

LA COMPRENSIÓN DE LA NATURALEZA DE DIOS EN CASIANO¹

Mark Sheridan, OSB²

En la *Vida bohátrica* de Pacomio, se cuenta la historia de Teodoro, que un día después de haber estado seis meses en el monasterio, fue hacia Pacomio llorando copiosamente y le dijo: “Quisiera, padre, que Usted me manifestara que yo veré a Dios; si no, ¿en qué me aprovecha haber sido traído al mundo?”. Pacomio le advirtió: «Obra de prisa para alcanzar el fruto del que habla el Evangelio: “*Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios*”³. Y cuando un pensamiento impuro entre en tu mente, sea odio o malicia, celos, envidia, desprecio hacia tu hermano, o vanagloria humana, recuerda inmediatamente y di: “Si consiento a cualquiera de esas cosas, no veré a Dios”»⁴.

1 Traducción del artículo: “John Cassian’s Understanding of the Nature of God”, *Oekumenisches Forum: Journal for Ecumenical and Patristic Studies*, Jahrgang/Issue #38, Graz 2016, pp. 39-51: <http://unipub.uni-graz.at/oekef/periodical/pageview/2165058>.

También accesible en: https://www.academia.edu/17564000/John_Cassians_Understanding_of_the_Nature_of_God.

Versión castellana de la Hna. María Graciela Sufé, osb (Abadía Gaudium Mariae, Córdoba, Argentina).

2 El P. Mark Sheridan es un monje benedictino que celebró sus 50 años de sacerdocio en febrero de 2015. Estuvo 30 años en el Pontificio Ateneo de San Anselmo (Sant’Anselmo), en Roma, donde no sólo fue profesor sino también Rector del Ateneo y Decano de la Facultad de Teología. El P. Sheridan es una reconocida autoridad en lengua y literatura coptas antiguas y es especialista en patristica, además de autor de numerosas publicaciones. Nació y fue educado en Washington D.C., y entró en la Orden Benedictina en la Abadía de *St. Anselm*.

3 Mt 5,8.

4 A. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia: The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. I The Life of Saint Pachomius and His Disciples*. Kalamazoo, Mich.; Cistercian Publ., 1980, p. 58, 273 (nota).

Esta breve historia de un texto nunca traducido al griego o al latín es de gran interés para comprender el espíritu del monacato temprano, pues corresponde exactamente a la concepción de la vida monástica propuesta por Juan Casiano en sus dos trabajos escritos en los comienzos del siglo V, en Galia del sur. Las formas literarias son bastante diferentes, sin duda, pero la visión teológica es la misma, esto es, la posibilidad de hacer un progreso espiritual a través de la lucha contra los vicios hasta el punto en que es posible ver a Dios. Casiano también hace uso de la bienaventuranza para describir el itinerario espiritual que está proponiendo. La búsqueda de la pureza de corazón, que Casiano, usando una palabra griega que tomó prestada de Pablo, llama *scopos* (finalidad) de la vida monástica, es esencial en orden a llegar a la meta final, el reino de los cielos o “ver a Dios”. Ya en el retóricamente elaborado prólogo de las Instituciones, donde Casiano anuncia el programa que va a desarrollar, insiste en que él está proponiendo algo nuevo que no puede encontrarse en los escritos existentes sobre la vida monástica. Además de Basilio y Jerónimo, a quienes nombra de manera explícita, también deben incluirse, para su audiencia latina, la *Vida de Antonio* de Atanasio, los escritos de Sulpicio Severo y algunos escritos de Agustín, especialmente los monásticos.

La búsqueda de Dios se hallaba ciertamente reforzada, para los monjes y las monjas, por medio de la recitación del Salterio. Con el Salmo 13 (14),², ellos rezaban a menudo: *El Señor observa desde el cielo a los hijos de Adán para ver si hay alguno sensato que busque a Dios*. Y en el Salmo 26 (27),⁸ rezaban: *Oigo en mi corazón: “Busquen mi rostro”. Tu rostro buscaré, Señor*.

Es casi seguro que Casiano se vio a sí mismo como un reformador, aunque no usó la palabra y él mismo no se identificó como tal⁵. Sin embargo, creó y propuso una auténtica “tradicción” al narrar lo que encontró al sur de la Galia⁶. Como respuesta a los pedidos de los obispos en la provincia de *Narbonensis Secunda*, para producir obras que guiaran el naciente movimiento monástico en Galia del Sur, Juan Casiano produjo escritos dirigidos a reformar e introducir coherencia teológica en un movimiento popular con cuya orientación social (la

5 Ver M. SHERIDAN, “*Segregati a credentium turbis: historical and theological reflections on monastic origins*”, en *Cristianesimo nella storia* 36 (2015), pp. 1-33.

6 Ver M. SHERIDAN, “John Cassian and the formation of authoritative traditions”, *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar. Turin. December 2-4, 2004* (Eds. A. CAMPLANI y G. FILORAMO, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 157; Leuven; Peeters), 2007, pp. 157-173.

nobleza gala) y espiritual él no estaba de acuerdo. Consideró ese monacato como superficial y mal encaminado⁷.

Cuando Casiano llegó a la Galia *Narbonensis* alrededor del año 415 (no sabemos dónde pasó los diez años anteriores), traía consigo una gran riqueza en experiencia y conocimiento. Sus numerosos años en Palestina y Egipto le habían dado amplia experiencia del movimiento monástico de Oriente. Su experiencia de primera mano de la controversia origenista en Egipto en el 400, y más tarde de los tristes acontecimientos en torno a la condenación y exilio de Juan Crisóstomo, quien lo había ordenado diácono, habían hecho de él un buen conocedor de los resultados de las pasiones humanas descontroladas y vindicativas. Aunque había sido educado en la tradición latina clásica de poetas tales como Virgilio y obviamente le era familiar la tradición retórica, él era además evidentemente bilingüe, conocía también el griego e incluso insinúa que alcanzó a comprender el lenguaje egipcio más tarde conocido como copto. Su rico vocabulario hizo claro el conocimiento de la gran tradición filosófico-teológica cristiana del Oriente de lengua griega. No sorprende que obispos en la Galia *Narbonensis*, una provincia que estaba volviéndose cada vez más provincialista, donde semejante experiencia era rara y donde la rica cultura bilingüe más temprana estaba extinguiéndose, pensarán en su ayuda. Casiano no los decepcionó, sino que produjo los mayores clásicos del monacato occidental.

La búsqueda del rostro de Dios inevitablemente plantea la cuestión de la teología en el sentido original de la palabra, esto es, el discurso acerca de la naturaleza de Dios. Y esto nos lleva a su vez, a la cuestión central de este ensayo: la comprensión de Casiano de la naturaleza divina y cómo esto influyó en las posiciones que tomó en un determinado número de cuestiones. Casiano ha sido correctamente caracterizado por varios escritores modernos como teólogo antes que historiador⁸. Sin embargo, si uno piensa acerca de la teología en el sentido moderno de la palabra, que abarca numerosas disciplinas denominadas

7 Ver R. J. GOODRICH, *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth Century Gaul*. Oxford University Press, 2007. Goodrich ha reconstruido con algún detalle el entorno social en la Galia del Sur, a comienzos del siglo V, en donde Casiano estaba escribiendo.

8 Ver A. J. CASIDAY, *Tradition and Theology in St. John Cassian*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007. Jean-Claude GUY, *Jean Cassien: vie et doctrine spirituelle*. Paris, Lethielleux, 1961.

“teológicas”, esta caracterización puede que sea algo anacrónica. Por otro lado, si es considerada en el sentido antiguo de la palabra teología, el discurso acerca de la naturaleza de Dios, puede ser muy exacto.

Este artículo pretende explorar la teología en Casiano, su comprensión de la naturaleza de Dios y cómo esto afecta su tratamiento de cierto número de temas clave en sus trabajos, incluyendo la interpretación de la Escritura, el uso del concepto de “hombre interior” y la cuestión de la libre voluntad. Casiano invoca la noción tradicional de que una interpretación correcta de la Escritura debe ser “digna de Dios”, un criterio encontrado ya en Filón de Alejandría y en muchos escritores patrísticos posteriores, tanto griegos como latinos. Usa la noción de “hombre interior” como el eje del verdadero interés por Dios, lo cual por supuesto supone alguna comprensión de la naturaleza de Dios. Casiano fue el primero en usar este concepto para explicar la relación entre las “prácticas” externas del movimiento monástico y la meta del desarrollo espiritual personal.

Su tratamiento de la cuestión de la gracia y de la libre voluntad supone que Dios no concedería una libre voluntad sin además hacer posible su ejercicio. Esto también refleja una determinada comprensión acerca de la naturaleza de Dios. En este tema, él estaba reaccionando contra Jerónimo y Agustín, quienes habían introducido lo que Casiano consideró ideas teológicamente destructivas. En su concepción global del camino espiritual, Casiano sin duda debía mucho a la tradición más temprana proveniente de Filón a través de Orígenes hasta Evagrio Póntico, a quién él en particular debía el esquema de los ocho vicios principales; pero en su tratamiento de los temas antes mencionados, era bastante original y creativo. Aquí exploraremos estas tres áreas.

1. Una correcta interpretación de la Escritura debe ser digna de Dios

En la explicación de la necesidad de luchar contra el vicio de la ira, Casiano insistía en que no había justificación para la ira y tomó la posición de que la ira debe ser eliminada completamente, pero observó que hay algunos que apelan a la autoridad de la Escritura para justificar su ira:

“Por tanto, así como no podemos entender estas cosas en sentido literal sin cometer un horrible sacrilegio contra aquel a quien la autoridad de las Escrituras define como invisible, inefable, incomprensible, inestimable, simple e incorpóreo, tampoco

se puede, sin proferir una enorme blasfemia, atribuir a esta naturaleza inmutable la perturbación de la ira o del furor”⁹.

Aunque Juan Casiano (+ hacia 435) no escribió comentarios sobre las Escrituras, al ser el principal autor monástico occidental, tuvo una influencia considerable en la metodología de los comentaristas latinos posteriores. Fue el primero en presentar lo que más tarde se denominó el cuádruple sentido de la Escritura¹⁰. Casiano estaba preocupado por una correcta interpretación, por encima de todo, a causa de la influencia que ésta podía tener sobre la vida espiritual de los monjes para quienes estaba escribiendo. La lectura y la interpretación de las Escrituras pertenecían a la actividad esencial de la vida monástica. Las interpretaciones erróneas podían confundir seriamente y lesionar el bienestar espiritual de los lectores. Podían influir en la conducta o ser usadas para defender conductas equivocadas. En su decimocuarta *Conferencia*, Casiano esbozó una teoría de la interpretación bíblica que iba a tener gran influencia en la Edad Media.

La cita anterior de Casiano contiene un lenguaje fuerte: “sacrilegio horrible” y “blasfemia monstruosa” para describir la lectura literal de numerosos pasajes bíblicos. Sin embargo, expresan exactamente la preocupación de Casiano por una interpretación correcta, la cual debe ser para él siempre “digna de Dios”. Al tratar del vicio de la ira, Casiano observa que hay personas que intentan defender o excusar su ira por medio de la cita de las Escrituras y por medio de la afirmación de que dado que Dios se indigna con los malhechores, estamos justificados al hacer lo mismo. “Ellos no comprenden que al querer conceder a los hombres la ocasión de un vicio pernicioso, introducen en la inmensidad divina y en la fuente de toda pureza la injuria de una pasión carnal” (Inst. 8,2). Como respuesta a esta opinión equivocada Casiano cita primero la absurdidad de tomar literalmente los antropomorfismos de la Escritura.

9 *Instituciones* (= Inst.), 8,4,1. [La versión castellana de los textos de esta obra han sido tomados de: *Juan Casiano. Instituciones cenobíticas*, Zamora, Eds. Monte Casino, 2000 (Col. Espiritualidad monástica: Fuentes y Estudios, 50) (N.d.T.).]

10 Ver la *Conferencia* 14. La terminología griega se encuentra antes en Gregorio de Nisa, *Prólogo al Comentario al Cantar de los Cantares*; pero no explica ni ilustra con ejemplos, como hace Casiano, especialmente el de los cuatro sentidos de Jerusalén: literal, tropológico, alegórico y anagógico.

Puesto que, si estas cosas que son dichas de Dios deben ser aceptadas al pie de la letra y con una comprensión carnal y grosera, entonces Él de quien se dice: “*Mira, no duerme ni reposa el guardián de Israel*” (Sal 121 [122],4) también duerme, ya que se dice: “*Levántate, Señor, ¿por qué duermes?*” (Sal 44 [45],24). Y Él se para y se sienta, ya que se dice: “*El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies*” (Is 66,1 LXX). Él, que “*abarca las dimensiones de los cielos con la palma de su mano y encierra la tierra en su puño*” (Is 40,12), y se emborracha con vino ya que se dice: “*El Señor se despertó como de un sueño, como un soldado vencido por el vino*” (Sal 77 [78],65); Él, “*que es el único que posee Inmortalidad y habita en una luz inaccesible*” (1 Tm 6,16).

Cada una de estas descripciones antropomórficas de Dios tiene que ser interpretada metafóricamente de una manera que sea digna de Dios. Casiano explica que: “En la imagen de la boca hemos de reconocer su palabra, que suele derramarse bondadosamente en los sentidos ocultos del alma o bien la palabra que Él mismo dijo a nuestros padres y a los profetas” (Inst. 8,4,2). Por la atribución de “ojos” a Dios “debemos entender su inmensa perspicacia, que penetra con su mirada y sondea todas las cosas y a quien no se le oculta nada de cuanto hacemos, proyectamos o pensamos” (Inst. 8,4,2).

Después de hacer una lista de otras interpretaciones diversas semejantes, Casiano concluye: “Por tanto, lo que leemos acerca de la ira o del furor de Dios, no debemos entenderlo *anthropopathoos* (antropomórficamente), es decir, a semejanza de la vileza de la cólera humana, sino de un modo digno de Dios, que es ajeno a toda perturbación” (Inst. 8,4,3). Aquí vemos combinados una vez más los dos criterios, el de atribuir pasiones a Dios y la noción de lo que es apropiado o “digno de Dios”. Casiano no niega que la percepción de Dios como un juez justo puede ser de ayuda para los pecadores: “El hombre suele temer a los que sabe que se indignan, y tiene miedo de ofenderlos” (Inst. 8,4,4). No obstante, el peso de la percepción está en las almas de “aquellos que tienen temor”. Eso no puede ser atribuido a Dios. Más bien: “Por más grande que sea la indulgencia y mansedumbre de espíritu con que la sentencia es pronunciada, los que por su culpa son alcanzados por el castigo, la sienten como un acto de gran furor y cólera implacable” (Inst. 8,4,4). La percepción de Dios como enojado, en otras palabras, surge en el alma del pecador. Pero esta percepción se convierte en un obstáculo para el crecimiento en la vida espiritual si se usa para justificar el enojo de parte de cada uno, porque las pasiones son obstáculos para la unión con Dios, que está exento de toda pasión. La meta es llegar a ser como Dios, libre de toda indignación.

2. Dios está interesado por sobre todo en el “hombre interior”

La frase “hombre interior” que Casiano usa más de treinta veces, se encuentra en el Nuevo Testamento en Ef 3,16-17, donde Pablo expresa el deseo de que “según las riquezas de su gloria, Él les conceda ser fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior (v. 17), y que Cristo habite por la fe en sus corazones” [citado por Casiano en Inst. 5,21,5]; en la *Carta a los Romanos* 7,22-23, y en 2 Co 4,16. Los dos últimos textos no son citados por Casiano. Casiano no fue el primero de los padres latinos en hacer uso de este concepto. Había sido usado antes por Tertuliano y se encontraba en la traducción latina de Orígenes. Casiano, por supuesto, al ser bilingüe, estaba también familiarizado con su empleo por los escritores griegos. No obstante, Casiano fue el primer escritor monástico, oriental u occidental, en usar este concepto para vincular juntamente las prácticas externas que habían sido desarrolladas en el temprano movimiento monástico tales como el ayuno, la recitación de los salmos y la vestimenta monástica distintiva, con la idea del desarrollo progresivo de la vida interior. Ya hemos advertido que tal idea del progreso espiritual estaba ya presente en el monacato egipcio desde el comienzo en la historia de Teodoro. Inclusive más importante que la literatura pacomiana con respecto a esto, son las obras de Pablo de Tamma, probablemente de la segunda mitad del siglo IV, que proporcionan un testimonio elocuente de la centralidad de la vida interior en el monacato egipcio temprano. Estas obras tampoco fueron traducidas al griego o al latín.

En el libro segundo de las *Instituciones*, después de mencionar lo que él llama el método de la oración canónica de los monjes egipcios, Casiano hace este comentario:

“Creo necesario, por la oportunidad del tema y de la misma exposición, ya que se presenta la ocasión, hacer en este momento aunque sea una breve síntesis. De este modo, educando por ahora la conducta del hombre exterior y poniendo ciertos fundamentos de la oración, podremos luego con menos trabajo discurrir sobre el estado del hombre interior y construir hasta su cumbre el edificio de su oración” (Inst. 2,9,1).

Concluye la sección con una observación más general:

“Al mismo tiempo tenemos en cuenta a los que quizá van a quedarse con este libro, pero no podrán acceder al siguiente: que ellos puedan sentirse imbuidos en parte por la enseñanza de éste que trata de la naturaleza de la oración. Y así, tal como han sido instruidos sobre el porte y el hábito del hombre exterior, no ignoren cómo deben conducirse para ofrecer sacrificios espirituales. Con todo, estos capítulos que vamos a componer ahora con la ayuda de Dios, se ocupan más bien de la observancia del hombre exterior y de la institución de los cenobios. Aquéllos, en cambio, tratarán de la disciplina interior, la perfección del corazón, la vida y la doctrina de los anacoretas” (Inst. 2,9,1,3).

En efecto, los primeros cuatro libros de las *Instituciones* están dedicados a describir el “hombre exterior”, esto es, el modo como los monjes egipcios se visten, su dieta, cómo rezan, etc. Estas son las prácticas superficiales y externas de la vida monástica. El objetivo verdadero de la vida monástica tiene que ver con el hombre interior.

Los últimos ocho libros de las *Instituciones* están dedicados a la lucha contra los ocho vicios principales, que son los obstáculos para el desarrollo de la vida interior de contemplación. En el quinto libro, sobre el tema de la glotonería y la necesidad de la práctica del ayuno, Casiano hace notar la necesidad de un ayuno interior:

“Si, ayunando corporalmente, enredamos el alma en vicios dañosos, de nada nos aprovechará la aflicción de la carne, ya que pecando hemos manchado la parte más preciosa de nosotros mismos, en la que fuimos hechos morada del Espíritu Santo. En efecto, no es tanto la carne corruptible, sino el corazón puro lo que se convierte en morada de Dios y templo del Espíritu Santo. Del mismo modo que ayuna el hombre exterior es necesario que se abstenga el hombre interior de alimentos nocivos, ya que él debe presentarse puro ante Dios para merecer recibir dentro de sí a Cristo como huésped. El bienaventurado Apóstol nos lo advierte con estas palabras: *Para [que crezca en ustedes] el hombre interior, que Cristo habite por la fe en sus corazones* (Ef 3,16-17)” (Inst. 5,21,4-5).

Aquí nuevamente trata de cómo es Dios en realidad, lo cual es una cuestión de teología, trata de lo que a Dios en verdad le agrada.

Otro aspecto de la relación entre el hombre interior y el exterior es la posibilidad de percibir el estado interior de una persona a través de signos exteriores. Únicamente Dios puede conocer el estado del hombre interior directamente. Tanto los demonios como los otros seres humanos pueden conocer el estado del hombre interior únicamente a través de las manifestaciones del hombre exterior. En su tratamiento del último de los ocho vicios principales, la soberbia, Casiano ilustra esta posibilidad con una descripción detallada de los signos de la soberbia en el hombre exterior que ponen de manifiesto el estado desastroso del hombre interior:

“Resumamos brevemente lo que hemos dicho sobre esta especie de soberbia, recogiendo en lo posible algunas de sus manifestaciones, para que a aquellos que están sedientos de ser enseñados en lo referente a la perfección, les revelemos sus características a partir del comportamiento del hombre exterior. Por esto me parece necesario volver sobre algunas pocas cosas como en una síntesis, para que aprendamos a discernir con qué señales aparece este orgullo. Una vez descubiertas las raíces de esta pasión, traídas a la superficie, captadas e individualizadas, podrán ser más fácilmente arrancadas o evitadas. Porque nadie podrá quedar a salvo para siempre de un vicio tan detestable, mientras no se defienda contra sus ardores malignos e ímpetus perjudiciales, no con una diligencia lenta y cuando ya está dominado por él, sino adelantándosele, como si dijera: conociendo sus artimañas precedentes con discernimiento sagaz y previsor. Como ya dijimos, por los gestos del hombre exterior se conoce el estado del hombre interior.

Por las siguientes señales se manifiesta dicha soberbia que llamamos carnal: hay clamor en su tono de hablar; en su silencio, amargura; en su alegría, una risa estrepitosa y desenfadada; en su seriedad, una incomprensible tristeza; en sus respuestas, rencor; en la conversación, verbosidad, irrumpiendo con palabras por todas partes, sin seriedad alguna” (Inst. 12,29,1-2).

3. Dios no concedería la libre voluntad sin la gracia necesaria para ejercitarla

En su tristemente célebre *Conferencia* decimotercera por la que Casiano iba a ser vilipendiado por Próspero de Aquitania y la que ha sido la base para los anacrónicos cargos de semipelagianismo desde entonces, Casiano escribió: “*No hay que creer que Dios haya hecho al hombre tal, que no quiera ni pueda jamás hacer el bien*”¹¹. Esta es en efecto una declaración acerca de la naturaleza de Dios. Es inconcebible que Dios hiciera algo tan contradictorio como esto, es decir, crear un ser con voluntad libre y luego no permitir al ser humano elegir el bien. Los seres humanos en efecto se comportan de maneras arbitrarias y contradictorias, pero Dios no se comporta como los seres humanos. Un poco antes, en la misma conferencia, Casiano había invocado el principio de que “Dios es compasivo”.

Detrás de esta declaración subyace un entorno social y literario complejo. La *Conferencia* pertenece al segundo volumen de *Conferencias* escrito alrededor del 426-427, y muchos expertos sostienen que es una respuesta directa al trabajo de Agustín, *De correptione et gratia*, el cual había sido escrito poco tiempo antes, quizás en el mismo año¹². En este trabajo, en el cual Agustín estaba en apuros para explicar por qué los pecadores serían reprendidos si ellos están predestinados, él insistió y desarrolló algunas posiciones que han sido calificadas como “teología dudosa”¹³. Apoyándose en la lectura literal de ciertos textos bíblicos, Agustín había insistido tanto en la necesidad de la gracia y la predestinación del elegido/salvado que la genuina libertad libre parecía quedar excluida.

11 *Conferencias*, 13,12: *Nec enim talem deus hominem fecisse credendus est, qui nec uelit umquam nec possit bonum*. [Trad. castellana en *Cuadernos Monásticos* 148 (2004), p. 100 (N.d.T.)].

12 Ver D. OGLIARI, *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 169; Leuven: Peeters, 2004) pp. 133-135. Ogliari también ofrece una detallada presentación de los anteriores estudios sobre la relación entre las dos obras de Casiano y Agustín. Goodrich (2007) no menciona a Ogliari en su bibliografía, y no trae: Pelagio, gracia o libre voluntad en su índice. PRÓSPERO DE AQUITANIA también consideró el texto de Casiano como una respuesta y una crítica al *De correptione et gratia*. Ver *Prosper of Aquitaine, Defense of St. Augustine*, ed. P. de Letter. Westminster, Md.: Newman Press, 1963, pp. 70-138.

13 O. CHADWICK, *John Cassian*, p. 126 (con moderación típicamente británica) [citado por Ogliari].

Parece que la obra de Agustín fue escrita como respuesta a, o bien urgida por Próspero de Aquitania e Hilario de Arlés, que habían informado a Agustín sobre la resistencia entre los monjes de la Galia a sus posiciones con respecto a la gracia y a la libre voluntad¹⁴. Sin embargo, los monjes de Provenza no fueron los primeros en objetar las posiciones de Agustín generadas en oposición a los pelagianos. Antes, quizás ya en 418, los monjes de Adrumeto en el norte de África, habían aparentemente objetado algunas de las declaraciones de Agustín que no parecían estar en conformidad con la doctrina tradicional¹⁵. Entre algunas de las afirmaciones algo sorprendentes de Agustín en esta obra están las siguientes:

“... No fueron ellos segregados de la masa de perdición por la presciencia y la predestinación de Dios; y, por consiguiente, ni fueron llamados según designio ni, por lo mismo, elegidos. Ellos pertenecen al grupo de aquellos llamados de quienes se dijo: *Muchos fueron los llamados, pocos los escogidos* (Mt 20,16). Y con todo, ¿puede negarse que son elegidos cuando creen y se bautizan y viven según la voluntad de Dios? Ciertamente pasan por elegidos para quienes desconocen su última suerte, mas los ojos de aquel que sabe que no tendrán la perseverancia que lleva a los elegidos hasta la Vida eterna, aunque ahora están de pie, prevén su futura caída”¹⁶.

“Si crees que el perseverar o no perseverar en el bien depende exclusivamente del libre albedrío del hombre, que defiendes no en conformidad con la gracia divina, sino con detrimento de ella, no siendo don de Dios la perseverancia, sino efecto de la voluntad humana, ¿qué opondrás tú a las palabras del Salvador: *He rogado por ti, Pedro, para que no decaiga tu fe?* (Lc 22,32)”¹⁷.

14 OGLIARI, pp. 93-106. Alexander HWANG, *Intrepid Lover of Perfect Grace: The Life and Thought of Prosper of Aquitaine*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2009.

15 OGLIARI, pp. 21-87, “The African Resistance to Augustine”.

16 AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la corrección y la gracia*, 7,16 (trad. en: https://www.augustinus.it/spagnolo/correzione_grazia/index2.htm). N.d.T.

17 AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la corrección y la gracia*, 8,17 (trad. en: https://www.augustinus.it/spagnolo/correzione_grazia/index2.htm). N.d.T.

“Cosa maravillosa es ciertamente y muy digna de admiración que Dios a algunos hijos suyos regenerados en Cristo, después de darles la fe, esperanza y caridad, no les otorgue la perseverancia, mientras a los hijos de los infieles les perdona tantos crímenes y, dándoles la gracia, los adopta por hijos suyos.

¿Quién no se admirará de esto? ¿Quién no se llena de grandísimo estupor ante semejante hecho? Ni tampoco es menos de admirar, por ser verdad y cosa tan manifiesta, que ni los mismos enemigos de la gracia osan negar, que a algunos hijos de sus amigos, esto es, a párvulos pertenecientes a familias cristianas y buenas, permitiéndoles morir sin bautismo, cuando si Él quisiera no les faltaría la regeneración bautismal, pues todo está sometido a su voluntad, y, no obstante eso, los extraña de su reino, adonde envía a sus padres; y, al contrario, a algunos hijos de infieles los hace venir a manos de los cristianos, y por medio del bautismo, los introduce en su reino, del que están excluidos sus padres; y con todo, ni en aquéllos hay demérito alguno ni en éstos mérito, debido a su propia voluntad. Ciertamente, aquí los juicios de Dios, tan justos, tan altos e irreprehensibles, pasan de vuelo nuestra capacidad de comprensión. Aquí debe ponerse igualmente el misterio de la perseverancia de que disputamos. Ante ambas cosas exclamemos: *¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios! ¡Cuán inasequibles son sus juicios!* (Rm 11,33)”¹⁸.

En otras palabras, Agustín ¡parece aceptar que Dios obra arbitrariamente! Y esto es justificado basándose en el hecho de que no debemos “extrañarnos nosotros de no poder indagar sus impenetrables caminos”¹⁹. Él no concede la gracia de la perseverancia a todos: “No nos escandalicemos tampoco de que el Señor no conceda a algunos de sus hijos el don de la perseverancia”²⁰. Parece haber un círculo teológico vicioso: “Lo cual no ocurriría si pertenecieran al número de

18 AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la corrección y la gracia*, 8,18 (trad. en: https://www.augustinus.it/spagnolo/correzione_grazia/index2.htm). N.d.T.

19 AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la corrección y la gracia*, 8,19 (trad. en: https://www.augustinus.it/spagnolo/correzione_grazia/index2.htm). N.d.T.

20 AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la corrección y la gracia*, 9,20 (trad. en: https://www.augustinus.it/spagnolo/correzione_grazia/index2.htm). N.d.T.

aquellos predestinados y llamados según designio, y que son los verdaderos hijos de la promesa”²¹. Los que son predestinados sí reciben la gracia de la perseverancia.

La afirmación de Casiano es lo opuesto: Dios no actúa arbitrariamente; no niega la gracia necesaria para la perseverancia, para la genuina libre voluntad. Casiano no está afirmando que la voluntad puede ser libre sin la gracia, sino más bien que Dios concede las dos. Próspero de Aquitania, en su ataque incontrolado, altamente polémico contra Casiano unos pocos años después de la muerte de Agustín, estaba más obsesionado por la defensa de Agustín que por enfrentar el problema teológico, el concepto de Dios que está en el tapete. No comprendió en absoluto esto, porque él era un polemista, no un teólogo como Casiano. La crítica de Casiano a Agustín es que Dios no es así, no es como Agustín lo presenta.

La cuestión de la libre voluntad no era la primera o la única cuestión sobre la cual Casiano se enfrentaba con Agustín. En su repetida insistencia sobre la distinción entre los alcances y los fines en la vida espiritual y la necesidad de apuntar hacia la pureza de corazón en la *Conferencia* primera, Casiano estaba tomando una posición en contra de Jerónimo y Agustín, quienes habían negado la validez del concepto de *apatheia*, una cuestión que también estaba relacionada con la naturaleza de Dios. La frase “pureza de corazón” es equivalente, en la terminología de Casiano, a la noción de *apatheia*, un término nunca usado por Casiano, indudablemente debido a la controversia de Jerónimo y Agustín contra él. Evagrio Póntico, fuente importante para Casiano, había ya usado la frase en ese sentido. La “pureza de corazón” procede por supuesto de la bienaventuranza en el *Sermón de la Montaña* (Mt 5,8): *Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios*. Por consiguiente, en esta tradición la cuestión de la *apatheia* o “pureza de corazón” está directamente referida a la posibilidad de ver a Dios o de la vida contemplativa.

Jerónimo había insistido erróneamente en que *apatheia* significa que uno se convierte en un dios o en una piedra. Es verdad, en efecto, que en la tradición más temprana Dios había sido casi unánimemente considerado impasible, sin las pasiones humanas. Para ver a Dios, uno debe aspirar a esa impasibilidad que es parte de la naturaleza de Dios. Jerónimo había también declarado que el concepto de *apatheia* es equivalente a la falta de pecado (*impeccabilitas*), un equivalente no encontrado en la tradición anterior. Este error se debía al hecho de que Jerónimo

21 AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la corrección y la gracia*, 9,20 (trad. en: https://www.augustinus.it/spagnolo/correzione_grazia/index2.htm). N.d.T.

estaba comprometido en la polémica contra Pelagio, quien, afirmó, creía que los seres humanos podían ser o convertirse en seres sin pecado. La negación de la validez de la noción de *apatheia* o la insistencia en su equivalencia con la impecabilidad llevó a cuestionar la búsqueda monástica en su totalidad y la idea de que el progreso espiritual es posible²² (una idea ya desarrollada por Filón de Alejandría y continuada por Orígenes y Evagrio).

En efecto, aspirar a la *apatheia* era aspirar a llegar a ser como Dios, imitar a Dios y un paso fundamental hacia la deificación.

Conclusión: un *psógos*

En lugar de una conclusión convencional me gustaría concluir con lo que se denomina en la tradición retórica griega un *psógos*²³, uno de los *progymnasmata*, esto es, los ejercicios que los estudiantes practicaban para aprender los elementos de la retórica. Básicamente es un ejercicio de polémica. Como ustedes sin duda son conscientes, el monacato benedictino fue restaurado en Francia a mediados del siglo XIX, después de un hiato de alrededor de dos generaciones causado por la revolución francesa y la supresión de los monasterios por Napoleón, no solo en Francia sino al paso de la marcha napoleónica hacia el imperio. Austria y Suiza (e incluso Inglaterra) estuvieron en gran parte distanciadas de este desastre, pero no completamente de la influencia nefasta del romanticismo francés, que jugó un papel conductor en la restauración del monacato en Francia y luego también en Alemania. Ustedes son también ciertamente conscientes de que el romanticismo francés idealizó la Edad Media Occidental, la perfecta relación entre Iglesia y sociedad que supuestamente entonces existía y todo lo gótico. Tales ideas incluso cruzaron el

22 Para un tratamiento más amplio de esta controversia, ver mis artículos: M. SHERIDAN, "The Controversy over *APATHEIA*: Cassian's sources and his use of them", *Studia Monastica* 39 (1997) pp. 287-310; Idem, "Job and Paul: Philosophy and Exegesis in Cassian's Sixth Conference", *Studia Monastica* 42 (2000) pp. 271-294; and "First Movements (*Propatheiai*) in John Cassian" in M. SHERIDAN, *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation* (Studia Anselmiana 156) 2012. Los dos primeros artículos se reimprimieron en este volumen.

23 Ver George A. KENNEDY, *Progymnasmata: Greek textbooks of prose composition and rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003: pp. 111-112, 210-211. La palabra italiana: *sfogo*, obviamente deriva del griego, y está más cercana a lo que deseo hacer aquí. [En castellano el término griego se puede traducir por: invectiva; o también: censura, reproche, reprobación crítica. N.d.T.].

océano y florecieron en los Estados Unidos en trabajos tales como el famoso libro de Henry Adams: *Mont Saint Michel and Chartres*.

Como es lógico, los restauradores del monacato del siglo XIX también miraron a la Edad Media como su ideal y modelo. En esta idealización de las glorias pasadas y de las maravillas estéticas, la arquitectura gótica como el canto gregoriano se consideraron aspectos fundamentales de ese pasado monástico ideal. Hubo un fuerte componente estético en este monacato restaurado. Para acompañar y legitimar este monacato nuevo (pues la restauración, y aún más, la reforma, siempre produce algo nuevo) se produjo una versión romántica de la historia. La versión monástica de esto está ejemplificada sobre todo en el trabajo de Montalembert, *Les moines d'Occident*²⁴. En dicha obra la figura de Benito de Nursia es tan glorificada que parece poco menos que divinamente inspirado. Esto está muy lejos en realidad de la historia crítica que existía en Francia a fines del siglo XVII, en figuras tales como Richard Simon, Lenain de Tillemont, y Jean Mabillon.

En la historiografía monástica romántica, la *Regla* de san Benito llegó a mirarse como el desarrollo más perfecto del ideal monástico en un grado tal que se pensó que había reemplazado las obras anteriores, aunque tal evaluación, contradecía claramente la autopercepción de su propio autor. Benito había declarado, en el último capítulo de la *Regla*, el septuagésimo tercero, que había escrito una pequeña regla para principiantes y recomendaba a los que estaban deseosos de hacer mayores progresos, que estudiaran por supuesto las Escrituras, los escritos de Basilio y especialmente las vidas y conferencias de los padres, en una clara referencia a los escritos de Juan Casiano. Sin embargo, la modesta y realista autoevaluación de Benito fue considerada como convencional o falsa modestia. A lo largo del siglo XX la glorificación de la *Regla* de Benito ha continuado con la producción de comentarios “críticos” (pero teológicamente no críticos) sobre el modelo de los comentarios bíblicos, con el resultado de que la *Regla* es tratada prácticamente como la Escritura, como la norma única y la fuente de la espiritualidad monástica, una expresión muy alejada de lo que el autor pretendió. Él mismo vio las cosas de manera muy diferente. Benito vio a su propia generación como decadente comparada con la de Casiano, anterior en unos cien años. Benito parece haber sido consciente de su propia dependencia de

24 MONTALEMBERT, Charles Forbes. *Les moines d'Occident depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard*. Paris: J. Lecoffre, 1860.

Casiano, Basilio y otros escritos monásticos anteriores a los cuales recurrió como fuente de inspiración. Estaba seriamente interesado en la búsqueda de Dios, en escudriñar el progreso espiritual en contraste con la glorificación romántica de los aspectos estéticos del romanticismo medieval y de la visión del monacato occidental como el vehículo de la transmisión cultural. La restauración romántica ha conducido a muchas tragedias espirituales. Uno hasta podría preguntarse si el monacato occidental hoy no está, desde un punto de vista espiritual y teológico, en una situación más grave que aquella que Juan Casiano encontró cuando llegó a la Galia *Narbonensis* en el año 415. El monacato occidental tiene todavía que descubrir al hombre interior del que Casiano habló tan elocuentemente. Quizás es el tiempo también para realizar una evaluación teológica crítica de la *Regla* de san Benito.

Collegio Sant'Anselmo
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I-00153 Roma
ITALIA