

LA PRÁCTICA DE LA INTERPRETACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA EN JUAN CASIANO¹

Guillermo Jedrzejczak, OCSO²

En Casiano se encuentra una doble dimensión de la interpretación, que se interesa por una parte en la objetividad del texto y por otra en la capacidad del lector, en los sumarios teóricos que jalonan los escritos de Casiano. Estos textos, a veces muy breves, ofrecen un material interesante para comprender la manera en que Casiano concibe la interpretación. Los analizaremos desde una doble perspectiva. En efecto, Casiano elabora un cierto número de principios generales, tomados de la tradición, para aplicarlos al texto bíblico. Junto a estos grandes principios, enumera un cierto número de distinciones enunciadas bajo la forma de imágenes bíblicas.

A esta primera dimensión que concierne al texto como objeto de la interpretación, Casiano añade una segunda perspectiva: la del intérprete mismo. Sin duda, es la dimensión más original de su abordaje. En efecto, en función del grado de avance del lector, Casiano propone un abordaje diferenciado de la noción de interpretación. Hemos podido distinguir tres etapas de este proceso, en las que la interpretación adquiere cada vez un significado nuevo.

1 Texto extraído de la tesis doctoral del Autor: *Cassien et les Écritures. Utilisation, interprétation et rôle des Écritures dans les oeuvres de Cassien* (Capítulo 3, pp. 245-259). “La finalidad de la tesis era la de demostrar que la interpretación no es solo una cuestión de técnicas, sino de teología del texto escrito. Lo cual explica la estructura de la tesis, que parte, después de la biografía, de las técnicas y muestra que ellas solas no bastan, porque dependen del nivel del lector (son definiciones diversas de las interpretaciones) y, por ende, de su progreso espiritual, para explicar al final la teología con el lugar particular del Espíritu Santo. La técnica es el instrumento de algo más, que supone una antropología teológica” (nota del P. Guillaume). Traducción del P. Alejandro Sanguinetti, osb (Abadía de Cristo Rey, El Siambón, Tucumán, Argentina).

2 Abad emérito de la Abadía de Mont-des-Cats, Godewaersvelde, Francia.

Si los criterios objetivos de la interpretación se encuentran en el conjunto de la obra de Casiano, no sucede lo mismo con este segundo abordaje, ligado al sujeto de la interpretación. Por esto es conveniente concentrarse en la relación entre la evolución de la doctrina de la interpretación y la estructura literaria de la obra de Casiano. La combinación de los elementos constantes de la interpretación, ligados al texto, y los elementos variables, ligados al progreso del lector, permite entonces explicar las contradicciones presentes en el texto. De hecho, la función pedagógica de la estructura literaria, tal como ha sido puesta en evidencia por estudios recientes, permite comprender la articulación de estas dos perspectivas.

Las claves de interpretación ligadas al texto bíblico

Para abordar la interpretación de las Escrituras, Casiano elabora un cierto número de principios aplicables a lo largo de toda su obra y que se pueden clasificar en dos categorías. Primero, los principios que se aplican al texto bíblico considerado como un todo homogéneo. Luego, las distinciones lógicas que se aplican a ciertos pasajes particulares y que a menudo se expresan en forma de binomios. En primer término, nos interesan los principios que se aplican a todo el texto bíblico.

Los presupuestos generales del texto bíblico

Para caracterizar el trabajo de interpretación, Casiano se sirve de categorías provenientes de la tradición interpretativa anterior, tomadas a su vez de la cultura antigua. Las invoca como evidencia las que, muy a menudo, no se toma el trabajo de justificarlas, sin duda porque formaban parte de la cultura de su época y se imponían como tales. Otras categorías provenientes de la tradición de la interpretación escriturística, sin por ello tener fundamento bíblico, insisten en el hecho de que una interpretación debe ser “digna de Dios”, que debe ser “útil” al lector, y que funciona por analogía, por “mímesis”.

Dignidad

En la conclusión del artículo que le consagra, M. Sheridan declara que este “útil exegético” al que se ha prestado poca atención es “una norma que proviene

claramente del exterior del texto de las Escrituras”³. La expresión “digna de Dios” se encuentra como tal solo una vez en Casiano, en el libro de las *Instituciones*, a propósito de la cólera atribuida a Dios en las Escrituras: “Cuando oímos hablar del furor de Dios o de su cólera” debemos comprender no *anthrôpathós*, es decir según la bajeza de la turbación humana, sino de una manera digna de Dios (*digne Deo*), que es ajena a toda turbación”⁴.

De hecho, el contexto más amplio de este pasaje nos indica que se trata de la cuestión de la interpretación en el sentido literal de los antropomorfismos bíblicos. En efecto, Casiano declara: “de la misma manera que no se puede, sin un espantoso sacrilegio, interpretar estas expresiones según el sentido literal (*secundum litteram*) a propósito de lo que las santas Escrituras, por su autoridad (*scripturarum auctoritate*), definen como invisible, inefable, incomprensible, inestimable, simple y sin composición, es igualmente imposible, sin una gran blasfemia, aplicar a esta naturaleza inmutable el dejarse llevar por la turbación y la cólera. Pues por la imagen de miembro de esta clase nos es preciso concebir las eficiencias de Dios y sus operaciones sin límite que solo se nos pueden inculcar por estas palabras ordinarias (*usitata membrorum vocabula*)”⁵. Siguen ejemplos

3 M. SHERIDAN, «*Digne Deo*», a *Traditional Greek Principle of Interpretation in Latin Dress*, publicado originalmente en *L'Esgesi dei Padre Latini. Dalle Origini a Gregorio Magno, 28° Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1999, Roma 2000, 23-40; reeditado en M. SHERIDAN, *From the Nile to the Rhone and Beyond*, Studia Anselmiana, Roma 2012, 390-408, 408 (citado en adelante de forma abreviada: SHERIDAN).

4 *Instituciones* (= Inst.) 8,4. «*Ita igitur et de ira dei uel furore cum legimus, non anthropopathos, id est secundum humilitatem humanae perturbationis, sed digne Deo, qui omni perturbatione alienus est, sentire debemus*» (lo que leemos acerca de la ira o del furor de Dios, no debemos entenderlo *anthropopathos* (antropomórficamente), es decir, a semejanza de la vileza de la cólera humana, sino de un modo digno de Dios, que es ajeno a toda perturbación).

5 Inst. 8,4. «*Itaque ut haec secundum litteram non absque nefando sacrilegio possunt intellegi super eo, qui inuisibilis, ineffabilis, incomprehensibilis, inaestimabilis, simplex et inconpositus sanctarum scripturarum auctoritate definitur, ita ne furoris quidem et irae perturbatio illi indemutabili naturae sine ingenti blasphemia poterit coaptari. Nam huiusmodi significatione membrorum diuinas efficientias Dei et immensas operationes eius sentire debemus, quae nobis nisi per haec usitata membrorum uocabula nequeunt intimari*» (Por tanto, así como no podemos entender estas cosas en sentido literal sin cometer un horrible sacrilegio contra aquel a quien la autoridad de las Escrituras define como invisible, inefable, incomprensible, inestimable, simple e incorpóreo, tampoco se puede, sin proferir una enorme blasfemia, atribuir a esta naturaleza inmutable la perturbación de la ira o del furor. Por medio de la imagen de miembros corporales debemos entender los divinos atributos de Dios y sus operaciones sin límite, que no se nos pueden hacer comprender sino mediante tales palabras corrientes).

como “la boca”, “los ojos”, “el brazo”, los “cabellos blancos” atribuidos a Dios en los textos bíblicos y que suponen un sentido adaptado a Dios⁶. Sin embargo, Casiano hace a un lado un examen profundo de la cuestión, explicando que no conviene, en un libro como las *Instituciones*, “explicar todo lo que, en las Escrituras, se dice de Dios en figura, por analogía humana (*omnia quae de Deo humana significatione figuraliter in scripturis dicta sunt explanare*)”⁷.

Una argumentación similar, con una terminología muy semejante, desarrolla el diácono Fotino para oponerse a la interpretación de la imagen y la semejanza en Gn 1,26 de parte de los antropomorfistas. En efecto, “Fotino explica que los jefes de las Iglesias son unánimes en elevarse por encima de la letra y tomar en el sentido espiritual esta imagen y semejanza”, antes de exclamar: “¿Cómo admitir que la infinita, incomprendible e invisible majestad pueda tener algo de compuesto con nosotros, algo análogo a la forma humana que la encierra y la limita? Naturaleza incorpórea, sin composición, absolutamente simple, el ojo es tan impotente para captarla como el espíritu para comprenderla”⁸. Ya se trate de las cuestiones concernientes a la naturaleza misma de Dios o a las pasiones que el texto bíblico le atribuye, es el mismo principio el que funciona.

Como muestra M. Sheridan, este concepto tiene una larga historia, anterior al cristianismo, ya que se lo encuentra en Píndaro, Platón, Aristóteles, los estoicos que se sirven de él para justificar la lectura alegórica de las obras de Homero y muy especialmente Jenófanes⁹. Del mismo modo, la literatura latina clásica, con Cicerón, Varrón y Séneca insisten en el hecho de que la ignorancia

6 Inst. 8,4.

7 Inst. 8,4.

8 *Conferencias* (= Conl.) 10,3. «Cumque ille non secundum humilem litterae sonum, sed spiritaliter imaginem dei ac similitudinem ^[SEP]tradi uniuersis ecclesiarum principibus explanaret)... «nec posse in illam immensam et inconprehensibilem atque inuisibilem maiestatem aliquid huiusmodi cadere quod humana compositione ualeat ac similitudine circumscribi, quippe quae incorporea et incompressa simplexque natura sit quaeque sicut oculis deprehendi, ita mente non ualeat aestimari» (explicó que todos los obispos de las Iglesias estaban contestes en no interpretar a la letra el pasaje bíblico... No era posible sostener que la majestad de Dios por ser infinita, incomprendible e invisible, pudiera tener algo compuesto como nosotros, algo análogo a la forma humana que la limitara y circunscribiera. Nuestra mirada, al igual que nuestro espíritu, eran totalmente incapaces de captar y comprender esa naturaleza incorpórea, ajena a toda composición, absolutamente simple).

9 SHERIDAN, 390-408, ver 392-394. El Autor cita para Jenófanes la obra de W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.

y las pasiones son ajenas a los dioses. Después de la carta de Aristeo, el exegeta judío Aristóbulo lo invoca para defender a Moisés contra las acusaciones de irracionalidad¹⁰. Retomado igualmente por Filón de Alejandría, este criterio es aplicado a la interpretación de las Escrituras para justificar el uso de la alegoría¹¹. De la misma manera, es invocado en varias ocasiones por Orígenes en el *Tratado de los principios*¹², que transforma este principio teológico en principio exegético¹³, cuando la letra en la Escritura no es “digna de Dios”, es considerada defectuosa, y supone entonces la utilización de una técnica que permite corregir ese defecto (*defectus litterae*), gracias a la alegoría¹⁴. Esto vale tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento, porque ambos presentan incoherencias, que se convierten entonces en el signo¹⁵ de la necesidad de investigar un sentido más profundo.

Pero Casiano va más lejos al introducir otra dimensión en el concepto de dignidad. Si las Escrituras deben interpretarse en coherencia con la naturaleza de Dios, del mismo modo deben leerse considerando la dignidad del hombre mismo. Como lo nota M. Sheridan¹⁶ a propósito de la interpretación de Rm 7,19-25, Casiano recuerda que el sentido de las palabras “bien” y “mal” en este pasaje de la carta de Pablo, “no debemos juzgarlo según la significación pura y simple de las palabras (*non nuda significatione verborum*)”, sino desde el mismo punto de vista que él (*sed eodem quo ille discutiamus intuitu*): debemos tratar de escrutar el fondo del pensamiento guiándonos por “la dignidad y el mérito del que habla (*intellectum quoque eius secundum dignitatem pronuntiantis ac meritum per scrutemur*)”¹⁷. Así, el texto bíblico debe comprenderse de manera coherente con la dignidad de su autor humano.

10 SHERIDAN, 390-408, ver 394-397.

11 SHERIDAN, 390-408, ver 395-396. El Autor cita: J. PEPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Etudes Augustiniennes, Paris 1987.

12 ORÍGENES, *Tratado de los Principios (Peri Archôn)*, *Introduction et traduction*, M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Editions Augustiniennes, Paris 1976, 1,2,4; 4,2,9; 4,3,4; 4,4.

13 M. SHERIDAN, 390-408, ver 405.

14 *Ibid.*, ver 406-407.

15 ORÍGENES, *Tratado de los Principios (Peri Archôn)*, *ed. cit.*, 4,2,9. Esas incoherencias son consideradas como «*defectus litterae*», por las cuales los «*inrationabilia*» (*ta aloga*), los «*impossibilia*» (*ta adunata*) tienen la función de señal. Ver M. SHERIDAN, 390-408, ver 406.

16 SHERIDAN, 390-408, ver 391-392.

17 Conl. 23,2.

Este principio explica que los salmos imprecatorios y “otros textos semejantes introducidos en los santos libros” deben leerse “como escritos únicamente contra los espíritus del mal”. En efecto, no solo sería contrario a la “perfección evangélica”, pues “nos enseñarían a no rezar por nuestros enemigos, a no amarlos; más aún, nos provocarían a detestarlos con odio implacable”, sino sobre todo nos llevarían a “pensar que santos, amigos de Dios hayan hablado en este espíritu sería un crimen, un sacrilegio”¹⁸. El concepto de dignidad se extiende, pues, de Dios a sus amigos. La interpretación del texto bíblico debe ser digna de su autor humano.

A esta dignidad de Dios y de los personajes bíblicos debe igualmente corresponder la calidad del lector. Casiano lo afirma a propósito de la interpretación de Rm 7,19-25 cuando subraya que para “comprender las máximas inspiradas por Dios como Él quiere lo sean” es necesario no solo “considerar atentamente la grandeza y el mérito (*statum ac meritum*) de los que las han promulgado” sino igualmente “revestir, no de palabra, sino de hechos y realmente, de semejantes disposiciones”. El concepto de dignidad va entonces, en Casiano, mucho más lejos que una simple regla de interpretación del texto, ya que se extiende del autor humano al lector del texto, que debe llegar a serle semejante por la experiencia (*experimentis*). Pues “del estado en que nos encontramos” agrega, “depende sin duda alguna, la manera tanto de concebir las cosas como de decirlas”¹⁹.

En otro contexto, Casiano aborda de nuevo este problema, pero de manera totalmente diferente. En efecto, esta vez se levanta contra la utilización demasiado cómoda “de las explicaciones alegóricas (*allegoricis interpretationibus*)²⁰” en nombre del principio de dignidad, para evitar las dificultades planteadas por las

18 Conl. 7,21,7-8.

19 Conl. 23,2. «*tunc enim sententias deo inspirante prolatas secundum propositum ac voluntatem eius comprehendere poterimus, cum eorum a quibus promulgatae sunt statum ac meritum perpendentes non uerbo, sed experimentis parem induerimus adfectum, pro cuius qualitate sine dubio vel concipiuntur universi sensus vel sententiae proferuntur*» (debemos escrutar el alcance de su pensamiento partiendo de la dignidad y mérito del que nos habla. Es medio muy eficaz para comprender las máximas inspiradas de Dios y captarlas como Él quiere que lo sean, considerar atentamente el estado de ánimo y el mérito de aquellos que las han proferido, situándonos en las mismas disposiciones y los mismos sentimientos; y eso no con meras palabras, sino por la experiencia. La manera de concebir las cosas, como también de expresarlas, depende del estado en que uno se encuentra).

20 Conl. 17,16.

mentiras de los personajes bíblicos. Después de analizar largamente textos que relatan situaciones ambiguas en las Escrituras, concluye: “No podemos renegar, ahora que nos urge una necesidad semejante, de estos procedimientos que el Antiguo Testamento nos muestra que han seguido los santos, sea porque Dios lo quería así, sea para prefigurar ciertos misterios, sea para salvar vidas en peligro” pues “los justos y los santos, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo, están plenamente de acuerdo sobre estos modos de obrar”²¹. Siempre en nombre de la dignidad de los que obran y hablan en la Biblia, “los justos y los santos”, Casiano pide interesarse atentamente en los pasajes bíblicos que relatan comportamientos moralmente reprobados y condenados por la Ley²². Pero la distancia entre la dignidad del personaje y el carácter objetable del texto bíblico se vuelve entonces una indicación para suscitar la investigación sin por ello utilizar la alegoría.

Es interesante notar aquí que la alegoría no puede constituir, para Casiano, un medio para escapar a la indignidad del texto, causada por lo que denomina las “*dispensationes*”, es decir realidades efectivamente acontecidas, “*res gestae*”. Es preciso ante todo buscar el motivo de esos hechos. Pueden tener por causa sea la voluntad de Dios (*voluntatem Dei*), sea la prefiguración de misterios espirituales (*praefigurationem spiritualium sacramentorum*), sea la salvación de vidas humanas (*quorundam salutem*). Para Casiano, lo que motiva el rechazo de la alegoría no es entonces el respeto de la letra del texto, sino lo que llama

21 Conl. 17,19. «*Et idcirco dispensationes has quas vel ob uoluntatem dei vel ob praefigurationem spiritualium sacramentorum uel ob quorundam salutem sanctos uiros in ueteri testamento legimus exsecutos, in tantum nos quoque, cum necessitas coartauerit, non possumus abdicare, ut ne ipsos quidem apostolos, ubi consideratio alicuius utilitatis exegit, ab eis declinasse cernamus. quae paulisper interim differentes digestis primitus quae adhuc de ueteri testamento proferre disponimus post haec congruentius inferemus, ut facilius adprobetur viros iustos et sanctos tam in nouo quam in ueteri testamento in his oeconomis sibi per omnia concordasse*» (Estas dispensaciones que leemos que los hombres santos bajo el antiguo pacto adoptaron ya sea por voluntad de Dios, o para la prefiguración de los misterios espirituales o para la salvación de algunas personas, tampoco podemos rechazarlos por completo, cuando la necesidad nos limita, ya que nosotros vemos que incluso los apóstoles no los evitaron, donde la consideración de algo conveniente los requería; mientras tanto pospondremos por un tiempo, mientras primero discutimos aquellos casos que proponemos aún sacar del Antiguo Testamento, y luego los presentaré de manera más adecuada para demostrar con mayor facilidad que los hombres buenos y santos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, estaban completamente unidos entre sí en estos artulugios).

22 Casiano rechaza de plano la idea de que la prohibición de la mentira no sea un mandamiento en Conl. 17,19.

las “dispensaciones²³” que significan la economía divina o el designio divino. La indignidad de los hechos puede encontrarse compensada por la utilidad de esos hechos.

Utilidad

Para Orígenes el concepto de “*digne Deo*” está íntimamente ligado a otra noción, la de utilidad²⁴, que es igualmente, según M. Sheridan, una preconcepción fundamental de la exégesis patrística²⁵ y cuya presencia M. Simonetti ha notado en numerosos autores²⁶. No se encuentra, en las obras de Casiano, la cita de 2 Tm 3,16: “*Toda Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar*” que es no obstante el texto clave a propósito de este principio²⁷. Sin embargo, se encuentran en él los elementos esenciales de esta doctrina de los Padres.

Casiano insiste ante todo en la función de las Escrituras mismas que existen “para nuestra instrucción (*nos erudire*)”, “por nosotros (*pro nobis*)”, pues contiene cosas “que la autoridad de las divinas Escrituras ha destinado a nuestra instrucción (*divinarum scripturarum auctoritas de his in quibus nos voluit*”

23 El término aparece en Conl. 1,8; 1,11; 1,15; 2,13; 2,26; 3,19; 3,22; 4,3; 4,7; 4,12; 6,11; 7,21; 7,22; 7,26; 8,7; 8,20; 9,34; 11,13; 12,12; 13,6; 13,17; 17,16; 17,18; 17,19; 21,2; 21,9; 22,4; 23,11; Inst. 2,6; 4,18; 5,40; 7,9; 7,24; *De Incarnatione* (= DI) 1,5; 2,3; 3,2; 7,7.

24 ORÍGENES, *Tratado de los Principios (Peri Archón)*, ed. cit., 4,3,4.

25 M. SHERIDAN, *The Concept of the « Useful » as an Exegetical Tool in Patristic Exegesis*, publicado originalmente en *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, SP 39, 2006, 253-257, y re-editado en M. SHERIDAN, *From the Nile to the Rhone and Beyond*, Studia Anselmiana, 2012, 177- 182. M. M. MITCHELL, *Paul and the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*, Oxford 2012, 1-2 et 79, cf. donde el Autor cita la introducción de P. NAUTIN, en *Origène, Homélie sur Jérémie*, Sources Chrétiennes (= SC) 232, Cerf, Paris 1976, 136.

26 M. SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Augustinaum, Roma 1985. Se encuentra el concepto de «*Opheleia*» en Orígenes en las páginas 79-80, pero también en Gregorio de Nisa, p. 147, en Diodoro de Tarso, p. 164, en Teodoro de Tarso, p. 173, en Dídimo, p. 207, en Cirilo, pp. 216 y 220, en Hesiquio, p. 228. Lo que muestra que este concepto está ampliamente difundido entre los Padres.

27 M. SHERIDAN, *The Concept of the « Useful » as an Exegetical Tool in Patristic Exegesis*, publicado originalmente en *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, SP 39, 2006, 253-257, y re-editado en M. SHERIDAN, *From the Nile to the Rhone and Beyond*, Studia Anselmiana, 2012, 177- 182, ver 178.

erudire)²⁸. Precisa el concepto de utilidad con la imagen del alimento, necesario para vivir, tomando quizá esta imagen de Orígenes²⁹. Para expresar la utilidad de las Escrituras, Casiano emplea la metáfora del jardín que le permite justificar la existencia de varios niveles de utilidad: “Se compararía muy justamente la Escritura con una tierra rica y fecunda (*ideoque satis proprie scriptura divina agro opimo ac fertili comparatur*)” donde crece toda clase de plantas que se comen con o sin preparación, e incluso hierba. De la misma manera “se distingue, parece, con mucha evidencia una economía semejante (*rationem*) en el fértil paraíso de las Escrituras (*in hoc uberrimo spiritalim scripturarum paradiso*)”. Todas las Escrituras están hechas para alimentarnos. Nada se pierde, ni la menor brizna de hierba, que “consiste en la letra pura y simple (*simplicem scilicet puramque narrationem historicae lectionis*)”³⁰.

Esta utilidad de las Escrituras no siempre es inmediatamente perceptible, supone a veces un trabajo de preparación. En efecto, si “ciertos pasajes resplandecen ya desde el sentido literal (*in quo ita quedam significatione litterae plana*)”, “otros, al contrario, si no se afinaran por la interpretación alegórica y no se ablandasen a la prueba del fuego espiritual (*si allegorica explanatione extenuata non fuerint et spiritalis ignis examinatione mollita*), lejos de proporcionar al hombre interior un alimento saludable y libre de todo germen malo, iría en su detrimento más que en su provecho (*quam utilitas aliqua subsequetur*)”³¹. Esta presentación de la interpretación de las Escrituras como un “arte culinario”, según la fórmula de M. M. Mitchell, se encuentra igualmente en Gregorio de Nisa, en su comentario al *Cantar de los Cantares* y en la *Vida de Moisés*³². La función primera de la interpretación es pues hacer útil para el lector todo pasaje de la Escritura, incluso cuando ello no es inmediatamente perceptible, suprimiendo el aspecto peligroso que eventualmente pudiera tener.

28 Conl. 8,3.

29 SHERIDAN, 177-192, ver 178.

30 Conl. 8,3.

31 *Ibid.*

32 M. M. MITCHELL, *Paul and the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*, Oxford 2012, 95-96, ver las notas 3 à 7.

Ya que las verdades contenidas en las divinas Escrituras están destinadas a nuestra “instrucción (*nos erudire*)”, nada es inútil³³. Por esto Casiano subraya el papel pedagógico de la Ley de Mosiés, que ha sido puesta por escrito³⁴, diciendo que: “el apóstol nos la presenta bajo los rasgos de un pedagogo, que formaba a los hombres y los tenía a su cuidado por temor de que el olvido los llevara a alejarse de los principios en los que la naturaleza los había instruido”³⁵.

Tal es también el fin que se propone el apóstol mismo al comentar las Escrituras³⁶. Pues en todo lo que le sucedía al pueblo de Israel, en el Antiguo Testamento, “debemos mirar esos acontecimientos como escritos para nuestra instrucción (*ad nostram commonitionem scripta debemus accipere*)”³⁷. Y esto vale incluso cuando se trata de narraciones que relatan mentiras y astucias pues “el Espíritu Santo, el poner tales narraciones en los libros sagrados no tuvo otro fin sino instruirnos”³⁸.

Cuando evoca la salida de Egipto del pueblo de Israel, Casiano declara: “todo esto le sucedía en figura (*figura*) al pueblo judío; la realidad somos nosotros, que somos sus testigos todos los días, en nuestro estado y profesión”³⁹. Esta relación entre figura y cumplimiento se convierte en la clave de lectura de las pruebas vividas por Israel. Las ollas y cebollas de Egipto expresan el hecho de regresar “a las inclinaciones de otros tiempos y a las pasiones primeras”⁴⁰. Pero el uso de esta clave de lectura no se limita al Antiguo Testamento. Cuando Casiano continúa evocando el hecho de que de “seiscientos tres mil hombres en estado

33 Conl. 8,3. Misma idea en Conl. 17,25.

34 Conl. 8,21; 8,23.

35 Conl. 8,23, cf. Ga 3,24. “*quae etiam secundum apostolum paedagogus velut parvulis data fuisse describitur, erudiens scilicet eos atque custodiens, ne ab illa disciplina in qua naturaliter fuerant instituti quadam oblivione discederent*” (el Apóstol, por su parte, nos la presenta bajo la figura de un pedagogo que formaba a los hombres y los guardaba, por temor de que el olvido los alejara de los principios que la naturaleza les había enseñado).

36 Cf., por ejemplo, Inst. 5,8; 7,25; 10,11.

37 Conl. 5,16. Igualmente en Conl. 3,7; 7,21.

38 Conl. 17,25. “*quae utique non ob aliam credimus causam spiritum sanctum sacris voluminibus indidisse, nisi ut istis erudiamur*” (Y ciertamente sostenemos que el Espíritu Santo insertó esto en el volumen sagrado sin otra razón que enseñarnos con sus ejemplos).

39 Conl. 3,7,6. “*tamen nunc quoque eam cotidie in nostro ordine ac professione uidemus impleri*” (sin embargo, ahora vemos que la realidad se cumple a diario en nuestra vida y profesión).

40 Con. 3,7,6, cf. Nm 11,18; Ex 16,3; Nm 11,5.

de llevar armas que fueron contados al salir de Egipto, solamente dos entraron en la tierra de la promesa” añade enseguida que el Evangelio “concuerta con la figura que se nos dio en el pueblo judío: muchos llamados, pero pocos elegidos”⁴¹. Puede así desarrollar la idea de que el renunciamento exterior no basta, citando 1 Co 13,3, para concluir que: “El bienaventurado apóstol no habría hablado de esa manera, si no hubiera previsto que muchos, después de haber distribuido todos sus bienes a los pobres, permanecerían impotentes para alcanzar las cimas abruptas de la perfección evangélica y de la caridad”⁴².

Para justificar esta apropiación ascética de los acontecimientos bíblicos⁴³, Casiano invoca a Pablo en 1 Co 10,6: “Todo, según el apóstol, les sucedía en figura (*in figura*), debemos pues mirar estos acontecimientos como escritos para nuestra instrucción (*nos erudire*)”⁴⁴. Esta “ascetización” de la figura deja a un lado los empleos propiamente cristológicos para concentrarse sobre todo en la utilidad de las Escrituras para la vida espiritual, confiriendo a los relatos del pasado una dimensión de actualidad. En efecto, sirven no sólo para enseñar⁴⁵, incluso cuando contienen malos ejemplos, puesto que, “el Espíritu Santo, al poner tales relatos en los libros sagrados, tuvo no solo la finalidad de instruirnos por medio de esos ejemplos”⁴⁶, sino también para proteger y curar al que los utiliza como un “conjuro (*incantatori*)”⁴⁷.

Tal es la razón por la cual la Escritura utiliza un lenguaje que podemos comprender. En efecto, “cuando Dios se dirige a los hombres y pretende instruirlos es sus juicios, le es necesario expresarse en términos humanos y conforme a los

41 Conl. 3,7,7, cf. Mt 22,14. “*quia secundum illam quam diximus figuram in euangelio quoque multi uocati, pauci autem dicuntur electi*” (porque según aquella figura de que hablábamos en el evangelio también se dice que “muchos son los llamados y pocos los escogidos”).

42 Conl. 3,7,6-7.

43 E. A. CLARCK, *Reading Renunciation, Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton 1999, ver 134-136, para la descontextualización de los acontecimientos bíblicos; 137-138, para el cambio de auditorio; 146-151, para la transposición de la historia de salvación como trayectoria ascética.

44 Conl. 5,16. Ver asimismo Conl. 5,18.

45 Conl. 3,9-10; 5,16; 6,6.

46 Conl. 17,25.

47 Conl. 2,11; 18,16.

sentimientos humanos (*nesesse est ut humanis verbis et adfectibus eloquatur*)⁴⁸. Pero este lenguaje tiene igualmente otro fin, ya que permite “la eclosión, en nuestra memoria, de los pensamientos divinos (*spiritalis memoriae*)” a través de la lectura y la meditación⁴⁹.

Sin embargo, en la conclusión de su comentario a la parábola del cambista, que encontramos a continuación, Casiano pone un límite a esta noción de utilidad. En efecto, incluso cuando responden al conjunto de los criterios de una buena interpretación, “por útiles y necesarios (*quamuis utilia ac necessaria*) que puedan parecer al presente, si luego afectaran la integridad de nuestra profesión (*soliditati professionis nostrae*)” poniendo en peligro la vida monástica misma, entonces conviene no respetarlos. Retomando el pasaje de Mt 18,8, lo comenta así: “Como a un miembro necesario, es verdad, pero que escandalizaría, aunque nos fueran de tanta ayuda como la mano o el pie derecho, nuestra salvación reclama que los arranquemos y los arrojemos lejos de nosotros”⁵⁰. Esta sombría interpretación de Mt 18,8, le permitía a Casiano afirmar que hay actos que parecen inspirados por las Escrituras, como la caridad de la hospitalidad o el deseo de la cléricatura⁵¹, pero que pueden mostrarse perjudiciales. La utilidad de las Escrituras no es entonces absoluta, hasta el punto que a veces más vale no respetar ciertos preceptos evangélicos para someterse a la tradición de los ancianos. Debe estar sometida “al vigor de la discreción que procede de las palabras y opiniones de los ancianos”⁵².

48 Conl. 6,6.

49 Conl. 1,17.

50 Conl. 1,20. «*quae quamuis utilia ac necessaria videantur ad praesens, tamen si soliditati professionis nostrae incipiant post haec esse contraria et totum quodammodo corpus nostri labefactare propositi, tamquam necessarium quidem, sed scandalizans membrum et quod dextrae manus uel pedis agere videatur officium proici a nobis atque abscidi salubre est*» (Por útiles y necesarias que, por el pronto, puedan parecer estas acciones, no obstante, son contrarias a la integridad de nuestra profesión y pueden poner en peligro nuestra vida monástica. Ellas deben prestarnos la misma ayuda que pudiera proporcionarnos un miembro necesario, por ejemplo, la mano o el pie derecho, pero los intereses de nuestra alma exigen que –como miembro que nos escandaliza– lo rechacemos lejos de nosotros).

51 Conl. 1,20. Casiano debe hacer alusión a 1 Tm 3,1: *Es muy cierta esta afirmación: «El que aspira a presidir la comunidad, desea ejercer una noble función».*

52 Conl. 1,20. «*id est discretionis uim quae de seniorum verbis ac monitione procedit*» (es decir, la fuerza de la discreción, que procede de escuchar y poner por obra las palabras y avisos de los ancianos).

Mímesis

C. J. Kelly, en su análisis de los modelos utilizados por Casiano⁵³, retoma el concepto de “mímesis”, inspirándose en el análisis de F. M. Young que piensa que este concepto, heredado de la tradición pedagógica antigua, desempeña un papel central en la interpretación patrística. Según esta última, en efecto, lo que diferenciaría esencialmente a las escuelas de Antioquía y Alejandría no sería tanto su manera de considerar la letra y la alegoría, ya que ambas escuelas tenían muchos puntos en común, ligados a su común formación retórica, sino más bien su manera de concebir la “mímesis”. En efecto, según esta autora, mientras que la escuela de Antioquía se limitaba a la utilización de las técnicas de la tradición retórica clásica y se interesaba en el análisis de las figuras, entre las cuales estaba la figura de la alegoría, la escuela de Alejandría, sin dejar de utilizar igualmente este primer abordaje, iba más lejos, tomando igualmente los métodos utilizados por las escuelas filosóficas y haciendo de la alegoría no sólo una figura retórica sino también un principio general de interpretación. A través del sentido que cada una de estas dos escuelas le daba a la palabra “*skopos*” F. M. Young ha definido lo que las distinguía. Mientras que para los exegetas de Antioquía estaba ligada a la unidad literaria y a su autor humano, para Orígenes y la escuela de Alejandría, dependía más bien del Espíritu Santo y de la realidad espiritual subyacente⁵⁴. Si bien la autora ha matizado luego su análisis⁵⁵ no por ello es menos cierto que el concepto de “mímesis” sigue siendo un elemento esencial de la interpretación de los Padres, pues pertenece a la “*paideia*” tradicional de las escuelas de retórica⁵⁶.

C. J. Kelly subraya que, como en todos los autores patrísticos, la orientación fundamental de Casiano es exegética pero su método, sobre todo en las *Conferencias*, lo aleja de la exégesis tradicional. En efecto, si bien utiliza las herramientas de esta para su interpretación, su primera aproximación para

53 C. J. KELLY, *Cassian's Conferences, Scriptural Interpretation and the Monastic Ideal*, Ashgate 2012, 15, ver nota 21. Para la utilización del concepto de exégesis mimética de las Escrituras en Casiano, ver 101-104.

54 F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press 1997, Hendrickson Publishers' edition 2002, 161-185. Para este último aspecto ver 183-185.

55 F. M. YOUNG, *Chapter 41, Interpretation of Scripture*, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Ed. by S. A. Harvey & D. G. Hunter, Oxford University Press 2008, 848.

56 C. J. KELLY, *Cassian's Conferences*, 15, ver nota 21. F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, 175-176.

comprender las Escrituras es ponerlas en práctica. La vida del monje es presentada como un ejercicio de la “mímesis”⁵⁷. El principio de esta “exégesis mimética”, muy presente a lo largo de las obras de Casiano, funciona no obstante según reglas particulares.

Se encuentra muy claramente la idea de imitación en dos pasajes que tratan el relato del sacrificio de Isaac⁵⁸ de Gn 22,1-19⁵⁹. El problema no se sitúa en el nivel de la relación entre la letra y la alegoría ya que en ambos casos el texto de Gn 22 es tomado estrictamente al pie de la letra. En ambos casos, se trata de un padre que va a imitar a Abraham y a sacrificar concretamente al hijo que lo ha acompañado al monasterio. Sin embargo, la evaluación que Casiano hace de cada uno de estos dos episodios no es, en absoluto, la misma. En *Instituciones* 4,27-28 se trata de una prueba de obediencia bajo el control de un anciano que interviene a último momento para salvar la vida del niño y recibe “una revelación de que, por esta obediencia” su discípulo “había llevado a cabo la obra del patriarca Abraham”⁶⁰. Por el contrario, en *Conferencias* 2,7, se trata de la iniciativa personal de un monje, “engañado por revelaciones sin número” (*revelationibus eius innumeris saepe deceptus*) del demonio, que decide sacrificar a su hijo para, nos dice el texto, “igualar por este sacrificio al patriarca Abraham (*ut scilicet hoc sacrificio Abrahae patriarchae meritis aequaretur*)”⁶¹. Este monje se ve entonces calificado de “parricida (*parricidum*)”.

Estas dos maneras de interpretar el mismo texto bíblico nos invitan a considerar con atención las condiciones de la imitación. En efecto, esta no funciona automáticamente. En el primer caso, en *Instituciones* 4,27-28, la imagen bíblica

57 C. J. KELLY, *Cassian's Conferences*, 101. En el índice de su obra, se ve la importancia de este tema para nuestro Autor, ya que lo trata en numerosas ocasiones, 3, 14, 16, 59, 101, 103. Subraya particularmente la importancia de esta exégesis mimética para el personaje de Job, cf. 51-58.

58 E. A. Clark, *Reading Renunciation*, 109-110, para la utilización de Gn 22,1-14.

59 En la edición del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), la cita de Gn 22 no figura en los índices ni para Inst. 4,18 ni para Conl. 2,7, en cambio, este versículo es citado para Conl. 13,14. Este es un ejemplo, entre otros, de la dificultad de considerar el lugar de las Escrituras en las obras de Casiano. Conl. 13,14 lo cita como un testimonio, una prueba, mientras que Inst. 4,18 y Conl. 2,7 son un verdadero ejemplo de interpretación monástica.

60 Inst. 4,28. «*revelatum namque est continuo seniori hac eum obedientia Abrahae patriarchae opus inplisse*» (En efecto, le fue revelado en el acto al anciano que por esta obediencia había cumplido la obra del patriarca Abraham).

61 Conl. 2,7.

jamás es evocada antes de los hechos, sino que es el fruto de una revelación de Dios al anciano. La experiencia vivida es entonces autenticada por el pasaje bíblico que recibe de ella una significación más profunda, ligada a la obediencia. En el segundo caso, por el contrario, la voluntad de imitar a Abraham, de la que el texto nos dice que es inspirada por el demonio, impide paradójicamente su realización. De una manera asombrosa, Casiano parece denunciar no solamente la idea de una imitación literal, sino igualmente voluntaria. La voluntad de imitar puede ser peligrosa. De la misma manera Casiano también se burla de “algunos monjes de los más austeros que tenían el celo de Dios y no la ciencia (*zelum Dei, sed non secundum scientiam*)⁶²”, y que se fabricaron grandes cruces de madera para imitar a Jesús, pensando así realizar la palabra de las Escrituras: “el que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí”⁶³. Nuevamente, el problema no concierne a la acción, sino a la comprensión de lo que ella significa, lo cual supone pasar de una comprensión literal de la imitación a otra comprensión más profunda.

Así, la “mímesis” no funciona como una voluntad, a priori, de imitar un modelo, sino más bien como el descubrimiento, a posteriori, del sentido y del sabor bíblico de una acción. Como veremos más adelante, lo que importa aquí para Casiano no es el hecho de que la acción concreta misma pretenda imitar un pasaje bíblico, sino la intención profunda de los que la realizan. En ambos casos, lo que lleva irremediamente al fracaso es el deseo de imitar, en vistas de igualar al personaje bíblico. La “mímesis” parece entonces funcionar no como un conocimiento, sino más bien como un reconocimiento, a posteriori.

Cuando habla de modelo a imitar y que debe suscitar la emulación, Casiano emplea la palabra “*exemplum*”. Pero aún aquí, no se trata de imitar al apóstol Pablo que “nos enseña con los actos y con el ejemplo, no menos que con sus escritos (*non solum litteris, sed etiam opere atque exemplo docet*)”, sino de sacar la lección. Así cuando en Hch 9,6 el Señor manda Pablo a Ananías, más que enseñarle él mismo, se trata de dar un ejemplo a todos los que creerían poder

62 Conl. 8,3. Cf. Rm 10,2. «*quod quidam districtissimi monachorum, habentes quidem zelum dei, sed non secundum scientiam, simpliciter intellegentes fecerunt sibi cruces ligneas eas que iugiter umeris circumferentes non aedificationem, sed risum cunctis uidentibus intulerunt*» (Hubo antaño monjes, por lo demás, de gran austeridad, que estaban poseídos del celo de Dios, si bien no según la sabiduría, que interpretaban estas palabras con una ingenuidad superlativa; tanto, que llevaban sobre sus hombros cruces que se habían fabricado con madera. Con ello daban a sus prójimos más materia de risa que de edificación).

63 Conl. 8,3. Cf. Mt 10,38.

progresar en la vida espiritual sin maestros, “por temor de que lo que habría sido justo en Pablo, no fuera en el futuro un mal ejemplo que alentara la presunción (*posteris malum praesumptionis praeberet exemplum*)”⁶⁴. La sumisión de Pablo se convierte así en un modelo para todos los que tuvieran la tentación de pensar que se pueden formar por sí mismos⁶⁵.

Casiano desconfía sobre todo de las malas imitaciones y desarrollará una verdadera teoría de la “mímesis” en su comentario a la parábola del cambista, que corresponde al *Agraphon* 87⁶⁶, en las *Conferencias* 1,20-22. Este texto, que mezcla a su vez el discernimiento de los pensamientos y la interpretación de las Escrituras, desarrolla una analogía entre la falsa moneda y las falsas interpretaciones, haciéndose la verificación en cuatro niveles⁶⁷.

64 Conl. 2,15. «*Paulum quoque per semet ipsum uocans et adloquens Christus, cum posset ei perfectionis uiam reserare confestim, dirigere ad Annaniam mauult et ab eo iubet uiam ueritatis agnoscere dicens: surge et ingredere ciuitatem, et ibi tibi dicitur quid te oporteat facere. Mittit itaque et hunc ad seniore eum que illius potius doctrina quam sua censeat institui, ne scilicet, quod recte gestum fuisset in Paulo, posteris malum praesumptionis praeberet exemplum, dum unusquisque sibimet persuaderet simili modo se quoque debere dei solius magisterio atque doctrina potius quam seniorum institutione formari*» (También a san Pablo le llamó Cristo por sí mismo y le habló. Mas, pudiendo revelarle en el acto el camino de la perfección, prefirió encaminarlo a Ananías y le ordenó que aprendiera de sus labios la verdad: “Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que has de hacer”. Le confía; pues, también a un anciano, juzgando preferible que aprenda de su doctrina, antes que enseñarle El personalmente. Y ello para evitar que lo que hubiera sido justo en el Apóstol no fuera en el porvenir motivo de mal ejemplo para algunos. Pues podría fomentar su arrogancia y pensar que no debían reconocer por maestro y doctor más que a Dios, sin necesidad de sujetarse a la enseñanza de los mayores).

65 Casiano reacciona en sus obras monásticas contra la práctica en la Galia de los abades auto proclamados. R. J. GOODRICH, *Contextualizing Cassian, Aristocrats, Ascetism, and Reformation in the Fifth-Century Gaul*, Oxford University Press 2007, 49. C. STEWART, *Cassian the Monk*, Oxford University Press 1998, 17.

66 A. Resch, *Agrapha: Ausercanonische Schriftfragmente*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1906, 115, Conl. 1,20; 2,9.

67 Conl. 1,22. «*Erit ergo hoc quadripertito quo diximus modo necessaria nobis ista discretio, id est ut primum materia nos auri ueri fucati ue non lateat, secundo ut has easdem cogitationes quae mentiuntur opera pietatis tamquam adulterina nomismata et paraxaraxima reprobemus, utpote quae falsam imaginem regis non legitime signata contineant, uel illa, quae in auro pretiosissimo scripturarum uitioso et haeretico sensu non ueri regis, sed tyranni praeferunt uultum, similiter discernentes refutare possimus, siue illa, quorum pondus ac pretium aerugo uanitatis adrodens exagio seniorum non sinit adaequari, ut nomismata leuia atque damnosa minus que pensantia recusemus, ne in illud incidentes, quod obseruare tota uirtute praecepto domini commonemur, cunctis laborum nostrorum meritis stipendiis que fraudemur: nolite thesaurizare uobis thesauros*

El primer aspecto a verificar concierne a la verdad del texto mismo, que es comparado a la calidad del metal: “se trata de no dejarse engañar acerca de la calidad de la materia misma: ¿es verdadero el oro? (*id est primum materia nos auri veri fucati ve non lateat*)”⁶⁸. En efecto, su brillo puede ser engañoso, cuando un “vil denario de cobre trata de imitar la moneda preciosa, cubriéndose de las apariencias y del brillo del oro (*utilique denario, si preciosum nomisma sub colore auri fulgentis imitetur*)”⁶⁹. Se trata de no confundir las Escrituras con doctrinas (dogma) provenientes del judaísmo o de la filosofía. El peligro es doble, en efecto: hay por un lado lo que se llama la “superstición judía (*Judaicam superstitionem*)” y por otro “el tumor de la filosofía (*saecularis philosophiae tumore*)” que se disimulan “bajo la apariencia del oro (*sub colore auri*)”⁷⁰. El oro pues debe pasar necesariamente por la “prueba del crisol (*purgatione ignis excoctum*)” para ser purificado, gracias al “fuego celestial del Espíritu Santo (*celesti Spiritus Sancti igne*)”⁷¹. No hay que dejarse seducir por lo que no es más que una imitación del oro y que corre el riesgo de llevar “a herejías formales o a opiniones orgullosas (*ad haereticos errores ac praesumptiones tumidas*)”⁷².

Casiano ilustra sus palabras con el ejemplo de monjes que se dejaron “atrapar por el brillo de un lenguaje bello y ganar por las máximas de los filósofos (*nitore sermonis et quibusdam sunt philosophorum dogmatibus inlecti*)”, y

in terra, ubi aerugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur» (El discernimiento no será necesario en las cuatro formas que hemos apuntado. Esto es, la primera para saber con certeza la materia de que se trata: si es oro puro, fingido o falso. Segunda, para rechazar los pensamientos que nos sobrevienen bajo las apariencias de piedad, cual moneda falsa que, aunque ostenta la efigie real, no está legítimamente sellada. Tercera, para que podamos asimismo reconocer y rechazar aquellas cosas que imprimen en el oro precioso de las Escrituras una interpretación viciosa y herética: no es la imagen del rey verdadero lo que se halla grabado allí, sino la del usurpador. En fin, para que podamos rehusar como piezas sin valor y dañinas, que carecen de la gravedad debida, los pensamientos que han perdido, por la herrumbre de la vanidad, su peso y su valor, y no pueden, por lo mismo, conformarse con el patrón monetario de los antiguos. Todo esto se endereza a evitar aquel peligro contra el que nos advierte el Señor, y no perdamos el mérito ni la recompensa de nuestros trabajos: “No quieran conservar para ustedes tesoros en la tierra, donde la polilla y orín los corroen, y donde los ladrones horadan y roban”).

68 Conl. 1,22.

69 Conl. 1,20.

70 La expresión “*sub colore*” reaparece en Conl. 1.20; 1,21; 10,5; 13,13; 16.20.

71 Conl. 1,20.

72 Conl. 1,20. Para Casiano la herejía y el orgullo tienen la misma raíz.

entonces volvieron al mundo o se dejaron arrastrar a la herejía. El episodio de Jos 7,16-26 en el que Acán se deja seducir por “un lingote de oro que provenía del campamento de los filisteos (*de castris Allophylorum ligulam auream concupiscens*)”⁷³, sirve de ilustración bíblica de esta situación. Por el contrario, se encuentra el ejemplo de una víctima de la ilusión judaica en *Conferencias* 2,8 a propósito de un monje de Mesopotamia, también él ejemplo de virtud, que se deja engañar por “revelaciones diabólicas y sueños” y termina por rodar en una caída lamentable hasta el judaísmo y la circuncisión de la carne (*ad iudaismum et circumcissionem carnis lapsi miserabili*), al tomar el texto bíblico al pie de la letra⁷⁴.

El segundo aspecto a verificar concierne esta vez a la validez de la interpretación que expresa por medio de la analogía de la imagen grabada en la moneda⁷⁵. ¿Se trata de un cuño legítimo (*non legitime signata*)?⁷⁶. Hay que examinar muy cuidadosamente si no somos víctimas de una falsa interpretación que, imprimiéndose en el oro purísimo de las Escrituras, nos engaña por el solo precio del metal (*ne auro purissimo scripturarum prava interpretatio coaptata matalli pretiositate nos fallat*). Para Casiano, esta falsa interpretación (*prava interpretatio*) consiste en remplazar “la esfinge del rey legítimo (*legitime figurata*)” por “la imagen de un usurpador (*tyrannici vultus*)”. La consecuencia es entonces no sólo desnaturalizar las Escrituras (*pretiosa scilicet eloquia scripturarum callida adsumptione convertens*), sino también darles un sentido contrario y nocivo (*ad contrarium sensum noxiumque detorquens*)⁷⁷.

Casiano cita entonces el pasaje de Mt 4,6 en el que el diablo invoca el Sal 90,11-12 para estimular a Jesús a arrojarse de lo alto del Templo, en *Conferencias* 1,20. Este ejemplo, no obstante, es desarrollado sólo en *Conferencias* 2,5 a

73 Conl. 1,20. En su nota 1, p. 136, E. Pichery corrige el nombre citado por Casiano, Achor por Achan, siendo Achor el nombre del valle en donde fue enterrado Achan en Jos 7,26. Por otra parte, E. Pichery subraya que el término “*Allophyl*” es una transposición del término griego “*Allophuloi*” utilizado por la LXX y que designa a los filisteos. *Jean Cassien, Conférences I-VII*, Introduction, traduction et notes par Dom E. Pichery, SC 42 bis, Cerf, Paris 2008.

74 Conl. 2,8.

75 Conl. 1,22.

76 *Ibid.*

77 Conl. 1,20. Casiano cita las tentaciones de Jesús (Mt 4,6) como ejemplo de la forma en que el diablo falsea las Escrituras, utilizando el Sal 90 (91),11-12.

propósito del episodio del anciano Herón, presentado como un monje perfecto desde el punto de vista de la vida ascética y que, engañado por “el ángel de Satán, a quien recibe como a un ángel de luz (*deceptus angelum Satanae velut angelum lucis*)”, piensa “probar su raro mérito (*magnum scilicet virtus suae meritum probaturus*)”⁷⁸, tirándose a un pozo.

En un tercer nivel, Casiano vincula directamente este vicio de interpretación a todos los excesos y a los errores de discernimiento en la vida monástica a propósito de los ayunos, las vigiliat, la hospitalidad, del deseo de ser ordenado. “So pretexto de virtud (*sub praetexto virtutum*)” este tipo de interpretación cae en el exceso al descuidar “el cuño auténtico de los ancianos (*non de legitima seniorum procedens moneta*)”. El vocabulario empleado es el mismo que para la interpretación de las Escrituras, con la imagen del “velo (*velamen*)” pues estas prácticas excesivas “se cubren con un cierto velo de misericordia y de religión (*velamine quodam misericordiae ac religionis obtecta*)”⁷⁹. La verificación versa aquí sobre la calidad de los “monederos autorizados (*legitimis monetariis*)”, es decir los “ancianos (*seniores*)”, “los Padres aprobados y católicos (*probatis et catholicis patribus*)”, los únicos que pueden atestiguar la validez y la utilidad de una interpretación⁸⁰.

Casiano responsabiliza aquí a los “ingenuos e imprudentes (*inperitos incautosque*)”, expresión que remite a otro ejemplo tratado en *Conferencias* 2,6 en que dos hermanos deciden atravesar el desierto sin llevar alimento, confiándose en la providencia. Una imitación “temeraria e imprudente (*temere incauteque*)” de Lc 10,40-42, que invita a vivir “sin preocupaciones”, o de Lc 12,22-23, que invita a esperararlo todo de la providencia divina, es así denunciada⁸¹.

78 Conl. 2,5. En este pasaje, Casiano no cita el texto de Mt 4,6 y la alusión al Sal 90 (91),11-12 que es la verdadera fuente bíblica, contrariamente a la referencia de 2 Co 11,14, dada por la edición crítica y retomada en SC 42 bis. La alusión de Germán en Conl. 2,9: “Según la parábola evangélica por usted explicada en su precedente conferencia”, envía a la parábola del cambista del *Agraphon* 87 explicado en Conl. 1,20-22, confirma claramente esta relación entre los dos textos.

79 Conl. 1,20. Entonces, el fin de la interpretación, como lo veremos, es quitar el velo.

80 Conl. 1,20.

81 Conl. 2,6. El texto hace alusión al milagro de la comida servida por los feroces bandidos Mazicos a esos dos monjes. Uno de los monjes “rechazó” la comida “como ofrecida por manos de los hombres”.

Finalmente, el cuarto criterio del cambista es la verificación del peso, que da lugar a otra comparación. Esta vez, el proyecto debe ponerse en la balanza junto con “la vida y las enseñanzas de los profetas y de los apóstoles (*ad prophetarum et apostolorum actus et testimonia*)”⁸². A través de estas monedas demasiado livianas cuyo peso no corresponde “al patrón de los ancianos (*exagio semiorum*)”⁸³. Casiano apunta a los que buscan la gloria humana, pues “todo lo que hacemos en vista de la gloria humana (*quidquid enim contemplatione humanae gloriae fecerimus*)”, dice, es “un tesoro que acumulamos en la tierra (*in terra nos thesaurizare*)”⁸⁴.

Tal es el caso de ese monje que había querido, como hemos visto, sacrificar a su hijo y quería así “igualar el patriarca Abraham por ese sacrificio (*Abrahae patriarchae meritis aequaretur*)”⁸⁵, o de ese anciano del que se dice que se había tirado al pozo para probar su raro mérito (*magnum scilicet virtutis suae meritum probaturus*)”⁸⁶. En ambos casos, la imitación conduce a un desastre, porque no está animada por un designio justo.

A través de estos cuatro ejemplos de *Conferencias* 2,5-8, Casiano desarrolla la idea de que la imitación de las Escrituras no basta e incluso puede ser peligrosa si no se la acompaña con un verdadero discernimiento. El concepto de “mímesis” en Casiano, supera ampliamente la idea de una simple imitación de los modelos bíblicos como modo de interpretación de las Escrituras. Subrayando toda la ambigüedad de semejante intento, insiste en un cierto número de condiciones necesarias para evitar la trampa de las falsas imitaciones. Como en el caso de los conceptos de dignidad y de utilidad, Casiano retoma la idea imitación, pero modificando su contenido y alcance.

* * *

El tema central de la interpretación en las obras de Casiano, que me parece muy original, es justamente la relación entre el autor divino (el Espíritu Santo) que

82 Conl. 1,21.

83 Conl. 1,22.

84 Conl. 1,22. Cf. Mt 6,19, que es citado en ese pasaje.

85 Conl. 2,7.

86 Conl. 2,5.

inspira y el autor humano (a través de la propia experiencia), que escribe el texto; éste es comprendido según el nivel del lector –que crece bajo la guía del Espíritu Santo y reconoce, a través de diversos métodos, en la experiencia del escritor, la propia experiencia, porque la experiencia es el lugar de la manifestación del Espíritu Santo–. La Escritura “escrita” es solo un momento de esta cadena lógica. Pero la forma en que Casiano utiliza el concepto de inspiración es muy diferente de aquel de Orígenes. Para éste la inspiración significaba posesión sin autoconciencia (o autoconocimiento) del Espíritu Santo. Para Casiano esto era más sutil, porque significaba experiencia interior, movida por el Espíritu Santo, que permite alcanzar la experiencia universal expresada en el texto bíblico, que retoma la experiencia particular del escritor humano.

Así se explica *Conferencias* 10, donde Casiano escribe que el lector deviene el autor, que el texto bíblico crece con quien lo lee.

Las técnicas y los métodos son secundarios para Casiano. Están al servicio de su teología de las Escrituras, que va mucho más allá.

Monastero Cistercense N. S. di Valserena
Via. Prov. del Poggetto 48
56040 Guardistallo (PI) – ITALIA
frere.guillaumemdc@yahoo.fr