hace de sí, en el momento oportuno y en un "medio" sacralizado, que evita toda vulgarización en intercambios siempre amenazados de trivialidad:

La comprensión de sí mismo, que es la primera condición requerida para que una persona pueda hacer comprender por otra (ofreciéndose a la percepción de ésta, revelándose a ella) lo que es, lo que piensa, lo que quiere, lo que ama, etc., se relaciona, e incluso muy estrechamente, con la técnica del silencio. Por eso se adjudica una importancia tan grande al "santo silencio" en tantas comunidades religiosas y metafísicas (budistas, cuáqueros, monjes cristianos, etc.). Ver al respecto el hermoso estudio de Odo Casel sobre el "santo silencio" en los misterios antiguos (Disertación de Bonn)<sup>23</sup>.

Esta revelación de uno mismo a otro es progresiva y, como lo vimos en Max Scheler, sigue siendo deliberada y por lo tanto libre, en la medida en que está bajo el control ya sea de mi expresión voluntaria, ya sea de mi silenciosa reserva, *sanctum silentium*. Al respecto no está de más recordar que san Bernardo no favorecía una "sinceridad" en la confesión, yendo, como a veces se usa hoy, hasta la exhibición con el pretexto de confesión pública<sup>24</sup>.

Pero es interesante para nuestra búsqueda que Scheler haya propuesto como condición de toda percepción mutua el conocimiento de sí mismo. Y el hecho de que ese conocimiento de sí se adquiriera en el silencio y el recogimiento nos lleva directamente a la enseñanza de san Bernardo sobre los grados de verdad.

### La humildad-verdad en san Bernardo y Gabriel Marcel.

La primera parte del tratado de san Bernardo "*De los grados de la humildad y del orgullo* (cap. I-IX) no comenta directamente el capítulo séptimo de la Regla, sino que desarrolla las etapas de un itinerario espiritual en tanto búsqueda de la verdad: verdad sobre sí mismo (humildad); verdad del otro (compasión); verdad conocida en sí misma (contemplación, unión de conformidad con Dios). Lo que sorprende en ese itinerario es que san Bernardo hace coincidir la primera etapa (conocimiento de sí) con la cumbre del capítulo sobre la humildad de san Benito<sup>25</sup>. El "conócete a ti mismo" de la sabiduría antigua corresponde para san Bernardo a este paso elemental, en el umbral de toda vida en el espíritu, que es la humildad.

22. M. SCHELER, *op. cit.*, p. 381.

23. *Ibidem*, p. 329, n. 1.

24. Ver al respecto: S. BERNARDO, *In Ps XC, Serm. 16,1; Ded., Serm. 2,4; SC 42,6.*

25. *Hum. iv, 15.*



No se trata de una verdad lógica (*adaequatio rei et intellectus*), o de no decir mentiras (verdad moral), sino de ser lo que se es, sin más, y de reconocerlo simplemente, sin hacerse ilusiones. Ahora bien, san Bernardo abre su exposición con una meditación sobre la palabra de Cristo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (*Jn 14,6*). La brillante variación que despliega sobre ese tema no debe hacernos olvidar lo esencial de su pensamiento. No hay más que un camino hacia la verdad, es el mismo Maestro quien se presenta como tal: "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón" (*Mt 11,29*). Podríamos retomar aquí las consideraciones sobre el conocimiento directo y global de la fenomenología. La enseñanza no es otra que el Maestro<sup>26</sup>, y "la vida eterna es que te conozcan a ti ... y al que tú has enviado, Jesucristo" (*Jn 17,3*). Este conocimiento "oculto a sabios e inteligentes y revelado a los pequeños" (*Mt 11,26*), es el conocimiento de sí mismo revelado por "el Humilde de corazón". Es significativo que *Mt 11,29* sea el versículo de toda la Escritura que san Bernardo cita más a menudo.

El conocimiento de sí, punto de partida de todo conocimiento auténtico, no es saludable sino gracias a la humildad. Se trata en efecto precisamente de un conocimiento espiritual, ontológico, "místico" y no de un conocimiento psicológico o psicoanalítico. Todo conocimiento de sí que no estuviera iluminado por un sentimiento de respeto y de amor ante una trascendencia, no llevaría más que a la desesperación, o a la suficiencia del orgullo. "Me has humillado en tu verdad" (*Sal 118,15*) dice san Bernardo en el sermón 36 sobre el Cantar, y comenta: me has vuelto humilde, al aceptar mi miseria, pero apelo a tu misericordia. "Es a través de esta experiencia como uno llega a un conocimiento saludable, el de Dios" (*SC 36,6*).

El conocimiento de mi desdichada situación sólo es liberador cuando lo adquiero en la certeza del amor. Sin amor, es decir sin quien me responda que puede venir en mi ayuda, no soy nada en el sentido desesperado del término. Ahora bien, es precisamente así como san Bernardo se imagina la escala de Jacob en la cima de la cual el Señor mira a los que suben los escalones. El los llama para que vayan hacia El, que es la Verdad, por medio de la humildad, para que lleguen a la caridad, y Bernardo afirma que ese es el sentido de los doce grados<sup>27</sup>. La escuela de la caridad cisterciense no es otra que la de Cristo, a quien el monje tiende a conformarse. Por eso en su tratado de la humildad, en el capítulo tercero, san Bernardo revela a Cristo humilde con una audacia sorprendente porque lo presenta como habiendo querido hacer la experiencia más realista posible de la miseria humana para volverse así más próximo y más accesible, más comprensivo y más comprensible. Cristo humilde me ilumina acerca de mí mismo y por medio del conocimiento que me concede de mi miseria y de su propia compasión, me ilumina acerca del prójimo y acerca del amor fraternal que compadece sin humillar. No hay finalmen-

---

26. Podríamos citar al respecto muchos textos de KIERKEGAARD. Estos son dos extractos de su *Journal*: "La palabra de Pitato '¿Qué es la verdad?' en el fondo vuelve a lo que él decía: *Ecce Homo* (*Jn 19,5*); porque Cristo que es la verdad, estaba delante de él" (*XI A 159*). "En un sermón Lutero se desata con toda vehemencia contra la fe que se aferra a la persona en lugar de adherirse a la palabra: la verdadera fe se adheriría a la palabra sin prestar atención a quien habla. Sí, está bien en la relación de hombre a hombre, pero de lo contrario con esta teoría se suprimiría al cristianismo" (*XII A 312*). (En la traducción Ferlov-Gateau, Gallimard, 1955, vol. III, pp. 67 y 289).

27. *Hum.* II, 3.



te humildad sino en un amor de libre dependencia; no hay caridad que no sea humilde. El amor transformante de Cristo, del que habla san Benito al final del capítulo séptimo, encuentra su más hermoso comentario en esta doctrina de san Bernardo sobre los grados de verdad. Uno de los últimos textos que escribió, en el penúltimo sermón sobre el Cantar, recuerda una última vez que la virtud de la humildad no enseña, pero es la que nos abre al misterio:

Ahora me preguntaráis: ¿Qué es disfrutar del Verbo? Mas, aunque es posible hacer esta experiencia, es imposible hablar de ella. Si estás curioso por saber lo que es, prepara no tus orejas sino tu corazón. El lenguaje no puede enseñarlo, solamente la gracia. Está oculta a los sabios y a los prudentes; revelada a los pequeños. Por eso una gran virtud como es la humildad, incluso sublime, promete lo que no puede enseñarse, hace capaz de captar lo que no se aprende, engendra por la Palabra y de la Palabra lo que ninguna palabra puede explicar. ¿Por qué ocurre así? No por razón de mis méritos, sino porque plugo al Padre de la Palabra, Jesucristo, que fuera así<sup>28</sup>.

Gabriel Marcel es el pensador más cualificado para guiarnos en esta fenomenología de la humildad que él mismo persiguió en toda su obra y durante toda su vida. Su marcha está asombrosamente cerca de la de san Bernardo, a quien por otra parte ignora. El espíritu de verdad corresponde a lo que persigue san Bernardo en toda su búsqueda de la imagen de Dios en el hombre, y más precisamente en sus grados de verdad. He aquí cómo el mismo Gabriel Marcel describe ese espíritu de verdad, que es sumisión a lo real, y por eso disposición fundamental a la humildad:

El espíritu de verdad debería estar sometido a una descripción fenomenológica. De esa manera veríamos con bastante facilidad que no se deja reducir a lo que comúnmente se llama inteligencia o incluso razón, por cuanto ésta posee la funesta facultad de separar completamente de lo real. El espíritu de verdad se encarna esencialmente en el acto por medio del cual se pone fin al juego que en todas las circunstancias me es posible jugar conmigo mismo y cuyo resorte siempre es una cierta complacencia<sup>29</sup>.

Permanecer cerca de lo real, poner fin al juego de la complacencia o de la suficiencia —dos tentaciones continuas del intelectual— conservar el espíritu de verdad, esas son las exigencias de una sabiduría cristiana y evangélica; pero de igual manera, del método fenomenológico que creemos que es el de san Benito en su capítulo séptimo, y quizás en toda su Regla. Dentro de los límites de este artículo, debemos contentarnos con citar algunos de los textos más significativos de Gabriel Marcel. En una carta en la que intentaba describir su propia marcha filosófica escribía:

... La Realidad superior no puede ser sino amor, pero trascendente, por lo que pide ser abordada con extrema humildad. Observemos, al pasar, que la humildad como tal no puede desempeñar ningún papel allí donde se está en presencia de fuerzas. Me parece que podríamos decir que la humildad es la condición interior que debe observarse para que el ser pueda volverse *permeable a ...*: porque

28. SC 85, 14.

29. *Homo Viator*, Paris, 1944, p. 196.



en efecto la humildad es distensión, es lo contrario de la crispación que nos endurece y nos obtura, crispación que volvemos a encontrar tanto en el orgullo como en el temor<sup>30</sup>.

Esas líneas dan útiles precisiones sobre lo que entiende Gabriel Marcel por humildad y su necesaria relación con una *persona* en presencia de la cual uno reconoce con toda libertad su dependencia, ya que se trata de una Realidad superior que es Amor. La psicología clásica o llamada profunda no puede dar cuenta de esa necesidad de una trascendencia. Asimismo es muy útil recordar el carácter de *permeabilidad* de la humildad en lo relativo a la formación monástica en el medio comunitario, como ya vimos. Pero más todavía ese carácter de *distensión* que reviste la humildad y que es lo contrario de esa crispación tan característica, ¡desgraciadamente! de una cierta enseñanza formalista: “¡Procura ser humilde!”, como si dijéramos: “Esfuézate por ser natural”. El vocablo voluntad, tan frecuente en la literatura ascética medieval, evoca una tensión, una especie de contracción muscular, mientras que, en san Bernardo, por ejemplo, es abandono, deseo, consentimiento, espontáneo acuerdo del amor o de la amistad, que es fundamental aquiescencia de dos voluntades. En la misma carta hay una de las declaraciones más importantes y más claras —cosa rara en un pensador habitualmente con matices y prudente al extremo—:

Me parece que en el plano filosófico, una de las características de mi obra habrá consistido en el hecho de que en ella la humildad se concibe como requisito para aproximarse a la verdad. Hasta nuestra época, los filósofos, con un pequeño número de excepciones, (...) admitieron en general que la disposición íntima del filósofo no tenía que tenerse en cuenta... No se puede filosofar auténticamente sino con todo el ser. Por eso el orgullo no puede sino extraviar al metafísico y engendrar en él la pretensión de igualarse a Dios... Sin duda esa es la razón profunda por la que quien se esfuerza en orientar su pensamiento hacia el ser, debe, tanto como dependa de nosotros, inspirarse en su campo del ejemplo de los santos quienes, justamente porque eran santos, nunca ni en ningún caso pecaron por orgullo<sup>31</sup>.

Es preciso pues hablar sólo humildemente de la humildad, o preferentemente no hablar en absoluto. Se trata como con respecto del amor, el sufrimiento o la libertad, de un *misterio* en el sentido en que lo distingue Gabriel Marcel de un *problema*, al ser éste objetivable. El misterio no tiene contornos, es indefinible; no puede dominar su concepto totalmente porque siempre estoy implicado personalmente

---

30. Carta prefacio a R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*. La philosophie de Gabriel Marcel, Paris, Vrin, tome I, 1953, p. 13.

31. *Ibidem*, p. 13-14. Observamos la ignorancia del pensamiento cristiano antiguo. Kierkegaard había anotado en su *Journal* (1850) con el intervalo de dos días: “San Agustín. En general hace valer el lado ético de la autoridad: la obediencia, la sumisión, como algo provechoso en sí. Exige también para un pensador que practique la ascesis” (XIV A 172). “Pero lo que me interesa en san Anselmo es que insiste en la importancia del factor ascético para ser pensador...” (XIV A 210). Trad. citada en el volumen IV, 1960, pp. 239 y 247. Una teología o una sabiduría monástica específica debería tener en cuenta este espíritu de humildad tanto como el espíritu de oración, del que, por otra parte, es la condición.



en él. Ir hacia la verdad con todo su ser para el monje es comprometerse en el camino de la obediencia y de la humildad sin mirar más hacia atrás, sin buscar en otra parte. Nos es preciso en efecto citar algunos pasajes de un capítulo sobre *La fidelidad creadora*, tema querido por nuestro autor, donde concede un largo espacio a la humildad.

En realidad, cuando tomo un compromiso, establezco como principio que ese compromiso no será vuelto a cuestionar. Y es claro que esta voluntad activa de no volver a cuestionar interviene como *factor esencial de la determinación de lo que será* (El subrayado es nuestro). De inmediato ella obtura un cierto número de posibilidades; y por eso mismo me coloca en la situación de inventar un cierto *modus vivendi* que de otra manera estaría dispensado de imaginar. Aquí aparece en una forma elemental lo que llamo la *fidelidad creadora*. Mi conducta estará totalmente coloreada por ese acto que consistió en decidir que el compromiso tomado no será vuelto a cuestionar. El posible obstáculo o rechazo será por eso arrojado al plano de la tentación<sup>32</sup>.

Aplicado al compromiso en la vida monástica, ese *modus vivendi* será precisamente el voto de estabilidad, que deberá ser vivido, como resulta de ese pasaje, con imaginación, una imaginación que evitará como una tentación toda otra posibilidad. No obstante, esta fidelidad no será creadora de mí ser sino cuando esté íntimamente entregada al Dios Creador, más yo mismo en mí que yo mismo. Es nuevamente en la humildad donde esta fidelidad encontrará su más segura disposición profunda, como dirá G. Marcel algunas páginas más adelante en el mismo capítulo sobre la fidelidad creadora:

... mientras más mi conciencia esté centrada en Dios mismo evocado —o invocado— en su verdad (opongo aquí a Dios mismo con tal o cual ídolo, con tal o cual imagen degradada de él), menos concebible será esa decepción; o, al menos, si se produce, estará en mi poder acusarme a mí solo, y no ver en ella sino la señal de mi propia deficiencia.

Desde ese momento esta *base de fidelidad*, que no puede dejar de parecernos directamente precaria desde el momento en que me comprometo con otro que no conozco, aparece por el contrario, como inquebrantable allí donde está constituida, a decir verdad, no por una aprehensión distinta de Dios considerado como Alguien, sino por un cierto llamado lanzado desde el fondo de mi indigencia *ad summam altitudinem*; es lo que a veces denomino el recurso absoluto. *Ese llamado supone una humildad radical del sujeto; humildad polarizada por la misma transcendencia de Aquel que invoca* (el subrayado es nuestro). Estamos aquí como en la unión del más estricto compromiso y de la más desesperada espera. No podría tratarse de contar consigo mismo, con las propias fuerzas, para hacer frente a ese compromiso desmesurado; pero, en el acto por el cual yo lo contraigo, al mismo tiempo abro un crédito infinito a Aquel con quien lo tomo, y esa es la Esperanza<sup>33</sup>.

32. *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard NRF, 1940, p. 211.

33. *Ibidem*, p. 217-218.



Es bastante constante el hecho de que G. Marcel no pueda hablar de la humildad sin colocarla frente a una trascendencia absoluta. El asigna "a una cierta *humildad ontológica* el lugar que la mayoría de las filosofías tradicionales, desde Spinoza, otorgan a la libertad, esto por lo menos en la medida en que éstas implicaban la pretensión, en el sujeto de identificarse él mismo racionalmente con el Todo"<sup>34</sup>. Y podríamos agregar que la idea que se hace Sartre de la libertad está en la misma línea, salvo que no hay más Todo al cual identificarse, el hombre es *totalmente* solo. Esta humildad ontológica es la clave del capítulo séptimo de la Regla, y los grados o indicios de humildad se podrían leer ventajosamente en la perspectiva de esta fidelidad creadora que es relación con el Ser en la medida en que es renunciamiento a sí, al tener posesivo y a la autonomía. "Desde que estamos en el ser, estamos más allá de la autonomía. El recogimiento, puesto que retoma contacto con el ser, me transporta a una zona en que la autonomía no es más concebible"<sup>35</sup>.

Estas últimas observaciones dan testimonio claramente de la intención de Gabriel Marcel en su descripción fenomenológica de la humildad que ilumina, como lo hace san Bernardo, por medio de una fenomenología del orgullo. Bastará citar un último texto para situar bien esta reflexión sobre la humildad y para mostrar que Gabriel Marcel pasa de una descripción fenomenológica a una afirmación metafísica, porque se trata finalmente de esta "humildad ontológica", fundamento de todas las virtudes, y puerta de las virtudes teologales en particular.

Se trata de la primera página de la sexta lección de la segunda serie de las "Gifford Lectures" dadas en la Universidad de Aberdeen en 1950, donde intentó retomar las grandes líneas de su búsqueda filosófica. En ellas encontramos, me parece, la mejor elaboración sobre un asunto controvertido. Es feliz de que se hayan puesto en claro las desviaciones de una cierta enseñanza religiosa de la humildad, pero esas aberraciones no deben engañarnos. La "regla viviente" que se suponía que representaba el maestro o la maestra de novicias es justamente lo opuesto del humilde descrito en la Regla. Si hay una patología de la humildad, es conveniente saberlo, pero estaría pésimo atribuir sus síntomas a la misma humildad.

Parece que generalmente el pasado se ha limitado a tratar la humildad desde un punto de vista ya sea psicológico, ya sea ético-teológico, pero en la línea de búsqueda que nosotros seguimos *importa ante todo la perspectiva metafísica* (el subrayado es nuestro). Es claro que en una concepción como la de Sartre, la humildad, en último análisis, sólo puede ser negada, o más exactamente desvalorizada en nombre del psicoanálisis existencial y se tenderá a no ver en ella más que una sádica necesidad de mortificación.

Aquí, como siempre en el autor de *El ser y la nada*, el análisis sólo es válido en un sector totalmente restringido de la vida consciente, —diríamos más exactamente de una vida de conciencia deteriorada—; y es a través de una gestión arbitraria y sofística como se extienden las conclusiones a las que llega el filósofo en ese sector a los demás sectores.

Indudablemente hay lugar para una patología de la humildad, o más exactamente de la humillación; encontramos impresionantes ilustraciones de ella en la obra de Dostoievsky. Pero la humildad no es el gusto de humillarse. Incluso podríamos llegar

34. *Etre et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 193, nota 1.

35. *Ibidem*, p. 192.

a decir que *no consiste en el acto de humillarse* (el subrayado es nuestro), sino más bien en el reconocimiento de la propia nada. En la raíz de la humildad está esta afirmación más o menos inarticulada: "No soy nada por mí mismo y nada puedo por mí mismo, sino solamente en cuanto soy no, solamente asistido sino promovido en el ser por Aquel que es todo y que puede todo"<sup>36</sup>.

¿Acaso no reconocemos en esta última frase, que es una oración, los sentimientos del humilde del capítulo séptimo, en los grados sexto y séptimo, y también sobre todo en el duodécimo, cuando llega por último a decir, como muy naturalmente, la oración del publicano? Porque para el monje cristiano, más allá de una sabiduría o de una metafísica, es la gracia divina que penetra la libertad humana, la que es la verdad de la humildad. "Lo cual se dignará el Señor manifestar por el Espíritu-Santo en su obreró purificado ya de vicios y pecados" (RB 7,70).

Para los que adoptaran este método de lectura...

Estas son cuatro sugerencias para una lectura fenomenológica del duodécimo grado de humildad, en sus últimas líneas, y, a partir de ellas, de todo el capítulo séptimo de la Regla.

Su exégesis no me correspondería, sin embargo por la manera como lo hemos considerado, y de acuerdo al adagio antiguo que considera que "lo que está último en la realización, es lo primero en la intención". Ésta se aclara y se clarifica por la visión de la finalidad que se quiere alcanzar. De manera que, desde esa cumbre, el itinerario que conduce hacia ella, cobra sentido, es decir, toma su significación y su orientación. El duodécimo grado, la humildad consumada, explica, despliega, vuelve manifiesta la intencionalidad de lo que se perseguía a todo lo largo de la escala. Hemos podido constatar cómo concordaba la marcha de Gabriel Marcel con la de san Bernardo.

1. La primera modificación de una manera recibida de leer el capítulo de la Regla sobre la humildad consiste en preguntarse acerca del sentido de la gradación o del escalonamiento de los grados. En Casiano se trata de *indicios* de humildad y ese término es más próximo a una descripción de lo que exteriormente parece y revela así el objetivo profundo y continuo del monje para que se le pueda calificar de humilde. Sería necesario no comenzar por un concepto, como si ya se conociera la definición o la esencia de la humildad, para dar un juicio sobre quien se conforma o no a ella. Sería necesario, en el límite, delante del monje descrito en el duodécimo grado y en los grados precedentes, poder sorprenderse y preguntarse por la significación de ese "significante". Mejor todavía, poder maravillarse de volver a encontrarlo así en la propia comunidad... Dos constataciones resaltan de este método:

a) El carácter permanente y continuo de las manifestaciones, de los signos, tanto del primero como hasta del duodécimo grado, que de esa manera, desde ese aspecto, se corresponden según su análisis estructural.

b) El hecho de que los diferentes grados describan *situaciones* en que se en-

36. *Le mystère de l'Être*, II: Foi et réalité, Paris, Aubier, 1951, p. 85-86. (Sixième leçon: "Prière et humilité"; p. 85-105).



cuentra el monje, y sus reacciones constantes. No puede tratarse de estados de ánimo, psicológicos, que se pretendería verificar con relación a una definición conceptual de la humildad. En realidad, en el tercer grado como en el quinto, se trata de actos, no de estados anímicos. En el tercer grado, se actualiza la decisión de entrar al monasterio para obedecer bajo una regla y un abad; en el quinto, de confesar con palabras los vicios y pecados personales, lo que se manifiesta aún más en los grados llamados "exteriores": del octavo al duodécimo. Esta constatación ha de incidir en la manera como se formará al novicio. ¿En esta perspectiva se puede "enseñar" la humildad? ¿No se trata más bien de poner en situación, de procurar un medio (comunidad, observancias, marco de vida, ocupaciones ordenadas: oración, servicios, trabajos, tiempos de reflexión, etc.) que permita al monje "tomar forma" hasta llegar a estar, en términos familiares más reveladores, "en plena forma" y "bien en su pelaje" monástico las palabras, la vestimenta y los gestos no serían así sino la expresión de una realidad espiritual.

2. La segunda pregunta que se plantea siguiendo nuestras reflexiones sería saber cómo concebía san Benito *la secuencia de los grados* o indicios de humildad con relación a la duración del tiempo que es preciso para escalar la escalera. San Bernardo hacía coincidir el primer grado de verdad (el conocimiento de sí) con el duodécimo grado de humildad. Esto significa que no se puede comenzar el itinerario espiritual propiamente dicho hacia la caridad del amor fraternal y del amor a Dios, sino con la condición de haber percibido, comprendido y aceptado la condición de total dependencia del ser finito ante la trascendencia divina, del ser creado ante su Creador, del pecador que se da vuelta hacia el Amor que lo salva en Jesucristo: *ad caritatem Dei ... amore Christi ... Spiritu Sancto ...* Esta apertura a la Trinidad, ya comenzada en el primer grado prosigue a todo lo largo del ascenso hacia la cima, de manera que, más que ver en ella etapas cronológicamente sucesivas, habría que ver la percepción global de la relación del hombre con Dios. Entonces la humildad toma forma de un objetivo intencional fundamental que se concretiza en las diversas situaciones con las que el monje se tendrá que enfrentar. Podríamos decir entonces que sólo hay una diferencia: la de la iluminación en la que vive el monje bajo la mirada del Dios, cuando el amor expulsa el inquieto temor, cuando la humildad invade en adelante todo el ser. La diferencia es la de una toma de conciencia, por medio de la inteligencia, en lo íntimo del corazón o en su expresión corporal, de la verdadera relación del ser humano (*humus*) con su Creador. La oración más simple que expresa esta experiencia podría ser, como la del publicano: "Padre, te doy gracias por haberme revelado lo que soy verdaderamente para Ti".

La gradación no puede pues encontrarse sino en la intensidad y la firmeza de la experiencia denominada humildad. Se la capta o no se la capta; la convicción y la permanencia que resiste la prueba de las circunstancias y del tiempo mostrará, hará ver, si se es humilde o no<sup>37</sup>. Por otra parte, hay un gran peligro en que uno se

37. En ese sentido, leer los análisis de V. JANKELEVITCH: Como siempre, la intención es lo que cuenta, la intención más allá de toda complacencia: en una segunda intención como contrapartida, el humilde acepta la infinita dimisión de su yo. La paradoja válida para la libertad, el yo o la vida, es válida también para la humildad: si uno quiere ser algo, es preciso no ser cosa, porque ser cosa es no ser nada. La humildad, apertura del alma hacia el infinito, no es *res* o sustancia toda eternecida por sus buenas obras, sino que es un movimiento y una intención. Propiamente hablando, no implica grados: ni se sumerge poco a poco en las profundidades, ni se eleva poco a poco a las alturas; no escala de etapa en etapa la pendiente de la montaña santa; la humildad no se humilla más y más *gradualmente*, no es más o menos: al contrario, lejos de aproximarse gradualmente



vea humilde a sí mismo; san Benito sólo habla de ser visto así por todo el mundo.

Podríamos traducir así el *mox perveniet* del capítulo 7: *llegará enseguida*. Desde que es humilde, y los criterios para serlo son las doce manifestaciones descriptas, el monje se convierte en la divina caridad. Esta interpretación concuerda también con la manera de ver antigua, tal como lo recuerda Dom A. Stolz<sup>38</sup>, para quien la ascesis no es un ejercicio previo a la vida espiritual o "mística", sino que nos muestra que para la tradición pretridentina las dos vidas (activa y contemplativa) se vivieron desde el principio conjuntamente en una interacción indisociable, como la libertad y la gracia según san Bernardo.

3. El tercer punto que podríamos destacar de las reflexiones que hicimos según el método fenomenológico es el que se refiere a *la unidad del compuesto humano* cuerpo-alma, que nos parece de gran importancia para comprender el capítulo séptimo de la Regla. La correspondencia entre lo que aparece: el fenómeno, y la intención profunda que ese fenómeno revela está en la misma base de los indicios o criterios descriptos por san Benito. Habrá que tomar entonces muy seriamente "los dos lados de la escala que son el cuerpo y el alma" así como la progresión aparentemente invertida de los grados "interiores" y "exteriores" (8-12). Estos últimos grados son más reveladores y caracterizan, sobre todo en el grado duodécimo, la verdad de la búsqueda de Dios en las categorías de espacio (*ubicumque*) y de tiempo (*omni hora*). Ese monje indica a todos los que lo ven "que es humilde no solamente en el corazón sino también en el cuerpo". Ese psicomasmatismo espiritual será considerado como más seguro en cuanto método de hermenéutica del capítulo séptimo que el moralismo o el psicologismo de muchos comentarios. Estos presentan el peligro real de hacer creer que la humildad puede enseñarse o que se puede tener conciencia de progresar en ella. Los grados no marcan etapas "de una exposición metódica de los estados de crecimiento del alma en Dios", sino que describen según lo que aparece la intención fundamental del monje, y si busca a Dios. Se trata de grados variados no solamente de humildad sino de disciplina (*vel disciplinae*) (7,9). Y en el capítulo 58 en que trata de la disciplina de los novicios, volvemos a encontrar los mismos criterios de discernimiento de la vocación divina (58,6-7).

4. Una cuarta y última observación nos hará recordar como esencial *el carácter metafísico o místico* de la humildad, en tanto es la percepción fundamental e indispensable de la verdadera situación del hombre delante de Dios. Desde ese aspecto, la humildad se identifica, o al menos se encuentra directamente ordenada, a la

---

a la cima o al fondo infinito, —hoy más que ayer y menos que mañana—, dice sí o no de inmediato a la filautía; se declara súbitamente en el alma afectada y ampulosa que un buen día abandona la cáscara del orgullo. Obedece pues a la ley del todo-o-nada..." (*Traité des vertus*, II, Paris, Bordas, 1970, p. 665-666). "... La conciencia benedictina por más que escalara la pendiente de las purificaciones progresivas, se estancaría si su apertura no fuera un hecho adquirido desde el comienzo: porque esta apertura, única decisiva y siempre súbita, es lo que hace que la humildad sea en cada momento plena y total... Y de la misma manera como la humildad es dada de golpe en su totalidad, igualmente es humilde con todo el mundo y no sólo con algunos: todo el que es humilde con uno y arrogante con otro, —dice Juan Crisóstomo— no es humilde en absoluto". (*Ibidem*, p. 667).

38. *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 19472.



caridad. "No es la pasión del amor lo que ciega, sino la falta de humildad hacia el amor en su verdadera esencia..."<sup>39</sup> La íntima relación entre la caridad, la verdad y la humildad es tal que esta misma equivalencia nos sugiere que nos encontramos en ese lugar en la esfera de la trascendencia a la que se accede por gracia. La caridad es humilde, o no es. Los dos términos están unidos en san Benito a propósito del monje que hace observaciones que pueden ser inspiradas por Dios, "con humilde caridad" (61,4), y cuando describe la manera como los monjes aman a su abad "con sincera y humilde caridad" (72,8). Caridad, humildad y verdad se encuentran juntas en esta última fórmula.

La última palabra del capítulo séptimo: *demonstrare*, "manifestar", se aclara por una parte gracias al método fenomenológico que hemos seguido, y, por otra parte gracias a la comparación que legítimamente podemos hacer con el carisma superior al que invita san Pablo: "Y aun os voy a mostrar (*demonstrare*) un camino más excelente" (1 Co 12,31). El Señor se digne *manifestar* por el Espíritu Santo en su obrero purificado ya de vicios y pecados, la manera de ser, o mejor el ser "en la gracia por fin restituida". Las precisiones que da san Benito evocan la restauración de la imagen de Dios en el hombre antes del pecado: la observancia ya no es laboriosa, la virtud se da como naturalmente y por costumbre. No se trata aquí de una segunda naturaleza, sino de la primera recuperada en la que se manifiesta la gracia del Espíritu.

El ser humano (*humus-humilis*), porque prefirió a Cristo por encima de todo, accede así al amor divino derramado en su corazón (*Rm 5,5*), y Dios que obra en él, se manifiesta. Esta manifestación responde a una teología antigua de la gracia (la de la forma que hemos recordado) e igualmente a una de las más actuales, ya que la volvemos a encontrar en un estudio muy reciente sobre la gracia. Para terminar citemos algunas líneas del mismo:

La categoría de *manifestación* puede ser considerada como el juego del génesis de los tres lenguajes de las teologías de la gracia que hemos enumerado (participación objetiva, alteridad negativa, manifestación como presencia inmediata). Dios es realmente el principio de la creatividad de la libertad humana y de su liberación por gracia, pero en tanto esta creatividad y esta liberación constituyen su *aparecer*...

La justificación es un esquema de esencia jurídica, y como tal, implicaría el extrinsecismo más radical, si no estuviera en la misma Biblia, progresivamente orientado hacia la regeneración, por lo tanto, la interioridad. Pero el interior sigue estando todavía bajo el signo de la espacialidad, si no se lo purifica de esa ilusión y de la tentación correspondiente de hacer de él un refugio. Dios salvador está inmediatamente presente a todo el hombre: el hombre corporal, el hombre social, el hombre de fe, de la esperanza y de la caridad *en toda su práctica humana*. El hombre, justificado así según todas sus dimensiones, puede llamarse *Dios manifestado*<sup>40</sup>.

39. Karol WOJTYLA, *La boutique de l'orfèvre*, Paris, Cerf, 1979, p. 78.

40. R. DIDIER, *Libérations et grâce*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 148-150. (Chapitre 9: "Fecundité de la catégorie de manifestation").



Esas líneas prueban suficientemente cuánto una dialéctica de interioridad y de exterioridad penetra el lenguaje teológico moderno. La síntesis orgánica y dinámica de la Regla presenta un todo homogéneo y equilibrado donde ascesis y mística, observancia y fe actúan conjuntamente, abriendo los ojos a la luz deificante a medida que se disipan los humos del orgullo que los ciegan. La acción de gracia es entonces a la vez acción del monje y acción del Espíritu que obra en El.

*Tradujo: Hna. Graciela Sufé O.S.B.  
Monasterio "Gozo de María"  
Córdoba - Argentina*

*La profesión religiosa pone en el corazón de cada uno y cada una de vosotros, el amor del Padre: aquel amor que hay en el corazón de Jesucristo, Redentor del mundo. Este es un amor que abarca al mundo y a todo lo que en él viene del Padre y que al mismo tiempo tiende a vencer en el mundo todo lo que "no viene del Padre".*

**JUAN PABLO II - REDEMPTIONIS DONUM**