

EXPERIENCIA DE DIOS Y CENOBITISMO PRIMITIVO¹⁸¹

En esta hora en que el monaquismo, aquí o allí, busca su camino y los monjes –como se dice– su identidad, quizá no es inútil tratar de reencontrar por medio de la historia, el sentido original de la institución monástica. No hay duda de que a muchos les cuesta comprender cómo una institución pueda renovarse por el estudio de los orígenes y encontrar en ellos los principios de una justa adaptación al mundo moderno: hay el temor de estancarse en el anacronismo y de hacerse ajeno a todas las cuestiones del hombre de hoy o tal vez, como suele decirse, no sin simplismo, hacer arqueología cuando debería hacerse prospectiva; se trataría, en ese caso, de la nostalgia de un pasado perdido tan inútil como la que experimentamos a veces respecto a nuestra infancia. Sin embargo, en la medida en que queremos permanecer fieles al espíritu de una *Regla*, que nos permite llamarnos benedictinos, nos parece indispensable el comprenderla bien. No es cosa fácil. Debemos reconocer primeramente que nos es difícil leer la *Regla* sin cargarla con el contenido espiritual que la Edad Media vio allí y nos transmitió. Pero, ¿sería acaso un buen método histórico interpretar un texto a la luz de la lectura que de él ha hecho una tradición posterior? Y, ¿cómo escapar a esa tentación cuando la literatura sobre el monaquismo medieval es tan abundante? Si queremos comprender la *Regla* comencemos por olvidar la Edad Media¹⁸².

Pero no es ésta la única dificultad que encuentra el historiador. San Benito tuvo predecesores. No se deja de interpretar la *Regla* a la luz de los textos que ellos nos han dejado, pero se hace sin poner a menudo en ello la discriminación crítica que sería necesaria. Sin embargo hay un hecho cierto que debería invitarnos a la prudencia: casi desde sus orígenes el monaquismo se presenta como polivalente: se ha manifestado bajo formas diversas que expresan espiritualidades diferentes y a menudo contradictorias.

Puede resultar trabajo fácil el cotejar tal o cual palabra de la *Regla* con tal o cual otra de un predecesor y ver en ello una fuente. Se llega así a una especie de eclecticismo monástico en el que las corrientes más opuestas encuentran una síntesis imposible¹⁸³. Si, por ejemplo, uno se toma el trabajo de verificar el centenar de “citas” de Casiano que los editores y a veces los comentaristas pretenden haber encontrado allí, quedará edificado¹⁸⁴. Se trata de una especie de juego científico que no tiene nada que

¹⁸¹ Tradujo: Hna. Josefina Acevedo Sojo, osb. Abadía de Santa Escolástica. Victoria (Buenos Aires - Argentina).

¹⁸² Me coloco aquí sólo en el plano de la metodología histórica y no quiero decir que las realizaciones monásticas de la edad media y la espiritualidad subyacente que ellas suponen no tengan nada que aportar a los “hombres de hoy”. Hemos entrado en una “nueva edad media”, o más exactamente en una pre-edad media. Sus aspectos negativos son más visibles, por cierto, que sus aspectos positivos: gusto por la fuerza hasta la violencia, desprecio del pasado, de la historia, de los textos, de los documentos, atractivo por especulaciones sin fin que se expresan con una jerga voluntariamente “abscons”, so pretexto de claridad, ausencia de espíritu de crítica, etc... Hay demasiados puntos de contacto entre la mentalidad moderna y la de los principios de la edad media para que en la misma adaptación de la vida monástica a los “hombres de hoy”, la edad media no tenga algo que enseñarnos. Pero el problema primordial es encontrar las fuentes auténticas de las instituciones monásticas para conocer allí su sentido exacto. Hasta que esta búsqueda fundamental no haya sido realizada, todo esfuerzo de adaptación no será más que fantasía aunque la buena voluntad y el deseo del bien lo inspiren.

¹⁸³ La síntesis puede ser teóricamente posible en el plano de las ideas, pero no en el de la vida: ¿cómo conciliar, por ejemplo, un ideal cenobítico con un ideal anacretico? No se lo podrá realizar sino llegando a un término medio que será una acomodación, es decir, no se vivirá ni en conformidad con una espiritualidad plenamente cenobítica, ni según el sentido pleno del anacoretismo.

¹⁸⁴ Muchas de esas pretendidas estilizaciones de Casiano vienen de la *Regla del Maestro* (p. ej., *Reg.* 43,18 puede ciertamente relacionarse con *Inst.* IV,18, pero ese acercamiento parece ser inútil puesto que el mismo tema se vuelve a encontrar en *Reg. Magistri* 21,8); otras no están formadas sino por palabras que el latín une fácilmente (p. ej. ¿será preciso ver necesariamente una imitación de Casiano *Inst.*, VII,21 y *Col* XVI,6,4, en la fórmula *radicitus amputare* de *Reg.* 2,26 y *Reg.* 33,1? Se trata, según parece, de una asociación verbal muy corriente: cf. LACTANCIO, *Institutionum epitome*, 26,6 (CSEL 19, p. 701, línea 4) FIRMICUS MATERNUS, *De errare religionum*, 6, 9 (CSEL 2, p. 86, línea 16), AMMIEN MARCELLIN, 30,2,3; PS. HILARIO, *Libellus*, 1 (PL 10,733 C 5, etc...). Por otra parte las citas ciertas de palabras de Casiano que se encuentran en la *Regla* provienen de la *Regla del Maestro*, y es de notar que Benito no parece haber tenido

ver con un método histórico serio. Ya que, para nosotros, el problema no consiste en vivir la *Regla* en su literalidad, como se pensaba no hace mucho, sino en captar su pensamiento y su doctrina espiritual, es preciso volver a colocarla en el linaje de donde proviene. Ahora bien, puesto que Benito se sitúa en la corriente cenobítica de una manera deliberada después de haber examinado las diversas formas de vida monástica que existían en su tiempo, es necesario ante todo mirar hacia el cenobitismo primitivo, aun si aquí o allí aparecen signos de una evolución de ciertos aspectos importantes de la doctrina cenobítica. Esa es la razón por la cual en este estudio nos limitaremos a estudiar los testimonios de los grandes Padres del cenobitismo: Pacomio y Basilio, para tratar de vislumbrar algo del pensamiento que inspiró el cenobitismo benedictino. Con este espíritu es como se tratará de buscar testimonios sobre la experiencia de Dios puesto que se considera que esta noción es fundamental para el monaquismo de hoy.

¿Puede decirse que los primeros cenobitas tenían el sentido de una experiencia de Dios, y que esa noción era tan fundamental para ellos como parece serlo para nosotros? Sin duda, si es que suponemos que tenían de su sistema de vida la misma visión que nosotros; pero la historia no se hace con hipótesis. Ya es muy significativo que ni en Casiano¹⁸⁵ ni en la *Regla* –testimonio tardío, pero importante para nosotros– se trata esta cuestión¹⁸⁶. No podríamos estar seguros en cuanto al cenobitismo primitivo sino si la expresión existiera. No se puede negar la importancia del vocabulario: cuando una noción espiritual es usual, ella se expresa necesariamente por un vocabulario apropiado. Los ejemplos no faltan: en la historia de la espiritualidad cristiana o de sus instituciones, palabras que fueron así creadas para expresar nociones nuevas o que han sido empleadas en un sentido nuevo¹⁸⁷. Aun si en el curso de los siglos el contenido semántico del vocablo evoluciona¹⁸⁸ – ¿cómo podría ser de otro modo, puesto que esto se encuentra en la naturaleza misma del lenguaje?– es importante poder comprobar que desde el origen del cenobitismo, tal o cual palabra existe o no existe, que ha aparecido en tal medio determinado, en tal o cual período dado. Esta es la razón por la cual trataremos de hacer aquí un estudio de vocabulario.

La expresión “experiencia de Dios” existe sin embargo mucho antes del monaquismo. Se la encuentra ya en la II epístola atribuida a Clemente¹⁸⁹, pero en un sentido que no es por cierto el que nosotros buscamos: tener la experiencia de Dios, es “caer entre las manos del Dios vivo” como dice la

conciencia de que se trataba de una cita (ha corregido en Reg. 7,68 la palabra *observabas* tomada por el Maestro, 10,88, en CASIANO, *Inst.* IV,39, y que por su segunda persona permite adivinar que se trata de una cita, en *observabat*). No me parece seguro que “collationes patrum et instituta et vitas eorum” de Reg. 73,5 (cf. también 42,3 y 42,5) sea necesariamente una referencia a Casiano: ante todo porque el autor no es nombrado, mientras que inmediatamente se trata de san Basilio, luego porque las obras de Casiano en esa época no fueron conocidas con ese extraño título, porque, finalmente Casiodoro no conoce de las obras de Casiano más que “*De Institutione fidelium monachorum*”, el de “*Octo principalibus vitiis*” (PL 70,1144) y el primer volumen de las *Colaciones* (cf. PL 70,492 C y 1009 B). Las obras de Casiano no se han difundido, quizá, tan rápidamente como nosotros podríamos creerlo: en el siglo siguiente FRUCTUOSO DE BRAGA no tiene los volúmenes 3 y 4 de Casiano y trata de procurárselos (PL 80,691 D). Sobre esta división en volúmenes de las obras de Casiano, ver J. LEROY, *Les Préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 42 (1966), pp. 157-180.

¹⁸⁵ Ver el artículo de A. de VOGÜÉ, *Expérience de Dieu et paternité spirituelle*, en este volumen, donde el autor cita diversos pasajes de Casiano en que se trata la cuestión de la experiencia.

¹⁸⁶ La única mención de la palabra *experiencia* se encuentra en la *Regla*, 1,6: “*experientia magistra*”.

¹⁸⁷ Por ejemplo, en Basilio la noción fundamental, para el cenobitismo, de su-misión a todos no se expresa todavía por la palabra *iporagé* sino solo por el verbo *upotáttesthai*: PG 31,1005 C 13; 1005 D 3; 1081 C 3; 1153 C 2; 1160 A 3; 1165 C 1. La palabra no es una creación monástica, puesto que se la encuentra anteriormente (p. ej., en san Pablo), pero, cuando entra en la lengua del cenobitismo, toma el sentido particular de sumisión del monje a todos y a todo.

¹⁸⁸ Ejemplo típico de la palabra *parresía* que toma primeramente el sentido de la libertad de los hijos de Dios, pero toma, en ciertos textos monásticos, un sentido peyorativo: “la excesiva libertad en las palabras o en los gestos con la gente, la desenvoltura del personaje consciente de su valer” (I. HAUSHERR, *Penthos, La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* [*Orientalia Christiana Analecta* 132], Roma, 1944, p. 10); ¡la palabra acabará por designar en el siglo IX, en Teodoro Studita, las tendencias a la homosexualidad! Para comprender el sentido exacto de una palabra en el lenguaje espiritual, es preciso tener en cuenta no sólo la época en la que es usada, sino también el medio. La palabra *hésujía*, por ejemplo, no designa necesariamente, como se está inclinado a creerlo, la “vida contemplativa”, sino, en un contexto cenobítico, el silencio material.

¹⁸⁹ *II Clementis*, 20,2.

Escritura¹⁹⁰, estar sometido a la prueba y al juicio. Sin embargo, una gran parte del monaquismo antiguo, precisamente la que se vincula con la *Regla* de san Benito, desconoce la expresión.

Ya en la *Vita Antonii*, donde paradójicamente quizá se encuentran expuestos por primera vez los elementos esenciales de la espiritualidad cenobítica¹⁹¹, no se trata de experiencia de Dios, aunque la noción de experiencia ya existe. La palabra “experiencia” se emplea a propósito de la experiencia humana: así como se nos dice que los médicos tienen experiencia de las enfermedades¹⁹². Pero Antonio, que nos dice tener experiencia de los demonios¹⁹³, no la tiene de Dios.

En las *Vidas* de Pacomio palabras con la misma raíz han sido admitidas por el copto¹⁹⁴; en la *Vita graeca prima* la palabra *peira* se vuelve a encontrar varias veces¹⁹⁵; pero esa experiencia nunca es la de Dios: se trata, por ejemplo, del hábito de velar¹⁹⁶, o de la experiencia que da el hábito de ser tentado y de superar las tentaciones¹⁹⁷; en resumen allí se trata de experiencias humanas y nada más. Lo cual no quiere decir que no haya experiencias de Dios de tipo carismático. Los lectores de las *Vidas* saben muy bien que a menudo se trata de visiones¹⁹⁸ o de revelaciones¹⁹⁹. Pero, aun admitiendo que, sin duda, se trata entonces de auténticos fenómenos sobrenaturales, su carácter excepcional, reservado a algunos beneficiarios de alta santidad nos impide ver allí la experiencia de Dios común y habitual que nosotros buscamos y tampoco se puede decir que el monaquismo pacomiano le conceda un lugar en su doctrina espiritual.

Nada se encuentra tampoco, con más razón, en los *Asceticón* de Basilio. Sin embargo aquí, y más aún en Pacomio, se trata de la experiencia: experiencia del mundo²⁰⁰, experiencia de la vida²⁰¹; pero nunca se refiere a experiencia de Dios. Otras dos palabras podrían quizá invitarnos a pensar que existe en la visión basiliana de la vida monástica –si se puede emplear esta palabra, que Basilio parece descartar– un lugar para la experiencia de Dios. Últimamente se ha querido ver en la palabra *diáthesis* la expresión de un sentimiento íntimo de felicidad que podría ser un modo de expresar la experiencia de Dios²⁰². Pero, ¿tenemos derecho a hacer esto? Si *diáthesis* está empleada más de sesenta veces en las “reglas” no es tanto porque sea una palabra técnica de la lengua basiliana, sino porque es un vocablo vago e impreciso, empleado tanto por los espirituales como por los médicos, los arquitectos, los juristas y los gramáticos²⁰³. En Basilio designa la disposición interior, la manera de ser de un hombre²⁰⁴, como en tantos otros autores espirituales²⁰⁵. El hecho de que esté empleado en unión con

¹⁹⁰ Hb 10,31.

¹⁹¹ Esta es la razón por la cual al estudiar los elementos esenciales del cenobitismo, citaré eventualmente los lugares paralelos de la *Vita Antonii*.

¹⁹² *Vita Antonii* 33, PG 26,892 B 13. Otro empleo de la palabra en 33,900 B 1.

¹⁹³ *Vita Antonii* 22, PG 26,876 C 3.

¹⁹⁴ L. Th. LEFORT, *S. Pachomii vitae sahidice scriptae* (CSCO 99-100), Louvain 1952, p. 394, et *S. Pachomii vita bohairice scripta* (CSCO 89), Louvain 1965, p. 245.

¹⁹⁵ F. HALKIN, *Sancti Pachomii vitae graecae* (Subsidia hagiographica 19), Bruxelles 1932, pp. 41,13; 41,31; 83,25; 105,3; 112,10.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 41,13.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 83,25.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 8,4; 67,24; 79,26; 84,37; 85,8; pero ver el par. 48 que pone en guardia contra las visiones.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 31,11-12.

²⁰⁰ PG 31,1004 B 11 y 1005 A 9.

²⁰¹ PG 31,945 B 4 y 7; 1020 A 1; 1029 A 13; 1033 A 15; 1044 D 5; 1045 C 7, 1197 B 5; 1221 C 9 y 11; puede tenerlo de *àpeiria* (1125 B 14; 1185 A 3) o de *empeiria* (1185 C 4), pero no a propósito de Dios.

²⁰² J. E. BAMBERGER, *MNEME-DIATHESIS. The Psychic Dynamism in the Ascetical Theology of S. Basil*, en *Orientalia Christiana Periodica*, 34, 1968, pp. 233-251. “la *diátesis* refleja la vida emocional del hombre, sus afectos y pasiones... un significado técnico, que tiene referencia con las emociones más profundas” (p. 240). El autor reconoce, por otra parte, que “*diátesis*” no siempre tiene ese sentido, pero parece no ver que, en los pocos pasajes que cita, este colorido afectivo proviene o del adjetivo que lo acompaña, o del contexto.

²⁰³ Ver los diccionarios de Estienne, Liddell-Scott, Dimitrakos, etc...

²⁰⁴ Puede ser, por ejemplo, la disposición interior del pecador: *aselgía* es una *diátesis* al mismo título que *akrasía* (PG 31,1129 C 10-12); ver también 1140 A 10; o aun el estado de alma de un esclavo que obedece por temor: 896 B 6, etc...

²⁰⁵ Por ejemplo: en la *Vita graeca prima* de PACOMIO: 15,13; 73,18; 76,35; 90,25; en el PSEUDO MACARIO: PG 34,853 A 6; 860 C 3, etc.; en DOROTEO de GAZA: ver el índice de REGNAULT (*Sources chrétiennes* 92); en TEODORO STUDITA, en quien la palabra se encuentra 18 veces en el libro II de las *Grandes Catequesis*.

palabras como *prosojé*²⁰⁶, *trópos*²⁰⁷, o *eúsplanjía*²⁰⁸, y el hecho de que tenga necesidad de ser precisado por medio de adjetivos como *agathós*²⁰⁹ o *diápuros*²¹⁰ lo muestran suficientemente. Si aquí o allí está ligado a la idea del “recuerdo de Dios” no cambia nada a la cosa en sí²¹¹.

También otro vocablo podría hacer pensar en la experiencia de Dios: *pleroforía*. Se repite a menudo en Basilio; se vuelve a encontrar en toda una parte de la literatura monástica y espiritual con un sentido y un colorido particulares: “es la paz conquistada a precio de la victoria asegurada por la unión con Dios y el socorro de los ángeles; es la *apatheia* perfecta y es al mismo tiempo la plenitud del sentimiento espiritual”. Así es como ha definido la *pleroforía*²¹² de Evagrio el P. Hausherr, el mejor conocedor de la espiritualidad oriental. Es más o menos en el mismo sentido en el que se encuentra esta palabra en las obras del Pseudo Macario, donde está empleada muy a menudo en correlación con *aisthesis*²¹³; en el fondo es un sentimiento experimental de las realidades divinas. Tampoco llamará la atención el leerla bajo la pluma de un discípulo lejano, pero cierto, de los Mesalianos, Diadoco de Fotice. Aun aquí la palabra es empleada con *aisthesis*²¹⁴; pero no es el único sentido que se le pueda dar en Diadoco: sólo en tres ocasiones la palabra tiene el sentido de “certeza”, sin que se le pueda encontrar un matiz de sentimiento o de una experiencia cualquiera²¹⁵. En Basilio no hay ninguna duda en cuanto al significado del término: señala siempre la certeza de la fe, basada en la Palabra de Cristo, en sus “mandamientos”²¹⁶. Cuando se trata de la *pleroforía* de la caridad, por ejemplo, se refiere, no ya al sentimiento interior que se podría experimentar por el amor de Dios, sino, como lo indica claramente el contexto, a la certeza de que el superior, que da un castigo, lo hace por un motivo de verdadera caridad²¹⁷. Por lo demás el empleo más frecuente aun del verbo *pleroforéo* en el sentido de “estar muy cierto de que” viene a confirmar plenamente ese sentido²¹⁸.

En resumen ni en Basilio ni en Pacomio se encuentran trazas del sentimiento íntimo que podría hacer nacer la experiencia de Dios. Con mayor razón no se debe buscar allí una concepción que hiciera de esta experiencia el fin de la vida monástica. Un episodio que la *Vida boháirica* y la *Vita graeca prima* nos relatan es significativo a este respecto, aunque sólo sea por sus silencios:

«Sucedió un día que Teodoro llegó a lo de *apa* Pacomio derramando abundantes lágrimas; no habían transcurrido aún seis meses desde su ingreso entre los hermanos. Nuestro padre Pacomio le dijo: “¿Por qué lloras?”. En efecto, muchas veces se había asombrado al verlo, aunque tan novicio, con ese sentimiento de las lágrimas. Teodoro le respondió: “Yo deseo, *apa*, que tú me declares que yo veré a Dios; si no, ¿qué ventaja me trae el haber venido a este mundo?”. *Apa* Pacomio le dijo: “¿Deseas verlo en este siglo o bien en el siglo venidero?”. Teodoro le contestó: “Yo deseo verlo en el siglo que dura eternamente”. *Apa* Pacomio le dijo:

²⁰⁶ PG 31,1204 A 6.

²⁰⁷ PG 31,1205 D 8.

²⁰⁸ PG 31,1205 B 9; ver también en 1196 C 17 donde la palabra es empleada con *etoimasía*.

²⁰⁹ PG 31,1185 A 9; 1205 C 3; con *alethinós* en 1237 B 13.

²¹⁰ PG 31,1244 C 14.

²¹¹ Ver más abajo lo que será dicho del “recuerdo de Dios”.

²¹² I. HAUSHERR, *Le traite de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 15, 4934, p. 126. El autor, después de haber verificado la existencia de la palabra en las obras mesalianas, en Diadoco, en Juan de Maiouma, escribe justamente: “A priori el sentido no puede ser el mismo entre autores de escuelas tan diferentes”.

²¹³ Se encuentra la palabra *pleroforía* empleada también con otras que expresan la experiencia personal, tales como *aisthesis*, *geusis*, *péira*. Por ejemplo: DÖRRIES-KLOSTERMANN, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin 1964: *hom* 1, p. 12, línea 261; *hom*. 4, 36,186; *hom*. 10, 94,29; *hom*. 15, 139,275-276; *hom*. 17, 172,1; *hom*. 37, 267,83; G. L. MARRIOT, *Macarii Anecdota, Seven unpublished homilies of Macarius* (Harvard Theological Studies 5), 1918, p. 27; W JAEGER, *Two rediscovered Works of ancient christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1965, p. 275,16, etc.

²¹⁴ DIADOCO DE PHOTICE, *Cent chapitres gnostiques*, ed. des Places (*Sources Chrétiennes* 5 bis): 108,15; 111,2; 129,7; 150,21; 151,12; 152,10, 156,15, 157,18.

²¹⁵ *Ibidem*: 150,1; 151,20; 162,12.

²¹⁶ PG 31,932 C 7; 948 A 1; 1036 D 2; 1105 A 10; 1149 A 1; 1164 C 5, 1185 C 5, 1196 A 7; 1196, A 13; 1204 B 13; 1216 B 1; 1233 B 11; 1269 A 5, 1288 B 5, 1296 B 3, 1296 B 10.

²¹⁷ PG 31, 1185 C 5.

²¹⁸ Por ejemplo: PG 31,928 B 13; 988 B 8; 1088 C 10; 1089 A 9 y 14; 1108 A y B 7; 1140 C 13; 1161 B 7; 1168 C 3; 1169 D 1; 1197 B 13; 1215 D 3, 1216 C 2, 1228 B 1; 1233 C 11; 1237 D 2; 1257 B 9; 1272 A 2; 1289 C 1, 1292 B 8, 1300 D 7.

“Apresúrate a producir el fruto anunciado en el Evangelio: bienaventurados los que tienen el corazón puro, porque son ellos los que verán a Dios»²¹⁹.

Sin duda, jamás se sabrá lo que habría respondido Pacomio si Teodoro le hubiera expresado el deseo de ver a Dios en este mundo. Pero sabemos por lo menos que en ese tiempo nunca se trataba de contemplación en la vida cenobítica, sin duda porque se sabía que a Dios no se lo experimenta en este bajo mundo si no es fabricándose ídolos. Lo esencial para Pacomio no es experimentar, ver, oír, tocar, sino creer, es decir vivir en conformidad con las palabras de Cristo. Después de lo cual llegará el tiempo de la experiencia de Dios²²⁰.

Ese silencio de los cenobitas con respecto a la experiencia de Dios es tanto más notable cuando que hay otros monjes que no dejan de hablar de la experiencia de Dios. El Pseudo Macario es el doctor de la experiencia de Dios, o más bien de la experiencia del Espíritu Santo, y, por él, de las realidades celestiales²²¹. Pero, ¿qué hay de común entre el cenobitismo y el mesalianismo? Tuvo descendencia, es cierto; el mesalianismo depurado y ortodoxo de Diadoco habla, también él, de la experiencia del Espíritu. Pero, las *Centurias* no son un libro de espiritualidad monástica, hablando con propiedad²²², y menos aún de espiritualidad cenobítica²²³. Por interesante que sea, uno no puede referirse a él para comprender el cenobitismo primitivo y su espíritu así como no se podría encontrar una enseñanza monástica en el *Combatimento spirituale* de Scupoli. Que esta “escuela del sentimiento o del sobrenatural consciente”²²⁴ haya logrado infiltrarse en el cenobitismo posterior y haya hecho camino, esto es indiscutible. Era fatal: el hombre lleva en el corazón, como una tentación permanente, el deseo de experimentar a Dios antes de que haya sonado la hora “en el siglo inmutable”, así como su espíritu no puede contentarse con las lucecitas del Evangelio y busca siempre especular con el capital de la Revelación. Pero a nosotros, que queremos ser hijos de san Benito, la *Regla* nos proporciona una preciosa indicación puesto que ha sabido, a pesar de las tendencias profundas del corazón humano y también sin duda de las posibles influencias anteriores, permanecer fiel, en cuanto a lo esencial, al ideal primitivo: en ella no se encuentra, en ninguna parte, ninguna palabra que pueda evocar una experiencia de Dios y ni siquiera la palabra contemplación de la cual, en lo sucesivo, se ha hecho el elemento esencial de la vida monástica.

²¹⁹ L. TH. LEFORT, *Les Vies copies de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Bibliothèque du Muséon 16), Louvain 1943, § 33, p. 104.

²²⁰ Eso es lo que entiende Teodoro, después de la intervención de Pacomio relatada más arriba: “Cuando Teodoro hubo escuchado esas palabras de boca de nuestro padre Pacomio, se preparó para caminar en adelante con humildad y pureza a fin de que el Señor colmara su deseo de verlo en el siglo inmutable” (*ibid.*, p. 105). Ver la notable semejanza aplicada a Pacomio en la *Vie Sahidique S³*: “Lo que le preocupaba igualmente era purificar su corazón para ver a Dios y merecerlo en el siglo venidero” (*ibid.*, p. 64).

²²¹ La palabra *peira* vuelve bastante a menudo en las obras de Macario: DÖRRIES-KLOSTERMANN, *op. cit.*, *hom 1*, p. 12, línea 261; *hom. 4*, 36,186; *hom. 5*, 63,457; *hom. 8*, 82,67; *hom. 17*, 170,97, etc.

²²² Es un aspecto sorprendente de las *Centurias*. Si se trata una vez de las *coenobia* y del desierto (c. 53), también se encuentran allí mencionados ascetas que viven en las ciudades (115,7). La palabra “hermano” rara vez empleada, por lo demás (85,11; 111,14) es un término vago que puede designar tanto a los monjes como a piadosos laicos que buscaban en el mundo (cf. *kan en to kósma paré* de 108,18) una vida auténticamente cristiana según ese ideal. La expresión *sunéthes kanón* (nótese el singular) de 162,2 no me parece que pueda designar en esta época una regla cenobítica (así es como en la *Vita graeca I* de Pacomio, la palabra siempre es usada en plural cuando se trata de la “regla” de la comunidad: 17,22; 18,11; 37,2; 63,37; 79,3; 84,25, 91,3; en Cirilo de Scythopolis, la palabra empleada en singular designa más bien el género de vida de una manera general: ver E. SCHWARTZ, *Kyrulos von Skythopolis* [Texte und Untersuchungen 49], Leipzig, 1939: 115,22; 166,14; 202,12; 236,2; por el contrario ver en plural el sentido de “regla” en 133,4). Se trata más bien del género de vida ascética que se expresa por medio de un reglamento personal (lo mismo que en 111,17 a propósito de la alimentación Diadoco habla de *sunéthes diaita*). La misma expresión *sunéthes kanón* se vuelve a encontrar en EVAGRIO, *Traite pratique ou Le moine*, ed. A. y C. Guillaumont (*Sources Chrétiennes* 171), § 40,1, p. 592; el editor comenta: “no una regla escrita. . . sino el régimen de vida que el monje se había impuesto” (p. 593). Por otra parte ciertas alusiones (a las bebidas refinadas: 113, a los baños: 114), a pesar de sus tendencias ascéticas, están en contradicción con los usos monásticos. En conclusión, los destinatarios de la obra que Diadoco llama gustosamente *oi agonizómēnoi* pueden ser monjes de toda categoría, pero también cristianos que aspiran a una vida espiritual profunda.

²²³ No hay ni la menor alusión a los temas esenciales del cenobitismo. Así, cuando Diadoco habla de la obediencia (cap. 41), no hace ninguna alusión a la obediencia al Superior, etc.

²²⁴ I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, en *Orientalia Christiana Periodica*, 1, 1935, p. 126.

No hay duda de que, en el cenobitismo primitivo, se trata de inspiraciones del Espíritu²²⁵, así como se trata de sugerencias del diablo²²⁶, pero ¿es acaso eso suficiente para que se pueda hablar de experiencia de Dios? Esas inspiraciones, son los frutos normales del Espíritu²²⁷, pero no incluyen en sí mismas el sentimiento de una certeza absoluta respecto a su origen y deben quedar sometidas al criterio esencial de los “mandamientos del Señor”²²⁸ y al examen del superior²²⁹. ¿Será necesario agregar que el término mismo de experiencia de Dios está demasiado cargado de ambigüedad para poder ser utilizado sin peligro? Por lo demás nuestros Antiguos, porque querían situar su vida cristiana en el plano de la sola fe, tenían de sus relaciones con Dios una visión bastante diferente de la de muchos modernos.

Es probable que los primeros cenobitas no tuvieran la misma concepción que nosotros de la presencia de Dios. Para ellos, no era un objeto de experiencia, sino de fe. Una experiencia, cualquiera que sea, supone la presencia de un objeto, y una presencia que sea experimentable. Es preciso que de una manera o de otra, el objeto presente pueda ser percibido. De hecho, en la espiritualidad oriental primitiva la idea de presencia implica casi siempre que esa presencia es sensible, visible. No es sin razón que el vocablo *parousía* no es empleado sino casi exclusivamente al hablar de la vida terrena de Cristo²³⁰, o de su retorno en la gloria²³¹. Entre estas dos “presencias”, no hay por cierto un vacío total: Dios está en todas partes y Cristo está en medio de sus discípulos reunidos en su nombre, pero no es una *parousía*²³². Visión diferente sin duda de nuestra concepción occidental, pero que explica que es difícil para un cristiano de los primeros siglos pensar que pueda haber una experiencia de Dios. Los mesalianos que creen, ellos también, en la experiencia de Dios, no la encaran sino como una experiencia del Espíritu, el Consolador enviado para reemplazar a Cristo “ausente”²³³.

También es de notar que en la espiritualidad oriental no se habla, como lo hacemos nosotros tan a menudo, del sentimiento de la presencia de Dios. Se sabe que Dios lo ve todo, que todo lo vigila, que registra todo, que es el “Pantéopote” como se lo llamará en el período bizantino²³⁴. *La Vita Antonii*²³⁵, las *Vidas* de Pacomio²³⁶, los *Ascetícós* de Basilio²³⁷, la *Regla* de san Benito²³⁸ conciben de este modo la presencia de Dios. Pero ese es un modo de presencia que no puede ser objeto de experiencia, sino de la certeza de la fe –lo cual no es la misma cosa–. En vez del sentimiento de la presencia de Dios, el Antiguo busca el “recuerdo de Dios”, la *mneme tou Theou*. Sea lo que fuere sobre el origen de esta

²²⁵ *Vie Bohairique* § 87 = L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 148: “el espíritu de Dios lo instiga; pero esta inspiración del Espíritu es llamada luego “la buena sugestión de mi corazón”, y el monje Pataolí que “no obedece al pensamiento que le era sugerido de parte del Señor” se acusa diciendo “he despreciado mi conciencia”.

²²⁶ Ver por ejemplo *Vita graeca prima*, 40,9; 58,24; 64,22; *Vie Bohairique*, 128,22; 184,3; 186,33.

²²⁷ Me parece que no debe exagerarse la importancia de esas inspiraciones del Espíritu, o de la conciencia, según Pacomio; la fidelidad a Dios se expresa ante todo por la práctica de las palabras del Señor.

²²⁸ En la historia del hermano que se entregaba a grandes prácticas de ascesis, cuando Pacomio le pide que coma por obediencia, el hermano se dice a sí mismo: “¿Dónde está escrito: tú no ayunaras!”. Este testimonio es significativo por la importancia del criterio de las Escrituras entre los pacomianos, aun si aquel hermano siguió la voluntad propia.

²²⁹ *Vie Bohairique*, § 64, L. Th. LEFORT, *op. cit.*, 126.

²³⁰ Es la “primera presencia”. Ver por ejemplo JUSTINO, *Apologie*, 52,3; *Dialogues avec Tryphon*, 14,8; 31,1; 32,2; 35,8; 49,2; 110,2; 121,3, donde se afirma la existencia de dos “*parousias*” de Cristo. Esta noción se reencuentra comúnmente en la literatura greco-cristiana.

²³¹ Es la “segunda presencia o la “presencia gloriosa”.

²³² Es necesario hacer notar, sin embargo, que Basilio habla tres veces de la presencia de Dios no como de un sentimiento percibido interiormente, sino como una certeza de fe: PG 31,1105 A 10; 1108 A 5; 1216 B 2; en los tres casos se trata de “*plerophoria*” (es decir la certeza que da la palabra de la Escritura, como se dijo más arriba) y el objeto de esta *plerophoria* es, en los tres casos, la presencia íntima de Dios en el interior de cada uno, la de su mirada que todo lo observa: 1105 A; 1108 A.

²³³ Sobre el lugar del Espíritu Santo en la mística mesaliana, ver I. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme en Orientalia Christiana Periodica*, 1, 1935, pp. 328-360.

²³⁴ Todavía en el siglo XI la devoción al Cristo *Pantéopote* está atestiguada por la fundación, en Bizancio, de un monasterio que le está dedicado.

²³⁵ *Vita Antonii*, § 39, PG 26,900 B 2; § 55,924 B 2.

²³⁶ Por ejemplo, en la *Vita graeca prima*, 25,3; 28,7.

²³⁷ PG 31,1108 A 5; 1168 C 3; 1216 B 1 y C 2; 1300 D 7; etc...

²³⁸ *Regula*, 4,49; 7,13-28.

expresión²³⁹, lo cierto es que se la encuentra en la literatura pacomiana²⁴⁰, y más aún en Basilio²⁴¹. También la Regla da testimonio de ella²⁴². Se la vuelve a encontrar en toda la tradición monástica posterior²⁴³. La conservan hasta las corrientes que le dan un cierto lugar a la experiencia de Dios²⁴⁴, y mucho más tarde cuando las palabras hayan sido vaciadas, en parte, de su contenido, un Pablo Evergetínos, por ejemplo, hará de ella el sinónimo de una “theoria” vaciada, también ella de su sentido preciso y cuasi técnico²⁴⁵. Pero el hecho está allí: quien dice recuerdo, dice una cierta manera de ausencia; uno no recuerda a una persona de quien se experimenta la presencia. A su modo la expresión *mneme tou Theou* es la negación de la experiencia de Dios y de su posibilidad. Por lo demás, casi siempre cuando se emplea la expresión, es para decir que uno se acuerda de Dios que ha actuado en el mundo y en el hombre²⁴⁶, y por lo tanto del pasado; menos frecuentemente del Dios que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos²⁴⁷, y por lo tanto del porvenir. Es excepcional que esta *mneme tou Theou*, se refiera al presente y siempre es, en ese caso, porque se piensa que Dios no ve²⁴⁸.

Lo dicho me parece suficiente para afirmar que en el cenobitismo primitivo la noción de la experiencia de Dios no existe. ¿Conclusión desalentadora, quizá? Ciertamente, en la medida en que estimemos que una vida cristiana y monástica debe continuar en esa experiencia. Por lo menos este examen de la noción de la experiencia de Dios en el cenobitismo antiguo permite verificar que hay entre ellos y nosotros, entre la espiritualidad cenobítica antigua, que es todavía la de la Regla, y nuestra espiritualidad moderna, una diferencia bastante considerable. Dicho de otro modo, a pesar de las observancias esencialmente semejantes tales como la vida en común, la oración litúrgica, el silencio, en fin, todo lo que constituye exteriormente el estilo de vida cenobítica, a pesar también de los principios de ascesis que han quizá permanecido semejantes, ¿estamos tan seguros de vivir según la espiritualidad cenobítica? Por una parte, ¿no estaríamos influenciados por las doctrinas provenientes de las corrientes innumerables y complejas, de un cenobitismo también primitivo, pero que jamás fue reconocido por la tradición de la Iglesia como ortodoxo²⁴⁹, o por corrientes anacóritas? Que después de dieciséis siglos de monaquismo hayamos llegado a ese sincretismo no tiene nada de asombroso ni de escandaloso. Quizá esto mismo tiene su razón de ser. Por ello no deja de ser menos interesante ver lo que fue el ideal de los “padres ortodoxos” de quienes proviene la Regla benedictina.

Precisamente, entre Pacomio y Basilio existe un acuerdo demasiado fundamental para no ver en ellos los testigos de una espiritualidad nueva en relación a su tiempo, que se manifestó en diversos países. La finalidad de la vida cenobítica puede ser definida sumariamente por una palabra que se encuentra

²³⁹ Sobre este tema ver I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison (Orientalia Christiana Analecta 157)*, Roma 1960, p. 157.

²⁴⁰ *Vita graeca prima*, 57,1; 13,7.

²⁴¹ PG 31,912 C 2, 921 B 3, D 1; 924 A 13; 928 A 14; 1013 B 3; 1020 C 11; 1104 C 4, 1185 A 14; 1212 D 7; 1289 B 1. Sobre el sentido de la expresión en Basilio: I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière (Or. Christ. Anal. 176)*, Roma 1966, 272-277.

²⁴² *Regula*, 7,10: “oblivionem omnino fugiat”: sobre el olvido de Dios, ver PG 31,916 B 5.

²⁴³ Por ejemplo en BARSANUFIO, *biblos psujofelestáte*, Volos 1960, interr. 329, p. 181; DOROTEO DE GAZA, ed. Regnault (*Sources Chrétiennes* 92), *Vie de s. Dosithée*, 10,1; *Instructions*, 126,11. MARCOS EL ERMITAÑO, PG 65, ch. 23; ch. 56: 912 D 7; ch. 57: 912 D 10. Queda en pie que, como ha escrito el P. Hausherr: “Es en la corriente proveniente de la primera tradición monástica, anterior al filósofo de *Escete* (Evagrio), donde encontramos la sencilla y sólida mística del recuerdo de Dios” (*Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, 1861).

²⁴⁴ Para el Ps. Macario, ver DÖRRIES-KLOSTERMANN, *op. cit.*, *hom. 16*: 159,24; *hom. 19*: 184,35; *hom. 43*: 286,28; MARRIOTT, *op. cit.*, pp. 36 y 41; JAEGER, *op. cit.*, 262,10; 263,11; 264,7; 265,9; 267,11, etc...; para DIADOCO de Fotice, ed. DES PLACES: *Introduction*, p. 49 y las numerosas referencias que da el índice, p. 197.

²⁴⁵ PAUL DE L'EVERGETIS, *Evergétinos*, Athènes 1966, T. IV, título del capítulo 7, p. 196.

²⁴⁶ Para Basilio, PG 31,921 B 3; 1185 A 15; 1212 D 7; 1289 B 1.

²⁴⁷ PG 31: 1104 C 3; pero no existe la expresión “recuerdo de Dios”.

²⁴⁸ PG 31,1212 D 7.

²⁴⁹ En el cenobitismo en búsqueda del período primitivo se manifiestan tendencias diversas que se encontrarán aquí o allá en la historia, “encratismos” diversos inclinados a exagerar la ascesis o a despreciar el mundo, tendencias activistas de los monjes “meleciánicos” mezclados en asuntos del mundo por el triunfo de lo que a ellos les parece la buena causa, tendencias místicas de diversos grupos mesalianos que los llevan a buscar la experiencia de Dios, pero también a descuidar el trabajo, tendencias que se dicen carismáticas de un monaquismo libre que admite la “mixité” y termina en la anarquía y en la rebelión contra la Iglesia.

muy a menudo en Basilio²⁵⁰, y que se encuentra también en los textos pacomianos²⁵¹. No es por casualidad: está en la Escritura²⁵²: “agradar a Dios”. Su empleo continúa en la literatura cristiana citada precedentemente²⁵³. Pero, mientras que las influencias extrañas al cristianismo²⁵⁴ pudieron modificar esa finalidad en un deseo de percepción de la divinidad por la inteligencia o por el sentido interior, en aquel cenobitismo permanece en toda su pureza. Pero, ¿cómo “agradar a Dios”? La mejor expresión del empeño cenobítico está quizá expresado en esta especie de visión que Pacomio narró a sus hermanos:

“Vi un día, un vasto edificio con muchas columnas, y había allí muchos hombres que no veían su camino, y algunos de entre ellos, que daban vueltas alrededor de las columnas, creían haber recorrido un largo camino para llegar a la luz, y de todas partes, un ruido de voces se hacía oír: ‘Mira, la luz está aquí’, y dieron media vuelta para encontrar la luz. Luego habiendo oído nuevamente la voz, de nuevo se volvieron. Aquello era una gran miseria. En seguida yo vi una lámpara que avanzaba a la cabeza de una multitud de hombres : cuatro de entre ellos veían la luz y todos seguían a esos cuatro, cada uno apoyándose en el hombro del vecino para no extraviarse en la oscuridad; y si alguno se soltaba de aquel que lo precedía se extraviaba juntamente con aquellos que le seguían. Y al reconocer a dos de entre ellos que se habían soltado, de modo que ya no se asían de su vecino, yo les grité: ‘Manteneos para no perderos vosotros mismos y perder a otros con vosotros’. Y bajo la guía de la lámpara, aquellos que la seguían subieron por un tragaluz hasta aquella luz”²⁵⁵.

En este relato hay dos elementos esenciales que resumen muy bien la espiritualidad cenobítica en Pacomio y en Basilio: la importancia dada al Evangelio y el sentido de la comunidad.

El mismo Pacomio explica, según la vida bohaírica: “La lucecita que guía a los hermanos, es el Evangelio, verdad divina”²⁵⁶. A primera vista no hay en ello nada muy original. Más que nunca, en nuestros días se habla de vida evangélica. Pero hay muchos modos de comprender el Evangelio. Es sorprendente ver que con pocos años de intervalo se han construido sistemas diversos y contradictorios en nombre del Evangelio: teología de la no-violencia, luego teología de la violencia, por ejemplo; no hace mucho el mundo no valía nada, y uno se apoyaba sobre el Evangelio para demostrarlo; en nuestros días el mundo ha sido rehabilitado con argumentos teológicos en buena y debida forma que se apoyan, ellos también, sobre el Evangelio, y a veces presentado como “la realidad sacramental suprema”. Podríamos multiplicar estos ejemplos de actitudes contradictorias tomadas en nombre del Evangelio. Pero el procedimiento es siempre el mismo: se toma una frase del Evangelio, la que se convierte en piedra angular del sistema, porque responde a una necesidad del tiempo y se jerarquizan todos los otros datos evangélicos en función del sistema por el que se ha optado previamente. Encontramos las mismas sistematizaciones en el dominio de la vida espiritual y

²⁵⁰ PG 31,897 A 1; 920 C 7; 921 A 12; 921 C 7; 924 D 3; 928 B 11; 929 C 10; 933 B 14; 948 A 12; 949 A 2; 1012 D 1; 1013 A 4; 1051 C 2; 1088 D 2; 1105 A 11; 1140 B 1; 1149 C 10; 1153 D 5; 1161 A 13; 1161 C 4; 1186 C 6; 1197 D 8; 1201 C 15; 1212 A 4; 1215 A 13; 1232 B 10; 1257 C 5; 1261 B 2; 1272 A 7; 1289 B 10. Puede notarse que Basilio, en diversas ocasiones, presenta el “agradar a Dios” como la finalidad de la vida cenobítica o *skopós tes pros Theón euarestéseos*, así como en 897 A, 912 A, 1012 D, 1013 A, 1051 C, etc...

²⁵¹ *Vita graeca prima*, 1,4; 23,2; 64,21; 71,17. Este tema vuelve a encontrarse también en *la Vita Antonii*, § 17, PG 26,869 B 15.

²⁵² *Rm* 12,1-2; 14,18; *2 Co* 5,9; 5,10; *Flp* 4,18; *Co.* 3,20; *Hb* 11,5 y 6,12. 28; 13,21.

²⁵³ Su uso es frecuente en los Padres Apostólicos para expresar la finalidad de vida cristiana: *I Clement.*, 35,5; 41,1; 49,5; 62, 2; 64, 1; por el contrario parece ser raro entre los Alejandrinos.

²⁵⁴ No hay duda de que diversas influencias han sellado el monaquismo naciente, y no puede aislarse el fenómeno monástico de las tendencias ascéticas paganas, aun si es muy difícil establecer en qué medida el monaquismo sufrió su influencia; tampoco se lo puede separar de la mentalidad ambiente, y, como escribe el P. Adalberto de VOGÜÉ (*Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 67, 1972, p. 55, nota 1) la espiritualidad cristiana “está siempre condicionada por el medio cultural en el que el Evangelio es escuchado y puesto en práctica”. Sin embargo, hay que hacer notar que tal condicionamiento puede hacerse de dos maneras: ya sea adoptando las orientaciones del pensamiento del momento, ya sea, por el contrario, reaccionando categóricamente contra ellas. Puede muy bien ser esto, en definitiva, lo que constituye la diferencia esencial entre el monaquismo de Evagrio y el cenobitismo de Pacomio. Y esto, debe tenerse en cuenta.

²⁵⁵ *Vita graeca prima*, § 102, traducción de A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, t. IV, 2, Paris 1965, pp. 213-214. Cf. *Vie bohaírique*, § 103.

²⁵⁶ *Vie bohaírique*, § 103; L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 174.

por lo tanto de la vida religiosa. Se puede partir del “factus oboediens usque ad mortem” de la *Epístola a los Filipenses 2,8* y centrar toda la vida monástica sobre la obediencia virtud esencial, hasta llegar a regar un palo seco²⁵⁷ o aceptar quedarse mirando un jabalí...²⁵⁸, pero también se puede tomar Gálatas 5, 1 y centrarlo todo sobre la idea de libertad y llegar al “sarabaitismo”, a la “girovagancia” o simplemente a la anarquía. Los partidarios de cada sistema me hablarán de “vida evangélica” y condenarán al otro en nombre del Evangelio. Este modo de obrar está desde su inicio, inspirado por una actitud intelectual que quiere clasificar, jerarquizar, construir una doctrina que luego se pondrá en práctica. Termina en una finalización especificada de la institución monástica. Ya en Casiano la vida cenobítica se presenta como muy centrada sobre dos temas evangélicos esenciales: la obediencia y el “nihil de crastino cogitare”²⁵⁹.

Pero no es en ese sentido como Pacomio y Basilio comprendieron la vida evangélica. Para ellos el Evangelio es una “pequeña luz que guía a cada instante los pasos que uno debe dar”. En cada situación, individual o colectiva o comunitaria, en la que uno se encuentre y que plantee un problema, hay una respuesta para nosotros en el Evangelio, un “mandamiento del Señor”. Dicho de otro modo, tanto en Pacomio como un Basilio rehúsan recibir el Evangelio como una materia prima de pensamiento, pero consideran que es una compilación de directivas de acción. Ese cenobitismo primitivo no es una filosofía, no hay una teología de la vida monástica; es esencialmente un pragmatismo en el cual, por fidelidad a los “mandamientos del Señor” se busca encontrar a Dios²⁶⁰ y agradarle. Y puesto que uno de los “mandamientos del Señor” es que “aquel que hubiere violado uno de estos mandamientos más pequeños... será considerado el más pequeño en el reino de los cielos”²⁶¹, es preciso pues considerar con la misma actitud práctica todos los mandamientos, sin exceptuar ninguno. Sabemos que Basilio que habla muy a menudo de los “mandamientos del Señor”²⁶² ha expuesto esta doctrina²⁶³: los mandamientos se sostienen todos unos a otros²⁶⁴, forman como una ronda²⁶⁵, si se abandona uno solo la ronda ya no existe, el coro se detiene. Pacomio, a quien le gustan las parábolas, explicará la misma doctrina de otra manera:

“Si en una casa que tiene cien habitaciones, alguien compra una al propietario de la casa, ¿será posible que alguien le impida entrar en esa habitación, aún si se encuentra detrás de todas las demás?; lo mismo si posee todos los frutos espirituales, y descuida uno, por ese fruto descuidado, ¿no será acaso vulnerable frente al enemigo?”²⁶⁶.

El también habla de los “mandamientos del Señor” a propósito de todo²⁶⁷. Esto se resuelve en un monaquismo muy marcado por el espíritu de pobreza y de simplicidad, el sentido del servicio a los

²⁵⁷ *Apophtegmes Alphas*, Jean Colobos 1, PG 65,204 C.

²⁵⁸ *Apophtegmes Alphas*, Marc. 2, PG 65,296 B.

²⁵⁹ CASIANO, *Conlationes*, XIX,8,3.

²⁶⁰ La expresión “quaerere Deum” de la Regla se reencuentra en Basilio, PG 31,897 B 10. Sabemos que es de origen bíblico. Me parece que es más rica y menos ambigua que la noción de experiencia de Dios.

²⁶¹ Mt 5,19.

²⁶² También se encuentra la expresión “mandamientos de Cristo”. Sabemos que los “mandamientos del Señor” no son solo los que en nuestro lenguaje teológico occidental llamamos los preceptos y los consejos, sino además palabras del Señor que no se presentan como aquellos y en primer lugar las Bienaventuranzas y las demás declaraciones del Señor en la montaña; probablemente ése era el sentido de la admonición del Pater “praeceptis salutaribus moniti”, que parece haber escapado a los traductores.

²⁶³ PG 31,892 C.

²⁶⁴ PG 31,960 C, 961 A.

²⁶⁵ A la cuestión que interroga si los “mandamientos” forman círculo (905 B 9) Basilio responde subrayando que el Evangelio concede el primado a dos de entre ellos (sobre el amor a Dios y al prójimo), pero, en realidad, vuelve a tomar la misma imagen precisándola en 961 A 4.

²⁶⁶ *Vie bohairique*, § 67, L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 128.

²⁶⁷ Por ejemplo, *Vie bohairique*, L. Th. LEFORT, 110,31; 113,29; 120,21; 132,17; 155,9; 169,30; 196,8; o también el recurso al Evangelio para resolver un problema de vida: 85,20; 95,6; 96,3; 98,12; 106,4; 109,25; 115,9; 125,4, etc... En la *Vita graeca prima* los mandamientos tomados de la Escritura son llamados muy generalmente “mandamientos de Dios” pero se trata de algo muy distinto del Decálogo; ver 4,3; 15,18; 16,4; 22,5; 30,16; 39,23; 42,18; 79,19; 85,3; 88,22; 89,6 y 14. En la *Vita Antonii* la noción de que toda palabra de la Escritura, y particularmente del Nuevo Testamento, es un mandamiento no está claramente expresado (ver, sin embargo, § 55, 921 C 2 y 5), pero esa palabra fue vivida por Antonio de una manera

demás²⁶⁸ en las tareas humildes, el trabajo intenso para ganarse el pan (¿no es acaso el primero de los “mandamientos” dados por la Sagrada Escritura?) y para “tender la mano a los indigentes, puesto que para nosotros hay órdenes en las Escrituras, referentes a ellos”²⁶⁹, la vida entre la pobre gente de una zona subdesarrollada, pero que no es un desierto²⁷⁰, un inmenso amor a los hombres²⁷¹, sin la menor traza de “desprecio del mundo” ni siquiera de “separación del mundo”²⁷², una ascesis ruda que ninguna filosofía puede inspirar sino sólo el amor de Cristo y la exigencia de sus mandamientos²⁷³, una oración continua alimentada por la meditación de las palabras de la Escritura²⁷⁴, un pequeño número de observancias donde se encuentran también las señales de la influencia evangélica²⁷⁵. He aquí a donde el evangelismo integral de los “mandamientos del Señor” condujo a Pacomio.

Por su mismo género literario, el *Asceticón* de Basilio no nos permite conocer de manera tan concreta y precisa el estado de vida de sus fraternidades, pero los principios que lo inspiran son los mismos y

admirable: ver § 3,844 A y 844 C; *id.* 845 A; 7,852 B; 55,921 C. El principio del Evangelismo integral es profesado explícitamente: 921 C.

²⁶⁸ Sobre el tema del “servicio” y aun de la “servidumbre” con respecto a los hombres en las *Vidas* de Pacomio, ver A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (Studia Anselmiana 57), Roma 1968, pp. 178-179. Ver Basilio, *epist* 22, PG 32,289 B.

²⁶⁹ *Vie Bohairique*, § 35, L. Th. LEFORT, *op. cit.*, 105; el trabajo para los pobres es un tema muy frecuente en la literatura monástica: *Vita Antonii*, § 3,845 A; *Apoph. alphab.* Pior 1, PG 65,374; *Historia monachorum in Aegypto*, ed. Festugière (Subsidia hagiographica 53), c. XVIII,1, p. 114; JEAN MOSCHUS, *Pré Spirituel*, C. 13 PG 87,2861 B; según s. Eutimio “sería extraño que mientras la gente del mundo padece trabajo y fatiga para poder, con su trabajo, alimentar a su mujer y a sus hijos, ofrecer primicias a Dios, hacer tanto bien como pueden, y por encima de esto ver que se les reclaman impuestos, no debiéramos, nosotros, con nuestro trabajo manual, subvenir a nuestras necesidades corporales, y por el contrario nos quedáramos así perezosos e inmóviles, gozando del esfuerzo de otro sobre todo cuando el Apóstol ordena que el perezoso no coma” (trad. FESTUGIÈRE, *Les moines d’Orient* III/1, Paris 1962, p. 70; texto griego: SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 17,22-27).

²⁷⁰ Pacomio estableció sus monasterios en “pueblecitos abandonados”. No se trata de un pueblo completamente desierto, como podría darlo a entender el griego: hay un clero y una iglesia (*Vie bohairique*, § 25). Por lo demás Senéset, donde Pacomio vivió antes de fundar el monasterio de Tabennesi es también un “pueblo desierto”, y el autor de la *Vie bohairique* explica: “estaba habitado por un reducido número de personas” (§ 8, L. Th. LEFORT, pp. 83, 14-15).

²⁷¹ Ver *Vie bohairique*, § 208; 100; 207; su actitud con respecto a las mujeres es característica y está muy alejada de otros textos monásticos (*Praecepta*, 52, A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, p. 27), sabe conciliar el respeto acogedor con la prudencia.

²⁷² La *fuga mundi* es una concepción medieval y occidental ligada a una visión más o menos anacorética de la vida en común. No hay duda de que Pacomio construye un muro de clausura alrededor de sus monasterios (*Vie sahídique* 1, LEFORT, p. 1, 20), pero, ¿ese muro es acaso algo más que la delimitación del terreno del monasterio? Vemos que los monjes están relacionados con la gente pobre que allí vive (*Vie bohairique* § 193); y hasta van a trabajar a las casas de sus vecinos para ganarse la vida (*Vie sahídique* 1, LEFORT, p. 4), participan en algunos oficios, por lo menos, en la iglesia local (*Vie bohairique*: § 25, LEFORT, p. 96) y, de todas maneras, cuando la liturgia era celebrada en el monasterio, lo era por los sacerdotes seculares (*ibidem*). Cuando Pacomio da prescripciones para la recepción de los huéspedes y no les permite entrar en el interior, no es por miedo a la contaminación con el espíritu del mundo, sino porque teme que los seglares sean escandalizados por algún monje (*Vie bohairique*, § 40, LEFORT, p. 110). En verdad, no se puede hablar de una “separación del mundo”; los pacomianos, simplemente “viven apartados” (*Vie bohairique*, § 185, LEFORT, p. 198,25) por el hecho de la misma implantación de los monasterios en una región desolada, en medio de una población pobre, según el espíritu del Evangelio. Lo importante no es la “separación del mundo” sino “la renuncia al mundo”.

²⁷³ En ninguna parte se ven trazas de una ascesis que estuviera basada sobre principios filosóficos; tampoco se encuentra la importancia concedida al análisis psicológico de los *logismoi* como en Evagrio y Casiano.

²⁷⁴ La oración continua no podía ser, como se lo ha escrito a menudo, una característica de la vida anacorética. ¿Cómo podría serlo ya que san Pablo la recomienda a los cristianos de Salónica que no eran por cierto anacoretas? (*1 Tm* 5,17)? He ahí, otra vez, un “mandamiento del Señor” que todo monje debe cumplir. Sobre la oración continua, ver *Vie bohairique*, LEFORT, 114,22; 127,15; 164,24; 168,2; 186,18; 187,28; 192,22, etc.

²⁷⁵ Los textos legislativos atribuidos a Pacomio plantean graves problemas de crítica y de autenticidad: “La crítica literaria es siempre un arte delicado, pero cuando se trata de la Regla pacomiana chocamos con un cúmulo de dificultades poco ordinarias” (A. de VOGÜË, *Les pièces latines du dossier pachômien*, en *Revue d’Histoire ecclésiastique*, 67, 1972, p. 62). Parece difícil atribuirle a Pacomio alguna de las Reglas conservadas bajo su nombre. Es muy notable ver en la *Vita graeca I* que las reglas en uso en la comunidad están designadas con las palabras *kanónes* o *paradóseis* (que implica más bien una enseñanza oral). Mal podemos explicarnos entonces el empleo de “praecepta”. Como lo hace notar el P. A. VEILLEUX, *op. cit.* p. 132, las referencias sobre este tema tomadas de las *Vidas* más antiguas son más importantes y más valderas que lo que la “Regla pacomiana” puede enseñarnos. Ahora bien, la *Vita graeca I* nos dice: “Él fijó para ellos por regla (*ekanónisen*) un plan de vida irreprochable y tradiciones propias como para formar sus almas, habiendo tomado de la Sagrada Escritura las disposiciones relativas a su vestido en la justa medida, a su alimentación según un principio de igualdad, a su modo de dormir según las reglas de la decencia” (trad. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 171,16-20).

lo que podemos entrever concuerda con el ideal pacomiano²⁷⁶, hasta tal punto que durante mucho tiempo se creyó que Basilio se había inspirado en él²⁷⁷. Aquí también tenemos el “evangelismo integral” en una maravillosa simplicidad.

¿Como explicar esta profunda unidad de espíritu entre estos dos grandes cenobitas? Se podría pensar, por ejemplo, en una influencia judeo-cristiana: el culto de la Ley y de su letra habría sido substituido por el de los “mandamientos del Señor” entendidos a menudo en su literalidad más intransigente. Pero ni Pacomio ni Basilio inventaron la noción de “mandamientos del Señor”. Se la encuentra continuamente en los Padres Apostólicos: en la *epístola de Bernabé*²⁷⁸, en la *I Clementis*²⁷⁹, en Ignacio de Antioquía²⁸⁰, Policarpo²⁸¹, Hermas²⁸², la *II Clementis*²⁸³. El único escrito en que la expresión no figura es la *Didajé* de la que precisamente estamos seguros de que ha sufrido en particular la influencia del judeo-cristianismo²⁸⁴. Todavía se vuelve a encontrar la expresión en Arístides²⁸⁵ y en Justino²⁸⁶. En Occidente, Tertuliano²⁸⁷ y Cipriano²⁸⁸ la emplean a menudo. Se trata por lo tanto, claramente, de una concepción primitiva. En Alejandría expresiones similares se encuentran en la obra de Clemente de Alejandría²⁸⁹, pero mucho menos frecuentemente en la de Orígenes²⁹⁰, en quien, sobre todo la noción de “mandamiento” no sólo tiene valor de directiva práctica sino que sirve también como punto de partida para una exégesis alegorizante²⁹¹. Sería muy posible que la actitud de Pacomio haya sido una reacción contra lo que él consideraba ser una profanación de las palabras del Señor vaciadas de su contenido real. En el apólogo citado más arriba los hombres que dan vueltas alrededor de las columnas y creen haber recorrido un largo camino para descubrir la verdad son los herejes, es decir los teólogos, y Orígenes en primer lugar que “había mezclado las proposiciones falsamente persuasivas de los paganos con las rectas sentencias de la Sagrada Escritura, para perdición de los oyentes, como se le mezcla un veneno deletéreo a la miel”²⁹².

En Oriente, esta doctrina del Evangelismo integral seguirá siendo, por mucho tiempo, la doctrina de base del cenobitismo: sus huellas que se encuentran por aquí y por allí, no son despreciables: cuando el hermano de Basilio, Gregorio de Nisa, desaconseja a los monjes el emprender la peregrinación a Palestina, su primer argumento es que deben llevar vida evangélica²⁹³ y que no hay ningún

²⁷⁶ D. AMAND de MENDIETA, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1948, p. 51, señala algunos puntos de semejanza entre las realizaciones concretas de Basilio y las de Pacomio.

²⁷⁷ Aquí también la opinión de D. AMAND de MENDIETA, *op. cit.*, p. 51; J. GRIBOMONT, *Le monaquisme en Asie mineure au IV^e siècle, de Gangres au Messalianisme*, en *Studia Patristica II* (Texte und Untersuchungen 64), Berlin 1957, pp. 400-415, y *Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 54, 1959, pp. 115-124, ha mostrado los puntos de contacto entre la obra monástica de Basilio y el monaquismo de Eustaquio.

²⁷⁸ *Épître de Barnabé*, ed. FUNK, Tübingen 1901, 4,11; 6,1; 7,3; 9,5; 10,2.

²⁷⁹ *I Clementis*, 2,8; 13,3.

²⁸⁰ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ephes.*, 9,2; *Magn.* 4; *Trall.* 13,2; *Philad.*, 1,2; *Smyrn.*, 8,1; *Polycarp.* 2,2; 3,3; 4,1; 5,1.

²⁸¹ POLICARPO, *Philipp.*, 4,1.

²⁸² HERMAS, *Vis.*, III,5,3; V,5,6; *Mandat.* 1,2.

²⁸³ *II Clementis*, 3,4; 4,5; 6,7; 8,4; 17,1; 17,3; 17,6.

²⁸⁴ En la *Didajé*, la expresión “mandamiento del Señor” sólo se encuentra una vez: en 4,13, en un sentido impreciso y con una cita implícita de *Dt* 12,32.

²⁸⁵ ARÍSTIDES, *Apología*, 15,3.

²⁸⁶ JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 10,3; 93,2; 95,3; 116,2; 123,9; 134,4, y otros numerosos pasajes, menos precisos.

²⁸⁷ TERTULIANO, *De baptismo*, c. 12; *Ad Martyres*, 4, 1; en el *De oratione* la palabra *praeceptum* está empleada seis veces en el sentido de “mandamiento del Señor” (PL 1,1255 A; 1256 A, 1267 A, 1269 A, 1282 A, 1301 B).

²⁸⁸ Numerosos usos en Cipriano con un vocabulario variado: “*praecepta Christi*”, “*mandato Domini*”, “*praecepta dominica*”, “*praecepta evangelica*”, etc. Ver por ejemplo: PL 3,851 B 9; 1081 A 8; 1085 A; PL 4,244 A 2; 245 A 9; 260 A 9; 266 C 3; 268 B 8; 296 A 3 y B 3 - 8; 342 B 7; 365 B 2; 369 A 3; 393 A. etc...

²⁸⁹ Ed. STÄHLIN, GCS, t. I,95, 19 y 22; 151, 27; 284, 29; t. II,52, 20; 208, 6; 267, 26, 485, 9; t. III,54, 18; 55, 31; 160, 16.

²⁹⁰ En toda la obra de Orígenes, no he podido encontrar sino siete veces el empleo de la expresión “mandamiento del Señor” al designar una cita del Nuevo Testamento. Sin embargo, es preciso hacer notar que en la *hom X sobre Luc.*, ed. RAUER (GCS, Origène, t. IX, 73, 12) hay algún vestigio de la doctrina del evangelismo integral.

²⁹¹ Ver *hom. sobre Luc.*, *op. cit.*, 152,3 y 153,9 donde el mandamiento “no poseáis dos túnicas” de *Mt* 10,10 es explicado en el sentido de “no se puede servir a dos señores”.

²⁹² *Vita graeca prima* § 31 (incompleta en la ed. Halkin) cf. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 22; texto griego en L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 353, nota; traducción en LEFORT, p. 174. Ver también *Vita graeca prima*, § 82 y *Vie bohairique*, § 55, sobre la actitud agresiva de los pacomianos con respecto a los “filósofos” (la cuestión tratada por el segundo muestra que, de hecho, se trata de teólogos).

²⁹³ GREGORIO DE NISA, *Lettres*, ed. Pasquali, Leiden 1959, p. 13, línea 11.

“mandamiento del Señor” que diga que se vayan a visitar lugares santos²⁹⁴. La noción de “mandamiento del Señor” se encuentra por todas partes, pero ella perderá algo de su sentido. En un Doroteo de Gaza, por ejemplo, se insinúa una distinción entre preceptos y consejos²⁹⁵, pero esos dones personales que los monjes hacen al Señor no son sino dos: la virginidad y la pobreza concebida como la no-propiedad; todo lo demás del Evangelio constituye los mandamientos del Señor que, seglares y monjes, deben practicar; después de Zózimo²⁹⁶, Doroteo insistirá en el valor purificador de los “mandamientos del Señor”²⁹⁷; esta doctrina estará todavía en vigor en el siglo XII²⁹⁸. Sin ninguna duda sería muy interesante emprender un estudio a través de toda la literatura oriental sobre la noción de los “mandamientos del Señor” y el evangelismo integral; a falta de ese trabajo de conjunto, digamos al menos que hacia finales del siglo VIII, el gran reformador del cenobitismo, Teodoro Studita, enseña, también él, que la vida cenobítica no tiene otra finalidad más que la realización integral del Evangelio²⁹⁹.

Por el contrario, queda muy claro que el Occidente perdió de vista muy pronto el concepto de “mandamientos del Señor”. Si, en Casiano, el cenobitismo se define todavía por la “perfección evangélica”³⁰⁰, no se ve, sin embargo, que esa perfección se realice por la práctica integral de los “mandamientos del Señor”. La palabra, o sus equivalentes, aparece varias veces, pero en total, bastante poco³⁰¹; parecería no ser sino una supervivencia literaria de la que el autor se sirve para justificar en particular los detalles de la indumentaria monástica³⁰²; los “mandamientos” de los superiores toman mayor lugar así como la tradición monástica³⁰³. En un cierto modo, se puede decir lo mismo de la *Regla: mandatum Domini* no se encuentra más que una sola vez³⁰⁴, *praeceptum Domini*, tres³⁰⁵. Pero la frase del prólogo “*per ducatum evangelii pergamus itinera eius, ut mereamur eum qui nos vocavit in regnum suum videre*”³⁰⁶ muestra que Benito permaneció mucho más fiel al espíritu del cenobitismo primitivo y que se sitúa de lleno en la línea de un Pacomio y de un Basilio en quienes la experiencia de Dios no tiene lugar porque está reservada para “el siglo inmutable” y donde la obra esencial del monje es dejarse guiar por “la pequeña luz del Evangelio”³⁰⁷.

El segundo elemento que se desprende del apólogo de Pacomio es el sentido de la comunidad. No se trata en esto de un aspecto de su espiritualidad que vendría a completar lo precedente y a agregársele;

²⁹⁴ *Ibidem*, 14,3-7.

²⁹⁵ DOROTEO DE GAZA, *Instructions*, ed. REGNAULT (*Sources chrétiennes* 92), 12,3.

²⁹⁶ PG 75,1685 A.

²⁹⁷ *Instructions*, *op. cit.*, 5,15-17; 6,1; 7,10; 10,9; 11,9-14. Se vuelve a encontrar esta doctrina en la *Vida de Teodosio* el cenobiarca por Teodoro: H. USENER, *Der heilige Theodosios*, Leipzig 1890, p. 16, 15-19. La tesis opuesta la expone EVAGRIO, *Prácticos*, ed. A. y C. GUILLAUMONT (*Sources Chrétiennes* 171), § 79,1, p. 666: “La acción de los mandamientos no basta para curar perfectamente las potencias del alma”. Una vez más aparece una profunda divergencia entre la espiritualidad evagriana y la de la corriente cenobítica.

²⁹⁸ E. SARGOLOGOS, *La Vie de Cyrille le Philéote moine byzantin (+ 1110)* (par Nicolás Katasképénos), (*Subsidia hagiographica* 39), Bruxelles 1964, c. 18,1, p. 95; ver también c. 46,12, p. 221.

²⁹⁹ Ver por ejemplo A. PAPAPOULOS - KERAMEUS, *Ton hosíou Theodorou tou dirou Megále katéjesis*, Saint-Pétersbourg 1904, pp. 321,18; 583,15-16; 725,12; 867,17. Sobre la misma interpretación de la vida cenobítica, ver asimismo el *scholion* 8 en la *Escala* de JUAN CLÍMACO: PG 88,729 D.

³⁰⁰ CASIANO, *Institutions cénobitiques*, Ed. J. C. GUY (*Sources Chrétiennes* 109) libro VII, § 14, línea 13; § 15,10; § 17,52; cf. “*ager evangelicae operationis*” en el discurso de Pinufo (IV, § 36, 3).

³⁰¹ Así es como en la primera parte de las *Institutiones* (libros I-IV) con destino propiamente cenobítico, se encuentra por dos veces “*mandatum Christi*”: I, §9,21 y IV, § 19,23; una vez “*evangelicum praeceptum*”: I § 9,2 y “*evangelicum mandatum*”: I § 11, 13; también una vez “*mandatum Domini*”, pero con la interpretación alegórica de la cita implícitamente utilizada; IV, § 36,3. Contrariamente a la tradición anterior que consideraba como “mandamiento del Señor” las palabras de san Pablo, se trata aquí de “*praeceptum Apostoli*”: II § 32,3; pero a menudo los textos del Nuevo Testamento son considerados no ya como “mandamientos”, sino como “*sententiae*”: II, § 1,5; II, § 2,15; IV § 5,14; IV, § 31,12.

³⁰² *Ibidem*, I, § 1; 9,21.

³⁰³ *Ibidem*, II, § 3,33: “*salutaria praecepta*”: IV, § 10,6; § 24,31; § 24,28-29; § 24,32; § 27,40 y 47. En el discurso de Pinufo el “*compendium mandatorum*” que él presenta (IV, § 43, 4-5) es una sistematización de teología espiritual que es absolutamente extraña a la manera de utilizar las palabras del Señor de Pacomio y de Basilio.

³⁰⁴ *Benedicti Regula*, ed. R. HANSLIK, (CSEL), Vienne 1960, c. 2, § 12.

³⁰⁵ *Ibidem*, 2,4; 7,42; 23,1.

³⁰⁶ *Ibidem*, Prol. 21.

³⁰⁷ Notemos que el capítulo IV de la *Regla* es, en gran parte, una enumeración de los mandamientos del Señor, en el sentido en que la tradición primitiva entendía esta expresión.

por el contrario es un desenvolvimiento necesario. Para vivir según el Evangelio no basta dejarse guiar por la lucecita y por aquellos que la llevan, es preciso además, apoyarse en el hombro del vecino para poder caminar juntos en la oscuridad y no ceder a los llamados de los filósofos que giran incesantemente alrededor de las columnas. El ideal evangélico es demasiado exigente para poder realizarlo solo. Pero la vida en comunidad es así mismo una consecuencia lógica y necesaria de la doctrina de los “mandamientos del Señor”: vivir solo es exponerse al riesgo cierto de no poder realizar los mandamientos y por lo tanto no ser ya fiel a Cristo. Sabemos con qué fuerza Basilio condenó el anacoretismo en función de estos principios³⁰⁸. La actitud de Pacomio no es muy diferente, aun si su motivación profunda no siempre aparece tan claramente: la vida solitaria es peligrosa ciertamente³⁰⁹, pero no es la única razón que lleva a Pacomio a considerarla como inferior a la vida cenobítica³¹⁰; es sobre todo porque ella no permite realizar todo el Evangelio³¹¹. No niega que tenga ciertas ventajas: puede ser valdera para debutantes incapaces de llevar vida cenobítica³¹².

La comunidad monástica, para un Pacomio y un Basilio, es algo muy distinto de un cuadro de vida que permitiera a los monjes, discípulos de un mismo padre espiritual, encontrar las mejores condiciones para llevar una vida de ascesis y de oración, como si estuvieran en la soledad, sin tener que correr los riesgos de la vida solitaria. Estamos tan lejos como es posible imaginarlo, de una cierta concepción cara a la edad media y algunas veces a los modernos, que haría del *coenobion* una “sociedad de solitarios”³¹³. La comunidad está concebida, al contrario, como el medio ideal e indispensable para vivir el Evangelio, porque permite a los hermanos, especialmente por su trabajo, estar al servicio de los demás³¹⁴ según los “mandamientos del Señor”. No hay duda de que existen diferencias importantes entre las realizaciones de Pacomio y las de Basilio, pero en uno y en otro se reencuentra la misma preocupación por realizar el ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén³¹⁵. Las comunidades no forman una iglesia separada de la gran Iglesia: “nosotros, somos laicos sin importancia”, dirá Orsiesio³¹⁶, y vemos a los monjes de Pacomio y a los de Basilio tomar parte en los oficios de la iglesia local³¹⁷. En Pacomio el respeto por el clero y los obispos se manifiesta siempre³¹⁸. No obstante realizó, por una fidelidad total e íntegra al Evangelio, una iglesia de un carácter un poco particular. Si bien nunca hay una actitud de crítica con respecto a la Iglesia de su tiempo, es cierto que las comunidades pacomianas al formar la *koinonía* fueron juzgadas como una nueva realización de la Iglesia: “Esta santa Congregación que fue establecida por nuestros padres, esos santos apóstoles que tú has elegido y amado y sobre la cual nos has instituido para que vivamos con toda pureza”³¹⁹. Desde este punto de vista, puede decirse que con toda sumisión a la jerarquía, sin declaraciones grandilocuentes y sin ruido el cenobitismo naciente fue, en el interior mismo de la Iglesia, una especie de humilde impugnación.

³⁰⁸ PG 31,928. 933.

³⁰⁹ *Vie bohairique* § 35, LEFORT, *op. cit.*, p. 105: “Los que se retiran a la soledad están exentos de toda carga humana que pudiera importunarlos, pero a menudo se comprueba que se dejan mimar y servir por otros y que son orgullosos o pusilánimes, o vanidosos o andan en busca de la vanagloria humana”.

³¹⁰ *Vie bohairique* § 105, LEFORT, *op. cit.*, p. 178: “Tal es el caso de un asceta que lleva vida anacoretica; no carga con la responsabilidad de los hombres de su especie, pero tampoco tiene ante los ojos a los que se ejercitan, lo cual sería una emulación por los actos y los excelentes ejercicios que ellos practican, a fin de practicarlos él también. Pues bien, un hombre semejante no tendrá un rango elevado en el reino de los cielos, pero tampoco se verá frustrado en la vida eterna, a causa de su pureza y de la ascesis en que vivió”.

³¹¹ *Ibidem*, “Aquellos (los hermanos que son los mínimos en la vida común) son con mucho superiores a los de la vida anacoretica, porque viven en la servidumbre por donde caminó el Apóstol como está escrito: ‘Por amor del Espíritu, servíos unos a otros en espíritu de afabilidad y con toda longanimidad delante del Señor Jesús’” (cf. *Ga* 5,13 y *Ef* 4,2 y 32).

³¹² *Ibidem*, § 107, LEFORT, *op. cit.*, pp. 183-184.

³¹³ A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, pp. 171-181.

³¹⁴ La idea del servicio a los demás está muy subrayada en Pacomio: ver *Vie bohairique*, § 61, LEFORT, p. 123; § 98, p. 166, etc.

³¹⁵ *Vie sahidique* 1, LEFORT, p. 3,30; para Basilio: PG 31,933 C; 968 B; 996 A; 1000 B; 1008 A; 1148 B; 1169 C; 1180 C; 1205 A.

³¹⁶ L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 392,31.

³¹⁷ *Vie bohairique*, § 25, LEFORT, p. 96,7; para el monaquismo basiliano, ver el prólogo del “Petit Asceticon” en la traducción de RUFINO: L. HOLSTEIN, *Codex regularum*, Graz (ed. anast.), t. I, 1957, p. 67.

³¹⁸ A. VEILLEUX, *op. cit.*, pp. 192-194, donde se encontrarán las principales referencias.

³¹⁹ *Vie bohairique*, § 108, LEFORT, p. 186,22-25.

En el momento en que se desarrollaba más y más en la Iglesia la tendencia intelectualista de los “filósofos”, en que, por otra parte, se manifestaba el deseo de sentir a Dios y de experimentarlo, deseo que el paganismo había desarrollado (pensemos en el sentido de los Misterios, del Hermetismo, etc...), el cenobitismo llega para recordar que la fidelidad a Cristo es ante todo la práctica de la enseñanza íntegra del Señor, día a día. Vemos así que el monaquismo es un fenómeno específicamente cristiano que no tiene ninguna relación con ese “monaquismo” común que se manifiesta, en las religiones no-cristianas, por una búsqueda de purificación interior orientada hacia una experiencia de Dios. En la medida en que el monaquismo creyó deber acordar algún lugar a la experiencia de Dios, se alejó del monaquismo cenobítico, específicamente cristiano, y se ha acercado al “monaquismo” humano. Pero, la fe en Cristo, ¿tiene algo que ganar con este peligroso compromiso?

Del mismo modo puede verse que el evangelismo de un Pacomio y de un Basilio no tiene nada que ver con un cierto “evangelismo” que, en nombre de la libertad cristiana, tiende a renegar de la ascesis impuesta por los “mandamientos del Señor”, y a rechazar el principio mismo de las observancias necesarias a la vida en común. Pero se opone totalmente a un observantismo que diera más importancia a las tradiciones humanas que a la Palabra de Cristo.

El cenobitismo primitivo no cedió ni ante las tentaciones del helenismo y su doble tendencia de buscar a Dios por la especulación y por la experiencia íntima, ni a las tentaciones de un judeo-cristianismo inclinado a multiplicar los preceptos humanos. Quiso ser, en medio de los peligrosos compromisos generales, un humilde retorno al evangelio integral.

*Collegio S. Anselmo
Piazza Cavalieri di Malta, 5
00153 - Roma - Italia*