

EL EVANGELIO EN LA TRADICIÓN MONÁSTICA¹⁰

Es tal la amplitud del tema propuesto que nos limitaremos, en este artículo, a estudiar cuál es el lugar del Evangelio en el monacato primitivo y en el período que lo siguió inmediatamente. Por muy reducida que resulte esta investigación, mostrará, sin embargo, que muy pronto aparecieron divergencias fundamentales y que no siempre se reservó el mismo lugar importante al Evangelio.

El monacato apareció tardía y súbitamente. Tardíamente, pues se manifestó sólo después de casi tres siglos de vida cristiana; súbitamente, porque en el período precedente nada lo hacía presentir. Este nacimiento tardío y súbito nos señala su sentido: si hubiese sido el resultado del desarrollo progresivo de una institución en marcha, sería más difícil captar su valor propio y su carisma así como también ver en qué debe consistir nuestra propia fidelidad a la institución.

Ciertamente, mucho antes del monacato, existía lo que podríamos llamar —empleando una expresión moderna— la “vida religiosa”. Aún cuando dejáramos de lado testimonios cuya interpretación resulta —desde este punto de vista— delicada, como los de los Hechos de los Apóstoles¹¹ o más tarde, de Ignacio de Antioquía¹², quedan los de Justino¹³, de Atenágoras¹⁴ y de Hermas¹⁵ que no pueden entenderse sino como la prueba de la existencia, desde fines del siglo II, de una cierta “vida religiosa” naciente. Hasta los paganos contribuyen a confirmar el valor de estos testimonios: cuando Galieno, médico del emperador Cómodo, escribe acerca de los cristianos: “se comportan como quienes se entregan de verdad a la filosofía, pues desprecian la muerte; también los hay que, movidos por cierto pudor tienen repulsión por las relaciones sexuales: hay, entre ellos, hombres y mujeres que durante toda su vida se abstienen de ellas”, se tiene realmente la impresión que no se trata de casos aislados o excepcionales, sino de un vasto movimiento¹⁶.

Lo que llama la atención en esta concepción de la “vida religiosa”, es el lugar primordial dado a la virginidad: es el aspecto característico de este tipo de vida. Se sobreentiende que hay que ser muy prudente en la interpretación de los textos donde se mencionan esas *parthenoi*, pues muy a menudo, nada permite distinguir en ellos a las jóvenes cristianas que no se han casado aún de las mujeres que, por fidelidad total a Cristo, han abrazado el celibato. Numerosos pasajes de Tertuliano presentan esta dificultad de interpretación; pero, cuando él exclama: “¡Cuántas vírgenes unidas en matrimonio con Cristo!”¹⁷, añade un nuevo testimonio al legajo de la institución que se está formando.

Con san Cipriano se va precisando la terminología; aparece un nuevo vocabulario, o al menos,

¹⁰ Tradujo: Hna. Paula Debussy, osb. Abadía de Santa Escolástica.

¹¹ Hch 21,8-9 (cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. eccles.*, III, ed. SCHWARTZ - MOMMSEN, GCS, Leipzig, 1903, p. 264, línea 15).

¹² IGNACIO DE ANTIOQUIA, *epist. Smyrn.*, XIII, 1 ed. P. Th. CAMELOT (*Sources chrétiennes* 10), Paris, 1944, 130, 2.

¹³ JUSTINO, *Apologia prima*, XV,6, ed. L. PAUTIGNY (*Textes et documents*), Paris, 1904, 28.

¹⁴ ATENÁGORAS, *Supplique aux chrétiens*, 33 ed. E. SCHWARTZ (*Texte und Untersuchungen* IV,2), Leipzig, 1891, pp. 43-44.

¹⁵ HERMAS, *Pastor*, simil. IX,2 y simil. X,3, ed. JOLY (*Sources chrétiennes* 53), Paris, 1958, 294 y ss. y 361 y ss.; las visiones aquí expresadas parecen atestiguar la importancia de las vírgenes en la Iglesia de esa época.

¹⁶ GALIENO: ver E. NORDEN, *Die Antike Kunstprose vom VI. Jahrhundert v. Christ bis in die Zeit der Renaissance*, reed. anastat., Leipzig-Berlin, 1923, pp. 518-519 (en la nota 1 de la p. 518): el texto de Galieno ha sido conservado tan solo en árabe; Norden da una traducción latina.

¹⁷ TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum*, 62,6, ed. A. GERLO (*Corpus Christianorum, s. lat.* II), 1954, 1010-27.

nuevas formas de expresión muy significativas: “... *se Christo dicaverint et a carnis concupiscentia recedentes tam carne quam mente se Deo voverint*”¹⁸, o también: “quod si ex fide *se Christo dicaverunt, pudicae et castae sine ulla fabula perseverent, et ita fortes et stabiles proemium virginitati exspectent*”¹⁹. Tenemos aquí, claramente expresado, un compromiso en la virginidad, hasta el punto que las vírgenes así comprometidas, que después se casaren, eran llamadas “*adulterae Christi*”²⁰. En otro lugar evoca Cipriano los duros reproches que dirigirá Cristo a la virgen (“*virginem sibi dicatam*”)²¹ que le haya sido infiel de esta manera. Hay otros textos que oponen claramente las vírgenes consagradas a la continencia perpetua (“*puellae et virgines Christi, membra Deo dicata*”) a las mujeres no casadas que pueden ser “*virgines Dei*”, si se comportan cristianamente antes del matrimonio y llevan el velo, o “*virgines hominum*” si lo rechazan y se comportan como tales²². Se hace pues, una distinción muy neta entre la castidad pre-matrimonial y el estado definitivo de castidad que se ha prometido.

En el siglo III vemos que la institución de las vírgenes se desarrolla, o al menos, explícita de manera más precisa el sentido de su compromiso. Metodio de Olympto, muerto en 311 pero que escribió hacia fines del siglo III, es un testigo particularmente interesante. Se encuentra en su *Symposion* la idea de que la virgen es la esposa de Cristo²³; por eso, para Metodio, el estado de virginidad consagrada debe ser definitivo y permanente: es una *prothésis*, una orientación irrevocable, fruto de larga y madura reflexión²⁴. Pero el discurso de Thallousa es con mucho el más explícito. Thallousa expresa la idea de que la virginidad, considerada por Prokilla como un carisma²⁵ es a su vez un don que la mujer hace a Dios²⁶; precisa su pensamiento empleando el término *anathema*²⁷, que, con toda la fuerza que le confiere la lengua religiosa heredada del paganismo, implica por sí solo que la virginidad ha sido consagrada: y por lo tanto es perpetua; más aún, Thallousa habla explícitamente de voto (*euchê*)²⁸.

Es evidente que, tanto en África, donde Tertuliano y Cipriano son los testigos de la institución de las vírgenes en sus comienzos, como en Asia Menor, con Metodio de Olympto, cuyo testimonio es particularmente claro, existía un voto de castidad²⁹.

¿Se hacía ese voto públicamente? En todo caso, en el siglo IV los testimonios son relativamente numerosos. El escritor pagano Ammiano Marcelino habla de “*virgines christiano ritu cultuique sacratas*”³⁰. Los textos de Ambrosio son claros³¹. En esa época, las vírgenes forman una institución de la Iglesia, y esa institución tiene sus reglas jurídicas: las vírgenes están bajo la

¹⁸ CIPRIANO, *De habitu virginum*, 4, ed. G. HARTEL, CSEL 3,1, p. 189, 25.

¹⁹ CIPRIANO, *epist. ad Pomponium, ibidem*, 474, 15-17.

²⁰ CIPRIANO, *De habitu virginum*, 20, *ibidem*, 201, 22.

²¹ CIPRIANO, *epist. ad Pomponium, ibidem*, 475, 9-10.

²² CIPRIANO, *De habitu virginum*, 9, *ibidem*, 194, 15. 16; cf. TERTULIANO, *De virginibus velandis*, III, 2 (*Corpus christianorum* 11) 1211, 11.

²³ METODIO DE OLYMPTO, *Symposion*, ed. G. N. BONWETSCH, GCS, Leipzig, 1917, 111, 8 = p. 36, 19 y 37, 7; VI, 1 = 65, 6-7; VI, 5 = 69 17-18. Véase también el uso de la palabra *nymphé*: VII, 1 = 72, 3 y 6, 8, 10, 11, 20; VII, 3 = 74, 15; VIII, 11 = 94, 4; *nymphikos*: IV, 5 = 51, 23; *nymphagôgêô*: VI, 2 = 65, 16; VI, 5 = 69, 17-18.

²⁴ METODIO DE OLYMPTO, *ibidem*, III, 13 = 42, 15; 111, 13 = 44, 14; IV, 6 = 52, 6; VI, 3 = 66, 12.

²⁵ METODIO DE OLYMPTO, *ibidem*, IV, 46, 5 y 14; VII, 1 = 71, 26.

²⁶ METODIO DE OLYMPTO, *ibidem*, IV, 53, 7.

²⁷ METODIO DE OLYMPTO, *ibidem*, V, 1 = 51 6; véase también los usos frecuentes del verbo *anatithêmi*: V, 1 = 53, 15 y 19; V, 2 = 54, 3 y 12; V, 3 = 56, 11; V, 4 = 57, 4 y 22, 58, 1 y 5.

²⁸ METODIO DE OLYMPTO, *ibidem*, V, 1 = 53, 10, 15 y 18; V, 4 = 56, 19; la misma palabra tiene en otro lugar el sentido de deseo o de plegaria: preludio = 5, 19; X, 1 = 121, 13.

²⁹ Para la historia del voto y de la institución de las vírgenes, se podrá consultar: F. MARTINEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, Paris, 1913; Ph. OPPENHEIM, *Die consecratio virginum als geistesgeschichtliches Problem*, Roma, 1943; F. B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid, 1949; Th. CAMELOT, *Virgines Christi*, Paris, 1945.

³⁰ AMIANO MARCELINO.

³¹ AMBROSIO, *De virginitate*, PL 16,289 A, habla de la “*consecratio virginum*”, ver también PS. AMBROSIO, *De institutione virginum*, PL 16,364 A: “*venit Paschae dies, in toto orbe baptismi sacramenta celebrantur, velantur sacrae virgines*”.

protección del obispo³²; se las honra casi tanto como a los mártires³³; son consagradas por el obispo siguiendo un ritual que se ampliará más y más³⁴; llevan un traje especial³⁵; están sometidas a un reglamento diario que comporta ya la tríada lectura, trabajo, oración³⁶; deben cumplir con una larga probación antes de comprometerse³⁷; Ambrosio llega a hablar de un “sacerdotium castitatis”³⁸ para subrayar su lugar especial y eminente en la sociedad cristiana. Señalemos, por otra parte, que si el caso más frecuente es el de las mujeres, también hay hombres que hacen profesión de ser *parthenoi*³⁹.

A principios del siglo IV aparece el monacato. Se podría pensar que tan sólo prosiguió con la institución precedente añadiéndole una nota propia, como sería, por ejemplo, la búsqueda de Dios en la separación del mundo. Sin embargo, desde el comienzo, el monacato primitivo manifiesta una especie de ruptura con la institución de las vírgenes; es muy significativo –un caso entre otros– que ni en la *Vita Antonii* ni en los textos pacomianos se encuentren indicios de un compromiso que prolongaría el de las vírgenes. Por ejemplo, la noción de voto de castidad está totalmente ausente de esos documentos⁴⁰. La perspectiva interior del monacato naciente es, pues, muy diferente de la visión del cristianismo que había inspirado la institución de las vírgenes y su primitivo desarrollo. El testimonio de la *Vita Antonii* es particularmente interesante a este respecto. La orientación primera de la carrera espiritual de Antonio no fue la castidad sino la pobreza. No hay duda que practicó la castidad perfecta a partir del día en que, en la iglesia de su pueblo, oyó por vez primera el llamado de Dios, pero es muy notable que este llamado, oído a través de la Escritura, no sea ni el pasaje de Mateo sobre los eunucos, que se hicieron tales voluntariamente, y el ideal de castidad, ni la alabanza de la virginidad hecha por san Pablo, sino el llamado bien preciso que el Señor hace oír en san Mateo: “si quieres ser perfecto, ve, vende tus bienes y dalos a los pobres, luego, sígueme”⁴¹. La *Vita Antonii* nos explica cómo, después, hubo de soportar Antonio terribles asaltos de los demonios para permanecer casto, pero muestra también y muy claramente, que este solo propósito de castidad no constituía a los ojos de Antonio el ideal por él buscado. Este ideal no era un único punto del Evangelio, ni siquiera un punto considerado capital, que fundamentaría todo el resto: era todo el Evangelio. Antes de escuchar en la iglesia el pasaje del Evangelio que marcaría el rumbo de su vida, Antonio camina sumido en profunda reflexión; piensa en los Apóstoles que lo abandonaron todo para seguir a Cristo⁴². Por consiguiente lo que le preocupa es la imitación de los Apóstoles, o para decirlo con mayor exactitud, el medio de seguir a Cristo como los Apóstoles; y el contexto indica también que él experimenta una gran nostalgia de la primitiva Iglesia de Jerusalén⁴³. ¿Cómo dejar de ver aquí una actitud contestataria, humilde pero profunda, frente a la Iglesia de su tiempo? Antonio forma parte de una Iglesia que, desde antes de la era constantiniana, ya había perdido el sentido del desprendimiento exigido por Cristo. Y he aquí que en el Evangelio y por medio del Evangelio recibe la respuesta a su pregunta. Toma esta palabra como si le hubiese sido personalmente dirigida por Cristo⁴⁴, y humildemente la obedece a la letra: sale inmediatamente de la Iglesia, ya y vende las tierras -que había recibido de sus padres, sus muebles, y lo da todo a los pobres, exceptuando un poco de dinero que

³² JUAN CRISÓSTOMO, *De sacerdotio*, 3, PG 48,658.

³³ Ya en METODIO DE OLYMPO, *Symposion*, ed. BONWETSCH, VIII = p. 98, 2, la virginidad recibe como recompensa la corona del martirio.

³⁴ PS. AMBROSIO, *De institutione virginum*, PL 16,364.

³⁵ *Ibidem*, PL 16,231.

³⁶ *Ibidem*, PL 16,236.

³⁷ AMBROSIO, *De virginitate*, PL 16,289 A.

³⁸ AMBROSIO, *De virginibus*, PL 16,209 A.

³⁹ PSEUDO-CLEMENTE, PG 1,418.

⁴⁰ En la *Vita Antonii* no se hace mención de voto alguno; para Pacomio, ver A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (Studia Anselmiana, 57), Roma, 1968, 206-225. Por supuesto que esta actitud no presupone indiferencia alguna por la castidad; ella es un elemento indispensable del monacato, puesto que es un “mandamiento del Señor” en el sentido en que Pacomio entendía esta expresión.

⁴¹ ATANASIO, *Vita Antonii*, 2, PG 26,841 C 5-8.

⁴² *Ibidem*, 841 B 10.

⁴³ *Ibidem*, 241 B 10: alusión a *Hch* 4,35.

⁴⁴ *Ibidem*, 841, 8-9.

guarda para su joven hermana⁴⁵.

Esta página de la *Vita Antonii* es ciertamente conmovedora, pero es también asombrosa y merece que reflexionemos sobre ella en diversos planos. En primer lugar, parece que Antonio comprende profundamente el compromiso entre la Iglesia de su tiempo, tal como la conoce a través de su Iglesia local, y la doctrina de Cristo, y personalmente sufre por ello. No juzga a nadie: ni a sus padres, que siendo cristianos, tenían sin embargo, posesiones, ni al clero local, que sin duda, también tiene posesiones, ni a ninguno de los cristianos que lo rodean: como él, han oído la Palabra de Cristo, pero no la ponen en práctica de la misma manera que él, y su ejemplo es incapaz de señalar a Antonio el camino que hay que seguir, puesto que, precisamente, él se pregunta cómo hacer para seguir a Cristo como los Apóstoles. En segundo lugar, observamos que la vocación de Antonio presenta un aspecto propiamente social: sin duda, la respuesta que él recibe del Evangelio tiene un carácter personal (“si quieres...”) pero la cuestión que se había planteado tenía un cierto carácter social y comunitario; Antonio piensa no sólo en su salvación personal, sino en la sociedad que Cristo había fundado, y quiere repetir lo que habían hecho los Apóstoles y a ejemplo de ellos, la primera comunidad de Jerusalén. Conocemos cómo, durante unos veinte años, antes de oír un llamado preciso a una lucha de vanguardia contra los demonios por el bien de la Iglesia, llevará –solo, es verdad– una vida fundamentalmente cenobítica en su espíritu. En tercer lugar, la búsqueda de Antonio está basada en la Escritura (“cómo habían los Apóstoles dejado todo para seguir a Cristo”) y la Escritura le da la respuesta. Por fin, hay que notar la manera cómo reacciona él a la Escritura que oye proclamar en la iglesia: es verdaderamente *hic et nunc* palabra personal de Cristo que le es dirigida personalmente. Para Antonio, la Escritura no es un documento histórico del que se ha de hacer la hermenéutica. A pesar de los tres siglos que lo separan de Cristo, a pesar de todas las diferencias entre la civilización en la que vive y aquella en que el mensaje cristiano fue proclamado, Antonio piensa que esta palabra tiene siempre la misma fuerza y que “el hombre de hoy” de su tiempo podía escucharla con los mismos oídos que los primeros discípulos y responder a ella con un corazón semejante, y, precisamente, lo que él procura es liberarse de las interpretaciones de la Palabra de Cristo conocidas en su época.

Esta preocupación por escuchar así la Palabra de Dios y ponerla en práctica, se va a manifestar muy frecuentemente en su vida: había conservado un poco de dinero con qué vivir pobremente, pero el Evangelio lo interpela nuevamente: “no os preocupéis del día de mañana”⁴⁶; sale inmediatamente de la iglesia y se va a distribuir a algunos “metrioi” el poco dinero que había retenido. Se comprende ahora toda la diferencia que presenta la espiritualidad de Antonio con relación a la institución de las vírgenes en la cual el eje central era la virginidad. Por la pobreza, comienza Antonio a seguir a Cristo, pero no se puede hablar aquí de un eje. La pobreza no será su virtud fundamental, sino una de las virtudes que ha de practicar, sin preocuparse de jerarquizar las virtudes entre sí: toda palabra de la Escritura será para él un llamado y una orden. Cuando su biógrafo nos describe su vida en el pueblo, nos dice que trabajaba con sus manos y aduce esta razón: Antonio sabía, por la Escritura, que quien no trabaja no debe comer⁴⁷; también a causa de un mandato de la Escritura, emplea el excedente de lo que gana con su trabajo en comprar pan para los pobres⁴⁸. Si se da frecuentemente a la oración, es porque aprendió en la Escritura que hay que orar sin cesar⁴⁹. Consagra tiempo a la lectura⁵⁰, aunque eso no lo diga el Evangelio, pero cae de su peso que puesto que la Escritura es para él, el único medio de conocer la voluntad de Cristo, la debe leer. Lo hace, por otra parte, de una manera muy particular, que es muy reveladora: nos dice su biógrafo que procura no dejar caer nada de lo que está escrito⁵¹. Dicho de otro modo, su actitud es muy diferente de la que se ve en tantas vidas de santos: les

⁴⁵ *Ibidem*, 844 A 1-7.

⁴⁶ *Ibidem*, 844 A 8-11.

⁴⁷ *Ibidem*, 844 C 4-5.

⁴⁸ *Ibidem*, 845 A 1.

⁴⁹ *Ibidem*, 845 A 2-3.

⁵⁰ *Ibidem*, 845 A 3.

⁵¹ *Ibidem*, 845 A 4-5.

llama la atención una palabra del Evangelio, quieren ponerla en práctica, y esta palabra se convierte en la clave de bóveda de toda una ascesis y de todo un sistema de pensamiento y de vida. Para Antonio todo ocurre como si la Escritura, y más particularmente el Evangelio, fuese la colección de “los mandamientos de Cristo” que es menester llevar a la práctica sin dejar caer ninguno, entendiendo que no es posible ser discípulo de Cristo, si en algún punto, aunque fuese el más pequeño de los mandamientos, se omite lo que Cristo ha querido. A lo largo de toda la vida de Antonio encontramos una y otra vez esta constante preocupación. En la Escritura aprende los diversos ardidés del demonio⁵². La noción de “recuerdo” de las palabras de Cristo se repite en varias ocasiones y guía constantemente su acción⁵³. Ha aprendido de memoria gran parte de la Escritura y la rumia⁵⁴. Le sirve también, según un método que aprendió del mismo Cristo⁵⁵, de *antirrhesis*, es decir de réplica a las insinuaciones del demonio⁵⁶. Se trata, en una palabra, del Evangelio con toda su intransigencia, tal como Cristo mismo la expresó: quien deja de observar el mínimo de estos mandamientos, ese será el más pequeño en el Reino de los cielos⁵⁷.

Frente a una espiritualidad basada esencialmente en la virginidad, y cuya ascesis estaba concebida en función de la virginidad⁵⁸, Antonio funda, sin saberlo, una nueva escuela de espiritualidad: la del Evangelio integral que se niega a distinguir entre los mandamientos y a establecer una jerarquía entre ellos. Eso es justamente, lo que constituye, al parecer, el ideal monástico primitivo: una lectura integral del Evangelio que rechaza a la vez las exégesis liberadoras y las especulaciones sin alcances prácticos, pues unas y otras son, para Antonio, tan sólo un medio sutil de desnaturalizar el mensaje, esencialmente concreto, de Cristo. La primera y la más grave de las “secularizaciones” del cristianismo provino de los filósofos.

Después de Antonio, la mayor figura de monje que se nos presenta en Egipto es la de Pacomio. Ofrece rasgos totalmente diferentes. Antonio se había convertido al oír la Palabra de Cristo y tomarla en serio. Pacomio lo ignora todo acerca de Cristo, empezando por la existencia de su Palabra que continúa llamando y enseñando en los Evangelios. En una circunstancia difícil de su vida, se encuentra con cristianos y entonces ruega a Cristo: “Sálvame de esta prueba y serviré al género humano todos los días de mi vida”⁵⁹. En una segunda etapa, en Sénésset, oye una voz; esta voz no expresa una palabra del Evangelio⁶⁰; más tarde en Tabennési, el mismo fenómeno⁶¹. Mucho nos maravillará encontrar luego en él el mismo deseo de fidelidad al Evangelio, literal y operante, que observamos en Antonio. Desde los comienzos de su vida monástica, resuelve por la Escritura todo problema personal que se le presente. Se hallaba cerca del templo de Serapis y estalló una gran peste que diezmo la población; entonces acude en auxilio de los enfermos, pero le asalta un escrúpulo: “este no es trabajo de monje, sino que compete a los clérigos y a los ancianos”⁶². No es que lo juzgue incompatible con la vida monástica por las razones que tal vez daríamos nosotros, a saber, que puesto que el monje es hombre de contemplación, conviene que deje la acción a otros: sería presentar como antigua una dicotomía que aún no existía. Al entregarse a esta tarea, Pacomio teme solamente, recibir una especie de promoción social, ser como un clérigo o un “senior” de la Iglesia. Abre entonces la Escritura para buscar una

⁵² *Ibidem*, 852 B 1-2.

⁵³ *Ibidem*, 845 A 6, 901 B 14, 936 B 1.

⁵⁴ *Ibidem*, 845 A 6, 853 B 3, 921 C 3, 855 B.

⁵⁵ *Lc* 4,1-13 y 10,20; cf. *Vita Antonii*, 897 B 5-7.

⁵⁶ *Vita Antonii*, 856 B 13, 861 A 2, 900 B 12-14.

⁵⁷ *Mateo* 5,19.

⁵⁸ Esto aparece con gran claridad por ejemplo en *De virginitate* atribuido a san Atanasio: toda la espiritualidad de esta obra está centrada en la idea que Cristo es el esposo de la Virgen.

⁵⁹ *Vita graeca*, 1, ed. F. HALKIN, *S. Pachomii Vitae graecae (Subsidia hagiographica, 19)*, Bruxelles, § 1932, 5, pp. 3, 32 y 4, 1-3.

⁶⁰ *Vita graeca*, 12, p. 8, 5-6.

⁶¹ *Vita graeca*, 12, p. 8, 5-6; *Vie bohairique*, 17 (traducción de L. Th. LEFORT, *Les Vies coptes de Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, p. 91, 25-27). Nótese cómo según la *Vita graeca*, Pacomio juzga esta voz conforme al criterio de las Escrituras: “Al oír estas palabras, habiendo juzgado según las Escrituras en la pureza de su corazón, que esta voz era santa, volvió donde su padre y le contó la cosa”.

⁶² *Vie bohairique*, 9, p. 84.

solución; piensa en la palabra de Santiago, 1,27: “La devoción pura y sin mancha delante de Dios, nuestro Padre consiste en esto: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus necesidades, y conservarse incontaminado del mundo”. No se nos dice que haya interrumpido su trabajo y cambiado de actitud frente a los desdichados; su biógrafo nos aclara tan sólo su intención: Pacomio prestó su servicio no por ambición, sino por auténtico espíritu cristiano, por fidelidad a la enseñanza de la Escritura. Y aunque este relato resulta algo oscuro, de él se desprende que Pacomio busca en la Escritura una solución a su problema personal, y eso es muy característico. En los textos pacomianos se encuentran muchos otros ejemplos semejantes. Si hay que trabajar, es no sólo para subvenir a las necesidades personales, sino también para ayudar a los pobres, y Pacomio cita a *Gálatas* 2,10⁶³; debemos orar sin cesar porque hemos recibido ese mandato (*I Ts* 5,17 y *St* 5,13⁶⁴; cuando lee la Escritura en la iglesia, evita mirar a las mujeres, a causa de Mateo 5,28⁶⁵. Su comunidad estará regida por la Palabra de Dios: oración continua, a causa de *I Ts* 5,15, vigiliias a causa de *Mt* 26,41, trabajo manual para los pobres, a causa de *Gálatas* 2,10⁶⁶. Si un buen día decide no recibir más huéspedes en el interior de la fraternidad es porque si bien recuerda a *Mt* 25,40 y 18,16, teme que puedan ser escandalizados por los hermanos negligentes⁶⁷. Cuando no se le da carne a un hermano enfermo, exclama: “¿dónde está el temor de Dios?” y cita a *Mt* 19,19⁶⁸. Cuando habla a los hermanos es para enseñarles la Escritura y explicársela⁶⁹; hasta aprende el griego para que los hermanos que no entienden el copto no se vean privados de esta enseñanza. Sí, en verdad, “la lucecita que guía a los hermanos es el Evangelio”⁷⁰.

En Pacomio, encontramos afirmada con toda claridad la noción fundamental de “mandamientos del Señor”⁷¹, como Antonio, emplea la Escritura como un medio de ahuyentar las tentaciones⁷². Cuando más tarde escriba una regla buscará su inspiración en el Evangelio, como regla suprema⁷³. Volvemos a encontrar aquí esa misma concepción del Evangelio integral y una vida espiritual basada en la voluntad de ser totalmente fiel a cada una de las palabras de Cristo. Esto significa que se recibe la Escritura en su letra, negándose a toda suerte de operación intelectual de la que ella sería la materia primera, es el rechazo de la exégesis, y, con mayor razón, de esas formas de exégesis tan corrientes en Alejandría por ese entonces y que dependen más de la imaginación, y a veces del juego de palabras⁷⁴, que de la búsqueda de la voluntad de Cristo. Es también el rechazo de la teología, en la medida en que el teólogo suma su propio pensamiento

⁶³ *Vie boháirique*, 10, p. 85, 20-21; *Vita graeca*, 6, p. 5, 7-8.

⁶⁴ *Vie boháirique*, 10, p. 85, 26-30.

⁶⁵ *Vie boháirique*, 25, p. 96, 3-4.

⁶⁶ *Vie boháirique*, 36, p. 106, 5-8.

⁶⁷ *Vita graeca*, 40, p. 25, 5-15; *Vie boháirique*, 40, pp. 109, 25 a 110, 5.

⁶⁸ *Vita graeca*, 53, p. 35, 9-17; *Vie boháirique*, 48, p. 115, 7-10.

⁶⁹ Véase, por ejemplo *Vie boháirique*, 89, p. 154, 23; 183, p. 195, 12; 190, p. 208, 6; 204, p. 225, 25.

⁷⁰ *Vie boháirique*, 103, p. 174, 28; cf. *Vita graeca*, 102, p. 68, 2; ver también *Epist. Ammonis, in S. Pachomii Vitae graecae*, p. 103, 21.

⁷¹ Ver *Experiencia de Dios y cenobitismo primitivo*, en *Cuadernos Monásticos*, 7, 1972, pp. 113-114, nota 86.

⁷² *Vita graeca*, 19, p. 12, 13-15; *Vie boháirique*, 21, p. 93, 15-18.

⁷³ *Vita graeca*, 25, p. 16, 15-18.

⁷⁴ Aquí daré tan solo un ejemplo que ha sido particularmente fecundo: uno de los aspectos esenciales de la espiritualidad de las vírgenes es la misericordia. Se encuentra este tema desarrollado una y otra vez en todos los siglos, hasta en el XIX (ver BARBIER, *Les trésors de Cornelius a Lapide*, II, Paris, 1856, p. 381; DE LA BOUILLERIE, *Etudes sur le symbolisme de la nature interpretée d'après l'Écriture Sainte et les Pères*, 3a. ed., Paris, 1870, pp. 328-329), tanto en Oriente (por ejemplo: JUAN CRISÓSTOMO, PG 48,526), como en Occidente (S. AGUSTÍN, *epist.* 140). En la base de este tema se encuentra una expresión: “el aceite de la misericordia” (que contenían las lámparas de las vírgenes prudentes); esta expresión no es bíblica, sino que es el simple resultado de un juego de palabras entre *élaion* (pronúnciese: éléon) = aceite, y *éléos* = misericordia. Este juego de palabras parece provenir de Alejandría: cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagog.* II,8,3 (*Sources chrétiennes* 108, p. 126), ORÍGENES, *in psalm.* 140, v. 2, PG 12,1665 B; *in Leviticum hom.* II, PG 12,414; EVAGRIO, *Miroir des moniales*, ed. H. GRESSMANN (*Texte und Untersuchungen* 39) Leipzig, 1913, vers. 17-18, 36-37, 43.44, pp. 147 y 149. Los textos en que se trata de la misericordia como una virtud propia de las vírgenes son en extremo numerosos y constituirían un enorme fichero. Pero el proceso de la formación de este tema es significativo: se parte de un juego de palabras, se aplica el tema a las vírgenes por razón del aceite, y de esta suerte, la misericordia y la piedad para con los pobres se torna una virtud necesaria a las vírgenes. Como si no hubiese en la Escritura textos suficientemente claros que hacen de la misericordia un “mandamiento del Señor”.

personal al de la Escritura, y se creo con derecho a interpretarla: es esto precisamente lo que Pacomio va a reprochar a Orígenes.

Tal vez no sea necesario extenderse sobre la actitud de Basilio respecto a la Escritura y al Evangelio en particular. Es bien conocida y ha sido estudiada repetidamente⁷⁵. También para él, trae el Evangelio respuesta a todas las cuestiones de orden práctico que se plantea el cristiano. No por nada se presentan las *Ascéticas* de Basilio⁷⁶ en forma de preguntas y respuestas: expresión de la modalidad fundamental de Basilio. Muy pocas de esas preguntas son de orden teórico, y, por decirlo así, intelectual, sino que tratan de problemas concretos de vida; las respuestas llenas de textos bíblicos, y en primer lugar, evangélicos, muestran hasta qué punto Basilio no buscaba otra cosa que poner en práctica todos los “mandatos del Señor”, sin exceptuar ni uno solo⁷⁷. Basilio es quien ha expuesto con mayor claridad la doctrina del Evangelismo integral, y la vida del monje puede ser definida como aquella que tiende a realizar el Evangelio, todo el Evangelio, y nada más que el Evangelio.

Como se ve, el monacato primitivo recibe su dinamismo interno de solo el Evangelio. Rechaza todo compromiso con lo que no sea el Evangelio; la vida espiritual no es un sistema pensado y estructurado en el que ciertos elementos tendrían más importancia que otros; no hay virtudes esenciales, sino que todo está íntimamente trabado como en una ronda⁷⁸ y no se puede pretender ser discípulo de Jesucristo si se omite el más pequeño de sus mandamientos⁷⁹.

Este hermoso ideal no vivirá mucho tiempo. El intelectualismo y la teología van a ganar terreno. Y en esta empresa de demolición del redescubrimiento del cristianismo auténtico, hecho por el monacato, un hombre desempeñará un papel preponderante: se llama Evagrio el Gnóstico. Nos basta por ejemplo abrir el *Practicos* y leer sus primeras líneas: “El cristianismo es la doctrina de Cristo nuestro Salvador, que se compone de la práctica, de la física y de la teología”⁸⁰. Esta frase es una obra maestra, como tantos otros textos del Póntico. En ella ya hay algo capaz de poner muy incómodo a un discípulo de Cristo, en el sentido pacomiano o basiliano de la palabra, pues presenta al cristianismo como una “doctrina”, mientras que, para el monje, es ante todo, una regla de vida y el conjunto de los “mandamientos del Señor” que nos han sido dados por él para que los pongamos en práctica. Pero eso no es todo: al discípulo no puede sino resultarle incómodo una jerga que nada tiene en común con el lenguaje de los Evangelios. Más aún, esta manera de clasificar en etapas sucesivas la vida en Cristo es totalmente extraña a la mentalidad del cristianismo primitivo. Y, cómo no irritarse cuando se ve que Evagrio presenta como doctrina de Cristo una enseñanza que proviene de otra parte, pues con ese desprecio por el texto y el documento que caracteriza frecuentemente al pensador, el Cristo de que aquí se habla no es el que murió bajo Poncio Pilato: tiene un nombre muy preciso y se llama Orígenes⁸¹. ¿Exageró acaso Pacomio cuando lo acusó de “haber mezclado las proposiciones persuasivas de los paganos a las rectas sentencias de la Sagrada Escritura, para perdición de los oyentes, como se mezcla con la miel un veneno mortífero”⁸². ¿Veneno? El término puede parecer fuerte; pero ¿por qué ir a buscar en otra parte una fuente de vida, si se cree verdaderamente que Cristo es la

⁷⁵ Véase especialmente D. AMAND DE MENDIETA, *L'ascèse monastique de s. Basile*, Maredsous.

⁷⁶ Bastante artificialmente, por otra parte, puesto que un cierto número de estas preguntas son afirmaciones y títulos de capítulos.

⁷⁷ Acerca del Evangelismo integral, véase *Cuadernos Monásticos*, 7, 1972, pp. 105-108.

⁷⁸ BASILIO, *Reg. fus. tract.*, 16, PG 31,961 A.

⁷⁹ Cf. *Mateo* 5,19.

⁸⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le Moine*, ed. A et C. GUILLAUMONT, t. II, Texto (*Sources chrétiennes*, 171), pp. 498-499.

⁸¹ ORÍGENES, *Commentaire du Cantique des cantiques*, Prologue, ed. BAEHRENS, GCS 8, p. 75; ver *Sources chrétiennes*, 170, p. 38, nota 1.

⁸² *Vita graeca*, 31, que se ha de completar por A. J. FESTUGIERE, *Les moines d'Orient, IV/2: La première vie grecque de saint Pachôme*, Paris, 1965, p. 174. Y el texto de la Vida continúa: «Por eso, el venerable Pacomio había ordenado severamente a los hermanos, no sólo que no tuvieren la audacia de leer sus escritos, sino hasta que no prestasen oídos a nada de lo que hubiese dicho. En todo caso, habiendo descubierto cierto día un libro de Orígenes, lo tiró al agua y lo destruyó, diciendo: “Si no hubiese sido que el nombre del Señor se encuentra escrito en este libro, lo habría quemado con sus blasfemias y sus palabrerías”».

Fuente de la Vida? Pues bien, esta frase de Evagrio nada tiene de excepcional; toda la obra es así. ¿Qué lugar ocupa en ella la enseñanza de Cristo? Sólo cuatro citas o alusiones al Evangelio se encuentran en ella⁸³: dos en el libro y dos en el prólogo. ¿Los “mandamientos del Señor”? Evagrio los ignora; se habla cinco veces de mandamientos⁸⁴, pero su naturaleza no aparece siempre muy neta⁸⁵ y, a fin de cuentas no son el objetivo de la vida monástica⁸⁶; contrariamente a la enseñanza de su maestro Gregorio Nacianceno⁸⁷, Evagrio piensa que los mandamientos no bastan para sanar las potencias del alma⁸⁸. Nos encontramos lejos de la doctrina del Evangelismo integral que en la base de la vida cristiana auténtica del monje pone todo el Evangelio y sólo el Evangelio. ¿Dónde nos ha hablado Cristo de “práctica”, de “física”, y de “teología”? ¿Y qué relación hay entre las definiciones del Reino de Dios que Cristo nos ha dado y la que construye la filosofía de Evagrio: “El reino de Dios es la ciencia de la Santísima Trinidad coextensiva con la sustancia del intelecto y superando su incorruptibilidad”?⁸⁹. El Evangelio se reconoce tan solo en una que otra palabra integrada en un sistema filosófico-teológico que se expresa en un lenguaje que sólo los iniciados pueden comprender.

Pero no sólo la filosofía y la especulación teológica vienen a sofocar el Evangelio; encontramos en Evagrio todo un análisis psicológico, no carente de valor, pero que falsea considerablemente el sentido de la perfección cristiana. Se toma conciencia de la imperfección radical del hombre, de la multitud de *logismoi* que vienen a turbar su paz interior. Se los enumera y clasifica⁹⁰. El combate que contra ellos se emprende es toda la ascesis “cristiana”; ya no es suficiente no pecar absteniéndose de Poner en práctica el *logismos* o de complacerse en él; ya es demasiado tener este *logismos*, y la perfección “cristiana” consistirá en no tenerlos o en no sentirlos, es decir la *apatheia*⁹¹. ¿Se puede hablar todavía de cristianismo? El ideal así presentado ya no es el que expuso Jesucristo y que por su muerte y resurrección nos permite realizar, sino el ideal estoico⁹² como lo vio san Jerónimo⁹³. Y este ideal no es en el fondo otra cosa tal vez que la peor reacción del orgullo humano que experimenta una molestia considerable al sentir su propia flaqueza y que aspira al angelismo superando su propia naturaleza⁹⁴. El único punto en que Evagrio vuelve a encontrar un contacto con la tradición monástica anterior es el uso *antirrético* de la Escritura⁹⁵; pero aun esta presentación de los textos de la Escritura destinados a replicar a los *logismoi* atestigua la importancia del psicologismo y de su predominio sobre la enseñanza que la Escritura puede dar⁹⁶.

⁸³ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine (Sources chrétiennes, 171)*, Prol. 23, p. 486; Prol. 69, p. 494; cap. 12, 18, p. 524; cap. 97, 5, p. 704.

⁸⁴ *Ibidem*; 40, 2; 70, 2; 79, 1; 81, 2; 82, 5.

⁸⁵ En 40, 2 los “mandamientos recibidos” parecen designar más bien los que dan los superiores que los que de la Escritura.

⁸⁶ Evagrio relaciona los “mandamientos” con la Ley, de la cual no ha de preocuparse aquel que está establecido en la impassibilidad, pues “dice y hace todo cuanto le dicta el estado excelente” (cap. 70, 2-3, p. 656).

⁸⁷ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio in sancta lumina*, 39, 8, PG 36,344 A; la doctrina de la purificación interior del alma por la práctica de los “mandamientos” se encuentra repetidamente en la tradición monástica: DOROTEO DE GAZA, *Instructions*, ed. L. REGNAULT (*Sources chrétiennes, 92*), Paris, 1963, *Instruction 1*, § 5, 15-17; § 6, 1; § 7, 10; § 10, 9; § 11, 9-14; TEODORO, *Vida de Teodosio el Cenobiarca*, ed. H. USENER, *Der heilige Theodosios*, Leipzig, 1890, p. 16, 15-19.

⁸⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, t. II, pp. 666-667.

⁸⁹ *Ibidem*, cap. 3, pp. 500-501.

⁹⁰ Véase los dos tratados puestos a nombre de Nilo: *De octo spiritibus malitiae*, PG 79,1145-1164, y *De diversis malignis cogitationibus*, PG 79,1200-1233 y PG 40,1240 A-1244 B; *Traité pratique*, § 15-33, pp. 536-577.

⁹¹ El término *apatheia* está repetido dieciocho veces en el *Practicos* solamente.

⁹² Véase A et C. GUILLAUMONT, 1 (*Introduction au Traité pratique d'Evagre*), pp. 100-103.

⁹³ JERÓNIMO, *epist. 132*, PL 22,1151; e *In Jeremias*, IV,1, PL 24,825 A-B.

⁹⁴ La noción de *apatheia* pasará muy pronto a la doctrina espiritual de los ambientes monásticos; ver por ejemplo GREGORIO DE NISA, *In canticum canticorum*, hom. I, ed. LANGERBEK, p. 30, 7-8; hom. IV, *ibidem*, pp. 134-135; PG 44, 856D-857 A; GERONTIUS, *Vie de sainte Mélanie*, ed. D. GORGE (*Sources chrétiennes, 90*), Paris, 1962, 7°, p. 272.

⁹⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Antirréticos*, ed. W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlín, 1912, pp. 472-544 (el texto griego se ha perdido; quedan una versión siríaca y una versión armenia).

⁹⁶ Los dichos de la Escritura se han reunido según el orden de los “ocho logismoi” de acuerdo a la concepción evagriana.

No es de extrañar que en adelante el monacato abandone la doctrina original de sus Padres. La tradición jamás es inmóvil; se asemeja a un tren que, en cada parada deja algún pasajero y toma otros en cambio. Es cierto que los movimientos de reforma no sobrevivieron a sus fundadores. Si leemos a Casiano, por ejemplo, o al menos los escritos más particularmente cenobíticos⁹⁷, encontramos rastros de la doctrina primitiva: la “perfección evangélica” es el fin particular del cenobitismo⁹⁸; esta expresión se repite en varias oportunidades⁹⁹. Pero esta perfección no es ya la que Antonio, Pacomio y, Basilio habían descubierto por medio del Evangelio; la necesidad de clasificar, de jerarquizar, de dar mayor importancia a un elemento que a otro, lleva a seleccionar dentro del Evangelio: esta “perfección evangélica” consiste esencialmente en cierto aspecto de la pobreza¹⁰⁰. Por supuesto que esto no excluye la práctica de otras virtudes, pero se acentúa algo que trastorna la doctrina primitiva. Por lo demás, la noción de “mandamiento del Señor” se esfuma; el término no es empleado por Casiano en su sentido fuerte y original¹⁰¹ y lo que hasta entonces era considerado como un *mandatum* deviene simplemente una *sententia*¹⁰²; esto demuestra sobradamente que no se trata ya de vivir el Evangelio integralmente. Más aún, los *praecepta salutaria* no son únicamente las palabras de Cristo sino que pueden ser también órdenes dadas por los superiores o prescripciones heredadas de la tradición monástica¹⁰³. En una palabra, no encontramos en Casiano más que los vestigios de la enseñanza monástica primitiva. No hay duda que Casiano, para dar nuevamente sentido a una vida cenobítica que había perdido su orientación primera, fue a abrevarse en otras fuentes. La influencia que Evagrio ejerció sobre él fue considerable, según podemos colegir por las referencias demasiado frecuentes y muy claras a su obra¹⁰⁴. Acepta todos los elementos del análisis psicológico de Evagrio y su doctrina de los ocho *logismoi*¹⁰⁵; y si bien no integra en su enseñanza la noción de *apatheia*, la lucha contra los pensamientos deviene aquí también el objeto esencial de la ascesis. Además, la necesidad escolástica de clasificar y de jerarquizarlo lleva a presentar varias síntesis y una teología de la vida espiritual: el discurso del abad Pinufius es una obra maestra de ese género: traza las etapas de la perfección según una progresión orgánica, muy seductora en apariencia, pero que en definitiva no es más que una vista del espíritu¹⁰⁶. Mientras el monacato cenobítico había conservado su ideal de evangelismo integral, era imposible presentar una síntesis de la doctrina cenobítica; el monacato no era una doctrina sino un programa que intentaba poner en práctica día a día y hora a hora las palabras de Jesús; la importancia de un “mandamiento” provenía no de un valor absoluto conceptual, sino de las condiciones del momento: el “mandamiento” importante era el que dictaba la conducta que había que observar en un momento determinado, frente a tales o cuales condiciones concretas. Por el contrario, a partir del momento en que el monacato abandona esta visión pragmática del Evangelio en la vida, aparece la síntesis; se llega así a la “teología de la vida monástica”; y cuanto más terreno gana el intelectualismo, tanto más desaparece el pragmatismo y tiende a reducirse concretamente a un simple observantismo. En consecuencia, hay virtudes que devienen más importantes y son, por decirlo así, fundamentales y especificantes; por ellas el monje es lo que es. Mientras en el cenobitismo primitivo la especificidad de la vida provenía de que se tomaba el Evangelio integral seriamente –y eso era suficiente para distinguir los monjes de los demás cristianos, para quienes ciertas palabras de Cristo no parecían imperiosas¹⁰⁷– aparecen nuevas especificidades.

⁹⁷ Acerca de la distinción que hay que hacer entre los diversos escritos de Casiano y su orientación, ver J. LEROY, *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 42, 1966, 157-180.

⁹⁸ CASIANO, *Institut.*, ed. J. C. GUY (*Sources chrétiennes*, 109), libro VII, § 14, línea 13; § 15, 10; § 17, 52; *Conlationes*, ed. M. PETSCHENIG, CSEL, XIX, 8, 3, p. 542, 15

⁹⁹ CASIANO, *Conlat.*, XXI, 8, 1, *ibidem*, p. 580, 27; y expresiones equivalentes: *Inst.*, IV, 36, 1: *Conlat.*, XVIII, 7, 2.

¹⁰⁰ CASIANO, *Conlat.*, XIX, 8, 3.

¹⁰¹ CASIANO, *Institut.*, I, 9, línea 21; IV, 19, 23.

¹⁰² CASIANO, *Institut.*, II, 1, 5; II, 2, 15; IV, 5, 14; IV, 31, 12.

¹⁰³ CASIANO, *Institut.*, IV, 10, 6; 24, 28, 29, 31; 27, 40 y 47.

¹⁰⁴ Véase S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, dottrina sulla carità e contemplazione* (Studia Anselmiana, 5), Roma, 1936.

¹⁰⁵ El segundo “volumen” de las obras de Casiano es precisamente uno *De octo principalium vitiorum remediis* que vuelve a tomar las ideas fundamentales de Evagrio.

¹⁰⁶ CASIANO, *Institut.*, IV, c. 32-34; ver en especial la conclusión: 43, líneas 8-17.

¹⁰⁷ Por ejemplo, el celibato y la pobreza que en el lenguaje de nuestra teología moral llamamos “consejos”, son, a los ojos de los primeros monjes “mandamientos del Señor”.

Hemos visto ya que el sentido de la pobreza es una de ellas; habrá otra que se manifestará de manera mucho más clara: la obediencia concebida como *hypakoe*, es decir como sumisión al superior¹⁰⁸. Ella tiene la primacía entre todas las virtudes¹⁰⁹. Es una virtud nueva, que permite a Casiano especificar la vida del cenobita respecto de la del anacoreta¹¹⁰. Nadie negará que la obediencia sea una virtud evangélica y que el monje tenga frecuentes ocasiones de practicarla, pero ni un Pacomio ni un Basilio, que creen también en el valor de la obediencia y son superiores, tuvieron la idea de considerarla como la virtud esencial del monje.

Cuando esta doctrina se difundió, se terminará por sustituir los “mandamientos del Señor” por los del superior. Euthymio el Grande, en su lecho de muerte, dirá a sus hijos: “guardad estos mandamientos”, y lo que él les presenta es una síntesis doctrinal que comporta tres puntos: caridad, humildad, oración¹¹¹, pero terminará su discurso diciendo “guardad mis mandamientos”¹¹². Es cierto que se encuentran, aquí y allí, reacciones que atestiguan explícitamente la supervivencia de la tradición primitiva. Doroteo de Gaza, por ejemplo, pone como base de todo el temor de Dios porque permite “guardar los mandamientos del Señor”, y explica que no se trata de construir una pared, para lo cual se colocan sucesivamente los diversos elementos unos encima de los otros, sino una casa, es decir, paredes que se apoyan unas sobre las otras¹¹³. Cita un significativo apotegma de Juan Colobos: “Deseo que el hombre torne un poco de cada virtud, y no haga como algunos que dedican su atención a una sola virtud, se acantonan en ella y se ejercitan en ella solamente, descuidando las otras”¹¹⁴. Se podría decir que Doroteo presenta en cierto modo una síntesis, pero no inspirada por una clasificación intelectual de las virtudes o por un análisis de las malas inclinaciones del hombre, sino por la vida: el fundamento es la fe, la argamasa, la humildad, el armazón la *diakrisis*, que, en el fondo, no es otra cosa que el arte de discernir lo que el Señor quiere de cada uno de nosotros a cada momento.

Cuanto más se desarrolla una doctrina de la especificidad monástica distinta de la del Evangelismo integral, tanto más perderá su sentido el monacato; entonces, responderá a las aspiraciones profundas del corazón humano de encontrar a Dios de manera quasi sensible, experimentándolo o contemplándolo, pero proporcionalmente, el Evangelio será dejado de lado en su integralismo exigente. Ciertas confusiones de vocabulario vienen a facilitar esta obra de desagregación evangélica. Cuando se hubo admitido definitivamente que el fin de la vida monástica es la “contemplación”, se repudió toda acción, empezando por la que consiste en ganarse la vida, para sí mismo, para los hermanos, para los pobres. El trabajo será concebido sólo como un medio de ahuyentar el tedio, o en el mejor de los casos, como una necesidad impuesta por la adversidad de los tiempos, y en tanto que la *otiositas* era formalmente condenada por san Benito¹¹⁵, se tuvo por ideal un hermoso *otium*¹¹⁶ que puede no ser pereza, pero que, en todo caso, está en contradicción formal con la enseñanza de la Escritura¹¹⁷. Y esto es sólo un ejemplo.

¹⁰⁸ En el monacato antiguo no era esta la única forma de obediencia ni siquiera la más importante; la *hypotagé*, es decir la sumisión a todos y a todo, ocupaba un puesto mucho mayor que la *hypakoè*; ver J. LEROY, *Le cénobitisme chez Cassien*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 43, 1967, p. 136, nota 42.

¹⁰⁹ CASIANO, *Institut.*, IV, 30, línea 2.

¹¹⁰ CASIANO, *Conlat.*, XIX, 6, 6.

¹¹¹ CIRILO DE SKYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme*, ed. E. SCHWARTZ *Kyrrillos von Skythopolis (Texte und Untersuchungen*, 49, 2), Leipzig, 1939, p. 58: 4-20.

¹¹² *Ibidem.*, p. 59, 9.

¹¹³ (104) DOROTEO DE GAZA, *Oeuvres spirituelles*, ed. L. REGNAULT (*Sources chrétiennes*, 92), *Instruction XIV*, § 150, líneas 1-10, pp. 421-422.

¹¹⁴ *Apophthegmata*, Juan Colobos, 34, PG 65,216 A.

¹¹⁵ *Benedicti Regula*, 48,1, ed. R. HANSLIK, CSEL, 1960, p. 114.

¹¹⁶ Véase, por ejemplo J. LECLERCQ, *Otia monastica, études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen-âge* (*Studia Anselmiana*, 5), Roma, 1963, y *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris, 1966, pp. 313-328.

¹¹⁷ En especial 2 *Tesalonicenses* 3,10. Sin duda que hay “un deber de sentarse” que es necesario y perfectamente compatible con el mandamiento del trabajo; pero es menester reconocer que el monacato medieval exageró a menudo la parte concedida a la *quies*, y que muy pronto los monjes consideraron que por razón de su función litúrgica que constituía su trabajo propio, tenían derecho a vivir a expensas de la sociedad de su tiempo.

Estas notas son demasiado rápidas, por cierto, para que nos podamos dar cuenta de los daños que un cierto cerebralismo ha infligido al monacato, y continúa infligiéndole, aun en el actual esfuerzo de renovación interior que el Concilio ha suscitado. Es innegable que difícilmente se puede resistir a las ideas brillantes. En Oriente, Evagrio fue objeto de burlas y hasta de deshonra, pero sus tesis penetraron en las obras de aquellos mismos que lo trataban de hereje: Juan Clímaco es un ejemplo de ello: vitupera violentamente a Evagrio¹¹⁸ pero otorga carta de ciudadanía a su doctrina de la *apatheia*¹¹⁹. En occidente, la influencia de Evagrio, a través de Casiano, penetró profundamente en toda la espiritualidad monástica de la edad media, aunque el legislador del monacato occidental había sabido preservarse de ella; por medio del monacato medioeval Evagrio continúa ejerciendo demasiado frecuentemente una influencia profunda en la espiritualidad de nuestro tiempo. Con todo, ¿es tan seguro que un monacato que quisiese encontrar nuevamente el Evangelismo integral no tendría su razón de ser en nuestra época moderna? Nuestra época, en ciertos aspectos, y en particular en la Iglesia, tiene gran semejanza con aquella en que el monacato encontró su intuición primera fundamental, pues actualmente las especulaciones teológicas interminables desembocan en una inflación generalizada de la enseñanza de Cristo, y muchos cristianos experimentan por ello un hastío y a veces una repulsión difíciles de expresar. Hasta los incrédulos consideran en broma esas teorías que los alejan cada día un poco más de Cristo: la fidelidad total al Evangelio en una vida comunitaria que, no por medio de palabras sino por el humilde comportamiento de cada día, se empeñase en vivir el Evangelio, sería más eficaz, exactamente como en tiempos de Pacomio. Quizá ha llegado el momento de salir de Egipto y tomar el camino del desierto: tal desierto no es la soledad de un alma que quiere contemplar a Dios en este mundo, sino el de una comunidad cristiana que aceptase marchar bajo la sola conducción de la nube luminosa del Evangelio integral y de los “mandamientos del Señor” hasta el día en que surja el Sol de la Tierra Prometida.

*San Anselmo
Piazza dei Cavalieri di Malta, 5
Roma*

¹¹⁸ JUAN CLÍMACO, *Scala Paradisi*, XIV, PG 88,865 A.

¹¹⁹ JUAN CLÍMACO, *Scala Paradisi*, PG 88, *gradus* XIX, 1148-1152.