

## LAS FUENTES ORIENTALES DE LA REGLA DE SAN BENITO

P. Plácido Deseille, o.c.s.o.  
Aubazine

¿Se puede hablar de fuentes orientales respecto de la Regla de san Benito? El nos lo sugiere en el epílogo de su Regla. Sin embargo, si leemos este epílogo, vemos que san Benito nos presenta estos textos menos como fuentes que como testimonios de un ideal muy elevado del cual su Regla se halla muy lejos. El tono de este epílogo es, a primera vista, un poco sorprendente. En efecto, san Benito nos dice: "Hemos esbozado esta Regla para que, observándola en los monasterios, demostremos siquiera tener alguna honestidad de costumbre o un principio de vida monástica. Por lo demás, para el que corre hacia la perfección de la vida, están las doctrinas de los Santos Padres, cuya observancia lleva al hombre a la cumbre de la perfección".

Al evocar en estos términos los documentos del monaquismo oriental, la Regla de San Benito subraya dos cosas:

— por una parte la profunda inadecuación que existe entre la Regla y el ideal que encontramos expresado en esos textos. San Benito parece experimentar dolorosamente el contraste que observa entre lo que es posible en los monasterios de su tiempo, para los que él escribe, y aquellas cumbres de las virtudes que alcanzaron los Santos Padres.

— por otra parte, él no se resigna a esta inadecuación; esto da a su Regla cierta apertura, cierto dinamismo interno; el mismo san Benito orienta, a aquellos de sus monjes que quieren tender a una más elevada perfección, hacia ese ideal de vida monástica que representan los Santos Padres de Oriente.

El P. de Vogüé, en su comentario, ha puesto de relieve estos dos aspectos<sup>1</sup>. Muestra cómo, evocando la perfección de los Padres, san Benito incita a sus monjes a "sonrojarse" de su mediocridad y los estimula a una mayor generosidad. Benito, por otra parte, lo repite en varias ocasiones, especialmente a propósito de la recitación semanal del salterio<sup>2</sup>. Sus monjes deberán por lo menos "recitar el salterio íntegro cada semana, ya que nuestros santos Padres lo recitaban en un solo día"; él se refiere de hecho a un apotegma que no pretende en modo alguno dar una norma general, sino que cuenta sencillamente hasta dónde llegó el fervor de algunos monjes que con ocasión de un encuentro, recitaron en una noche todo un salterio. Uno siente que san Benito tiene la nostalgia de este monaquismo del desierto en el que uno podía permitirse tales cosas. Para incitar a sus monjes a guardar fielmente lo poco que les prescribe, les recuerda estas hazañas de los Padres. Igualmente a propósito del vino<sup>3</sup>: en ninguno de los apotegmas de los Padres del desierto se dice que el monje no debe beber vino; pero un apotegma relata que cierto monje que no bebía vino decía: "El monje nunca debería beber vino. El vino en modo alguno conviene al monje". Nuevamente vemos evocado un ideal respecto del cual san Benito guarda cierta

<sup>1</sup> Cf. A. de VOGUE, *la Règle de saint Benoît*, IV (S.C.184), p. 100-103.

<sup>2</sup> Cf. RB 18, 24-25, que hace alusión a *Sentences des Pères du désert*, IV, 57 (Edition de Solesmes, p. 59).

<sup>3</sup> Cf. RB 40,6, que hace alusión a *Sentences des Pères du désert*, IV, 31 (ibid., p. 53).

nostalgia, y él se sirve de ello para estimular a sus monjes a avergonzarse de su debilidad y negligencia actuales. Como lo observa el P. de Vogüé, para san Benito el monje ideal es el que se inspira en Casiano, en las *Vidas de los Padres*, en la Regla de San Basilio. "Fruto de una época de decadencia, la Regla no tiene motivo de enorgullecerse de sí misma"<sup>4</sup>. Pero por otra parte este epílogo muestra que aspirar a acercarse a este ideal, no es ser infiel a la Regla, al contrario.

Podríamos pensar entonces que la Regla no debe mucho a los Padres. De hecho, en cuanto a los Padres del desierto, las citas o alusiones son muy raras. San Benito parece aludir a los Padres como a un ideal lejano, inaccesible, más que a una fuente propiamente dicha de su propio pensamiento. Con todo, si examinamos más de cerca el texto de la Regla, llegaremos a una conclusión muy diferente. Basta abrir alguna de las ediciones más recientes que indique sus fuentes en notas<sup>5</sup>, para constatar que casi no hay una línea de la Regla que no pueda atribuirse un paralelo o que no sea una cita implícita de Casiano, de Pacomio, de Basilio, o de alguna vida de los monjes de Egipto. Así pues, no obstante la humildad de san Benito y esa nostalgia que nos revela su epílogo, constatamos que su Regla debe mucho al monaquismo oriental antiguo, más aún, está impregnada en él.

Para estudiar estas fuentes orientales de la Regla de San Benito, podríamos proceder de dos maneras. El método más riguroso consistiría en descubrir las influencias literarias; en ese caso habría que recorrer la Regla y buscar, capítulo por capítulo, en qué autores antiguos se inspira san Benito, citándolos textual o libremente. Esto exigiría mucho tiempo. Por eso, sin excluir completamente el empleo de este método analítico, me dedicaré más bien a comparar globalmente los tipos principales del monaquismo oriental antiguo con el monaquismo de san Benito. Examinaremos así las semejanzas y diferencias existentes entre la RB y el semi-eremitismo de Escete, entre la RB y el cenobitismo egipcio, entre la RB y el cenobitismo basiliano o el capadocio en general.

Podrá parecer que dejo a Casiano fuera de este plan. De hecho, su caso es un poco especial: Casiano no representa un monaquismo particular, sino que es el intermediario por el cual, en gran parte, esos diferentes tipos de vida monástica oriental fueron conocidos en Occidente, y por lo tanto conocidos por san Benito, ya directamente por la lectura de Casiano, ya mediante la Regla del Maestro (puesto que parece muy verosímil que la Regla del Maestro o por lo menos un documento muy próximo a su texto es una de las fuentes de la Regla de San Benito). A lo largo de todo este estudio nos referiremos a Casiano en cuanto que él refleja esas diferentes corrientes.

## I. EL MONAQUISMO DE ESCETE Y LA REGLA DE SAN BENITO

En la mayoría de los casos, los Padres del desierto no fueron ermitaños en sentido estricto. Los monjes que se retiraron al desierto completamente solos como san Antonio, fueron relativamente raros. Por otra parte, muy a menudo este retiro al desierto correspondió solamente a un período de su vida; a menudo algunos discí-

<sup>4</sup> A. de VOGUE, *Op. cit.*, p. 102, cf. *ibid.* VI (S.C. 186), p. 1152-1153.

<sup>5</sup> He utilizado principalmente la edición de Dom García M. Colombas, *San Benito; su Vida y su Regla* (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 1954.

pulos se agruparon en torno a ellos; otras veces, un monje se retiraba para llevar una vida totalmente solitaria recién después de una larga permanencia en un grupo semi-anacorético. En general, los monjes de Escete, los Padres del desierto de Egipto, pertenecieron a grupos sin organización rigurosa, cuyos miembros se reunían por lo menos una vez por semana, el sábado y el domingo, para celebrar la liturgia, comer en común y en algunas ocasiones para una conferencia espiritual. El resto del tiempo los monjes vivían en celdas diseminadas por el desierto, a veces a ocho o diez kilómetros de la Iglesia, centro de ese grupo; pero esas celdas podían ser bastante amplias como para albergar a un anciano rodeado de algunos discípulos, con los cuales llevaba un embrión de vida común, sin organización rigurosa. El aseguraba la formación espiritual de sus discípulos, y éstos a su vez le prestaban diversos servicios materiales. Durante el día cada uno permanecía solo y tejía esteras o cestos de junco. También recibían visitas de monjes extranjeros, venidos de otra parte del desierto para consultar al anciano.

### A. La vida monástica en el desierto de Escete

¿Cómo podemos caracterizar el espíritu del monaquismo esciota? ¿Cuáles eran, en este desierto, las líneas directrices de la espiritualidad monástica?

1) *El espíritu de soledad.* Por lo general no se trataba de una soledad individual estricta, sino de un retiro al desierto. El motivo más elemental de este retiro es la preocupación por evitar el pecado, las ocasiones de pecado. Pero esto no es lo principal; el monje vive en la soledad ante todo para dedicarse al "recuerdo de Dios" y a la oración de la manera más continua que pueda darse aquí en la tierra. La soledad era para esos monjes un medio de vivir en una unión lo más constante posible con Dios. Si la soledad favorece así la unión constante con Dios, es en primer lugar porque permite al monje centrar su esfuerzo espiritual en su verdadero terreno, el de las tentaciones de los movimientos interiores que pueden surgir en su alma: pensamientos buenos o malos. La soledad torna al monje atento a este mundo interior y le hace posible un combate invisible que exigirá de él un esfuerzo constante<sup>6</sup>. Este será uno de los rasgos esenciales de la espiritualidad de los Padres del desierto. Esta atención interior, que ellos llaman a veces vigilancia, a veces guarda del corazón, o también sobriedad espiritual, es en verdad la clave de todo su método espiritual.

Por esta razón tiene un carácter extremadamente personal, personalista. No se trata tanto de que el monje se conforme a una regla común, de que adopte cierto número de comportamientos definidos, como será el caso del cenobitismo, sino de que esté siempre atento a lo que el Espíritu le pide, a los motivos profundos de su obrar; se trata de saber si lo que siente en su interior viene del Espíritu Santo o, por el contrario, del demonio, de la naturaleza no transfigurada por la gracia. De ahí la importancia, en este monaquismo, del discernimiento espiritual.

2) *El discernimiento de espíritus.* Este discernimiento desempeña por lo tanto aquí un papel esencial, que reemplaza en cierto modo al que tendrá la fidelidad a la Regla, la "regularidad", en el monaquismo cenobítico<sup>7</sup>. Cuando se trata del mo-

<sup>6</sup> Cf. los Apotegmas N. 134, N 463 (en J.C. GUY, *Les Apothègmes des Pères du désert*, Bellefontaine, 1968, p. 319 (nº 2) y 413 (nº 21), N. 506 (en las *Sentences des Pères du désert, Nouveau recueil*, Solesmes, 1970, p. 72).

<sup>7</sup> Cf. todo el capítulo X de las *Sentences des Pères du désert*, que da ejemplos

naquismo de los Padres del desierto, en modo alguno hay que pensarlo en términos de instituciones, de fórmulas definidas; tiene como criterio el discernimiento de espíritus, y por eso es sumamente variado en sus realizaciones. Cuando se lee la literatura monástica del desierto, uno constata que hay, entre esos monjes, figuras profundamente originales, personalidades muy caracterizadas, que presentan una gran variedad de realizaciones espirituales. A los ojos de estos Padres del desierto, lo que legitima o no tal iniciativa o tal práctica, tal género de vida adoptado por un monje, no es su conformidad con una regla, una norma teórica, una definición del monje establecida una vez para siempre, sino la naturaleza buena o mala del espíritu que lo inspira.

3) *El papel del padre espiritual.* En esta concepción de la vida monástica el papel del padre espiritual, del *abba*, reviste una gran importancia. Este *abba* es un monje que ya ha alcanzado un grado notable de perfección, de pacificación del alma, de realización del ideal espiritual; un hombre penetrado de la caridad divina, y que puede transmitir a los otros algo de ese Espíritu de Dios que lleva en sí<sup>8</sup>. Las relaciones del discípulo con su *abba* se reducen principalmente a esto: manifestarle sus pensamientos, es decir los movimientos interiores que siente en sí mismo, con absoluta sinceridad, para ser formado por aquél en el discernimiento de los espíritus; seguir sus directivas con toda sumisión y obediencia; imitar sus ejemplos, ya que el abad predica mucho más con su ejemplo que dando órdenes o aun consejos explícitos a sus discípulos. Muchos apotegmas nos muestran que esos abades del desierto adoptan una actitud no directiva, que desconcierta a veces profundamente a sus discípulos. Varios apotegmas presentan a monjes que preguntan a su *abba* lo que hay que hacer, que reclaman de él directivas precisas, y el *abba* se muestra reservado y se contenta con obrar en su presencia, con estar entre ellos, pero dejando en último término una gran libertad al discípulo para que su comportamiento no sea un comportamiento ficticio, una imitación exterior. Ellos quieren así acostumbrar al discípulo a discernir poco a poco su camino propio, de manera que se vaya plasmando una verdadera personalidad espiritual<sup>9</sup>. Hay que agregar que en el desierto la paternidad espiritual reviste en algunas ocasiones una especie de carácter colegial. El padre espiritual, en esta antigua espiritualidad cristiana, no es el exacto equivalente del gurú hindú, por ejemplo. Su función es menos "totalitaria", por decirlo así. Vemos a menudo que los discípulos piden consejo a varios monjes, recurren a varios ancianos, los cuales siempre procuran, si son verdaderamente espirituales, no contradecirse mutuamente; a veces algunos de ellos, más sagaz, rectifica un poco las directivas menos sabias dadas por otro anciano, pero con mucho tacto, caridad, en ciertas ocasiones hasta con sentido del humor. Todos estos abades del desierto tienen conciencia de no ser sino órganos de un mismo Espíritu, y un *abba* no puede tener "sus" ideas y "su" doctrina, pues es un eslabón en una tradición que ha asimilado muy personalmente.

---

concretos de discernimiento, y CASIANO, *Conferencias, II: De la discreción*, que expone los principios.

<sup>8</sup> Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, p. 46-55.

<sup>9</sup> Cf. Sisoës 45 (46) (en GUY, *Les Apothègmes...*, p. 286), Poemen 174 (188) (*ibid.*, p. 253), Isaac de las Celdas, 2 (*ibid.*, p. 137).

Los apotegmas muestran muy claramente con qué discreción, tacto y reserva los padres espirituales responden a quienes van a consultarlos. Cuidan ante todo de respetar la integridad espiritual de sus discípulos, de ayudarlos a llegar a ser lo que dice su nombre. Por eso a menudo rehusan dar directivas precisas, esperan a veces mucho tiempo que una situación madure antes de dar una respuesta<sup>10</sup>.

4) *La obediencia y la caridad fraterna.* Así como los Padres espirituales tienen cuidado de no imponerse, de no ejercer un papel de dominio respecto de sus discípulos, así también deben éstos estar dispuestos a someterse a ellos, a no hacer prevalecer nunca, en modo alguno, su propia voluntad, a dejarse enseñar y conducir por otros. La obediencia no es una virtud únicamente cenobítica. Es verdad que en una comunidad cenobítica ella reviste ciertos aspectos que no se encuentran en el desierto. Pero ciertamente es el fundamento de la vida espiritual del monje en el desierto, en cuanto obediencia al anciano, al abad; ella es ante todo un medio de dejarse formar por un anciano. Sin embargo, aun en el desierto, ella no es solamente eso; manifiesta también una actitud fundamental de renuncia de sí, de humildad, de respeto de la persona del otro. Por eso, en esos medios monásticos el monje practicará la obediencia incluso respecto de aquellos que no tienen ninguna autoridad sobre él. Deberá siempre estar dispuesto a renunciar a sus gustos, a sus preferencias, en favor de su hermano. Se constata en este medio monástico un sentido muy desarrollado del "otro", de la comunión de las personas. El abad Isaías, sin duda el más eminente de los maestros espirituales de la Tradición de Escete, otorga un lugar importante a la caridad fraterna, en sus manifestaciones más humildes y más concretas. Insiste mucho sobre las relaciones interpersonales. Esto puede chocar con ciertas ideas que nos hacemos a priori sobre el monaquismo del desierto. Ello no quiere decir que la contemplación, la oración, no tengan lugar en su vida; pero muestra que ellos son muy conscientes de que el único medio para alcanzarlas es hacer reinar la caridad en el corazón. Para ellos no es tan necesario describir la meta, el objetivo, eso vendrá por sí solo. Lo que realmente importa es describir el camino que consiste en renunciarse a sí mismo, vaciarse del propio yo para alcanzar la verdadera personalidad, el verdadero yo. En ese momento el monje puede entrar verdaderamente, profundamente, en contacto con Dios. Tanto en los apotegmas como en el *Asceticón* de Isaías aflora por doquier la solicitud por una caridad humilde, activa, asombrosamente delicada en sus manifestaciones, ingeniosa para prestar servicio, cuidadosa hasta el extremo para no molestar a otros y respetar su libertad. Habría muchísimos textos para citar sobre este tema<sup>11</sup>. Esto se refleja especialmente en todo lo que concierne a la hospitalidad.

5) *La ascesis.* Aquí encontramos con más facilidad las ideas recibidas de los Padres del desierto; pero hay que matizarlas decididamente. Lleno de mansedumbre y condescendencia para con los demás, el monje del desierto es austero para consigo

<sup>10</sup> Cf. por ejemplo Apotegmas n. 509-510 y PE IV, 48, 1-11 (*Les sentences des Pères du désert, Nouveau recueil*, p. 84-86 y 197-198).

<sup>11</sup> Cf. *Les Sentences des Pères du désert*, X, 14 (l.c., p. 133) y los capítulos XIII (hospitalidad), XVI, (ayuda al prójimo), XVII (caridad); ver también en R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaie* (CSCO 294), los textos indicados en el índice analítico bajo la rúbrica "Prójimo", p. 502-505 (hay 139 líneas de referencias!).

mismo, según su medida. En efecto la ascesis de los Padres es una ascesis esencialmente regulada por la discreción. No es que no haya en el desierto ejemplos de falta de discreción, pero siempre se los cita como ejemplos que no hay que seguir<sup>12</sup>. La doctrina oficial del desierto, como hemos visto más arriba, es por el contrario, insistir mucho sobre la discreción, que equivale a discernimiento de los espíritus. Sin duda esos monjes eran en su mayor parte antiguos *fellahs* egipcios, ya acostumbrados en el mundo, antes de su entrada al monasterio, a una vida extremadamente dura; por consiguiente sus posibilidades en el campo de la ascesis eran grandes, y su vida podía ser concretamente en extremo austera. Pero ellos tenían realmente el sentido de la relatividad de la ascesis, de que la renuncia al "yo" y la caridad valen más que la ascesis, y también el sentido de la diversidad de las aplicaciones concretas<sup>12</sup>. Por otra parte esta ascesis no procede de una concepción puramente negativa del cuerpo; es mucho más una ascesis de transfiguración. Ya san Antonio escribía en una de sus cartas: "Por la ascesis todo el cuerpo es transformado y colocado bajo el poder del Espíritu Santo. Pienso que desde ya se le concede esa participación del cuerpo espiritual que recibirá en la resurrección de los justos"<sup>13</sup>. Detrás de toda esta ascesis de los Padres hay una teología de la transfiguración, de la espiritualización de los cuerpos, no en el sentido de desmaterialización, sino de un pasar al dominio del Espíritu Santo. La oposición no está entre el cuerpo y el alma, sino mucho más entre el ser no transfigurado (la carne) y el ser transfigurado, cuerpo y alma. Algo de esta teología de la transfiguración encontraremos en san Bernardo, por lo menos en sus mejores páginas, cuando nos dice por ejemplo: "El que no mortifica su cuerpo no tiene una fe viva en su resurrección y en su transfiguración"<sup>14</sup>. En la ascesis de los monjes del desierto hay todo un método espiritual que tiene por objeto alcanzar una unificación, una integración de todo el psiquismo que lo dispone a acoger la gracia y lo ayuda a hacerla fructificar. Es un modo de hacer participar todo el ser, aun el cuerpo y la sensibilidad, en la búsqueda de Dios, de marcar todo el hombre con el sello de la caridad, a fin de poner todos sus recursos al servicio de la búsqueda de Dios.

## B. Influencia de este monaquismo san Benito

1) *El espíritu de soledad.* Ciertamente se lo encuentra en san Benito. Lo vemos en el capítulo del portero, en el de los monjes que van de viaje. Pero hay que agregar de inmediato que esta soledad reviste en san Benito una forma propiamente cenobítica, la de la clausura. Desde el capítulo 4, él nos dice que el marco en el que va a vivir el monje son los *claustra monasterii* —no los claustros del monasterio, sino el recinto del monasterio, el monasterio como lugar cerrado. Encontramos esto en el monaquismo pacomiano donde el espíritu de soledad subsiste, pero cuya realización concreta difiere un poco de lo que allá era en Escete, en el sentido de que va a intervenir el elemento clausura. Por otra parte, en el monaquismo de Escete, los monjes viven en pequeños grupos, mas no obstante algunos de ellos lo hacen en soledad completa; por lo menos, después de una prolongada probación en aquellos grupos, algunos podían acceder a una soledad propiamente eremítica.

<sup>12</sup> Cf. *Les Sentences des Pères du désert*, X, 76 (1.c. p. 153).

<sup>13</sup> ANTONIO, *Carta I*, 4.

<sup>14</sup> S. BERNARDO, *De diversis*, 111,6; PL 183, 739 B.

¿Encontramos esto en san Benito? En su capítulo primero, sobre los diferentes géneros de monjes, san Benito dedica un párrafo a los ermitaños; y es muy notable que él no presente a los ermitaños como una desviación, como si dejaran algo que desear en cuanto al ideal monástico: al contrario, los considera como monjes que han sobrepasado el nivel común, por decirlo así, y que pueden acceder al combate solitario del desierto. Por lo tanto, san Benito tiene en gran estima a los ermitaños. Sin embargo, agreguemos en seguida que la Regla como tal no prevé ninguna disposición concreta respecto del paso de los monjes a la soledad eremítica. Es posible que en el ambiente para el cual san Benito escribía, este caso no se presentara. Los monjes de esa época no parecen haber sido tan fervorosos, como lo demuestran ciertas mitigaciones que san Benito debe adoptar un poco a pesar suyo<sup>15</sup>; esto explica que no haya habido muchas vocaciones eremíticas en su ambiente. El ermitaño se presenta a san Benito como un modelo lejano, una especie de monje idealizado, pero que no plantea problemas concretos en el medio en que se encuentra. San Benito prevé que sus monjes vivan de manera estable en el monasterio; pero esto tampoco significa una prohibición de salir del monasterio para ir a la soledad, ya que en todo el monaquismo antiguo, y también durante gran parte de la Edad Media en Occidente, se consideraba que la estabilidad cerraba la puerta a una salida por motivos de fantasía, de inestabilidad, pero no excluía la salida para abrazar una vida más estricta, más austera, si se veía con claridad que esta era la voluntad de Dios respecto de tal o tal cual monje<sup>16</sup>. Hay que decir sencillamente que la Regla no prevé el caso de un monje que parte para el desierto, pero tampoco lo prohíbe. De todos modos, y también esto es seguro, para san Benito el paso del cenobio al eremitismo no es el camino normal para el monje. Esto no se excluye, pero queda un poco al margen de las perspectivas de la RB.

2) *La guarda del corazón, el discernimiento de espíritus*. Ciertamente ocupa un lugar importante en la RB. El texto esencial sería evidentemente el primer grado de humildad. Pero si releemos este primer grado de humildad constataremos que san Benito no se refiere tanto al discernimiento de los movimientos interiores, de los pensamientos, en el sentido de los Padres del desierto. El insiste sobre todo en el pensamiento de la presencia de Dios, el sentido de su presencia, de su omnipresencia, también en el pensamiento del Juicio, que deben inducir al monje a obedecer los mandamientos de Dios. El punto de vista es algo más exterior que en los Padres del desierto; por lo menos, el acento está puesto de modo un poco diferente. Sin embargo encontraremos también, en el capítulo de los instrumentos de las buenas obras, algunos textos que se asemejan más al punto de vista de los monjes del desierto: "Estrellar en seguida en Cristo los malos pensamientos que sobrevengan a su corazón" (lo que por otra parte aparece ya desde el Prólogo); "manifestarlos al padre espiritual". He aquí, resumido en dos versículos, todo lo esencial del método del combate interior. Con todo, si consideramos el conjunto de la Regla y la espiritualidad que ella expresa, vemos que el acento está puesto menos sobre el discernimiento

---

<sup>15</sup> Cf. supra nota 4.

<sup>16</sup> Esta concepción de la estabilidad ha sido bien expuesta por Ch. DEREINE en un artículo sobre los orígenes de Cîteaux, aparecido en *Cîteaux*, en la época de las controversias con Y. Lefèvre sobre el *Exordium parvum*. Lamentablemente no tengo a la vista la referencia.

interior que sobre la atención a la presencia de Dios. Por otra parte, en el capítulo 4, encontrábamos esto inmediatamente antes de los versículos arriba mencionados: "Suspirar con todo el afán espiritual por la vida eterna" y "tener cada día presente ante los ojos la muerte", "velar a todas horas sobre los actos de su vida". Esto es tal vez más característico del espíritu general de la Regla que el discernimiento de los movimientos interiores, pero no lo excluye.

Por otra parte tampoco encontramos en la Regla de San Benito casi nada que corresponda a todos los capítulos que, en sus *Instituciones*, Casiano ha dedicado a la lucha contra los vicios capitales, es decir contra las diferentes clases de malos pensamientos que pueden surgir en el corazón de los monjes. Pero, lo repetimos, no la excluye. Cuando san Benito aconseja la lectura de Casiano, recomienda implícitamente la lectura de esos capítulos; pero en su Regla, sin duda esto tiene menos importancia que la simple práctica, en la obediencia, de la regla como reglamento exterior, teniendo como motivo y ayuda el recuerdo fiel, constante, de la presencia de Dios; el punto de vista es distinto. Y es allí, tal vez, donde observamos mejor la diferencia entre la espiritualidad del desierto y la espiritualidad propiamente cenobítica, tal como ella se desarrolló en Occidente. Se pasa de un régimen donde al discernimiento espiritual ocupa el primer lugar a otro régimen de vida monástica donde lo primero es la regularidad, la fidelidad a la Regla, la obediencia al abad que es considerado no tanto como un padre espiritual que discierne los espíritus, tal como en Escete, sino más bien como un doctor, como el que enseña la ley de Dios, de una manera más exterior, en cierto sentido.

3) *El papel del padre espiritual*. No me extiendo aquí sobre el papel del abad como padre espiritual, porque se trata de un problema sumamente delicado, ya que en los últimos años se han publicado estudios orientados en sentidos divergentes. Volveremos sobre este tema al hablar del cenobitismo egipcio, que tiene una influencia preponderante en la Regla de San Benito. Pero hay que observar, ya desde ahora, que existe una real continuidad entre el *abba* del desierto y el abad del *coenobium*, habida cuenta de la diferencia de acento señalada al fin del párrafo precedente.

4) *La obediencia y las relaciones fraternas*. La obediencia era muy subrayada en el monaquismo del desierto. La encontramos, por supuesto, en la RB. Muchos textos de san Benito sobre la obediencia tienen como fuente directa a Casiano, y por medio suyo, al monaquismo del desierto. Mas también aquí como hemos visto, interviene en el cenobitismo un aspecto nuevo, la obediencia a la Regla, al reglamento de la comunidad. Volveremos a hablar acerca de esto a propósito de san Pacomio.

Donde tal vez san Benito debe más al monaquismo del desierto es en lo referente a las relaciones fraternas. Ya he hablado del lugar que ocupan las relaciones interpersonales de caridad fraterna en el monaquismo del desierto; ahora bien, toda la enseñanza de los Padres de Escete sobre este punto, ha sido condensada por Casiano en su Conferencia XVI, sobre la amistad. San Benito se inspiró en esta conferencia, al escribir uno de los pasajes más personales de su Regla. Ustedes saben, en efecto, que parte de los textos de la RB se asemejan mucho al texto de la RM, otros siguen más o menos el mismo plan, pero presentan elementos de redacción personal; al final de la Regla, después del capítulo de los porteros, hay un grupo de capítulos que se refieren justamente a las relaciones interpersonales en la comunidad; son absolutamente propios de san Benito, sin equivalente en la RM; estos capítulos, sobre todo el 71 y

el 72, se inspiran parcialmente en la conferencia de Casiano sobre la amistad; por lo tanto provienen muy directamente del espíritu de los Padres del desierto en este punto. En esa conferencia de Casiano, uno de los capítulos más importantes es sin duda el 6 en el cual encontramos un desarrollo muy parecido en cuanto a las ideas, no tanto en las palabras, a lo que dice san Benito en su capítulo sobre el buen celo.

5) *La ascesis*. En lo concerniente a la ascesis, hemos visto que principalmente en este punto san Benito experimenta la distancia que hay entre el monaquismo de su tiempo, y por lo tanto lo que él puede prescribir en su Regla, y la práctica de los Padres del desierto, práctica que él "idealiza", y no mal por cierto, porque lee con mentalidad occidental, textos orientales. Pero ante todo, san Benito lee los apotegmas con mentalidad de cenobita que, inconscientemente, tiende a transformar en norma, en regla, en observancia común, lo que para los Padres del desierto era una práctica personal que dependía del discernimiento de espíritus, y estaba por lo tanto completamente sometida al principio de discreción. Esto explica en cierto modo el tono pesimista —si puedo atreverme a llamarlo así— de san Benito, cuando experimenta la diferencia entre la medida que prescribe para sus monjes y lo que él considera como la Regla de los Padres del desierto. Hay aquí como un error de perspectiva muy explicable en un cenobita, que interpreta espontáneamente en términos de instituciones, de regla, lo que para los Padres del desierto dependía directamente de la inspiración interior y del discernimiento de espíritus. Pero ciertamente se aleja mucho menos de lo que él pensaba, del espíritu de los Padres del desierto, justamente porque adapta los principios propios de aquellos, teniendo en cuenta las circunstancias, el nivel espiritual y la gracia propia de los monjes de Italia del siglo VI. Sin duda subsiste en san Benito un gran ideal de ascesis, pero con gran sabiduría él lo aplica con mucho discernimiento, teniendo en cuenta las posibilidades concretas. Hay que reconocer, sin embargo, que el papel de la transfiguración de la ascesis no está expresado en la Regla; pero ésta es más bien una cuestión de género literario. En los apotegmas mismos ese papel se discierne sólo a través de alusiones fugaces. En verdad hay que leer entre líneas para descubrir este aspecto, que está realmente presente en la literatura del desierto, pero no siempre se halla expresado explícitamente. Evidentemente el género literario de una regla no se prestaba mucho a ello. También aquí se manifiesta el carácter propio del cenobitismo que consiste en insistir más bien sobre la fidelidad a la Regla, que sobre la transformación interior realizada por el Espíritu Santo.

## II. EL CENOBITISMO EGIPCIO Y LA REGLA DE SAN BENITO

¿Por qué intermediarios conoció san Benito el monaquismo egipcio? Hay que mencionar en primer lugar las Reglas de san Pacomio traducidas al latín por san Jerónimo. San Jerónimo no es un traductor muy escrupuloso, pero sus versiones son en conjunto fieles, y en lo esencial reflejan bien las Reglas de san Pacomio. Pero el problema que se plantea a propósito de esas reglas traducidas por san Jerónimo es el de su autenticidad. ¿A través de esas versiones, san Benito y el monaquismo occidental del siglo VI conocieron realmente el monaquismo pacomiano? El P. Armand Veilleux, en su libro *La liturgie dans le cénobitisme pachômien* ha estudiado esas Reglas; llega a una conclusión si bien no negativa, por lo menos un poco restrictiva respecto de la autenticidad de las mismas. Nos dice: "La Regla de san Pacomio

tomada en su conjunto y los reglamentos de Orsiesio, uno de sus sucesores, forman un conjunto bastante homogéneo. Este conjunto se constituyó mediante aportes sucesivos. Si bien el núcleo inicial de estos reglamentos se remonta sin duda a Pacomio, con todo, en su totalidad el conjunto representa un estado algo más evolucionado del monaquismo pacomiano y por lo tanto algo más tardío que el representado por las *Vidas*, por lo menos en las capas redaccionales más antiguas y más auténticas de éstas<sup>17</sup>. Esto podría darnos la impresión de que las reglas pacomianas no nos transmitirían exactamente el pensamiento de san Pacomio, ni un reflejo fiel de las observancias pacomianas tales como él las había establecido. Así quedaría abierta la cuestión de discernir lo que correspondería verdaderamente al pensamiento de san Pacomio sobre la vida cenobítica, de lo que sería tal vez una transformación o una deformación posterior. El problema ha sido re-estudiado más recientemente por el P. de Vogüé, en un artículo aparecido en la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*<sup>18</sup>. El llega —y creo que su argumentación está muy bien fundada— a una conclusión mucho más firme respecto de la autenticidad pacomiana de las Reglas. Se basa principalmente en una comparación entre la doctrina del *Liber Orsiesii*, especie de directorio de vida monástica, y las Reglas pacomianas; deduce que Orsiesio no es el autor de las Reglas en su conjunto, sino que ellas se remontan a san Pacomio. Al recoger el testimonio de este *Liber Orsiesii*, "difícilmente escapamos a la convicción de que la legislación presentada bajo el nombre de san Pacomio, y sobre todo las dos primeras colecciones que son, con mucho, las más importantes, se remontan efectivamente, por lo menos en su conjunto, al fundador de los *coenobia*. Esta conclusión no excluye evidentemente que los sucesores de Pacomio y el mismo Orsiesio hayan introducido aquí o allí sus propias prescripciones. Este podría ser el caso particular de los "Pr. 1-8", con los cuales los *Reglamentos* de Orsiesio hacen un paralelo tan riguroso, sin referirse nunca explícitamente a ellos. Pero dejando de lado este breve sección y otras semejantes, parece que hay que tomar en serio la atribución de las cuatro colecciones a Pacomio, tal como las leemos en los títulos"<sup>19</sup>. Pienso que esta conclusión está muy bien fundada, y que el conjunto de las Reglas pacomianas corresponde al monaquismo pacomiano de la época de san Pacomio. Esto es bastante importante para la interpretación de las *Vidas* de San Pacomio. Si las Reglas pacomianas remontan verdaderamente a Pacomio, nos hallamos en presencia de una tradición pacomiana homogénea desde los orígenes; pero si las Reglas representan una etapa posterior que en mayor o menor grado sería una desviación, nos encontramos en una gran incertidumbre sobre el pensamiento de san Pacomio, y corremos el riesgo de interpretarlo de manera más o menos subjetiva. Esto nos llevaría a distinguir diversas capas redaccionales, y a procurar reconstituir la evolución de la institución pacomiana, eliminando el testimonio de cierto número de textos. Mientras que si adoptamos la posición del P. de Vogüé sobre la autenticidad, —posición que, repito, me parece muy bien fundada—, nos hallamos ante una tradición suficientemente homogénea; por consiguiente podemos interpretar el monaquismo pacomiano a partir

<sup>17</sup> A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV<sup>e</sup> siècle*, (*Studia Anselmiana*, 57), Roma, 1968, p. 131.

<sup>18</sup> A. DE VOGUE, *Les pièces latines du dossier pachômien*, en *Revue d'Histoire ecclésiastique*, LXVII (1972), p. 26-67.

<sup>19</sup> L.c., p. 52-53.

de todo el material, excluyendo simplemente una que otra pieza, como los textos de la *Historia Lausiaca* de Paladio sobre los pacomianos, que no parecen auténticos y no forman parte verdaderamente del material pacomiano. Todo lo que proviene del medio pacomiano adquiere entonces una garantía suficiente de homogeneidad y nos permite estudiar este monaquismo globalmente, sin tener necesidad de suponer que hubo una evolución deformante. Muy probablemente existió cierta evolución, pero ella no toca a lo esencial y no considero útil estudiarla aquí.

Segunda fuente que no concierne al monaquismo pacomiano, sino a otra forma de cenobitismo egipcio: la *Historia monachorum in Egypto*, es decir la *Enquête sur les moines d'Égypte* traducida al latín por Rufino, y cuyo texto griego ha sido recientemente traducido al francés y publicado por el P. Festugière en su serie: "*Les Moines d'Orient*"<sup>20</sup>. Esta encuesta trata a la vez sobre el monaquismo de tipo esciota y sobre el cenobitismo egipcio no-pacomiano, con algunas alusiones al monaquismo pacomiano.

Tercera fuente, la más importante para san Benito: las *Instituciones* de Casiano. Aquí también se plantea un problema. ¿En qué medida es Casiano un testigo fiel del cenobitismo egipcio? El P. Armand Veilleux adopta también aquí una posición muy restrictiva<sup>21</sup>. Según él —y esto por otra parte parece bien establecido— Casiano no visitó la Tebaida, ni frecuentó el único monasterio pacomiano que existía en el Bajo Egipto, el monasterio de Canope, no lejos de Alejandría. El conoció al abad Pinufio, que habría vivido algún tiempo en los monasterios pacomianos, pero no debió aprender gran cosa de él. Por consiguiente Casiano sólo conoció el monaquismo pacomiano por las fuentes literarias, es decir por las traducciones de las Reglas pacomianas hechas por san Jerónimo, o tal vez por su original griego. El conocimiento que tiene Casiano del monaquismo pacomiano es pues bastante libresco. El P. A. Veilleux deduce que por esta razón Casiano es muy mal testigo. Según él, describe en sus *Instituciones* las costumbres y la espiritualidad de los medios semi-anacoréticos del Bajo Egipto, de Escete y de Nitria, dándoles artificialmente un color cenobítico porque él escribe para cenobitas. Por lo tanto de hecho Casiano habría transmitido al occidente las costumbres y la espiritualidad de los grupos semi-anacoréticos, dándoles una apariencia cenobítica, pero esto en cuanto a la forma y sin ningún fundamento en la realidad. Estaríamos ante una especie de superchería literaria, si puedo decirlo así, cuyas consecuencias serían graves para el significado mismo del monaquismo cenobítico. Más adelante volveré sobre esto, al hablar del abad. Pero el P. de Vogüé observa muy acertadamente que el monaquismo pacomiano no constituye todo el cenobitismo egipcio. Es verdad que Casiano vivió principalmente en los medios semi-anacoréticos; pero también conoció grupos de verdaderos cenobitas en el Bajo Egipto. No eran pacomianos, pero se trataba de verdaderos monasterios cenobíticos, reconocidos como tales por todos en esa época. El mismo Casiano cuenta su visita al *coenobium* del abad Pablo, en Diolcos, al de Pinufio, cerca de Panétesis, y nos dice que Diolcos poseía, junto con grupos de anacoretas, *coenobia* muy numerosos, muy

---

<sup>20</sup> *Enquête sur les Moines d'Égypte (Historia Monachorum in Aegypto)*, traducido por A.-J. FESTUGIERE ("Les moines d'Orient", IV/1), París, 1964.

<sup>21</sup> Cf. A. VEILLEUX, *Op. cit.*, p. 149-154, e ID., *La Théologie de l'abbatiate cénobitique et ses implications liturgiques*, en el *Supplément de Vie spirituelle*, septembre 1968, p. 367-369.

célebres y muy antiguos. Muchos testimonios nos muestran que había en Egipto, sobre todo a fines del siglo IV, buen número de monasterios cenobíticos, no relacionados con el monaquismo pacomiano. En consecuencia, como escribe el P. de Vogüé, "sería completamente arbitrario acusar a Casiano de haber disfrazado, llevado por la necesidad, al anacoretismo esciota de cenobitismo". En realidad Casiano describe, en sus *Instituciones*, la observancia y la espiritualidad de los *coenobia* del Bajo Egipto, además de los rasgos que haya podido tomar de los pacomianos a través de intermediarios escritos<sup>22</sup>. Nos ofrece, en la primera parte de las *Instituciones*, un testimonio viviente y auténtico sobre los monasterios cenobíticos del Bajo Egipto.

He aquí las principales fuentes que san Benito conoció y utilizó. Lamentablemente no conoció otra fuente importante del monaquismo pacomiano: las *Vidas* de San Pacomio, sobre todo las *Vidas* coptas, que constituyen un testimonio muy importante; en efecto, las Reglas solas no bastan para hacerse una idea concreta del medio pacomiano. Para conocer la vida cotidiana del monje pacomiano, es indispensable recurrir a esas *Vidas*. En tiempos de san Benito, una de esas *Vidas* griegas fue traducida por Dionisio el Exiguo, casi contemporáneo de san Benito; pero no es seguro que san Benito la haya conocido. No se encuentran huellas de la misma en la Regla, en la cual los pocos paralelos que se observan pueden explicarse como coincidencias casuales. En todo caso es seguro que no conoció, y su ignorancia se justifica, las *Vidas* coptas ni tampoco las *Vidas* griegas, y por consiguiente le falta a este respecto un testimonio muy valioso sobre el monaquismo pacomiano.

Estudiaremos primero diferentes aspectos de este cenobitismo egipcio, y luego haremos el paralelo con la Regla de San Benito.

## A. Principales aspectos del cenobitismo egipcio

1) *El papel del abad y la concepción del cenobitismo en los monasterios egipcios.* Nos encontramos aquí ante dos interpretaciones divergentes entre los autores que han tratado este tema recientemente. El ya citado P. Armand Veilleux y el P. de Vogüé son los protagonistas de las posiciones opuestas. He aquí en resumen, pero conforme a sus propias palabras, la tesis del P. de Vogüé: En el cenobitismo egipcio el eje del monasterio es la persona del abad; "ante todo, el abad es un monje acabado y perfecto, capaz de enseñar la vida perfecta y de ejercer una verdadera paternidad espiritual; pero como esta paternidad se extiende a una comunidad, él adquiere los rasgos de un jefe de Iglesia y se asimila al obispo"<sup>23</sup>, en un sentido muy amplio, analógico, como lo señala el P. de Vogüé. "La sociedad cenobítica es ante todo el resultado de una suma de relaciones individuales entre los monjes y su abad. . . Por lo tanto, el cenobitismo está constituido esencialmente por la relación espiritual de cada uno de sus miembros con un hombre que representa a Cristo. De esta relación primera resulta aquella que une entre sí a todos estos discípulos de un mismo maestro. La sociedad cenobítica se da pues primeramente entre el monje y su abad, es decir, entre el monje y el Dios que éste busca, y de quien el abad aparece como

<sup>22</sup> A. de VOGUE, *Les pièces latines*. . . , p. 64.

<sup>23</sup> A. de VOGUE, *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris, 1960, p. 176.

vicario. Ella se halla así en la prolongación de la experiencia eremítica, sigue siendo fundamentalmente una vida con Dios solo<sup>24</sup>”.

La tesis de Dom Veilleux es muy diferente. También la resumimos aquí<sup>25</sup>. Para él no hay ninguna continuidad entre el *abba* del desierto y el abad del monasterio cenobítico. Originariamente existen dos corrientes distintas en el monaquismo. Por una parte la corriente semi-eremítica, la corriente esciota. En los grupos de este género, los monjes son esencialmente discípulos agrupados en torno a un padre espiritual que aparece como un *didáscalos*, un formador, un padre espiritual en el sentido cabal de la palabra. No hay comunidad propiamente dicha, ni espiritualidad comunitaria. El *abba* del desierto no vive necesariamente solo, puede tener algunos discípulos agrupados a su alrededor; pero estos discípulos no forman una comunidad, están simplemente agrupados en forma accidental, el único lazo que los une es el tener un mismo padre espiritual. Por otra parte existe la corriente cenobítica que, para el P. Armand Veilleux, está representada en Egipto únicamente por los pacomianos. Los monasterios cenobíticos de Egipto, no pacomianos, son, según él, meros grupos semi-anacoréticos más desarrollados. Lo que especifica al cenobitismo pacomiano es que no constituye un grupo de individuos en torno a un padre, sino una comunidad de hermanos; por lo tanto lo primero es la comunidad. Ella constituye la base, el eje de la institución. En esta forma de vida el superior no es un padre espiritual, un maestro rodeado de discípulos; aquí la autoridad es solo un servicio de la comunión fraterna, motivado, especificado por esta comunión, y no teniendo otra razón de ser que ésta. Existe una inversión total de perspectiva entre estas dos formas de monaquismo. El P. Armand Veilleux ve aquí una realización de la concepción de autoridad en las comunidades religiosas tal como ha sido expuesta recientemente por el P. Tillard<sup>26</sup>. Este último insiste mucho sobre la diferencia que existe entre el obispo, el superior jerárquico, que representa realmente a Cristo en la Iglesia local y el superior de una comunidad religiosa, que, en modo alguno, es un superior en el mismo sentido; su autoridad no desciende verticalmente de Dios hacia la comunidad, sino que emana de la comunidad. El P. A. Veilleux resume así el pensamiento del P. Tillard: “la comunidad religiosa es la fraternidad de un pequeño grupo de bautizados que se han reunido para encontrar en común, en una forma de vida perfilada en una regla, una eclosión de su ser de gracia. Si en el seno de esta comunidad surge una autoridad, ésta será una autoridad diferente de la autoridad episcopal, de una autoridad jerárquica en la Iglesia, y de otro orden. Esta autoridad será un servicio de la comunidad fraterna, motivada y especificada por esta comunión y no teniendo otra razón de ser que ella. Por eso, mientras que la autoridad jerárquica se sitúa en el movimiento descendente de la gracia desde el Padre, la autoridad religiosa se sitúa en el plano horizontal de la comunión fraterna, en vistas al movimiento ascendente de la respuesta a la gracia”<sup>27</sup>. Esta posición se apoya pues sobre una distinción entre dos órdenes: el orden sacramental, en el cual la gracia nos viene desde arriba por la mediación de un hombre, y el orden de la comunión de gracia, de la *res*, realidad de

<sup>24</sup> ID., *ibid.*, p. 288; 143.

<sup>25</sup> Cf. A. VEILLEUX, *La théologie de l'abbatit cenobitique...* p., 359-366.

<sup>26</sup> Cf. ID., *ibid.*, p. 383-389, que remite a J.M.R. TILLARD, *Autorité et vie religieuse*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 88 (1966), p. 786-806.

<sup>27</sup> A. VEILLEUX, *art. cit.*, p. 385.

gracia y no ya signo eficaz de la gracia, donde lo que domina sería el aspecto horizontal. Pero yo creo que teológicamente, hay que completar y corregir esta manera de ver, diciendo que un hombre puede ser para otro hombre un instrumento de gracia, no sólo en la medida en que está revestido de un poder de orden, de una autoridad fundada sobre un sacramento, sino, en cuanto cristiano, en la medida en que está lleno del Espíritu. Desde este punto de vista también se puede reconocer la existencia de una mediación vertical, no ya de orden sacramental, sino que depende de la santidad personal. Ella es también, si puedo decirlo así, una instrumentalidad al servicio de la gracia que viene de Dios a los hombres. Pienso que la perspectiva del P. Tillard es un poco demasiado estrecha cuando restringe la verticalidad de la relación del hombre con Dios al orden sacramental. De hecho en el orden mismo de las realidades de gracia, de la posesión en nosotros de la gracia del Espíritu Santo, un hombre puede ser para otros hombres un instrumento de gracia. Esto es justamente lo que fundamenta el papel del padre espiritual en el desierto. El padre espiritual no es necesariamente alguien que está revestido de una autoridad jerárquica, de un poder de orden, y desde este punto de vista no tiene por qué ser asimilado al obispo; pero esto no impide que la gracia pase por él, que él sea verdaderamente para sus discípulos el representante de Dios en el cuerpo de Cristo. Por consiguiente nada impide, desde este punto de vista teológico, que encontremos lo mismo en una comunidad cenobítica. Creo que aquí el P. Tillard está influenciado por una perspectiva específicamente dominica; la Orden dominica siempre ha sido muy diferente, como estructura, de una orden monástica. Pienso que la teología del P. Tillard sobre este punto es muy dominica, pero resulta algo anacrónico buscar en su pensamiento una justificación para una teología del cenobitismo egipcio del siglo IV.

Si ahora nos volvemos a los hechos, tal como podemos discernirlos a través de los textos, habrá que estudiar primero el cenobitismo no pacomiano, luego el cenobitismo pacomiano. En lo concerniente al cenobitismo no pacomiano, no hay gran dificultad; sólo que el P. A. Veilleux rehusa ver en él un verdadero cenobitismo. Es un *a priori* que, por otro lado, él no justifica en ninguna parte. A este respecto leamos simplemente algunos pasajes de la *Enquête sur les Moines d'Egypte* dedicados al abad Apolo; encontramos exactamente el esquema descrito por el P. de Vogüé, y sin duda, allí se trata de una comunidad; Apolo nos es presentado como el padre de una comunidad cenobítica. Este *abba* Apolo vivía primero en el desierto. "Se estableció en una pequeña caverna, y allí permanecía al pie de la montaña. Su actividad consistía en tributar a Dios el culto de la oración todo el día, doblando las rodillas cien veces por la noche y otras tantas durante el día. Su alimento le era suministrado, entonces como antes, milagrosamente por Dios (es la imagen tradicional del anacoreta). Estaba, pues, en el desierto en las inmediaciones de la región habitada, viviendo en la fuerza del Espíritu, haciendo milagros (he aquí al ermitaño que se torna pneumatóforo, portador del Espíritu). Desde entonces el hombre se hizo célebre, como si un nuevo profeta y apóstol hubiera venido a visitar a nuestra generación. Habiéndose propagado muy lejos la fama de sus virtudes, todos los monjes diseminados por los alrededores venían sin cesar a él, ofreciéndole como don sus almas, como a un verdadero padre (he aquí que vienen a él anacoretas y se agrupan en torno a un padre espiritual). Invitaba a unos a la contemplación y enseñaba a otros a buscar la virtud activa, mostrando primero por el ejemplo lo que con sus palabras recomen-

daba hacer"<sup>28</sup>. Sus discípulos llevan verdaderamente una vida de comunidad. Se nos narra a continuación cómo toda la comunidad estuvo a punto de ser alistada como reclutas, pero los monjes son liberados y cantan su agradecimiento a Dios; luego regresan al desierto, "y en adelante, todos tenían un solo corazón y una sola alma, como dice el Apóstol. Así se formó a su alrededor una comunidad de hermanos que vivían unidos sobre la montaña; llegaron a ser quinientos que vivían en común y compartían la misma mesa"<sup>29</sup>. Esta vida común implica, pues, la puesta en común de los recursos y la desapropiación personal total, mientras que los monjes de Escete a menudo conservaban la propiedad de sus recursos —mínimos— y podían disponer del fruto de su trabajo. Aquí hay en verdad puesta en común de los bienes y mesa común. "Se los podía ver como un ejército verdaderamente angélico, alineado en buen orden, ejército de hombres vestidos de blanco, y se cumplía respecto de ellos la palabra de la Escritura: 'Alégrate, soledad sedienta, exulta, tierra' "<sup>30</sup>. He aquí el modelo de un *coenobium* verdaderamente formado por una agrupación de discípulos en torno a un padre espiritual, discípulos a quienes el padre espiritual inspira el deseo de realizar el modelo de la Iglesia primitiva, en la que todo era común a todos, donde todos tenían un solo corazón y una sola alma, y practicaban por consiguiente la desapropiación, tenían mesa común, etc.

¿Podemos aplicar esta concepción al monaquismo pacomiano? En lo que concierne al monaquismo, ¿hay que dar la razón a la interpretación del P. de Vogüé o a la del P. Armand Veilleux? Creo que si consideramos como auténticas las Reglas pacomianas, y por lo tanto la tradición pacomiana como homogénea, si admitimos que las *Vidas* de Pacomio, aunque redactadas en tiempo de sus sucesores Teodoro y Orsiesio, son un reflejo fiel de la concepción pacomiana de la vida cenobítica, pienso que podemos responder afirmativamente, como el P. de Vogüé, que Pacomio es verdaderamente, para sus discípulos, un padre espiritual en el sentido del desierto, como el matiz suplementario de que él es padre de una comunidad como tal. He reunido una parte de los textos de las *Vidas* referentes a este aspecto de la paternidad de San Pacomio en el fascículo editado en Bellefontaine: *Esprit du monachisme pachômien*<sup>31</sup>. Cito uno que otro de esos textos: He aquí por ejemplo como Teodoro se dirige a los monjes pacomianos para recordarles cuál fue el papel de san Pacomio respecto a ellos, —esto después de la muerte de Pacomio—, "Escuchadme, hermanos míos, y comprended bien lo que os digo. De hecho, el hombre al que nosotros celebramos es, después de Dios, el padre de todos nosotros. Dios, en efecto, ha convenido con él salvar por intermedio suyo una multitud de almas (alusión a la visión de san Pacomio que precedió a la formación de la comunidad: san Pacomio oyó, por medio de un ángel, esta voluntad de Dios de hacer de él el padre de una comunidad). Y a nosotros también, Dios nos ha salvado gracias a sus santas plegarias. Creemos que la bendición de nuestro padre permanecerá con nosotros y con nuestros sucesores para siempre ante Dios (la bendición, en el monaquismo oriental, tiene un sentido muy fuerte; no es el simple gesto de bendecir, sino verdaderamente el signo

<sup>28</sup> *Enquête sur les Moines d'Egypte*, p. 48-49.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 50 y 52.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>31</sup> *L'Esprit du monachisme pachômien* (Spiritualité orientale, n° 2), Bellefontaine 1968, p. VII-XIX..

de una transmisión de gracia, de una filiación espiritual). Pues, ¿qué tenemos nosotros más que los otros hombres? ¿Que llevamos un vestido diferente?, ¿que estamos ceñidos con un cinturón? ¿O que estamos agrupados en una sola congregación? De hecho; hay muchos que están agrupados en numerosos lugares y que llevan el mismo vestido que nosotros (por lo tanto Teodoro sabe que hay otros cenobitas además de los pacomianos), pues la gloria y la gracia del Señor nuestro Dios llena el mundo entero. Pero en realidad, ese "más" que el Señor nos ha concedido, es por él que hemos conocido la voluntad de Dios, hasta la manera de elevar nuestros brazos hacia el Señor y el modo de orar a Dios. El nos lo ha enseñado. Hermanos míos, digamos todos, bendito sea Dios y nuestro difunto padre Pacomio, que fue para nosotros un guía hacia la vida eterna gracias a sus fatigas en las oraciones que hacía por nosotros".<sup>32</sup>

He aquí un texto que representa la tradición pacomiana del tiempo de Teodoro y que muestra claramente que san Pacomio era considerado en la comunidad como verdadero padre espiritual de los monjes. Otros textos de Teodoro muestran igualmente cómo esta paternidad de san Pacomio se basaba en la plenitud del Espíritu que reposaba en él.

Un texto que nos relata la vocación de Teodoro el Alejandrino, otro monje pacomiano, muestra muy bien que el aspirante, al dirigirse al monasterio de san Pacomio, buscaba ante todo una dirección espiritual, una formación para su alma<sup>33</sup>. Sin embargo hay que añadir en seguida que en el monaquismo pacomiano, como también por otra parte en el cenobitismo no pacomiano, la comunidad era concebida como una pequeña iglesia, como una especie de iglesia local, no de orden institucional y sacramental, basada sobre la jerarquía, pero no obstante análoga a la Iglesia propiamente dicha. Pacomio consideraba el monasterio como una iglesia a la que convenían las grandes metáforas escriturísticas que la tradición aplicaba a las Iglesias locales, como también a la Iglesia universal: la viña, el rebaño, etc. Se discierne en sus catequesis una teología de la comunidad como cuerpo místico, que resume y contiene en sí a la gran Iglesia<sup>34</sup>. Hay algo de verdad en la tesis de Armand Veilleux, en el sentido de que un elemento nuevo aparece con el cenobitismo egipcio: una comunidad propiamente dicha, una especie de iglesia local; pero es un hecho que el abad es padre espiritual, representante de Dios, vicario de Cristo para su comunidad; alrededor de él se agrupa esta comunidad. Encontramos aquí una diferencia con el monaquismo del desierto; una diferencia, pero no una ruptura. El ideal de los maestros espirituales del desierto era conducir a sus discípulos a repudiar todo individualismo para alcanzar la perfección de la caridad fraterna. Pero esta renuncia muy profunda al yo se expresaba para ellos en una actitud de apertura y de comunión con todos los hombres: "El monje está separado de todo y unido a todos" (Evagrio). La mediación del grupo concreto al cual pertenecía el anacoreta parecía escasa no obstante la importancia de la eucaristía dominical que reunía a los monjes de un mismo grupo. Para Pacomio por el contrario, la desapropiación íntima del monje, el ejercicio perfecto de la caridad fraterna, su inserción cada vez más efectiva en el cuerpo

<sup>32</sup> Citado *ibid.*, p. VII-VIII.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. XXIII-XXIV.

<sup>34</sup> bis *Ibid.*, p. XXIV.

místico de Cristo se realiza y se expresa a través del misterio de la comunidad concebida como iglesia particular, en un sentido analógico. Pacomio aparece pues no sólo como el padre de cada monje en particular, sino también como padre de la comunidad considerada como tal. "Los hermanos son miembros de Pacomio como son miembros de Cristo porque él ya no tiene sino un mismo espíritu con Cristo, y ellos, los monjes, no tienen sino un mismo espíritu con él". "Obedecer a Pacomio es obedecer a Dios que habita en él"<sup>34</sup> bis. Por consiguiente los textos pacomianos leídos en su integralidad en modo alguno dan la impresión de que el padre de la comunidad sólo represente un servicio de la comunión fraterna, emanado de esta comunidad. El único argumento que se podría aducir en favor de esta tesis, es que san Pacomio no habla de su función de padre espiritual respecto a su comunidad. El la ejerce. Por el contrario en sus catequesis, habla a menudo de la comunidad como tal y emplea las imágenes que evocan a la Iglesia realizada en la comunidad local. Podría decirse entonces que Teodoro y sus sucesores espirituales proyectaron sobre Pacomio la imagen de un padre espiritual. Esto sería suponer una ruptura en la concepción más fundamental del cenobitismo entre san Pacomio y sus sucesores, y nada parece justificarla en los textos, sobre todo si se admite la autenticidad global de éstos.

2) *La regularidad.* Aquí ya no nos encontramos ante una cuestión que haya dado lugar a controversias; y es casi de lamentar, porque no se ha prestado bastante atención a este aspecto, que considero muy importante. Llegamos aquí a un punto muy específico del cenobitismo, y más especialmente del monaquismo pacomiano. Bajo la rúbrica "regularidad" incluyo:

- la existencia de reglas escritas
- la existencia de un horario
- la existencia de una distribución en cuadros y de una vigilancia de los monjes.

Todo esto no existía en el monaquismo semi-eremítico, muy libre por naturaleza.

a) *Reglas escritas.* En el cenobitismo egipcio, por lo menos en la época que nos interesa (fin del siglo IV), prácticamente sólo el monaquismo pacomiano tiene reglas escritas. No hemos conservado otras reglas propiamente dichas provenientes de otros monasterios; aquí, por el contrario, estamos en presencia de un *corpus*, de un conjunto de reglas bastante considerable y cuyo estilo es bastante rígido, bastante severo. La existencia de estas reglas ciertamente ha dejado una fuerte huella en el monaquismo occidental, al precio, creo, de un profundo equívoco. En efecto, el alcance de las reglas en el monaquismo oriental, no es exactamente el mismo que en Occidente; su interpretación y su aplicación se hacen en función de una psicología bastante diferente. A este respecto, para ayudarnos a comprender lo que son las reglas, cómo se las observa en el monaquismo oriental, leeremos una página del P. Dalmais; ha sido redactada a propósito de la liturgia, pero podemos trasponerla a las reglas del monaquismo oriental: "La sabiduría y la experiencia de los ancianos han dictado las reglas. . . sería imprudente, y hasta impensable, pretender dictar otras o alejarse de ellas. Pero, como estas reglas no hacen sino fijar la costumbre, siempre es permitido interpretarlas según parezca oportuno conforme a las circunstancias. Ellas constituyen un directorio, no una reglamentación imperativa en sus mínimos detalles. O más bien, su valor imperativo no reside en su formulación. No se trata de hacer su exégesis según los métodos de la casuística. . . No se trata entonces de conformarse a las reglas aparentemente arbitrarias de una etiqueta prescrita por vía de autoridad,

sino de permanecer fiel a la tradición. . . Nos hallamos en otro universo espiritual. Pero es tal vez aquel en el cual hoy todos aspiramos a vivir<sup>35</sup>. Es cosa cierta que en materia de reglas litúrgicas, de reglas monásticas o de derecho canónico, el Oriente no tiene la misma concepción que nosotros. Materialmente esto puede parecer equivalente, pero allí reside el peligro para nosotros, los occidentales; nos referimos a textos orientales, tomándolos como reglamentos en el sentido latino. Ya se trate de los apotegmas o de las Reglas de san Pacomio, nos inclinaríamos a tomarlos al pie de la letra, a interpretarlos casi como rúbricas, como reglamentos imperativos en todos sus detalles. Esto es lo que sucedió con los apotegmas en tiempos de san Benito. San Benito sólo hace alusión a dos apotegmas en su Regla, considerándolos como una especie de norma ideal de la cual los monjes de su tiempo se hallan muy lejos, porque él toma los apotegmas un poco como reglamentos, como modelos de observancia, cuando en realidad se trata más bien de íconos a través de los cuales es presentado un ideal, pero de una manera completamente distinta a la de un reglamento en el sentido latino de la palabra. En esto ciertamente hay muchos equívocos en nuestra manera de referirnos al monaquismo oriental. En el siglo XVII, autores como Rodríguez, el abad de Rancé, se equivocaron radicalmente en este punto porque tomaron las *Vidas* de los Padres del desierto, san Juan Clímaco, etc, como modelos de observancias, cuando en realidad se trata de algo muy distinto. En la práctica, el monaquismo pacomiano era muchísimo más flexible y más libre de lo que nosotros podemos pensar después de una lectura de las Reglas de san Pacomio, lectura hecha con mentalidad occidental. Es una cuestión de universo mental y espiritual. . . Esas reglas escritas en modo alguno tienen el mismo alcance para los orientales que para los occidentales. Por otra parte existen muy pocas en Oriente, casi la única es la Regla de san Pacomio. San Basilio no escribió reglas en este sentido. Sus Reglas no son sino respuestas a preguntas. Las Reglas establecidas por san Pacomio no impedirían en modo alguno llevar una vida en la que se permanecería muy atento a la inspiración del Espíritu<sup>36</sup>. Por consiguiente, en el monaquismo pacomiano no estamos en presencia de una uniformidad rígida, contrariamente a la imagen que a menudo se han hecho de ella los occidentales; no se trata en absoluto de un cuartel en el que todos marchan al mismo paso. Hay una gran diversidad. Vemos a Pacomio muy atento, muy respetuoso de las inspiraciones del Espíritu en el corazón de cada uno, y por ese motivo, porque quería graduar sus exigencias respecto de cada uno, no existía en su comunidad una uniformidad absoluta. "El conjunto de los hermanos era diverso en cuanto a las disposiciones. Si uno de ellos quería practicar la abstinencia total, podía practicar con fervor esta abstinencia sin que nadie se lo impidiera. Cada uno debía ser fiel a la santa vocación de la comunidad, nos dice Teodoro, según la medida de sus fuerzas y a impulsos del Espíritu"<sup>37</sup>. El mismo san Jerónimo, en el prefacio que redactó para las Reglas, lo menciona: "Durante la semana, los que quieren, comen después de la hora sexta y a la tarde también se prepara la mesa por causa de los que trabajan, de los ancianos y de los niños y también por causa de los grandes calores. Algunos comen poco la segunda vez, otros se contentan con una sola comida, el almuerzo o la cena. Algunos comen

<sup>35</sup> I. H. DALMAIS, *Tradition et liberté dans les Liturgies d'Orient*, en la *Maison-Dieu*, 97 (1er. trimestre 1969), p. 111-113.

<sup>36</sup> Cf. *L'Esprit du monachisme pachômien*, p. XLI-XLIX.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. XLIV.

solamente un poco de pan y salen del refectorio. Todos comen al mismo tiempo. Cuando alguno no quiere ir a la mesa, recibe en su celda sólo pan, agua y sal, cada día o cada dos días, según su deseo"<sup>38</sup>. Por lo tanto, hay gran flexibilidad, que exige por parte del superior el ejercicio de un discernimiento respecto de cada monje, porque esta diversidad no se deja a la fantasía de cada uno, sino que está sometida al padre espiritual, encargado de discernir las ilusiones. En Occidente se distingue entre las cosas buenas que hay que hacer y las cosas malas que no hay que hacer, y se dictan reglamentos de acuerdo a ello. En Oriente se es más sensible al hecho de que una misma cosa puede ser buena o mala, y esto depende del espíritu del cual procede. El papel del superior no se limitará a ser el custodio de una regla, sino que ha de discernir el espíritu que impulsa a tal o cual hermano a hacer una cosa, que sin ser contraria a la regla, no está prevista en ella, pero no hay razón a priori para prohibírsela.

b) *Horario*. En lo concerniente al horario hay que decir que en los monasterios cenobíticos egipcios, era ciertamente muy flexible. Lo discernimos a través de las Reglas y las *Vidas* de san Pacomio. Las indicaciones de las reglas sin duda se aplicaban con flexibilidad. Lo mismo sucedía en el monasterio del abad Apolo, donde, además, parece que los monjes no tenían un trabajo en común. El texto ni siquiera menciona el trabajo; es probable que los monjes tejieran esteras, canastas, lo que también se hacía en los monasterios de san Pacomio, pero de una manera muy libre. En el monasterio de Apolo no había en realidad más que un ejercicio común, la comida, seguida de una conferencia del superior<sup>39</sup>. El autor ni siquiera habla del oficio en común sino en forma muy facultativa. Es lo que aún existe entre ciertos skites de Oriente, donde la vida es cenobítica, pero no incluye otra oración común que la liturgia eucarística. Muchos rasgos de las *Vidas* no se explican claramente sino a la luz de esta gran flexibilidad en la organización del tiempo; ella es, sin embargo, más precisa que en Escete.

c) *Vigilancia, la distribución en grupos*. En la mayoría de los monasterios cenobíticos egipcios de los que tenemos algún testimonio, existía un fraccionamiento de la comunidad que implicaba la institución de superiores subalternos, a quienes los hermanos eran confiados por grupos de unos cuarenta, en los monasterios pacomianos, según san Jerónimo (pero la cifra cuarenta es tal vez simbólica, y es posible que fueran menos numerosos en cada casa); otras veces los monjes estaban agrupados por decanías. Donde los monjes eran varios centenares, había jefes de centenas y de decenas. Pero estos decanos —llamémoslos así para emplear un término de la RB—, estos ancianos, no eran guardianes, no estaban encargados simplemente de vigilar a los monjes para asegurar la disciplina; su papel era más bien refractar la paternidad espiritual del abad; su función, según puede apreciarse a través de las *Vidas* de San Pacomio, era propiamente espiritual. Hacen pensar, más que en los decanos de la RM o de la RB, en los ancianos que en los grupos semi-eremíticos vivían en su celda con algunos monjes. Papel muy espiritual, que no tiene el aspecto de vigilancia tan marcado como el que encontramos en la RM, y el cual es típicamente occidental.

3) *Desapropiación*. La ausencia de toda propiedad personal es en realidad la gran característica del cenobitismo. Fundamentalmente, el cenobitismo difiere de los gru-

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>39</sup> Cf. *Enquête sur les Moines d'Égypte*, p. 59-60.

pos semi-eremíticos por esa total desapropiación. Se dice a menudo que las dos formas principales de vida monástica son el cenobitismo y el eremitismo; pero cuando uno se pone en contacto con el monaquismo oriental se da cuenta de que son, más bien, por una parte la idiorritmia, forma de vida monástica en la que el monje conserva hasta cierto punto el uso de sus recursos personales y, por otra, la vida cenobítica, en la que todo es puesto en común. En algunas formas de cenobitismo egipcio antiguo, la puesta en común de los recursos juntamente con la mesa común, —como corolario cuasi necesario— era casi la única característica cenobítica, junto con el hecho de tener un abad, un padre espiritual para todo el grupo<sup>40</sup>. En el monaquismo pacomiano este aspecto está evidentemente muy recalcado, y se ve en esta puesta en común de todos los bienes, por una parte una expresión de la caridad profunda que debe reinar entre los monjes, el signo de una desapropiación no solo de los bienes, sino de sí mismo, para formar verdaderamente una comunidad, y por otra parte una forma de dependencia respecto del abad, con todo lo que ello implica de ausencia de cuidados y confianza en la Providencia. Casiano, en sus *Instituciones*, pondrá de relieve este aspecto de dependencia respecto del abad y la liberación que resulta de ello.

4) *Lugar de las "formas superiores" de la oración en la vida cenobítica.* Evito aquí la palabra "contemplación" que nos afiliaría a una escuela particular, y empleo el término más general de "formas superiores de la oración" que corresponde más o menos a lo que hoy llamaríamos oración mística, oración infusa. Fuera de Casiano, tenemos muy pocos datos sobre este tema con referencia al cenobitismo. En el texto sobre el abad Apolo al que aludí más arriba, vemos que él formaba a sus discípulos según las aptitudes, las necesidades de cada uno, ya para la vida contemplativa, ya para la vida activa<sup>41</sup>. Encontramos allí estas categorías, sin que podamos decir si ellas eran empleadas en el ambiente mismo del cenobitismo de Apolo, o si es el redactor el que proyecta sus propias concepciones en ese ambiente. Pero vale la pena que nos detengamos un poco sobre la enseñanza de Casiano, ya que san Benito conoció el monaquismo principalmente por su intermedio. Ahora bien, en lo que concierne a los grados de la oración y el lugar que pueden tener en una vida monástica, encontramos en Casiano cierta ambigüedad; o más exactamente, discernimos en su obra como dos posiciones un poco rivales<sup>42</sup>. Un primer esquema supone un itinerario espiritual único; éste se desarrolla a partir del temor de Dios, que provoca la conversión por la cual renunciamos al mundo; luego sigue un período de purificación, de ascesis, cuya gran característica será, para Casiano, la humildad. Esta fase activa de la vida espiritual permite al monje llegar a la pureza de corazón, que corresponde a la *apatheia* de Evagrio Póntico. La pureza de corazón conduce al monje a la caridad perfecta, al apaciguamiento de todas las pasiones, a la unificación de todo el ser en el amor de Dios; pero la caridad, aquí, se manifiesta sobre todo por el amor al prójimo, por una caridad universal. Esta es la puerta que introducirá al monje en lo que Casiano, siguiendo a Evagrio, llama la *thèoria*, la contemplación. Encontramos allí el vocabulario de la contemplación, para designar este estado superior. Pero cuando

<sup>40</sup> Cf. el *coenobium* del abad Apolo, *supra*, nota 39.

<sup>41</sup> Cf. *Enquête sur les Moines d'Égypte*, p. 49.

<sup>42</sup> Cf. Dom A. de VOGUE, *La Règle de saint Benoît et la vie contemplative*, en *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965).

Casiano adopta este esquema, por lo general hace corresponder la fase activa a un período inicial de vida cenobítica, en la vida del monje, mientras que la fase contemplativa que le sigue, implicaría la soledad del desierto. Este esquema se halla implícito en cierto número de textos de Casiano. Según esta concepción, el dinamismo interno de la vida monástica hace desembocar el *coenobium* en el desierto. El cenobita, llegado al estado adulto, se convertirá casi necesariamente en ermitaño, y el eremitismo sería una exigencia de estas formas superiores de la oración. Al lado de esto, y especialmente en la Conferencia XIX sobre la finalidad del cenobita y del ermitaño, encontramos una enseñanza bastante diferente. En vez de presentar la vida cenobítica y la vida eremítica como dos estados sucesivos, de los cuales el segundo sería normalmente el resultado del primero, él considera estos dos caminos más bien como dos formas de vida, dos sendas paralelas, teniendo cada una su finalidad propia y siendo en cierto modo completas en sí mismas. En esta perspectiva el cenobita puede permanecer durante toda su vida en el *coenobium*; pero en ese caso no puede alcanzar la pureza de la vida contemplativa a la que se llega en el desierto; con todo, la renuncia a la voluntad propia, la obediencia, la práctica de la caridad fraterna constituyen otra forma de perfección que compensa la privación de la perfección propiamente contemplativa que el cenobita no podrá alcanzar. Estamos, pues, ante dos esquemas, uno dinámico, el otro más estático, por decirlo así, que establecen simplemente un paralelo entre las dos formas de vida, basándose en la idea de que la contemplación en toda su pureza sólo puede alcanzarse en el eremitismo. En el primer caso, el cenobita que permanece toda su vida en el *coenobium*, será un espiritual incompleto; en el segundo, alcanzará una perfección real, pero diferente de la del ermitaño. Dom Julien Leroy, que ha escrito mucho sobre este tema, a propósito de san Teodoro Estudita en particular<sup>43</sup>, se detiene ante esta oposición. Pero las cosas no son tan netas en Casiano; hay en él cierto balanceo, un continuo vaivén entre vida cenobítica y vida eremítica, y, en la práctica, parece excluir de la vida cenobítica la oración contemplativa mucho menos vigorosamente de lo que ciertas afirmaciones pudieran hacer pensar. Cuando leemos sus dos Conferencias sobre la oración, encontramos cierto número de referencias que nos muestran que la oración pura, la oración de fuego, no es incompatible con la vida comunitaria. Por otra parte, ya en las *Instituciones cenobíticas* hay en este sentido algunas alusiones que muestran que el monje puede llegar a una oración propiamente contemplativa aun en la vida cenobítica y en la celebración comunitaria del Oficio divino<sup>44</sup>. En las *Conferencias* con el abad Isaac, cuando habla de la compunción del corazón y de los toques profundos del Espíritu que hacen brotar lágrimas contemplativas en el monje, Casiano muestra muy bien que esto puede producirse durante la Salmódia mientras se la escucha o se toma parte activa en el canto<sup>45</sup>. Casiano no ha reservado una parte de sus *Conferen-*

<sup>43</sup> Cf. especialmente J. LEROY, *Théodore Studite, en Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique* ("Théologie", n° 49), Paris, 1961, p. 423 ss.

<sup>44</sup> Cf. CASIANO, *Institutions Cénobitiques*, II, 12,2: "Ellos creen que por la pureza del espíritu podrán pretender a una contemplación espiritual tanto más elevada cuanto que se habrán aplicado al trabajo y a la fatiga con mayor devoción"; en II, 10,1, se trata del "rpto del espíritu", del "fervor espiritual desmesurado e intolerable" que puede sobrevenir durante el oficio en común.

<sup>45</sup> Cf. CASIANO, *Conferencias*, LX, 26.

cias a los cenobitas y otra a los ermitaños<sup>45 bis</sup>. Vemos que da la misma enseñanza a todos, y por consiguiente, en la práctica, su posición podría resumirse más o menos así: para alcanzar una vida de oración intensa, de oración profunda, de carácter infuso, hay que prepararse mediante una ascesis, una "vida activa"; la vida cenobítica está admirablemente adaptada al ejercicio de esta vida activa, ya que ella favorece la práctica continua de la caridad fraterna, del renunciamiento a la voluntad propia, de la ausencia de cuidados materiales. Por eso mismo ella constituye un método excelente para llegar a la pureza de corazón, que introduce en la vida separada del mundo, vida en el desierto, aunque llevada en común; ciertas formas de vida contemplativa pueden perfecta y normalmente tener lugar allí. Esto no excluye cierta nostalgia del eremitismo, pero atemperada por una visión realista de las cosas. No hay que forzar demasiado algunos textos, ni oponer demasiado los diferentes esquemas.

Es interesante a este respecto comparar la teología de la oración en el monaquismo cenobítico según Casiano, con la que evocan las *Vidas* coptas de San Pacomio. Con san Pacomio, estamos en una corriente doctrinal muy diferente de la de Casiano. Casiano no sólo frecuentó los *coenobia* de Egipto; él vivió, sobre todo, cerca de Evagrio Póntico, donde compartió una vida semi-anacorética con monjes letrados, de tradición alejandrina, que tradujeron en términos de filosofía griega la doctrina de los Padres del desierto sobre la oración. San Pacomio, en cambio, es decididamente contrario a estas especulaciones alejandrinas, y no se encuentra en él ningún término de origen filosófico, ni el de contemplación, ni el de vida activa, ni el de *apatheia*. Pero y esto es muy importante, encontramos en él muchas referencias que muestran que, lejos de excluir de sus monasterios lo que llamaríamos una vida mística, él consideraba que la vida cenobítica tal como la había instituido encaminaba hacia ella a los mejores de sus monjes. "Los que purifican bien su corazón de todos los pensamientos perversos distinguirán el bien del mal"<sup>46</sup>. Esto puede parecer muy elemental; de hecho está enteramente en la línea de las Cartas paulinas de la cautividad; por ejemplo, en la Carta a los Filipenses, san Pablo pide a Dios que despierte en ellos "ese tacto refinado que los hará discernir lo mejor" (Fil. 1,9). Discernimiento de orden moral, es verdad, pero que implica el despertar de un instinto interior, una presencia íntima del Espíritu que da el sentido y el gusto del bien; mediante este rodeo, la contemplación encuentra su lugar en la espiritualidad de san Pacomio, como en la de ciertos medios semi-anacoréticos egipcios que aún no habrían sido influenciados por el vocabulario de Evagrio. Existe una continuidad profunda entre este discernimiento espiritual, este gusto del bien, y la contemplación. La contemplación es el gusto de las cosas de Dios; y a partir del momento en que este discernimiento surge en el corazón del monje, éste alcanza un nivel de vida que podríamos llamar "mística". Es lo que la teología escolástica llamará el régimen de

---

<sup>45 bis</sup> Como lo ha indicado J. LEROY, *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien, en Revue d'Ascétique et de Mystique*, 42 (1966), p. 157-180, et *le cénobitisme chez Cassien, ibid.*, 43 (1967), p. 121-158, es exacto que ciertas *conferencias* están dedicadas a ermitaños, otras a cenobitas. Pero de hecho unas y otras contienen la misma doctrina, y la tradición cenobítica posterior se nutrirá del conjunto de las *Conferencias*, sin atribuir ninguna importancia a esta distinción; por ej. RB 42,3 y 73,5.

<sup>46</sup> Citado en *L'Esprit du monachisme pachômien*, p. LVII.

los "dones del Espíritu Santo". "Si ustedes se signan así para la lucha todos los días, serán verdaderos templos de Dios; y cuando Dios permanezca en ustedes, las astucias de Satanás no los podrán dañar. En vez de millares de doctores, el Verbo de Dios permanecerá en ustedes. El los instruirá mucho mejor y les enseñará sobre todo Su conocimiento (en el sentido paulino). El Espíritu Santo, divino, puro y sin mancha, les enseñará todo lo que la palabra humana no puede decir"<sup>47</sup>.

Así, a pesar de la ausencia de rasgos evagrianos, la espiritualidad pacomiana en modo alguno se reduce a la ascesis, a la obediencia a la regla y a la práctica de la vida común. Encontramos en ella una *epignosis*, como decía san Pablo, de inspiración profundamente bíblica.

5) *La clausura y las relaciones con el exterior y con los huéspedes*. En el medio semi-anacorético, el retiro al desierto era el carácter esencial del monje; para los medios cenobíticos esta separación del mundo implicará además cierta clausura, cierta separación tangible asegurada por muros, por un cerco, y una legislación que reglamente las relaciones con el exterior.

En el medio monástico no pacomiano, encontramos bastantes indicaciones en este sentido. Por ejemplo la *Histoire des Moines d'Egypte* nos describe de manera no poco idealizada, pero basada en la realidad, el monasterio del abad Isidoro: "Vimos también en la Tebaida un monasterio de cierto Isidoro, que estaba fortificado con un gran muro de ladrillos y contenía un millar de monjes. Tenía también en el interior pozos, jardines colgantes, y todo lo necesario, pues ninguno de los monjes salía jamás de él; pero había allí un padre maduro, el portero, que no permitía que nadie saliera del monasterio ni entrara en él, a menos que quisiera permanecer en él hasta la muerte, sin ir a ninguna otra parte"<sup>48</sup>. Aquí encontramos, pues, una clausura extremadamente rigurosa, ya que ni siquiera se reciben huéspedes en el interior del monasterio. "Este portero, cerca del portón, recibía además a los que llegaban, en una pequeña posada y al día siguiente los despedía en paz ofreciéndoles eulogias. Había asimismo en la comunidad dos padres maduros (dos ancianos), que administraban los trabajos de los hermanos y eran los únicos que salían del monasterio y proveían los instrumentos necesarios"<sup>49</sup>. Por el contrario, se tiene la impresión de que en el monasterio del abad Apolo no existía ninguna clausura. Había un muro (las excavaciones hechas en Baouit han permitido encontrarlo), pero vemos que los monjes salían por la tarde a la montaña, a unas grutas, y allí rezaban solos<sup>50</sup>: por lo tanto era una clausura bastante elástica. En cuanto al monasterio de Isidoro, me inclino a pensar que el redactor ha idealizado, y que la clausura era menos rigurosa.

Las Reglas de san Pacomio son bastante detalladas sobre este punto. En los *Praecepta* 50 a 55, se prevé un portero, se reglamentan las salidas y las entradas; los huéspedes son acogidos y pueden asistir al oficio si lo desean. Las mujeres son recibidas en un lugar aparte, pero también con gran caridad; más aún, con delicadeza: "En cuanto a los que vienen al monasterio, las mujeres especialmente serán tratadas con todo el temor de Dios y toda la atención requerida, pero se les asignará un lugar totalmente separado del de los hombres para evitar el peligro de conversaciones malas.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Enquête sur les Moines d'Egypte*, p. 102-103.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 60.

Aún cuando llegaran al anochecer, estaría mal despedirlas, pero se las recibirá en el alojamiento separado y cerrado que hemos mencionado<sup>51</sup>. Pacomio prevé también las visitas de los familiares; "por lo demás, si el padre o el hermano de un monje muere, éste no podrá asistir a las exequias a menos que el padre del monasterio se lo permita. Igualmente, si un familiar está gravemente enfermo se podrá enviar al monje a visitar al enfermo, acompañado por un hermano". Disciplina muy flexible, y a la vez suficientemente reglamentada. "Cuando los hermanos vuelven al monasterio no contarán lo que han hecho o dicho en el exterior"<sup>52</sup>. Legislación bien elaborada, relativamente rigurosa y llena de sabiduría.

Encontramos en Casiano el equivalente de esta doctrina pacomiana, pero en forma más bien alusiva, y no desarrollada explícitamente.

## B. Comparación con la Regla de San Benito

1) *El abad y la comunidad*. En cuanto al abad, considero que en la Regla de San Benito él aparece verdaderamente como un padre espiritual. En la perspectiva del P. Armand Veilleux, esto sería una desviación. Para él —lo hemos visto— hay una verdadera deformación de la tradición cenobítica en Casiano, y san Benito habría sido víctima de ello. San Benito habría hecho del abad, por error, un padre espiritual, cuando según una concepción justa del cenobitismo él no es más que un órgano de la comunión fraterna, no un representante de Cristo para los hermanos. De hecho, en la Regla de San Benito el abad aparece verdaderamente como un padre espiritual, y conforme a lo que hemos dicho, nos encontramos en plena tradición egipcia. No hay ninguna deformación, ninguna desviación en este punto. Diré aún que el papel del abad como padre espiritual está muy recalcado en la RB, y esto proviene en gran parte de la influencia de la RM. La RM es el único documento monástico antiguo, la única regla que tiene al comienzo un capítulo consagrado al abad. Este capítulo del abad orienta explícitamente toda la legislación. Se siente que en la RM todo el monasterio gravita en torno al abad. El es verdaderamente el padre del monasterio, todo procede de él; de manera un tanto similar, san Benito colocará los capítulos sobre el Oficio divino al comienzo de los capítulos sobre la observancia, para mostrar que el eje de la observancia, al cual nada debe anteponerse, es el Oficio divino. La exposición de la RM sobre el abad, según el P. de Vogüé, es "de una profundidad y precisión" que no han sido igualadas ni en Oriente ni en Occidente<sup>53</sup>. Nos encontramos ante un directorio del abad, muy notable. En ambas reglas el tema del abad es tratado dos veces: en la RB en los capítulos 2 y 64. En el capítulo 64, san Benito pondrá una nota de mesura y moderación, y de una prudencia mucho mayor que la RM. Por lo tanto aquí san Benito se sitúa completamente en la línea de la tradición egipcia, si bien, en cuanto a los términos, no se inspira tanto en esta tradición porque —bastante paradójicamente— Casiano no dedicó explícitamente ningún capítulo al abad. Por consiguiente lo que san Benito dice, o lo tomó del Maestro, o es original.

En lo concerniente a la comunidad, la concepción de la comunidad como Iglesia no tiene tanta cabida en la RB, por causa del género literario propio de una regla. En el monaquismo pacomiano, la doctrina sobre la comunidad como iglesia local, como

<sup>51</sup> Cf. *L'Esprit du monachisme pachômien*, p. 24-26.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>53</sup> A. de VOGUE, *La communauté et l'abbé*, p. 121.

Cuerpo de Cristo, encontraba su lugar en las catequesis. El género literario de una regla se presta mucho menos a ello. Se puede decir que este aspecto está algo esfumado en san Benito. El insiste mucho en las relaciones fraternas, pero sin tratar de fundamentarlas en el dogma del Cuerpo Místico de Cristo. Y precisamente los últimos capítulos de la Regla, el 71 y el 72, que son tan explícitos acerca de las relaciones fraternas, provienen mucho más del monaquismo semi-anacorético, como a través de la *Conferencia* de Casiano sobre la amistad, que del monaquismo pacomiano.

## 2) La regularidad

a) *la regla*. La reglamentación escrita, en san Benito, es mucho más precisa y detallada que en san Pacomio. En este punto existe intermediarios entre el monaquismo pacomiano y san Benito: la RM y las primeras reglas monásticas latinas, en las que este carácter de reglamentación es más marcado que en el monaquismo egipcio. Nos encontramos ante una mentalidad más jurídica y hasta casuística. Particularmente el código penal y las prescripciones concernientes a la recepción de los novicios están mucho más elaboradas, más desarrolladas en san Benito. Sin embargo san Benito representa, con relación a la RM, cierto retorno a una concepción más flexible, más libre. La RM es aún más casuística, jurídica, exterior que la RB, siendo no obstante un hermoso documento espiritual. No hay que criticar demasiado a la RM, que sigue siendo un texto muy valioso. Pero san Benito representa ciertamente un progreso respecto de la RM, gracias a su espíritu de libertad y de flexibilidad.

b) *el horario*. También el horario de san Benito es bastante preciso; enmarca toda la vida del monje; en él se distinguen los diferentes períodos del año, que tienen cada uno su horario especial. No se encuentra nada equivalente, sobre este punto, en las Reglas de san Pacomio o en las reglas orientales.

c) *decanías y vigilancia*. En el monaquismo latino, la función espiritual de los decanos evoluciona hacia un papel de vigilancia. En la RM los decanos ya no son más que guardianes. También aquí se trata de la herencia de una tradición egipcia: el fraccionamiento de la comunidad en decanías; pero este fraccionamiento recibe en el Occidente latino un sentido nuevo; se convierte en un medio para permitir una vigilancia de todos los instantes, mucho más que una educación personal. Por ejemplo, el dormitorio es instituido no para promover los valores propios de la vida común, sino ante todo para salvaguardar la disciplina<sup>53</sup>. Se constata en el siglo VI una especie de debilitamiento de la vida espiritual profunda, y entonces se sustituye este baluarte interior personal del monje por una vigilancia exterior que deberá extenderse a toda la jornada. Respecto del papel de los prepósitos (decanos) en la RM, Dom de Vogüé escribe: "El primer deber de los prepósitos es estar siempre presentes entre los hermanos que les han sido confiados; ejercer una vigilancia incesante contra los defectos de sus subordinados y cortar los más pequeños brotes de pecado con advertencias apropiadas. Así el abad puede extender su influencia protectora a todos los instantes de la jornada de cada uno de sus discípulos. Una armadura sin defecto garantiza al monasterio contra todo ataque del diablo. . . Habría que recorrer lo que el Maestro nos dice de sus prepósitos para comprender hasta qué punto el monasterio es a sus ojos una escuela. El lector moderno se asombra al ver aplicar a adultos un sistema de vigilancia que en nuestros días ni siquiera se concibe para niños. . . No nos apresuremos a imputar esta teoría ingenua a la manía pedagógica de nuestro autor. La imagen que nos da aquí de la vida cenobítica corresponde

exactamente a la descripción de los cenobitas de Egipto hecha por san Jerónimo<sup>53bis</sup>. Esta es, en efecto la impresión que puede hacer a los lectores el testimonio escrito de san Jerónimo. Pero no olvidemos que se trata de un testimonio escrito por un occidental, y que además emplea un procedimiento de idealización hagiográfica. Tenemos muchas razones para pensar que la práctica concreta en los monasterios orientales era mucho más flexible de lo que la imaginamos, aunque ciertamente fuera rigurosa.

3) *La desappropriación*. La doctrina de san Benito sobre este punto coincide totalmente con la enseñanza tradicional del cenobitismo egipcio. El cenobita está absolutamente despojado de toda propiedad. San Benito agrega una nota de radicalismo y de severidad, a las sanciones para cada falta. Este espíritu se manifiesta claramente en prescripciones como ésta: "el abad inspeccionará los lechos de los hermanos". Las fuentes de esta actitud bastante radical, se encuentran más bien en las reglas monásticas occidentales, que a veces se atribuyen títulos orientales: Regla oriental, Regla de los cuatro Padres, Regla de San Macario, pero que de hecho son reglas occidentales.

4) *La oración*. Sobre este punto, me parece que san Benito comprendió bien el pensamiento de Casiano. Mucho mejor aún que el Maestro. A este respecto es bastante notable el empleo que hace san Benito de la escala de la humildad erigida por el Maestro. En la RM encontramos un equivalente del capítulo 7 de san Benito; se encuentran en ella todos los grados de humildad. La fuente directa es el discurso de profesión que el abad Pinufio dirige a un novicio, y que Casiano ha reconstituido en sus *Instituciones*<sup>54</sup>. En este discurso de profesión, encontramos exactamente el esquema evagriano del itinerario espiritual del monje: la conversión, luego la vida activa que desemboca en la *apatheia*, la pureza de corazón y la caridad perfecta. El Maestro utiliza este esquema, pero transformándolo de dos maneras. Primero, en vez de hacer del temor de Dios el punto de partida de la conversión, hace de él el primer grado de humildad. Este primer grado no proviene de Casiano, sino que más bien se inspira en san Basilio. El hace del temor de Dios como la atmósfera de toda la vida espiritual del monje; así lo encontraremos en la RM y la RB, hasta el duodécimo grado. Luego, el Maestro, en vez de dar "indicios" de humildad que permiten al padre espiritual discernir dónde se halla el monje en este plano, hace de estos grados especies de reglas de vida espiritual. Es necesario que el monje haga esto o aquello, porque lo dice la Escritura. Los "indicios" de Casiano, que se situaban en un clima de discernimiento espiritual, son transformados en directivas de vida ascética, lo que cambia un poco su significación. La escala de la RM conduce al monje no tanto a cierto grado de perfección espiritual cuanto directamente a la vida eterna, después de la muerte. Toda la vida del monje consistirá en subir esta escala de la humildad,

<sup>53bis</sup> ID., *ibid.*, p. 294.

<sup>54</sup> CASIANO, *Institutions Cénobitiques*, IV, 32-43. Sobre la utilización de este texto por RM 10 y RB 7, ver el excelente comentario de A. de VOGUE, *La Règle de saint Benoît*, IV, p. 281-370. Yo no diría, sin embargo, que "lo que Casiano proponía siguiendo a Evagrio y a Clemente, era un ideal filosófico presentado en términos escriturísticos. Sin obstruir esta perspectiva, el Maestro y Benito lo encuadran en el mensaje evangélico de la vida eterna" (p. 354). De hecho, la doctrina del progreso espiritual según Casiano es plenamente cristiana, pero corresponde más a las perspectivas de las Cartas de la cautividad que al mensaje de los Sinópticos en su literalidad.

concebida como cierto número de prescripciones de orden espiritual, practicadas en un clima de temor de Dios, y que lo conducirán, cuando muera, al cielo. Por lo tanto, el aspecto de itinerario espiritual hacia la perfección interior se evapora casi completamente.

San Benito debe mucho al Maestro; de él tomará, especialmente, la insistencia sobre el temor de Dios, que coloreará todo el itinerario de los grados de humildad. También le debe el carácter de normas espirituales, más que de "indicios", que da a los diferentes grados de humildad. Pero la manera como termina su capítulo con el párrafo sobre la caridad perfecta, la pureza de corazón, la intervención del Espíritu Santo, sin tomar nada de los desarrollos de la RM sobre la vida futura, muestra que él ve en la escala una ascensión hacia la perfección de la "vida activa", y no tanto una ascensión que termina con la vida presente y la entrada al cielo. Él ha encontrado nuevamente el "espíritu" de estos grados espirituales tales como los concebía Casiano.

En el capítulo 7, san Benito no habla de la contemplación. Permanece fiel, en este punto, al esquema sobre la ascensión espiritual expuesto por Casiano en las *Instituciones*. Pero además de este esquema, asume también la doctrina, difundida en las *Conferencias* y las *Instituciones*, según la cual cierta forma de contemplación, tal vez menos elevada que en el desierto, tiene su lugar en la vida cenobítica. Por eso en el capítulo que consagra a la oración (capítulo 20), retoma todas las expresiones de la conferencia del abad Isaac sobre la oración pura; y esto muestra que la oración con compunción de lágrimas, la oración de fuego, podría tener su lugar en la vida del monje benedictino. También aquí el P. de Vogüé comenta fielmente la RB: "La pureza de corazón y la oración pura son nociones características de la escuela evagriana y singularmente de Casiano. La devoción, la compunción y las lágrimas están asimismo bien representadas en este último. Podemos decir, pues, que todos los agregados de san Benito sobre la oración reflejan la enseñanza de las *Instituciones* y de las *Conferencias* sobre la oración. Lo que san Benito busca en Casiano son las palabras que sugieren el ideal de la oración en lo que ésta tiene de más elevado"<sup>55</sup>. Por lo tanto, contrariamente a la opinión de Dom Julien Leroy, el hecho de introducir en una vida cenobítica un ideal contemplativo no es en modo alguno una anomalía, algo peligroso para la pureza del ideal cenobítico. Ambas cosas pueden armonizar perfectamente.

5) *La clausura y las relaciones con el exterior*. San Benito ciertamente debe mucho al monaquismo egipcio sobre este punto. En particular las prescripciones concernientes al portero (capítulo 66) tienen como fuente directa el capítulo de la *Enquête sur les Moines d'Egypte* consagrado al abad Isidoros<sup>56</sup>. Allí san Benito ha encontrado a la vez el modelo de su portero y la idea de tener en el interior del monasterio todo lo necesario para que los monjes salgan lo menos posible al exterior. Tal vez haya que lamentar un poco que, en cuanto a la separación del mundo, su fuente haya sido este texto bastante idealizado sobre el abad Isidoros; la tradición monástica posterior, en Occidente, ha tornado aún más rígidos esos datos, lo cual ha conducido a una concepción a veces demasiado jurídica de la clausura. Esto se nota muy bien al ver la diferencia que existe aún hoy entre los monasterios de Occidente y de Oriente. Los monasterios de Oriente siempre estuvieron mucho más insertados en

<sup>55</sup> A. de VOGUE, *La Règle de saint Benoît*, V, p. 574.

<sup>56</sup> Cf. *Enquête sur les Moines d'Egypte*, p. 102-103.

la Iglesia local, en la vida del Pueblo de Dios. Es verdad que siempre hubo, y los hay aún, en Oriente, reclusos, monjes estrictamente separados del mundo; pero esa es una práctica personal ligada a cierto grado de progreso espiritual. Los monasterios, en conjunto, son más abiertos. Creo que el Occidente, sobre todo desde la época carolingia, estrechó todavía más esta noción de clausura, de manera que ha contribuido a situar el monaquismo más al margen de la vida de la Iglesia que en Oriente. Sin duda, la vida enclaustrada participa, por la comunión de los santos, de la corriente de vida profunda que fluye a través de la Iglesia; pienso, sin embargo, que hay una inserción menor del monasterio y del monaquismo en la Iglesia de Occidente, por causa de esta concepción un poco rígida de la clausura. Si san Benito tomó por moneda de buena ley la imagen del monasterio del abad Isidoros, san Benito de Aniano y más tarde los Cistercienses idealizaron a su vez y tomaron muy al pie de la letra el texto de san Benito (cf. la prohibición para los conversos, de pasar por los lugares regulares y de ir al coro con los monjes). San Pacomio, ciertamente, en la práctica matiza más.

El capítulo sobre las salidas de los monjes (capítulo 67), es un capítulo significativo. Debe mucho a la Regla de San Pacomio. En cuanto al capítulo de la hospitalidad y de la recepción de los huéspedes (capítulo 53) la fuente de san Benito es, además de Casiano, la *Histoire des Moines d'Egypte*. Se trata del capítulo VIII referente al abad Apolo, y de ello podemos alegrarnos porque la enseñanza del abad Apolo sobre la recepción de los huéspedes era muy representativa de la mejor tradición egipcia. El capítulo de san Benito se inspira, textualmente en algunos pasajes, en este relato: "Tres hermanos de nuestro grupo habíamos ido a ver al abad Apolo. Apenas nos vieron de lejos, los hermanos nos reconocieron, porque ya el abad Apolo les había comunicado nuestra llegada. Ellos vinieron presurosos a nuestro encuentro, cantando Salmos. Esta es, en efecto, su costumbre con respecto a todos los hermanos. Después de haberse postrado rostro en tierra, nos abrazaron. . . El primero que se postró, apenas nos hubo visto, fue Apolo: Se tendió en tierra, y luego, después de haberse levantado, nos abrazó, nos hizo entrar y después de haber rezado por nosotros y de habernos lavado los pies con sus propias manos, nos invitó a la refección. El obraba así solamente con los hermanos que iban a visitarlo"<sup>57</sup>. Esto muestra el clima de una recepción monástica en ese monasterio. Un poco más adelante, el abad Apolo dice esto a sus huéspedes: "Hay que reverenciar a los hermanos que llegan. En efecto, no es a ellos, sino a Dios a quien tú has reverenciado. Has visto a tu hermano, dice la Escritura, has visto al Señor tu Dios. Esto lo hemos recibido por tradición de Abraham. Y, que a veces hay que obligar a los hermanos a tomar un refrigerio lo hemos aprendido de Lot, que obligó a ello a los ángeles"<sup>58</sup>. Sin embargo, en el capítulo de san Benito concerniente a los huéspedes, la conclusión, de tono bastante diferente, no se inspira en la tradición egipcia. Procede de una fuente occidental: la Regla de los cuatro Padres (capítulo 2, 36-42). En seguida notamos que es mucho más restrictiva. Es un ponerse en guardia. No faltan razones para esto, pero uno siente de inmediato que el clima es un poco diferente; con todo sigue siendo mucho más abierto que en la RM, donde las disposiciones

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 61.

prácticas son muy rigurosas. Se tiene la impresión de que todos los huéspedes son unos malhechores, de que hay que encerrarlos, ubicarlos en una habitación de la cual se ha sacado todo lo que pertenecía al monasterio, para asegurarse de que no robarán nada. Constatamos un asombroso contraste entre la teología de la acogida de los huéspedes y la práctica.

### III. SAN BASILIO Y LA REGLA DE SAN BENITO

En principio uno podría pensar que san Benito se refiere de manera privilegiada a san Basilio, ya que éste es el único Padre oriental que menciona. El alude a las *Instituciones* y a las *Conferencias* de Casiano, pero no lo nombra. Sin embargo no hay que sobrestimar la importancia del título "nuestro padre" que da a san Basilio: es un título que, en esa época, era normal dar a un santo, a un obispo venerado; no tiene el alcance que le atribuimos cuando un monje dice: "nuestro padre san Benito"; no es el signo de una filiación exclusiva. De hecho veremos que san Benito debe mucho menos a Basilio que a Casiano. Esto se debe en parte, muy probablemente al hecho de que san Benito no debió conocer el conjunto de las Reglas basilianas. Sabemos que las *Reglas* de san Basilio nos han llegado en dos redacciones diferentes: la primera redacción, bastante breve, llamada el *Pequeño Asceticon*, traducida al latín por Rufino y que san Benito conoció, pero que no representa aun más que una primera redacción, bastante breve, del pensamiento de san Basilio; y el *Gran Asceticon*, donde se encuentra el pensamiento monástico completo de san Basilio, por lo menos tal como podemos encontrarlo en las Reglas; es un conjunto formado por las *Reglas Menores* y las *Reglas Mayores*, y del cual no hay una traducción latina antigua. El *Pequeño Asceticon* no es más que un resumen de las *Reglas Menores* y *Mayores*. Hay muchos elementos del pensamiento de Basilio que se hallan en las *Reglas Mayores* y que san Benito por lo tanto no pudo conocer.

El P. de Vogüé plantea sin embargo un pequeño interrogante, porque hay algunos rasgos de la *Regla* de San Benito —especialmente la institución del consejo de los ancianos— que parecerían explicarse por un contacto con las *Reglas*, lo que haría suponer que san Benito conoció el griego<sup>59</sup>; pero es tan poca cosa, que creo que estos paralelos pueden explicarse de otra manera. En todo caso, fuera de dos pasajes, los paralelos entre la RB y san Basilio se refieren todos al *Pequeño Asceticon*.

San Benito conoció otro texto que verosíblemente en su tiempo era atribuido a san Basilio: el llamado *Admonitio ad filium spiritalem*; es muy probable que este texto no sea auténtico. Posiblemente proviene del medio ambiente de Lerins o de Italia central, regiones en las que era corriente el gusto por atribuirse patronazgos orientales, pero en realidad es un texto occidental. Es muy curioso que las primeras líneas del Prólogo de la RB estén muy claramente expresadas al comienzo de la *Admonitio ad filium spiritalem*. Si san Benito conocía este texto como perteneciente a san Basilio, su empleo del mismo sería muy significativo; nos mostraría que él quiso poner su Regla, desde el comienzo, bajo el patrocinio de san Basilio, empleando los mismos términos que la *Admonitio*; y de nuevo menciona a san Basilio, explícita-

<sup>59</sup> Cf. A. de VOGUE, *La communauté et l'abbé*, p. 190-191 y 372 y *la Règle de saint Benoît*, V, p. 690, nota 124: "¿Se sabe si san Benito leía el griego? Algunas coincidencias entre la RB y los textos basilianos griegos lo harían suponer".

mente esa vez, en el capítulo 73. Ciertamente, san Benito sabía muy bien que el inspirador principal de su Regla no era san Basilio, sino Casiano; pero, en Occidente, Casiano era un autor sospechoso de semi-pelagianismo. Posiblemente por esta razón san Benito no lo menciona. Citar explícitamente solo a san Basilio como fuente oriental era evidentemente una garantía de ortodoxia mucho más segura.

De todos modos san Benito conoció parte de los textos de san Basilio; pero no pudo conocer otros importantes concernientes al cenobitismo capadocio de inspiración basiliana. Es el caso del *De Instituto christiano* de san Gregorio de Nisa que desarrolla ciertos aspectos de la doctrina monástica de Basilio; es también el caso del *De Virginitate* de san Gregorio de Nisa, texto bastante diferente del espíritu de las *Reglas* de san Basilio, porque es mucho más filosófico, pero importante para comprender el monaquismo capadocio.

Veremos rápidamente algunos rasgos característicos del monaquismo basiliano y los compararemos con la RB.

a) *El abad y la comunidad.* Sobre este punto el P. Gribomont, en diferentes artículos sobre san Basilio, ha presentado una teoría análoga a la del P. Armand Veilleux sobre san Pacomio. El P. Gribomont ha estudiado las *Reglas* de San Basilio en su génesis y en su desarrollo a partir del *Pequeño Asceticon* hasta las *Reglas Menores* y *Meyores* definitivas<sup>60</sup>. Él piensa que, en san Basilio, el superior no desempeñaba el papel de padre espiritual, de representante de Cristo; sería más bien una emanación de la comunidad, el "ojo" en el cuerpo que es la comunidad, un miembro que tiene una función de discernimiento, de superiorato, pero sin ser padre espiritual, sin ser representante de Cristo como el abad pacomiano o benedictino. De hecho el *Pequeño Asceticon* puede dar esta impresión; pero pienso que esto se debe por una parte a que san Basilio no escribió reglas para una comunidad que él hubiera fundado. Las *Reglas* de san Basilio no son reglas escritas, reposadamente, para su comunidad. Son más bien una colección de respuestas dadas por san Basilio a preguntas que le han sido planteadas por pequeños grupos monásticos que ya existían en la región del Ponto y de los cuales no era el fundador. Estas comunidades se habían constituido más bien bajo la influencia de Eustato de Sebaste, quien antes de san Basilio, había propagado el ideal monástico en esas regiones. Ahora bien, esas pequeñas comunidades eran, desde el punto de vista institucional, un poco lo que san Benito llamará sarabaítas, pero sin que este apelativo implique aquí un sentido necesariamente peyorativo; se trataba de grupos de ascetas que, en vez de vivir separadamente en el mundo, se habían reunido entre ellos, sin estructuras bien definidas, y sin que aparezca la figura de un superior. Como las *Reglas* de San Basilio han sido elaboradas respondiendo a las preguntas planteadas por esas comunidades, en ellas la figura del superior no aparece tan notablemente. Pero cuando leemos por ejemplo el *Tratado sobre la Virginitad*, de san Gregorio de Nisa, observamos que en ese monaquismo de pequeños grupos, se habían difundido ideas mesalianas, con una mística un poco exaltada y sin mucha disciplina; una parte de este *Tratado sobre la Virginitad* parece ser, según su editor más reciente, el P. Aubineau, un reflejo de conversaciones que san Gregorio de Nisa —que no era monje— tuvo con su hermano

<sup>60</sup> Cf. J. GRIBOMONT, *Saint Basile*, en *Théologie de la vie monastique*, p. 99-113; ID., *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, en *Supplément de la Vie spirituelle*, 21 (15 mayo 1952), p. 192-215.

Basilio; esta parte está dirigida contra el aspecto mesaliano de esas comunidades, contra su falta de organización jerárquica y en ella san Gregorio de Nisa insiste mucho sobre la necesidad de un padre espiritual<sup>61</sup>. Con este fin, presenta a san Basilio como a un padre espiritual muy auténtico y también *didáscalos*, es decir jefe de escuela, maestro de doctrina, lo que abre otras perspectivas que no hallábamos en las *Reglas*. Pienso que las *Reglas*, debido a su género literario y a las condiciones de su redacción, no pueden dar una imagen completa del cenobitismo basiliano. Por consiguiente la concepción basiliana del abad no difiere esencialmente de la de Casiano, de la de san Pacomio y de la de san Benito. Y una vez más, vemos que san Benito se ubica perfectamente en la tradición del cenobitismo oriental.

En lo concerniente a la concepción basiliana de la comunidad, san Basilio insiste mucho, como san Pacomio, en el carácter eclesial; sin embargo los textos más hermosos a este respecto no se encuentran en las obras de san Basilio, sino en una obra algo más tardía, de inspiración basiliana, proveniente de Asia Menor o de Siria, llamada las *Constituciones monásticas* atribuidas a san Basilio. Estas *Constituciones* constan de dos partes: una concierne a los ermitaños, la otra a los cenobitas. La parte cenobítica es típicamente basiliana y contiene un admirable desarrollo de la teología del cenobitismo; éste es presentado como la realización perfecta de la obra de la salvación, de la reunión de los hombres en Cristo<sup>62</sup>. En estas *Constituciones* basilianas encontramos también el texto teológico más hermoso que conozco sobre la estabilidad, basada en la imagen del Cuerpo místico, en el que el monje se encuentra insertado por su pertenencia a la comunidad<sup>63</sup>. Pero san Benito evidentemente no conoció esos textos. Sin embargo, también aquí, cuando san Benito nos habla del "cuerpo del monasterio", de los "miembros" de la comunidad, estas expresiones, aunque muy discretas, poco teológicas, se refieren ciertamente a una concepción a la vez basiliana y pacomiana. También aquí es heredero de toda la tradición oriental.

b) *La espiritualidad de la presencia de Dios*. Ciertamente hay que reconocer una influencia basiliana en los pasajes en que san Benito insiste sobre la presencia de Dios. Es sobre todo el caso del primero y duodécimo grado de humildad, y también de los dos capítulos (19 y 20) que san Benito consagra a la oración. Este recuerdo de la presencia de Dios es el móvil profundo de la vida monástica para san Basilio; ella justifica la separación del mundo, la *anachoresis* colectiva de la vida cenobítica. Sin embargo, en san Basilio, esta presencia de Dios puede ser una nota más afectiva, más contemplativa que en san Benito, sobre todo al comienzo de las *Reglas Mayores*<sup>64</sup>. Es una presencia que se gusta, una presencia sabrosa.

Hay que agregar que se encuentran huellas del empleo de las *Reglas* de san

<sup>61</sup> GREGORIO DE NISA, *Traité de la Virginité* (Sources Chrétiennes, 119) p. 250-252; 530-532; 542-543; cf. en el mismo volumen, la introducción de M. AUBINEAU, p. 58-59. Si el tratado fue redactado en 371 a pedido del mismo Basilio, no podemos compartir la opinión de J. GRIBOMONT, para quien el cenobitismo basiliano "no implica una referencia necesaria a un abad" (*Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*), en *Studia Monastica*, 7 (1965), p. 21.

<sup>62</sup> PSEUDO-BASILIO, *Constitutions monastiques*, 18; PG 31, 1381 D—1385 A.

<sup>63</sup> *Id.*, *ibid.*, 21; PG 31, 1394-1395.

<sup>64</sup> Cf. SAN BASILIO, *Grandes Règles*, 5 y 6; traducción L. LEBE, Maredsous, 1969, p. 57-63; ver especialmente el final de GR 6, p. 63.

Basilio en diversos lugares de la RB, especialmente a propósito del código penal, de la desappropriación, del cuidado de los enfermos, de la admisión de postulantes; todos esos lugares presentan elementos tomados de san Basilio, pero no son muy característicos y no aportan, en general, nada esencial a la *Regla*.

### CONCLUSION

Una primera fuente que hemos examinado rápidamente, eran los Apotegmas de los Padres del desierto. Había allí muy poca cosa que espigar. La alusión más importante es la que san Benito hace a un apotegma a propósito de la recitación de todo el salterio en una sola noche; basándose en él san Benito prescribe que sus monjes reciten por lo menos un salterio por semana. Ahora bien, éste es uno de los puntos fundamentales de la legislación benedictina sobre el Oficio. Hemos visto también que san Benito se basaba en un apotegma para recomendar a los monjes la sobriedad en el uso del vino.

En cuanto a Casiano y al testimonio que él nos da sobre el monaquismo semi-anacorético egipcio, el texto capital era el texto de la conferencia de Casiano sobre la amistad, del que encontramos un eco en los capítulos 71 y 72 de la Regla; esos capítulos muy importantes son agregados de san Benito, sin equivalente en la RM, y representan ciertamente un aspecto fundamental de su pensamiento. En esto, san Benito debe mucho a la tradición de caridad fraterna tal como era vivida y enseñada en ese medio, especialmente entre los discípulos del abad Isaías.

En lo concerniente al medio evagriano, que también es un medio semi-anacorético del desierto, encontramos algo del esquema evagriano sobre la vida espiritual, en los grados de humildad y también en los capítulos sobre la oración, sobre todo el capítulo 20 (la "oración pura"). Estos rasgos son importantes, porque permiten afirmar la orientación contemplativa de la RB.

En cuanto al cenobitismo egipcio, está presente por doquier en la RB, que lo conoció principalmente a través de Casiano. De aquel proviene especialmente la concepción del abad como padre espiritual de la comunidad, y la concepción de la comunidad como iglesia local, como realización concreta del Cuerpo místico de Cristo. Se podría citar también la repartición de la comunidad en decanías, aunque a través de la RM, el sentido de la institución de los decanos haya evolucionado un poco, pasando a ser más bien una función de vigilancia. Se podría notar asimismo una influencia del cenobitismo egipcio en los capítulos de la RB acerca del Oficio divino. No he hablado de ello aquí porque la fuente principal del Oficio de san Benito es ciertamente el Oficio romano de la época. Pero san Benito se refiere, con todo, a Casiano y, bajo su influencia, corrige un poco el esquema romano, en particular en lo que concierne al número de doce salmos que deben recitarse en las Vigilias, lo que también es un principio litúrgico muy importante para san Benito. Asimismo debe a Casiano su insistencia sobre las siete horas diurnas del Oficio. San Benito vivía en una época en la que aun había controversias sobre el número de las horas canónicas; Prima, en particular, era discutida en los monasterios: San Benito, basándose en Casiano, en el hecho de que según él, debe haber una hora nocturna, las Vigilias, y siete horas diurnas, insiste en la Hora de Prima, en el número siete.

Otra fuente concerniente al monaquismo cenobítico egipcio, la *Historia monachorum in Egipto*, tuvo influencia sobre la RB en especial en lo referente a la hos-

pitalidad, el portero y la clausura. En cuanto a las salidas de los monjes al exterior, la fuente principal es san Pacomio.

Finalmente, san Benito es deudor de san Basilio. Es verdad que no se puede hablar estrictamente de imitación en lo concerniente a la concepción del abad y de la comunidad; pero existe un real paralelismo que proviene del fondo común del cenobitismo antiguo. Por el contrario, en lo concerniente al consejo de los ancianos, hay tal vez huellas de una influencia de las Reglas griegas sobre san Benito, aunque no se ve muy bien cómo habría podido conocerlas y pero con todo, es posible. Por otra parte hemos reconocido una gran importancia a la doctrina basiliana de la presencia de Dios, cuya influencia parece cierta sobre el capítulo 7 de la *Regla*: primero y duodécimo grados, y sobre los capítulos 19 y 20 acerca de la oración. Además observamos en toda la Regla alusiones probables a textos basilianos. Es difícil decir si se trata de una simple coincidencia verbal o de una influencia literaria de los textos de san Basilio; pero esta influencia es bastante difusa en el conjunto de la *Regla*.

Sin duda, estas fuentes orientales no son las únicas fuentes de la RB. He tenido ocasión de hacer alusión a las Reglas monásticas occidentales antiguas; ciertamente ellas también ejercieron influencia en el pensamiento de san Benito, a menudo en el sentido de una reglamentación más estricta, más precisa, pero no hay que tomar esto en un sentido solamente negativo. Las reglas occidentales tienen su valor. Asimismo, probablemente existe influencia de san Cipriano en la *Regla* de san Benito; también influencia de san Agustín, importante en varios puntos. Pero en su mayor parte ella se ensambla con san Pacomio, con san Basilio y con Casiano. Finalmente hay que señalar la influencia de san Cesáreo de Arlés, que se encuentra en la confluencia de las reglas monásticas antiguas, de Lérins y de la influencia agustiniana.

*Tradujo: Hna. Bernarda Bianchi di Cárcano o.s.b.  
Santa Escolástica*