

PARA COMPRENDER A CASIANO UNA OJEADA A LAS CONFERENCIAS*

No nos faltan estudios de las ideas de Casiano sobre tal o cual punto¹, o incluso visiones de conjunto de toda su doctrina². Por el contrario, la estructura de su obra ha sido poco estudiada³. Los estudios, ya sea generales o particulares, tratan normalmente esta obra como una simple mina de datos y de ideas, o como un montón de piezas sueltas, que habría que armar en un sistema coherente. En cuanto a los escritos en sí mismos, a su composición y a su ordenamiento, prácticamente nadie se ocupa de ellos.

Sin embargo, ese interés casi exclusivo por el contenido temático en detrimento del continente literario, no deja de limitar la in-

* De *Collectanea Cisterciensia* 39, 1977, pp. 250-272. Traducción: María Isabel Guiroy, OSB (Abadía Gaudium Mariae).

1. En la Bibliografía de H. O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur auserpachomianischen Mönchsirradition*, Münster 1960, pp. XI-XXI, ver en particular los estudios de S. MARSILI, A. MENAGER, M. OLPHE-GAILLARD. Agregar A. MENAGER, "À propos de Cassien", en *VSS* 46 (janv.-mars. 1936), pp. 73-109. Para los años siguientes, señalamos a A. FISKE, "Cassian and Monastic Friendship", en *ABR* 12 (1961), pp. 190-205; A. DE VOGÜÉ, "Monachisme et Église dans la pensée de Cassien" en *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 213-240; V. CODINA, *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*, Roma 1966 (OCA 175); J. BEAUDRY, *L'humilité selon Jean Cassien*, Roma-Montréal 1967; J. LEROY, "Le cénobitisme chez Cassien", en *RAM* 43 (1967), pp. 121-158; P. MIQUEL, "Un homme d'expérience: Cassien", en *Coll. Cist.* 30 (1968), pp. 131-146; M. HAAG, "A precarious Balance: Flesh and Spirit in Cassian's Works", en *ABR* 19 (1968), pp. 180-192; P. CRISTOPHE, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Paris, 1969. Ver además, nota 90.
2. Así L. CRISTIANI, *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, t. I-II, Saint-Wandrille 1946; M. OLPHE-GAILLARD, art. *Cassien*, en *DS* 2 (1953), pp. 214-276; J.C. GUY, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961; O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge 1968. Ver también los artículos de E. PICHERY recensionados por H. O. WEBER, o.c. p. XVIII (Nn. 167-168) y su Introducción a las Conferencias, Paris, 1955 (SC 42), pp. 30-58.
3. Una excepción: J. LEROY, "Les Préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien", en *RAM* 42 (1966), pp. 157-180.

teligencia de la misma doctrina. Tanto como los diversos temas desarrollados por Casiano, tiene su importancia la disposición de estos en el interior de sus obras. Ciertamente no deja de ser provechoso aislar esos temas para escrutarlos más a fondo, u organizarlos según un sistema que satisfaga nuestras necesidades lógicas. Pero una vez hecho esto, faltaría preguntarse por qué justamente Casiano no los ha tratado aparte ni los ha reunido según nuestro modo de ver, sino que los ha relacionado y articulado según su propio criterio, para constituir esos volúmenes que se denominan *Instituciones* y *Conferencias*.

Quisiéramos pues, intentar aquí una ojeada a esta última obra, con el fin de hacer aparecer algunos rasgos de su estructura. La empresa no es fácil, no sólo por todo lo que exige de renuncia a nuestras propias categorías para adoptar las del autor, sino también por la complejidad del pensamiento de Casiano, que a menudo se presta a más de una interpretación. En estas *Conferencias*, de una extremada riqueza, en las que abundan los "trozos" variados de gran interés, muchas veces podemos interrogarnos sobre la importancia relativa de los elementos del discurso, o quedarnos perplejos en presencia de los múltiples vínculos que los unen, o dudar en seguir tal hilo en lugar de tal otro. Con un sentimiento muy vivo de estas incertidumbres proponemos el análisis que se leerá a continuación. No nos cabe duda que otros, después de nosotros, harán nuevos y mejores estudios. Quedaríamos satisfechos si este primer ensayo los incitara o los ayudara a realizarlos.

Al tratarse de una obra que se presenta como una serie de conversaciones sucesivas con distintos interlocutores, se plantea una cuestión prejudicial: ¿no será el ordenamiento de las *Conferencias* puramente histórico, es decir, fortuito? ¿No nos entrega Casiano estas conversaciones en su sucesión cronológica, y no ocupa cada una simplemente su lugar en el tiempo, en relación, no con un plan especulativo, sino con acontecimientos públicos como el "asesinato de los santos" de Tecue⁴, con incidentes de viaje como los escrúpulos que experimentaron un día Casiano y Germán⁵, o con observan-

-
4. Conf. 6, 1. De ahora en más citaremos el texto publicado por E. PICHÉRY (SC 42, 54, 64), pero agregando a veces a los números de la *Conferencia* y del capítulo, el del párrafo, según la división de M. PETSCHENIG, *Johannis Cassiani Conlationes*, Viena, 1886 (CSEL 13), infelizmente omitida en *Sources Chrétiennes. Les Institutions* se citan según J. C. GUY, *Jean Cassien, Institutions cénobitiques*, Paris, 1965 (SC 109).
 5. Conf. 17, 1-3. Ver también 20, 2-3 (sermón "desesperante" de Pinufio).

cias propias de ciertas épocas como el cese del ayuno después de Pascua⁶? Si así fuera, nuestra tarea se reduciría a explicar el ordenamiento de cada Conferencia o grupo de Conferencias pertenecientes a un mismo conferencista, sin que ningún hilo lógico una entre ellas a las piezas o series de piezas sucesivas.

Sin embargo, bien lejos está el mismo Casiano de presentar el orden cronológico como el único hilo conductor de la obra. Aunque la segunda parte (*Conf.* 11-17) sigue explícitamente este orden —Casiano y Germán van de Queremón a Nesteros y de este último a José—, la primera (*Conf.* 1-10) está desprovista de cronología relativa, y ninguna conversación o grupo de conversaciones está fechado con respecto a los demás⁷. Además, según lo confiesa el mismo Casiano, las Conferencias de esta primera parte, situadas en el desierto de Escete, son posteriores a las de la segunda, que tienen lugar en la desembocadura del Nilo, y se remontan a la llegada de los dos peregrinos a Egipto. En cuanto a la tercera parte (*Conf.* 18-24), comienza con dos Conferencias bien localizadas y fechadas⁸, que son continuación de la segunda parte, pero luego las de Pinufio, Teonas y Abraham lo están cada vez menos claramente⁹.

6. *Conf.* 21, 11.

7. Salvo evidentemente en el interior de un grupo relacionado con un mismo conferencista (1-2; 7-8; 9-10). Por otra parte, es notable que la décima y última Conferencia se ubique en la época de la controversia antropomorfitá (399), es decir, en los últimos tiempos de la estadía de Casiano en Egipto (*Conf.* 10, 1-3).

8. *Conf.* 18-19 (en Diolcos, justo después del desembarco en Panefisis).

9. La Conferencia de Pinufio se ubica cerca de Panefisis (20, 1-2), es decir en la región donde se desarrolla la segunda parte (cf. 11, 3, 1-2). Podemos preguntarnos, pues, si tuvo lugar antes o después de la llegada a Diolcos (18, 1). Por lo demás, Casiano ubica a Arquebio, a veces en Diolcos (*Inst.* 5, 36-37), a veces en Panefisis (*Conf.* 11, 2-3), y describe en forma parecida a los dos lugares.— Con respecto a las Conferencias de Teonas (21-23), Casiano no da ninguna indicación de cronología relativa ni de topografía. Dice solamente, al final de la conversación precedente, que Germán y él abandonaron Panefisis para dirigirse a Escete (20, 12, 4; cf. 18, 16, 15). Por eso se supuso que Teonas era un anacoreta de Escete (M. CAPPUYNS, art. *Cassien*, en *DHGE* 11 <1049>, 1323), lo cual permite relacionar a los dos ecónomos Juan de *Conf.* 21, 1-2 e *Inst.* 5, 40, 1. Para J. LEROY, "Les Préfaces", p. 174, se trataría de un cenobita, pero el mismo autor coloca a Helias, su predecesor como ecónomo de la diaconía, entre los anacoretas (p. 176). En todo caso, según 21, 11, la conversación parece ubicarse en los primeros tiempos de la estadía de Casiano en Egipto. — La Conferencia 24 no está mejor localizada ni fechada. El balde de agua traído desde lejos (24, 2, 3: el Nilo está a cuatro millas), nos hace pensar en los anacoretas de Diolcos (*Inst.* 36, 2: el Nilo a tres millas).

En general, las indicaciones temporales de Casiano dan lugar, expresa o tácitamente, a cierto trabajo de composición. Incluso suponiendo que sus *Conferencias* relatan con bastante fidelidad conversaciones con los Padres mencionados —y a veces hay razones para dudarlo—, él mismo señala en un caso —y en otros nos permite pensarlo—, que esos informes no están dispuestos, por lo menos en parte, en un orden cronológico. Casiano dice sin ambages que este orden responde a preocupaciones lógicas o didácticas en el *Prefacio* de la segunda parte: ésta tiene por objeto "suplir lo que ha sido dicho en forma oscura, o incluso lo omitido en las obras precedentes"¹⁰. La tercera sección, por su parte, tiene una finalidad doctrinal particular, que Casiano especifica en el *Prefacio* correspondiente: intenta "instruir más plenamente" a los cenobitas y anacoretas —sobre todo a estos últimos— sobre los deberes propios de su estado¹¹.

Estas declaraciones nos autorizan a considerar las *Conferencias*, no como una simple colección de conversaciones diversas, nacidas al azar de las circunstancias y que se suceden con el correr del tiempo, sino como el desarrollo orgánico de una enseñanza continuada, elaborada por una sola cabeza. Ni el escenario de los encuentros de Casiano y Germán con los ancianos, ni las circunstancias aparentemente fortuitas que provocan las preguntas, ni los títulos de tipo episódico que llevan ciertas *Conferencias*¹², deben disimularnos la unidad del designio perseguido por nuestro autor y el método con el que lo realiza.

Advirtamos de entrada que este designio de las *Conferencias* no se puede separar del de las *Instituciones*. Las dos obras están ligadas una a la otra por medio de un juego de referencias mutuas¹³ y de las afirmaciones repetidas de varios *Prefacios*¹⁴. Las *Conferencias*, continuación de las *Instituciones*, prolongan su enseñanza sobre la oración y los ocho vicios¹⁵. Varios libros de la primera obra que tratan de los vicios particulares, encuentran un

10. *Conf.* 11, *Pref.* 2.

11. *Conf.* 18, *Pref.* 2-3.

12. Especialmente *Conf.* 6: *De nece sanctorum*.

13. Cf. *Inst.* 2, 1 y 2, 9, 1; *Conf.* 9, 1. El anuncio de *Inst.* 2, 18 apunta a la *Conf.* 21, la de *Inst.* 5, 4, 3 apunta a la *Conf.* 14, 4-5; 18, 2-6; 19, 8. Por su parte, la *Conf.* 29, 1-2 remite a *Inst.* 4, 30-43.

14. *Conf.* 1, *Pref.* 1-5; 11, *Pref.* 2.

15. Comparar *Inst.* 2-3 y 5-12; *Conf.* 5 y 9-10.

eco preciso en la segunda¹⁶. Finalmente, la historia de las fugas de Pinufio a Tabenna y a Belén está relatada en una y otra parte¹⁷, al final de esas dos síntesis de la vida común que constituyen los primeros Libros de las *Instituciones* y de las *Conferencias* 18-19.

Esta última correspondencia merece ser subrayada, ya que presenta la tercera parte de las *Conferencias* como un retorno a la formación cenobítica descrita al comienzo de las *Instituciones*. Esta nota de interés para el cenobitismo, afirmada por el Prefacio de esta parte¹⁸ y recordada por la perorata del abad Abraham¹⁹, une el final de la obra monástica de Casiano con el comienzo y encierra a los dos escritos que la componen en una especie de inclusión.

Ahora podemos considerar las *Conferencias* en sí mismas. Además de la división en tres grandes partes, existe otra, más o menos aparente, en grupos de dos o tres *Conferencias*. Esto es evidente cada vez que varias conversaciones se atribuyen al mismo conferencista, ya sea Moisés (1-2), Sereno (7-8) e Isaac (9-10) en la primera parte, o Queremón (11-13), Nesteros (14-15) y José (16-17) en la segunda, o finalmente el abad Teonas (21-23), que es el único en la tercera parte. En estos casos, la unidad de las dos o tres *Conferencias* sucesivas está asegurada no sólo por la persona del conferencista, sino también por la proximidad de las conversaciones en el tiempo, el encadenamiento de los discursos, y a veces incluso de los temas, y aún de los títulos²⁰.

Esta distribución en pequeños grupos se repite varias veces en las *Conferencias* aparentemente aisladas de la primera y de la tercera parte. Aunque cada una pertenece a un conferencista diferente, no dejan de tener vinculaciones particulares con una o varias de sus vecinas. Los autores de la tercera y de la cuarta *Conferencia*, Pafnucio y Daniel, están estrechamente asociados por sus funciones de sacerdote y diácono de la misma iglesia de Escete²¹.

16. Comparar *Inst.* 6 y *Conf.* 12 (lujuria); *Inst.* 10 y *Conf.* 24 (acedia, ocio). Cf. *Inst.* 5 y *Conf.* 2 (gula); *Inst.* 8 y *Conf.* 18-19 (impaciencia, irritabilidad), etc.

17. *Inst.* 4, 30-31; *Conf.* 20, 1.

18. *Conf.* 18, Pref. 1-2.

19. *Conf.* 24, 26, 14. Es igualmente significativo que Juan de Lico, modelo de obediencia en *Inst.* 4, 23-26, sea exaltado al final de la *Conf.* 24, 26, 16-17. Por lo demás, no faltan tampoco los toques cenobíticos en las *Conferencias* de la primera parte: ver *Conf.* 3, 1, 2; 4, 20-21; 6, 8, 3; 10, 14, 2 (*sacris coenobii usibus*).

20. Así las *Conf.* 9-10: *De oratione*. Cf. *Conf.* 7-8.

21. *Conf.* 4, 1.

Al presentar a Teodoro, autor de la sexta *Conferencia*, como un "hombre eminente en la vida activa"²², Casiano piensa tal vez en la *Conferencia* precedente. En ella, Serapión ha expuesto la teoría de los ocho vicios principales, cuya "ciencia activa" (*praktikè*) tiene precisamente por objeto purificar el alma²³.

En todo caso, las *Conferencias* 18 y 19 tienen un parentesco evidente, tanto por el lugar y la época en que se desarrollan como por los temas que analizan: comparación entre los cenobitas y los anacoretas, celebración de las virtudes de paciencia y humildad. La *Conferencia* 20 se relaciona ciertamente con estas dos, al menos por la historia de su autor, el abad Pinufio, modelo de humildad cenobítica. De este modo, una trilogía abre la tercera parte, que prosigue con las tres conversaciones del abad Teonas. Sólo la vigésimo-cuarta y última *Conferencia* queda aparte, lo cual indudablemente conviene a su función especial de conclusión.

Esta agrupación de las *Conferencias* de a dos o tres, patente en la mayoría de los casos, es sin embargo dudosa o superficial en algunos otros, si nos atenemos a las someras observaciones que acabamos de formular. Para confirmarla y profundizar su sentido, debe examinarse más de cerca el contenido de cada grupo.

La primera *Conferencia* indica en primer lugar el fin (*scopos*) de la vida monástica aquí en la tierra, que justifica y orienta sus múltiples observancias. Este fin se denomina equivalentemente, pureza de corazón, caridad (1Co 13), contemplación²⁴. Luego Moisés establece, contra las objeciones de Germán²⁵, la posibilidad de realizar desde aquí abajo ese ideal de unión con Dios, por lo menos en cierta medida: el hombre, tanto por medio de los ejercicios espirituales como por el discernimiento, puede ejercer cierto control de sus pensamientos. A las artimañas del diablo, que suscita distracciones e ilusiones, se opone la acción divina, principio de los

22. *Conf.* 6, 1, 2.

23. *Cf.* 14, 3, 1. Ver también 21, 34, 4 (*praktikè*)

24. *Conf.* 1, 1-15. En efecto, según la *Conf.* 1, 8, y como resulta de su primera frase, la contemplación pertenece realmente al *scopos* (fin inmediato, desde aquí abajo). La explicación de esta frase sugerida por S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Roma, 1936, p. 40, que hace entrar a la contemplación en el telos (fin último, en el más allá), no nos parece natural (de hecho, *haec...ut* son correlativos). Por otra parte, en el contexto, el autor hace reaparecer la contemplación aquí abajo dando otro rodeo.

25. *Conf.* 1, 16; *cf.* 1, 12.

pensamientos buenos y sanos²⁶. De este modo, Dios aparece en primer lugar como el fin de nuestros esfuerzos y el objeto de nuestra contemplación, y luego como la fuente de nuestros pensamientos santos, que reconocemos por medio de la discreción.

La segunda Conferencia de Moisés continúa el estudio de la discreción, que se convierte en el tema de la conversación ex professo. Después de haber demostrado su necesidad e indicado cómo se la adquiere —a saber, por medio de una humildad que hace confesar todos los pensamientos a los ancianos y aceptar dócilmente sus consejos—, Casiano se dedica a definirla. La discreción consiste en evitar los excesos contrarios, tanto el demasiado como el demasiado poco²⁷. En todo, y especialmente en materia de alimentación y de sueño, nos guarda tanto "a la derecha" como "a la izquierda", al modo de esas *arma iustitiae* de las que habla el Apóstol²⁸. Esta noción del justo medio había sido propuesta ya por Antonio, que enseñaba a caminar siempre por el "camino real" del que trata el libro de los Números²⁹, es decir, por la vía recta de la virtud, sin desviarse ni a un lado ni a otro, por un fervor presuntuoso o una cobarde tibieza. Para terminar, Moisés entrega la regla de oro en la que se condensa la discreción de los monjes de Egipto: la buena medida alimenticia, apta para conservar puros el alma y el cuerpo, es la comida cotidiana reducida a dos *paximata*³⁰.

Pasando a las conversaciones de Pafnucio y de Daniel, en ellas encontramos temas análogos, dispuestos en el mismo orden. La Conferencia 3 traza en primer lugar el itinerario de las tres renunciaciones: la primera a los bienes materiales, la segunda a los vicios y la tercera a todo pensamiento que tenga por objeto las cosas de aquí abajo³¹. Esta serie de renunciaciones sucesivas corresponde a la teoría del *scopos* expuesta en la primera Conferencia: el abandono de la propiedad forma parte de las observancias monásticas bási-

26. Conf. 1, 19.

27. Conf. 2, 16, 1; cf. 2, 17 y 22.

28. Conf. 2, 16, 2 que cita 2Co 6,7; *per arma iustitiae... a dextris... et a sinistris*.

29. Conf. 2, 2, 4, que utiliza Nm 20, 17. Cf. F. TAILLIEZ, "Basilikè hodos. Los valores de un término místico y el precio de su historia literal", en OCP 13 (*Miscellanea Guillaume de Jerphanion*, t. I, Roma 1947), pp. 303-352; J. LÉCLERCQ, "El camino real", en VSS 1948-1949, pp. 338-352. Este último cita (pp. 347-348) Conf. 24, 24, 5-6 y 24, 25, 2 donde *via regia* está tomado en un sentido más vago, sin connotar precisamente el justo medio entre los excesos como en *Inst.* 11, 4; Conf. 2, 2, 4 y 6, 9, 2.

30. Conf. 2, 18-26.

31. Conf. 3, 6-10.

cas, la renuncia a los vicios culmina en la pureza del corazón y en la caridad (I Co 13) y todo pensamiento terreno es el reverso de la contemplación. La escala de las renunciaciones erigida por Pafnucio, tiende pues nuevamente al fin que proponía Moisés.

Pero a pesar de su título (*De tribus abrenuntiationibus*), la Conferencia 3 contiene algo más que ese programa de ascensión. Una larga exposición sobre la gracia y el libre arbitrio, preparada por el tema inicial de las tres vocaciones³², y conducida por la teoría de las tres renunciaciones³³, constituye el contenido de toda la segunda parte de esta Conferencia³⁴. Dios solo, explica Pafnucio, puede conducirnos al fin sublime, luego de habernos dado la vocación al comienzo y habernos socorrido de cien maneras a lo largo del camino. El orador de la Conferencia 3 repite así el movimiento del abad Moisés en la Conferencia 1. De la consideración del fin, pasa a la de la fuerza que nos permite alcanzarlo, y del Dios término de nuestros esfuerzos y objeto de nuestra contemplación, al Dios que nos llama, nos sostiene y nos hace llegar.

El paralelo prosigue cuando Pafnucio cede la palabra a su diácono Daniel. En efecto, la Conferencia 4 se parece mucho a la Conferencia 2. Esa "lucha de la carne y del espíritu" que esta última analiza, no es simplemente, como podríamos creer, la del mal y el bien. Sorprendentemente, el mismo espíritu está representado como una fuerza ambigua, capaz de arrastrar al hombre a excesos de generosidad no menos peligrosos que los desbordes de la carne. Daniel reconoce a esta última una función positiva, que es la de retrasar y obstaculizar los impulsos desconsiderados del espíritu. Entre estas dos fuerzas antagónicas, el alma debe conservar el equilibrio, que no es de ninguna manera esa mediocridad perezosa a la que aspira espontáneamente, sino el resultado de un esfuerzo constante de resistencia y de gobierno.

Este comentario inesperado de Ga 5, 17 recuerda con precisión la exposición de Moisés sobre la discreción. Esta, como recordaremos, consiste en conservar el justo medio entre los vicios

32. Conf. 3, 3-5. El primer tipo de vocación, debido directamente a Dios, tiene como modelo a Abraham. Y cita a Gn 12, 1 (Conf. 3, 4, 1).

33. Conf. 3, 10, 4-6: nuevamente Casiano cita a Gn 12, 1 para demostrar que Abraham debe a la gracia divina, no solamente su vocación, sino también su entrada en la tierra prometida.

34. Conf. 3, 11-22. En Gn 12, 1, Casiano encuentra un tercer elemento: la obediencia de Abraham, acto de su voluntad libre (Conf. 3, 12, 1).

opuestos. Esto es también lo que predica Daniel, y para ello recurre a la misma figura escriturística que su predecesor: las dos concupiscencias opuestas, "hacen de nuestro cuerpo una especie de balanza que se debe poner en equilibrio, delimitando (*discernit*) con justicia lo que corresponde al espíritu y a la carne y no dejando inclinarse, ni a la derecha al alma inflamada de ardor espiritual, ni a la izquierda a la carne excitada por los vicios"³⁵. Estos términos de "derecha" e "izquierda", evocan las imágenes del "camino real" y de las "armas de la justicia". El contexto de ascesis corporal es igualmente el mismo que en la Conferencia 2: en una y otra, se trata ante todo de normas de alimentación y de sueño, a fin de dominar el instinto sexual.

De este modo, las Conferencias 1-2 y 3-4 se corresponden. Pafnucio y Daniel, alternadamente, reproducen en forma nueva los temas principales de Moisés: el camino hacia el bien, la recepción de las mociones divinas, la vigilancia de la vía media entre los excesos.

El siguiente grupo presenta una estructura análoga, ciertamente menos evidente, pero que se puede reconocer con sus rasgos propios. La teoría de los ocho vicios principales desarrollada por el abad Serapión no es otra cosa, como hemos dicho, que un discurso sobre la *praktiké* o "ciencia activa", es decir, sobre el método para purificar el alma y conducirla al scopus de la caridad. Estudia detalladamente la naturaleza de la terapéutica de esos vicios que constituían el objeto global de la segunda renuncia en la Conferencia 3. Con menor amplitud que Pafnucio, pero más claramente, Serapión habla también del papel de la gracia divina en esta purificación³⁶.

Después de él, y a propósito del "asesinato de los santos", Teodoro presenta puntos de vista sobre el modo de reaccionar frente a los acontecimientos felices o desgraciados, incluyendo esos acontecimientos espirituales independientes de nuestra voluntad, como son la sequedad y el fervor, las tentaciones y la paz. Este discurso de la Conferencia 6 se mantiene en la línea de las Conferencias 2 y 4. Luego de los excesos contrarios evitados por la discreción, luego de las pulsiones antagónicas de la carne y del espíritu entre las que el alma busca el equilibrio, he aquí un nuevo par antitético,

35. Conf. 4, 12, 3.

36. Conf. 5, 15. Sereno hará lo mismo (Conf. 7, 8, 2).

el del éxito y del fracaso, con las reacciones opuestas de exaltación y de abatimiento que estos hechos exteriores tienden a provocar. Las metáforas de la derecha y de la izquierda, que vuelven por tercera vez, están acompañadas de referencias expresas o manifiestas a los pasajes ya citados del Nuevo y del Antiguo Testamento, a las "armas de la justicia" paulinas y al "camino real" del libro de los Números³⁷. Una nueva imagen bíblica, la del "ambidextro"³⁸, ilustra el ideal de una virtud que saca provecho tanto de la prosperidad como de la adversidad, evitando igualmente la jactancia y el desánimo. En esto reconocemos sin esfuerzo el programa de moderación entre los extremos trazado por Moisés y Daniel.

De este modo, dos hilos continuos relacionan unas con otras, por un lado las Conferencias pares y por el otro las impares. Así como la Conferencia 5 continuaba las Conferencias 1 y 3, del mismo modo la Conferencia 6 prolonga las Conferencias 2 y 4. Las dos series engendran alternativamente tres parejas que presentan la misma estructura fundamental: a la marcha hacia el ideal, en la que Casiano recalca el papel del socorro divino, sucede el combate contra las tentaciones simétricas del demasiado y del demasiado poco; la mirada, tendida en un principio hacia adelante, se vuelve luego a derecha y a izquierda; después de haberse propuesto la plenitud del bien, uno se cuida del mal bajo sus dos formas opuestas.

Las Conferencias 7 y 8, del abad Sereno, verifican muy imperfectamente este esquema bipartito. Su tema —las potencias demoníacas— no se presta ni al trazado de un itinerario hacia el bien, ni a una celebración de la virtud que pasa en medio de los excesos. Por el contrario, la Conferencia 7 recuerda, por su análisis de la acción diabólica, la segunda mitad de la Conferencia 1, en la que el diablo aparece frente a Dios como uno de los principios de nuestros pensamientos, al igual que la Conferencia 5 sobre los ocho vicios. Nos hace pensar también en la segunda mitad de la Conferencia 3, que trataba del libre arbitrio y de la gracia divina: a esa acción de Dios, exaltada entonces por Pafnucio y recordada aquí mismo (7, 8, 2; cf. 7, 13), responde la de Satanás, que Sereno aminora de todas formas, subrayando la plena y entera libertad que frente a ella conserva el alma humana asistida por Dios.

37. Conf. 6, 9, 2 y 6, 10, 1, 9, que cita a 2Co 6, 7; Conf. 6, 9, 3, que menciona la *via regia* (Nm 20, 17).

38. Conf. 6, 10, 1, que cita a Jc 3, 15.

La Conferencia 8, por su parte, no presenta en su conjunto ninguna pareja de contrarios análoga a las de las Conferencias pares. Cuanto más, encontramos en ella un breve capítulo sobre los dos ángeles, el bueno y el malo, que solicitan a todo hombre³⁹ —observación secundaria en una exposición cuyo objeto principal es describir el origen de las potencias demoníacas. Este origen es atribuido a una falta de orgullo que pervirtió a algunos ángeles creados buenos. El Creador queda así defendido, contra la acusación de haber hecho seres malos, según una teodicea que ya desempeña un papel importante en la sexta Conferencia⁴⁰. Esta última había asimismo abierto el camino a la presente exposición, estableciendo que las potencias angélicas no son inmutables por naturaleza, lo cual es propio de Dios solo⁴¹. Por medio de estos puntos de contacto con la Conferencia 6, la Conferencia 8 se vincula también con la serie par, pero sin pertenecerle por el tema central de las parejas de contrarios.

Con la Conferencia 9, primera del abad Isaac, volvemos a encontrar la gran vena de las Conferencias impares. Al presentar la oración continua como el "fin" del monje y al asociarla a la "pureza" o "tranquilidad" perpetua⁴², Isaac hace eco claramente a la exposición inaugural del abad Moisés⁴³. Lo que este último llamaba "contemplación", nuestro conferencista lo denomina "oración". La escala que lleva, a través de las cuatro formas de oración enumeradas por el Apóstol, a las cumbres de la oración dominical y de la oración de fuego⁴⁴, recuerda el esquema ascensional de la Conferencia 3. Después de haberse ocupado largamente de los enemigos del monje en las Conferencias 5-8, Casiano cierra su primera parte reubicándolo frente al alto ideal contemplativo propuesto al comienzo. Las Conferencias 9-10 sobre la oración forman con la Conferencia 1 una inclusión manifiesta, que ilumina plenamente el fin que da sentido a toda la ascesis del monje.

En este último par muy homogéneo, el segundo elemento sólo se distingue del primero por un enfoque un poco más práctico: después de haber descrito el objetivo ideal, Isaac debe indicar el

39. Conf. 8, 17.

40. Conf. 6, 2.3-6.

41. Conf. 6, 14, 2, que cita a Jb 15, 14-14; Conf. 6, 16, 1.

42. Conf. 9, 2, 1.

43. Conf. 1, 2-15.

44. Conf. 9, 9-25.

medio para llegar a él⁴⁵. En el corazón de su segunda Conferencia se encuentra la revelación de una fórmula universal que permite permanecer siempre en oración⁴⁶. Aunque la comunicación del gran secreto está precedida y seguida por nuevos esquemas ascendentes⁴⁷, la cuestión práctica del "cómo" domina esta segunda conversación⁴⁸. Este punto de vista instrumental, no deja de recordarnos la segunda parte de la Conferencia 1 y toda la Conferencia 2, en las que la discreción aparecía igualmente como el medio seguro y universal de controlar los pensamientos, de rechazar las tentaciones e ilusiones y de permanecer en el recto camino.

Subsidiariamente, la Conferencia 10 presenta una curiosa variación sobre el tema de los contrarios, característica de las Conferencias pares o "segundas". El largo y vibrante elogio del *Deus in adiutorium*, que se encuentra en el centro, se desarrolla a través de una serie de antítesis que evocan las múltiples circunstancias opuestas donde esta fórmula opera su mágico efecto. Isaac menciona en primer lugar las tentaciones simétricas del demasiado y del demasiado poco, ya sea en materia de alimentación o en materia de sueño⁴⁹. A estos dos pares de excesos contrarios, que recuerdan las Conferencias 2 y 4, les siguen cuatro pares de situaciones opuestas, unas enojosas; las otras favorables: tentaciones de lujuria y ausencia de tentaciones; movimientos de soberbia y sentimientos humildes, sequedad y gozo espiritual, terrores nocturnos y seguridad. Se debe orar cada vez al Señor, por medio del *Deus in adiutorium*, ya sea para que nos libre del mal, ya sea para que nos conserve en el bien; y a esto se agrega a veces el pedido de no caer, a causa ese mismo bien, en la falta fatal del orgullo⁵⁰. Todo esto recuerda evidentemente la Conferencia 6.

45. Cf. Conf. 9, 7, 4: *primum...qualis de Beat emitti semper oratio, deinde qualiter hanc eandem...exercere sine intermissione possimus.*

46. Conf. 10, 10.

47. Conf. 10, 6-7: de la visión de Jesús entre los hombres, a la de Jesús transfigurado en la montaña; 10, 11: la recitación del *Deus in adiutorium* produce un empobrecimiento de los pensamientos que conduce a la ciencia multiforme de las Escrituras —de los Salmos en particular—, desde donde nos elevamos, por medio de una nueva simplificación, a la oración de fuego (cf. 9, 15, 2 y 9, 25).

48. Conf. 10, 8, 4: doble "cómo", que se refiere no solamente a la elección de una fórmula, sino también a los medios para guardarla; 10, 12-14: recuerdo de la segunda pregunta y respuesta.

49. Conf. 10, 10, 6-8.

50. Conf. 10, 10, 9-14. Esta invocación es una humilde confesión de la necesidad de la gracia divina, como lo recalca la Conf. 10, 10, 3-5 y 10, 11, 2. En esto, esta segunda Conferencia de Isaac se vincula con las Conf. 3, 11-22 y 5, 15.

Por medio de estas reminiscencias de las tres primeras Conferencias pares, la Conferencia 10 se vincula pues nuevamente a esta serie segunda. Se diría que Casiano, luego de haber retomado como conclusión, en la Conferencia 9, el tema capital de la Conferencia 1, quiso deslizar una última vez, en la Conferencia 10, la doctrina no menos fundamental de la Conferencia 2 y de sus homólogas.

* * *

Las Conferencias de la segunda parte (11-17) presentan generalmente rasgos de estructura análogos a los que acabamos de reconocer en la primera. El tratado de Queremón sobre la perfección con el que comienzan, corresponde manifiestamente a las Conferencias 1 y 3. En efecto, Queremón pone esta perfección en la caridad, disposición filial que se contrapone a las motivaciones inferiores representadas por el temor del esclavo y la esperanza del mercenario⁵¹. Al hacer esto, el nuevo conferencista retoma en forma original la enseñanza del abad Moisés sobre la caridad-pureza, cumbre del esfuerzo ascético, mientras que su ascensión en tres etapas se asemeja a las tres renunciaciones graduales del abad Pafnucio. Una vez más, Casiano levanta una escala hacia el cielo de la perfección.

La Conferencia 12 aplica al caso particular de la castidad, la teoría general de la Conferencia precedente. En efecto, la caridad es una pura complacencia en el bien, es amor de la virtud por sí misma. Queremón demuestra ahora que así es también la verdadera castidad, distinta de la simple continencia. La Conferencia 12, que es una especie de corolario de la Conferencia 11, no presenta a primera vista las características de la "serie par" que hemos reconocido en la primera parte. Sin embargo, tiene un rasgo común con la Conferencia 2: como esta última, culmina en prescripciones dietéticas cuyo objeto es proteger la castidad⁵². Este problema crucial de la medida de la alimentación y del sueño con el objeto de dominar el instinto sexual, estaba ya en el centro de las consideraciones del abad Moisés sobre la discreción. Queremón extrae pues una de las implicaciones principales de la Conferencia 2 en

51. Conf. 11, 6-13.

52. Conf. 2, 18-26; 12, 14-15.

su segunda Conferencia. Ese *De castitate* es, más de lo que parece, una continuación del *De discretione*.

Con la Conferencia 13, sobre la gracia y la libertad, volvemos a encontrar el tema ya largamente desarrollado en la segunda mitad de la Conferencia 3. Las tres Conferencias iniciales de la segunda parte forman, pues, una seguidilla paralela a las tres Conferencias iniciales de la primera. Sin embargo, están reunidas en una trilogía atribuida íntegramente al abad Queremón, mientras que las Conferencias 1-3 pertenecían a dos pares distintos y a dos autores diferentes, Moisés y Pafnucio⁵³. Por lo demás, este nuevo tratado de la gracia no repite simplemente el precedente. Mientras que Pafnucio quería demostrar sobre todo la necesidad del socorro divino, Queremón intenta delimitar laboriosamente las partes de la gracia y del libre arbitrio. La controversia Pelagio-Agustín constituye el telón de fondo.

Después de la trilogía de Queremón, Casiano vuelve al sistema de los pares con las conferencias 14-15, pronunciadas por Nestoros. La primera conversación sobre la "ciencia espiritual", se encuentra claramente en la línea de las que encabezan los grupos (*Conf.* 1, 3, 5 y 11). Una vez más Casiano propone el objetivo —la contemplación— e indica el camino para llegar a ella: la "acción" ascética, que purifica el alma de sus vicios. Lo propio de este nuevo esquema es definir más precisamente la contemplación en términos de exégesis escriturística, ofreciendo simultáneamente apreciaciones originales sobre los géneros de vida variados en los que se opera la purificación "práctica"⁵⁴.

53. Esta diferencia de estructura entre las Conferencias 1-3 y 11-13, atrae nuestra atención sobre lo relativo de la agrupación por parejas de la primera parte y de la homología de las Conferencias impares o pares (ver una observación semejante más arriba, en la n. 50: la segunda Conferencia de Isaac se vincula, por medio del tema de la gracia, a Conferencias "primeras". Pero los resultados de nuestros análisis no por ello quedan invalidados, ya que la cuestión del socorro divino, que es el objeto propio de la Conferencia 13, no era más que uno de los elementos de la Conferencia 3, donde incluso se ubicaba en segundo lugar. No es, pues, necesario vincular la Conferencia 3 a las dos precedentes para poder considerarla como la última hoja de un tríptico. Esta Conferencia sobre las tres renunciaciones, por su primer elemento, que es también el principal, constituye realmente el comienzo de una nueva pareja. El tema del socorro divino, ya esbozado en *Conf.* 1, 16-23, puede ser considerado como un tema anexo de la serie impar.

54. *Conf.* 14, 4-7.

La Conferencia 15; complementaria y muy corta, subraya la importancia única de esa purificación de los vicios y de la adquisición correlativa de las virtudes, despreciando los "carismas" a los que fácilmente se les asigna demasiado valor. Queda cerrada así una falsa pista. El poder exterior sobre el diablo —el carisma de exorcista que es uno de los más apreciados— prácticamente no cuenta frente a la tarea esencial: expulsar a los demonios de nuestra propia alma, a la que dominan por medio de los vicios. Esta forma de minimizar el mal físico de la posesión diabólica y de insistir, por el contrario, en el mal espiritual del vicio, nos retrotrae a las Conferencias 7 y 8.

El siguiente par, debido al abad José (Conf. 16-17), comienza con un *De amicitia* que nos recuerda las Conferencias 1 y 11. La "amistad" entre hermanos, fundada en la sola virtud, es una forma de esa caridad de la cual Moisés y Queremón hicieron la cumbre de la ascensión espiritual. Tenemos, pues, aquí como de costumbre, a modo de primer elemento, una presentación renovada del scopos. Casiano no se cansa de proponer este ideal al comienzo de cada grupo.

El segundo elemento no se puede relacionar con una serie anterior con la misma evidencia. Esa Conferencia 17 es en primer lugar una condena de los compromisos definitivos, unida a una apología mesurada de la "mentira". Al cerrar esa vía sin salida de las "definiciones", realiza una obra comparable a la de la Conferencia 15. Por otra parte, la insistencia en la distinción de los fines y los medios recuerda a la Conferencia 1: el objetivo espiritual, que es lo único importante, relativiza cualquier instrumento, ya sean las múltiples observancias de las que hablaba el abad Moisés o los compromisos solemnes sometidos al juicio del abad José. Pero sobre todo, ese juicio hecho sobre una situación concreta, a fin de tomar una decisión, aparece como una lección de discernimiento⁵⁵, en la línea de la Conferencia 2. Aunque esta vez el camino recto no pasa a igual distancia entre dos excesos contrarios, sino por el menor de los dos males entre los que hay que elegir, el problema práctico del camino a seguir no deja de constituir un vínculo de unión entre esas dos Conferencias segundas.



55. El término mismo figura en Conf. 17, 25, 9: *discretio salutaris* (en contraste con las decisiones irrevocables).

La descripción de las diferentes especies de monjes, objeto de la Conferencia 18, aparece en primer lugar como un tema insólito para una exposición inaugural, que abre simultáneamente un grupo y una sección. En lugar de las acostumbradas presentaciones de la meta por alcanzar, nos encontramos con una visión global de las formas variadas del monacato. El itinerario del alma individual hacia la perfección, da lugar a puntos de vista sobre la colectividad de los monjes. La mirada ya no va más hacia adelante, en la dirección del ideal y de la eternidad, sino hacia atrás, hacia los orígenes de cada especie de vida monástica.

Por más nuevas que sean estas consideraciones, sin embargo no señalan un comienzo absoluto en el seno de las Conferencias. Sin hablar de las preparaciones más lejanas⁵⁶, la segunda parte ya ha mencionado al pasar las diversas "profesiones" en las que se desarrolla la vida activa⁵⁷, y sus dos primeras Conferencias, las del abad José, han presentado en primer lugar un ideal de "amistad" cuyo carácter social y cuyas afinidades con el cenobitismo son evidentes⁵⁸, y luego un caso de paso del cenobio a la anacoresis⁵⁹. En cuanto a la historia de los orígenes monásticos, ésta recuerda la de los orígenes del mundo demoníaco y de las vicisitudes religiosas de la humanidad⁶⁰, referida en las Conferencias 7 y 8, donde por otra parte Casiano se ha interesado asimismo por las diversas razas de hombres y las categorías de demonios.

Sin embargo, estas vinculaciones secundarias no interesan tanto como la relación profunda de la Conferencia 18 con ciertas exposiciones de la primera parte. La génesis de las diversas espe-

56. Pensamos en los toques cenobíticos de la primera parte señalados más atrás, en la nota 19.

57. Ver nota 54. Las "profesiones" enumeradas no incluyen, por otra parte, la de simple cenobita, tal vez porque su ordenamiento a la lucha contra los vicios se sobrentiende (cf. Conf. 1, Pref. 5, etc.). En el marco cenobítico, sólo se menciona el cargo de abad (Conf. 14, 4, 2).

58. Aunque no se trate directamente más que de la camaradería de dos aprendices de ermitaños, Casiano y Germán. Sobre las relaciones íntimas del *De amicitia* con la doctrina cenobítica de Inst. 4, ver nuestra obra *La Communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961, p. 502 (cf. pp. 475 y 481-482).

59. Conf. 17.

60. Conf. 8, 7-10 (demonios); 8, 20-24 (hombres). Estos últimos capítulos desarrollan un punto de vista ya esbozado en Conf. 7, 21, 8. Sereno presenta, en Conf. 7, 23, a propósito del poder de los demonios en el desierto, un curioso punto de vista diacrónico que anuncia el tema de la decadencia del monacato (Conf. 18).

cies de monjes le da a Piamón la ocasión de celebrar el monacato, más especialmente bajo la forma cenobítica, en contraposición con el relajamiento de los cristianos en el siglo. La vida monástica, que es la única conforme a las exigencias de Cristo y según el ejemplo de los apóstoles, perpetúa a través de los siglos el fervor de la Iglesia primitiva. En ella se practica la castidad perfecta y la desappropriación radical. Esta última característica, que es la que está marcada con más fuerza, nos recuerda la exposición de Pafnucio sobre las tres renunciaciones, la primera de las cuales era el abandono de los bienes materiales. Pero a diferencia de la Conferencia 3, en la que esta renuncia inicial quedaba algo despreciada con respecto a las dos siguientes, la desappropriación adquiere aquí toda su importancia como un acto evangélico por medio del cual se obtiene el "perfecto despojo de Cristo"⁶¹.

Después de haber descrito las tres o cuatro especies de monjes, el abad Piamón trata de la paciencia, virtud que se debe adquirir en el cenobio antes de abrazar la vida solitaria⁶². Por medio de dos ejemplos memorables, muestra hasta dónde puede y debe llegar. La paciencia, verdadera virtud, se fundamenta en la humildad y no tiene nada que ver con la simple ausencia de ocasiones de impacientarse que procura la soledad.

Este ideal de virtud sublime termina de situar la Conferencia 18 en la gran huella de las Conferencias "primeras", destinadas a proponer la perfección. Junto a este fin totalmente espiritual, el marco exterior de la soledad aparece como uno de esos accesorios cuya insuficiencia y ambigüedad Casiano no se cansa de criticar. Ya se trate de las observancias enumeradas en la Conferencia 1, de la renuncia material de la Conferencia 3, de los carismas de la Conferencia 15, de los juramentos y compromisos de las Conferencias 16 y 17⁶³, o finalmente de la anacoresis analizada aquí, es necesario disuadir incesantemente al monje de que ponga su confianza en estas cosas y de que se encierre en ellas⁶⁴, en lugar de buscar el verdadero bien y la virtud y de apoyarse en su voluntad libre ayudada por la gracia.

61. *Conf.* 18, 2: *perfectam Christi...nuditatem.*

62. *Conf.* 18, 11-16.

63. José, antes de censurar las "definiciones" en la Conferencia 17, criticó los juramentos de amistad en *Conf.* 16, 2, 1 y 16, 28.

64. Sobre la tentación opuesta que asalta a los monjes de hoy, ver nuestro artículo "Moines aujourd'hui?", reproducido en *Autour de saint Benoît, Bellefontaine* 1975, p. 156. n. 42.

El siguiente coloquio, mantenido con el abad Juan, trata de un tema que esperaríamos encontrar más bien en una Conferencia "primera": la finalidad del cenobita y del ermitaño. Pero se trata de fines particulares, propios de tal o cual género de vida, no del fin común a todos, que habitualmente trata la conversación inicial de cada grupo. Este fin, casi sobrehumano, abarca en su generalidad, como lo subraya Juan expresamente⁶⁵, los valores especiales que cultivan el cenobita y el ermitaño.

Por lo demás, el ideal particular del anacoreta no es otro que la unión contemplativa con el Señor, es decir, lo que las Conferencias 1, 3 y 9 presentaban como el objeto de toda vida monástica⁶⁶. Esta apropiación del fin universal a una sola especie de monjes, subraya la diferencia de perspectiva que separa la Conferencia 19 de las Conferencias "primeras". Al acercarse a la realidad concreta, este discurso da más importancia a las condiciones de vida. El hecho de que cierta soledad sea necesaria para que se desarrolle la contemplación es un hecho existencial que las Con-

65. Conf. 19, 9.

66.- "Comparar Conf. 19, 8, 4 ("unión con Cristo") y Conf. 1, 8, 1 ("adhesión a las cosas divinas y a Dios"); 3, 6, 4 ("unión con el Verbo de Dios por la contemplación de las cosas celestes"); 9, 2, 1 y 9, 6, 5 ("adhesión al soberano Bien" por una oración incesante). Cf. Conf. 14, 1, 3 ("contemplación de las cosas divinas y conocimiento de los significados sagrados"). — Hablando de las fórmulas de Moisés y de Isaac (Conf. 1, 8, 1 y 9, 6, 5) que relaciona con la de Juan (Conf. 19, 8, 4), J. LEROY, "Les Préfaces", p. 189, estima que "el ideal aquí descrito es el ideal anacorético y no el del cenobita". Esta definición, aunque justa en sí, debe ser sin embargo matizada. No por nada Moisés e Isaac tratan del fin del monje, sin otra especificación, y sus Conferencias están colocadas en primer lugar, antes que la de Juan. La intención de Casiano parece ser la de proponer, en primer lugar, a todos el ideal monástico más elevado, antes de precisar que no se lo alcanza plenamente sino fuera del cenobio, como por otra parte lo había marcado Conf. 1, Pref. 1-2 y 5. Aunque "específicamente anacorética" (J. LEROY, art. cit., p. 177), no por eso la primera parte de las Conferencias se desinteresa de los cenobitas (cf. n 19). El ideal de la oración perpetua concierne igualmente a estos últimos (cf. Inst. 2, 9; Conf. 10, 14, 2), porque la vida monástica es una sola bajo sus dos formas graduadas. En cuanto al fin propio del cenobitismo y a sus relaciones con el ideal contemplativo de los ermitaños, el pensamiento de Casiano no es simple (cf. nuestro estudio "La Règle de saint Benoît et la vie contemplative", en Coll. Cist. 27 <1965>, pp. 89-107, y no se puede reducir esta complejidad a una estricta unidad lógica (ver el esfuerzo hecho en este sentido por M. OLPHE-GALLIARD, "Vie contemplative et vie active d'après Cassien", en RAM 16 <1935>, pp. 252-288), ni explicarla adecuadamente por los medios de origen, y los portavoces particulares de las diferentes partes de la obra de Casiano.

ferencias precedentes apenas habían encarado⁶⁷ y que aquí comienza a ser tomado en serio. Asimismo, las virtudes de obediencia y de desapropiación ya no son consideradas en general y abstractamente en su relación con el ideal de perfección⁶⁸, sino referidas al género de vida cenobítica, del que aparecen como fin propio y mérito exclusivo.

La Conferencia 19, igual que la precedente, une a sus puntos de vista sobre los cenobitas y los eremitas, algunas consideraciones sobre la paciencia⁶⁹. Esta vez, sin embargo, no se trata tanto de proponerla como un ideal, sino de indicar los medios para adquirirla. Más precisamente, Juan describe un método por medio del cual los cenobitas que pasaron prematuramente al anacoretismo podrán alcanzar lo que les falta en materia de paciencia adquirida. Reconocemos en esto el propósito práctico y la preocupación por el "cómo" de las Conferencias segundas.

La Conferencia 20, del abad Pinufio, es una de las más difíciles de interpretar y de clasificar. Aunque en ella veamos, como hemos hecho más arriba, el último elemento de una trilogía, aparece en primer lugar como una digna conclusión del discurso sobre las virtudes cenobíticas de la obediencia y la humildad, de las que Pinufio ha dado un ejemplo deslumbrante. Además, la primera parte del título (*De paenitentiae fine*) hace pensar en el de la Conferencia precedente (*De fine coenobitae et eremitae*). Sin embargo, no es más que una apariencia. El "fin del cenobita y del ermitaño" es el objeto al que ellos tienden, mientras que el "fin de la penitencia" es la cesación de esta última cuando los pecados quedan completamente expiados.

Puede decirse con más verdad que la Conferencia 20 se parece a la Conferencia 18 por su mirada al pasado. Así como Piamón se había vuelto hacia los orígenes del monacato, los interlocutores de Pinufio lo invitan a tratar de la penitencia por los pecados cometidos, del recuerdo y de la absolución de las faltas pasadas. Situada luego de un sermón de vestición en el que el abad

67. Implicado en la Conf. 1, Pref. 5, este hecho está ilustrado por el ejemplo de Pafnucio (Conf. 3, 1, 2-3). Ver también Conf. 10, 6; 14, 4, 1.

68. Conf. 2, 10-15 (obediencia) y 3, 6-10; 5, 11, 6 (desapropiación). El marco cenobítico está, sin embargo, ya bien marcado en Conf. 3, 1, 2 (obediencia) y 5, 8, 3; 10; 14, 2 (desapropiación).

69. Conf. 19, 11-14. La aplicación final a la castidad, (Conf. 19, 15-16) está realmente en la línea de las Conferencias segundas.

de Panefisís ha descubierto las cumbres casi desalentadoras de la renuncia cenobítica⁷⁰, la conversación se propone de entrada una vuelta atrás, hacia la existencia anterior, cuyas penas se intenta purgar; cuyas huellas se trata de borrar y cuyo recuerdo se intenta cultivar o eliminar. En el plano de la conciencia individual, esta regresión en el tiempo es análoga al planteo de Piamón; que se remontaba a través de varios siglos de monacato hasta la primera generación de anacoretas y cenobitas.

Sin embargo, esta comparación es menos significativa que la relación de la Conferencia 20 con las que cierran falsas pistas y vuelven a impulsar el esfuerzo espiritual en la buena dirección. La penitencia, al igual que los carismas o las "definiciones", es una trampa para los que se quedan removiéndolo inútilmente el barro de las faltas cometidas.

Todo el presente discurso de Pinufio intenta mover al olvido de ese pasado turbio y alentar una actitud positiva, tendiente a la conquista del reino de Dios y a la adquisición de las virtudes. Al movimiento de retroceso de los dos jóvenes, Pinufio opone una nueva invitación a mirar hacia adelante. El tema propuesto —"el fin de la penitencia y los indicios de la satisfacción"— le da ocasión para repetir lo que acaba de decir en su sermón de toma de hábito. No por nada termina la Conferencia 20 con las mismas palabras del Libro IV de las Instituciones, es decir, el primer discurso de Pinufio⁷¹. La "pureza de corazón" y la "perfección de la caridad apostólica" vuelven a aparecer así en el horizonte, movilizándolo nuevamente toda la atención y todo el deseo. Dejando de lado los vanos retornos al pasado; nos orientamos una vez más hacia los objetivos definidos por las Conferencias 1 y 11, que constituyen el único y perpetuo "destino" del monje.

La trilogía de las conversaciones de Teonas, que sucede a la de las Conferencias 18-20, comienza como la precedente con un elogio de la renuncia evangélica. La separación de los monjes y de los seglares en los orígenes de la Iglesia, narrada por Piamón en la Conferencia 18⁷², se verifica ahora en el caso ejemplar de Teonas, joven esposo arrancado a la vida del siglo por el monje Juan. La vida monástica es la única que responde a los llamados

70. Conf. 20, 2, 2, que remite a Inst. 4, 32-43.

71. Comparar Conf. 20, 12, 4 e Inst. 4, 43.

72. Conf. 18, 5. Aquí incluso, esta historia se recuerda a propósito de los orígenes de la Cuaresma (Conf. 21, 30).

del Evangelio. Es la única verdaderamente "bajo la gracia" y no ya "bajo la ley"⁷³, porque supera esta ley en todo sentido por su generosidad. A esta liberación de la Antigua Ley, que procura la obediencia a los consejos de Cristo, se agrega la libertad del monje con respecto a la misma ley eclesiástica: al ayunar en todo tiempo por su propia cuenta, no está obligado estrictamente a las reglas de la Cuaresma, ese "diezmo" del año impuesto a los seculares⁷⁴.

Este contraste de la vida monástica —que florece en la plenitud y la libertad del Evangelio— con la vida secular —que se queda en las normas mínimas del Antiguo Testamento— prolonga el que Queremón establecía en la Conferencia 11, entre el estado superior del hijo o del mercenario y la condición servil de los que obedecen en el temor⁷⁵. Por otra parte, la crítica de la sujeción a la ley, considerada como una servidumbre, es del mismo tipo que algunas observaciones hechas en una Conferencia segunda, la segunda del abad José, a propósito de ciertos compromisos⁷⁶. Pero en lo esencial, la Conferencia 21 desempeña bien su papel de conversación inaugural al formular por última vez, bajo nombres y aspectos nuevos en parte, el ideal de perfección evangélica que Casiano tiene la costumbre de presentar al comienzo de cada grupo⁷⁷.

En esta serie de Conferencias primeras, una de las más relacionadas con la Conferencia 21, como hemos dicho, es la Conferencia 11. Y es notable que el paralelismo entre la trilogía de Teonas y la de Queremón se verifica nuevamente cuando comparamos

73. Rm 6, 14, citado formalmente en Conf. 21, 30, 3, pero ya subyacente en Conf. 21, 7, 1, etc. Ver nuestro artículo "Cassien, le Maître et Benoît", en *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, Roma 1977 (*Studia Anselmiana* 70); pp. 223-235.

74. Conf. 21, 29.

75. Tanto más cuanto que el cumplimiento de la ley asegura solamente la ausencia de castigos (21, 2; 21, 5, 6), junto con beneficios temporales (21, 5, 2). El que actúa así "bajo el terror de la ley" y de sus amenazas (21, 7; 1) se parece al esclavo tímido del que hablaba Queremón (11, 7, 1, etc.). Por otra parte, la obediencia a los consejos del Evangelio procura el reino de los cielos (21, 5, 1-2), objeto de la esperanza del mercenario (11, 6-8).

76. Conf. 17, 30, 1, que cita Rm 4, 15. Comparar también Conf. 21, 22, 1-5 (discreción) con Conf. 2, 2, 4; 2, 16-17; 4, 12, 3.

77. En cuanto a la distinción de los bienes, de los males y de las cosas indiferentes, largamente desarrollada por Teonas, a fin de volver a ubicar el ayuno en su verdadero lugar como "medio" (Conf. 21, 12-18), la encontramos en dos Conferencias anteriores, una primera (Conf. 3, 9), y la otra segunda (Conf. 6, 3).

las Conferencias 12 y 22. Tituladas respectivamente *De castitate* y *De nocturnis illusionibus*, tratan evidentemente del mismo tema: luego de haber esbozado un amplio cuadro de perfección, ambos autores se vuelven al punto crucial de la sexualidad. El discurso sobre la castidad, amplio y sublime a más no poder en Queremón, es más modesto y más concreto en Teonas, de acuerdo al carácter de la tercera parte. El centro de las preocupaciones es aquí una cuestión de disciplina sacramental —el impacto de las "ilusiones nocturnas" en la frecuencia de la comunión.

¿Se prolongará el paralelismo de las dos trilogías hasta su tercer elemento? La Conferencia 13 trata de la gracia y del libre arbitrio, y la Conferencia 23 de "la ausencia de pecado". Sin ser tan clara como en el caso precedente, la afinidad de los dos temas es real. Tanto aquí como allá, bajo aspectos diferentes, se plantea el mismo problema de fondo, el de las posibilidades de la naturaleza humana, ayudada o no por la gracia⁷⁸. Si recordamos que ya la Conferencia 3 giraba en gran parte sobre esta cuestión, es evidente que en tres oportunidades Casiano ha colocado en el tercer lugar de una de sus décadas, lo principal de lo que tenía que decir sobre este tema.

Por lo demás, aunque Teonas afirma, lo mismo que sus predecesores, la imposibilidad de alcanzar la *impeccantia*⁷⁹ en la tierra, fundamenta esta aseveración sobre una base original, demostrando que la más alta santidad, aunque fuera la de un San Pablo sigue siendo siempre deficiente con respecto al "bien" trascendente de la contemplación perpetua. Este argumento singular, desarrollado alrededor de una exégesis de Rm 7, pone el ideal contemplativo de un Moisés y de un Isaac al servicio de la controversia antipélagiana. Al mismo tiempo, marca el límite insuperable con el que tropieza el esfuerzo de contemplación impulsado en muchas oportunidades por las Conferencias primeras.

Por otra parte, Teonas estimula esta ambición de contemplar, a su manera, e incluso la exaspera por medio de su interpretación de las palabras del Apóstol. A este respecto, la Conferencia 23 cierra dignamente el conjunto inaugurado por la Conferencia 21.

78. Esta última está mencionada a menudo en la Conferencia 23 (10, 2; 15, 5.7; 16, 4; 23, 4, etc.), pero su campo de aplicación está limitado a la liberación de esas faltas sutiles que son aquellas contra el ideal de la contemplación.

79. *Conf.* 11, 9, 4-6; 20, 12, 1-3.

Las grandes renunciaciones evangélicas ponderadas por esta última, correspondían, según la misma confesión de Teonas, a la *practike*⁸⁰. Ahora, como en la Conferencia 14, aquí aparece el coronamiento de esa purificación activa: la contemplación.

Por otra parte, debemos relacionar esta última re-expresión del ideal contemplativo con la del ideal de pureza-caridad que encontramos en la Conferencia 20. Recordemos que Moisés definía sucesivamente el "fin" en términos de *puritas cordis* (1, 4), de *caritas* (1, 6), de *contemplatio* (1, 8). Los dos primeros términos, reunidos, sirvieron como conclusión de la Conferencia 20. El tercero es la palabra principal de toda la Conferencia 23⁸¹. Los dos trílogos de la tercera parte terminan pues con la evocación, en buen orden, de los diversos aspectos del *scopos*. No existe mejor forma que esta doble inclusión para marcar la unidad de toda la obra en la sucesión de sus partes.

La Conferencia 24 del abad Abraham presenta, como hemos dicho, un carácter particular, ya que no se empareja con ninguna otra sino que sirve como conclusión solitaria a toda la obra. Su tema principal —la exhortación a perseverar en la austeridad del desierto y de la renuncia— conviene visiblemente a esta función conclusiva. La Conferencia 24 es un modelo de fervorín final, sobre todo en sus últimas páginas. Al mismo tiempo, el discurso de Abraham recuerda algunas Conferencias segundas o terceras por la advertencia contra diversas tentaciones e ilusiones: el regreso al hogar, la vida fácil y sin trabajo gracias a los subsidios de los familiares, el trabajo al aire libre, el proselitismo con los seculares.



Estas son las principales vinculaciones que se dibujan, si miramos más de cerca, entre estos veinticuatro trozos, cuya continuidad no siempre aparece a primera vista. Los grupos de dos presentan habitualmente la misma estructura: a una ascensión hacia el ideal, a menudo escalonada en dos o tres grados, sucede una

80. Conf. 21, 34, 4.

81. Esta relación de las Conferencias 11 y 23 está subrayada por su utilización común de *Lc* 10, 41-42 (Conf. 1, 8, 2-4; 23, 3, 1), así como por la oposición que las dos ponen entre la contemplación continua y las obras necesarias (Conf. 1, 12 y 23, 5).

mirada más modesta a las condiciones reales en las que nos encaminamos hacia el fin sublime. En este segundo tiempo, Casiano traza habitualmente un camino que pasa entre dos extremos. En varias oportunidades indica un medio o un auxiliar. A veces también advierte contra algún error, cierra una falsa pista, disipa una ilusión, o reorienta el dinamismo espiritual hacia la virtud y la contemplación.

Este balanceo de lo ideal a lo real, del fin a los medios, del itinerario a las trampas y a las desviaciones, no aparece sólo en el interior de los grupos de Conferencias. Volvemos a encontrarlo, ya sea en la escala mayor de las partes, como veremos enseguida, ya sea en la escala menor de las secciones sucesivas de una misma conversación. La Conferencia 2 parte de una teoría general de la discreción, madre de toda virtud, para culminar en algunas humildes reglas alimenticias, protectoras de la castidad, y en su conciliación con el deber práctico de la hospitalidad. La Conferencia 6 saca de algunas consideraciones metafísicas sobre la mutabilidad inherente a toda criatura, la necesidad de una observancia muy precisa: permanecer en la celda⁸². En otra parte también pasa Casiano de un conjunto a sus elementos: la renuncia a los vicios, encomiada globalmente en la Conferencia 3, es objeto de un estudio detallado en la Conferencia 5, donde Serapión hace la lista de los ocho vicios principales y sus vástagos.

Entre los grupos de Conferencias, las trilogías de la segunda y de la tercera parte se destacan por su paralelismo. Así como las Conferencias 11-13 describen en primer lugar la perfección del estado filial, luego las cumbres de la castidad, y finalmente las posibilidades del libre arbitrio frente a la "protección divina", del mismo modo las Conferencias 21-23 encaran sucesivamente la perfección de la renuncia evangélica, el problema de la polución nocturna, y los límites de la libertad humana en su esfuerzo por eliminar todo pecado. Cosa curiosa: se encuentra algo de esta estructura en las Conferencias 1-3, donde sin embargo el elemento mediano es menos semejante⁸³.

Las diez Conferencias de la primera parte forman un tratado relativamente completo, cuyo carácter acabado indica la inclusión

82. Conf. 6, 15.

83. En la Conferencia 2, el tema de la castidad está subyacente cada vez que se trata de ascesis corporal, pero sólo aparece explícitamente al final (2, 22, 2 y 2, 23, 1).

1-9: habiendo partido del *scopus* de la contemplación, Casiano vuelve a ese objetivo único bajo el nombre de oración, luego de haber pasado revista a los diversos auxiliares y adversarios de su proyecto.

Las seis Conferencias de la segunda parte exponen el mismo programa, pero personalizándolo. La caridad, presentada en la Conferencia 1 como ausencia de todo vicio y total pureza, aparece en la Conferencia 11 como un amor filial que se complace en la voluntad del Padre y en el Bien divino. En esta celebración del amor a Dios, el amor al prójimo ocupa ya su lugar: los hijos imitan al Padre en su benevolencia inagotable hacia todo hombre⁸⁴. Pero muy pronto la Conferencia 16 desarrolla este tema de la "amistad" humana en sí misma. Así florece en la segunda parte, la significación positiva de la caridad en dirección a Dios y a los hombres. Además de su cualidad de reina de las virtudes —que "no cae" en ningún pecado—, y de sustrato de la contemplación —que "no pasa" nunca—⁸⁵ esta virtud resulta ser relación de persona a persona, comunión con Dios y con el prójimo.

Encóntramos incluso en otras Conferencias de la segunda parte algunas características que muestran la misma preocupación, relativamente nueva, por el bien del prójimo⁸⁶. Al mismo tiempo el tema de la contemplación en cierto modo se concreta, ya que en la Conferencia 14 la Escritura es presentada como su objeto o su lugar. Observemos finalmente el orden cronológico explícito que reina en estas seis Conferencias, así como la regresión en el tiempo que realizan luego de las de la primera parte.

Las últimas Conferencias, que prolongan las conversaciones de esta segunda parte, marcan otra especie de regresión, no cronológica sino temática. Del ideal del monacato en toda su altura y su generalidad, se pasa a sus realizaciones particulares —las diferentes especies de monjes— y a sus bases concretas: las grandes renunciaciones evangélicas, la ruptura con la vida secular, las severas

84. Conf. 11, 9-10.

85. Siguiendo las dos lecciones de 1Co 13, 8: *caritas numquam cadit* (Conf. 8, 25, 6; 11, 6, 1 y 11, 9, 1); *caritas numquam excidit* (Conf. 1, 11, 1) o *excidet* (Conf. 11, 12, 8 y 11, 13, 7).

86. Conf. 15, 3, 2 (cf. 15, 4-5): milagro realizado "por caridad por Cristo y para bien de todo el pueblo"; Conf. 17, 19, 7-8 y 20, 1-10: apología de la mentira por caridad, apoyada en la doctrina de Pablo (1Co 10, 22.24.33; 13, 5, etc.) y en su ejemplo. Ya Isaac presentaba la *postulatio* como una forma de oración inspirada por la caridad (Conf. 9, 15, 1; cf. 13).

condiciones de vida del desierto. Lo que en el interior de los grupos son las *Conferencias* segundas con respecto a las *Conferencias* primeras, lo representa también, de algún modo, el conjunto que forma la tercera parte con respecto a las dos precedentes: algo menos sublime, más existencial y más práctico. Esta marcha hacia atrás puede parecer que va en sentido contrario del impulso hacia el ideal que atraviesa las *Conferencias* primeras, tomadas una por una; pero, de hecho, recalca el realismo de esta búsqueda de perfección y le asegura su eficacia.

Por lo demás, aunque la tercera parte no sea anterior cronológicamente a la segunda, también en ella se observa una cierta regresión en el tiempo. En efecto, allí Casiano se interesa por el pasado del monacato así como por la vida anterior del principiante en la vida monástica. Se encuentran allí esbozos de historia eclesiástica⁸⁷, un curriculum de monje y un relato de conversión⁸⁸, y una *Conferencia* entera sobre el olvido de los pecados de la juventud⁸⁹. Estos puntos de vista diacrónicos, unidos a la consideración del monacato como cuerpo social distinto de la Iglesia secular, terminan de investir en lo concreto la búsqueda de absoluto que lleva tan lejos a las dos primeras partes. En esta obra tan realista como ambiciosa, los dos últimos nombres que toma la virtud son paciencia y perseverancia⁹⁰.

Abadía de la Pierre-qui-vire
F-89830 Saint-Léger-Vauban
Francia

ADALBERT DE VOGÜÉ, OSB

87. *Conf.* 18, 5-8; 21, 30.

88. *Conf.* 19, 2-6; 21, 1-9.

89. *Conf.* 20.

90. A los estudios citados en la n. 1, se puede agregar P. MUNZ, "John Cassian", en *JEH* 11 (1960), pp. 1-22; Ph. ROUSSEAU, "Cassian, Contemplation and the Cenobitic Life", en *JEH* 26 (1975), pp. 113-126.