

-HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD MONÁSTICA-

Fr. Luc Brésard
Abadía N^a S^a de Cîteaux
Traducción P. José Luis Monge
Abadía Santa María de Viaceli

- Introducción**
1. La prehistoria
2. Antonio
3. Recorrido turístico
4. Las reglas monásticas
5. Pacomio
6. Los apotegmas
7. Evagrio
8. Casiano
9. Basilio
10. El Seudo-Macario
11. Agustín
12. El monacato occidental
13. Los monjes de Gaza
14. Juan Clímaco

INTRODUCCIÓN

1. NUESTRO OBJETIVO

Presentamos un curso de la historia de la espiritualidad monástica. Expliquemos estos términos:

1. Historia

Se trata de un conocimiento o la relación con un pasado, acontecimientos del pasado; se trata de hechos relativos a la evolución de un grupo social. La historia estudia la sucesión de hombres y acontecimientos en el tiempo. Si sitúa en una línea **horizontal**.

Son acontecimientos pasados, los hombres murieron. A pesar de su interés arqueológico o ejemplar, a pesar de sus lecciones, se trata de algo muerto.

2. Espiritualidad

Es lo referente a la vida espiritual, la vida del Espíritu Santo en nosotros. Es el Espíritu de Dios vivo que viene a nosotros para actuar en nosotros y conducirnos a Dios. Se trata de una línea **vertical** que desciende continuamente para suscitar nuestra respuesta que debiera ser de ascensión.

3. Historia de la espiritualidad

Será la convergencia de ambas líneas la horizontal y la vertical. Más exactamente, se trata de la línea horizontal de la historia animada siempre por la moción de Dios Vivo que viene a habitar con los hombres (“a jugar con los hombres” por usar una expresión del libro

de los Proverbios). A este movimiento de Dios corresponde el movimiento de la libertad humana que responde de dos modos:

a) Con el desapego de lo que podría obstaculizar la acción divina, renunciando a las fuerzas del mal capaces de frenar o reducir a nada la acción de Dios. Se trata de una lucha o combate (= **ascesis**) con vistas a una purificación.

b) Dejándose llevar por este movimiento de ascensión hacia Dios, ofreciéndose a su acción por la disponibilidad, el abandono, la oración. Es la **contemplación**.

Ascesis y contemplación son dos movimientos estrechamente unidos que encontramos constantemente.

Estudiar la espiritualidad monástica es, pues, esforzarse en conocer a través de la historia el movimiento de Dios al hombre y la respuesta del hombre a Dios, por los textos que nos han transmitido estos hombres que han vivido en este movimiento de Dios, o que se escribieron al respecto. Sólo se da historia cuando tenemos textos. Estos textos nos trazarán la silueta moral y espiritual de cada uno de los testigos de Dios, su reacción con Dios, su modo de ir a Dios. No se trata ya de algo muerto como la historia pura y simple, sino de una realidad eminentemente **viva**.

Tanto más viva cuanto que el Espíritu que ha forjado las diversas fisonomías espirituales de los hombres que estudiaremos, está en nosotros para hacernos comprender su doctrina, el soplo vital que ha infundido en sus escritos, para transformarnos con su contacto vivificante. El Espíritu será quien nos hará entrar en contacto, incluso en **amistad**, con estos hombres siempre presentes entre nosotros por sus escritos.

4. Monástica

Este tercer término indica sencillamente que hacemos una opción en la historia de la espiritualidad. Únicamente nos ocuparemos de los monjes, dejando de lado de momento los Padres de la Iglesia que no dicen nada o poco sobre la vida monástica. Y de los que la tratan en sus escritos, nos limitaremos a una breve presentación de su persona libando en su obra lo referente a la vida monástica y dejando de lado lo que es más propio del curso de Patrología.

También nos limitaremos a los autores de los orígenes del monacato, pues son la base de referencia para los siglos siguientes.

Teniendo en cuenta lo dicho, el presente curso de la historia de la espiritualidad monástica está orientado al contacto personal con el Espíritu que movió a nuestros Padres en la fe, los primeros monjes. Bien podría ser un aprendizaje a la *lectio divina*. De hecho para san Benito la lectio, capaz de “conducirnos a la cumbre de la perfección”, es la Biblia y “los santos Doctores”, entre los cuales cita expresamente a los monjes: las obras de CASIANO y de BASILIO (*RB*, 73)

2. PRESENTACIÓN

El preámbulo con el que exponemos nuestro objetivo, deja entrever en primer lugar nuestras **OPCIONES**: privilegiar la espiritualidad sobre la historia. Ya existen “historias del monacato”; nosotros presentamos una “**Historia de la espiritualidad monástica**”.

Además no pretendemos apurar todo sobre este tema. Pensando ser válido para el estudio de los monjes, nos referimos al excelente documento: “El estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal” (francés *Documentation catholique N° 2001, 4 mars 1990*). Que subraya, dada “la extensión de la materia, la necesidad de hacer una selección”. Entre los cuatro modos diversos que sugiere para presentar una “materia demasiado amplia”,

optaremos por el “modo monográfico que insiste en algunos de los Padres más representativos particularmente adaptado para enseñar concretamente el método de abordarlos y profundizar en su pensamiento”.

Este preámbulo os indica también el **MODO** de trabajar:

■ Una parte de dedicará a la presentación del tema o el autor, ya que es indispensable ubicar a nuestros primeros monjes en su contexto histórico para comprenderlos; presentación bastante breve, ya que muchos otros libros tratan de la historia del monacato. Mencionaremos también las principales obras de los autores estudiados, pero nos detendremos más en su doctrina.

■ Para comprender la doctrina es indispensable contactar con los textos. Por ellos nos hablarán nuestros Padres antiguos y nos entregarán el Espíritu que les habitaba. Citaremos los textos en hojas separadas, sus referencias están en el curso.

■ En tercer lugar, como curso dirigido ante todo a los novicios, se menciona discretamente la Regla de san Benito. El caer en la cuenta, poco a poco, de sus fuentes ayuda a comprenderla mejor y a estimarla más.

■ Además, pensamos era bueno controlar los conocimientos adquiridos por medio de algunas revisiones al final de cada tema mayor.

En cuanto al **PLAN** que seguimos, pretende ser a la vez lógico y cronológico. No solamente cronológico puesto que el monacato apareció a la vez en diversos lugares.

Tras la presente introducción, veremos la prehistoria del monacato (1), como preparación antes de aparecer los escritos. Luego continuamos con el primer escrito con el que comienza la historia: la “Vida de Antonio” escrita por Atanasio (2).

Después de este punto inicial, veremos lo que pasó a lo largo del Mediterráneo, el panorama de las diversas clases de monjes que surgen por doquier en el siglo cuarto (3). A este “recorrido turístico” siguen ciertas orientaciones sobre las Reglas monásticas (4).

A continuación abordamos la primera de las Reglas-Madres, la primera forma de cenobitismo con Pacomio (5). Estamos en Egipto y ahí nos quedamos, volviendo a los anacoretas o Padres del desierto, saboreando sus apotegmas (6). Esto nos lleva a Evagrio uno de estos padres del desierto que puso su doctrina por escrito (7), y Casiano que la puso al alcance de los cenobitas de occidente (8).

Volvemos después a la “fuerte raza de los cenobitas” con otra de las Reglas-Madres, la de Basilio que completaremos con dos escritos monásticos de su hermano: Gregorio de Nisa (9). Dependiendo más o menos de Basilio y Gregorio, al autor que se oculta bajo el nombre de Pseudo-Macario (10). Pasaremos a continuación a la última de las Reglas-Madres, la de Agustín (11).

Tras una rápida ojeada sobre el monacato occidental (12), confortado en Galia por Casiano, concluiremos por los herederos posteriores de esta magnífica floración monástica oriental: los monjes de Gaza (13) en los siglos quinto y sexto y Juan Clímaco en el séptimo (14).

Nos detendremos aquí, conscientes de no haber dicho todo, pero esperando haber abierto el apetito.

LA PREHISTORIA

1

1. EL FENÓMENO MONÁSTICO

Nuestro propósito es exponer la historia de la espiritualidad monástica. Volvamos sobre el término.

1/ Fuera del cristianismo

El monacato, ¿es un fenómeno típicamente cristiano? Hay que responder que no. Mucho antes del cristianismo hubo monjes. Mil quinientos años antes de Cristo había monjes en la India. La mayor parte de las religiones no cristianas conocieron formas de vida monástica.

El monacato más antiguo, el vivido en el **hinduismo**, no estaba unificado. Había muchos anacoretas: eremitas viven en los bosques, ascetas que van de acá para allá, mendigando el alimento. En su ermita, los primeros puedes a veces estar en compañía de su mujer, pero guardaban la castidad. Los segundos rompieron con todo lazo con la sociedad y viven de la mendicidad. Sin embargo, existen algunos monasterios: monjes con hábito especial, practican la pobreza y el desapego, mendigando también su alimento. Viven bajo la dirección de un gurú y emiten votos: no dañar a ningún ser viviente, ser sincero, controlarse, ser generoso.

En el **budismo**, el monacato representa su culmen. El budismo es una religión esencialmente monástica, que, en su grado más alto, solo puede vivirse por monjes.

Buda concebía la salvación como una liberación del sufrimiento y las pasiones: hay que eliminar cualquier deseo para llegar al Absoluto. Sólo lo pueden hacer los monjes. Dichos monjes tienen estatutos bastante variados. No existen votos y frecuentemente el monacato es temporal.

En Europa, las **religiones mediterráneas** antiguas tenían sacerdotisas vírgenes: Pitias de Delfos, las vestales romanas, dedicadas a la castidad, al menos temporal, aunque se entienda más de un modo físico que moral. En los **filósofos griegos**, encontramos algún tipo de vida que recuerda la de los monjes. Así en la primera mitad del siglo sexto antes de nuestra era, Pitágoras fundó una especie de comunidad a la que se iba perteneciendo por diversos grados de iniciación. Aunque en general no tiene cabida la ascesis sexual.

Todavía más tarde, después de la era cristiana, el **Islam**, que jamás desconoció oficialmente una forma de vida monástica, tuvo desde sus primeros tiempos ascetas viviendo

en soledad, practicando la continencia en presencia de Dios. Más tarde se constituyeron en fraternidades con una enseñanza y método de elevación del alma a Dios.

También en el Nuevo Mundo entonces desconocido, en las religiones prehistóricas de América, el Padre Lafitau, misionero del siglo XVII (*citado por dom Jean Leclerq*), indica que también existieron comunidades de vírgenes consagradas. Los célebres templos de **Perú**, bajo el dominio de los Incas, poseían sus comunidades de vestales con leyes más severas que las vestales romanas. Los templos de **México** también tenían religiosas del mismo tipo: “Comían en común y dormían en grandes salas, se levantaban de noche asistiendo al coro como nuestras religiosas a Maitines. Estaban encargadas de barrer el templo y de su mantenimiento, practicando una gran mortificación; por lo que se les llamaba “hijas de la penitencia”.

Los **Irocós** (América del Norte) tenían “ciertamente sus vestales a las que llamaban “Yevinnon”, vírgenes. También entre los hombres existían vírgenes. Pudiera ser que en tiempos antiguos algunos vivieran en comunidad, como los Esenios...Pero me parece más probable que se retiraran a la soledad, a cierta distancia de su pueblo, donde vivirían separadamente como eremitas, con un solo criado que les proveyese de lo necesario.

2/ Definición y elementos constitutivos.

Por los ejemplos citados vemos que antes del monacato cristiano, se daba en todas las religiones un fenómeno universal cercano a lo que nosotros llamamos monacato. Tales formas de vida especiales, no todas iguales, contenían elementos de vida constitutivos.

Tratemos de discernir cuáles son estos **elementos constitutivos** de este género de vida que hemos reagrupado bajo el término genérico de “monástico” por los ejemplos que hemos mencionado del mundo no cristiano. Podremos deducir que deben, sin duda, figurar también en nuestra vida monástica cristiana.

■ Lo que sorprende, en primer lugar, es que estas diversas formas de vida monástica precristiana tienden a constituirse a parte, a separarse del mundo, a aislarse del resto de los hombres. Este aislamiento con frecuencia se manifiesta por una señal externa, un muro, un recinto privado, reservándose el acceso a ciertos edificios sólo a los ascetas. Sin embargo, se insiste más en la clausura interior.

Esta separación, en la persona se distingue por un hábito peculiar, un modo especial de cuidar el cabello. Se sancionará por diversos ritos de agregación o iniciación.

■ También hay que notar las prácticas ascéticas como el celibato, al menos temporal, la pobreza entendida como desapego. Tales prácticas tienen como objeto el favorecer la vigilancia interior.

No se insiste mucho en la obediencia considerándola como consecuencia de una disponibilidad general desarrollada por la meditación. Sin embargo, se pondrá el acento en la docilidad absoluta a un maestro espiritual.

■ Como tercer elemento constitutivo: una aspiración mística, es decir un sentido profundo del Absoluto y el deseo de comulgar con esta realidad absoluta. Podemos decir que aquí encontramos el fundamento más profundo de la vida monástica, porque está en el origen de un sentimiento agudo de la insuficiencia radical de este mundo cambiante. En el fondo es el móvil de los otros dos elementos: separación del mundo y prácticas ascéticas.

3/ Conclusión: para nosotros cristianos.

A lo largo de nuestro recorrido por el monacato cristiano encontraremos estos tres elementos constitutivos de la vida monástica. Aunque para el monje y la monja cristianos, se transfigurarán e iluminarán por la maravillosa venida de un Dios amor a los hombres en la persona de Cristo. Monjes y monjas cristianos serán unos enamorados de la persona de Cristo.

■ La separación del mundo manifestará el deseo de pertenecer a Cristo, de constituir una familia con él.

■ La ascesis será comunión con su Kenosis y Pasión.

■ La aspiración mística encontrará su desarrollo en la unión con una persona humano-divina que les introducirá en el corazón de la Trinidad.

*La palabra **mística** hay que entenderla bien. No se trata de experiencias extraordinarias, sino en el sentido paulino sobre el “misterio de Cristo”, conocido por la fe. La mística está en la base del cristianismo: el Bautismo nos introduce en el misterio de Cristo, en la mística unión real con Dios por inserción en Cristo, Hombre-Dios. Es una realidad sobrenatural misteriosa y oculta. Esta comunión se realiza aquí en la fe por los sacramentos y “deseando agradar a Dios”, y por la búsqueda de la oración continua.*

■ *Es el primer sentido de “vida mística”: comunión con el misterio de Cristo y, por consiguiente, de su Espíritu que actúa en el alma por sus dones. Cuanto más intensa sea esta comunión tanto más actuarán los dones.*

■ *Un segundo sentido de la palabra connota una gracia gratuita de Dios, gracia que no es una prueba de santidad, ya que puede concederse para la conversión o para alentar, gracia que no es indispensable para llegar a la santidad, pero puede ser una ayuda preciosa para llegar a Dios*

II. HISTORIA Y PREHISTORIA

Podemos hablar de historia desde el momento en que poseemos escritos. Antes deberemos hablar de prehistoria.

¿Cuándo comienza la historia del monacato?

El primer escrito sobre los monjes cristianos cuyo autor conocemos es la “Vida de Antonio”, escrita por san Atanasio. La historia del monacato comienza, pues, con Antonio (250-350 en números redondos).

La resonancia de este primer escrito fue inmensa.. Pero no debemos creer que “La Vida de Antonio” es el origen de la vida monástica. El libro apareció en 357. Pues bien, un papiro muestra ya hacia 305 un grupo importante de monjes en torno a Antonio en el Bajo Egipto. En el Alto Egipto, Pacomio funda su monasterio hacia 320 y muere en 346, dejando de 6 a 8 mil monjes y monjas, antes de la aparición de la “Vida de Antonio”. También mucho antes, existían monjes en Siria, e incluso en las Galias, en una isla cerca de Lyon.

El monacato no nace por contagio, sino más bien como una erupción espontánea, o como una fuente que brota en diversos lugares, procediendo de una reserva subterránea.

Y es que este brote repentino del monacato en diversos puntos geográficos distantes: Egipto, Palestina, Siria, Asia Menor, Galia, supone una reserva de agua subterránea, una preparación secreta del Espíritu Santo. Es como una prehistoria del monacato: prehistoria en los corazones, es decir prehistoria de la espiritualidad monástica de la que trataremos de indicar ciertos rasgos, y prehistoria de los hechos, porque aparecen ciertos hitos que testimonian esta preparación por el Espíritu.

Parece que entre las causas, sin duda múltiples, que pueden ser la fuente más o menos directa de este surgir simultáneo del monacato en el siglo tercero, pueden señalarse por orden cronológico: un vago bosquejo en el Antiguo Testamento, movimientos ascéticos judíos más concretos en la época de Jesús, las exigencias radicales de la enseñanza evangélica que pronto tuvieron como consecuencia la virginidad consagrada, luego el martirio, y finalmente Orígenes.

III. FUENTES DEL MONACATO CRISTIANO

1. EL ANTIGUO TESTAMENTO

Aunque san Jerónimo hable de “monjes del Antiguo Testamento” (*Ep. 125,7*), no parece que podamos hablar de monacato propiamente dicho. Sin duda porque todo el pueblo se consideraba consagrado: vemos a la hija de Jefté “llorar su virginidad” (*Jue 11,38*).

Sin embargo, encontramos algunas imágenes, ciertos esbozos de vida consagrada: los levitas que tenían a Dios como única herencia; el nazireato (nombre que significa “consagrado”), por vida o temporal, estaba sancionado por ciertas prohibiciones. Así Sansón era nazir, pero sus aventuras con Dalila demuestran que, para su desgracia, el matrimonio no entraba dentro de estas prohibiciones.

La Biblia menciona también grupos de ascetas en torno a Eliseo, llamados según las traducciones: “Hermanos profetas” o “Hijos de los profetas” (*1 Re 20,35; 2 Re 3s*). Algunos estaban casados (*2 Re 4,1*).

Los profetas Amós, Oseas, Jeremías, anuncian el anacoretismo de los monjes idealizando la vida del desierto donde Dios hace alianza con su pueblo. Isaías invita a “preparar en el desierto un camino al Señor” (*Is 40,3*). Al final de los escritos veterotestamentarios, aparece la fecundidad de la mujer estéril y de la virgen (*Sal 112; Sab 3,13-14; Is 54,1; 56,3-5*).

En el umbral del Nuevo Testamento aparece Juan anunciando a Jesús y también a los monjes. Es célibe, vive en el desierto, ayuna, ora, medita la Ley y sobre todo manifiesta su humildad: “Es preciso que él crezca y yo mengüe”. También María proyectando mantenerse virgen y en quien la posteridad siempre ha considerado modelo de las vírgenes consagradas que, humildes y siguiendo su ejemplo, se dejan penetrar y fecundar por la Palabra de Dios.

Además la historia profana nos muestra la existencia de vidas muy próximas al monacato.

2. LOS MONJES JUDÍOS

En la época de Jesús, los historiadores mencionan la existencia de ascetas judíos retirados del mundo.

a/ Los Esenios

El historiador Josefo y Filón de Alejandría hablan de grupos religiosos judíos que llaman Esenios. Se trataba, sin duda, de un movimiento bastante amplio, incluyendo varias ramas entre ellas el grupo de Qumram. Filón indica que la palabra “esenios” viene del griego *hosioi* = santidad, pero es más probable que provenga del arameo *hassaya* = “piadoso”. Es un movimiento conservador que pretende separarse del Israel corrompido para buscar a Dios en la santidad; su Regla indica: “Se separarán de enmedio de la habitación de los hombres perversos para ir al desierto y abrir el camino de Dios”. Un para de textos que los describen (*Textos 1-2*).

b/ Los Terapeutas

En su libro “*De la Vida contemplativa*”, Filón describe a otros ascetas que vivían en Egipto, al este de Alejandría, en las proximidades del lago Mareotis cerca del mar. Es el único que los menciona e iba a veces allí para hacer un retiro lejos del mundanal ruido. Los llama “Terapeutas”, de una palabra griega que significa “servir” y “cuidar”. Este último sentido es el que subraya Filón: son los que “cuidan” (sus pasiones) (*Texto 3*). Los describe a través de lo que es él mismo: un rabino piadoso y letrado, experto en exégesis alegórica y en la filosofía platónica (*Texto 4*).

Ambos grupos llevan una vida ascética y comunitaria exigente. Sólo aparecen ejemplos aislados de celibato religioso.

3. LO “MÁS” EVANGÉLICO

Ciertamente que las exigencias del Sermón de la Montaña, el ejemplo de la virginidad de Jesús y María, los consejos de Pablo a los corintios referentes al celibato y el amor loco del Señor que murió por los pecadores, suscitaron pronto entre los hombres y mujeres un deseo de responder al amor con amor, y de consagrar su vida a Dios por la virginidad.

Aparecen huellas un poco por todas partes. En primer lugar los Escritos de los Apóstoles: los Hechos nos hablan por ejemplo de las hijas de Felipe, vírgenes y profetas. Más tarde la carta de Clemente de Roma, hacia el 90, indica la existencia de vírgenes y célibes. Hermas, en 150, menciona las vírgenes de Roma, Ignacio al grupo de vírgenes de Esmirna que parece importante. Lo mismo Policarpo y Justino.

La palabra “monje” aparece por vez primera al final del siglo II, en el Evangelio apócrifo de Tomás, quien celebra la bienaventuranza del *monachos*.

Por la misma época, entre 150 y 200, sabemos que existían en Siria y Corinto, personas que llevaban una vida pobre y ascética, guardando la castidad. Se trataba de individuos viviendo probablemente en su medio familiar o en la ciudad, sin que se pueda hablar de monacato. Pero enseguida aparecerá, mezclado a este buen grano, la cizaña de la suficiencia que se traduce en desprecio del mundo. El dominio de sí, en griego *egkrateia* = abstinencia, continencia, se va a convertir en un movimiento: el “encratismo”, endureciendo la abstinencia y la continencia; se prohíbe el matrimonio, el alimento proveniente de animales animados y el vino.

En la primera mitad del siglo tercero, encontramos un primer monacato organizado, los “Hijos del Pacto”. Estos cristianos vivían en común al servicio de la Iglesia y del culto, llevando una vida pobre. Es el primer cenobitismo que conocemos.

Algo más tarde aparecieron en Siria los “mesalianos”, de una palabra que significa “orar”. Algunos de ellos permanecerán en sintonía con la Iglesia, otros se alejarán. En el siglo IVº, Basilio tratará de llevarles a ellos y a los “encratitas” por un sendero más recto.

En fin, hacia el año 300, Antonio es el primer monje cuya historia conocemos por un escrito. Es entonces cuando comienza la historia propiamente dicha del monacato cristiano.

4. LOS MÁRTIRES

Como tercera causa que explica este aparecer repentino del monacato a comienzos del siglo tercero estaría el martirio. Muy pronto se consideró al monacato vinculado al martirio: o como preparación al martirio o como sustitución del martirio.

1/ Una **preparación** al martirio para los que vivían en tiempos de persecución, como Antonio. Se cuenta que cuando se declaró la persecución de Diocleciano y llevaron a los cristianos a Alejandría, Antonio, dejando su monasterio, se unió a ellos diciendo: “Vamos también nosotros, a contemplar a los que luchan y luchar con ellos si nos llaman”. Lo mismo leemos en la vida de Pacomio: (*Texto 5*).

2/ Una **sustitución** al martirio, cuando cesaron las persecuciones. Pero plantea un problema, si el monacato equivale al martirio, ¿tenemos la impresión los monjes de ser mártires?

Como botón de muestra tres textos que nos indican que los Ancianos pensaban. En primer lugar un apotegma atribuido a Atanasio, contemporáneo de Antonio, el que escribió su vida (*Texto 6*). Luego otros dos textos, uno a propósito de las monjas y otro de los monjes (*Textos 7-8*).

Ya tenemos ciertas explicaciones. Para mayor claridad, vamos a estudiar un texto de uno de los mártires más célebres, **Ignacio de Antioquía**: su carta a los Romanos, un texto donde nos muestra cómo era por dentro, donde podemos ver lo que era un mártir. Podemos comprobar cómo esta carta nos interpela en lo más hondo de nuestra vida monástica, y al referirnos a ella nos preguntaremos si existen en la Regla de san Benito puntos referentes a la espiritualidad del martirio.

Ignacio era obispo de Antioquía, en Siria. Hecho prisionero durante una persecución, es llevado a Roma por tierra y mar, para arrojarle a las fieras en el circo con ocasión de una fiesta pagana. Llegado a Asia Menor, permanece algún tiempo en dos ciudades: Esmirna y Troas. Delegaciones de las iglesias vecinas le visitaron. Con esta ocasión escribe diversas cartas de las cuales una va dirigida a los Romanos donde les anuncia su llegada pidiéndoles que no hagan nada por librarle y hacerle escapar del suplicio. La carta es un escrito espontáneo donde aparece el corazón del mártir; no hay nada literal o convencional. Excepto la introducción y la conclusión no existe un plan preconcebido: Ignacio escribe a medida que le fluyen las ideas; es como lenguaje hablado.

La carta aparece casi íntegra en el Trabajo Nº 1. Leedla haciéndole preguntas a Ignacio. Es el mejor modo de leer a los Padre: como a grandes amigos, les preguntamos. Partiendo de esta carta, nos haremos diversas preguntas:

☞ ¿Quién es Ignacio, cuál es su personalidad?

Luego le preguntaremos:

☞ ¿Cómo enfoca el martirio?

☞ ¿Qué significa para él la muerte del mártir?

☞ ¿Qué es para él un mártir?

☞ ¿Qué es para él Jesús?

Cuando concluyáis el trabajo, os habréis podido dar cuenta, entre otras cosas, de dos temas que tendrán gran importancia en el desarrollo ulterior de la espiritualidad monástica: el tema del combate espiritual y el de la imitación de Cristo que aparecerá en otros textos de la literatura de los mártires. Como ilustración del primer tema, el del combate espiritual; el mártir como luego el monje, es consciente de luchar contra el demonio (*Texto 9*). En cuanto al tema de la imitación de Cristo se encuentra, entre otros, en la narración de los mártires de Lyon (*Texto 10*). Esta presencia de Cristo que sufre con y en su mártir, se lee también en un texto célebre de la Pasión de las santas Perpetua y Felicidad (*Texto 11*). Más adelante veremos la misma idea en la vida de Antonio: Cristo estaba allí, en el combate de Antonio contra el demonio. Será bueno recordarlo en nuestras tentaciones: Cristo está cerca de nosotros, aunque creamos que estamos solos y nos ayuda a triunfar.

5. ORÍGENES

Fue un hombre, como Ignacio, gran enamorado de Cristo, y como Ignacio deseó dar la vida por él. Fue uno de los mayores genios del cristianismo, comparable a Agustín y Tomás de Aquino. Sus numerosas obras influyeron enormemente en el monacato naciente. No lo estudiaremos, nos limitaremos a señalar ciertos puntos por los que influyó en este movimiento de los espíritus -y del Espíritu- que generó el monacato.

Hay continuidad entre la espiritualidad del martirio y la de Orígenes. Su vida se desarrolla en una alternancia de periodos de persecuciones y de calma. Su padre, Leónidas, murió mártir durante la persecución de Severo, y su madre tuvo que esconderle la ropa para que no fuera a declararse cristiano. Escribió una *Exhortación al martirio* durante la persecución de Maximino de Tracia, y fue arrestado y torturado durante la de Decio; murió tres años más tarde como consecuencias de la prueba. No es, pues, extraño que aparezca en su obra el tema del combate espiritual.

Además, al comienzo de su vida, Orígenes estuvo encargado de una escuela de formación a la vida cristiana, una especie de “Escuela de la fe” antes que de la letra, en la que los estudiantes venían a ser instruidos por él. Vivían, comían y oraban juntos. Al final de la estancia, tras cinco años de escolaridad, al uso de las escuelas de la época, el estudiante preparaba un discurso de circunstancias. Nos ha llegado el que hizo uno de sus alumnos, Gregorio, que significa “despierto”, y que llegó a ser obispo, y con una santidad acompañada de milagros. Tan es así que se le apodó *el Taumaturgo*, es decir, “el milagrero”. Nos indica en su *Discurso de agradecimiento a Orígenes* lo que era el maestro para sus alumnos: un notable formador, precursor de los Maestros de novicios. Leeremos un pasaje de esta carta fijándonos en lo referente a nuestra vida monástica, y la influencia de Orígenes en esta vida monástica que estaba en mantillas. (*Texto 12*).

Orígenes formador y candidato al martirio, puso en el centro de su ascesis y moral el **combate espiritual**, será tema central también para el monacato naciente. Es tema central porque no existe vida cristiana sin lucha, porque el hombre se halla en la encrucijada de los caminos, como subraya el salmo primero. Este tema de los dos caminos, frecuente en la literatura bíblica y monástica, supone una opción, a veces difícil, que implica una lucha.

Se da toda una doctrina del combate espiritual en las obras de Orígenes y el tema pasará a los ascetas de Oriente y a la espiritualidad en general. De un modo esquemático entresaco las ideas que se pueden señalar a través de las obras de Orígenes sobre el combate espiritual.

1. El combate espiritual es un hecho: todos debemos optar o por la vida del bien o por la del mal y tal opción se efectúa por medio de un combate donde está implicada nuestra libertad. El camino del bien es el de Dios, el del mal es el del demonio, el diablo que Orígenes denomina con el nombre de los que en la Biblia se oponen a los israelitas: Amalec o Faraón (*Texto 13*). Habrá, pues, dos clases de combatientes: (*Texto 14*).
2. El combate espiritual tiene por sede el corazón. Encontramos estos temas en las Obras de Orígenes y los proseguirán los Padres del Desierto: el combate entre los malos pensamientos, la guarda del corazón, la necesidad de la vigilancia, el discernimiento de espíritus, la apertura a un Padre espiritual.
3. La apertura a un anciano es en efecto una poderosa ayuda para el soldado de Cristo. Pero además existen otras ayudas: Dios mismo y sus ángeles. Y uno mismo posee armas con que defenderse: en primer lugar la oración: “Un sólo santo en oración es mucho más fuerte que un ejército innumerable de pecadores” asegura Orígenes. La oración junto con las virtudes, sobre todo la fe y la humildad. La fe: Orígenes cita con frecuencia la frase de Pablo: “el escudo de la fe extingue las flechas incendiarias del Maligno” (*Ef 6,16*); la humildad: después de una caída, no quedarse abatido, sino volverse a levantar (*Texto 15*).
4. Este combate nos es muy provechoso. En primer lugar porque a veces seremos vencidos, descubriendo así nuestra miseria; es fuente de humildad. Luego, fortifica nuestra virtud y nos merece una recompensa.
Además será provechoso para los otros, podremos luchar por ellos. Es un texto muy importante que muestra cómo Orígenes tenía el sentido del Cuerpo Místico y la ayuda oculta que podemos aportar a los demás que no tuvieron tantas gracias como nosotros. (*Texto 16*).

-o-o-o-o-o-o-o-o-

La doctrina de Orígenes sobre la **virginidad** también influyó profundamente en el monacato primitivo. Esquemáticamente sería:

1. El modelo es Jesús que es la Castidad como es todas las virtudes. María es también el modelo. Orígenes es el primer teólogo que defiende la virginidad de María después del parto. María es la primera virgen entre las mujeres y Jesús entre los hombres.
2. Las raíces de la virginidad, son las bodas de Cristo y la Iglesia; el matrimonio cristiano es un símbolo de esa realidad que se realiza en la carne; las bodas del Verbo y el alma se realizan espiritualmente en el cristiano que busca a Dios. Pero esta unión entre el alma y el Verbo se opera con mayor fuerza en la virginidad: ésta es superior al matrimonio, porque no sólo figura las bodas de Cristo y la Iglesia, sino que las muestra y actualiza. La virginidad de la Iglesia se realiza por la castidad total de algunos de sus miembros.
3. La virginidad en su esencia es un cambio de dones entre Dios y el hombre. Entre Dios y el o la que es virgen, se da un don recíproco:
Don de Dios al hombre: Es una gracia que viene de Dios, Dios guarda la virginidad
en el alma; por consiguiente hay que pedirle que la conserve (*Texto 17*). Dicha gracia proviene de Dios Trino: el Padre la conserva, el Hijo la lleva a cabo, cortando las

pasiones con la espada que es él mismo, y como carisma constituye una participación del Espíritu Santo.

Don del hombre a Dios: Se trata de un sacrificio ofrecido por el alma a Dios en el santuario de su cuerpo. Es el don más perfecto después del martirio. Su fuente es la caridad: sólo por amor se permanece virgen. Un amor que pone a Dios sobre todo lo creado, deseando pagarle amor con amor. Al hacerle donación de nuestro cuerpo, imitamos a Dios que nos ha dado todo.

4. Condiciones: Dicho don se manifiesta por la mortificación, la guarda del cuerpo y de los sentidos. Oración y mortificación son necesarias a la virginidad; son los elementos de este sacrificio que, en el santuario del cuerpo, el alma como sacerdote del Espíritu Santo, ofrece a Dios.

Pero la virginidad carece de valor si no va unida a las demás virtudes, sobre todo la *fe* y la *humildad*. Y es que la castidad del cuerpo tiene como finalidad la virginidad del alma: la castidad del corazón que es mucho más importante; es preciso proteger el corazón de las imaginaciones impuras, porque el pecado de pensamiento entrega el alma al amante adúltero que es Satán. A la inversa, en el caso de la violación de una virgen, la mancilla del cuerpo no cuenta si el corazón permanece virgen.

5. Efecto: Una idea peculiar de Orígenes es que la virginidad nos asemeja a los niños a los que pertenece el Reino de los cielos. Está próxima a la virtud de la *infancia espiritual* (*Texto 18*). En este sentido, prolonga la vida paradisíaca de Adán y Eva antes de conocer el matrimonio, eran los niños continuamente creados por Dios que conversaban con él.

En el otro extremo del tiempo, profetiza el estado *escatológico* de la Resurrección, porque el obstáculo presente a la perfección de las bodas del alma con el Verbo, es la carne y el pecado.

En nuestro estado actual, nos *libera* para servir al Señor. Siguiendo a Pablo, Orígenes opone la servidumbre del matrimonio a la libertad de la virgen. Si la virginidad se inspira en el amor espiritual de Dios buscado por encima de todo, entonces libera al ser humano que puede dedicarse totalmente al servicio divino.

En fin, la virginidad llena de frutos al alma: *fecundidad* como en María, engendra Jesús en el alma (*Texto 19*). Tema recogido por los Padres de Císter sobre todo Guerrico.

BIBLIOGRAFÍA

Fenómeno Monástico

Dictionnaire de spiritualité, art. Monachisme. T. 10 Col. 1524-1556

V. Desprez, Lettre de Ligugé 1983, 2, 4 - N° 218-20, p. 7 ss

GARCÍA M. COLOMBÁS, El monacato primitivo, BAC 1998 (I hombres, hechos, costumbres, instituciones. II La espiritualidad).

Esenios

- Escritos de Qumram

Terapeutas

FILON: De la Vida Contemplativa, Sígueme 2005

Mártires

D. RUIZ BUENO, Actas de los Mártires, BAC, N° 75

REVISIÓN

1. No siendo el monacato u fenómeno específicamente cristiano, haced una definición más amplia.
2. ¿ Cuáles son los tres elementos constitutivos de todo monacato?
3. ¿Cuál es lo específico del monacato cristiano?
4. Precisar la diferencia entre historia y prehistoria.
5. Indicar dos temas particulares que aparecen en la literatura de los mártires y que revalorizó el monacato
6. Resumir las ideas que aparecen en Orígenes sobre la virginidad.

2

ANTONIO 251-356

1. INTRODUCCIÓN

La historia del monacato comienza con Antonio, porque es el primer monje a propósito del cual poseemos escritos.

1. Escritos de él, ya que poseemos 7 de sus cartas. La primera es un tratado sobre la conversión y la ascesis. Las seis restantes dirigidas a sus discípulos. En castellano en la colección de espiritualidad de “Las Huelgas”, con introducción de A. Louf.
2. Escritos sobre él. Además de 38 apotegmas poco originales, contamos sobre todo con la *Vida de Antonio* de Atanasio. Es un escrito que todo novicio debe leer y que nos enseña lo que un obispo del siglo IVº pensaba sobre la vida monástica. Veamos en primer lugar, quién fue este obispo autor de la Vida de Antonio.

2. ATANASIO Y EL DESIERTO

Atanasio es del mismo país que Antonio, de Egipto. Cuando escribió la “Vida de Antonio”, es obispo de la capital de Egipto, Alejandría. Era una gran ciudad, con un puerto enorme, lugar de encuentro de todo tipo de gentes y religiones. Existía una comunidad judía muy importante y una comunidad cristiana muy activa. Pero también brotaba mala semilla pues en Alejandría es donde comenzó la primera de las grandes herejías, el arrianismo, difundido por Arrio, sacerdote de Alejandría, quien afirmaba que Jesús era sólo hombre, grande, muy santo, pero no Dios.

Atanasio fue uno de los primeros en combatir esta herejía que tanto mal ocasionó a lo

250	300	350	400
<hr/>			
<u>252 Antonio</u>		<u>356</u>	
	<u>295 Atanasio</u>		<u>373</u>
	<u>288 Arrio</u>	<u>386</u>	
	325		381
	Nicea		Constantinopla

largo del siglo cuarto. Condenada en Nicea (325), lo será más tarde y de modo definitivo en el Concilio de Constantinopla (381); afirmando que el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre. Atanasio asistió al Concilio de Nicea siendo diácono. Poco después será nombrado obispo de Alejandría donde residirá 46 años hasta su muerte en 373. Durante estos años combate con fuerza e intransigencia al arrianismo. Lo cual le ocasionará pasar la mitad del tiempo de su episcopado en el destierro: los emperadores que sostienen la herejía arriana por razones políticas, lo desterrarán primero dos años a Tréveris y luego cinco años a Roma. Después le condenaron a muerte pretendiendo matarle. Atanasio huyó al desierto con los monjes sus amigos, para escapar a los soldados que buscaban prenderle.

Con los monjes, que le veneraban y amaban, gozaba de una seguridad absoluta.

Atanasio se vio obligado a huir hasta tres veces al desierto donde residió mucho tiempo. Es decir, que conocía muy bien el desierto y a sus moradores los monjes.

Los monjes no todos eran santos. Al principio el desierto se convirtió en refugio por diversas razones: eludir pagar impuestos, huir del servicio militar que entonces era forzoso y penoso. También se refugiaban como Atanasio, por nobles motivos: no dar culto a los dioses paganos y escapar de las persecuciones.

Pero los que se refugiaron en el desierto, o buena parte de ellos, experimentaron las ventajas de la soledad por las sendas de la oración y de la intimidad con Dios. De ahí que surgiera ir al desierto por vocación inspirada por Dios.

Existen **dos concepciones del desierto** que aparecen ambas en la Biblia: tierra estéril e ingrata donde se envía al chivo expiatorio cargado con los pecados del pueblo; o lugar de amorío con Dios, tierra de noviazgo y preparación. Ambos aspectos reaparecen en la Vida de Antonio.

Un aspecto más bien pesimista: En la Vida de Antonio aparece con profusión el demonio, como Dueño del desierto. En este tiempo de expansión del cristianismo, parece como si el desierto fuera el único lugar que le queda. Por eso lucha contra los monjes que van a habitar en el desierto. El combate del monje contra el diablo se situará en la línea de la narración de las tentaciones de Jesús. El monje es continuador de la acción redentora. Es uno de los aspectos del desierto.

Pero hay otro aspecto más optimista. Se va al desierto para luchar contra el diablo, como Antonio, pero mucho más para encontrarse con Dios. Si se abandona la ciudad, es para unificar la vida: se abandona lo que puede distraer para mantener “Su espíritu fijo en un fin único”, como dirá más tarde Casiano. El motivo no puede ser más positivo: se deja la ciudad de los hombres por la ciudad de Dios.

3. LA “VIDA DE ANTONIO”

Tal es el medio donde nace la “Vida de Antonio” escrita por Atanasio. No se trata de una vida inventada por Atanasio, porque habla a personas que habían conocido a Antonio. Pero tampoco se trata de una simple biografía, como se escribe la de un personaje célebre. Atanasio tiene un plan al escribir. Basta ojear la articulación de la obra, bien pensada, como puede comprobarse por el siguiente esquema:

VIDA DE ANTONIO - PLAN

0 Preámbulo

1 Presentación y vocación de Antonio. Tres frases evangélicas = tres condiciones para ser monje

- Desapego total para seguir a Cristo
- Ausencia de preocupaciones = confianza en Dios
- Trabajo para vivir y hacer limosna

2 Las cuatro etapas de Antonio = el progreso del monje

a/ Cerca de la ciudad: aprende de los ascetas

b/ En un sepulcro: lucha contra el diablo, muerte al hombre viejo

c/ En una fortaleza y como padre de monjes

d/ En el desierto interior, totalmente solo y se convierte en padre de los hombres.

3. El discurso ascético

a/ Vivir la ascesis

b/ El combate espiritual

c/ Conclusión

4. Antonio hombre de Dios

Milagros, profecías, apotegmas

5. El discurso apologético

Sigue siendo hombre de Dios

6. La muerte de Antonio

7. Conclusión

Al escribirla, Atanasio pretende enderezar las desviaciones, corregir insuficiencias que había podido observar durante sus estancias con los monjes, sus amigos. Quiere presentar en la persona de Antonio un modelo, describiendo al monje tipo.

Así, un Padre de la Iglesia, Gregorio Nacianceno, pudo decir de la “Vida de Antonio” que era una regla monástica en forma de narración (*Or 21,5*).

De la “Vida de Antonio” elegiremos algunos textos:

- Presentación y vocación de Antonio, donde Atanasio subraya las tres condiciones para ser monje.
- Las cuatro etapas por las que Atanasio descubre el progreso del monje.
- Un fragmento del discurso ascético referente al discernimiento de espíritus
- El relato de la muerte de Antonio.

4. COMO CONCLUSIÓN

Los textos leídos nos presentan los rasgos de la espiritualidad de Antonio tal como los ve Atanasio. Podemos completarlo con lo que dicen las Cartas.

En primer lugar reaparece el tema del combate espiritual que ya vimos en Orígenes. Es muy importante en Antonio. Se trata de un combate contra el diablo, a nivel de las pasiones. El hombre, que fue creado bueno, se volvió enfermo. Las pasiones son las enfermedades del corazón. El diablo se sirve de ellas para arrastrarnos a la perdición.

De ahí la necesidad de la vigilancia y la ascesis que poco a poco debe transformar incluso nuestro propio cuerpo. Antonio es optimista: Sabe que, si se le encara, no hay que temer al diablo. No tiene poder real: Cristo le venció.

Para vencerle, en primer lugar hay que desenmascararlo, por eso la importancia del discernimiento de espíritus. Atanasio quiere también decirnos que Jesús está ahí, presente en nuestro combate, presente por su Espíritu que es para nosotros luz y fuerza. En su carta 1ª,

Antonio llama al Espíritu: “el amigo del corazón” que “enseña cómo curar las heridas del alma”. Además nos compromete a no preferir nada al amor de Cristo, fórmula que recogerá san Benito en su Regla (IV,21), él ha venido a salvarnos y comunicarnos su Espíritu.

También en esta lucha contra el demonio es muy importante la oración que nos pone en contacto con Jesús y su Espíritu. Hay que añadir la perseverancia, tema que aparece tanto en la “Vida” como en las “Cartas”. “Perseverad, a pesar de todo” (Carta I,4). Por dos veces aparece el versículo del salmo 131: “No deis sueño a vuestros ojos, ni reposo a vuestros párpados” (III,1; VI,10). La perseverancia se traduce por el deseo de progresar cada día más, es un perpetuo volver a comenzar.

Desde el principio, Atanasio nos enseña que la vida monástica es una “imitación de Cristo” y un “seguimiento de Cristo”, dos temas subyacentes en la “Vida de Antonio”.

Otra nota interesante: el monje no busca a Dios solo, está unido a todos sus hermanos. Cuanto más se ahonda en la soledad, más se está misteriosamente en contacto con sus hermanos.

Bibliografía

- * Existen varias traducciones de la Vida de Antonio al castellano. Citamos:
S. ATANASIO, Vida de san Antonio, padre de monjes. Monte Casino, 1975
- * S. ANTONIO, Cartas, Las Huelgas Nº 8. Introducción de A. Louf.

Revisiones

1. ¿Qué conclusiones se pueden sacar del contenido de la Vida de Antonio?
2. ¿Qué concepciones del desierto propias de la época aparecen en la Vida?
3. Anotar las tres condiciones para ser monje según las primeras páginas de la Vida.
4. ¿Cuáles son las etapas del progreso de Antonio?
5. Comprobar cómo Antonio, a medida que se distancia materialmente de los hombres, está espiritualmente más cercano a ellos. ¿Lo podemos aplicar a nuestra “separación del mundo”?

3. RECORRIDO TURÍSTICO

Os proponemos una excursión a vuelo de pájaro sobre la cuenca del Mediterráneo y aún más lejos. Antes del viaje miramos el mapa y los planos.

PLANOS

Ver el mapa geográfico de la cuenca mediterránea, el plano del mundo patrístico y monástico conocido.

El plano 2 se extiende desde el siglo I al XIII poniendo en relación los Padres de la Iglesia y los monjes.

Aparece de repente este surgir de monjes en el siglo cuarto. Antes aparecieron los Padres de la Iglesia pero no monjes. Es la época que hemos llamado “la prehistoria del monacato”. Se puede comprobar la gran riqueza de este siglo IVº tanto en la línea de los Padres de la Iglesia como en la de los monjes. Es un tiempo en que el Espíritu Santo sopla con fuerza en la Iglesia. A este siglo sigue otro de decadencia, más rápido entre los Padres de la Iglesia, más lento entre los monjes. El periodo de los Padres termina en el siglo VIIº, pero entre los monjes notamos la renovación de Benito de Aniano en tiempos de Carlomagno quien recoge las reglas conocidas y las reúne. Luego tenemos el periodo de esplendor de Cluny, con sus cinco abades que gobernaron la orden cada uno durante medio siglo; y el de Císter con san Bernardo y los otros grandes escritores de la Orden.

El tercer plano detalla más los monjes de los primeros siglos, retrasándose hasta el periodo que estamos estudiando. Aparecen los nombres de los principales monjes, clasificados según los siete lugares geográficos principales. (Habría que añadir el monacato hispano). En cursiva ponemos el lugar de implantación. El signo ✠ señala a los que han escrito una regla; Casiano que, con sus *Instituciones* y *Colaciones*, nos ha dejado el equivalente a una regla, cuya irradiación fue enorme, tiene su signo particular: #.

Así, con estos planos, partimos de Alejandría donde ejercía de obispo Atanasio e iremos hacia el Sur en dirección al desierto donde comenzó Antonio.

BAJO-EGIPTO

Estamos en el Bajo-Egipto. A 60 km al sur de Alejandría donde comienza el desierto, sobrevolamos un valle profundo, dispuesto en terrazas y con abundantes grutas. No vemos rastro de monasterio, pero en cada cueva adivinamos la presencia de un monje. Es **NITRIA**. (Palabra proveniente de *nitrum*, antiguo nombre del nitrato de potasio: se extraía aquí sal y sosa).. Pero este lugar se hallaba relativamente próximo a Alejandría, siendo muy visitado. Se cuenta que Amún, fundador de Nitria, expuso esta dificultad a Antonio; entonces ambos partieron en dirección sur, después de la comida de la hora novena, fundando un segundo lugar monástico cuando llegaron al ponerse el sol: “Las Celdas”.

Así, a media jornada de marcha, unos 18 kilómetros, encontramos este nuevo centro monástico al que llamaron: **LAS CELDAS**, porque estaba constituido por casitas al lado unas de otras. Cada monje tiene su vivienda, muy frugal. Entre varios, podían construir una celda en un día. Las celdas son de barro y cañas, pero con apariencia de casitas con puertas con sus cerrojos. A veces, como en Nitria, sencillamente utilizaron una oquedad en la roca: las casas tenían dos habitaciones. Según las excavaciones hechas en este lugar, parece ser que la celda del anacoreta tenía un patio cerrado, rodeado de un muro donde podía pasear. Dentro del patio, un pozo proporcionaba agua para beber y para regar el jardín. El espacio entre las celdas era suficiente para evitar verse u oírse. Pero ancho es el desierto. Cuando llegó Paladio, encontró allí 600 monjes. Lo que supone una ciudad de 6 km de diámetro. La iglesia estaba en el centro.

Más al sur todavía, a 40 km, encontramos **ESCETE**, otro centro monástico del mismo género, pero es para los que prefieren mayor soledad, porque está a 30 km del Nilo y muy lejos de cualquier centro habitado.

Bastante pronto, en estos centros, se construirán algunos edificios sólidos: la iglesia donde se reúnen los monjes para celebrar juntos el domingo, y la hospedería. Aunque los monjes seguían viviendo en sus ermitas, aparte.

Tenemos, pues, en el Bajo-Egipto, tres centros monásticos sucesivos.

ALTO-EGIPTO

Continuamos nuestro vuelo virando levemente a la derecha para llegar al valle del Nilo y sobrevolar el Alto-Egipto cuya capital es Tebas. Antonio decía que quería ir a la Alta-Tebaida; ya estamos. ¡Sorpresa! Aquí es a la inversa: son raras las ermitas, pero sobrevolamos ciudades enteras rodeadas de un muro. Aterrizamos en una de ellas.

Nos encontramos al pie de una muralla que puede tener de ocho a diez metros de altura. Solo aparece una puerta en el muro.

En la puerta está un portero que nos pregunta: “¿Venís hombres o mujeres? ¿Sois católicos o paganos? ¿Sois sacerdotes, monjes o laicos? Etc...Y es que todos van a ser bien acogidos, pero no del mismo modo: mujeres por un lado, turistas por otro, pobres, católicos, monjes...”

Nosotros que somos monjes, podemos visitar todo, pero acompañados por un monje. Vemos un montón de casas habitadas por entre 20 y 40 hermanos en cada casa por gremios: panaderos, escribanos, zapateros...cada grupo en su casa. Luego encontramos a otro monje que nos da un poco de conversación. Pero toca la campana: “Perdón, debo dejaros”. Descubrimos que existe un reglamento. Luego vemos al hermano que nos acompaña inclinarse cuando pasa otro hermano. Le preguntamos el porqué y nos responde: “Es un jefe de casa”. Se da una graduación. Y un poco más adelante hace una inclinación profunda: está ante el superior del monasterio. Un poco más allá, hinca las rodillas en tierra y se postra. Acaba de pasar Pacomio, el Padre de toda la Orden.

Se trata de monjes pacomianos y existe una Orden y un orden.

Existen nuevo monasterios semejantes y todo se organiza de modo similar. Estamos lejos de lo que habíamos visto en el Bajo-Egipto. Estos monjes no son eremitas sino **cenobitas**.

Acabamos, pues, de ver dos tipos de existencia, por una parte la vida anacorética, por otro la cenobítica; sin ninguna regla escrita ni organización peculiar en los anacoretas y con una organización hasta en sus mínimos detalles en los cenobitas.

PALESTINA

■ Subimos ahora hacia el norte, hasta Palestina. Algo más tarde, unos diez años después, encontramos un monacato latino en este país de lengua griega. Se trata de **Jerónimo** procedente de Roma donde tuvo no pocas dificultades y que, gran amigo de la Escritura y de Jesús, vino a instalarse en el lugar de su nacimiento, en **Belén**. Con una mujer rica de Roma, Paula, fundó un doble monasterio, uno de monjas para Paula y sus compañeras, y otro de monjes para Jerónimo y sus compañeros. Cerca, en **Jerusalén**, un amigo de Jerónimo, amigo al menos de momento porque llegarán a enemistarse, **Rufino**, funda también un doble monasterio con Melania, llamada la Antigua para distinguirla de otra piadosa Melania llamada “La Joven”.

■ Siguiendo en Palestina, pero en los desiertos del Jordán o en los que rodean el mar Muerto, encontramos el sistema de la **Laura** que tendrá numerosas ramificaciones en Oriente.

Se trata de una combinación de los dos monacatos el del Bajo y el del Alto-Egipto. El novicio entra un monasterio, en un *cenobium* donde realiza un aprendizaje cenobítico durante siete u ocho años. Comienza, pues, en comunidad como el sistema del Alto-Egipto. Luego va a la soledad, a la Laura, donde vive el sistema anacorético del Bajo-Egipto, excepto que aquí está institucionalizado: aunque viva en soledad, a unos kilómetros del monasterio, no puede hacer lo que quiera. Está vinculado a un padre espiritual, y cada sábado, le guste o no, acuda a él viviendo en comunidad con los otros seis o siete que tienen el mismo padre espiritual. Se le da cuenta de la semana, se dialoga, se come, se arreglan los asuntos materiales, se celebra el oficio de vigiliyas y luego la Resurrección del Señor, y el domingo por la tarde regresa a la total soledad hasta el sábado siguiente. Y así hasta la muerte.

Para estos individuos, la vida anacorética es la coronación preparada por la vida cenobítica. Encontramos un eco indirecto en san Benito al comienzo de su Regla. Así pues, se parece y difiere de los sistemas egipcios porque en el anacoretismo del Bajo-Egipto no se da un aprendizaje cenobítico, y para los pacomianos no se da la vida solitaria.

SIRIA

Sigamos más hacia el Norte, hasta Siria. Se manifiesta una verdadera atracción por el desierto, pero no lo conciben del mismo modo, ni se vive de la misma manera. Para nosotros hoy, resulta bastante difícil comprender este tipo de monjes: ¡cuanto más espectaculares y exagerados tanto mejor! Y ciertamente nos parecen locos de Dios.

□ Están los **hypetres**, del griego *hypaitros* que significa: “al aire libre”. Marcan en un prado sus límites con piedras, o se atan unas cadenas a los pies, para evitar sobrepasar cierto radio, viven como la vaca en el prado, expuestos a la lluvia, el sol y al frío, bajo las miradas de los transeuntes. Hay que darse cuenta de la ascesis que comporta.

□ También aparecen los **dendritas**, del griego *dendron*: árbol. Se excavan un tronco para vivir dentro. Otros se meten en una especie de jaulas suspendidas, tan pequeñas que no podían ponerse de pie. Otros se atan a una roca. Todos expuestos a las inclemencias del tiempo. ¡Y el sol en Sira abrasa!

□ Y los **estilitas** que viven a lo largo de la vida sobre una columna.

¿Están ciertamente locos todos éstos? ¡No es probable! Claro que no hay que imitarles, pero para comprenderles mejor hay que situarles en su tiempo. La gente era temperamental con pasiones y tentaciones violentas. Era un tiempo en que se vivía disolutamente. Su idea era sobre todo huir del pecado en un mundo donde todo les arrastraba al mal. De ahí su preocupación por domar la carne por cualquier medio.

Otro aspecto por el que podemos considerar que su ascesis no carecía de sentido: ser hypetres o dendrita, suponía estar en contacto con la naturaleza; para ellos significaba que el que se entrega totalmente a Dios restaura ciertos vínculos con la naturaleza, obra de Dios.

N.B. Esta solución un tanto ingenua no resulta muy convincente. Convendría leer a G.M. COLOMBAS: “El monacato primitivo” p.119 y ss. N. del T.

☞ Digamos algo de los más famosos de estos excéntricos: los ESTILITAS que jugaron un papel importante en el monacato de Siria y algunos fueron santos y muy famosos.

El fundador es Simeón el Grande. Comienza viviendo tres años en una cabaña, luego como hypetre. Se instala en una plataforma de piedra y para no sobrepasar el radio de 10 m.

que se fijó, se ata al pie una cadena de esta longitud, con un gran pedrusco en el extremo. Rechaza sentarse o acostarse. Mucha gente acudía a verle. Para escapar de las molestias que le ocasionaban, en lugar de huir en horizontal como habían hecho los moradores del desierto, los monjes de Escete que se alejaron lo más posible de los hombres, Simeón huye en vertical y tiene la idea de instalar en la plataforma de piedra una columna. Primero hace una de unos 3 m., luego sube hasta 6 y finalmente llega hasta los 18 metros.

■ ¿Cómo estaban hechas estas habitaciones de los estilitas?

En primer lugar había una base de 2 a 2,5 m. de diámetro. Aquí se fijaba un fuste por medio de una barra de hierro. Diámetro reducido (1 m.), se componía de varios bloques sujetos entre sí con hierros (con frecuencia eran tres bloques en honor de la Santísima Trinidad). La altura total apenas sobrepasaba los 20 m. porque se necesitaban escalas para subir y además, como el estilita hablaba a la gente, era necesario que no fuese muy alto para que se le oyese.

En la cima, se fijaba una plataforma de 1,30 o 1,80 de lado, con un parapeto para impedir que el estilita se cayese durante el sueño.

A lo largo de la columna, bajaba un tubo para evacuar las basuras. Un patio alrededor de la columna rodeado de un muro de piedra: la *mandra*, formaba un pequeño recinto que les aislaba de los visitantes. Y en el interior, una pequeña choza, como casa del servidor del estilita.

■ ¿Qué pasaba allá arriba?

Todo el día permanecía de pie, orando con numerosas postraciones y genuflexiones. Sólo comía una vez al día. De noche, por lo general, dormía sentado. Durante el día se dedicaba al apostolado, predicando a la gente. Y es que la posición

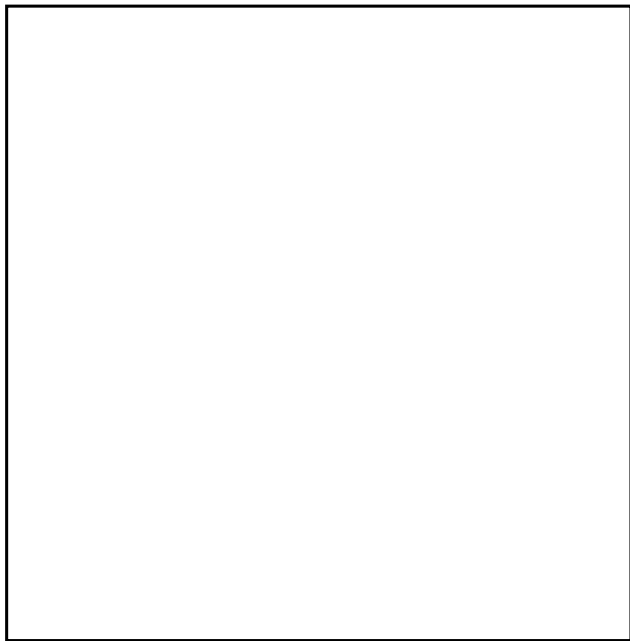
elevada de los estilitas expresaba su deseo de encontrar a Dios y ser intermediarios entre Dios y los hombres. Y de hecho lo eran. Su apostolado directo fue grande; primero fueron pacificadores de conciencias y también a nivel de relaciones sociales. De todas partes acudían hasta la columna para exponer sus problemas.

Era una vida terriblemente austera: no acostarse nunca, estar de pie la mayor parte del tiempo, sometidos a las inclemencias del tiempo. Ciertamente era causa de enfermedades que el estilita se negaba a curar, considerando la enfermedad como una gracia de Dios, lo cual no impedía que la mayor parte de los estilitas murieran ancianos.

Así tenemos una huida de los hombres en vertical para encontrar a Dios, mientras que nos anacoretas del Bajo-Egipto huían en horizontal para enfrentarse con el diablo.

ASIA MENOR

■ En **Ponto**, encontramos otros excéntricos, no por su modo de vida, sino por sus ideas. Se trata de unos ascetas bastante extraños, ciertamente generosos, pero sin que tuviera cabida la noción de autoridad. Se comprende que este ascetismo exagerado llamado *enkratismo* podía ser peligroso. San **Basilio** va a ver a estos ascetas, tratando de rectificar su



pensamiento, y poco a poco va a crear una especie de monacato cenobítico, diverso del cenobitismo pacomiano.

Las comunidades basilianas serán menos numerosas que las *koinonias* pacomianas. Se llamarán fraternidades, porque para Basilio la palabra “monje” evoca el anacoretismo y Basilio -para quien los cenobitas son los únicos válidos- no empleará esta palabra; desea un cenobitismo donde se viva entre hermanos, pero bajo la autoridad de un superior. Además, mientras las comunidades pacomianas pretendían mostrar en la tierra lo que era el reino celeste, las de Basilio querían significar a Jesús retirado al desierto y, a la vez, haciendo el bien a la gente. No estarán rodeadas de un gran muro ni el pleno desierto, se quedarán en los suburbios de las ciudades jugando un papel caritativo. Así Basilio construirá un gran hospital donde servirán los hermanos. Es decir, las fraternidades están entre el desierto y la ciudad.

■ Un poco más al Oeste, en **Constantinopla** con **Juan Crisóstomo**, aparece algo diverso. Los monasterios no estarán en los suburbios de la ciudad, sino en plena ciudad. Porque el obispo de Constantinopla, Juan, piensa que nos monjes tienen que ser útiles. Aquí ejercerán un papel caritativo: los hospitales como los basilianos, y también tareas pastorales para ayudar al obispo en su cargo. Deberán impedir que los cristianos se adormezcan, su tarea consistirá más claramente en ser recuerdo del Evangelio.

ÁFRICA DEL NORTE

Atravesamos el Mediterráneo y llegamos a **Algeria** y **Túnez** actuales. En los últimos años, tras su conversión en Milán, **Agustín** vuelve a su país natal con un gran deseo de amar a Jesús, y funda con sus amigos una pequeña comunidad monástica. Agustín es un gran hombre, muy inteligente, tiene ansias de felicidad. Allí aparecerá, en torno a esta persona tan carismática como es Agustín, una pequeña comunidad de amigos ayudándose mutuamente en una vida común. Se ora, se dialoga sobre filosofía, se estudia la Biblia y la Teología. Se trata de un monacato intelectual y laico.

Pero tres años más tarde, Agustín es ordenado sacerdote, y asociado al obispo en la predicación. Le cuesta mucho abandonar su monasterio; y deja en manos de Alipio, uno de sus amigos y él funda otro en el huerto del obispo, esta vez con sacerdotes; esta situación influirá en los siglos posteriores: la confusión entre monjes y sacerdotes, el problema de la identificación de los sacerdotes a los religiosos, con el compromiso de la continencia y la renuncia a toda propiedad personal. Esta situación acabará con la muerte de Agustín, pero reaparecerá después en Roma, con Gregorio Magno, quien al llegar a papa, tendrá también un monasterio de sacerdotes en torno a él.

ROMA

Atravesamos de nuevo el Mediterráneo y pasamos a Italia. En Roma encontramos un monacato bastante extraño. Roma es la ciudad imperial de tradición antigua, con un paganismo muy alto. Los cristianos aparecen como un tanto bárbaros. Con mayor razón los monjes que son mal vistos y se les considera incultos y rústicos.

Sin embargo, a partir de 281, **Jerónimo** llega a Roma y, gracias a él, se instala el monacato, al menos temporalmente. Jerónimo es un estudioso fervoroso de la Escritura que tradujo del hebreo al latín. Está también relacionado con las damas nobles de Roma. Va a instalar un monasterio en casa de una de ellas, Marcela, donde se va a vivir un monacato que el Padre Guy califica de “femenino, exegético, de salón”. Exagerando un poco dice que: “se toma el té mientras se discute sobre la Biblia”.

En todo caso, se ve por las cartas de san Jerónimo cómo continuó la historia. Estas damas se dan a la ascesis, la pequeña Blesilla, hija de la gran dama romana Paula, que vivía

hasta entonces mundanamente, se convirtió, llevó una vida austera, y cuatro meses después, muere. Todo el mundo consternado comenta que se debe al exceso de ascesis, a causa de ese villano de Jerónimo que le obligó a una vida excesivamente dura. Roma se escandaliza.

Por las mismas fechas, un cierto Elvidio escribe un tratadito en el que pretende demostrar que María no fue virgen deduciendo que si la virginidad fuese preciosa a los ojos de Dios, María la hubiese guardado. Jerónimo le responde con su ímpetu habitual en un libro refutándole vigorosamente. Pero va demasiado lejos haciendo un elogio exaltado de la continencia, condenando la unión carnal de hombre y mujer. Los ánimos se encrespan. Por la muerte de Blesilla y la disputa con Elvidio, Jerónimo y Paula deben abandonar Roma. Se van a instalar en Belén.

Con el tiempo se calmó la situación, pero se reaviva el fuego por un escrito de Joviniano monje que se casó y para justificarse, explica que la continencia desemboca normalmente en el matrimonio. El escrito se lee mucho siendo causa de que muchos monjes cuelguen los hábitos. Jerónimo, acalorado, se lanza de nuevo al ataque; escribe “Contra Joviniano”, un escrito tan poco moderado y escandaloso, condenando toda sexualidad, que deberá retractarse.

Es decir que en Roma se mira con desdén al monacato. Cuando Paulino de Nola, monje él, llega a Roma en 394, se nos dice que el papa Siricio le recibió “cum superba discretionem”, esto es, “con reserva orgullosa”. Se desconfía. Y habrá que esperar hasta comienzos del siglo V^o para que el monacato arraigue de nuevo en Roma. Entonces será un monacato útil: los monjes acogerán a los peregrinos y se ocuparán de la animación espiritual y pastoral de las basílicas romanas.

GALIA

De Italia pasamos a la Galia donde acaba de llegar la “Vida de Antonio”. San **Martín** oye hablar del monacato egipcio. Se lanza a la vida monástica y tiene una multitud de discípulos primero en Ligugé, y luego en Marmoutiers cuando le hacen obispo de Tours. Pero es como fuego de paja: arde un instante y, luego se acabó. A la muerte de Martín, en 397, Sulpicio Severo describe sus funerales describiendo filas de monjes llorando a su querido padre Martín. Un mes después, ¿dónde están? Nadie lo sabe. Pero lo que si se sabe es que los galos no son muy disciplinados: quisieran llegar a abades antes de ser novicios.

Al Sur de Galia, en **Lerins** y en **Marsella**, aparecen nuevos ensayos de vida monástica. Precisamente Juan Casiano va a Marsella para que asienten la cabeza estos monjes, y para formarles les escribe las “Instituciones” de los monjes de Egipto. Si Casiano tuvo tanta influencia y éxito es porque el terreno estaba preparado.

ISLAS BRITÁNICAS

En las Islas Británicas, encontramos otro tipo de monacato. Nacido en la cristiandad celta, rechazada hasta el Oeste de la Inglaterra actual por las invasiones anglo-sajonas, es famoso por dos grandes personajes: **Columbano** y **Patricio**. Una de las características de este monacato es esa forma de ascesis consistente en el desarraigo del país por medio de la itinerancia: el destierro voluntario. Se vive literalmente la orden de Dios a Abraham: “Sal de tu tierra”. De ahí ese cierto carácter misionero de este monacato: Patricio va a evangelizar Irlanda y Columbano fundará monasterios en Galia y hasta en Italia.

Esta búsqueda del destierro voluntario impulsará a los monjes irlandeses a adentrarse en el mar lejos para construir pequeños monasterios en los lugares lo más inaccesibles que les fuera posible llegar con sus frágiles barquillas. Con este telón de fondo se han escrito las aventuras fabulosos de la *Navegación de san Brendan*.

CONCLUSIÓN

Este pequeño recorrido muestra la diversidad del monacato en su nacimiento, y la riqueza de su impulso. Va de la soledad al cenobitismo, del desierto a la ciudad, del laicado al presbiterado, de la ignorancia a la ciencia, de la integridad en el marco de la vida social a la provocación de la vida social, de la vida dentro de un perímetro lo más pequeño posible a la vida peregrina.

Diversidad en la forma, pero unidad en el fondo de lo que es la vida monástica: el deseo del Absoluto del que hablamos en el capítulo primero, un Absoluto que se nos ha aparecido en la persona de Cristo Bien-Amado.

De estas formas de monacatos, algunos han desaparecido, otras permanecen. Hoy que sabemos las que han quedado, es fácil decir tal era buena y tal otra no. Pero en la época, no se podía saber: la prueba del tiempo ha demostrado cuál es válida.

Bibliografía

PALADIO: Historia Lausiaca.
GARCÍA M. COLOMBÁS El Monacato Primitivo, BAC , 1998, 1ª parte.

4.LAS REGLAS MONÁSTICAS

En el plano sobre el “Monacato antiguo”, aparece un signo □ indicando los libros. Se trata de algunas de las reglas monásticas. La de san Benito no es la única. El monacato antiguo conoció cantidad de reglas. Algunas no han llegado hasta nosotros. Conocemos unas 25. Es bueno ubicar la Regla de san Benito entre todas las demás reglas.

CLASIFICACIÓN

A algunas se las llama “Reglas Madres” porque son las primeras que se escribieron y están en el origen. No tienen ningún punto en común, y las demás se inspiraron en ellas más o menos.

■ Hay tres “**Reglas-Madres**” ninguna de origen europeo. Dos provienen de África: una de Egipto, la regla de **Pacomio**, y otra de África del Norte, la regla de san **Agustín**. La tercera, llamada impropriamente la regla de san **Basilio** viene de Asia Menor. Pero el resto, dependiendo de éstas, las “Reglas-Hijas” son europeas, sobre todo de Galia del Norte.

■ Entre estas “**Reglas-hijas**” se distinguen varias generaciones, según descendan más o menos directamente de las tres Reglas-Madres.

Las Reglas-Madres no conocen la palabra “monje”, porque están destinadas a cenobitas, y la palabra “monje” quiere decir “solo”. Poco a poco, esta palabra que originariamente designaba a los anacoretas, se aplicará también a los cenobitas y aparecerá en las reglas hijas.

Entre las reglas-hijas, algunas son más importantes: en la segunda generación tenemos las Instituciones de Casiano, que pueden considerarse como una Regla monástica. Adapta a los monasterios galos la regla de Pacomio, pero también están influenciadas por la anacoresis del desierto. De esta segunda generación existe también una regla muy importante en la que se inspiró mucho san Benito: la escrita por un desconocido llamado “el Maestro”.

■ La Regla de san Benito pertenece a la tercera generación. Muy influenciada por la Regla del Maestro. Depende también mucho de las Instituciones de Casiano y de la Regla de san Basilio que san Benito nos invita a leer.

Después de san Benito todavía tendremos 8 generaciones de reglas inspiradas en ella. Todas estas reglas serán de Galia o Italia.

TAMAÑO

Estas reglas monásticas son más o menos largas. La más larga es la Regla del Maestro, si no consideramos a la de Basilio más que la parte que conoció Benito y que es lo que figura en el plano. Pero si se toma en su totalidad es con mucho la más larga. En tercera posición está la Regla de san Benito.

El resto de las reglas son más cortas y las hay mínimas.

CONTENIDO

El contenido de estas Reglas es variable. Las tres Reglas Madres nos dan un buen ejemplo de su diversidad:

- Las Reglas de **Pacomio** son colecciones de mandatos referentes a la vida de la comunidad, órdenes y prohibiciones. Apenas se cita la Biblia y se ahorran razones espirituales para la conveniencia de hacer tal cosa o no hacer otra.
- Las Reglas de **Basilio** están en el polo opuesto,. Apoyadas en el Evangelio como fundamento, por doquier aparece la espiritualidad. Los mandatos que ordenan provienen de una reflexión a partir de la Biblia y como consecuencia de ello. Es decir, que la riqueza e interés de estas Reglas de san Basilio estriba en que encontramos una teología real y profunda.
- La tercera de estas Reglas-Madres, la de **Agustín**, es un término medio, uniendo las normas concretas a una reflexión espiritual.

Entre las otras reglas, la del Maestro y la de san Benito se parecen a las de Basilio y Agustín porque contienen normas precisas, pero una reflexión teológica y espiritual muestra el porqué de estas normas. Lo mismo en Casiano, si asimilamos las Instituciones a una regla. Los tres primeros capítulos son normas y el resto reflexión espiritual.

En cuanto a las otras, las pequeñas reglas galas, se parecen más bien a las prescripciones de Pacomio: una lista de cosas a hacer o a evitar. Sin embargo, la de Ferreol es una excepción por su arraigo bíblico y su calor humano.

DIFERENCIAS DE ACENTOS

Todas se dirigen a comunidades de monjes. Sin embargo, algunas están influenciadas por los anacoretas del Bajo-Egipto donde el debutante se formaba con un anciano; insistirán en la relación: maestro-discípulo. Marcan un **cenobitismo vertical**. Así la Regla del Maestro y la obra de Casiano que vivió entre los monjes de “Las Celdas”.

Otras, por el contrario, son abierta y descaradamente cenobíticas, insistiendo en la comunidad, en la comunión de personas según el ideal marcado en los Hechos de los Apóstoles 2,44: “Los creyentes vivían unidos y tenían todo en común” y en 4,32: “La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y una sola alma y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común”. Se dice que estas reglas trazan un **cenobitismo horizontal**. Así las de Basilio y Agustín.

Vemos en el plano 4 cómo san Benito se inspira a la vez en una regla perteneciente al cenobitismo vertical: la del Maestro, y por otra parte en otra perteneciente al cenobitismo horizontal: la de Agustín; y si recordamos el capítulo 73 de su Regla, tras haber mencionado

la *Vida de los Padres*, nos recomienda leer las Conferencias e Instituciones de Casiano (cenobitismo vertical), y la regla de Basilio (cenobitismo horizontal). Es una de las peculiaridades del equilibrio que caracteriza su Regla, un signo de discreción.

Excursus: LA PALABRA “MONJE”

Los diversos sentidos de la palabra “monje” son ricos y exigentes.

La palabra viene del griego: *Monakos*, utilizada ya por Platón para designar algo único o solitario. Para Plotino, el Uno que está en la cima de su escala de seres, es *monakos*: Dios es “Monje”. La palabra tiene su equivalente en la Biblia, como veremos.

El monacato, surgido sobre todo en medio griego utilizó muy pronto la palabra *monakos*, “monje” para designar al asceta que vive solo, separado del mundo, aunque a veces estos solitarios se reúnan en pequeñas comunidades. Sin embargo, las tres primeras reglas monásticas cenobíticas, la de Pacomio, Basilio y Agustín rechazan este nombre: el cenobita vive con otros, no está solo, no es un solitario, no es monje. Basilio, que es un antieremita descarado, llega incluso a decir en su Regla: “El hombre no es un animal monástico”. En ninguna de estas reglas se encuentra la palabra “monje”, sino que hablan de “hermanos”. Solo posteriormente se utilizó “monje” para designar al cenobita. Se fue haciendo lentamente, hasta el punto de que la frecuencia de la palabra es un criterio para estimar la antigüedad de una Regla monástica. En tiempos de san Benito llegó a ser un título que compromete: Serán verdaderamente monjes, si viven del trabajo de sus manos”.

Sin embargo, aunque no aparezca la palabra en la Regla de Agustín, éste que escribió muchísimo y que vivió en un tiempo en que se había extendido la palabra “monje”, incluso los donatistas” tenían sus monjes, trata de justificar esta palabra en su Ennaratio sobre el salmo 132: “Ved qué dulzura, qué delicia habitar los hermanos “in unum”. Menciona el pasaje de los Hechos: “la comunidad de los creyentes tenían un corazón y una sola alma”. Este corazón y alma “uno/a”, es lo propio de la comunidad. Es la comunidad la que es “Monje”, y no el que vive en comunidad. Entonces ¿cómo llegar al: “serán verdaderamente monjes” de san Benito?

El vínculo será maravillosamente formulado, en el siglo XII, por un cisterciense, Godofredo de Auxerre: “Solo se dará una comunidad unificada, dice, si los monjes que la componen buscan primero su unidad interior”. La condición para que la comunidad sea una, es que los monjes sean “uno”, interiormente. El monje no es, pues, el que está solo exteriormente, sino el que es uno interiormente. Se ha dado el paso del uno exterior al uno interior. Para darse cuenta de este pasaje, hay que seguir otra pista y ver el equivalente hebreo de la palabra griega *monakos*: *yahid*.

Este término hebreo ha puesto en apuros a los traductores griegos. Como ejemplo el salmo 68,7: “Elohîm hace habitar en su casa a los *yahiîm*. Algunos traducen: “Al solo, Dios le da una casa”. Ahí aparece *monakos*. Pero es una versión que no satisface a ciertos traductores; y lo comprendemos, porque si Dios creó al hombre para vivir en sociedad: “Hombre y mujer los creó” con la orden: “Creced y multiplicaos” ¿por qué al solo le da Dios una morada? Otros han traducido por *monazonous*, “a los que solo tienen un cinturón” con la idea de la renuncia, de pobreza. Otros profundizarán aún más: Áquila, que es judío con tinte de cristiano, tradujo por *monogeneis*, los unigénitos, asimilando a los solos al Hijo único de Dios (lo que llevará a traducir la misma palabra por *agapetos*, el “bien-amado”).

Los LXX hacen otra traducción con éxito en la posteridad patrística: *monotropous*: “los que van únicamente en una dirección”. Dios hace habitar en su casa a los que tienen una sola dirección, un solo plan”. Adivinamos tras esta frase de Godofredo de Auxerre. Es el sentido que ha perdurado en la posteridad.

Orígenes es el primero que acepta este sentido, cuando comenta el versículo en el libro de Samuel: “Había un hombre”. Dice: Este hombre “uno”, es el que ha dominado las pasiones que le dispersan, que no está dividido, no está fragmentado, que ha logrado la ecuanimidad, que ha llegado a ser el imitador de Dios, el Inmutable. El hombre es “uno” cuando se ha unido a Dios de suerte que ha realizado la unidad en sí mismo.

Orígenes no es monje, se dirige a los cristianos en general. Pero es todavía más cierto aplicado a los consagrados a Dios. De hecho es la idea que reaparecerá en toda la tradición monástica, en el Pseudo-Macario y en Gregorio Magno: “Somos llamados monjes”, dice. La palabra griega se traduce al latín por *unus* que quiere decir “uno”. Seamos pues marcados por esta palabra.

Tal vez recordéis el célebre pasaje de Teodoro Estudita: Monje es aquél que no tiene otra mirada sino para solo Dios, otro deseo que solo para Dios, otra aplicación que Dios solo, y que, no queriendo servir sino solo a Dios llega a ser causa de paz para los demás”. El monje es el hombre de una única mirada, de un solo deseo, es el hombre de un gran amor que lo irradia a los demás.

Esta palabra “monje” encierra en sí todo nuestro futuro: nuestra divinización futura comienza aquí. En el cielo seremos “verdaderamente monjes”; uno con el Uno, unidos a Jesús nuestra cabeza, quien nos introducirá en la unidad de la Trinidad.

Revisión

- 1_ ¿A qué llamamos “Regla-Madre” y “Regla-Hija”?
- 2_ ¿Qué diferencias encontramos en su contenido?
- 3_ ¿Dónde se sitúa la Regla de san Benito entre las reglas, por su época, longitud, contenido, temática
- 4_ ¿Cuál es el origen de la palabra “monje”? ¿En qué sentido ha sido empleado?

5. PACOMIO 292-346

paja

Vida de Pacomio. III. Reglas y organización de la “Koinônia”. IV. La espiritualidad pacomiana: 1/ Doble aspecto. 2/ Unión con Dios. 3/ Unión a los hermanos. V. Conclusión.

Plan: I. El fuego de pacomiano. II. La

I. EL FUEGO DE PAJA PACOMIANO

Esta primera forma de vida cenobítica fundada por Pacomio, puede ser, en cierto sentido, comparada a un **fuego de paja**. “En cierto sentido”, porque es cierto y no es cierto.

Es cierto en el sentido de que un fuego de paja se propaga rápidamente, desprende gran calor y luz, pero no dura mucho. Lo mismo, el cenobitismo de Pacomio se propagó rápidamente. Parece que desde el comienzo del cenobitismo, hay que hablar de una Orden, es

decir de un conjunto organizado, con sus leyes y estructuras. Lo cual es bastante notable. Tanto más cuanto se trata de una Orden muy importante: Jerónimo habla de cincuenta mil monjes, parece que exagera y la cifra de diez mil parece más justa. Pero así y todo es considerable.

Ha irradiado también calor y gran luz, porque los monjes pacomianos eran los más famosos de la época. Era la columna vertebral del mundo monástico y si no se les había visto, porque vivían muy lejos de Alejandría, se hacía como si se les hubiese visitado: tal es el caso de Casiano.

Y como fuego de paja no duró mucho: tras un impulso prodigioso, este monacato pacomiano declinó rápidamente. A comienzos del siglo V^o, no quedaba nada.

No es cierto en el sentido que a diferencia de un fuego de paja que no deja más que cenizas, la influencia de esta primera forma de cenobitismo fue grande en la Iglesia. No por su espiritualidad, que era bastante pobre, sino más bien por su sistema legislativo. Marcó al monacato posterior: la Regla Oriental, como veremos, está compuesta a partir de las Reglas de Pacomio. En cuanto a nuestra Regla de san Benito, también está muy influenciada por las Reglas pacomianas: al menos 20 pasajes lo demuestran.

Es más, estas Reglas de Pacomio han marcado incluso institutos opuestos al monacato, como los jesuitas.

II. LA VIDA DE PACOMIO

¿Quién era Pacomio? No es fácil decirlo. Ni por sus escritos, porque de él se ha conservado muy poco: algunas catequesis y Reglas, aunque hay cuatro muy diferentes, y es muy probable que no sea Pacomio quien las haya escrito. Ni por su biografía, porque no existe una vida de Pacomio, sino ocho o nueve, escritas por sus discípulos. Ahora bien, pronto surgieron disensiones entre éstos que no tenían la misma visión acerca de la vida monástica: cada grupo escribió una vida de Pacomio para justificar su punto de vista. Cada una de estas vidas presentan al fundador bajo un aspecto diferente.

Entre estas ocho o nueve Vidas, tres son muy importantes porque nos han llegado enteras (o casi). Se las designa por la lengua en las que se escribieron: la Vida *bohairica*, la Vida *saídica*, (ambas lenguas son dialectos del copto) y la Vida *griega*. De las otras sólo nos quedan fragmentos.

Egipto como Antonio, Pacomio no fue cristiano como él, sino pagano. Nació en 292 en una familia de campesinos acomodados, en Sneh a orillas del Nilo, un poco más arriba que Tebas. Las Vidas nos dicen que por lo menos tuvo un hermano y una hermana.

Egipto estaba por aquel entonces bajo la dominación romana, y en 312 el emperador Maximino Daia necesitaba reclutar soldados para su guerra contra Licinio. Cuando se carecía de soldados se buscaban enrolando forzosamente a la gente. Llegan los soldados al pueblo de Pacomio y le llevan junto con otros jóvenes. Tiene veinte años y le consideran apto para el servicio militar, a pesar de él. En el camino hacia Alejandría, como si fuesen prisioneros, los embarcan navegando por el Nilo hasta Tebas, primera ciudad para pernoctar. Los soldados llevan a los reclutas a la cárcel de la ciudad donde acuden cristianos para llevarles alimentos y auxilios.

Una vez acabada la guerra, licencian a Pacomio en Antinoe. Sube por el Nilo, pero no va a su pueblo. Desea servir a Dios y, como Antonio, se instala cerca de una ciudad (Senesêt) donde recibe el bautismo en 313. Conforme una promesa hecha de servir al género humano, rinde todos los servicios posibles a las gentes de los alrededores. Luego, también como Antonio, se hace discípulo de un asceta de los alrededores (*Texto 2*). Y, también como

Antonio, soportó no pocas tentaciones. El fundador de la vida cenobítica no piensa en innovaciones: comienza como Antonio había hecho. Pero Dios tiene otros planes.

Hacia 320, Pacomio dejó a Palamón para ir a vivir a un pueblo abandonado llamado Tebennese, con miras a vivir como ermitaño. Su hermano Juan fue con él. Una noche Pacomio tuvo una visión: Dios interviene (*Texto 3*). Los días siguientes surgió una diferencia entre los hermanos. Juan quería mantenerse fiel al ideal anacorético y seguir viviendo en su pequeña celda, mientras que Pacomio, después de la visión, quiere construir un monasterio.

De hecho, la gente acude. Pacomio tenía el don de reunir en torno a él la gente “por su bondad”, indican las Vidas. Acuden jóvenes, él les instruye, y fiel a su plan original les sirve (*Texto 4*). Vemos cómo la primera experiencia que tuvo Pacomio de la caridad de los cristianos ha marcado su vida: desea servir. Mientras los novicios son buenos novicios, la cosa marcha: los jóvenes estimulados por su ejemplo, piden hacer su parte de trabajo: “Vivamos y muramos como ese hombre, dicen, porque nos guía directamente a Dios”. Pero hay quien acude con distintas disposiciones y la cosa se deteriora. Pacomio experimentará un fracaso del que sacará una lección (*Texto 5*). La lección consistirá en caer en la cuenta de que el monasterio no es una cooperativa, y que para construir una comunidad, es preciso dotarla de un sistema económico capaz de aglutinarla. En su primer intento, Pacomio, fiel a la iluminación recibida en su conversión, se hizo servidor de todos, recibiendo algo para pagar la comida de los que acudían a él. Les había dado la norma siguiente: cada uno debería abastecerse a sí mismo y administrar sus propios asuntos, pero proporcionaría una parte para contribuir a las necesidades materiales, al alimento y al de los huéspedes. Los hermanos aportaban a Pacomio su parte, y éste, se las arreglaba. De hecho era el régimen de una pensión de familia, no tenían comunidad de bienes.

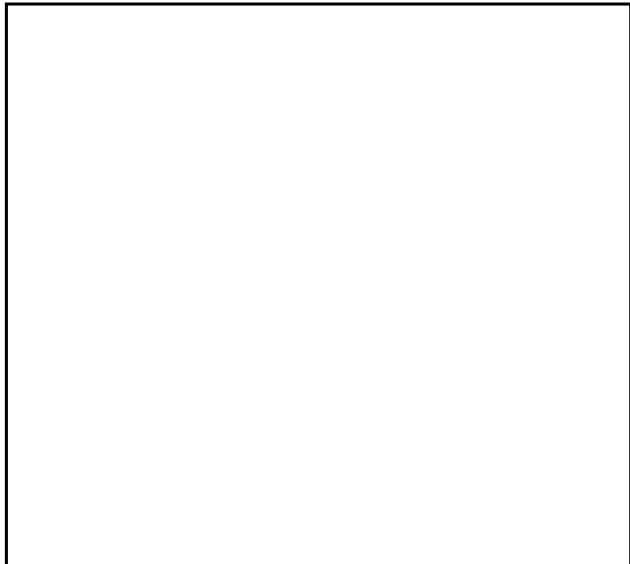
Pero tras su fracaso, Pacomio comprende que para que pueda existir una comunidad sólida, es preciso que se ponga todo en común. Desde entonces, partiendo de otra base, pide a los que acuden renunciar a su familia y a sus bienes para seguir al Salvador. Como medio para ir a Dios les propone: llevar una vida común (en griego *koino-bios*), hacer una *Koinônia*, una comunidad.

A partir de este momento la *Koinônia* de Pacomio progresa rápidamente. El pequeño mapa representa la parte del Alto-Nilo donde vivió Pacomio: Sneh, su ciudad natal, Tebas, la ciudad donde estuvo en prisión. Antinoe

donde se le liberó. Aparecen también los monasterios que fundó (en cursiva), todo un rosario de fundaciones en este Alto-Egipto, situados a orillas del Nilo para aprovechar la tierra cultivable: las cuatro primeras muy cercanas en el tiempo y en el espacio, están numeradas: Tabennese la primera, Phbou la segunda, donde se trasladó el gobierno central de la Orden. Las cruces señalan las comunidades de monjas.

Pacomio muere en 346, durante una epidemia de peste, a la edad de 54 años solamente.

Su sucesión fue muy difícil: se formaron clanes, oponiéndose un grupo de ancianos a la nueva generación...para ver quien tomaba las riendas del poder. Dos discípulos de



Pacomio, dos grandes figuras: Teodoro de la antigua generación y Orsieso de la nueva, permanecen durante cierto tiempo a la cabeza de esta Orden inmensa. Tras la muerte de Teodoro en 387, todo se disipa. Hubo un intento de reforma: los monjes blancos de Shnoudi (o Chenute) pero sin mucho éxito. Este abba sabía manejar mejor la vara que la atracción, desalentando a las mejores voluntades.

Por suerte, en 404, Jerónimo, a la sazón en Belén, tradujo al latín las cuatro Reglas, 11 cartas de Pacomio, una de Teodoro y el libro de Orsieso. Gracias a estas traducciones la experiencia pacomiana dejará sus huellas en Occidente.

III. REGLAS Y ORGANIZACIÓN DE LA KOINONIA

Ya dijimos que el monasterio pacomiano era una verdadera ciudad sin relaciones con el exterior por medio de un muro enorme con una sola puerta. En esta puerta, un portero filtra los que llegan. Se da, pues, una distancia con el muro exterior, el monasterio es un mundo aparte.

Pero es un mundo notablemente organizado. En cada casa de esta pequeña ciudad viven alrededor de cuarenta hermanos que ejercen el mismo oficio: hay casa de panaderos, de cocineros, zapateros, escribanos, etc. En cada casa los hermanos viven bajo la autoridad de un jefe de casa, un “prepósito”, ayudado por un “segundo”.

Tres o cuatro casas forman una “tribu”, y un monasterio se compone de 10 “tribus”. Ahora bien, 30 o 40 casas en las que viven alrededor de 40 hermanos, el total suma más de mil monjes por monasterio (1200 a 1400).

A la cabeza de cada monasterio hay un abad y uno o dos ecónomos. Y existen 9 monasterios masculinos y tres femeninos. Y es que bajo la dirección de Pacomio, su hermana María fundó un monasterio para vírgenes cerca de Tabennese. Seguirán otros dos, uno de Tsmin, otro cerca de Phbou. También aquí todo estaba bien reglamentado: las hermanas poseían una copia de las Reglas de los hermanos. Un capellán, Pedro, estaba a su disposición para aportarles ayuda espiritual (*Texto 6*).

Los 12 monasterios forman una Orden gobernada por un Abad General, Pacomio, y un ecónomo general, residentes en Phbou. Cada año, todos los monjes se reúnen en Phbou para celebrar la fiesta de Pacua, y en agosto para tener una especie de revisión de vida y reconciliación.

Esta estructura de toda la Orden, nos permite entrever que la vida de la *Koinonia* se desarrollará bajo un **Abad**, representado en cada casa por un prepósito. Es una vida bajo un Abad, pero también bajo una **Regla**. Pacomio ya había puesto por escrito algunos preceptos sacados de la Biblia. A medida que la Orden se desarrolla, deben precisarse ciertos puntos, elaborar leyes. Y se obtienen 4 series de preceptos llamados en su conjunto las “Reglas de Pacomio” aunque muy probablemente no fueron escritas por el mismo Pacomio. ¿Existe un orden en la formación de estos escritos? Es posible, pero este orden no aparece evidente y no están de acuerdo los autores.

Estos son: Los Preceptos (la parte más larga),
 Los Preceptos e Instituciones,
 Los Preceptos y Decisiones,
 Los Preceptos y las Leyes.

Por el enunciado se aprecia que se trata de colecciones de mandatos. Estos primeros reglamentos escritos son una especie de “usos” sin apenas recalcar la espiritualidad. Sin embargo, han tenido mucho eco en la posteridad por el hecho de que se propongan actualizar

la Escritura y que sean notables por su discreción, sin exageraciones. San Benito ha recogido varios de estos puntos en su Regla.

IV. LA ESPIRITUALIDAD PACOMIANA

Estas cuatro reglas son una colección de prescripciones bastante secas que tienen la Escritura como base, pero de una teología un tanto rudimentaria y no insiste en la espiritualidad. Sin embargo, en su conjunto, de las Vidas y otros escritos, se pueden trazar los rasgos de una espiritualidad pacomiana.

1. Doble aspecto

Para comprender esta espiritualidad ubiquémonos en las coordenadas de su origen. Pacomio nace 30 años después de Antonio, muere 10 años antes que él. Al que se puede considerar como fundador del primer cenobitismo, comienza en un medio anacorético. El cenobitismo todavía no estaba normalizado, mientras que el monacato anacorético, ilustrado por Antonio tiene ya su rodaje en Egipto. Pacomio, como todos los que entonces querían ser monjes, se forma con un eremita. Luego, la diferencia con su hermano Juan surge por el hecho de que éste desea permanecer en soledad anacorética, mientras que Pacomio, fiel a la voz que escuchó, quiere construir para otros.

Este contexto del nacimiento de lo que será una Orden cenobítica en medio anacorético, permite entrever en la raíz del paconianismo dos aspiraciones contrarias que tendrán que coexistir pacíficamente: por una parte, como en los Padres del desierto, el procurar la perfección individual, buscando cada uno su camino de acuerdo con su temperamento y las mociones de la gracia, y por otra parte el aspecto de poner todo en común exigido por el cenobitismo.

La solución que encontró Pacomio, fiel a las intuiciones recibidas, será que cada uno se perfeccione a sí mismo sirviendo a los demás. Está convencido de que no hay perfección individual realizable en la tierra; este ideal de perfección sólo puede realizarse por la comunidad de los hermanos: la santa *Koinônia* que se dirige con fuerza a los cenobitas, que proporciona ayuda recíproca en el combate espiritual.

Aquí aparece un primer aspecto paradójico por el que la espiritualidad pacomiana reúne dos contrarios: la perfección personal que se opera en la comunidad, por el **servicio a los hermanos**.

Otro aspecto paradójico depende de la fuerte personalidad de Pacomio. En la *Koinônia* pacomiana que se dirige fuertemente a los cenobitas, vamos a encontrar algo típico de los anacoretas del Bajo Egipto donde el debutante era formado por un **anciano**. Pacomio era, en efecto, una persona que atraía a la gente, un hombre en el que reposaba el Espíritu. En el origen del agruparse los monjes en torno a Pacomio, está el deseo de ser discípulo de tal hombre. Así pues, por un lado, como en el monacato del Bajo Egipto, encontramos un *cenobitismo vertical*, porque lo que caracteriza al monje pacomiano es tener a Pacomio como Padre (*Texto 7*). Incluso más adelante, cuando la Orden alcanza dimensiones gigantescas, Pacomio sigue siendo el Padre, pero por mediación de un jefe del monasterio elegido por Pacomio. En concreto, este aspecto vertical se traduce en la organización jerárquica que hemos visto.

Y, sin embargo, hay que mantener el otro aspecto: la espiritualidad pacomiana es una espiritualidad de la comunidad. Es decir, un *cenobitismo horizontal*. Pacomio cuya conversación se debió al ejemplo de caridad de los cristianos de Tebas, se alimenta con el recuerdo de la comunidad primitiva de Jerusalén donde todo se ponía en común. Su vocación,

confirmada por el cielo, es la de “reunir a todos los hombres”. Será el Padre de la comunidad tanto o más que Padre de sus monjes. La comunidad de servicio mutuo, la *santa Koinônia*, tendrá un lugar importantísimo en la espiritualidad pacomiana, será expresión de la caridad en acto.

De hecho, la **caridad**, fundamento de la vida del cristiano, está también en la base del edificio legislativo de Pacomio: leemos al comienzo de los *Preceptos y Decisiones*: “la plenitud de la Ley es la caridad”. Ésta, teniendo el doble objeto: Dios y los hermanos, la espiritualidad pacomiana se desarrollará según estos dos ejes: unión con Dios y unión con los hermanos.

2) Unión con Dios

En primer lugar la unión con Dios. Pacomio era un hombre animado por el Espíritu, un hombre de oración capaz de pasar toda una noche en oración, incluso varias. Muchos pasajes de las Vidas lo atestiguan. Por ejemplo (*Texto 8*). Da gran importancia a la unión con Dios. Para favorecerla las Reglas insisten sobre todo en la Escritura y en el Oficio común. Sin olvidar la ascesis, porque Pacomio, como hombre práctico y experimentado, sabe bien que el encuentro con Dios no puede realizarse sin una renuncia a todo lo que no es Dios: el mundo y sus afines, y más profundamente, sin la renuncia a la propia voluntad, fuente del pecado. Todos estos elementos hay que tenerlos en cuenta porque constituyen la esencia de la conversión monástica.

A) La Escritura

Oración y lectura de la Biblia están unidas en la espiritualidad pacomiana. La gente de la época tenía la memoria muy desarrollada. Desde la llegada al monasterio el novicio debe, en primer lugar, aprender a leer; con la finalidad de aprender de memoria ciertos pasajes de la Biblia de suerte que pueda meditarlos (*Texto 9*). “Meditar”, en aquellos tiempos, no consistía en reflexionar sobre un texto, sino más bien en rumiarlos, o por una recitación de memoria o por una lectura a media voz. El monje pacomiano debe meditar la Palabra de Dios a todas horas, cuando va al oficio, al refectorio o a la celda, al trabajo y mientras trabaja (*Texto 10*).

La Escritura es la Regla de vida del monje pacomiano. Se comenta tres veces por semana por sus diversos superiores, y después de escuchar sus explicaciones, comparte con sus hermanos lo que ha retenido, antes de entrar en su celda para meditarla. Las Vidas de Pacomio nos han conservado de modo gráfico, la impresión profunda que producía en los hermanos la palabra de Pacomio cuando comentaba el Evangelio (*Texto 11*).

B) El Oficio divino

Se tenían dos reuniones en la iglesia llamadas “synaxis” (de *syn* = con y *ago* = ir), una de día y otra de noche, sin duda bastante largas; además por la tarde tenía lugar una reunión de oración, no en la iglesia, sino en cada casa.

Los dos oficios mayores en la iglesia eran muy sencillos y rudimentarios que diferían poco de la oración privada: se recitaban salmos o pasajes de la Escritura, alternándolos con Padrenuestros y oraciones silenciosas. Duraban mucho, pero no estaban ociosos: las manos se ocupaban en un trabajo ligero como trenzar cuerdas o hacer esteras con juncos. Lo atestiguan las Reglas (*Texto 12*).

Aunque sencillos, estos oficios tenían gran importancia para los pacomianos: la comunión en la oración cobraba para ellos un valor especial. Creían firmemente en la palabra del Señor: “Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos”.

La oración vespertina, recitada en la casa era más sencilla: seis salmos y seis oraciones. Así nos lo indican las Reglas (*Texto 13i*).

3) Unión a los hermanos: la Koinônia

Esta comunión de los pacomianos en la oración ante Dios demuestra claramente cuál es la raíz de la comunidad que pretendía Pacomio: una unidad de los hermanos que refleje la imagen de la comunidad cristiana primitiva.

En la práctica esta raíz se manifestará por la puesta en común de los bienes y las consecuencias que se desprenden.

A) Poner los bienes en común

El símbolo es el muro de clausura con una única puerta bien guardada. Este muro definía dos mundos: el exterior y el de la vida común, la *koinônia*. Ya vimos que, tras la penosa experiencia del comienzo, Pacomio exigirá a todo postulante la puesta en común de los bienes: o se toma o se deja.

No se trata solamente de poner en común los bienes materiales, sino de poner en común la propia persona poniéndose de verdad y físicamente al servicio unos de otros. Esta idea de servicio -incluso servidumbre- está en la base del cenobitismo pacomiano y de su organización en casas con jefes de casa y subalternos. El servicio mutuo de los hermanos constituye también la expresión concreta de su imitación de Cristo quien se hizo servidor de todos. Para Pacomio, es el servicio lo que hace que el cenobitismo supere al anacoretismo. Idea que recogerá Basilio. Así mismo, para el sucesor de Pacomio, Orsieso, la vida comunitaria es por sí misma “obra de Dios”, *Opus Dei*.

B) Consecuencias

Esta puesta en común de los bienes conlleva el servicio mutuo, y en concreto unas observancias prácticas:

a) *Un mismo régimen de vida* Queriendo buscar realizar la uniformidad válida incluso para los superiores

b) *La pobreza* exigida por este ideal de vida tendrá un carácter de desapropiación: la pobreza pacomiana no consistirá en privación, sino más bien en la puesta en común. La primacía no será una privación ascética, sino una función comunitaria. Es el cimiento que consolida la comunidad.

c) *El trabajo* Brota de la noción de servicio y tendrá como objeto el compartir con los pobres. Para Pacomio los bienes de la comunidad son ante todo bienes de Dios. La comunidad como tal no posee nada. El compartir con los pobres no es, pues, un acto virtuoso, sino algo normal.

d) *La obediencia* Para romper los lazos con el amor personal que perjudica el amor comunitario, Pacomio insiste en la obediencia: así en el seno de la

KOINONIA	
Principio teórico	⇒ imagen com. crist.primit.
Principio práctico	⇒ puesta en común bienes
	⇒ mismo régimen vida
Símbolo	: muro de separación puerta única
	← obediencia → Trabajo
Consecuencias	← pobreza → compartir
	← perdón mutuo

comunidad, cada cual aprende a apagar sus pretensiones personales, sus propios deseos. La misma obediencia revestirá un carácter comunitario. Ya no se trata, como los que se comprometen en una vida anacorética aprender a dejarse conducir por el camino de Dios, sino de entrar en un régimen de obediencia válido por sí mismo. La obediencia no es ir a una escuela de principiantes, sino un camino de amor, un estado permanente, definitivo, en esta tierra.

De aquí se desprenden tres notas de la obediencia pacomina.

- 1) Cada superior tiene su ámbito de autoridad que no puede sobrepasar.
- 2) El mandato no proviene de un carisma, sino por una designación temporal, por la autoridad superior
- 3) Ante todo se obedece a la Regla y la Regla obliga tanto a los superiores como a los súbditos.

A medida que se vaya desarrollando la Orden pacomiana, la Regla tendrá mayor cabida. En sus escritos Pacomio da mucha importancia a la Escritura y leemos: Según las Escrituras”. Pero 40 años más tarde, en la Vida de Pacomio, se reemplaza esta expresión por: “Según la Regla”.

e) Comunidad de perdón mutuo El último aspecto de la puesta en común de los bienes es la puesta en común del perdón. Al principio, los pacomianos tenían dos asambleas anuales con aspecto económico, para revisar las cuentas. Relativamente pronto las dos asambleas, sobre todo la de verano, serán de revisión de vida (= capítulo anual de culpas).

V. CONCLUSIÓN

Con Pacomio, asistimos desde los albores del monacato, al nacimiento de una auténtica Orden cenobítica, y hay que resaltarlo. A la cabeza de esta Orden, una personalidad muy rica, Pacomio, hombre de oración, hombre en quien reposa el Espíritu, agraciado con abundantes gracias místicas. Así, se nos cuenta que un poco antes de su muerte, vio lo que era el cielo (*Texto 14*). Pero era también hombre humilde, con los pies en el suelo; las visiones las ponía en su justo sitio. Es lo que leemos en sus escritos (*Texto 15*).

El espejo de Dios que era Pacomio, quiere verlo también en la *Koinônia* para se convirtiera también en espejo de las mil facetas de Dios. Y es que Pacomio tiene una idea muy alta del cenobitismo: nos lo refleja en tres clases de parábolas, válidas también para nosotros hoy (*Texto 16*).

Pero después de la muerte de Pacomio, rápidamente, este gran cuerpo que había construido, esta santa *Koinônia*, va a disolverse. ¿Cómo explicar esta rápida decadencia? Parece que existen tres razones:

■ Su fuerte centralización: todo se apoyaba en un hombre con una personalidad excepcional que inspiraba confianza. Tras su muerte y la de su discípulo Teodoro, la Orden se desmorona.

■ Además la Orden había crecido demasiado rápidamente. Al principio fue Pacomio personalmente el formador de los jóvenes, pero luego ya no puede y toman el relevo los jefes del monasterio o los jefes de cada casa. Éstos carecen del carisma y santidad del fundador.

■ Las Reglas pacomianas que debieran asegurar el futuro de la Orden, no se apoyan en fundamentos teológicos y espirituales. Son reglamentos, prescripciones, fruto de la experiencia del fundador. A la muerte de Pacomio surgen divisiones, con dirigentes con diversas visiones del paconianismo.

A pesar de todo, por el hecho del doble eje de la espiritualidad pacomiana: vertical y horizontal, las huellas de Pacomio perduran en el monacato posterior y nosotros somos, en parte, los herederos.

Bibliografía

Regla de S. Pacomio: (Texto de S. Jerónimo)

V. DESPREZ, Le cénobitisme pacômien. Lettre de Ligugé: 243-245,246

A.VEILLEUX, La liturgie dans le cénobitisme pacômien, Roma 1968. Studia Anselmiana.

Revisión

- 1) ¿Cuál es la raíz de la vocación de Pacomio?
- 2) ¿Cómo está organizada la Orden de Pacomio? Haz un esquema
- 3) ¿Qué lección sacó Pacomio de su fracaso inicial?
- 4) ¿Qué papel juega la Escritura en la vida del monje cenobita?
- 5) ¿Cuáles son los dos grandes ejes de la espiritualidad pacomiana?
- 6) Enumera diversos aspectos de “la puesta en común de bienes”
- 7) Mostrar la riqueza y la debilidad del monacato instituido por Pacomio
- 8) Subrayar las ideas de las Reglas de Pacomio que pasaron a la Regla de san Benito

6. LOS APOTEGMAS

Plan: I. La literatura del desierto. II. Los apotegmas. 1/ Su interés. 2/ Formación de las colecciones. 3/ Los textos. III. ¿Cómo leerlos?. 1/ Un encuentro. 2/ Silencios y palabras. IV. ¿Cómo entenderlos? 1/ ¿Quiénes eran sus autores? 2/ La pregunta: “¿Cómo salvarme?” 3/ La formación del joven: a) Vivir siempre con un anciano. b) Autoridad reconocida a la palabra del anciano. c) Elección de un anciano. d)

¿Por qué esta formación. 4/ Los Apotegmas y la Biblia. 5/ Las lágrimas. V. El núcleo de la doctrina de los Apotegmas: el hesicasmo, 1/ Hesicasmo exterior. 2/ Hesicasmo interior: a) amérinna: sin preocupaciones. b/ nepsis: la vigilancia. c/ méléte: ejercicio de la oración. d) La oración continua. VI. Conclusión: las flores del desierto.

I. LA LITERATURA DEL DESIERTO

La literatura del desierto es muy variada, abarca géneros diferentes.

1) Las Vidas

Conocemos ya la Vida de Antonio y las Vidas de Pacomio. Pero existen otras, por ejemplo la Vida de santa Synclética, una de las “Madres del desierto”.

2) Relatos de viaje

Para la época que nos interesa, tenemos dos principales:

a) *La Historia de los monjes de Egipto* escrita por Rufino, interesante porque san Benito la cita en su Regla.

b) *La Historia Lausíaca*. Llamada así porque Paladio, su autor, cuenta a un cierto Lausius lo que ha visto durante una estancia prolongada con los Padres del desierto.

Estos relatos nos enseñan lo que eran estos ascetas del desierto. Aparecen personajes bien definidos: Pablo el Simple, quien sabiendo que su mujer le engaña, le dice sencillamente: “Pásalo lo mejor posible, yo voy a hacerme monje”. Luego va donde Antonio, quien rechaza recibirle, pero a fuerza de obstinación, le fuerza a aceptarle y se convierte en un discípulo excelente. Aparece también Moisés, el bandido negro, quien después de su conversión sufre tenaces y violentas tentaciones. Tenemos a Macario el deportista quien desea siempre más austeridades que los demás y se va a los monjes pacomianos, etc.

c) Mucho más tarde, aparece otro escrito del mismo género: El *Prado Espiritual* de Juan Moschus.

3) Los Tratados de vida monástica

Por ejemplo las Centurias gnósticas de Evagrio, los Capítulos gnósticos de Diadoco de Fótiçe, las Conferencias de Casiano, las Obras de Doroteo de Gaza.

4) Los Apotegmas

Ocupan un lugar aparte. De su nombre *apo* = viniendo de, *phategomai* = decir, son los dichos que se han conservado de estos Padres del desierto.

LA VIDA DE LOS PADRES

PL 73

- 1: Vidas diversas, autores diversos: Pablo por Jerónimo, Antonio por Atanasio
Vidas de Hilarion, Pacomio, Abraham, Basilio, Efrén
- 2: La Historia de los monjes por Rufino.
- Libro 3: Dichos de los Ancianos por Rufino = 220 apotegmas, muchos de los cuales se recogerán en los libros 5 y 6.
- 4: Extractos de Sulpicio Severo y Casiano.
- 5 & 6: Dichos de los Ancianos = colección sistemática por Pelagio y Juan
(*Clérigos romanos*).
- 7: Dichos de los Ancianos por Pascasio de Dumio
- 8: Historia Lausiaca de Paladio.

PL 74

- 9: Teófilos de Teodoreto de Ciro (= Vidas)
- 10: El Prado espiritual de Juan Moschus
- Índice: Apotegmas por Martín de Dumio

¿Qué han conocido nuestros Padres de la literatura del desierto? Probablemente lo que san Benito llama **La Vida de los Padres**. Estaba manuscrita y se imprimió a mediados del siglo XV°. El texto latino aparece en Migne, *PL 73* y *74*.

II. LOS APOTEGMAS

1) Su interés

Vemos que en lo que san Benito llamaba “Vida de los Padres”, está representada toda la literatura del desierto; y es de notar el lugar que ocupan los apotegmas de los Padres del desierto. Se plantea una cuestión: si nosotros somos cenobitas ¿por qué acudir a los eremitas, que esto eran los Padres del desierto?

En primer lugar porque nosotros, como ellos, nos hemos apartado del mundo, y en cierto modo, vivimos en un desierto: la soledad juega un papel importante en nuestra vida. La experiencia de estos grandes solitarios puede servirnos de guía.

Y también, porque uno de estos Padres del desierto, Casiano, adaptó a la vida de los cenobitas de Galia lo que había vivido con los monjes del desierto transmitiéndonos su experiencia.

Por esta razón san Benito nos recomienda frecuentar tanto a Casiano como los escritos de los Padres. Reconoció que es un alimento capaz de formarnos.

2) Nacimiento y formación de las colecciones.

Estos apotegmas son algo muy especial: es un libro sin autor, o si queremos, hay 250 autores, los 250 ancianos de los que nos habla....y la vida de estos ancianos se escalona a lo largo de dos siglos. No podemos, pues, datar este libro: nació en algún lugar del desierto. Nos proporciona, conversaciones entre varios monjes, conversaciones fraternas entre dos ancianos, y sobre todo, pláticas particulares de un anciano y su discípulo.

En su origen, se trata de un dicho individual dirigido a alguno. Luego se percatan de que este dicho individual puede ser útil a otros. Con ocasión de un diálogo, una reunión, tal frase dirigida a tal hermano, se comunicará a otros hermanos quienes, a su vez, se esforzarán por sacar provecho. Al principio, pues, eran frases comunicadas de viva voz.

Después esta tradición oral no tardó en fijarse por escrito. Se reunieron estos escritos. Y así surgieron diferentes colecciones de apotegmas.

Se trató también de **clasificarlos**. Tenemos dos clasificaciones, resultando dos colecciones de apotegmas:

A) Colección alfabética

Nos presenta los dichos de los ancianos reagrupándolos según el personaje que se expresa y colocando estos personajes de acuerdo a las letras del alfabeto griego, desde los abbas que comienzan con la letra *alfa* hasta los que empiezan por la *omega*.

En esta colección se pone el acento en la **persona**: los Maestros valen por lo que son y se busca encontrarse con ellos: hablan y se les escucha hablar. Algunos hablarán poco, otros mucho, sin duda los más célebres, aquellos cuya doctrina ha llamado más la atención. De éstos se puede describir el carácter. Así tenemos a Arsenio, el extranjero, venido de Constantinopla donde era famoso, familiar de emperadores; pero es frío y silencioso. Aparece Juan el Enano (llamado también Juan el Pequeño, o Juan Colobos), Macario todo un deportista en ascesis, Sísoes, Moisés, el antiguo bandido, y sobre todo el manso y humano Poemén (o Pastor). Éste es el que bate el record de apotegmas: 206, sin duda a causa de su bondad y su sentido de ecuanimidad.

Encontraremos también alguna “Madre”, *Amma* como Amma Synclética cuya “Vida” es un eco de la de Antonio. Durante las persecuciones, las mujeres mostraron tanta valentía como los hombres. Lo mismo pasó en el desierto. Sin duda que estas solitarias no fueron muchas, porque la vida en pleno desierto era ruda y peligrosa para una mujer, pero las hubo. Habitaban más bien cerca de las riberas del Nilo, no muy lejos de centros habitados.

B) Colección sistemática.

Encontramos otra clasificación: los apotegmas ordenados por **materias**. La finalidad de esta clasificación es favorecer la doctrina. Y es donde se pone el acento, no en la persona sino en la enseñanza. Se ponen por un lado los apotegmas que hablan de la humildad, por otro los que hablan de la obediencia, de la discreción, etc...

3) Utilización de los apotegmas.

La primera es la colección alfabética, la más antigua. Porque al clasificar los apotegmas por materias en la colección sistemática supone una reflexión, una primera interpretación por la elección de la materia donde ubicar el apotegma. Esta colección sistemática viene, pues, en un segundo momento: utiliza los apotegmas con una finalidad. Es menos objetiva que la colección alfabética: el compilador comienza a ser autor. Lo que cuenta es menos las personas que lo que dicen. A partir de este primer sesgo, esta literatura hará fácilmente la trasposición del desierto a los medios donde se lleva una vida común, de la anacoresis a la vida cenobítica.

De hecho, como una tercera utilización, muy pronto vemos a los doctores de la vida monástica cenobítica utilizar algunos de los apotegmas para ilustrar su enseñanza dirigida a cenobitas. Tal es el caso de Doroteo de Gaza. En este caso, es muy grande la actividad como autor: se utiliza el apotegma, explicando y actualizando su sentido. Con eso aparece la finalidad de apotegma para fundar una espiritualidad apoyándola en una tradición probada.

En fin, mucho más tarde, como última utilización, y podríamos decir deteriorización, se sacará aún más a los apotegmas de su contexto. Tratados de vida espiritual, dirigiéndose a un auditorio no monástico, citarán los apotegmas para ilustrar una doctrina.

FORMACIÓN, UTILIZACIÓN, DEGRADACIÓN DE LOS APOTEGMAS					
	Colección	Lugar	Importancia puesta en	Función o finalidad	Estilo
1	Alfabético	Desierto (anacoresis)	El Maestro	Poner en relación encuentro -diálogo	Oral
2	Sistemático	Vida común	Lo que se dice	Doctrina	Escrito
3	Alfab + Sistem.	Doctores monásticos	Doctrina que se saca	Apoyar enseñanza	Escrito (Universal)
4	Alfab. + Sistem	Tratados de perfección	Confirmar con ejemplos	Ilustrar doctrina	Universal

3) Los textos

Los textos han sido traducidos al francés para el gran público:

- ◆ El P. **Guy** preparó la colección alfabética (de *PG* 65 p. 71 ss) desde 1966 en las ediciones de Bellefontaine. Luego en 1976, "Paroles des anciens". Que no es un resumen de la serie alfabética, sino una reconstrucción de la edición más antigua.

En 1993, después de su muerte, "Sources Chretiennes" ha publicado la colección sistemática.

- ◆ Dom Lucien **Regnault**, benedictino de Solesmes, presentó la obra completa de lo que existe en manuscritos:
 - 1) 1966 La colección sistemática. (Pelagio y Juan, *PL*, col. 855ss.).
 - 2) 1970 Otros textos que no se encuentran ni en A, ni en S (ordenadas por las fuentes).
 - 3) 1976 Recuperación de otros textos y listas e índices.
 - 4) Colección alfabética (*PL* 65, p.71 ss.).
 - 5) 1985 Serie de anónimos (En ed. Bellefontaine)

III. ¿CÓMO LEER LOS APOTEGMAS?

1) Un Encuentro

Las cuatro etapas de utilización - o de deformación- de los apotegmas, nos indican el camino a seguir para su utilización. Si comenzamos con la última, verlos como ejemplos, los apotegmas pueden ser divertidos, pero siempre nos quedamos a un nivel superficial, sin sacar mucha utilidad. Si los usamos para fundamentar o autenticar una doctrina (tercera etapa) puede ser precioso en la vida monástica, sin más.

Mejor es ascender a lo que eran los apotegmas en su origen y leerlos como instrumentos de encuentro con los maestros espirituales. A pesar de la distancia de siglos que nos separa, es posible un diálogo, porque sólo exige nada más el deseo de una vida intensamente vivida.

Y es que los apotegmas son el libro de la experiencia, y si se consideran como tales, poseen una riqueza inigualable. En cierto sentido son la cantera a partir de la cual se construirá la espiritualidad monástica de los siglos posteriores. Parecen algo espontáneo, pero no son palabras vacías de contenido, rebosan una rica savia, fruto de una germinación lenta en el silencio del desierto.

Desempeñan un papel pedagógico: nos enseñan a amar más y mejor a Dios, fortalecen nuestra voluntad. Un libro que nos lleva a aprender a guiarnos a nosotros mismos.

2. Silencios y palabras.

Todas las sentencias aisladas que nos brindan los apotegmas son sólo un resumen, un aspecto de lo que era la vida de los monjes del desierto. Hay cosas que dicen y otras que callan. Cristo apenas aparece, ni la Virgen, lo cual no quiere decir que los Padres del desierto no los amaran. Apenas se habla de contemplación, de amor de Dios, de vida sacramental y litúrgica. Además estos monjes ancianos tienen cierto pudor que les hace callar no solamente sus prácticas exteriores y visibles, sino más aún el secreto de su vida espiritual y sus relaciones con Dios. Aunque a veces se adivina a través de una especie de relámpago furtivo. (*Textos 1 y 2*).

Además hay silencios voluntarios, porque estos hombres del desierto sabían del valor del silencio que permite hablar a Dios (*Texto 3*).

Existen, pues, silencios que conviene tener en cuenta. Pero al margen de estos silencios se trasparenta la experiencia de estos hombres movidos por el Espíritu y esto es lo interesante. Es lo que hay que buscar en los apotegmas. A veces la experiencia de uno puede parecer contradictoria con la de otro. Es algo a tener en cuenta y no considerar los apotegmas como verdad revelada. Por ejemplo, Arsenio no duda faltar groseramente a la caridad con los hombres para salvaguardar la soledad, para él es una condición para vivir una profunda vida de caridad con Dios. En el polo opuesto, Poemen manifiesta una delicadeza y caridad exquisitas.

Ahora vamos a ver ciertos puntos que nos permitirán comprenderlos mejor, porque encontramos a veces ciertos ejemplos que pueden sorprendernos.

IV. ¿CÓMO HAY QUE COMPRENDER LOS APOTEGMAS?

1. ¿Quiénes eran sus autores?

¿Quiénes eran estos monjes que vamos a frecuentar? Originariamente eran paisanos, egipcios, la mayor parte de constitución robusta, habituados a una vida frugal, con una resistencia a toda prueba. Lo cual nos explica sus austeridades en la comida, en el dormir, que nos parecen terribles.

Pero en lo son admirables es, que siendo el egipcio alegre por naturaleza, que goza con la vida, optimista; no inclinado al aislamiento y la soledad, es más bien sedentario y casero, al contrario que los sirios, pueblo de comerciantes, por ejemplo. Por eso no les costaba dejar el mundo, su tierra, a sus vecinos y su familia. Ahí se manifiesta su amor a Cristo.

Además, la mayor parte de ellos eran bastante sencillos, sin gran cultura; por ejemplo muchos tomaban literalmente pasajes de la Escritura que atribuyen a Dios miembros o pasiones humanas: eran “antropomorfistas” = que dan a Dios forma humana. Cuando más tarde monjes cultos como Evagrio, Ammonios, Casiano y otros se establezcan entre ellos, serán una especie de “élite extranjera” originando división y lucha. Éstos, habituados a la exégesis alegórica y espiritual de Orígenes, se opondrán a dicha doctrina, y no solamente defenderán la inmaterialidad de Dios, sino que se convertirán en abanderados de la “oración pura”, indicando que la verdadera oración debe carecer de cualquier representación, por sutil que sea, de lo divino.

Estos egipcios no eran muy cultos, pero en ningún modo eran rústicos. Su memoria era extraordinaria. Además, dotados de un fino espíritu, de una sabiduría y sagacidad notables, guardaban de su antigua civilización un fondo de nobleza, de orgullo, de urbanidad.

Habrá que tener todo esto en cuenta para comprenderles mejor.

2. La pregunta: “¿Cómo salvarme?”

Es una pregunta que aparece con frecuencia en los apotegmas directa o indirectamente, una cuestión esencial: un joven pregunta a un anciano: “Dime, ¿cómo me voy a salvar?”

Hay que entenderlo bien: no se trata de una pregunta egoísta para conseguir mi salvación, la mía. En griego la palabra *sôterion* quiere decir salvación, pero también **curación**. Quien se adentra en el desierto se sabe pecador, o no lo sabe todavía, el desierto se encarga de demostrárselo: ha dejado todo, se encuentra sólo en el desierto, atacado por el demonio, inmerso en las dificultades y angustias del combate espiritual. Entonces ve a las claras que es un

pecador. Y como enfermo en grave peligro acude a un buen médico y le pregunta: “¿Cómo salvarme, cómo me curaré?” Lo que equivale a: “¿Cómo llegar a la salud plena, a la perfección?”

Para los ancianos, no hay distinción entre salud y perfección. Ser sano, para ellos, es llegar aquí abajo, a la eternidad bienaventurada y al paraíso de la paz por la salud del alma. El monje, que ha abandonado

todo, pide a un anciano que le indique el camino más recto para llegar a la meta de su vida.

En la respuesta, no obtendrá muchas indicaciones sobre las exigencias fundamentales: separación del mundo, pobreza, castidad, porque se suponen ya adquiridas. En efecto, quien pide consejo conoce los preceptos necesarios, los consejos útiles a la salvación. Lo que desea es perseverar en esta senda. Pide al anciano, considerado como portavoz de Dios, que guíe su opción entre todo el abanico de medios posibles.

La respuesta, en general, será breve: un sólo precepto, una fórmula sencilla y fácil de retener (*Texto 4*). Pero es una respuesta personalizada y en función de las circunstancias en las que se halla. La palabra del anciano como respuesta será válida para tal sujeto, pero no para otro. (*Texto 5*).

3. La formación del joven: Padre espiritual y discípulo.

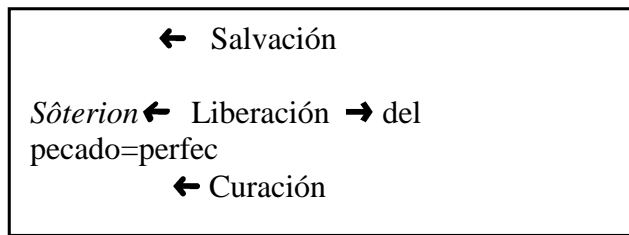
No es como en las comunidades pacomianas donde todo estaba mandado por una regla que era un conjunto de cosas a hacer o no hacer. La obediencia a esta regla aseguraba la formación del novicio. Pero aquí, en un medio anacorético, no existe tal regla. Entonces, ¿cómo formar a los jóvenes que deseaban vivir en el desierto?

Es la experiencia maestra de una pedagogía de dirección espiritual: el joven comparte la celda y la vida de un anciano. Anciano o viejo en el lenguaje monástico no indica necesariamente una persona “añosa”, sino sabia (*Textos 6 y 7*).

Dos son las condiciones para que la formación del joven se desarrolle adecuadamente:

- 1) Vive en todo momento con él.
- 2) Reconoce que la palabra del anciano es adecuada para formarle, acepta que tiene autoridad. Lo que la regla era para los pacomianos, el anciano es para el joven candidato.

A) *Vivir en todo momento con un anciano*



El joven hermano se construye una celda próxima a la del anciano elegido y se forma con él. Se somete ciegamente en todo a la voluntad y órdenes del anciano (*Texto 8*). Pero no se trata solamente de hacer todo lo indicado por el anciano, sino sobre todo actuar como él, imitarle en todo. Estos primeros monjes aprenden a vivir compartiendo la vida de un hombre experimentado. Se establece un estado de dependencia y de renuncia a la propia voluntad. Así el joven evitará vivir para sí mismo (*Texto 9*).

Pero sería insuficiente si este estado de dependencia se limitara a las acciones. El hombre se compone también de intenciones, deseos buenos o malos, le asaltan pensamientos múltiples. Por eso, mientras viva en compañía de un anciano, el joven debe abrirse a él, manifestarle todos los pensamientos que se agitan en su interior, de lo contrario se fofuscará y no verá claro (= “perder la razón” del *Texto 9*), y cae en las redes del demonio (*Texto 10*).

Así aprenderá el candidato a no vivir para sí, a no hacer su voluntad, lo cual le cerraría al don de Dios. Porque para que actúe sobre nosotros y en nosotros, Dios nos quiere disponibles, abiertos a su acción (*Texto 11*). Además aprenderá a discernir los espíritus, es decir, a distinguir más allá de las apariencias engañosas, las mociones internas que provienen del Espíritu de Dios o que disponen a recibirle y a las que es preciso responder si se quiere vivir para Dios. Aprenderá también a leer la Biblia y dejar que ilumine su camino.

El deseo de salvarse, es decir de llegar a la perfección, impulsa al candidato a ponerse bajo la dirección de un anciano. El primer deber del discípulo es tener un padre espiritual. Abba Poemen dijo: “En todo lo que hagas, hazlo con consejo, porque está escrito: ‘Actuar sin consejo, es una

ANCIANO	

JOVEN ⇒ voluntad	→ obediencia
⇒ actos	→ imitación
⇒ Pensamientos	→ apertura

bobada”’. San Bernardo dirá: “Quien quiere dirigirse a sí mismo, tendrá por director a un tonto”. Estos apotegmas 9 al 11 nos muestran su necesidad: no nos conocemos a nosotros mismos, y sin conocernos chocaremos en escollos como falsa confianza en sí mismo, vanagloria...

Así, abriéndose a su Padre, poco a poco, el joven se convertirá en un hombre espiritual, capaz de guiar a su vez a otros hermanos inexpertos; podrá también, acoger discípulos y formarlos.

B) Autoridad reconocida a la palabra del anciano.

El joven no busca cualquier dicho, sino la palabra de un hombre que busca a Dios. Aparecen en relación dos hombres que buscan a Dios, dos hombres ávidos de la voluntad de Dios. Por una parte, un anciano experto en discernimiento, por otra un discípulo que sólo desea encontrar el camino de la

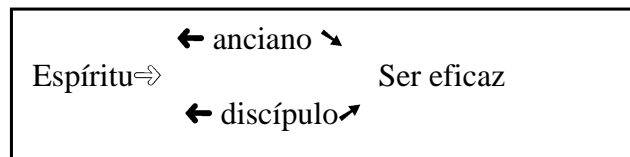
salvación. En estas condiciones, lo dicho por el anciano al discípulo es portador de la gracia del Espíritu Santo. ¿Por qué? Porque su palabra es fruto del Espíritu: el anciano que la pronuncia es un hombre experimentado, movido por el Espíritu, y quien solicita su palabra lo hace con fe, impulsado por el Espíritu, con el único deseo de sacar provecho espiritual, y no por curiosidad o vanidad.

Es preciso, pues, que el joven novicio confíe en la palabra del anciano, que la juzgue propia para formarle, que tenga fe en el Espíritu que anima al anciano, que desee sacar provecho, de lo contrario el anciano, se reducido al silencio
(*Texto 12*).

Así pues, el discípulo debe ser un hombre de deseo. Se es discípulo en la medida de nuestro deseo. Pero, ojo, desear no equivale necesariamente a sentir sino a querer. Desear verdaderamente a Dios no es tener un sentimiento, sino querer agradar a Dios. El deseo se mide por el precio que estamos dispuestos a pagar para lograr lo que deseamos.

Y, en este sentido, se puede hablar de una pedagogía, de una formación a partir de la palabra del anciano.

Por una parte es necesario que el maestro esté animado por el Espíritu, que se empeñe en hacer crecer al discípulo. Por otra parte,



que el discípulo sea un hombre de deseo.

C) La elección de un anciano

El deseo de llegar a la perfección es el que hace que el joven elija a un anciano y se ponga bajo su dirección. ¿Cómo lo elije? (*Texto 13*). No se elije al anciano porque nos permite hacer lo que queremos, ni porque nos caiga simpático, sino porque piensa que es un buen guía (*Texto 14*). Es lo que dice este apotegma: ser un camello conducido por su dueño (*Texto 15*).

Una vez escogido el anciano, se le obedece en todo lo que nos diga, sin condiciones. Porque está convencido de que obedecer al anciano es obedecer a Dios. Encontramos en los apotegmas ciertas narraciones que, evidentemente no son ciertas, pero que desean significar esta obediencia incondicional. Así ese apotegma donde el anciano manda al candidato arrojar a su muchacho al río, o ese otro que, evidentemente no es cierto (*Texto 16*). Todas estas narraciones pretenden indicar que uno debe convencerse de que el Anciano actúa por el Espíritu de Dios. Así pues, a pesar de la aparente paradoja, el anciano no mandará nada que contradiga la palabra de Dios.

Raros serán los apotegmas que indiquen órdenes puntuales. El anciano será maestro más por lo que es que por lo que dice (*Texto 17*). En esta relación personal: Maestro-Discípulo, el Maestro es un modelo, no un legislador. Es Regla por lo que dice, pero mucho más por lo que hace.

Estos ancianos desean una obediencia sin condición ni demora. Así Abba Silvano había formado bien a su discípulo Marcos (*Texto 18*). Este apotegma es sin duda cierto, y san Benio lo conoció: aparecen rastros en su Regla.

D) ¿Por qué esta formación?

Podemos preguntarnos el por qué esta apertura de corazón y esta obediencia a un maestro espiritual. La apertura de sus pensamientos tiene como finalidad vencer al demonio (*Texto 19*). Si estos primeros monjes van al desierto es para vencer al demonio. Y al principio no se le puede vencer sino siguiendo los consejos de alguien que ya ha luchado con él (*Texto 20 y 21*).

Apertura y obediencia tienen también como finalidad vencer la propia voluntad. Los âdres del desierto sabían bien que el pecado, cualquier pecado, consiste en preferir la propia voluntad a la de Dios. Por eso insisten en la renuncia a la propia voluntad obedeciendo a un padre espiritual (*Textos 20 al 24*).

Por la obediencia el joven va adquiriendo poco a poco el discernimiento de espíritus y aprende a dirigir a otros. Va a purificar su corazón, dominar sus pasiones, llegar a ser hombre apacible. Llegará a ser él mismo un anciano. Un apotegma señala el fruto de esta obediencia: Dios obedece al obediente, porque éste ya no tiene pensamientos contrarios a la voluntad de Dios (*Texto 25*).

4. Los apotegmas y la Biblia.

Podríamos sorprendernos al encontrar tan pocas citas de la Biblia en los apotegmas. Si se comparan las citas de la Escritura en relación al tamaño del texto, hay dos veces más en Pacomio, cuatro veces más en la Vida de Antonio.

En los apotegmas, es muy poco, y da la impresión de que estos monjes descuidaban la Escritura. ¿Por qué?

No es que consideren la lectura de la Biblia poco importante: “El solo hecho de leer la escritura -dicen- atemoriza a los demonios”. Incluso vemos que los apotegmas recomiendan recitarla de memoria, como vimos en los pacomianos. Veremos a Casiano, un Padre del desierto, comparar nuestro pensamiento a un molino: no podemos impedir que gire y gire; por eso hay que darle a moler el buen grano de la Escritura y no la cizaña de la divagación (*Conf. 1, 18*).

Si encontramos pocas citas de la Escritura en los apotegmas, no es porque los Padres del desierto la ignoren o menosprecien, sino porque estiman que no toda la Escritura es necesariamente buena. Piensan que la Escritura no es un fin, sino un medio para llegar a la meta que es la perfección de la caridad. De ahí sus recomendaciones a usar con discernimiento la Escritura: no atarse a los libros de la Escritura (*Texto 26*). No se lee la Biblia para mostrar su erudición (*Texto 27*). Por estos monjes son conscientes de la grandeza de la Palabra de Dios; piensan

que hay que hacerse pequenín ante ella: la Escritura siempre es mayor que nosotros (*Texto 28*).

La lectura de la Biblia exige la pureza de corazón y la humildad (*Texto 29*).

5. Las Lágrimas (“dolorosa alegría”)

Estamos tratando de buscar cómo comprender los apotegmas subrayando las cosas que pueden extrañarnos al leerlos: ¿Por qué aparece esta pregunta tan frecuentemente: “¿Cómo salvarme?” ¿Por qué esta dependencia del discípulo con el Padre espiritual, por qué hablan tan poco de la Escritura? Todavía hay una cuestión bastante sorprendente: su insistencia en las lágrimas.

¿Qué pensar, en efecto, de este dicho del abba Moisés: “Existen tres virtudes que difícilmente adquiere el hombre: afligirse siempre, acordarse continuamente de sus faltas, y tener siempre la muerte ante los ojos”? A primera vista no es un ideal muy optimista, que digamos.

Pero esto nos recuerda algo. En la Regla, san Benito presenta como instrumento del monje en el capítulo 4 (47,57): “confesar todos los días a Dios en la oración, con lágrimas y gemidos del corazón, las culpas pasadas”. Y en el capítulo 20 donde trata precisamente de la oración, nos advierte que “no seremos escuchados multiplicando las palabras, sino sólo por la pureza de corazón y compunción”. Son dos textos que piden explicación, y los Apotegmas nos permitirán comprenderlos mejor.

La doctrina de las lágrimas y la compunción era una de las favoritas de los ancianos y no debe resultarnos extraña. La llamaban “**penthos**”, palabra griega que significa: dolor, aflicción, duelo. Se trata, pues, de una tristeza, pero es una tristeza muy diferente a la tristeza corriente y natural.

Toda tristeza proviene de una carencia: la natural porque no se tienen los bienes materiales que se ansían apasionadamente. Es una tristeza mala, acompañada de cierta desesperación.

Existe una tristeza de este tipo propia de los monjes llamada la **acedia**. Palabra que viene del griego: *Kedos* = alianza y de “a” privativa: se ha roto la alianza, el alma es negligente, busca algo distinto de Dios, ha roto la alianza con Dios: se corta la corriente con Dios y se carece de su gozo, el alma está triste.

En el extremo opuesto está una santa tristeza, el *penthos* de los Padres del desierto. Proviene también de carecer lo que se desea, pero se trata de buenos deseos: desde el no ofender a Dios, el ser librados del mal, deseo de perfección, deseo del cielo, deseo de Dios. En este caso, no se ha roto la alianza con Dios, ni se ha cedido a la acedia, se está seguro de que Dios nos ama, de que un día nos concederá todos sus bienes. En definitiva, es una tristeza cuajada de esperanza y no como la “otra” que aboca a la desesperación. Tristeza sin angustia, tristeza

descansando en Dios. San Juan Clímaco llega a llamarla “La tristeza que da la alegría” (La dolorosa alegría).

De esta tristeza es de la que hablan los

Tristeza natural: insatisfacción de lo que se desea apasionadamente
→ propia de los monjes: **acedia**
= alianza rota
→ No se desea ya a Dios
→ Se carecen los bienes materiales que se podrían desear
Sana tristeza: insatisfacción de nuestros bienes espirituales
→ no ofender a Dios
→ ser liberados del mal
→ ir al cielo, ver a Dios

Padres del desierto.

Saben que Dios es bueno (*Texto 30*). Al hablar de *penthos*, de lágrimas o duelo, no desesperan porque están seguros de la bondad de Dios. Es el amor, no la tristeza, el que les hace derramar lágrimas (*Texto 31*).

Entonces, ¿**por qué** estos lloros? En su amor de Dios, lloran deseando no ofenderle; lloran por sus pecados y por los de los demás (*Texto 32*). Y es que saben que todos somos solidarios en el mal y que todos somos capaces de hacer el mal que otros hacen, si Dios no los hubiera colmado de tantas gracias (*Texto 33*). Lloran también porque se sienten alejados de Dios. Cuando san Benito nos pide desear la vida eterna con toda la avidez del alma, está cerca del *penthos*. Es una gracia totalmente gratuita, las lágrimas son un don de Dios, que llegan a su hora (*Texto 34*).

¿Cuales son los **frutos** de estas lágrimas? En primer lugar constituyen una purificación. Los Padres dicen que “las lágrimas que vienen de lo alto purifican el cuerpo y lo santifican”. Expían el pecado (*Texto 35*). Ayudan a la oración, son un arma en la lucha contra el demonio (*Texto 36*). También engendran la oración (*Texto 37*).

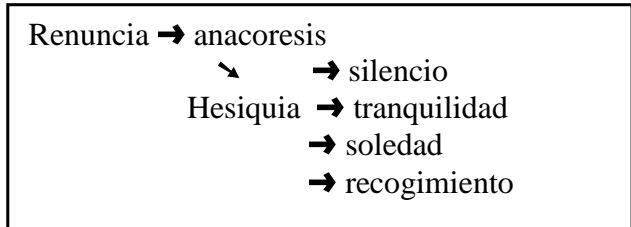
Un apotegma cortito y bastante enigmático nos introduce en otro de los frutos de las lágrimas (*Texto 38*). Proporcionan la alegría, como decía Juan Clímaco. Eso es lo que pensaba amma Synclética (*Texto 39*). Las lágrimas nos hacen felices en este mundo, y también en el otro (*Texto 40*).

V. EL HESICASMO

Después de haber explicado lo que pudiera extrañarnos en la lectura de los apotegmas y mostrado su pedagogía, nos falta hablar de una cosa muy importante de la espiritualidad de los Padres del desierto que tanto ha influido en la posteridad, sobre todo en la iglesia griega: **el hesicasmo**. Es como el **meollo de la doctrina espiritual de los apotegmas**.

Para los Padres del desierto, la perfección del hombre se encuentra en la caridad que se desarrolla en una oración, que debe tender a ser continua. Para llegar a ello, piensan que se necesita la *hesiquia*, la tranquilidad proveniente de un retiro total del mundo. Esta tranquilidad no significa seguir la ley del mínimo esfuerzo. Al contrario, supone una ascesis, para llegar a esta quietud. La *hesiquia* no es un fin en sí misma: el fin es la caridad: la *hesiquia* es un medio para lograr este fin, es una disposición que favorece la expansión de la caridad.

El hesicasmo es un medio de vida centrado en la búsqueda de lo que supone la *hesiquia*. Distinguimos dos formas de hesicasmo: el exterior y el interior.



1) Hesicasmo exterior

Uno puede extrañarse, al leer los apotegmas, de ver la importancia que dan a la hesiquía exterior, en detrimento de la caridad. En ciertos Padres, se tiene la impresión de que la soledad absoluta y el reposo se confunden, como si no se pudiese obtener la tranquilidad y la oración en compañía de otros hombres; y como si la soledad procurase por sí misma dicha tranquilidad. Las palabras hesiquía y anacoresis, o bien hesiquía y desierto serían intercambiables. Sólo progresivamente se llegará a distinguir hesiquía exterior y la interior.

Esta confusión y mezcla de ambos hay que tenerla en cuenta al interpretar ciertos apotegmas, los de Arsenio en particular. Arsenio es el prototipo de los hesicastas. Se nos cuenta la vocación de este alto dignatario de la corte de Constantinopla (*Texto 41*). “Huye, caya, permanece en reposo”, tal será el lema de los hesicastas, su programa. Y este programa el primero en realizarlo será Arsenio. Moraba en una celda perdida en pleno desierto de Escete del que apenas salía. Defendía esta soledad con uñas y dientes. Así, recibió tan duramente a una rica dama que había venido expresamente de Roma para verle, que cayó enferma, como cuenta el apotegma 28 de la serie alfabética. Defiende su soledad contra los obispos (*Texto 42*). La defiende incluso contra sus hermanos (*Texto 43*). Pero otro apotegma de Arsenio nos recuerda que esta hesiquía exterior está orientada a la hesiquía interior (*Texto 44*).

2) Hesicasmo interior

El retiro del mundo de Arsenio nos puede parecer excesivo, similar a la vida retirada de ciertos filósofos paganos como Diógenes quien dijo a un gran personaje cuando vivía en el tonel: “Quítate de mi sol”. Sin embargo, el último texto comienza a mostrarnos que lo que se busca es la paz del corazón. Otros textos nos prueban mejor que se trata de un retiro del mundo por y en Cristo. Así

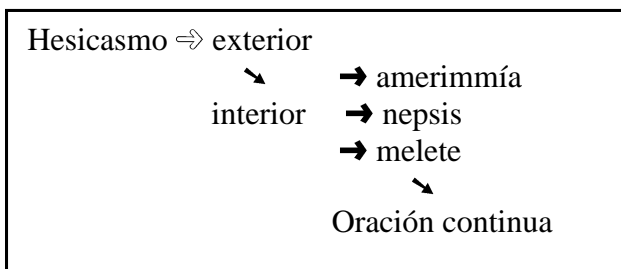
ese apotegma de Antonio (*Texto 45*). De este modo, comprendemos mejor que el hesicasmo exterior, la celda, está orientado hacia el hesicasmo interior. Éste debe desembocar en la humildad, el temor de Dios, la compunción y una sincera caridad con todos.

A través de los apotegmas, podemos descubrir tres características que llevan al meollo del hesicasmo. Son: la *amerimnia*, es decir ausencia de cuidados temporales, la *nepsis*, o vigilancia, la *crupete melete* o ejercicio de la oración. Vamos a explicar estos tres términos.

**A) La huida de cuidados:
*amerimnia***

Para llegar a la hesiquía, hay que huir del ruido y la agitación de la ciudad de los hombres, pero más

aún de la disipación del corazón que, a pesar de la soledad exterior, puede permanecer agitado, turbado, acosado por sus apegos, sus preocupaciones, sus propios pensamientos. La primera preocupación del hesicasta es estar “sin preocupaciones” (*a* privativo + *merimna* = “cuidado”). ¿Qué quiere decir?



□ No quiere decir que se “pase” de todo, dejarse llevar de la negligencia en lo que se refiere a Dios y a la propia salud. Esto sería la acedia, que es fuente de tristeza mala.

□ No quiere decir llevar una vida ociosa, escamoteando el trabajo para dedicarse a la oración.

Es lo que hicieron ciertos monjes llamados “orantes”, y veremos cómo el abba Lucio les dará una lección.

□ Tampoco significa no preocuparse del bien de los hermanos.

☞ Se trata, por el contrario, de la virtud de la confianza filial que Jesús recomienda en el

Evangelio, consistente en eliminar las preocupaciones de la vida presente, las preocupaciones por las cosas temporales, referentes a nuestra vida, para entregarse a nuestro Padre de los cielos (*Texto 46*).

Esta exigencia de vivir sin preocupaciones la encontramos también en san Basilio, y más tarde san Juan Clímaco explicará que las preocupaciones se enganchan unas a otras y que si se les deja la puerta abierta, se perderá la paz del alma. Incluso llegará a decir que no sólo no hay que preocuparse de cosas razonables, sino llegar a dejar de lado los pensamientos para establecer el alma en el silencio interior. Para ello, dirá, hay que aparcar los pensamientos, no

tratando de echarlos por la fuerza, lo cual nos causaría daño a la cabeza, sino sencillamente no ocuparse de ellos, colgarlos en la “percha”, para establecerse en la calma interior. Recordemos el “cállate” que la voz dijo a Arsenio cf. Texto 44.

B) La vigilancia = Nepsis.

En el Texto 45, Antonio recomendaba permanecer en la celda para guardar la “vigilancia interior”. Es la *nepsis*, actitud del alma bien despierta, presente a sí misma y a Dios. Es la memoria de Dios, la guarda del corazón que ya encontramos en Orígenes a propósito del combate espiritual (*Texto 47*). Otro apotegma de Poemon vincula la vigilancia con la huida de las preocupaciones (*Texto 48*).

C) El ejercicio de la oración = Crupte melete

Amerimnia y *nepsis* son dos actitudes más bien negativas, cuya finalidad es proteger al alma. Más positiva es la *melete* que prepara más directamente al alma para la oración continua.

Esta palabra *melete* que se traduce al latín por *meditari*, quiere decir más que la palabra española “meditar”. También significa “ejercicio”. En la *melete* se trata de una meditación en alta voz con la finalidad de preparar al alma a la oración; es un ejercicio de oración: se repiten frases cortas para que penetren en el alma, de suerte que vayan creando unos reflejos de oración. La gente de esta época tenía la costumbre de hablar consigo mismo en voz alta o a media voz. Vimos cómo los monjes pacomianos se repetían versículos de la Biblia mientras iban al trabajo, al refectorio, etc... Los anacoretas del Bajo-Egipto, estaban solos y no corrían el riesgo de molestar a los otros hablando en voz alta (*Texto 49*).

Conocemos algunas de estas *meletai*. Así el abad Sisoés se repetía un texto inventado por él (*Texto 50*). También conocemos la oración de Macario que había cometido un crimen terrible antes de ir a Escete: “He pecado como un hombre, Tú ten piedad de mí como Dios”. Pero, en general, los Padres ocultaban su *melete* por humildad: *crupte melete* quiere decir “ejercicio de oración oculta”.

Por lo poco que sabemos, estas *meletai* pueden clasificarse en dos: la oración ‘auxiliadora’ donde se pide ayuda o protección, y la oración ‘catanítica’ (que quiere decir “que pica”), cuya naturaleza promueve la compunción, las lágrimas, el duelo, la santa tristeza. Un apotegma de Macario nos ofrece un ejemplo de estas dos clases de *melete* (*Texto 51*).

Más tarde se llamarán a estas oraciones: “jaculatorias” de una palabra latina que significa “dardo”, según una frase de san Agustín en una de sus cartas: “Se dice que en Egipto, los hermanos hacen frecuentes oraciones, aunque muy breves y rápidamente lanzadas como flechas” (*Carta a Proba: 130, 10, 20*). En oriente se les llamará “oraciones monologistas” lo que significa: “de una sola

palabra” o “de un solo pensamiento”. Son oraciones cortitas donde una sola palabra traduce un solo pensamiento. Todo esto dio origen a la “Oración de Jesús”.

D) La oración continua.

Amerimnia, nepsis, melete, deben llevar a la oración continua. La frase de san Pablo: “orad sin interrupción” (1 Tes 5, 17) siempre ha interpelado a los monjes. Y han tratado de responder. Si esta ha sido su preocupación es porque conocen por experiencia que no es fácil la oración (Texto 52). Son conscientes de que se trata de un combate. Es más, realistas como son, saben que el hombre no es un ángel, tiene un cuerpo y hay que alimentarlo. El hombre debe trabajar para vivir. Así darán una lección a esos ascetas, como los llamados “eujitas”, es decir “orantes”, que pretenden cumplir a la letra el precepto del Apóstol, tratando de orar continuamente, y que por eso, se dispensaban del trabajo manual (Textos 53 y 54).

Además, por experiencia sabían de la utilidad del **trabajo manual**:

- ▲ En primer lugar, les aseguraba una total independencia; lo cual les permitía cantar las cuarenta a los pecadores, fueran quienes fueran, y no adular a los ricos.
- ▲ También les permitía compartir con los necesitados.
- ▲ Y sobre todo era, con la oración, el gran remedio contra la acedia que conduce a la pereza.

Así, Juan el Pequeño, a quien se le preguntó un día: “¿Qué es un monje?” respondió: “Fatiga, trabajo”. Entendiéndolo del trabajo ascético, pero también del trabajo manual. Como testimonio este otro apotegma: “Le preguntaron un día a un anciano: ‘¿Qué hay que hacer para salvarse?’”. El anciano trabajaba trenzando mimbres. Sin dejar su trabajo ni levantar siquiera su cabeza, respondió: “Ya lo ves”.

El problema estaba en cómo conciliar este **trabajo manual** tan importante, con la **oración continua** a la que tendían los ascetas.

Algunos astutos habían encontrado el truco para orar sin cesar (Texto 55). Pero esta solución un tanto ingenua no satisfacía a todos. Otros apotegmas nos ponen en la buena pista (Textos 56 y 57). Lo cual quiere decir que, además de las palabras, existe una oración del corazón, una orientación del corazón a Dios, que puede darse sin palabras. Multiplicando las *meletai*, ejercicios de oración, estos monjes llegan a una oración sencilla, a una oración del corazón. El corazón, entonces, vela. En este mismo sentido san Basilio distinguirá “las oraciones” y “la oración”. Las oraciones merecen la gracia de la oración. Esta gracia de la oración continua, se da cuando la caridad establece su morada en el corazón. Así

hay que entender los pequeños apotegmas que no por ser cortos son menos claros
(*Texto 58*).

LAS CARTAS DE LOS PADRES DEL DESIERTO

La colección “Siritualité Oriental”, Nº 42 publica

- 14 cartas del abba Ammonas, discípulo de Antonio, luego monje de Escete, antes de ser obispo, se le atribuye otra, pero es dudosa (traducidas al español).
- La “Carta a sus hijos” de Macario el Egipcio, es el único escrito auténtico de los atribuidos al Gran Macario.
- Una carta de Arsenio
- La “Carta a los monjes” de Serapión, discípulo y amigo de Antonio, al que en su testamento lega una de sus melotas, fue obispo de Thmuis, y como tal tuvo relación epistolar con Atanasio.

Estas cartas, nacidas también en el silencio, son un complemento a la doctrina de los apotegmas, mostrándonos un aspecto más general de la vida espiritual de sus autores.

En las de Ammonas encontramos la insistencia en la soledad y la renuncia a la propia voluntad con objeto de lograr la purificación; aunque en las cartas aparece más claro que en los apotegmas cómo esta purificación es condición previa a la venida del Espíritu. La insistencia del Espíritu derramando sus gracias en el alma es la característica de estas cartas de Ammonas, revelándonos el fruto de su experiencia. “El Espíritu se da a las almas de los justos que están totalmente purificados...para expandir sobre ellos como un suave perfume” (*XIII, 2*), es para ellos “una perla preciosa”, un “tesoro escondido”. “A las almas donde mora, les revela grandes misterios; para ellas la noche es como el día” (*id. 3*). “La dulzura de la gracia espiritual sobrepasa al panal de miel, pocos monjes y monjas han saboreado tan gran dulzura” (*II, 1*). “Esta fuerza divina” nos concede pasar “nuestra vida en la libertad, el gozo, la alegría. Y esta fuerza concedida al hombre aquí, le guiará al reposo de allá” (*id, 2*).

La mística de los Padres del desierto que debíamos adivinar en el trasfondo de ciertos apotegmas, aparece aquí claramente.

La carta de Macario nos describe el itinerario espiritual del monje que comienza en el *penthos* para desembocar, tras superar las tentaciones, en la total posesión del alma por el Espíritu Santo. El conocimiento de sí lleva a la búsqueda de su Creador, y en primer lugar a tomar conciencia del propio pecado. El *penthos* está a la base del progreso, luego aparecen las pruebas y las tentaciones: todo el abanico de “pensamientos”. “Cuando el corazón se siente débil por las asechanzas de los enemigos, entonces Dios bueno que cuida de su

criatura, le envía de nuevo su santa fuerza” (11) que “consolida el corazón, le da gozo y alivio y lo capacita para ser más fuerte que sus enemigos” (9). “Después de haber sido probado de todos esos modos, el Espíritu le revela las cosas celestes” (13). “El Paráclito pacta una alianza con la pureza de corazón, con la fuerza de su alma, con la santidad de su cuerpo y con la humildad de su espíritu. Le coloca por encima de toda la creación; su boca no habla ya de cosas humanas, sus ojos ven lo que es recto. Pone un centinela en su boca y traza un camino recto a sus pasos...Todo esto, el Paráclito lo dispone en él con medida y discernimiento, sin turbación, en la calma” (14).

La carta de Arsenio nos confirma en lo visto sobre los apotegmas; la práctica de la *hesiquia* que conduce a la oración continua.

En cuanto a la “Carta a los monjes” de Serapión, es un elogio de la vida monástica, que a primera vista nos desconcierta por su aspecto intelectual impregnado de retórica, su oposición entre la vida retirada del monje y el bullicio de la vida civil o conyugal. Tras este género literario, hay que saber descifrar lo esencial del monje: un proósito muy definido, un desapego del mundo y de sí mismo, la ascesis, la oración que es la gran tarea del monje, y la espera de los bienes prometidos.

VI. CONCLUSIÓN: LAS FLORES DEL DESIERTO

Los apotegmas, muy diferentes entre sí y que tratan de temas diversos, no nos brindan una teología unificada de la vida monástica. Pero así y todo, nos ponen ante la verdad de la vida monástica, e incluso ante la vida cristiana sin más. Lo hemos subrayado a veces, no todos son verdaderos, pero lo que nos quieren decir es verdad.

La verdad de los apotegmas proviene en primer lugar por el cuadro que pintan del hombre. No tratan de hacerlo más bello de lo que es. Vemos que entre estos monjes, hubo pecadores, fracasados, naufragos.

■ El hombre es pecador. Los Padres del desierto son conscientes e insisten mucho en la humildad (*Texto 59*). Lo vimos a propósito de la obediencia del discípulo al anciano que le forma, y a propósito de la lectura de la Biblia. También en el tema del duelo, las lágrimas va incluida esta noción de humildad.

■ Y porque el hombre es pecador, son conscientes del combate a entablar contra las fuerzas del mal para salir de su pecado; por eso insisten tanto en la apertura de corazón: En el combate espiritual nunca se lucha sólo; para conocerse se necesita la mirada de otro; además, la apertura de corazón es un lugar privilegiado de la desposesión de uno mismo y para intensificar el deseo de estar con Dios.

■ El humor que hace que no nos tomemos en serio, está también muy cercano a la humildad. Y estos viejos monjes que sabían llorar sus pecados, también sabían emplear ciertas argucias y hasta reírse de sí mismos (*Textos 60 y 61*). Sabiendo conjugar humor y caridad fraterna (*Texto 62*).

■ Por este último texto se su caridad con los hombres. Puede verse también el (*Texto 63*). Y la deliciosa réplica de Poemen (*Texto 64*). Y la conocida anécdota que muestra la caridad existente entre dos hermanos que vivieron largos años juntos en la misma celda (*Texto 65*).

Lo que los apotegmas nos dicen es **verdad** porque nos ponen ante la verdad del mensaje evangélico: el hombre aunque pecador es amado por Dios y llamado a la caridad plena, a una unión transformante con Dios, a la transfiguración, a la divinización.

Esta **transfiguración** era a veces perceptible. Un apotegma nos muestra a Pambo con el rostro glorificado como el de Moisés bajando del Sinaí (*Texto 66*). Varios otros nos muestran al anciano convertido en una especie de fuego (*Textos 67 a 69*). Aparecen las imágenes que nos muestran la divinización, la transfiguración del hombre espiritual.

Para concluir, un apotegma muy breve resume a las mil maravillas la espiritualidad de los Padres del desierto:

“Un anciano dijo: nuestro trabajo es hacer que arda el madero” (*Anónimo 113*).

Es cierto: el hombre no es más que un tarugo seco. Pero por el trabajo de la ascesis, el fuego del Espíritu comienza a arder. Entonces el humo hace llorar (= el *penthos*, ver texto 39), luego el alma se afrece al fuego del amor, se abrasa, y el tarugo se transforma en fuego. Es la divinización a la que estamos llamados. (S. Juan de la Cruz desarrolla la imagen).

Bibliografía en castellano

“*Las sentencias de los Padres del desierto*”, Las Huelgas, nº 9, 1981. Introducción muy buena de L. Regnault, monje de Solesmes.

“*Las Sentencias de los Padres del desierto*” colección mixta. Id. Nº 13, 1980, Introducción de J.Mª de la Torre.

- 1 ¿Cómo definirías un “apoteagma”?
- 2 ¿En qué consiste la relación joven-anciano en los apotegmas?
- 3 ¿Cuál es la actitud de los Padres del desierto respecto a la Escritura?
- 4 ¿Qué es el hesicasmo y el hesicasta?
- 5 ¿Resume los caracteres específicos del hesicasmo interior?
- 6 ¿Te ayuda en tu búsqueda de Dios la doctrina de los apotegmas? ¿Por qué?

Plan: I. Un
 II. Vida de
 obras. IV Su doctrina: 1) Ascesis: el Tratado Práctico. 2) La mística: De la Oración. V Conclusión

7. E V A G R I O 347-399

monacato docto.
 Evagrio. III. Sus

I. UN MONACATO DOCTO

La serie alfabética de los apotegmas nos presenta a los Padres del desierto, pero sin relieve especial ni en el tiempo ni en el espacio. El cuadro de la página anterior presentaba los más importantes, con la duración de su vida (*un simple trazo*) y el de su vida monástica (*doble trazo*). Debajo los dos autores de las

reglas cenobíticas que todavía no hemos estudiado, para poner en relación unos con otros. La edad de oro de los Padres del desierto abarca dos siglos. Y esto tiene consecuencias importantes.

Al principio el reclutamiento era sobre todo local y la mayor parte de estos Padres del desierto eran paisanos de Egipto, hombres sin gran cultura, lo cual no les impidió amar mucho a Dios. Cuando la fama de los ascetas se divulgó por todas partes, vinieron al desierto de lejos y existirán entre los Padres del desierto gente culta como Arsenio que había sido personaje importante en la Corte de Constantinopla. Entre los monjes cultos, algunos reflexionarán lo que viven para tratar de poner por escrito su experiencia de esta vida del desierto, comunicando a otros la espiritualidad de los Padres del desierto. Es el origen del llamado “**monacato docto**”.

Otra consecuencia: al enfriarse un tanto el fervor debido al gran número de monjes, poco a poco, surgieron ciertos celillos en los monjes sin cultura respecto a los instruidos, y estos se darán cuenta de que aquellos son un poco simplones. Estos movimientos muy humanos, degenerarán en disputas que llegarán a ser graves desembocando en la expulsión de un grupo de monjes, entre ellos Casiano.

Vamos a abordar ahora a los autores que han puesto por escrito su experiencia anacorética en el desierto. **Evagrio**, bastante difícil porque tiende al intelectualismo y **Casiano** más asequible, que reacciona contra el intelectualismo de Evagrio simplificando lo que en Evagrio parecía complicado para ponerlo al alcance de los monjes galos.

II. VIDA DE EVAGRIO

Conocemos bien la historia de Evagrio, porque uno de sus amigos, Paladio, la escribió en su “Historia Lausíaca”, libro del que hemos hablado en el capítulo anterior.

Evagrio nació en 347, en la provincia de Ponto, al norte de la actual Turquía. En el año de la muerte de Pacomio, siete años antes que la de Antonio. Conoció a san Basilio quien le ordenó de lector. Luego, después de la muerte de Basilio, se unió a Gregorio de Nacianzo al que considera como Maestro. Le siguió a Constantinopla, donde se hace notar por su habilidad en refutar a los herejes.

Pero se enamora perdidamente de la mujer de un alto funcionario. Lucha contra esta pasión y cuando logra triunfar es la mujer la que se enamora de él. Un sueño le manifiesta a Evagrio los perjuicios que le reportaría tan aventura: la cárcel o algo peor. Huye a Jerusalén encontrando refugio en el monasterio que Rufino y Melania habían fundado.

Era un monasterio urbano. Evagrio alterna con las chicas. Pero Dios que velaba por él, le enció una enfermedad que duró seis meses y le dejó agotado. Los médicos no entienden nada. Pero Melania, santa ella, adivina que Dios quiere algo con esta enfermedad. Evagrio confió en ella. Melania le hizo prometer que en adelante no portase como galán e ir a Egipto para hacerse monje lejos del mundo. Evagrio lo prometió y sana algunos días después. Fiel a su promesa va a Egipto; permanece dos años en Nitria. Luego se adentra más en el desierto y se instala en las Celdas. Practica un duro ascetismo, ganando como copista el poco pan, sal y aceite del que vive. Escribe para los que no saben escribir, copia libros.

Entre los monjes que le rodean, -la mayor parte no saben leer-, aparece como un intelectual. Aunque él mismo es consciente de los límites de la ciencia (*Texto 1*). Intelectual como es, debe hacerse pequeño ante los que no lo son y sufrir en silencio ciertos piques (*Texto 2*).

Espíritu culto, psicólogo fino, Evagrio será jefe de filas de un grupo de monjes muy distintos que Paladio llama a veces “confraternidad” o la “compañía” de Evagrio. Estos monjes leen y admiran a Orígenes con su exégesis alegórica de la Escritura. Aunque discípulos demasiado celesos y poco prudentes, deforman a veces el pensamiento del Maestro, la endurecen, afirman como certezas lo que Orígenes consideraba sólo posibilidades. De este modo, los monjes más sencillos, que no han leído a Orígenes, la mayor parte antropomorfistas, se extrañan de la presentación que les hacen. Todo degenera en oposiciones virulentas, dando lugar a la llamada “querella origenista”. Se desencadenará en el año 400 desembocando en la expulsión de Egipto del grupo de estos monjes de las Celdas discípulos de Orígenes, entre ellos Casiano. Evagrio había muerto unos meses antes.

III. LAS OBRAS DE EVAGRIO

Además de cartas, comentarios a la Escritura y un tratado llamado el *antirrético* donde se citan textos de la Escritura propios expulsar demonios, Evagrio escribió ciertos tratados particularmente importantes.

En primer lugar tres libros que forman un todo, agrupados por el mismo Evagrio:

- 1. El **Tratado Práctico**, llamado también por Evagrio: “El Monje”. Se trata de una centuria, es decir un libro compuesto de cien capítulos muy breves. Evagrio es el creador de este género literario que llegará a ser célebre en Oriente. En este libro aparece la doctrina ascética de Evagrio.
- 2. El **Tratado Gnóstico**, continuación del anterior, se compone de media centuria, o sea cincuenta capítulos. Se trata de una serie de consejos dirigidos al “gnóstico”, es decir el Maestro espiritual.

- 3. Los **Kefalaia Gnóstica**, que significa “Capítulos de conocimiento”. Obra compuesta por seis centurias, pero no de 100 capítulos sino de 90. Es la gran obra doctrinal de Evagrio donde encontramos, llevados al extremo y fuera de contexto, casi todas las tesis tomadas de Orígenes que serán antematizadas en 553.
- 4. El **Tratado de la Oración**, el más importante, el más rico y que mayor influjo ha tenido en la psoteridad. Como Evagrio no gozaba de buena fama debido a sus ideas expuestas en los *Kefalaia Gnóstica*, se conservó bajo el nombre de san Nilo. Se compone de una carta presentación y de 153 capítulos (= los 153 peces de la pesca evangélica Jn 21,11). Este tratado es obra de un místico. Por esta obra podemos considerar a Evagrio como el fundador del misticismo monástico.

III. LA DOCTRINA DE EVAGRIO

Evagrio es un testigo de la espiritualidad de los Padres del desierto. Por una parte se hace eco de la doctrina, por la síntesis que hace de la enseñanza del desierto, por la profundidad de su doctrina, por su experiencia mística, es atrayente. Pero, por otra parte, no es muy fácil de entender a causa del vocabulario utilizado, por el empeño que pone en no exponer a las claras una verdad ante quienes no podrían comprenderla y, a veces, por la altura a la que nos conduce.

Estudiaremos la ascesis de Evagrio en su Tratado Práctico y su mística en el Tratado de la Oración.

1) Ascesis: El Tratado Práctico

La carta de envío que sirve de prólogo al Tratado Práctico es importante. Comienza explicando el significado de los hábitos del monje, su simbolismo, luego Evagrio resume en una frase la doctrina de los Padres del Desierto (*Texto 3*). En este texto divide la vida cristiana en tres partes. Lo que recoge de modo sucinto en el capítulo 1 (*Texto 4*). Todavía aparecerá un esquema en el capítulo 84 (*Texto 5*).

Este libro tiene por objeto la *practike*. He ahí el plan ☞

Evagrio define la *practike* en las consideraciones prácticas: “Método espiritual con la finalidad de purificar la parte pasional del alma”. Se trata, pues, de la ascesis, de la lucha contra las pasiones. Ya vimos a propósito de Antonio y los apotegmas, que el monje va al desierto para luchar contra los

PLAN DEL TRATADO PRACTICO	
El lugar de la <i>practike</i>	1-5
Sobre los ocho pensamientos	6-14
Contra los ocho pensamientos	15-33
Sobre las pasiones	34-39
Instrucciones	40-53
Lo que sucede en el sueño	54-56
Estado próximo a	impasibilidad 57-62
Signos de la impasibilidad	

demonios. Orígenes nos indicaba que el campo de batalla espiritual reside en el corazón. Evagrio recoge esta idea y habla de “guerra interior” (*Texto 6*). Cuando habla de “pensamientos”, se trata de las tentaciones. Evagrio las condensa en el número de ocho que clasifica siempre en el mismo orden: por consiguiente, existen ocho malos pensamientos que hay que combatir (*Texto 7*). El fin del párrafo es importante: no depende de nosotros tener malos pensamientos, tentaciones, pero lo que está en nuestra mano es el facilitarles el acceso a nuestra alma y que tomen carta de ciudadanía. “La tentación del monje, dice, es un pensamiento que surge a través de la parte pasional del alma y que oscurece el intelecto. El pecado del monje, está en consentir en el placer prohibido que sugiere el pensamiento”.

Casiano recogerá estos ocho pensamientos de Evagrio y, de este modo, pasarán a la tradición posterior. Más tarde, la acedia, propia de los monjes, y su fruto la tristeza, serán reemplazados por la pereza (también engendrada por la acedia), la vanagloria se fusionará con el orgullo, y así tenemos la lista de los pecados capitales que debe evitar todo cristiano.

	→Gula	↔	
CUERPO			Concupiscible
	→Lujuria	↔	
→Avaricia	←Deseo		
TENER	→Tristeza		← Irascible
→ Cólera			
	<i>Acedia</i>		
	→Vanagloria	↔	
SER	→Orgullo	↔	Razón

Evagrio fija el número de las principales tentaciones en ocho. Y las clasifica en orden particular, reflejando la enseñanza de los Padres del desierto. En primer lugar las que se refieren a lo más exterior: el **cuerpo**. Es la gula y la lujuria. Son los dos primeros de la lista del texto 3. La gula es para él, más huir de la ascesis del ayuno deseando adelantar la hora tardía de la comida, que el buscar manjares refinados, tal como lo entendemos hoy.

Luego vienen las tentaciones referentes a los bienes exteriores: sobre el **tener**. El apego a tener: la avaricia. Sobre la carencia del tener: la tristeza. Existe una tristeza propia del monje: la acedia. Evagrio la describe muy detalladamente por lo que se ve que la acedia es una mezcla de todas las tentaciones (*Texto 8*). Luego, como consecuencia de la tristeza: la cólera, vicio condenado frecuentemente por los Padres del desierto. Tanto para ellos como para Evagrio, dar rienda suelta a la pasión constituye el gran obstáculo para la oración.

Finalmente vienen las tentaciones referentes a los bienes interiores el **ser**. El apego a ser alguien de importancia: la vanidad y el orgullo que los Padres consideran los más difíciles de desarraigar.

Esta lucha contra los “pensamientos”, las tentaciones, debe desembocar, según Evagrio, en un estado de dominio de las pasiones: “la apatheia”. Las pasiones se deben al estado presente de nuestro cuerpo, no las podemos suprimir. Pero se puede dominarlas buscando la impassibilidad. Evagrio distingue dos clases de impassibilidad (*Textos 9 y 10*). La impassibilidad consiste en no ser conmovido por los objetos, más aún en no ser turbado ya por su recuerdo.

Al final de la *practike*, florece la caridad. Es lo que afirma el texto 11 que trata del camino del monje en sentido inverso del esquema del texto 3 que partía de la fe para llegar a la caridad (*Texto 11*).

Texto 3: FE ► temor de Dios ► abstinencia ► perseverancia ► esperanza ► impassibilidad ► CARIDAD.

Texto 11: CARIDAD ► impassibilidad ► práctica ► observancia de los mandamientos ► temor de Dios ► FE.

2) Mística: el “De la Oración”

En los textos 3 a 5 Evagrio nos expone su concepción de la vida espiritual. Tratemos de formularla en modo esquemático. En el texto 3 habla de la vida “práctica” y de la vida “gnóstica”. Traducidas por ascesis y contemplación. La ascesis la acabamos de ver estudiando su “Tratado Práctico” o “El Monje”.

En lo tocante a la contemplación, la llama “vida gnóstica”, esto es, vida en que se conoce a Dios. En el texto 4, la

Vida Gnóstica ► Ciencia natural = physique ► Teología
--

divide en dos partes: la física y la teología. En el texto 5, nos dice que el comienzo de la vida gnóstica es la física y que su término es la teología. Lo cual nos permite esquematizarlo en este cuadro:

Los otros dos libros de su trilogía son los que tratan de esta vida gnóstica: el Tratado Gnóstico y las *Kephalaia Gnostika*, obras bastante arduas, y la última contiene las tesis doctrinales condenadas como heréticas.

No las vamos a ver, pero nos detendremos en el bellísimo tratado sobre la Oración, conservado bajo el nombre del monje Nilo, y descubierto y valorado por el P. Hausherr, donde encontramos la enseñanza de Evagrio sobre la contemplación.

Para comprenderlo mejor, detallemos el esquemita precedente:

Phusike ► contemplación natural segunda ► los cuerpos y sus “logoi” = “razones”, descubriendo así

La sabiduría plena de variedad que el Creador ha puesto en ellos.

►

o
n
t
e
m
p
l
a
c
i
ó
n

n
a
t
u
r
a
l

p
r
i
m
e
r
a

►

l
a
s

n
a
t
u
r
a
l
e

z
a
s

e
s
p
i
r
i
t
u
a
l
e
s
;

p
a
r
t
i
c
i
p
a
c
i
ó
n

e
n

e
l

▼conocimie

Theologikè ▶ Visión del intelecto por sí mismo

- ▶ Visión del “lugar de Dios” = luz sin forma, luz del intelecto, luz de la

Este esquema nos puede parecer complicado por las palabras empleadas. Podríamos decir que para Evagrio la contemplación es un satélite artificial de tres pisos. El primer piso es la contemplación de las cosas creadas al alcance de nuestros sentidos: “los cuerpos y sus razones”. El segundo piso es la contemplación de los seres que no están al alcance de nuestros sentidos: las “naturalezas espirituales”, ya sea de los ángeles o de los santos. El tercer piso es la contemplación de Dios, ser único y simple. Esta contemplación se lleva a cabo sin pensamiento, por una simple mirada del espíritu.

Tal es la doctrina que se encuentra en el libro sobre la Oración de Evagrio. No tiene un plan riguroso: su autor decide dividirlo en 153 epígrafes, correspondiendo a los 153 peces de la pesca después de la Resurrección. Sin embargo, a falta de plan, se pueden distinguir dos líneas de fuerza: de 1 al 62, se da una progresión clara: parte de la praxis para llegar a las cimas. Pero en 63, vuelve a descender para hablar de unas cosas y otras, para remontarse de nuevo en el N° 113 a las alturas, Del 121 al 159, da la impresión de que Evagrio no tiene nada más que decir, pero quiere llegar a los 153 peces. Concluye con la belleza de nuevas alturas y una magnífica conclusión.

A) Veamos algunos textos de este Tratado de la Oración. En primer lugar la **primera parte** donde se descubre ciertamente un progreso.

a) Necesidad de la *praxis*

De **1 al 27**, Evagrio subraya la necesidad de acallar las pasiones para acercarse a Dios (*Texto 12*). En la base de la oración está la humildad: de ahí el tema del penthos (*Texto 13*). Luego el recogimiento (*Texto 14*). Después de haber insistido, como hacían los Padres del desierto en la necesidad de ausencia de cólera para hacer oración, Evagrio da algunas definiciones de la oración (*Textos 14-16*).

Luego de 28 a 46, Evagrio indica las condiciones de la oración: perseverancia, desinterés, voluntad de renuncia (*Texto 17*), purificación de la memoria (*Texto 18*) = sanación de recuerdos.

Nos previene también (47-50) de que los demonios van a dar guerra al que ora.

b) Para llegar a las alturas:

El texto 18 indicaba que la oración está en la base del amor, y por eso tiende a ser continua, porque cuando se ama a alguno, se le ama siempre. Luego

siguen tres capítulos importantes para comprender el concepto de oración de Evagrio (*Texto 19*).

- | | | |
|---------------------------------------|---|--------------------------------|
| 1) Esperar la apatheia simples | ☞ | quedan los pensamientos |
| 2) Abandonar los pensamientos simples | ☞ | quedan los objetos y sus logoi |
| 3) Abandonar los objetos inteligibles | ☞ | queda la ciencia de los |
| 4) Abandonar los inteligibles | ☞ | esperar el lugar de Dios. |

Siguen luego algunos hermosos capítulos (*Textos 20-23*).

B) Segunda parte (64-120)

Estos capítulos vuelven sobre lo ya visto en el principio: necesidad de la praxis, para acabar con una serie de Bienaventuranzas (*Textos 24-29*).

C) Tercera parte (126-153)

Después de estas cumbres, se vuelve a descender, y se tiene la impresión de que Evagrio quiere rellenar para llegar a los 153 peces. Hay que resaltar dos hermosos textos (*Textos 30-31i*).

El tratado “De la Oración” se cierra con un bellissimo texto donde Evagrio traza el camino de la oración (*Texto 32*).

IV. CONCLUSIÓN

1) Acento del monacato evagriano.

Un texto del Tratado: *A los monjes que viven en cenobios* o “Espejo de monjes”, resume bien la espiritualidad de Evagrio (*Texto 33*).

Por la mortificación, el conjunto de ejercicios de la vida del desierto, el monje debe tender, no sólo a vencer sus pasiones, sino a dominarlas hasta el punto que, si es posible, acceda a la apatheia. Entonces se liberará de todo lo que le distrae, le fragmenta y divide. Adquiere un corazón puro que le lleva, en primer lugar a la contemplación de Dios en sus criaturas, luego a la contemplación espiritual de Dios invisible.

La novedad, en Evagrio, no es la noción de *apatheia*, sino precisamente la de contemplación espiritual. Tras su vocabulario un tanto especial, quiere decir que Dios está más allá de toda imagen, de toda representación humana. Se trata, aun antes de emplear el término, de una teología *apofática*.

No es falso, pero se ha afirmado de manera muy poco matizada. El drama de la época será que al lado de los evagrianos, habrá otros monjes, sin gran cultura, incapaces de orar a un Dios espiritual: los antropomorfistas. Por una parte y otra, falta conocimiento de la Encarnación. Unos se hunden en formas o representaciones que van a sustituir a lo que significan. Otros se consideran como una humanidad superior, la de los impassibles o contemplativos, cuya mirada interior está en contacto directo con la divinidad sin necesitar mediaciones humanas.

Todo esto dio lugar a la primera crisis de la espiritualidad monástica, y en cierto sentido, esta crisis será prototipo de las demás: en el siglo IX lo encontramos con la cuestión de los iconoclastas.

2) Influencia de Evagrio

Entre los griegos, la condenación de Evagrio impidió la transmisión de su obra. Es bastante bien aceptado entre los “Padres Népticos”. Su influencia está clara en Máximo el Confesor y en Juan Clímaco. Entre los Padres del desierto de Gaza, Barsanufio lo desaconseja, pero acaba concediendo a un novicio su lectura, a condición de que escoja lo que aproveche a su alma. Para Doroteo, la doctrina de Evagrio es tradicional: la conoce.

Se venera entre los sirios; es un gran doctor místico.

Entre los latinos: Jerónimo es hostil, le reprocha la doctrina de la *apatheia*, que entendió mal. Juan Casiano no lo nombra nunca, pero toma mucho de él. Rufino lo traduce. Aunque en Occidente se le conoce más como monje que como teólogo audaz.

Bibliografía

E.PONTICO: *Tratado de la Oración. Tratado Práctico. Espejo de Monjes. Espejo de Monjas*. Publicación de Cuadernos Monásticos, 1976.

Revisión

- 1/ ¿Cuáles son los escritos principales de Evagrio y los dos más interesantes para nosotros?
- 2/ ¿Qué entiende Evagrio por “pensamientos”? ¿En qué orden los clasifica y por qué?
- 3/ ¿Qué es para él la impassibilidad o “apatheia”?
- 4/ ¿Cuál es la base de la oración para Evagrio?

5/ Resume en una ficha los dos esquemas que hace Evagrio de la vida espiritual.

6/

E
n
t
r
e

l
o
s

t
e
x
t
o
s

d
e

l
a

o
r
a
c
i
ó
n
,

e
l
i
g
e

u

n
o

q
u
e

t
e

g
u
s
t
e

y

t
e

p
a
r
e
z
c
a

ú
t
i
l

p
a
r
a

p
o
n
e

8. CASIANO 365-435

Plan: I. Su vida. II. Sus obras: *Las Instituciones*. Estudio del Discurso de Pinufio, *Las Conferencias*: Estudio de la conferencia 1. III. **Conclusión** Síntesis de su Doctrina.

Casiano, discípulo de Evagrio, va a transponer para los cenobitas la doctrina de los Padres del desierto. San Benito leyó a Casiano y recomienda su lectura en el capítulo 73 de la Regla. Ha visto en él una rica doctrina espiritual: la de los Padres del desierto que Evagrio había sintetizado. Casiano recoge la doctrina de Evagrio, pero de modo menos sistemático. No separa las etapas de la vida espiritual: carece de rigor, pero lo hace a propósito.

La vida de Casiano, bastante excepcional, explica mucho su obra. Es importante conocerla. Se desarrolla en seis periodos.

I. SU VIDA

1/ Nacimiento e infancia -¿365?

Casiano nace hacia el 365, trece años después de la muerte de Antonio. El lugar: en la actual Rumania, que entonces estaba a caballo entre dos imperios: Oriente-Occidente. Este dato es ya importante: forma parte del mundo griego y del latino. En su país se hablaba lo mismo griego que latín. Él escribe en latín, pero un latín no muy refinado, el de las fronteras del imperio. Por sus obras se deduce que proviene de una familia cristiana y acomodada que le hizo estudiar lo propio de la época.

2/ Experiencia monástica - ¿383?

Concluidos los estudios, Casiano oye en su corazón la llamada a la vida monástica. Atraído por su amigo Germán, va a Palestina. Ambos amigos son recibidos en una de las celdas del monasterio de Belén permaneciendo dos años. Casiano a la sazón es muy joven: 17 o 18 años.

3/ Peregrinación a Egipto - ¿385?

Después de haber vivido dos años en el monasterio de Belén, Casiano que ha oído hablar de los monjes de Egipto, pide permiso a su abad para ir a visitarles. Su superior que le estima y teme que se quede allí, comenzó rechazando la petición. Casiano insiste. Entonces su abad se lo permite a condición de que haga la promesa de regresar en el plazo de dos años. Casiano lo promete y parte con su amigo Germán.

La vida anacorética agrada tanto a los dos amigos que los dos años se pasan volando. Piensan regresar por su promesa, pero les entristece. Entonces van a consultar a un anciano, maestro espiritual, quien les indica que hicieron bien en prometer el voto, pero que es mejor quedarse en Egipto (*Conferencia 17*). No le costó a Casiano convencerse y ambos permanecen en Egipto diez años.

¿Qué hace Casiano en Egipto? Comienza por visitar los monasterios y darse cuenta de lo que sucede. Luego permanece en el desierto de las Celdas, con los monjes origenistas donde es discípulo de Evagrio. Evagrio, como vimos, era un gran lector de Orígenes y había reunido en torno a otros monjes que llamaban “origenistas”.

Es otro centro de interés del personaje: conoce a fondo la vida de los monjes del desierto y es amigo del que reflexionó sobre su doctrina y sistematizó su teoría.

Casiano se une totalmente a este grupo de monjes origenistas, comparte su vida y sus suerte hasta su expulsión de Egipto. Él mismo nos cuenta la historia (*Conferencia 10*): En una de las cartas que escribe cada año con ocasión de la fiesta de Pascua, Teófilo, patriarca de Alejandría, que estimaba y apoyaba a Evagrio y sus amigos, la emprende contra los monjes antropomorfitas. Estos, que eran numerosos, descienden en masa a Alejandría, armados de palos, organizando una gran manifestación contra el patriarca, reprochándole, injustificadamente, sus costumbres. Para calmarlos y darles satisfacción, Teófilo descubre entonces que Orígenes es hereje y se vuelve contra los monjes origenistas. El año 400 los expulsó con la fuerza armada. Evagrio acababa de morir, pero Casiano, Germán y sus amigos abandonan Egipto en 399.

4) En Constantinopla- 400

Expulsados de Egipto, estos monjes buscan un refugio y un protector. Lo encuentran en la persona de Juan Crisóstomo que les acoge con los brazos abiertos. Germán es ordenado sacerdote y Casiano diácono. Todo va sobre ruedas hasta el día en que Juan, más intransigente que diplomático, se opone al emperador y es desterrado. Germán y Casiano son enviados a Roma para informar al papa de lo sucedido.

5) Roma - Antioquía - Roma - 405

Casiano permanece algún tiempo en Roma. Luego desde allí se dirige a Antioquía donde el obispo le acoge en su clerecía y le ordena sacerdote, contra su voluntad. Por eso, en un pasaje de las Instituciones, cita el apotegma de los ancianos: “El monje debe absolutamente huir de las mujeres y de los obispos”. Luego el obispo de Antioquía le encarga una nueva embajada a Roma. Vuelve y entabla amistad con el papa Inocencio I quien le estima y confía en él. Conoció también a un joven diácono que llegará a ser papa: san León Magno. Parece que en Roma murió Germán, porque ya no se vuelve a hablar de él.

Es otro de los centros de interés del personaje: Casiano ha vivido en los cuatro grandes patriarcados que constituían entonces la Iglesia católica y ortodoxa: Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Roma. Será un testigo privilegiado de la Iglesia indivisa.

6) En Marsella - ¿415?

En una fecha dudosa y no sabemos por qué, llegó un barquito a Marsella y toma tierra...¡Juan Casiano!.

Lo cierto es que es verdaderamente providencial. Llega en un momento en que se dan varias tentativas monásticas en Galia pero, más o menos, ninguna prospera: en Ligugé con san Martín, en Lerins, en Arles. Casiano trae en su equipaje una experiencia poco común: conoce la vida anacorética, vivió aislado en una celda del desierto y estuvo en contacto con los grandes Padres del desierto de su época. Luego fue llamado a una vida diplomática y eclesiástica que le puso al corriente de los grandes movimientos de la cristiandad tanto de Oriente como de Occidente. Ha adquirido toda la cultura humana y espiritual que pondrá al servicio de los monjes galos.

Según una carta apócrifa del siglo Vº, el obispo de Marsella, Proculus, confió a Casiano los monjes que se habían reunido en torno suyo. ¿Fundó monasterios como se ha pretendido? No encontramos huellas. Vivía todavía en 430, en que a petición del papa León, escribió un tratado contra Nestorio. Murió hacia 435. Su santidad era reconocida por todos en 470.

II. SUS OBRAS

Para poner a disposición de los monjes galos su experiencia, Casiano escribió sus dos obras una hacia 421 y la otra en 426. Sería más justo decir “su obra”, porque estos escritos tan importantes, repartidos en dos, es una obra. Casiano es uno de esos hombres que cuando cogen la pluma, saben ya lo que van a decir. Basilio y Bernardo son parecidos: desde el principio ya está formada su doctrina.

Instituciones Cenobísticas	1) Prefacio a Castor, <i>obispo de Apt</i>	Formación
2)	1-4 hasta final del discurso de Pinufio	del hombre
		5-12: ocho vicios capitales
		exterior
Conferencias	3) Prefacio a Leoncio: <i>obispo de Frejus</i>	1-10 = 10
		Formación
		4) Prefacio a
	Honorato y Eugerio	del hombre
	<i>Abad y monje de Lerins</i>	interior
	11-17 = 7	
	5) Prefacio a Joviniano, Minervus, Leoncio, Teodoro (<i>abad</i>)	Perfección
		del hombre
	18-24 = 7	interior
	Total = 24 (ancianos del Apocalipsis)	

Las dos obras de Casiano: las *Instituciones Cenobíticas*: que significa: “modos de vivir de los cenobitas”, y las *Colaciones* o *Conferencias*, es decir, las “Conversaciones” o “diálogos” se articular de un modo perfecto como aparece en el cuadro anterior. Se trata de una sola obra dividida en cinco partes.

Las Instituciones

Se compones de dos partes. La segunda trata de los “ocho pensamientos” de Evagrio. Pero la primera es más compleja. He ahí el plan: 🗨️

Casiano comienza como había hecho

Evagrio en el “Tratado Práctico”, por describir el simbolismo del hábito monástico (1). Es lo más visible al llegar al monasterio. Otra cosa que

sorprende: despertarse de noche con la señal para el oficio: Casiano trata en segundo lugar de los oficios nocturnos (2). Describe el oficio de los pacomianos: 12 salmos y 2 lecturas; entre cada salmo una postración, no muy larga, para no ser sorprendidos por el sueño. Con cierto humor dice: “Se dice que el que permanece mucho tiempo postrado es más peligrosamente atacado, no sólo por los pensamientos, sino también por el sueño”. Luego habla de los oficios diurnos (3). Casiano da como norma los oficios de los monjes de Palestina y Mesopotamia: las tres horas: Tercia, Sexta, Nona, explicando su simbolismo. Menciona que en Occidente se acaba de añadir un oficio por la mañana.

Llegamos a continuación a un fragmento (4) que comprende cuatro partes: una introducción (a); sigue lo referente a la formación a la vida monástica (b); a la vida en el monasterio (c); para presentarnos a algunos monjes ejemplares (d), el último es Pinufio.

Plan de “Instituciones”: 1-4

- 1- Simbolismo de los hábitos del monje
- 2- Oficio nocturno
- 3- Oficios diurnos
- 4- Cómo viven los monjes:
 - a/ Introducción
 - b/ La formación a la vida monástica
 - c/ La vida en el monasterio
 - d/ Algunos monjes ejemplares
 - e/ El espíritu de la vida monástica: el discurso de Pinufio

Plan de “Instituciones” 4

a. INTRODUCCIÓN

1-2

b. FORMACIÓN A LA VIDA MONÁSTICA

1) Antes de la admisión

a/ diez días de prueba

3

b/ despojo de riquezas

4-5

c/ hábito monástico

6

d/ un año hospedería, antes de ser confiado a un anciano:

7

2) Primeras enseñanzas del anciano

a/ vencer propias voluntades

8

b/ apertura de conciencia

9

c/ obediencia

10

c. LA VIDA EN EL MONASTERIO

a/ práctica de la obediencia

12

b/ desapego absoluto

13-15

c/ el

“ . . . ”

Casiano se sirve de este abad ejemplar para introducir un discurso sobre el espíritu de la vida monástica que vamos a estudiar. Antes, señalemos algunos puntos de este fragmento tan rico.

(8) A propósito de las “enseñanzas del Anciano”: vencer las propias voluntades. Puede chocarnos la frase: “pedirle expresamente lo que haya notado contrario a su temperamento”. Hay que leerla en profundidad. El anciano sabe que el joven no podrá frenar su concupiscencia si antes no ha aprendido a mortificar sus voluntades por la obediencia. Se trata de someter la facultad afectiva inferior a la facultad afectiva superior. No se trata de un gusto arbitrario, sino de un instrumento al servicio del amor. Obedecemos a

un hombre para habituarnos a obedecer a Dios. Hay que ubicarlo en su tiempo, pues los monjes galos no eran muy disciplinados.

(9) Podemos notar también la insistencia en la apertura de conciencia, práctica esencial del monacato primitivo. El diablo, tan astuto, no podrá manipular al joven hermano o hacerle caer, a no ser que le lleve por orgullo o respeto humano a ocultar sus pensamientos.

(12) A propósito de la obediencia, encontramos el apotegma de Silvano con su discípulo Marcos (Nº 18): “Quien ejerce el oficio de copista no ose acabar la letra comenzada”. Marcos era copista.

(17) Las lecturas durante las comidas no proceden de Pacomio, sino de Basilio.

En el párrafo d., a propósito del primer monje ejemplar: Juan de Lycopolis, aparece también (24) el apotegma del leño plantado (Nº 16), pero recogido de forma más plausible. A propósito de Patermutus (= “Padre mudo” ante los sufrimientos que se impone a su hijo), volvemos a leer el apotegma en que, para poner a prueba, un anciano ordena a un discípulo con hijos, que arroje al más pequeño al Nilo.

La exposición del último de los “monjes ejemplares”. Pinufio, permite a Casiano exponer una preciosa enseñanza, puesta en boca de este abad, con ocasión de la toma de hábito de un novicio. Y en la quinta parte describe el espíritu de la vida monástica.

Vemos, pues, cómo toda esta primera parte de las Instituciones está perfectamente construida: se comienza por lo exterior, por lo más visible, para ir al interior.

Vamos a estudiar esta quinta parte, el discurso de Pinufio que también tiene su plan:☞

No se construyó a salto de mata, refleja una doctrina - que conoció san Benito- porque reproduce pasajes de este texto casi literalmente: (Texto).

DISCURSO DE PINUFIO	
PLAN	
I.	Introducción
II	Camino de Perfección
1/	Renuncia al mundo
2/	Exigencias de fidelidad
III.	Ascensión a la caridad
1/	Del temor a la humildad
2/	Método práctico
IV.	Conclusión

La **segunda parte de las Instituciones** recoge la doctrina de Evagrio sobre los pensamientos.

Notar de paso en el capítulo Vº, la discreción de Casiano a propósito del ayuno. Su norma varía de acuerdo con las personas: tomar alimento según las necesidades de la salud y no de acuerdo con los deseos. Al final del capítulo (24-41) relata diversos “axiomas de los ancianos”. Subrayar una hermosa definición de la oración (35) “...conversan con Dios y lo retienen dentro de ellos mismos”.

A propósito de la cólera, otra nota interesante: oscurece nuestro ojo interior impidiendo la luz del Espíritu Santo (VIII,1). La tristeza nos arranca de la contemplación (IX,1).

Sobre los dos últimos pensamientos, los más temible, Casiano que escribe para cenobitas, asimila la vanagloria con la singularidad en la vida común (XI,16). En cuanto al orgullo, es el primero de los pecados capitales: ataca a Dios en persona y merece por ello tenerle como adversario (XII, 7).

Al final de esta parte, volvemos a encontrar la doctrina expuesta en discurso de Pinufio:

El temor de Dios ▶ desnudez ▶ renuncia ▶ humildad ▶ virtudes ▶ **caridad**
(XII,31)

LAS CONFERENCIAS

Las *Conferencias* son el eco de la formación impartida por el anciano al joven en los Padres del desierto. Tratan de los temas más variados referentes a la vida monástica. Pero aparece una progresión.

Estudiaremos aquí la primera sobre: “El objetivo y el fin del monje”.

Pero merece la pena leer todas. Señalemos, sin embargo, como más importantes:

La **segunda** sobre el discernimiento de los pensamientos: la discreción se presenta como un gran regalo de la gracia divina; es un carisma del Espíritu que permite ver en la noche.

La **tercera** sobre tres vocaciones, tres riquezas, tres renunciaciones. Tres vocaciones de Dios: directamente, por mediación humana, por necesidad. Tres riquezas: malas, buenas, indiferentes. Tres renunciaciones vinculadas a tres libros de Salomón: 1) exterior = las cosas (la relaciona con los Proverbios); 2) interior = el apego a las cosas (la relaciona con el Eclesiastés); 3) el emigrar del mundo visible por el único deseo de los bienes invisibles (la relaciona con el Cantar de los Cantares).

La **cuarta** sobre la concupiscencia: exponiendo las tres causas de la sequedad.

La **quinta** vuelve sobre los “ocho vicios capitales” pero enfocados desde la óptica de la experiencia. Estos pecados capitales se enganchan unos a otros: hay una técnica de combate.

La **sexta** habla del problema del mal y de la tentación.

La **novena y la décima** tratan de la oración. Son de gran interés por eso proponemos el plan:

Conferencia IX

1. Introducción
2. Pureza de corazón = Oración continua - exige *praktiké*
3. Disposiciones para la oración
 - a Hacer silencio
 - b Comparación con la pelusa
 - c Lo que entorpece el alma
 - d La acción del demonio
4. Las diferentes oraciones
 - a La oración sobrepasa cualquier clasificación
 - b La clasificación de Pablo
 - c En la práctica no hay regla
 - d El ejemplo del Señor
 - e La mirada en solo Dios

5. La oración del Padrenuestro
6. La oración de fuego
7. El don de lágrimas: sus diferentes fuentes
8. Lo que hace que la oración sea escuchada
9. El precepto evangélico
 - a entrar en nuestra habitación
 - b orar con la puerta cerrada
 - c en el secreto
10. Oraciones frecuentes y cortas

Conferencia X

1. Digresión sobre Teófilo, Serapión y los antropomorfistas
2. La pureza de la oración -- 2 grados
 - a En la llanura = *praktiké*
 - b En la montaña = *theoretiké*
3. La oración nos unifica
 - a nos diviniza
 - b fin del solitario: la oración continua
4. Cómo fijar el pensamiento
5. La *meletéi*: “Dios mío, ven en mi auxilio, Señor, date prisa en socorrerme”
6. Nos hace llegar a la pobreza espiritual
 - a erizo espiritual
 - b ciervo espiritual
 - c la oración de fuego
7. Para evitar las distracciones: vigiliat, meditaciones, oraciones.
8. Conclusión matizada.

La **decimocuarta** Conferencia es también muy importante: expone la doctrina de Casiano sobre la lectio-divina. Tras una introducción, Casiano indica que toda ciencia tiene sus leyes. Lo mismo ocurre con la vida religiosa que define como: “La ciencia que tiende a contemplar los misterios celestes”. Pero esta ciencia es doble. Casiano reproduce aquí la distinción de la vida espiritual de Evagrio: *praktiké-theoretiké* = ascesis-contemplación. La ascesis está en la base de la contemplación; y la base de la ascesis es la lucha contra los vicios.

Así pues, encontramos aquí:

lucha contra los vicios ▶ práctica de la virtud ▶ contemplación = las grandes leyes de Evagrio.

Y es a propósito de la *theoretiké* como se llega a la lectio-divina. Casiano recoge de Orígenes la distinción de los sentidos de la Escritura: interpretación histórica o literal, interpretación espiritual con sus tres ramas: *tropológica* o moral, *alegoría*, *anagoría*. A continuación habla de las **condiciones** de la lectio-divina: pureza de corazón, humildad, perseverancia. Aparece de nuevo la doctrina

de Orígenes. Después de un pasaje sobre las **divagaciones**, expone los **frutos** de la lectio-divina: la perfección de la ciencia espiritual.

Volvemos ahora a la Conferencia 1, y estudiaremos los pasajes más importantes: (*Texto: El objetivo y el fin del monje*).

III. CONCLUSIÓN: SÍNTESIS DE LA DOCTRINA

Después de recorrer los textos y esquemas, nos queda sintetizar la doctrina de Casiano. Aparecerán bastantes puntos ya mencionados.

Discípulo de Evagrio, Casiano nos expone en sus obras la doctrina de su maestro, pero más matizada, sin extremismos. La vida espiritual se orienta a la vida del cielo, vida de unión con Dios amor. Tendrá como objetivo la caridad que Casiano asimila a la pureza de corazón.

Se accede por la renuncia. Es la doctrina de las tres renunciaciones, esbozada anteriormente. La primera es la decisión de abandonar el mundo, desapego exterior, para vivir en la soledad. Pero se debe continuar con la segunda renuncia el desapego interior: abandonar los hábitos adquiridos, sus pasiones y vicios de antaño. Es el tema del combate espiritual: hay que luchar contra los vicios para adquirir las virtudes. La primera virtud preconizada por Casiano es la discreción, con el sentido latino de la palabra: “optar”; eligiendo entre dos extremos el justo medio donde se halla el bien moral. Para formarse en esta virtud, hay que someterse al juicio de un anciano, lo cual supone humildad. Se nota en esto la formación del joven por el anciano tal como la practicaban los Padres del desierto.

Uno de los frutos del combate espiritual será la paciencia. Nos llevará al dominio de sí. Así es como el alma llega a la paz, la tranquilidad, la pureza de corazón, tres aspectos de una misma realidad: la caridad que introduce en la contemplación. La caridad es para Casiano a la vez medio y fin. Únicamente se asciende a la caridad perfecta ejercitándose en la misma, fuente de las virtudes. La contemplación laboriosa conduce a la contemplación simple, tranquila y plenificante.

Ésta introduce al monje en la tercera renuncia “que incluye toda perfección”. Esta renuncia de todo recuerdo del mundo presente, dirige sus miras a la morada donde habitaremos eternamente. En este estado, es monje se establece en la pureza de corazón, nombre que Casiano da a la apatheia de Evagrio. El bautismo ha logrado su efecto pleno en el alma. Sin ser consciente de sí mismo ni de que ora, es decir sin reflexión sobre sí mismo, habitualmente está cara al Padre. Estado de caridad continua, y traducido a veces por la “oración de fuego”.

Casiano formado en la escuela de los anacoretas, está convencido de su superioridad de la vida de soledad a la llevada en los monasterios, sin embargo, es plenamente consciente de los peligros de la soledad por propia experiencia. Ha comprobado que el desierto tiene sus peligros, que la vida solitaria tiene un riesgo

considerable, mientras que la cenobítica ofrece bienes sólidos y seguros. Entre los inconvenientes de la vida solitaria resalta: la necesidad de proveer por sí mismo a la subsistencia, el peligro de vanagloria, la búsqueda de lo extraordinario e insólito. La conclusión que saca, y que recogerá san Benito, es que la vida anacorética solo es buena para las almas purificadas de sus vicios y pecados.

Por ello vemos que Casiano es un hombre de juicio y experiencia, prudente y modesto. Por su formación en la escuela de Antonio para quien la naturaleza es buena, debía oponerse al pesimismo de Agustín y estar en el origen del semipelagianismo. Lo cual no le impedirá ser considerado por la posteridad como el maestro por excelencia de los caminos ascético y místicos. Sus obras prepararon el futuro del monacato occidental y, en toda la Iglesia, han tenido un influjo capital en el desarrollo de la espiritualidad católica.

Bibliografía

JUAN CASIANO: *Instituciones cenobíticas*, Monte Casino/Ecuam, Zamora, 2000
JUAN CASIANO: *Colaciones I y II*, Rialp, Madrid 2. 1998

Revisión

1. ¿Cuál es el interés de la vida de Casiano?
2. Escritos principales y temática
3. Diferencia en Casiano entre objetivo y fin
4. Cómo entiende la “pureza de corazón”.



9- BASILIO - 328-378

Plan: I. San Basilio ascética. 1. Basilio y

y su obra

su medio 2. Origen e historia de las Reglas.

A/ Primera etapa. B/ Segunda etapa. C/ Consecuencias. 3. Estructura de las Reglas basilianas.

II. Las Reglas morales: 1. El prólogo. 2. La conclusión. III. El “Pequeño Asceticon” - Los principios de base: 1. La caridad. 2. La atención a Dios. 3. La vida cenobítica. 4. La obediencia. IV. Las comunidades basilianas femeninas. V. Basilio completado por Gregorio de Nisa. 1. Sobre la Virginidad. 2. La hypotyposis.

Casiano era un Padre del desierto que “escribió con un objetivo”: mostrar a los cenobitas inexperimentados cómo vivir la vida monástica. Con Basilio llegamos a uno que, también “escribió con un objetivo” algo semejante: mostrar a los ascetas un tanto excéntricos lo esencial de la vida cristiana. Aparte de eso, existen muchas diferencias entre ambos. Lejos de ser un morador del desierto, un anacoreta, Basilio se manifiesta francamente como un antieremita. Si hubiera

hecho una excursión por Egipto, subrayaría más lo que no había que hacer que lo contrario.

Además, nos encontramos en otro mundo: ya no estamos en Egipto sino en Capadocia. Ya no aparece el monje que nos brinda su experiencia, sino un obispo que se dirige a los cristianos. Más aún, un obispo que no pretende escribir una regla monástica, sino que en su obra la posteridad reconocerá la segunda de las Reglas Madres. Y además la Regla más larga.

Vale la pena, pues, ver quién es san Basilio, cuál es el origen de esta “pretendida” Regla de san Basilio y qué tiene que decirnos a nosotros, cuál es su enseñanza.

I. SAN BASILIO Y SU OBRA ASCÉTICA.

1. Basilio y su ambiente.

Basilio se sitúa en mitad del siglo cuarto, siglo en que florece la vida monástica un poco por todas partes. Nace en Cesarea de Capadocia, en el centro de la actual Turquía, en una época un tanto oscura.

Oscura desde el punto de vista religioso: todavía es un periodo de persecuciones, pero no por parte de los paganos sino por los mismos cristianos. El emperador, en efecto, es cristiano, pero hereje: es arriano, adepto a la herejía que pretende que Cristo sea un hombre formidable, superhombre, pero no Dios. Y el emperador quiere convertir a la fuerza a los católicos para que abrazasen el arrianismo: destierra a obispos que le hacen frente, mata a cristianos fieles.

Desde el punto de vista económico también es una época fatal: grandes propietarios opulentos acaparan terrenos, mientras que los demás, aplastados por los impuestos, deben trabajar duramente, son explotados. No ha desaparecido la esclavitud. A todo lo cual hay que añadir hambres y epidemias: la miseria es grande.

La familia de Basilio es rica y muy cristiana. Tanto por parte de padre como de madre padecieron las persecuciones de los paganos; uno de los abuelos de Basilio murió mártir. Basilio, el padre de nuestro Basilio, es retor. Su madre se llamaba Emmelia. Tuvieron muchos hijos, varios de ellos murieron con pocos años. Entre las hijas: Macrina, la hermana mayor, que tendrá gran influencia en Basilio, luego otras cuatro hijas. El padre que deseaba algún niño, rezó mucho y vinieron cinco niños. Conocemos a cuatro de ellos: Basilio, luego Naucratius que morirá joven en un accidente de caza, Gregorio que llegará a ser obispo de Nisa y Pedro, futuro obispo de Sebaste.

El padre, profesor, desea que sus hijos se preparen bien. Envía a Basilio a estudiar, primero a Cesarea, luego a Atenas, capital intelectual de la época, donde entabló amistad con otro Gregorio, al que más tarde le hará la jugada de hacerle obispo de Nacianzo. De momento, acabados los estudios, el joven vuelve a Cesarea y enseña retórica. Su hermana mayor percibe que no vive como cristiano

convencido; se lo reprocha vivamente. Basilio, tocado por la gracia (lo llamará “su conversión”), hace caso y se retira a una propiedad de la familia en Annesis, donde con su familia y amigos lleva una especie de vida retirada, separados del mundo, seducidos por el género de vida austero de un predicador de entonces: Eustato de Sebaste.

De esta época nos queda el primer escrito monástico de Basilio, su CARTA 2, dirigida a su amigo Gregorio de Nacianzo. Es una carta de juventud; Basilio está en el fervor de un joven novicio que goza de abundantes consuelos, sin duda profundos. Pero hay que ver que detrás de su amigo, que no necesita conversión, su entusiasmo se dirige al público de sus amigos cultos, prontos a escandalizarse al verle con los suyos, adoptar un modo de vida bueno para esclavos. Por eso, voluntariamente, Basilio reviste su ideal ascético de temas muy filosóficos y de imágenes retóricas citando muy poco la Escritura. Pretende mostrar que este ideal aparentemente “bárbaro” a sus amigos escandalizados, tiene sus tintes de nobleza en los sabios griegos correspondiendo a lo que llamaban *paideia*.

Encontramos en esta carta una hermosa definición de la oración y otros temas estudiados en los apotegmas; después de indicar que las lecturas engendran en el alma el deseo de Dios, Basilio prosigue: “Es una bella oración la que imprime en el alma el deseo de Dios, y es el ser mansión de Dios: tener, por el recuerdo, a Dios instalado en uno mismo. Nos convertimos en templo de Dios cuando las preocupaciones terrestres no interrumpen la continuidad de este recuerdo, cuando las emociones imprevistas no perturban el espíritu, y que, huyendo de las cosas, el que ama a Dios se retira cerca de Dios, expulsa los deseos que incitan al vicio y se adhiere a las prácticas que le llevan a la virtud”.

Pero negativamente, en otros pasajes aparece discípulo del ascetismo demasiado afectado de Eustato: “Lo que va a la par con el sentimiento de bajeza y humildad, es tener la vista triste, con los ojos fijos en tierra, un exterior descuidado, unos cabellos sucios, un vestido sórdido”. Pero reaccionará...volveremos más adelante con Eustato.

Desgraciadamente, Basilio no podrá disfrutar mucho de esta soledad. Eusebio, su obispo, que se fijó en él, le ordena sacerdote y después de tres años, le nombra obispo auxiliar. Cinco años más tarde, muere Eusebio y Basilio le sucede como obispo de Cesarea. Se trata de una carga pesada que debe afrontar con sus dificultades inherentes debidas al contexto político y religioso, resintiéndose duramente, por su temperamento pesimista, y en parte por causa de una enfermedad de hígado. Pero contra viento y marea, Basilio será el gran obispo, luchando con todas sus fuerzas contra el arrianismo, oponiéndose en caso necesario a los poderosos de este mundo. Muere en 378, sin ver el éxito definitivo de sus esfuerzos, porque el Concilio de Constantinopla que frenó definitivamente el progreso del arrianismo, tendrá lugar tres años más tarde en 381.

2. ORIGEN E HISTORIA DE LAS REGLAS BASILIANAS

llamaba: “*mesalianos*”, de una palabra siríaca que quiere decir “orantes”, o de una palabra griega con idéntico significado: “*eujitas*”. Practicaban la *amerimnia*, pero en el peor sentido del término, como vida ociosa, mientras su verdadero sentido debe completarse con la *nepsis*, la atención, la vigilancia.

En resumen, Eustato era el padre espiritual de estos grupos de ascetas con tendencia mesaliana y que hacían un poco lo que querían. Al comprobarlo, Basilio piensa que debe enderezar el camino, de recuperar corrigiéndolo este movimiento ascético entusiasta, pero anárquico. Será el volante de este coche de carreras sin dirección. Con una rara maniobra, enderezará el rumbo de este movimiento llevándolo a las normas evangélicas que había analizado en las *Reglas Morales*: ¿Qué es un cristiano?

Obispo auxiliar, visita las poblaciones. Durante el día catequiza a la gente. Por la tarde toma la palabra ante un auditorio selecto, fervoroso: las fraternidades de ascetas. Goza de su confianza y se le pregunta. Basilio les responde en el espíritu de su búsqueda precedente: el de las *Reglas Morales* donde plasmaba, libado del Nuevo Testamento lo que verdaderamente es un cristiano. Así pues, con la ayuda de la Escritura, resuelve día a día, las dudas y dificultades de organización, y se va propagando discretamente una reforma en esos grupos que hasta entonces había estado influenciados por Eustato. Estos diálogos improvisados, resumidos en número de unos 200, constituyen lo que se llama el *Pequeño Asceticon*.

C) Tercera etapa

Más tarde, se van desarrollando estas comunidades; llegan a ser fraternidades importantes con una organización interna y una estabilidad que las distinguen del resto del pueblo cristiano. Además, Basilio llega a obispo titular, y los largos y rigurosos inviernos de Capadocia le mantienen en casa, le dejan tiempo libre. Vuelve a su primera redacción y la rehace en función del desarrollo de las comunidades y la completa, añadiendo nuevos pasajes. A esta segunda redacción se le llama el *Gran Asceticon*.

La obra de Basilio, como legislador monástico se ha ido gestando a lo largo de su vida, debido a las circunstancias. Se compone de tres grandes obras: las **Reglas Morales** donde analiza el comportamiento cristiano; el **Pequeño Asceticon**, destinado a pequeñas comunidades de cristianos fervorosos; el **Gran Asceticon**, para uso de las comunidades que han crecido y han llegado a ser, de hecho, comunidades monásticas.

Curiosamente se puede notar que estas tres etapas de la formación de las “Reglas” de san Basilio corresponde a las tres etapas del desarrollo del ascetismo cristiano:

Evangelio	Grupos de cristianos fervorosos	Cenobitismo
▼	▼	▼
Reglas Morales	Pequeño Asceticon	Gran Asceticon

Esta obra monástica de Basilio tendrá dos características, como consecuencia de su génesis:

- 1) El punto de partida de su reflexión es la **Biblia**, inventariada en las Reglas Morales. Todo su pensamiento gira en torno a la Biblia, en particular el Nuevo Testamento, considerado como Regla del cristiano.
- 2) Basilio quiere reformar un movimiento ascético con sus características, sus propias desviaciones. Va a **insistir en ciertos puntos** para poner remedio a estos puntos débiles:

■ a) Los adeptos de Eustato forman un movimiento espiritual que tiende a constituirse al margen de la Iglesia, a creerse superiores a los demás. También

Basilio, incluso en la última redacción en que de hecho, se trata de comunidades que podrían llamarse monásticas, jamás empleará la palabra “monje”, siempre hablará de “hermanos” o de “cristianos”. Para él, el monje no es un ser aparte, sino un cristiano que quiere vivir a tope su fe. Además, monje al significar “solo”, es una nueva razón para que no emplee la palabra: dice en alguna parte que el hombre no es “un animal monástico”, queriendo decir con ello que el hombre no ha sido hecho para vivir solo.

Además, aunque la caridad tenga para él un lugar central, encontramos pocos impulsos místicos en sus obras monásticas. Aparecen más en sus sermones al pueblo.

■ b) Ante un movimiento anárquico, Basilio procurará estructurar estas comunidades informales dándoles un líder. Si bien no encontramos nunca la palabra “superior”, aparece en los escritos basilianos, y sobre todo en el último el Gran Asceticon, toda una teología del superior.

■ c) Es un movimiento ascético excesivo, sobre todo en lo referente a la pobreza, con tintes llamativos. Por eso Basilio habla bastante poco de la pobreza, presentando una ascesis moderada.

■ d) En fin, en este movimiento comienzan a abrirse camino tendencias mesalianas: “No hay que trabajar, basta con orar”. Como reacción, aunque Basilio es hombre de oración, habla poco de este tema en la Regla. Por el contrario, será uno de los raros Padres de la Iglesia donde encontramos una doctrina bastante elaborada sobre el trabajo manual.

3. Estructura de las Reglas Basilianas

Tenemos, pues, tres escritos principales que pueden clasificarse bajo el título de “Reglas de san Basilio”: las *Reglas Morales*, el *Pequeño Asceticon*, y el *Gran Asceticon*.

1) Las *Reglas Morales*, escritas como la carta 2, durante el retiro de Basilio en Annesis, son una especie de encuesta a partir del Nuevo Testamento: “¿Qué es la vida cristiana a la luz del Evangelio?” Son, pues, un conjunto de citas escriturísticas: las Reglas que da el Evangelio a todo cristiano que quiera vivir en conformidad con su fe.

Luego tenemos dos escritos que llevan impropriamente el nombre de Reglas: el *Pequeño Asceticon* y el *Gran Asceticon*. Son respuestas dadas de viva voz por Basilio a las cuestiones que le planteaban, durante los años de su sacerdocio y su episcopado. Basilio las publicó bajo el nombre de *Asceticon* ambos escritos, redactados en forma de preguntas y respuestas.

2) el *Pequeño Asceticon*. Se trata de 203 respuestas a las preguntas planteadas por pequeñas comunidades de cristianos fervorosos, durante el tiempo en que Basilio era sacerdote u obispo auxiliar. De los tres escritos de Basilio es el único que conoció san Benito ya que Rufino lo había traducido al latín: es el texto que influyó en nuestra Regla, de ahí su interés para nosotros. Actualmente figura en la colección de diversas Reglas recogidas por Benito de Aniano, en el tomo 103 de la Patrología latina (PL).

3) El *Gran Asceticon*, de unos 8 a 10 años posterior. Basilio obispo desea organizar más estas comunidades de cristianos fervorosos que han crecido. Completa el *Pequeño Asceticon* en función de las necesidades actuales. Está compuesto de *Grandes Reglas* o *Reglas Largas*. Son 55, quizás falte discernir dos etapas de redacción, y *Pequeñas Reglas* o *Reglas Breves* que son 313.

El cuadro siguiente muestra cómo los dos *Asceticon* tienen una **estructura común** en el sentido de que comienzan ambos con la exposición de la doctrina ascética. Son los PRINCIPIOS DE BASE. Luego vienen las respuestas o las DIVERSAS CUESTIONES de los hermanos (fin del *Pequeño Asceticon* y *Reglas Breves* del *Gran Asceticon*).

ESTRUCTURA COMPARADA DE LOS DOS ASCETICON

	PEQUEÑO ASCETICON	GRAN ASCETICON
	<i>Reglas Largas</i>	
Exposición de la doctrina ascética		
Los principios de base	1-11	1-23 /////
		24-25
	<i>Reglas Breves</i>	
Cuestiones diversas de los hermanos	12-203	192 Q (del

como el *Gran Asceticon* se reparte en relación al
Pequeño

Las **Reglas largas** comprenden dos partes: los capítulos 1 al 23 recogen los principios básicos de la vida cristiana expuestos en el *Pequeño Asceticon*. Los capítulos 24 al 55, no aparecen en el *Pequeño Asceticon*. Son añadiduras posteriores para la organización de esas comunidades, cada vez más numerosas, de corte “monástico”. Se regula el aspecto práctico de la vida: distribución, actividades, disciplina. Se da mucho espacio al tema del superior, sobre todo en las reglas 45 a 55 que son una añadidura más tardía. A medida que avanza el tiempo, se hace sentir más la necesidad de un superior y se va precisando su cometido.

Las Reglas Breves que corresponden al final del *Pequeño Asceticon*, son preguntas y respuestas, hechas a ratos perdidos, sin mucha planificación, aunque algunas se pueden reagrupar por temas.



Ahora pasamos a ver por los textos CÓMO SE DESARROLLA EL PENSAMIENTO DE BASILIO. En primer lugar, el Prefacio a las *Reglas Morales* nos indicará su cimiento y dinámica. El conjunto se dirige hacia la conclusión (*Regla 80 - fin*) donde Basilio traza el cuadro cristiano.

Luego abordaremos los PRINCIPIOS ESENCIALES BÁSICOS DE LOS DOS ASCETICON.

ii. LAS REGLAS MORALES

El Prefacio del que mostramos el cuadro, nos marca bien el proceso de Basilio: como origen está la comprobación de los desórdenes de la Iglesia, de la anarquía entre los entusiastas seguidores de Eustato de Sebaste. A pesar de su admiración por el Maestro, Basilio percibe que este entusiasmo mal dirigido podría ser peligroso. Por eso busca al verdadero Maestro del que habla el Evangelio. Reflexiona sobre la vida cristiana y ascética a la luz del NT (*Texto 1*).

El Cuerpo de la Obra se compone de un conjunto de citas del NT agrupadas por los títulos de los capítulos, único lugar donde se manifiesta la mano de Basilio. 1542 versículos del NT son revisados y clasificados. La obra concluye

Asceticon. Más adelante recogerá estos mismos principios en una óptica monástica, cuando estas primeras comunidades se desarrollen.

Estos **Principios de base** comunes a los dos asceticon son particularmente importantes, pues nos indican lo qué es un monje para Basilio.

En el cuadro vemos en detalle con los capítulos del *Pequeño Ascético*.



Seguimos al *Pequeño Asceticon*, traducido al latín por Rufino, único texto conocido por san Benito.

En la base del pensamiento de Basilio, está la caridad -una y doble-. Ésta nos impulsa a reverenciar a Dios, a prestar atención a Dios. Comporta cierto retiro del mundo, y como ayuda, vamos a vivir con otros hermanos animados por el mismo ideal: amar a Dios sobre todo. Es la primera parte de los principios de base (1-3).

Segunda parte: para que dicho amor sea efectivo, debemos renunciarnos a nosotros mismos como aconsejan el Evangelio y el ejemplo de Cristo, y practicar la templanza (4-11).

Estos principios de base, proceden todos de la caridad, primer principio, encadenándose en orden lógico. No podemos estudiar todos, nos detendremos en los más importantes de la primera parte: la caridad, la atención a Dios, la vida común.

Además diremos algo sobre la obediencia. En su primera reflexión, en el Prefacio a las Reglas Morales, como vimos, Basilio había descubierto que los males de la Iglesia de su tiempo provenían de la falta de obediencia. Por eso está presente en toda su obra la necesidad de la obediencia. Podemos considerar esta insistencia en la obediencia como uno de los principios base de su pensamiento.

1. La Caridad

La Regla 2 referente a la caridad es el núcleo del pensamiento basiliano: “páginas admirables, dice T. Spidlick, que manifiestan el corazón de un santo espoleado por el amor divino”.

Se pueden distinguir dos partes:

- ◆ La primera repite sin cesar el hecho de que el amor de Dios es un don: una semilla a desarrollar. Por consiguiente, se puede decir que todos los seres tienden a Dios (*Texto 1*)

LOS PRINCIPIOS DE BASE			
LA CARIDAD			
		Generalid	
	ades	1	
		Para con	
	Dios	2	
	Para con los demás	2	
EL TEMOR DE DIOS		2	
LA ATENCIÓN A DIOS		2	
RETIRO DEL MUNDO		2	
LA VIDA COMÚN		3	
LA RENUNCIA	En sí misma		4
	Lo que se renuncia	5	
	Los que renuncian	6	
	Admisión suietos	7	

- ◆ La segunda parte trata de los motivos propios para excitar a nosotros el amor de Dios (*Texto 2-9*).

Luego Basilio aplica al amor del prójimo lo dicho sobre el amor de Dios.

2. La Atención a Dios

El amor de Dios se ha sembrado en nuestros corazones. ¿Qué hacer para que crezca? Tras la teoría pasamos a la práctica. Es un texto muy importante. Sobre la base del tema paulino de “agradar a Dios”, este texto trata a fondo de la oración continua, con un ejemplo sacado del trabajo manual. Aparecen los temas de la *apatheia*, de la guarda del corazón, del recuerdo de Dios (*Texto*).

3. La vida común

Una riquísima exposición de los beneficios de la vida común. Quizás falten ciertos matices: Basilio es claramente antieremita. Pero es de notar que todas las razones aducidas en favor de la vida cenobítica, se apoyan en la Sagrada Escritura y en particular en el Nuevo Testamento. Podríamos resumir su pensamiento diciendo que la vida común es preferible a la vida solitaria, porque es una vida más evangélica (*Texto*).

4. La obediencia

En el *Pequeño Asceticon*, después de los principios de base que reaparecerán en el *Gran Asceticon*, tenemos tres capítulos que tratan de la obediencia y uno del superior. Como en toda la obra de Basilio, pone en buen lugar la obediencia.

■ Y es que, para él, la obediencia es el amor en actos, la prueba de nuestro amor. El amor está en la base de la obediencia; es el **fundamento**, desde el punto de vista humano. Lo dice muy claro la P.R. (= Pequeñas Reglas) 153 “¿Cuáles son los signos de que poseemos el amor de Dios?” Respuesta: “El Señor nos lo enseña cuando dice: ‘ Si me amáis, guardaréis mis mandamientos’. Además vimos en las *Reglas Morales* que Basilio ponía el fundamento objetivo de la obediencia en la vida misma de las Personas divinas y en el reinado de Cristo. La idea aparece en la P.R. 1 (*Texto 1*). Luego explica que se debe obedecer en primer lugar a la Escritura, y para lo que no aparece en la Biblia, conformarse a la directiva de Pablo: “Todo me está permitido, pero no todo me conviene” (1 Cor 10, 22-23), buscar, pues, no lo que nos agrada, sino lo útil a los demás.

■ La obediencia tiene principalmente como **objeto** la doctrina de Jesús en la Escritura. Estos dos datos reaparecen en la Cuestión 12. Y en la siguiente precisa

que se obedecen unos a otros y al superior (Cuestión 15)-; pero si alguien manda algo contra los mandatos de Dios no hay que obedecerle.

■ Las **disposiciones** que animan a la obediencia son la humildad, y sobre todo el deseo de agradar y glorificar a Dios. Deseo que Basilio califica: “deseo ardiente, insaciable y estable” (P.R. 157). Para el cristiano como para Jesús que decía: “Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre”, la obediencia debe ser su alimento: (*Texto 2*).

Este texto y otros, nos muestran que en la base de la obediencia se encuentran las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad. Por eso san Basilio le da tanta importancia.

■ Ahora, ¿cuál es la **medida** de la obediencia?. A la pregunta: “¿cuál es la medida del amor de Dios” Basilio respondía: “Tender siempre su espíritu a la voluntad de Dios, mirando y deseando su gloria”. Ya vemos, obediencia y amor están íntimamente unidos. El amor de Dios no tiene medida, ni tampoco la obediencia (*Texto 3*).

Encontramos un pensamiento cercano al de san Benito (*Texto 4*).

Este último texto nos manifiesta lo que Basilio piensa del desobediente: la murmuración y la desobediencia son los vicios opuestos a las virtudes del obediente. Éste aparece como un hombre que goza de buena salud e irradia gozo; a la inversa, para Basilio, el desobediente es un enfermo: (*Texto 5*).

La murmuración es una falta de fe que separa de la comunidad creyente: incluso hay que rechazar su trabajo. Y si el desobediente no se corrige, Basilio no duda en expulsarle de la comunidad.

IV. LAS COMUNIDADES FEMENINAS

Parece que el origen de los monasterios dobles basilianos se remontan a Macrina, la hermana mayor de Basilio. En efecto, bajo su influencia, la casa familiar se transformó en dos monasterios. Gregorio de Nisa, en la “Vida de Macrina” nos proporciona algunos datos sobre el monasterio femenino de Annisa donde Macrina era superiora: la oración se repartía a lo largo del día y de la noche y el trabajo tenía más bien un papel secundario: se orientaba a la hospitalidad y la beneficencia. El espíritu de este monacato está de acuerdo con el ideal de lo que Gregorio llama “filosofía cristiana”: liberación de las pasiones para purificar el alma y hacerla capaz de ser acogida por Cristo, el Esposo. El tema del progreso, favorito de Gregorio, anima esta vida que va creciendo incesantemente de virtud en virtud. Tales monasterios dobles se fueron multiplicando.

Las cartas de Basilio y su Gran Asceticon dan prueba de la existencia de estas comunidades basilianas femeninas. La carta canónica 199 define a la virgen: “Se llama virgen a aquella que, voluntariamente se ha ofrecido al Señor, ha renunciado al matrimonio, prefiriendo la vida de santidad”. A continuación Basilio precisa las normas de admisión: el compromiso debe ser voluntario y no

antes de los 16 o 17 años. La carta 173 precisa las modalidades de la vida de estas comunidades de vírgenes (*Texto 6*).

Se puede resaltar en este texto, por una parte la insistencia en la pobreza de vida tanto en el vestido como en la alimentación, caracterizada por aceptar lo necesario, rechazar lo superfluo; por otra parte la prudencia que pide Basilio “en las relaciones con los hombres”.

Este último punto reaparece con insistencia en el Gran Asceticon, con las precisiones aportadas por Basilio cuando, llegado a obispo, las comunidades de ascetas habían crecido, en particular en G.R. 33: “¿Qué norma observar en las relaciones con las hermanas?”. Además dos Reglas Pequeñas sólo afectan a las comunidades femeninas y otras las mencionan. Y es que sucedía que, si bien asumían los consejos que Basilio dio a los ascetas varones, ellas también tenían preguntas que hacer. En una (PR 153), es la cuestión de la “hermana encargada de las lanas” que debe asignar a cada hermana su parte de trabajo; lo que nos indica el objetivo caritativo del trabajo de las hermanas. La cuestión 281 pregunta lo que hay que hacer cuando una hermana no quiere participar en el oficio común de la salmodia (*Texto 7*). La P.R. 154, está la cuestión de hermanos poco numerosos que tienen que prestar sus ministerios a hermanas muy numerosas, lo que supone un desarrollo de las comunidades femeninas.

Algunas otras Reglas se refieren a las relaciones entre estas comunidades femeninas y las de los hermanos, insistiendo en la prudencia que hay que tener. No parece, en efecto, que estas vírgenes fueran “de clausura”; era preciso no dar que hablar ni dar pábulo a las malas lenguas. Basilio es realista: conoce la debilidad humana. Recuerda el cuidado que Pablo tuvo de no escandalizar a los débiles. Por eso toma sus precauciones, que hoy nos parecen excesivas, para “evitar cualquier sombra de sospecha del mal”. La P.R. 220 recoge lo que ya decía la GR 33, prescribiendo que hermanos y hermanas no deben hablarse a no ser ante testigos. PR 108 precisa “ante la superiora”; y según PR 110, la superiora debe estar presente incluso cuando una hermana se confiesa con un anciano.

Y es que, desgraciadamente, en esta tierra el pecado está al acecho. A veces se daban grandes caídas: la carta canónica 199 precisa la conducta a seguir a propósito de las vírgenes que caen. A una de ellas dirige Basilio la carta 46: “Has roto el yugo de la intimidad divina, has huído de la cámara pura del verdadero Rey”.

Pero es realista, Basilio es también un espiritual que vive en presencia de Dios, el único que puede juzgar la libertad humana (P.R. 109). Abriga la esperanza de que se desarrolle en su discípulo cierta perfección espiritual que le ponga por encima de la carne y manifieste la buena nueva evangélica formulada por Pablo: “En Cristo, ya no hay ni hombre ni mujer, ni esclavo ni libre”. Es lo que aparece en la P.R. 157 (*Texto 8*).

Otra nota optimista que podemos entrever en las Reglas Basilianas: cierta toma de posición a favor de la liberación de la mujer, bastante notable para su

época, y fruto de su meditación del Evangelio. Lo atestigua la Pequeña Regla 111, bastante sabrosa: la respuesta es brevísima: una palabra, pero que dice mucho: “Cuando un superior da una orden a una hermana ignorándolo la superiora, ésta ¿tiene derecho a enfadarse?” - Respuesta: “Naturalmente”.

V. BASILIO COMPLETADO POR GREGORIO DE NISA

El hermano de Basilio, Gregorio, merece un lugar al final de un estudio sobre la obra monástica del gran obispo de Cesarea.

Gregorio era seis años menor que Basilio, era el “hermano pequeño”. Su hermano mayor era un hombre de acción, una gran personalidad: aun en vida le dieron el calificativo de “Grande”. Mientras vivió Basilio, Gregorio permaneció a la sombra del gran obispo, su hermano. Solo tras la muerte de Basilio se manifestó la fuerza y calidad de su genio teológico y espiritual. Escribió entonces sus libros más famosos que pronto fueron leídos y apreciados en el ambiente monástico: la “Vida de Moisés”, sus Comentarios al Eclesiastés y al Cantar de los Cantares. No es este el lugar para extendernos sobre la espiritualidad de Gregorio que, probablemente casado, no fue monje, aunque frecuentaba ocasionalmente el minimonasterio que fue la casa familiar de Annesis.

Pero conservamos dos escritos que Gregorio redactó especialmente para los monjes. Completan la espiritualidad basiliana añadiendo temas favoritos de este gran contemplativo y místico que fue el obispo de Nisa.

Estas dos obras, propiamente monásticas son el : “De la Virginidad” y la “Hypotyposis”.

1. De la Virginidad

Es una obra escrita en relativa juventud: Gregorio tiene 40 años, es un hábil retórico y aprovechando sus cualidades Basilio le pide escribir algo en elogio de la virginidad. Es como para hacer “publicidad”. Pero sabemos que la publicidad no siempre es muy objetiva. Aparecen ciertos pasajes donde el autor muestra los inconvenientes del matrimonio, sin duda para exaltar la virginidad. Lo cual no es de recibo. Además, Gregorio todavía no se había enfrentado con los problemas pastorales: será algún tiempo después cuando Basilio le establezca, contra su voluntad, como obispo de Nisa. La retórica de la obra hace su lectura a veces fastidiosa.

Pero aparte de estos aspectos negativos, el tratado aporta mucha riqueza. Al contrario de otras obras de los Padres sobre este tema, ésta se dirige a los jóvenes, a un público masculino, sin por ello excluir al otro sexo.

Gregorio sitúa en Dios el arquetipo de la virginidad. Dios es santo e inmaculado, no sólo en su naturaleza divina, sino también en las relaciones que distinguen a las personas divinas. El Padre engendra a su Hijo sin pasión, esto es,

sin la alteración del nacimiento. El Espíritu Santo es puro (*Texto 9*). Así pues, el misterio de la generación eterna en la Trinidad confiere su significado a la virginidad cristiana: la virginidad consagrada de las vírgenes en la tierra, es un reflejo, una participación (*Texto 10*).

Para comprender la doctrina de Gregorio sobre la virginidad, hay que conocer su antropología, distinta de la que estamos acostumbrados (*Ver esquema posterior*).

En la teología occidental la naturaleza humana comprende la vida animal común a la de las bestias, con el instinto y las dos tendencias fundamentales definidas ya por Platón: el apetito concupiscible y el irascible, (que no son malos en sí mismos, porque están destinados a proteger la vida animal), y la vida intelectual que engloba la inteligencia y la voluntad capaz de optar libremente. A lo cual se añade la vida de la gracia que se llama con razón: vida “sobre-natural”.

Para Gregorio es de otro modo: la naturaleza humana comprende vida intelectual y espiritual; la vida animal es sobreañadida en función de la caída. La condición humana actual no se corresponde ya a la naturaleza humana querida por Dios. La verdadera naturaleza del hombre es ser “imagen de Dios”: inteligencia y razón, puro, extraño al mal, inmortal. Esta vida animal sobreañadida, es la que Gregorio llama “las túnicas de piel”, no el cuerpo en sí mismo, sino la condición del hombre caído (*Texto 11*). Es también la del hombre sujeto a las pasiones que no son comunes con las de los animales y que no domina la voluntad como antes de la caída.

La muerte, como la sexualidad, es para Gregorio, una secuela del pecado; lo mismo que el desorden de los instintos: en adelante el hombre vive bajo el régimen de las pasiones. Se ha pillado en el engranaje de pecados y males que le llevarán a la muerte.

En su creación, el hombre es imagen de Dios, el arquetipo de la virginidad: es virgen, posee la *parrehesia*, es decir, la seguridad y confianza del niño con su padre, pero también está dotado de libertad. La primera pareja vivía la continencia, no buscando voluptad, sino con el Señor. Sólo después del pecado, Adán, abandonando al Señor, conoció la voluptuosidad sexual (*Texto 12*).

Para librarse, como nos lo hace comprender el texto, el hombre deberá recorrer en sentido inverso el camino que escogió Adán. El matrimonio constituía el último grado; por ende es el primero al que debemos renunciar. La virginidad corporal, reintroducida en el mundo por Cristo, es la primera etapa en el camino de perfección. Pero debe ir acompañada por la virginidad del alma, segunda etapa, la más importante. Es la que nos ayudará a empezar a despojarnos de las “túnicas de piel” de las que fueron revestidos nuestros primeros padres después del pecado.

Hay que hacer en sentido inverso el camino de Adán: primero renunciando al matrimonio para abrazar la virginidad, luego despojarse de la “túnica de piel”, es decir ser dueño de las de las pasiones desviadas, los “pensamientos de la carne” (*Texto 13*).

¿Por qué la virginidad favorece este despojo de las pasiones? Una de las características del pensamiento de Gregorio, es que el hombre es una potencia de deseo: si el deseo se desprende de los bienes creados, el alma se orienta hacia el deseo de los bienes de Dios (*Texto 14*). El hombre virgen enfocando su potencia de amor sobre lo único deseable, Dios-Belleza, podrá fácilmente dominar sus pasiones. Así la ascesis permite al hombre recobrar la *apatheia*, restaura la imagen de Dios, y favorece la contemplación (*Texto 15*).

En otro lugar Gregorio dirá que aquí abajo se lleva a cabo de dos maneras: por la belleza de la creación y por la imagen de Dios presente en el alma en el alma purificada. En esta primera obra, Gregorio se limita a bosquejar esta última idea. Pero subraya que la virgen no sigue una abstracción, sino a una persona: un Dios que es su Esposo. “Que la virgen casta y adherida al Logos se mantenga aparte de cualquier pasión que atente al alma y se guarde pura para el Esposo que se ha unido a ella legítimamente” (16,2). Gregorio se complace en ver la virginidad como matrimonio con Dios, matrimonio espiritual, que es el anticipo del matrimonio corporal. Dios es preferido a todo y encontramos aquí el vocabulario más apasionado del amor humano, con los términos “amante” (*erastheis*), “objeto de deseo” (*pothomenou - to epithumetikon*), “amor de apetencia” (*erôs*) (*Texto 16*).

Como el “compañero” es Dios, Gregorio deduce la fecundidad de la virginidad: el matrimonio con Dios lleva consigo la promesa de una fecundidad más universal y más alta que la del matrimonio corporal; las vírgenes están asociadas a la fecundidad de María (*Texto 17*).

2. La Hypotyposis

Muy diversa es la otra obra monástica de Gregorio. La retórica cede el lugar a un lenguaje más sencillo, conciso y profundo. Basilio murió. Las comunidades que había reformado han crecido. Además, Gregorio, en su madurez y con su fama como escritor y místico, sigue en contacto con estas comunidades. Es entonces cuando redacta una obrita que titula modestamente “ensayo” *Hypotyposis*, y que es un resumen precioso de lo esencial de la vida monástica: su objetivo y su puesta en práctica. También se le conoce por su título latino: “*De Instituto christiano*”. Muy similar en sus dos primeros tercios a una obra de un contemporáneo que conocemos como “Pseudo-Macario”. Se han discutido las relaciones entre ambos escritos. Parece que Gregorio recoge y elabora la obra de Macario: “La Gran Carta” para propagar mejor las ideas en medios más cultos. De estos escritos presentaremos el de Gregorio.

Las primeras líneas presentan el plan del libro: “Ensayo acerca del objetivo de piedad, sobre la vida común y el camino a recorrer”. Las dos primeras partes son muy claras, la tercera sirve, más bien, de conclusión.

En este escrito, destinado sin duda a las comunidades basilianas, aparecen los puntos en los que había insistido Basilio: el de la renuncia a los bienes y sobre todo a la voluntad propia y, por consiguiente, de la necesidad de la obediencia; el bien de la vida común, de la dirección espiritual; la idea prestada del estoicismo de mantener las virtudes; la búsqueda de la gloria de Dios: “A la postre sólo existe una guarda del alma, una sólo vigilancia, es el recuerdo de Dios con un deseo constante”.

Pero aparecen otros temas más propios de Gregorio. Hemos visto en el tratado precedente que el hombre es un ser de deseo. Lo volvemos a encontrar aquí (*Texto 18*). Es esta característica de la naturaleza humana: el deseo de un Dios infinito que está en el origen del tema de la epéctasis, ya bosquejada en Orígenes, pero que Gregorio le da toda su amplitud y que aparece en este escrito (*Texto 19*). La consideración de la grandeza de Dios engendra a la vez humildad y generosidad.

Una característica de este libro es el entrecruzarse de otros dos temas originales que no se encuentran en ninguna otra parte con tal frecuencia; son como dos temas musicales que reaparecen a lo largo de la obra: la **synergia** y la **habitación del Espíritu** que obra en el alma.

Synergia viene de dos palabras griegas: *syn* “con” y *ergon* “trabajo”; expresa la interacción del Espíritu y de la voluntad humana en el trabajo de la santificación. El Espíritu es el primero y nos precede. El alma lo atrae por la oración y por los frutos que lleva (*Textos 20 y 21*).

Así el alma que se purifica atrae al Espíritu en ella, y a su vez el poder del Espíritu purifica al alma, permitiendo ser habitada aún más por el huésped divino: “El alma se presenta al Espíritu adorable y santo, como una habitación pura. Recibe de él la inalterable paz de Cristo por la que se adhiere al Señor y se une definitivamente a él”. Tal es el objetivo divino: la gracia del Espíritu hace florecer al alma hasta la belleza suprema, trabajando con el hombre que se esfuerza en su transformación (*Texto 22*).

Tras un hermoso pasaje que indica el papel esencial de la oración (*Texto 23*), la obra concluye con un texto que nos muestra a qué grado de madurez espiritual había llegado Gregorio y al que nos invita (*Texto 24*).

ANTROPOLOGÍA COMPARADA TEOLOGÍA OCCIDENTAL

NATURALEZA

Vida animal (cuerpo)

+

Vida intelectual (alma)

+

Vida de la

SOBRIEDAD

- 2/ ¿Cuáles son los tres escritos que constituyen lo que comúnmente se llama “Reglas basilianas”? ¿En qué época de la vida de Basilio se escribieron? ¿Cuál es la característica de cada uno?
- 3/ ¿Cuáles son los principios de base de los “asceticones”? Mostrar su coherencia.
- 4/ Según san Basilio, ¿por qué debemos amar a Dios?
- 5/ Resaltad algunos de los argumentos de Basilio para justificar la vida en común.
- 6/ ¿Cuál es el fundamento de la obediencia, su objeto, su disposición y medida? Calificar en pocas palabras lo que es la murmuración para Basilio.
- 7/ ¿Cuáles son los dos escritos de Gregorio de Nisa que complementan la enseñanza de Basilio en lo referente a la vida monástica? Resalta lo que te parece importante de cada uno.

10. EL PSEUDO-MACARIO

obra: 1/ El **Plan: I. El autor y su autor.** 2/ ¿Es mesaliano?. 3/ Su obra. **II. La Doctrina:** 1/ Un cuadro cenobítico. 2/ La antropología: a) El hombre; b) El combate espiritual; c) La humildad; 3/ Cristo y el Espíritu Santo: a) Cristo; b) El Espíritu Santo; 4/ La oración. 5/ Las cumbres.

I. EL AUTOR Y SU OBRA

1. El autor

El autor es anónimo y se pensó en primer lugar que era Macario el Grande, fundador de Escete, pero en realidad se trata de un autor espiritual que vivió en Mesopotamia y el este de Asia Menor, en la segunda mitad del siglo IVº o principios del Vº. Se ha mencionado el nombre de Simeón de Mesopotamia, uno de los promotores del mesialismo, porque aparece en sus escritos una problemática e ideas próximas al mesialismo. Pero la atribución a Simeón no se sustenta en sólidas bases. Sea lo que sea, este autor es ciertamente un gran espiritual que conoce bien a los hombres; recibió una formación escolar bastante avanzada, aprendió bien de su ambiente, de sus lecturas y contactos con los

demás. Sus escritos nos lo revelan como un imaginativo, un visual que piensa más en imágenes que en conceptos, a partir de la Biblia, de la naturaleza, de la sociedad, pero con una teología trinitaria muy sólida. Aparece también como buen pedagogo que sabe dar vida a una enseñanza elevada. Su obra, bastante importante, influyó mucho en la posteridad.

Además, es responsable de comunidades de ascetas. Algunos indicios nos llevará a pensar que practicó cierto destierro ascético. Parece que estuvo en contacto con la obra de Basilio, por ciertas semejanzas entre ambos tanto en el vocabulario como en las ideas; también un texto de Gregorio de Nisa parece hablar de ascetas mesopotámicos: “Son como Abraham que abandonan su país, su familia y todo el mundo y miran al cielo...su boca se consagra al silencio...y tienen poder sobre los espíritus”. Hemos visto cómo la *Hypotyposis* o *De Instituto* de Gregorio es paralelo a la *Gran Carta* de Macario. La paráfrasis de Gregorio probablemente tenía la finalidad de imprimir a la obra de Macario un cariz más distanciado del mesalianismo.

2) ¿Era mesaliano?

Ya encontramos a los mesalianos a propósito de los apotegmas (*los eujitas*), y en el tema de san Basilio. Es un hecho que aparecen en las obras de Macario semejanzas con las proposiciones mesalianas que serán condenadas en el Sínodo de Sidé (entre 380 y 400) y luego en el concilio de Éfeso. En las charlas del Pseudo-Macario con los hermanos que él dirige se van abriendo camino discusiones sobre las ideas mesalianas. Pero Macario está lejos de las desviaciones groseras de la secta tal como nos las cuenta Teodoreto, arrebatadas astutamente al anciano Adelfios: “El santo bautismo no es de ninguna utilidad a los que se les imparte; únicamente la oración perseverante puede lograr expulsar al demonio que habita en nosotros...Cuando los demonios son expulsados por la oración, viene el Espíritu Santo que manifiesta su presencia de una forma sensible y visible liberando al cuerpo del movimiento de las pasiones y liberando totalmente al alma que ya no se inclina al mal. De esta suerte, en adelante ya no se necesita ayunar para domar al cuerpo, ni someterse a enseñanza que indique cómo caminar por el buen camino. El que ha obtenido este don, no solamente es liberado de los movimientos incontrolados del cuerpo, sino que prevé claramente el porvenir y ve con sus ojos a la divina Trinidad”. (Historia Eclesiástica IV,10).

Macario está lejos de tales extravagancias; corrige frecuentemente a estos mesalianos burdos. Ciertamente que aparecen en sus obras tendencias mesalianas, pero muy moderadas, y si se encuentran incluso coincidencias textuales, hay que leerlas en el contexto general del conjunto de la obra que es equilibrada. La postura de Macario es de mucho matiz, moderada y moderadora en el seno del movimiento mesaliano en sentido amplio.

3) Su obra

La obra de Macario consiste en un centenar de discursos u homilias repartidas en cuatro grandes colecciones griegas y una colección árabe; aunque la mayoría de las cartas figuran en varias colecciones a la vez. La colección II, las Cincuenta Homilias, es la más conocida. En francés ed. Bellefontaine, con un suplemento de otras 7 homilias. "Sources Chretiennes" ha publicado homilias propias de la colección III. En la "Filocalia de los Padres neppticos" N° 5 (ed. Bellefontaine), tenemos 150 capítulos parafraseados de la colección IV.

La "Gran Carta" que ya hemos mencionado es la primera que aparece en la colección I y en la colección IV. Como hemos visto la Hypotyosis de Gregorio, tomada de la "Gran Carta", en los "Textos" sólo daremos extractos de las homilias, citadas por el N° de la colección (II o III) y el N° de la homilia y el del párrafo.

II. LA DOCTRINA

Basta entrara en contacto con las obras de Macario, para notar tres rasgos muy característicos:

- La insistencia en el mal considerado como una entidad que está ahí y que hay que combatir: es el tema del combate espiritual presente a lo largo de su obra. Macario se opone "al maniqueísmo afirmando la libertad del alma, aunque se nota el influjo de este movimiento y, como los mesalianos, está marcado por la obsesión del mal". (V. Desprez)
- Insistencia en la oración orientada hacia Cristo y hacia el Espíritu.
- El lugar del Espíritu en la obra de Macario es la tercera característica, rasgo que le hace afín a los Sirios, sobre todo cuando presenta al Espíritu como una "Madre". Ya hablaremos de estos puntos ilustrándolos con los textos.

1) Un cuadro cenóbico

La doctrina del Pseudo-Macario se sitúa en un marco cenóbico ligero. Como Basilio, salvo en la homilia 56, prefiere el nombre de "cristiano" o "hermano" al de "monje". La caridad es la base de la armonía que se pide a los "hermanos". Éstos, se separan del mundo, renuncian al matrimonio: dos expresiones sinónimas en el Pseudo-Macario, con una finalidad espiritual. La organización de la comunidad parece bastante flexible en función de las necesidades de cada uno de los hermanos, diferentes en edad, temperamento, en experiencia y en carismas. Cada uno debe contribuir según su talento al bien de todos (*Texto 1*). Se adivina en este texto, bellísimo y siempre actual, que en la comunidad de Macario algunos hermanos se dedicaban mucho a la oración, pero podían correr el riesgo de menospreciar a los otros.

El texto prosigue afirmando: "Lo que importa por encima de todo, es la constancia en la oración". Aunque Macario no olvida que está condicionada por la renuncia interior; continúa: "Se debe entablar la lucha y hacer la guerra a los

pensamientos”. Además muestra que hay que renunciar a la propia alma entregándose enteramente a Dios, lo que se llevará a cabo en la práctica mediante la obediencia: ser “como un esclavo que ha sido comprado” (Gran Carta).

La homilía 56 está dedicada también a la vida monástica. Macario comienza dando los dos sentidos de la palabra “monje”: sólo exteriormente y sólo interiormente: “Que su intelecto se haga monje, sólo ante Dios no admitiendo ya los pensamientos que vienen del mal”. Luego afirma que la purificación del corazón que esto supone, viene de la libre opción del hombre y que para ello debe aprender lo que significa: “Toma tu cruz y sígueme”. Vienen luego los temas favoritos de los Padres del Desierto: la paciencia, la *amerimnia*, la *nepsis* que permiten esperar la oración que nos dará la caridad. Concluye describiendo las vicisitudes de la gracia en el alma. (*Texto 2*).

La Homilía III, 10, 4 subraya la parte seria de la vida consagrada. No se trata de llevar un hábito, sino de adquirir un corazón nuevo, condición para ser divinizado (*Texto 3*).

2. Antropología

a) El hombre

Evidentemente encontramos en la antropología de Macario los datos tradicionales heredados de Orígenes, es decir, el hombre compuesto de tres partes: cuerpo, alma y espíritu (*Texto 4*). Ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y Macario recoge el principio de la homonimia puesto en valor por el alejandrino, hay dos hombres en el hombre: el hombre exterior y el interior cada uno con sus sentidos. Para Macario, el primero es el “hombre viejo”, el segundo el “hombre nuevo”. También como Orígenes, para designar la facultad principal del alma, emplea bien la palabra “intelecto”, o la de “corazón” tomado en sentido bíblico, sobre todo en la colección II. En cuanto al cuerpo, Macario se opone a las tendencias maniqueas y afirma que no es malo en sí: es “la bella túnica del alma”, y ésta debe evitar que se desgarré por las espinas de las ocupaciones o quemarla en el fuego de la codicia (II, 4,3-4), porque el cuerpo está destinado a ser transfigurado.

Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre goza de un parentesco con Dios, como habían puesto de manifiesto los Capadocios (*Texto 5*). En esto consiste su dignidad (*Texto 6*). “Sé consciente de tu dignidad”, esta exclamación semejante a la que, más tarde, brotará del corazón de san León, aparece también en otra parte: “Reconoce tu nobleza, hombre, tu dignidad y tu valor: eres hermano de Cristo, amigo del Rey, esposa del Esposo celeste” (II,27,1). Sin embargo, no hay nada común entre la naturaleza de Dios y la del hombre (III, 26,8).

Pero el hombre está en estado caído, Adán primero y nosotros después (*Texto 7*). Y el texto indica a continuación que Cristo viene a restaurar la imagen caída: “Renueva y reforma una imagen celeste produciendo un alma nueva. Así Adán vuelve a encontrar su realiza sobre la muerte y su señorío sobre la creación”. Como para los Padres griegos, la Encarnación es el medio de nuestra salvación,

porque asumiendo nuestra naturaleza, al asumir nuestro cuerpo, el Señor los mezcla con su Espíritu divino para que nuestra naturaleza reciba “el alma celeste” (II,36,6). La salvación se nos da por el contacto de la divinidad y la humanidad. Por su cuerpo que entra en contacto con la muerte, Cristo-Dios destruye la muerte: “Por medio de un cuerpo muerto ha muerto nuestro enemigo” (II, 52,2). Pero debemos cooperar en esta salvación. En primer lugar creyendo para ser curados (*Texto 8*), luego llorando para recibir el Espíritu (*Texto 9*). (Ver también III,26,3,5).

b) El combate espiritual

En esta condición de hombre caído, rescatado por Cristo, es donde se entabla en combate espiritual, porque el mismo Cristo tuvo que luchar para rescatarnos del pecado (*Texto 10*). Sobre el tema del combate espiritual, presente en toda la obra, Macario también depende de Orígenes. Pero si en Orígenes, el alma del hombre podía, por su libertad, consentir al atractivo de la carne, o al del Espíritu, en Macario que cosifica al mal, el hombre se encuentra entre la gracia y el mal; su libre albedrío le hará inclinarse a uno o a otro. El hombre debe hacerse violencia (*Texto 11*). Pero es indispensable el discernimiento para proseguir este combate (*Texto 12*). Si el hombre combate lo mejor que puede y se hace violencia, Dios le dará el fruto de sus esfuerzos (*Texto 13*). La homilía 5, cuyo esquema ofrecemos, insiste en el papel de la ascesis y del combate espiritual de la vida del “Cristiano”.

Homilía II, 5: El verdadero cristiano

- 1-3 Las personas del mundo son complejas, agitadas por pensamientos incesantes y tumultuosos por el temor, el miedo, las turbaciones, los deseos.
- 4-5 Al contrario, después de muchas luchas y tiempo, los cristianos han llegado a la estabilidad, a la ausencia de turbación, están en calma.
- 6 El rocío del Espíritu se ha infiltrado en ellos, su corazón ha sido herido de amor por el Rey celestial, Cristo. Tendiendo hacia Él, se libran de todo amor al mundo, rompen todo vínculo terrestre.
- 7 Pero hay pocos que rompen todo vínculo con el mundo.
- 8-9 Para ello hay que renunciar a nuestras propias voluntades y a sí mismo.
- 10 Porque nuestro amor es nuestro peso.
- 11 Si se ama lo terrestre y carnal, este amor nos encadena y nos impide emprender el vuelo hacia Dios.
- 12 Al contrario, si el alma orienta a Dios todo su amor, se renuncia, atraviesa todas las penas y pruebas.
- 13 Porque nuestro amor es un peso: entorpece o aligera según se ame: las cosas de la tierra o las del cielo.
- 14-17 Diferentes ejemplos muestran que la desnudez y el despojo son factores de salud.

- 18 Conclusión: amar sólo a Dios, despojarse de todo amor terrestre.
- 19 De ahí la necesidad de la ascesis, mientras que a nosotros nos gustarían las recompensas sin fatiga.
- 20 En las pruebas, los sufrimientos soportados con paciencia y fe, ocultan la gloria y reintegración en los bienes celestes.
- 21 Porque para el combate espiritual, la práctica de las virtudes, la fe, nos construimos una casa celestial en vez de la casa de nuestro cuerpo. Esta casa, es la fuerza del Espíritu Santo habitando en nosotros.
- 22 Combatamos, pues, para no encontrarnos desnudos cuando nos despojemos de nuestro cuerpo, sino participando del Espíritu Santo, revestidos de los tesoros que recogemos ahora. Los árboles que se revisten de hojas y flores en primavera, son una imagen de los cristianos en la resurrección.
- 23 Por eso, para el verdadero cristiano, el mes de abril es el primero de los meses, porque es el tiempo de la resurrección donde los cuerpos serán glorificados por la fuerza del Espíritu que les habita desde ahora.
- 24 Moisés prefiguraba la gloria de la que el Espíritu revestirá el cuerpo de los santos.
- 25 En la resurrección gozaremos de las alas del Espíritu que nos llevarán donde quiera el Espíritu.
- 26 De ahí el beneficio de la ascesis que nos hace participar en la gloria y santidad del Espíritu.

c) Las virtudes, la humildad

El combate espiritual es factor de crecimiento y permitirá vencer los vicios y adquirir las virtudes. Todas las virtudes tienen una entidad; este tema estoico, muy frecuente en Basilio aparece también en Macario (*Texto 14*). Las virtudes son lo opuesto a los vicios. Como en los Padres del Desierto, lo más difícil de vencer es el orgullo. De ahí el lugar especial que se da a la virtud de la humildad. Macario lo repite frecuentemente. La humildad es un asunto de sentido común (*Texto 15*). Es la señal del cristiano (*Texto 16*). La humildad se traduce con frecuencia por las lágrimas que son el alimento del alma e indicio de su deseo (*Texto 17*). Un bonito texto resume bastante bien este camino del hombre.: la fe, la obediencia por la ascesis, el combate espiritual, para desembocar en la humildad (*Texto 18*).

3) Cristo y el Espíritu Santo

Casi siempre ambos aparecen en relación en los escritos de Macario.

a) Cristo

Ya hablamos de la Encarnación. Si Cristo viene a salvarnos es para traernos el Espíritu que nos configurará a la persona de Cristo. El lenguaje de Macario no es estrictamente teológico, incluso si, al comienzo de la Gran Carta, emite una

profesión de fe próxima a la de Constantinopla (381) y, con esta ocasión, expresa una cristología matizada (I,10,4). Lo que desea sobre todo es despertar el amor al Salvador y deseo de imitarle. Pues Cristo se ha encarnado, se ha “mezclado” con sus criaturas para que podamos imitarle (*Texto 19*). Esta Encarnación se reproduce actualmente en las almas que buscan a Cristo (*Texto 20*). Vemos por este texto que para hablar de Cristo que se adapta a las necesidades de cada uno, Macario recoge la “epinoiai” de Orígenes. Así es como Cristo nace espiritualmente en el alma (*Texto 21*). Por su pasión, va a encontrar la muerte, dialoga con ella, y le arrebató las almas (III,11). También su Pasión se brinda a nuestra meditación (*Texto 22*).

b) El Espíritu Santo

Uno se sorprende, al leer sus Homilías, del lugar que ocupa el Espíritu Santo, y por su vínculo con Cristo. Es un rasgo que emparenta a Macario con los Sirios. Para describir su acción utiliza múltiples imágenes, una de las más frecuentes es la de las alas. “Las almas de los santos poseen ahora estas alas para volar por el intelecto a los pensamientos celestiales” (II,5,25). En la resurrección, “recubrirá y revestirá los cuerpos desnudos y los llevará al cielo” (id.) Otra imagen con sabor platónico: “Las almas santas son impulsadas y dirigidas por el Espíritu de Cristo que lleva las riendas” (II, 1, 9). El Espíritu es también un alimento celeste, sal y levadura celeste (II,24), un tesoro celeste, una luz celeste. Es un vestido, porque el alma está pobre y desnuda privada de la comunión con el Espíritu (II, 18, 3 etc.). Este Espíritu bueno y amigo de los hombres es a la vez rocío (II,5,6) y fuego que devora las espinas (II,15,53).

Él es quien nos enseña la verdadera oración: unifica nuestros pensamientos dispersos y los eleva al cielo, es como las alas del alma (III,18,2). Nos enseña la humildad y ora en nosotros (*Texto 23*). En el Espíritu florece la vida divina, nos asemeja a Cristo, dibuja en nosotros la imagen de Cristo (II,30,4-5).. Así la comunión con el Espíritu es tanto la comunión con el mismo Espíritu o la unión nupcial con Cristo en el Espíritu. Él es quien hiera al alma de amor a Cristo.

A título de ejemplo proponemos el esquema de la homilía 18:

HOMILÍA II, 18: EL TESORO DEL ESPÍRITU

- 1 Cristo y el Espíritu son un tesoro en nosotros que nos permiten practicar todas las virtudes y aumentan así nuestras riquezas.
- 2 Pidamos a Dios que nos dé este tesoro de su Espíritu sin el cual somos indigentes y quedamos desnudos.
- 3 La posesión de este verdadero tesoro, el Señor, es quien nos permite producir los frutos del Espíritu, cumplir toda justicia, observar todos los mandamientos.

- 4 El ejemplo del rico que tiene todo a su disposición para dar un banquete, y del pobre que recibe todo en préstamo y debe devolverlo enseguida y que, cuando lo reintegra se queda pobre como antes.
- 5 Así los que son ricos de Espíritu Santo sacan de sus riquezas para hacer el bien a los otros. Pero el pobre pide en préstamo los bienes del que es espiritual, y después de haber hablado, se queda pobre y desnudo. Ni se goza ni se llena de alegría del Espíritu.
- 6 Por eso debemos pedir a Dios poder encontrar en nuestros corazones su propia riqueza, el verdadero tesoro de Cristo con la fuerza del Espíritu. Después de haberlo encontrado, trataremos de ser útiles a los demás explicando los misterios celestes.
- 7-9 Los que llevan en sí mismos a Cristo que les ilumina y les da descanso, son guiados por el Espíritu Santo, por la gracia que actúa en ellos -Descripción de las acciones del Espíritu en el alma: banquete - descanso de la esposa en los brazos del Esposo - agilidad de los ángeles - ebriedad divina - don de lágrimas - intensa alegría - ardor para el combate - reposo - posesión de la sabiduría.
- 10 El alma mezclada al Espíritu se hace toda luz, toda ojo, toda espíritu, toda gozo, toda suavidad, toda alegría, toda caridad, toda compasión, toda bondad y toda dulzura.

Una característica de Macario a propósito del Espíritu, es el presentarlo como una Madre, lo que demuestra aún más su dependencia de la espiritualidad siríaca. En varios lugares de la colección II, describe al cristiano como un niño (15,26) incluso como un chiquitín (31,4; 45,7) que llama a su mamá (*Texto 24*).

En la colección III, esta mamá es el Espíritu Santo. El tema se trata ampliamente en la homilía 27. Después de un pasaje muy parecido al del texto 24, donde presenta al alma como un pequeñín que apenas puede nada sino llamar a su mamá, Macario continúa (*Texto 25*).

4) La oración

Según el último texto, la oración es un grito a Dios, un deseo. Pero conociendo a Macario, su insistencia en la ascesis, el combate espiritual, no podemos dudar que las obras no interrumpirán la oración. En su Gran Carta, Macario la presenta como el culmen de las virtudes: “El culmen de todo celo y la cima de las prácticas virtuosas, es la asiduidad a la oración, por la que podemos

obtener cada día el resto de las virtudes pidiéndoselo a Dios”. Este grito a Dios que es la oración, nos explica ese texto 25 cuyo equivalente aparece en otros lugares de las homilías, atrae al Espíritu que concede el socorro de su gracia para cumplir las virtudes. Así Macario combate a los mesalianos crasos que piensan que basta la oración y no son necesarias las obras (*Texto 26*). Reprueba también a los que exteriorizan su oración con gritos. Les indica, al contrario, que hay que limitar tales exteriorizaciones que lo único que producen es molestia alrededor y que la esencia de la oración reside en la atención interior (*Texto 27*). En el texto siguiente, Macario distingue dos interioridades, una que podríamos llamar activa, lograda por los esfuerzos del alma, y otra, recompensa de estos esfuerzos, producida pasivamente por la acción de Dios. Ya lo vimos en el texto 13; ahora recoge la misma idea (*Texto 28*).

Todo puede ayudar a la oración: el comprobar nuestra miseria y pobreza (*Texto 29*), como la contemplación de las realidades naturales (*Texto 30*). Para un alma purificada, todo es puro y todo lleva a Dios (*Texto 31*). Se llega entonces a la oración continua, no se interrumpe el recuerdo de Dios (*Texto 32*).

Una vez purificada, el alma puede recibir en sí la oración del Espíritu. Es un grado superior de oración que Macario distingue de la oración “natural” y que llama “la verdadera oración”. El Espíritu enseña directamente al alma los misterios de Dios (*Texto 33*).

5) Las cimas

Al describirnos estos altos grados de unión mística, aparecen en Macario rasgos de confianza personal (*Texto 34*). Nos explica en la Homilía 17 que los amigos del rey, habituados a la etiqueta del palacio real, no se desconciertan cuando llegan a ser reyes”. Lo mismo los cristianos que se preparan a reinar en el siglo futuro, no se desconcertarán puesto que han aprendido de antemano los secretos de la gracia”. Continúa (*Texto 35*).

Pero la perfección no es una conclusión: estas gracias elevadas aumentan más el apetito del alma, porque Dios es infinito, mientras el hombre como ser finito nunca podrá agotar a Dios. Así aparece en Macario el tema de la *epectasis* tan querido a Gregorio de Nisa (*Texto 36*). No hay escollo mayor que el de decir: “Ya basta, no tenemos necesidad de más”. Porque “el Señor es infinito e inabarcable, y los cristianos no osan decir que lo han abarcado, sino que humildemente le buscan día y noche”. (II,16,17). O también (*Texto 34*).

Y es que estamos todavía en la tierra y la perfección que logran aquí abajo los santos, no es sino un aperitivo de las posibilidades que se ofrecerán a los santos, cuando después de la resurrección, “los cuerpos resucitados se vestirán con un vestido nuevo, divino, y se alimentarán con un alimento celeste.

Ofrecemos otro esquema de homilía, de la colección III, donde encontramos los temas señalados arriba:

HOMILÍA III,26 : EL DESTINO DEL CRISTIANO

- 1 La esperanza del cristiano no es para esta tierra. Lo que busca es mayor que la tierra, más grande que el cielo. Se lanza en la persecución del Bien y lo Bello.
- 2 Este Bien y Bello es el Señor, heredad y vida de los cristianos.
Ante él, el hombre es libre. Dios le pide su fe y su amor.
- 3 Sólo Dios puede liberarnos del pecado. Libera a los que creen en él y le aman. Creer, amar al Señor depende de ti.
Ejemplo del enfermo que, inmobilizado, mantiene su espíritu activo para buscar al médico. Lo mismo el alma, aunque no puede hacer gran cosa, siempre puede gritar al Señor.
- 4 Vuelve con el ejemplo del enfermo, pero enfocado en otro sentido: lo mismo que el enfermo cuyo cuerpo está abatido por la fiebre, no puede dedicarse a los trabajos de la tierra, así el “alma que ha sido juzgada digna del fuego celeste del Espíritu de la vida y que es invadida por el poder del fuego divino, no puede dedicarse a las obras del pecado, atraída como está por el amor y el afecto del Esposo divino”.
Grandeza del alma: a la vez en el cuerpo y fuerza del cuerpo, está destinada a ser morada de Dios y está creada a su imagen.
- 5 Vuelve a la idea desarrollada en 3, pero tomando como ejemplo a un prisionero. El alma está presa. Como un preso solo puede gritar para que le liberen, lo mismo el alma sólo puede gritar al Señor y esperar la visita de su gracia.
- 6 Cuando el alma se adhiere al Señor, “éste se apiada de ella, viene a ella, se adhiere a ella”. “El alma y el Señor se convierten en un sólo espíritu, una aleación, un pensamiento”.
- 7 Grandeza del alma, creada por Dios para ser esposa capaz de unirse a él y ser un sólo Espíritu con él.
- 8 Sin embargo, ¡Qué diferencia entre el Creador y la criatura!
A pesar de todo, Dios ha querido, en su amor y misericordia infinitas, que nos unamos y asociemos a él, que seamos una esposa noble y pura, destinados a gozar sin fin de su presencia.

Revisión

- 1) ¿Por qué le llamamos “pseudo” Macario? ¿Quién era este personaje?
- 2) ¿Cuáles son los tres rasgos característicos de su doctrina?
- 3) ¿En qué cuadro se enmarca? ¿Era el personaje un “mesaliano”?
- 4) Recordad las líneas de su antropología

5) ¿En qué virtud insiste más y por qué?

11. A G U S T Í N 354 -430

6) Hazte un esquema de su doctrina sobre el Espíritu Santo. ¿Qué papel ocupa en la oración?

Plan: I. La parte monástica de su vida. II. La Regla de san Agustín. III. Otros escritos monásticos. IV. Conclusión.

I. LA PARTE MONÁSTICA DE SU VIDA

Agustín es, con Orígenes, el Padre de la Iglesia más importante, tanto por la cantidad y valor de sus escritos como por la influencia que ejercieron. Aquí sólo tratamos de su vida y obras en lo que se refiere al monacato agustiniano.

Agustín nació en 354. Antonio estaba en el fin de su vida: muere dos años más tarde. Pacomio hacía 8 años que había muerto, Basilio tiene 26 años y Jerónimo 7. La vida de Antonio, escrita en 357, los textos de Pacomio, las cartas de Jerónimo sobre la ascesis y la vida monástica apenas serán conocidas en Occidente antes de 375. Agustín en su juventud desconocía esta literatura. Es un joven que necesita rodearse de amigos, con sed de felicidad, de amistad, de sabiduría y de belleza.

Agustín cuenta su vida en las Confesiones. Resaltemos lo referente a su vida monástica: a lo largo de sus estudios, la lectura del Hortensius de Cicerón le orienta a la búsqueda de la sabiduría. La fe de su infancia no resiste, porque opone fe y razón: la Sagrada Escritura le parece de un estilo

demasiado simple, su contenido demasiado oscuro. Entonces se encontró con los que le

prometen conducirlo a la sabiduría sin necesidad de pasar por la fe: los maniqueos. Sigue su doctrina durante largos años, primero como profesor

ITINERARIO MONÁSTICO DE AGUSTIN

Fecha	Edad	Acontecimiento
384	30	Conversión en Milán
387	33	Bautismo
388	34	Va a Africa
Tagaste		Vida monástica en
391	37	Sacerdote en Hipona Monasterio del Jardín (Laicos)
396	42	Obispo

en Cartago, luego en Roma. Allí comienza a ver más claro sobre el maniqueísmo. Decepcionado por la secta, se orienta hacia el escepticismo. Luego aparece como profesor en Milán donde conoce a Ambrosio y al platonismo. Se entera por Ponticianus de la existencia de monjes en Tréveris y de la Vida de Antonio. Esto fue decisivo para Agustín buscador: en la escena del huerto donde se decide su conversión que le llevará al bautismo y orientará su vida hacia el monacato. Para él, existe una unión muy estrecha entre ser cristiano y ser monje.

Agustín, convertido en 384, es bautizado en 387. En esta época, se entera de la existencia de ascetas en la región de Milán. Después del bautismo se retira a Cassiciacum, propiedad puesta a su disposición por un amigo. Él, su madre, su hermano, su hijo, unos amigos, forman un grupito dedicado a una vida tranquila: se realizan algunos trabajos en el campo, se leen y comentan las obras de Virgilio, se entablan diálogos filosóficos en torno a tres temas importantes para Agustín: la certeza, la felicidad, el mal. Agustín no concibe la investigación de una verdad fuera de un grupo de amigos.

Al año siguiente, vuelve a África. Pasa por Roma donde entra en contacto con grupos de ascetas de la campiña romana y de la ciudad. Cuenta su descubrimiento en su obra: *Sobre las costumbres de la Iglesia Católica*, uniendo vida monástica y santidad de la Iglesia. Por mediación de estas comunidades y de Jerónimo, Agustín conocerá el monacato oriental. A pesar de estas diversas influencias, no trata de imitar lo que ha visto y oído. La verdadera fuente del monacato agustiniano será el mismo Agustín. Es fruto de su genio, de su manera de meditar la Escritura, de su vocación de obispo. La Regla, que pronto escribirá, será una de las tres “Reglas-Madres”.

De vuelta a Tagaste, Agustín pone la casa paterna a disposición de una comunidad de amigos, a los que se añaden algunos laicos fervorosos. La vida común que lleva con ellos y con su hijo Adeodato, es de tipo oriental, vida común definitiva, teniendo como base la renuncia de bienes. Prevé una parte de estudios y actividades literarias, reconciliando ya la ascesis con la ciencia y las letras. Además, la comunidad está próxima a la iglesia local. Aunque los habitantes de Tagaste molestan demasiado al grupito monástico. Por eso Agustín se dirige a Hipona para buscar un lugar tranquilo donde fundar un monasterio.

No fue una buena idea, porque fue nombrado sacerdote por los cristianos y adjunto al obispo. Consciente del bien perdido, Agustín obedece llorando: “Si los hombres rehúsan el servicio de la Iglesia, ¿Quién podrá sostenerla en los dolores de parto?”. Como compensación y para permitirle vivir su vida monástica, el obispo le da un huerto cercano a la iglesia para que establezca su monasterio. Algunos de los que vivían con él en Tagaste, se le juntan. Entre ellos, seguramente Alipio, porque Agustín escribió para él y el monasterio del huerto una Regla, algunos años más tarde cuando llegó a ser obispo.

Una vez obispo, Agustín pretende continuar llevando una vida monástica: organiza a su clero en comunidad. Al lado del “monasterio del huerto”, monasterio de laicos, dirigido por Alipio, aparece un monasterio de clérigos.

Agustín muere en 430, después de haber sembrado de monasterios África del Norte.

II. LA REGLA DE AGUSTÍN

Se han preguntado mucho tiempo cuál es la regla de san Agustín.

De hecho poseemos tres textos: el *Ordo monasterii*, el *Praeceptum*, la *Carta 211*. Actualmente se piensa que la regla de san Agustín es el *Praeceptum*. La escribió Agustín para el monasterio del huerto, cuando, llegado a Obispo lo abandonó para fundar el monasterio de clérigos. La *Carta 211* es la puesta en femenino para monjas, este *Praeceptum*. En cuanto al *Ordo monasterii*, lo escribió Alipio para el monasterio de Tagaste; las primeras y últimas líneas son las únicas procedentes de la mano de san Agustín.

A primera vista, la Regla de san Agustín parece esencialmente práctica, y de hecho lo es. Encontramos usos de la vida romana de la época, unidos al ocio de la vida filosófica, vivida en Cassisiacum. Además con exigencias ascéticas rigurosas, aunque flexibles y adaptadas a las fuerzas de cada uno. Sin embargo, si ahondamos un poco,

descubrimos una espiritualidad enunciada con pocas palabras, que debe completarse con otras obras de Agustín.

En esta Regla, la teología de la vida monástica se sitúa sobre todo al principio y al final. Los versículos 2 del primer capítulo y el antepenúltimo versículo del último capítulo forman una especie de inclusión y establecen el fundamento de la vida monástica: los hermanos deben estar “vuelos a Dios” (I,2) y deben “guardar todos estos preceptos con amor como enamorados de la Belleza espiritual” (VIII,1).

Se da, pues, una insistencia en la contemplación: para Agustín la observancia de la Regla se orienta a la contemplación: al amor de Dios, todo Bello, como lo indica este texto (*Texto I*). La vida monástica carece de sentido si no orienta el alma a Dios. Aparece aquí la idea con la que comienza las “Confesiones”: “Nos has hecho para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti”. La vida monástica debe ofrecer las condiciones necesarias para el pleno desarrollo de este deseo de descanso en Dios que todo hombre lleva en sí.

PLAN DE LA REGLA

- | | |
|-----|---|
| I. | Fundamento y condición esencial de la vida monástica: la puesta en común de los bienes. |
| II | La oración. |
| III | El alimento |

I El segundo versículo y el último de esta primera parte de la Regla, forman una especie de inclusión subrayando una característica de la Regla: la “reunión” de los hermanos forma un único templo de Dios: deben vivir “unánimes” en la “casa” que habitan, símbolo del templo espiritual que forman.

Se vive, pues, en una **casa**. Esta casa, es el monasterio, lugar de “reunión” de los hermanos, imagen de la gran Iglesia donde los cristianos tienden a ser uno en el Cuerpo de Cristo. Esta unidad física debe convertirse en una unidad espiritual: “un solo corazón y una sola alma vueltos a Dios”. Esta casa, es también cada uno de nosotros como lo indica al final del párrafo: “honrad los unos en los otros a Dios, de quien sois templos vivos”. Lo que sugiere que cada uno de nosotros debe estar unificado: uno en su casa, llegar a ser Cristo, como Agustín escribe en otra parte (*Texto 2*). La puesta en común de los bienes va muy lejos.

Tal es el comienzo y el final de esta presentación de la vida monástica. Lo que sigue se dedicará a la exposición de la condición indispensable para hacer la comunidad: puesta en común de los bienes. Hay que notar la referencia a los Hechos de los Apóstoles para apoyar esta necesidad por el ejemplo de los primeros cristianos. Aparece en otra parte: (*Texto 3*). El amor de Cristo es el móvil de la puesta en común.

Para que se realice esta condición, Agustín va a presentar enseguida dos renunciaciones: la de retener-para-sí: **la pobreza** (3-5); la de ser-para-sí: **la humildad** (6-7).

Las estructuras sociales de la Antigüedad establecían diferencias considerables entre ricos y pobres. San Agustín insiste en la pobreza. Hemos pasado por alto un pasaje en el que trata bastante largamente sobre la manera de reducir estas diferencias que podrían dañar la unidad de la comunidad.

Resumidas serían:

Los ricos abandonen sus riquezas.

Los pobres no traten de ser ricos.

Que éstos no se enorgullezcan de que se les dé lo que necesitan.

Que los ricos pongan su gozo en vivir con los pobres, y que “se gloríen”.

Riqueza y pobreza materiales no son nada sin la pobreza espiritual que unos y otros deben adquirir. Esta pobreza espiritual, es la humildad como camino para llegar a Cristo.

La conclusión forma una inclusión con (2), muestra que la puesta en común de los bienes y la humildad de sus miembros son la masa que aglutina las piedras vivas que hacen de la comunidad y de cada uno un Templo para el Señor.

Todas estas ideas que aparecen en esta introducción vuelve a aparecer resumidas en el comentario del salmo 131 (*Texto 4*).

II A continuación Agustín habla de la **oración**. Aparece la importancia que le da. También la oración formará a la comunidad. No es un tratado sobre la oración, sino de poner sobre aviso contra ciertos abusos. Sin embargo, estas líneas son densas: asiduidad a la oración, lugar de la oración: el oratorio (Agustín es quizás el creador en Occidente del oratorio conventual del que hablará san Benito cap. 52 y 19. También, como san Benito, pide que el corazón concuerde con lo que dicen los labios. En otra parte aparece la misma advertencia (*Texto 5*).

III Sobre el **alimento**. Los maniqueos profesaban odio al cuerpo. Agustín, maniqueo convertido, no quiere el desprecio del cuerpo, creado por Dios y servidor del alma.

Agustín, sabe por experiencia que, como consecuencia del pecado, las pasiones constituyen un peligro. Se alzan contra la razón y la dominan. La preocupación del cristiano debe ser no dejarse arrastrar por las pasiones y dominarlas mortificando la carne.

La mortificación tiene un fin positivo. El ayuno y la mortificación son la expresión de la aspiración humana hacia Dios. “Cuando se abandona el gozo carnal, dice en alguna parte, se recibe el gozo espiritual”.

Tal renuncia está al servicio del fin principal: la *unidad de corazones*. El amor carnal impide regocijarse juntos de poseer los bienes eternos y de tener una sola alma que tienda a Dios.

Prácticamente, Agustín regula el ayuno en función de la salud (3). Por eso sugiere que cada uno juzgue cómo toma parte en los ayunos, aunque mantiene el principio, incluso para los débiles. Hay que señalar las consecuencias de las desigualdades sociales subrayadas en I, 5-7. En el párrafo siguiente (4), notamos lo mismo a propósito de los enfermos.

IV Las **salidas** (4-7). La ascesis abarca también la **mirada**, en particular las miradas a las mujeres. Agustín insiste en la necesidad de la **castidad**, porque también ella contribuye a la *unidad de los corazones*. La castidad está en dependencia del amor debido a Dios: el amor es casto.

(8-11) Después de señalar el peligro de las faltas, el final del capítulo se consagra a la **corrección fraterna**, elemento importante de la vida común. San Agustín se sitúa aquí en la línea del monacato oriental. La caridad debe manifestarse por la preocupación sincera del bien espiritual de sus hermanos. El monje tiene el derecho de la corrección fraterna: callarse es hacerse cómplice. En san Benito este deber de corrección se reserva al Abad.

V Los **servicios**. Esta división trata de varios temas refiriéndose como siempre, aunque más en detalle, a la puesta en común de los bienes, condición indispensable del ideal monástico según san Agustín. En la práctica

No disponer de regalos - rechazar los que están destinados a tal monje.

Todo es común: vestidos, libros, lavandería, orden.

Evitar oposición de clases.

Un texto importante (2) indica que la preocupación por el bien común es la medida de nuestro progreso espiritual.

Esta regla habla del **trabajo**, sin detenerse en detalles. De otras obras de Agustín podemos resaltar las notas siguientes:

- El trabajo tiene valor en sí mismo.
- El trabajo es una colaboración con la creación, de ahí su dignidad (En oposición a la antigua concepción del trabajo reservado a los esclavos).
- Es un medio de penitencia. Rehabilita al hombre, le libra del orgullo, le enseña la humildad. Es una fuerza santificadora.
- Además permite glorificar a Dios en todas nuestras actividades.

En el monasterio todos deben trabajar, incluso los ricos. Se velará para proporcionar a cada uno un trabajo adaptado a sus fuerzas.

En 9 Agustín pone en guardia contra la murmuración.

VI El **acuerdo fraterno** y el **perdón**. El ideal sería no tener disputas. Pero como no siempre sucede así, importa extinguirlas cuanto antes. La confesión de las faltas, la ayuda mutua y el perdón representan el campo cotidiano de actividad del amor fraterno: “Quien no pida perdón o no lo haga de corazón, no tiene lugar en el monasterio”.

Citamos un pasaje bastante original (3) que traduce más la mentalidad de la época que el espíritu evangélico.

VII La **obediencia**. Agustín sólo habla de la obediencia al final de la Regla y sólo le dedica un versículo, los otros tres de este capítulo se refieren más bien al superior. Está de acuerdo con la concepción de Agustín sobre la vida monástica.

El fundamento de la vida monástica no es la obediencia como en Pacomio o Basilio, sino que es el amor bajo la forma de comunión con los hermanos. La obediencia aparece como una de las realidades de la vida común, un apoyo de la vida común. Lo poco que se dice está muy claro: “Que se obedezca al hermano prior como a un padre”. Breve, pero pleno. La comunidad debe tener un jefe, un padre y obedecerle como se hace en una familia. La obediencia aparece como algo importante, pero secundario: lo esencial a este monacato es la vida común.

En cuanto al superior, su descripción es concisa pero bella. A notar el N° 4: los hermanos obedecen de buen grado para no abrumar al superior cuya responsabilidad es pesada. La compasión inspira la obediencia: compasión con el prior y con nosotros mismos.

VIII La regla concluye con un bello pasaje que vuelve al aspecto de su teología de la vida monástica: “enamorado de la belleza espiritual”.

La Regla de Agustín no contiene todo. Está escrita en función de un cierto contexto, a título de guía. Para Agustín, como para Basilio, la regla del cristiano es

el Evangelio. Tanto para uno como para el otro, lo esencial es la caridad. Cualquier Regla tiende a liberarnos de nuestros propios intereses para ser totalmente de Dios y de nuestros hermanos.

Teníamos que esperar encontrar en el doctor del amor, lo que ya hemos visto en Evagrio, Casiano y Basilio: la caridad es la que da sentido a la vida del monje.

III. OTROS ESCRITOS MONÁSTICOS

Hay que señalar en primer lugar el *Ordo Monasterii*: “Reglamento del Monasterio” del que ya hemos hablado. Es un texto muy corto. Aparece al principio y al final la misma inclusión sobre el amor: “Ante todo amad a Dios y al prójimo” (1), y “Si observáis fielmente y con amor estas prescripciones, vosotros mismos sacaréis provecho y vuestra salvación nos causará gran alegría” (11).

En nº 2 establece la orden de siete oficios de oración comunitaria. Señalemos en este corto texto, el nº 5, la condenación de la murmuración, reacción muy humana de la voluntad contrariada, enunciada en V,9 de la Regla.

Un texto que data del paso de Agustín por Roma de su vuelta de África, al descubrir los ascetas de la región romana subraya bien que, para él, el amor está en el centro de la vida monástica (*Texto 6*).

Otros pasajes se pueden aún aportar para completar la doctrina de Agustín sobre la vida monástica.

En primer lugar un texto bastante difícil sobre la Trinidad: se trata de la carta 238. Para esclarecer el misterio de un Dios Trino y uno, Agustín cita varios ejemplos para mostrar que hay tres cosas que son a la vez: “no uno” y “uno”. Comienza por lo más sencillo: el alma y el cuerpo; luego algo más abstracto: el hombre exterior y el hombre interior; el Espíritu del Señor y el espíritu del hombre; en fin “una sola fe, una sola esperanza, una sola caridad” que hace de los cristianos “una sola alma y un solo corazón”.

Agustín concluye: Con mucha más razón “la misma naturaleza de la divinidad del Padre y del Hijo, si así se puede decir, hace que el Padre y el Hijo sean un sólo Dios”. Los hombres serán uno, mientras que el Padre y el Hijo son “siempre e inefablemente uno”. Todo esto, añade, es la consecuencia de la paz de Dios que “sobrepasa toda inteligencia”. Esta paz de Dios será la que nos haga uno, a nosotros los descendientes de los primeros discípulos (*Texto 7*). Así la concordia y la caridad de los creyentes debe reflejar la paz de Dios, la paz de la Trinidad. Ella es la que mantiene uno en Dios, el corazón de todos.

Un texto muy elocuente y famoso sobre la vida monástica es la *Ennaratio* sobre el salmo 132. Damos el esquema para hacer la lectura más fácil ☞

En el esquema, los índices indican los pasajes reproducidos en el texto que presentamos. No completo: los cortes son para suprimir digresiones que rompen el hilo de la lectura (*Texto 8*).

No podemos dar explicaciones, excepto a propósito de una de estas digresiones en que Agustín presenta tres clases de hombres. Lo aduce como apoyo de la afirmación de que en todo hay buenos y malos. Por poner un ejemplo, cita a Lucas 17,31 y 34-35 que dice: “esa noche dos estarán en el campo: uno será tomado y otro dejado...estarán dos en una misma cama: uno será tomado y otro dejado; estarán dos mujeres moliendo juntas: una será tomada y otra dejada.” Los que están en el campo son los pastores de la Iglesia, según lo que dice Pablo: “Yo planté, Apolo

regó...etc”; los que están en una cama son los monjes que gozan del reposo de la contemplación, las que están moliendo afanándose en su labor son la gente del mundo trabajando en sus múltiples ocupaciones.

Agustín encuentra estas tres clases de hombres en un texto de Ezequiel donde se habla de Noé, Danel y Job: “Si un país peca contra mí, aunque hubieran estado estos tres varones, Noé, Danel y Job, ellos por su justicia salvarían su vida” (Ez 14,13-14). Noé constructor del arca, es el símbolo de los jefes de la Iglesia los pastores. Danel -Agustín lee Daniel- calificado por la Biblia como “hombre de deseo”, es el símbolo de los contemplativos. Y Job, casado, es el símbolo de los fieles laicos. La descripción del monje que da a propósito de Daniel aparece en su lugar (6) en los extractos de la Ennaratio sobre el salmo 132 que damos aquí.

Es un pasaje importante, porque después lo recogieron Gregorio Magno y Bernardo entre otros.

Plan de la ennaratio sobre el salmo 132

- 1 ☞ Introducción: el primer verso, ¿se aplica a todos los cristianos o a algunos?
- 2 ☞ Este versículo ha dado origen a los monasterios. Los judíos no lo han entendido, y sin embargo el monacato ha nacido entre ellos
- 3 ☞ Digresión sobre los ascetas heréticos
 - 4 & 5 Hay falsos monjes y verdaderos como hay clérigos falsos y verdaderos

Los tres estados de hombres tienen sus buenos y malos

 - ☞ Los tres estados → aproximación de Lucas y Ezequiel.
- 6 Vuelve sobre los monjes heréticos
 - ☞ Etimología de la palabra “monje”

◆◆◆◆◆◆◆◆
- 7 ☞ Explicación de la **barba** de Aarón = hombres fuertes.
- 8 Digresión sobre el hombre fuerte = Esteban
- 9 ☞ El **vestido** y la **orla del vestido**

IV. CONCLUSIÓN

La Regla de Agustín, como los otros textos que se refieren al pensamiento de la vida monástica del obispo de Hipona, nos presentan un acento bastante diverso de las otras formas de monacato que hemos visto.

No es incompatible con el estudio.

Sobre todo Agustín quiere fundar una **comunidad de amor** orientada a la contemplación.

El ideal es la primera comunidad de Jerusalén. Para él, esta comunión en el amor es la exigencia fundamental para unirse a Dios. Otras consecuencias prácticas que se desprenden: pobreza, obediencia, castidad. Están al servicio de la caridad: todo para liberarnos de nosotros mismos y permitirnos estar totalmente al servicio de Dios y de nuestros hermanos.

Es una comunidad a imagen de la Iglesia, la visión del monasterio para Agustín obispo es la misma que la imagen de la Iglesia: comunidad de amor en torno a Cristo Jesús.



Con Agustín, llegamos al fin de la “edad de oro” de los monjes africanos y orientales. Antes de pasar al monacato occidental, damos la tabla cronológica de este periodo: “Dos siglos de historia de los monjes”.

DOS SIGLOS DE HISTORIA DE LOS MONJES (251-451)

Muerte de Decio	251	Nacimiento de Antonio
	271	Antonio en los alrededores del pueblo
Diocleciano Emperador	285	Antonio en el fortín, en el desierto, en Pispir
	292	Nacimiento de Pacomio en Sneh
	293	Nacimiento de Macario de Alejandría
	300	Nacimiento de Macario el egipcio
	304	Nacimiento de Pambo y de Juan de Nicopolis
	308	Hilarión en Gaza
	312	Amoun se hace monje
	313	Antonio en la montaña interior
		Bautismo de Pacomio
	314	Pacomio bajo Palamón
	320	Pacomio funda Tebennes
	321	Se le junta Teodoro
Constantino único emperador	324	
Concilio de Nicea	325	
	326	Amoun en Nitria
Atanasio patriarca de Alejandría	328	Nacimiento de Basilio
	330	Macario el egipcio en Escete
		Monasterios en Palestina
Constancio y Constante emperadores	337	

	338	Fundacion de Celdas por Amoun y Antonio
	340	Primer monasterio de monjas creado por Pacomio
	346	Muerte de Pacomio
	347	Nacimiento de Jerónimo y Evagrio
Muerte de Constante	350	Reclusión de Juan de Nicopolis
Constancio único emperador	353	
	354	Nacimiento de Agustín
	356	Muerte de Antonio
	357	Atanasio escribe la “Vida de Antonio”
		Basilio visita los monasterios de Egipto y Palestina
	360	Basilio escribe las “Reglas Morales”
Juliano el Apóstata emperador	361	
Valente emperador de Oriente	364	
	365	Nacimiento de Casiano
	367	Muerte de Hilario de Poitiers
	368	Muerte de Teodoro
Muerte de Atanasio	373	
	375	Muerte de Pambo
	376	Melania en el Monte de los Olivos
	378	Muerte de Basilio
Teodoro único emperador	379	
	380	Rufino se junta con Melania en el Monte de los Olivos
Concilio I de Constantinopla	381	Jerónimo en Roma
	383	Evagrio en Nitria
		Shnudi y el “Monasterio blanco”
	385	Evagrio en Celdas
		Casiano en Egipto
		Poemen en Escete
		Jerónimo y Paula en Belén
Juan obispo de Jerusalén	386	Conversión de Agustín
		Muerte de Orsieso
Muerte de Gregorio de Nacianzo	390	Muerte de Macario el Egipcio
		Paladio en Nitria
	391	Paladio en Celdas
		Agustín funda el monasterio del Huerto
	393	Muerte de Macario de Alejandría
	394	Arsenio en Escete
		Comienzo de la querella origenista
Muerte de Ambrosio	395	Muerte de Juan de Lycopolis
	396	
	397	Muerte de Martín
Juan Crisóstomo obispo	398	
	399	Muerte de Evagrio

		Casiano y los origenistas expulsados de Egipto
		Paladio en Palestina
Destierro de Juan Crisóstomo	404	Muerte de Paula
		Jerónimo traduce los escritos de Pacomio (Reglas)
	405	Casiano en Roma
		Rufino traduce la “Historia de los monjes”
Muerte de Juan Crisóstomo	407	Primera devastación de Escete
Saqueo de Roma	410	Muerte de Rufino
		Muerte de Melania en Jerusalén
	412	Paladio abandona Egipto
	415	Casiano en Marsella
	417	Melania la Joven en Jerusalén
	419	Paladio escribe la “Historia Lausíaca”
	420	Muerte de Jerónimo
	421	Casiano escribe las Instituciones
	423	Simeón el Estilita
	426	Casiano escribe las Conferencias
Los Vándalos ante Hipona	430	Muerte de Agustín
Concilio de Éfeso	431	
	434	Segunda devastación de Escete
	435	Muerte de Casiano
	439	Muerte de Melania la Joven
		Nacimiento de Sabas
	449	Muerte de Arsenio
Concilio de Calcedonia	451	

AGUSTÍN - REVISIÓN

- 1) ¿Cuáles son las principales etapas del itinerario monástico de Agustín?
- 2) ¿Cuál es el escrito al que podemos llamar “Regla de san Agustín”? ¿Cuáles son los dos otros?
- 3) ¿En qué partes de la Regla de Agustín aparece mejor lo que la motiva?
Palabras clave
- 4) ¿Qué lugar ocupa la obediencia en su Regla?
- 5) ¿En qué renunciaciones insiste Agustín?
- 6) En otras obras de Agustín, ¿Cómo justifica el trabajo manual?
- 7) ¿Cuál es la nota dominante, a tu parecer, de la Regla de Agustín?



Las obras completas de Agustín están en edición bilingüe en la B A C

En francés: Règle de saint Agustin, dans : *Règles monastiques d'Occident*, col. Vie Monastique N° 9, Bellefontaine 1980

12. EL MONACATO OCCIDENTAL

El monacato galo. I. En el centro de Galia: 1. S. Martín 2. Sulpicio Severo 3. Paulino de Nola 4. Los Padres del Jura. II. El monacato provenzal: 1. Marsella 2. Lerins III El monacato Ibérico. IV. Las Reglas galas: 1. Origen 2. Espiritualidad. 3 Evolución. El monacato Celta: 1. Generalidades. 2. S. Patricio y su posteridad. 3. S. Columbano

Conocemos mal los orígenes del cristianismo en Galia, salvo en lo referente a la Iglesia de Lion que nos dejó una famosa relación de sus mártires durante la persecución de 177.

Hasta la mitad del siglo IV^o, los cristianos son una minoría de la población gala. Al final del siglo, el cristianismo progresa notablemente, primero en las ciudades y luego en el campo. En este contexto de progresión es cuando nace en Galia una vida religiosa profunda donde se desarrolla el ideal ascético.

Entonces aparecen “vírgenes entregadas a Dios”, desde el comienzo del siglo IV^o; probablemente vivían su consagración quedándose en su familia. Además cristianos fervorosos deseosos de seguir a Cristo más de cerca, abandonan las facilidades del mundo para vivir una vida ascética en el alimento, el vestido; se entregan a la lectura de la Escritura, a la oración litúrgica. Se les llama “los santos”, “los vueltos a Dios” o “continentes”. Es un bosquejo de vida monástica.

Y parece una vida muy antigua en Galia, porque conoce la existencia de un grupo de eremitas en la Isla-Barbe, cerca de Lion, desde 250, es decir un año antes del nacimiento de Antonio. Posteriormente la influencia de la vida anacorética de

Egipto marcará a los ascetas galos: harán una sabia componenda de su modo de vida y el de los monjes egipcios.

La primera generación monástica de Galia está marcada por la gran personalidad de san Martín, nacido de familia pagana. La gracia de Dios obra también entre los paganos.

I. En el centro de Galia

1. San Martín

Conocemos a san Martín por la “Vida de Martín” de Sulpicio Severo, probablemente idealizada. Se discute la fecha de su nacimiento 315 o 336. Antonio tendría 54 o 85 años. Nació en Sabria, en Panonia (la actual Hungría) donde su padre, tribuno militar, pagano, estaba en guarnición, antes de ser enviado a Italia, a Pavía. Allí fue educado Martín y donde probablemente descubrió el cristianismo. Su padre quería que fuese soldado como él y lo enroló en la armada; Martín va contrariado, según su biógrafo, porque ya se orientaba hacia Cristo. Fue en Amiens cuando, en invierno, compartió su manto con un pobre aterido de frío. La leyenda dice que este pobre era Jesús. Martín, a la sazón catecúmeno, fue bautizado en Pascua de 354. Dos años después, en 356, deja la armada, visita a sus padres, convirtió a su madre, pero no a su padre. Es posible que estuviera con Hilario de Poitiers hacia 356. Parece probable que hiciera experiencias ascéticas en Italia de 357 a 360. Es cierto que después de la vuelta del destierro de Hilario (360), funda un monasterio en Lugugé, cerca de Pitiers. Vivió allí como monje 10 años, atrayendo discípulos.

Pero en 371, es elegido obispo de Tours. Quiso permanecer monje y se construyó una celda de madera en el exterior de la catedral. Acuden los discípulos y funda entonces el monasterio de Marmoutier que quiere decir: “el gran monasterio”, aunque era más un grupo de eremitas. La vida en Marmoutier era una vida pobre, con puesta en común de los bienes, vida cenobítica bastante flexible comparada con las comunidades pacomianas: los hijos de los galoromanos eran distintos a los jóvenes egipcios; se orientaba mucho más a la contemplación, hasta el punto que no se autorizaba ningún trabajo excepto el de copiar libros. Marmoutier es un pródromo de los talleres de copistas de los monasterios medievales.

Carecemos documentos directos y personales de Martín sobre su vida interior. Por eso es difícil hacerse una idea de su espiritualidad ateniéndonos exclusivamente a la biografía apologética de Sulpicio Severo. Parece que lo que caracteriza a Martín es que permaneció militar. En su comunidad insiste en la obediencia. En cuanto a él, es consciente de que el monje es sucesor de los mártires y debe mostrarlo por su paciencia y humildad en el seguimiento de Cristo. También aparece como soldado en su combate contra el diablo. Combate interior ciertamente, como Antonio, Martín recibe la visita del demonio, pero también combate exterior destruyendo los santuarios paganos -para él el paganismo era obra del diablo- y curando a los posesos. En fin, Martín es un

pastor formado por Hilario. Su espiritualidad, exigente y activa, es pastoral: su ascetismo está al servicio de la implantación de la Palabra.

Como Pacomio, Martín era una gran personalidad, un abba carismático. Pero también como él, no proporcionó una base teológica y espiritual suficiente a su monacato. Así, aun en vida, aparecieron conflictos en el interior del monasterio, y a su muerte en 397, parece que todo se diluyó. ¿Qué quedó algunos años más tarde de los numerosos monjes que, según Sulpicio Severo, lloraron su muerte?

2. Sulpicio Severo

Entre los cristianos fervorosos que hemos mencionado, dos marcaron su época. Dos miembros de la aristocracia galo-romana, dos amigos fueron ganados para la vida ascética: Paulino de Nola y Sulpicio Severo.

Éste último -biógrafo de Martín- nació hacia 360 en Burdeos. Allí hizo sus estudios y entabló amistad con Paulino. Se casó con una joven de una familia rica, pero su mujer murió en plena juventud. Le impactó mucho: entonces vende sus bienes, reservándose dos pequeñas parcelas para vivir allí la vida monástica en Primuliac. Monacato al estilo del instaurado por Martín, con bastantes rasgos característicos de la vida en una villa galo-romana donde el rico propietario se rodeaba de sus familiares y domésticos. Sulpicio pasa su tiempo dedicado a su obra literaria: Vida de san Martín y la Historia Sagrada. Lleva una vida monástica bastante libre: la soledad era relativa pues muchos acudían a ver al escritor que mantenía amistades con la gente. Sabemos que en 404 aún vivía, porque Paulino le escribió, pero no conocemos bien los últimos años de Sulpicio Severo.

3. Paulino de Nola

Las fechas del nacimiento y de la muerte de Paulino son exactamente las mismas que las de Agustín: 354-430. Nació en Burdeos en una de las más ricas familias, viviendo un cristianismo rutinario. Al acabar sus estudios, Paulino ejerce como Cónsul, luego como gobernador de Campania (Italia actual). Allí, en Nola, muy impresionado por los milagros realizados en la tumba de san Félix, abre su corazón a la luz de Cristo, como escribirá más tarde. Se casa con una piadosa española quien le dio un hijo fallecido joven. Poco tiempo después de su bautismo, Paulino y su mujer se retiran a la soledad en España. Paulino proyecta volver a Nola, pero el obispo de Barcelona le ordena sacerdote, quizás con la idea de que se quedase en España. Pero perseveró en su proyecto y vuelve a Nola donde con su mujer vive durante 35 años, cerca de la tumba de san Félix. En torno a ellos se forman dos comunidades pequeñas: una masculina y otra femenina. Paulino llega a obispo. De carácter amable, mantiene correspondencia con Jerónimo, Rufino y Agustín. Sin ser teólogo ni exegeta, transparenta en sus escritos una experiencia espiritual. La vida monástica que lleva es bastante

próxima a la del obispo de Hipona, vinculada a la vida clerical: el superior del monasterio es también el obispo de la ciudad.

4. Los Padres del Jura

En el Jura, CONDAT (hoy Saint-Claude) fue fundado por Romano en 435. La “Vida de los Padres del Jura” nos muestra el nacimiento y crecimiento de una comunidad y la evolución de sus instituciones a través de tres de sus abades: Romano, Lupicino y Oyend.

Romano, propietario de un gran terreno en el Jura, se formó primero en Lion, donde había aportado un documento legislativo. Comenzó viviendo solo bajo un gran abeto, en la confluencia de dos pequeños ríos: (confluencia = Condat). Luego, al acudir discípulos, se estableció en un lugar más llano y más fácilmente cultivable. Fue ordenado sacerdote en 444. Romano era un hombre muy pacífico, modesto, dulce, misericordioso, acogedor. Su doctrina espiritual era la de permanecer muy puro, de no tener idea del mal.

A Romano le sucede su hermano: Lupicino, de un temperamento opuesto: austero, firme, exigente en la disciplina, severo con los orgullosos y los obstinados, pero tiene el sentido de la educación y sabe ser bueno. También acuden candidatos y debe fundar otro monasterio: Lacombe. Allí murió hacia 480.

Por su parte la hermana de Romano y Lupicino había fundado otro monasterio de monjas en La Balme.

Después de Lupicino, Oyend consuma la legislación existente, hacia el 500. Introduce la lectura en el refectorio y el dormitorio común. La reforma del abad Oyend se presenta como una adaptación de las reglas orientales, sobre todo las pacomianas, al temperamento galo “ en función del clima del país y las exigencias del trabajo”.

Un punto interesante: se considera al monacato como un don a la Iglesia bajo la inspiración del Verbo divino (12).

También se desarrolla un **monacato urbano** en las diferentes ciudades de Galia: Rouen, Toulouse, Auxerre, Vienne, Dijon.

II. El Monacato Provenzal

1. Marsella

Puerto comercial, abierto a influencias externas, Marsella conoció pronto a los monjes. Hacia los años 400, Paulino de Nola señala a una “fraternidad”. Diez años más tarde Jerónimo escribe a los marselleses deseosos de entrar en religión. Le envía al obispo Próculo. Marsella estaba, pues, preparada para recibir a Juan Casiano y su doctrina.

Ya hemos estudiado a Casiano que tanto influyó en san Benito. Si Casiano no ha introducido el monacato en Galia, entrega por escrito su enseñanza

monástica que dedicó a los obispos galos. Sus Conferencias fueron muy ponderadas, aportando al monacato galo la doctrina que le faltaba.

Quizás fundó dos monasterios en Marsella; uno de varones (San Victor), y otro de mujeres (San Salvador). Aunque ya existía antes el monasterio de Lerins.

2. Lerins

Este monasterio de Lerins, núcleo de un centro monástico muy importante en su época, se fundó hacia 410. Con Ligugé, es el más antiguo de los monasterios actuales donde sigue habiendo monjes.

Lo hicieron famoso grandes personalidades:

HONORATO Su fundador. Nacido en Galia-Bélgica hacia 365, se retiró a Cannes donde lleva una vida de asceta solitario. Después de varias peregrinaciones a Grecia, acabo por retirarse a una gruta del Esterel y Luego hacia 410 a la isla de Lerins, entonces infestada de serpientes. Acoge a numerosos discípulos entre ellos uno de sus parientes próximos: Hilario, que escribirá su vida. Elegido en 428 obispo de Arles, solo lo ejerció dos años pues muere en 430. Fundó otro monasterio en una isla del Ródano.

HILARIO DE ARLES: Entró en Lerins, Hilario acompañó a Honorato a Arlés, donde fue elegido para sucederle como obispo. Arlés era entonces una provincia cuya jurisdicción englobaba más de 25 obispados de Provenza. Hilario hizo el elogio fúnebre de Honorato, describiendo lo que es la vida monástica. Aparecen en esta "Vita" los temas tradicionales. La vida monástica se define como un servicio a Dios.

Hilario se señaló por su gran bondad. Murió en 449 a los 48 años.

EUJERIO DE LION

Eujerio, de familia distinguida y culta, se casó y tuvo dos hijos. Los esposos se convirtieron, confiaron sus hijos a los monjes de Lerins y se construyeron cada uno una hermita en una isla cercana a Lerins. Eujerio llegó a ser obispo de Lion poco después de 432 y murió hacia 450. Sus dos hijos también llegarán a obispos.

Un poco más tarde:

CESÁREO DE ARLÉS

Cesáreo nació en 470 cerca de Châlon-sur-Saône. Muy joven partió hacia Egipto, atraído por la fama de la tierra de los monjes. Llegado a Marsella, se embarcó y...desembarcó en Lerins. Tenía unos 20 años y se quedó unos diez.

Habiendo caído enfermo, le envían a cuidarse a Arlés. Allí le ordenan de diácono, luego sacerdote le envían como abad a Trinquetaille. Al final le hacen obispo de Arlés, donde fundó el monasterio de monjas de San Juan. Redacta una regla para dicho monasterio, lo hace en dos tiempos apoyándose en las "orientales" y en la de Agustín. Hacia el final de su vida, redactará otra regla para los monjes, que es un resumen de la Regla para vírgenes.

Otras figuras dignas de mención: *LOUP* quien después de abrazar la vida monástica en Lerins, entra en sdan Victor de Marsella donde es ordenado sacerdote; *VICENTE* de Lerins que, aunque no llegó a obispo es un verdadera teólogo; compuso diversas obras, entre las cuales su *commonitorium* (ayuda-memoria) donde resalta la importancia de consultar a la vez la Escritura y los Padres. Todavía hoy es garante de la autoridad de los Padres de la Iglesia.

Con esto vemos la importancia del monacato provenzal. Lerins jugará en Occidente el mismo papel “mítico” que Egipto en los siglos cuarto y quinto.

La Obra monástica de Cesáreo

La *Regla de las Vírgenes* se sitúa en el centro de la obra monástica de Cesáreo, después de los *sermones a los monjes* y antes de la *Regla de los monjes*. Estos tres escritos no son los únicos de Cesáreo, pero son los tres principales que se completan. Aquí aflora más la espiritualidad que las otras Reglas occidentales.

Los seis **Sermones a los monjes** suponen monjes perfectos; pero Cesáreo les pone en guardia contra el peligro de creer que ya han “llegado” a la perfección. Incluso en un puerto tranquilo, un navío puede naufragar o por diminutas infiltraciones de agua continuas (los pecadillos), o por el viento repentino del orgullo. Recordemos que en la tradición anterior el orgullo es el más tenaz de de los “pensamientos”, el pecado de los perfectos.

Cesáreo insiste, pues, en la humildad y en la obediencia que son las alas del alma. La caridad le es inseparable: *humildad, obediencia, caridad*, es el trío de virtudes del monje. El cenobita debe dar ejemplo de ello a todos los hermanos.

La *Regla de las Vírgenes* trata poco de estas tres virtudes cenobíticas, pero insiste en las actitudes de separación del mundo. Las primeras palabras son para decir que la virgen que entra en el monasterio no saldrá más (1), y Cesáreo insiste en la clausura estricta. Tal separación del mundo se traducirá sobre todo en dos virtudes: la *pobreza* y la *castidad*. Después de tratar de diversas observancias particulares: medida en la comida y bebida, calidad del vestido, lectura y oración, la Regla bosqueja un horario monástico.

El tono de esta carta es personal, concisa, afectuosamente apasionada.

El tono de la *Regla de los monjes* es más neutro. Se trata del resumen de la gran obra para las monjas. Sin embargo es un empedrado de citas bíblicas nuevas y concluye con un hermoso epílogo sobre la perseverancia del que se hace eco la Regla de san Benito.

III. EL MONACATO IBÉRICO

En la península ibérica (España como entidad política data del siglo VII^o), también se desarrolla la institución monástica. Ya hacia el 400, la monja Egeria, originaria del sur de Galia o probablemente de Galicia, nos había contado detalles pintorescos de su viaje a Jerusalén. No es de extrañar que este monacato ibérico se inspire en primer lugar y directamente en el monacato oriental, como sucedió con el monacato provenzal.

El personaje más célebre de la época es otro **Martín**, obispo de **Braga**. Nacido como el de Tours, en Panonia, de una familia de altos funcionarios, recibió una esmerada formación. Vivió mucho tiempo en Oriente, en Palestina, donde se sintió llamado por Dios y se hizo sacerdote. Llega por mar a Galicia donde tradujo e hizo traducir los Apotegmas y estableció un monasterio en Dumio, cerca de Braga, hacia el 556. En 570, es metropolitano de Braga y, como Martín de Tours del que era muy devoto, estableció un monasterio de tipo episcopal. Allí murió después del 579. Consagró su episcopado en llevar a los Suevos a la fe católica. Más al este, san Emiliano estableció un monasterio en Asán, en Aragón.

En el sur de la península, tuvo gran influencia la Regla de san Agustín que habían traído de África monjes que huyeron de la invasión de los Vándalos. A la región de Valencia, llegó un abad acompañado de 70 monjes trayendo la biblioteca.

En el siglo siguiente, continuará expandiéndose el monacato bajo formas muy diversas. Caben mencionar los célebres personajes: Leandro e Isidoro de Sevilla, Fructuoso de Braga, Valerio del Bierzo.

IV. LAS REGLAS GALAS

1. Su origen

Un rasgo característico del monacato Galo es la proliferación de las Reglas: el codex de Benito de Aniano contiene 25, pero son sólo las que se han conservado. Sin duda que hubo más.

Este fenómeno surge porque en el origen de los diversos monasterios figuran hombres carismáticos, como lo fueron los Padres del Desierto y Pacomio. Estos hombres reagrupan en torno a ellos discípulos y al aumentar su número fue preciso reglamentar. Entonces cada monasterio elabora su propia regla inspirándose en documentos anteriores. Además a los obispos les pareció bien escribir también reglas para los monjes que vivían bajo su jurisdicción.

Después de san Benito y san Columbano, fueron sus reglas las que tienden a imponerse. A veces ciertos legisladores refunden un único documento. Después de Benito de Aniano, subsistió únicamente la regla benedictina.

Tabla y características de las Reglas Galas

406 LERINS	Regla de los 4 Padres En su nacimiento Carta de fundación (Influencia de Agustín)	Opción cenobítica	Insistencia en a un superior (
426 LERINS	Segunda Regla de los Padres Comienzo de Máximo Aggiornamento	Acento en la caridad entre hermanos Oficio divino y menos lecturas Superior (Praepositus) Código penal.	
500 LERINS bajo Porcario	Regla de Macario (Influencia de Jerónimo)	Acento más espiritual Superior = abad. Su papel se difumina en favor de relaciones fraternas	
515 CONDAT ¿Oyend? ¿Agaume?	Regla Oriental Compilación de Pacomio De RP2 y textos originales	Desde el comienzo, superior abad Define el papel de cada oficial y sus relaciones con el abad.	
534 ARLÉS Cesáreo	Regla de las Vírgenes (Casiano - Agustín)	Primera Regla femenina Clausura Establece un horario Regla de los Monjes	Regla estrica
(CLERMONT)		535 Concilio de Auvergne Tercera Regla de los Padres Serie de cánones para monjes	Resum

. 2. Su espiritualidad.

Si exceptuamos la Regla de las Vírgenes de Cesáreo cuya importancia estriba en ser la primera Regla para monjas que ha llegado hasta nosotros, la enseñanza de estas reglas no es excesivamente profunda: no aparece mucha teología ni espiritualidad tras la fachada de los reglamentos. Son documentos nacidos de la experiencia, basados en Reglas antiguas, sobre todo en las dos Reglas-Madres de Pacomio y Agustín:

PACOMIO : Lo primero la obediencia y el respeto al abad. Es el fundamento de la ascética de todos. El monasterio se considera como el Cuerpo de Cristo.

AGUSTÍN : Del que se toma: “Habitar unidos en casa”. La obediencia es la clave de la unanimidad.

Se rechaza la murmuración y se recomiendan la paciencia, el soportar las injurias.

La separación del mundo, característica tradicional del monacato, sólo aparece como esencial en Cesáreo. Las demás lo suponen.

A veces se entrevé que el fin de la vida monástica es favorecer el progreso de cada uno, e incluso la visita del Esposo y la entrada en el Reino.

Y es que estas reglas no son tristes. Frecuentemente mencionan la alegría y aseguran que el monje la hallará poniéndola en práctica. Es un testimonio de la experiencia espiritual de sus autores.

3. Evolución

El interés de este monacato galo es el que constituye la raíz del monacato de la Edad Media, el que vivieron cluniacenses y cistercienses. Pero evidentemente antes se dio una evolución a lo largo de los siglos:

- Las pequeñas comunidades iniciales, compuestas de una mayoría de laicos, son ahora comunidades con predominio de clérigos.
- Al principio, la vida monástica se caracterizaba por la oración y el trabajo. La parte litúrgica era frecuentemente muy sencilla y poco relevante. Después se desarrolla un ciclo cotidiano de horas en las que la misa solemne ocupa el primer lugar.
- Ser monje era una llamada de Dios a un individuo. Luego, aunque siempre pudo haber una llamada, se considerará al monacato con frecuencia como una profesión entre otras, con un papel social.
- La estricta clausura, rasgo característico de la vida contemplativa femenina, que aparece con Cesáreo, se irá reforzando en Occidente hasta el Vaticano II.

EL MONACATO CELTA

Por la misma época, paralelamente al monacato provenzal, se desarrolla en Gran Bretaña actual un monacato celta cuya característica peculiares será la de enjambrar más allá de su lugar de origen y que, por este hecho, tendrá gran influencia.

I. GENERALIDADES

Un poco antes del 450, la Bretaña es invadida por los anglo-sajones que se establecen al este, recluyendo a las poblaciones celto-romanas hacia el oeste, lo que tendrá como contrapartida un desarrollo del cristianismo en Cornouailles y en el País de Gales. Aparece entonces una Iglesia que reviste unos caracteres muy particulares; se puede hablar de una Iglesia celta. Ésta, en efecto, relativamente aislada, tenía costumbres propias: tonsura particular de los sacerdotes, otra fecha para la fiesta de Pascua; pero sobre todo el monacato conoció un desarrollo prodigioso, con monasterios que a veces comprendían más de un millar de monjes y multitud de ermitas.

Este monacato celta tendrá también **características peculiares**.

■ En primer lugar, mientras que en otras partes la iglesia episcopal es la célula fundamental de la organización religiosa, aquí es el monasterio que de modo casi exclusivo desempeña este papel.

■ Una ascesis muy rigurosa que nos parece exagerada. Encontramos ejercicios semejantes a los del desierto de Egipto y Siria, en un medio y clima diferente: ayunos prolongados y mortificaciones diversas hasta el extremo de desafiar a la naturaleza; por ejemplo la inmersión en un estanque helado reemplazando el sol de los hipetras y de los estilitas. También por estos pagos había temperamentos fogosos y extremistas.

Ciertas características especiales de este monacato celta han influido en la cristiandad latina:

■ La implantación del cristianismo en Irlanda suscitó allí la aparición de una **cultura latina** de inspiración cristiana y más tarde, esta cultura al irradiar al continente europeo casi completamente “barbarizado”, será uno de los focos principales del que se alimentará el renacimiento carolingio.

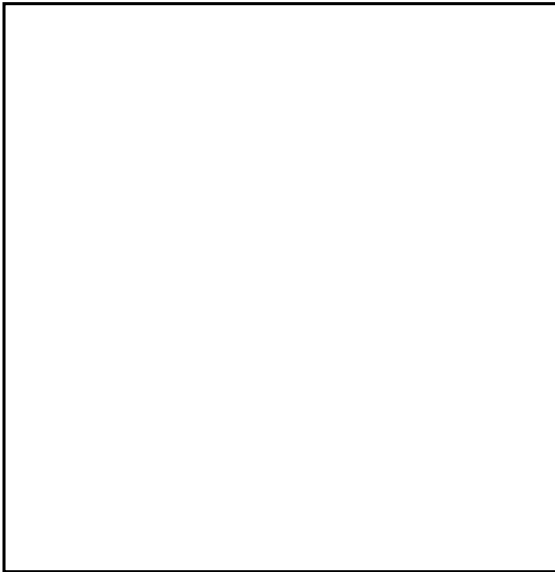
■ La **penitencia sacramental** en forma privada y reiterable conoció en los monasterios de Irlanda un gran desarrollo, mientras que en otras partes, apenas había superado una forma embrionaria. De ahí surgió una literatura curiosa: los libros penitenciales que tarifican las penitencias exigidas por tal o cual falta, en función de su gravedad y de la calidad del culpable. Las penitencias de dichos rituales que nos parecen muy rigurosas respondían a una necesidad, a una exigencia pastoral muy fuerte. Así el catolicismo latino hereda de Irlanda uno de los aspectos más característicos de su piedad: la confesión frecuente acompañada de la dirección espiritual.

Una de las prácticas ascéticas favoritas de los monjes celtas era el **destierro voluntario**, la *peregrinatio pro Christo* o *pro amore Dei*. Aunque haya existido en estos pueblos cierto gusto aventurero o cierta inestabilidad psicológica que favorezca esta ascesis, no se debe minimizar su alcance: se trata de abandonar un país amado donde se vive en seguridad, para ir a vivir en un medio desconocido, más o menos hostil. En todo caso, este movimiento religioso, que gozó de una extraña popularidad, logró una fecundidad particular: los monjes de Columbano

poblarán Galia e incluso Italia, mientras que los monjes irlandeses evangelizarán las islas hasta Escocia.

II. SAN PATRICIO Y SU POSTERIDAD

No es seguro que san Patricio haya sido monje. Las fuentes que le relacionan con san Germán de Auxerre, o que entrase en Tours para ser monje con Martín, o incluso que fuera formado en Lerins, son muy tardías. Las obras de Patricio no dicen nada y ateniéndonos a esto, se formó en Bretaña y no en Galia. Es muy probable que antes de llegar a obispo, practicara una forma de vida ascética, sólo o en algún grupo. En todo caso, el evangelizador de Irlanda tuvo una posteridad monástica inmensa. Él mismo se refiere varias veces a las monjas y monjes que instituyó en Irlanda.



Poseemos de Patricio una autobiografía que, con lenguaje sencillo, nos revela a un hombre verdaderamente humilde y a la vez agradecido por los dones recibidos de Dios y desconfiado de sí mismo, aunque capaz de tomar decisiones importantes: todo impregnado por una verdadera humildad.

Nació hacia 385 en la antigua Cumberland, cerca de Escocia, en esta parte oeste de Inglaterra donde los anglo-sajones habían recluso a la población celta, (actualmente Cumbria). Él mismo nos cuenta su infancia en Bretaña: de familia

cristiana, fue raptado por los piratas venidos de Irlanda en una incursión (*Texto 1*). Pasa con ellos seis años de esclavitud (*Texto 2*), luego se escapó y volvió a su casa. Allí se siente llamado por Dios para ir a evangelizar Irlanda (*Texto 3*). Consagrado obispo, su apostolado debe situarse entre los años 432 al 461, fecha de su muerte.

Citamos de su “Confesión” dos pasajes que nos dejan entrever tanto su humildad como su sentido de la grandeza de Dios, de su amor, de su Providencia de Padre (*Textos 4 y 5*).

Entre los monjes herederos del evangelizador de Irlanda, caben mencionar a NINIAN, un monje que visitó Roma, residió algún tiempo en San Martín y fundó el monasterio llamado: “Candida casa” (Casa-Blanca) en el suroeste de Escocia (hoy Whithorn). Uno de sus discípulos, que entró en esa casa, san ENDA, fundó un primer monasterio en la isla de Aran, en la costa oeste de Irlanda, hacia 520. Otros santos ilustraron otros tantos monasterios: san FINIAN de Clonard (470-549), santa BRIGIDA de Kildare (+ 523), san CIARAN de Clonmacnois, san COEMGEN de Glendalough. Más tarde san COLUMCILLE (521-597), después de haber fundado

varios monasterios en Irlanda abandonó su país para ir a fundar en una islita en la costa oeste de Escocia el monasterio de **Iona** que se convirtió en un hogar de evangelización (hacia 563). Todavía más tarde hacia 650, san AIDAN fundará en un islote frente a Northumberland el monasterio no menos célebre de **Lindisfarne** desde donde se expandió el evangelio entre los anglo-sajones, conquistadores del país.

III. SAN COLUMBANO

La vida de san Columbano ha llegado hasta nosotros por medio de un tal JONÁS nacido en Italia y que entró en el monasterio columbaniano de Bobio. La redactó unos 25 años después de la muerte del santo, pero siendo confidente del abad Attale, sucesor del santo, conoce lo que cuenta.

Columbano nació en Irlanda, al oeste de Leinster. Comenzó viviendo con un santo varón, Sinell. Luego entró en el monasterio de Bangor, dirigido entonces por el abad Comgal. Después de permanecer varios años, siente la llamada a expatriarse, a esta *peregrinatio pro Christo* que hemos mencionado. Según Jonás, tenía entonces 20 años cuando dejó su país y desembarcó en Gاليا. Va a establecerse en Borgoña donde reinaba Goutran y fundó tres monasterios bastante próximos: Annegray, Luxeuil y Fontaine. El segundo conoció un rápido desarrollo que le hizo célebre. Allí es donde Columbano escribió sus *Reglas* y su *Penitencial*. De severidad muy a la irlandesa. Las gentes acudieron a él, ejerciendo gran influencia.

Pero después de 20 años, intransigente en lo tocante a la moral, reprende al Rey incurriendo en su cólera y la de su abuela, la terrible Brunehaut. Se le expulsa de Borgoña y quieren repatriarle a su país. Pero al ir a embarcarle en Nantes se escapó penetrando en el país de Moselle y el Rin promoviendo el entusiasmo y suscitando vocaciones que darán origen a numerosos monasterios. Anuncia el Evangelio entre los paganos, todavía muchos entre los germanos, en particular en Alsacia y Suiza actuales, y con pocos contactos hasta entonces con misioneros. Columbano continua su *peregrinatio pro Christo*; atraviesa los Alpes pasando a Italia donde funda en los Apeninos el monasterio de Bobio. Allí murió en 615.

Columbano nos legó un *Penitencial*, colección de sanciones por las faltas cometidas; la mayor parte se refieren a los clérigos y laicos, pero tanto el principio como el final implica también a los monjes. Además nos dejó una *Regla conventual* que se reduce también casi exclusivamente a penitencias. Por el



contrario la *Regla de los Monjes* es su escrito más rico tratando sobre todo de las grandes virtudes monásticas.

La *Regla de los Monjes* es como el corazón del monacato colombaniano. Se inspira en otros autores monásticos ya estudiados, sobre todo Casiano y también Benito. La obediencia es primordial. A ella consagra el primer capítulo (*Texto 1*). Cristo es el modelo de obediencia. Antes de este capítulo sobre la obediencia se leen unas frases que nos muestran el fin principal de la Regla que es aprender a amar a Dios y al prójimo. Este camino hacia el amor se hace como Casiano por el desapego y la purificación de los vicios, para llegar a la oración continua (*Texto 2*). En las penitencias inherentes a la vida monástica, Columbano mantiene la necesidad de la discreción (*Textos 3 y 4*). La virginidad del cuerpo no es nada si no se es virgen en el corazón (*Texto 5*). Si pide grandes mortificaciones a sus monjes, Columbano está persuadido que el amor las hará suaves (*Texto 6*). Nos conducirán a la humildad que nos hace dulce el yugo del Señor (*Texto 7*). Así podemos ver el sabor evangélico de esta *Regla de los Monjes*.

□□□■□□□

CRONOLOGÍA DEL MONACATO OCCIDENTAL

San Pablo eremita (?)	250	Grupos de eremitas en Isla-Barbe, cerca de Lion
Antonio eremita cerca del pueblo	270	
	312	Grupos de ascetas en Clermont-Ferrand
Pacomio funda Tabennes	323	
Macario funda Escete	325	
Ammoun funda Nitria	326	
Nacimiento de Agustín	354	Nacimiento de Paulino de Nola
Vida de Antonio por Atanasio en Italia	357	Martín asceta
Basilio en Annesis		
Redacción del Pequeño Asceticon	358	
	360	Martín funda Ligugé
		Nacimiento de Sulpico Severo
	370	Traducción de la Vida de Antonio
	371	Martín, obispo, funda Marmoutiers
Rufino y Melania en Jerusalén	378	
Muerte de Basilio	379	
	385	Nacimiento de san Patricio
Jerónimo y Paula en Belén	386	
Agustín y el monasterio del Huerto Tagaste	388	
Agustín y monasterio clérigos, Hipona	391	
Regla de Agustín: El Praeceptum		

	Rufino traduce al latín el P. Asceticon	397	Muerte de Martín. Sulpicio Severo publica su vida.
		405	Honorato funda Lerins. Regla de los 4 Padres.
Muerte de Rufino	410		
		415	Casiano funda los monasterios de Marsella.
Muerte de Jerónimo	419		Casiano publica las Instituciones.
	S. Simeón Estilita en la columna	423	
		426	Casiano publica las Conferencias
		427	Segunda Regla de los Padres
Muerte de Agustín	430		Muerte de Honorato
		435	Romano funda Condat
		449	Muerte de Hilario de Arlés y Eujerio de Lion
		461	Muerte de Patricio
		470	Nacimiento de Cesáreo de Arlés
		480	Muerte de Lupicino
		490	Nacimiento de san Benito (?)
		495	Regla de Macario
		500	Cesáreo reforma el monasterio de Arlés
monast.de Jura			Oyendo concluye la legislación de los
			Ninian funda Candida Casa (?)
(Muerte de Clodoveo)	511		
		513	Regla Oriental
		515	Tercera Regla de los Padres
		520	Enda funda en la Isla de Aran
		525	Nacimiento de Columcille (?)
		529	Benito llega a Montecasino
		534	Reglas de Cesáreo
		540	Regla de san Benito
			Nacimiento de Colombano

Revisión

- 1_ ¿Cuáles son los monasterios fundados por san Martín? Características de su espiritualidad.
 - 2_ ¿ Cuáles son los padres del Jura, cuyos nombres conocemos?
 - 3_ ¿Qué personalidades han marcado el principio del monacato de Lerins?
 - 4_ ¿En qué Reglas-Madres se basan las Reglas galas? ¿Qué evolución se da en el monacato? (Llamada - clérigos laicos - oficio divino - clausura de las monjas?)
 - 5_ Recordad los comienzos del monacato ibérico y sus diversos lugares.
 - 6_ ¿Cuáles son las características especiales del monacato celta?
 - 7_ Recordad la patria de san Patricio y nombres de los monasterios fundados por sus hijos espirituales.
 - 8_ Nombres y lugares de los monasterios fundados por Columbano.
 - 9_ Rasgos de la espiritualidad de Colombano y de su Regla a los Monjes.
-

13.LOS MONJES DE GAZA

**Plan: I: El Desierto de Gaza. II. Maestros Espirituales.
III. La Doctrina: 1/ Las cartas de los reclusos 2/ Las Instrucciones de Doroteo.
IV. Conclusión: el Reposo.**

I. EL DESIERTO DE GAZA

Egipto había sido el lugar por excelencia de la vida anacorética y cenobítica durante casi dos siglos: desde Antonio en 271, Pacomio 320; hasta la muerte de Arsenio en 449.

En el norte de Egipto, al sur de Palestina, el desierto de Gaza fue muy pronto habitado por monjes: Hilarión, después de formarse con Antonio, fue a establecerse allí hacia el 308. En torno a él se fundaron varios monasterios. Vimos cómo en el sur de Palestina había florecido el sistema de la Laura: formación en un

monasterio, pero sin estar forzado a permanecer allí toda la vida. Se podía llevar una vida más solitaria, solviendo al monasterio cada sábado; o incluso permanecer en la soledad. Algunos vivían entotal reclusión. Esta mezcla de cenobitismo y anacoretismo lo encontramos en estos monjes de Gaza, en la época que nos interesa, en el siglo sexto, en tiempos de san Benito. Estos monjes se sitúan, pues, más de un siglo después de los Padres del desierto que vimos en los “apotegmas”.

Al final del siglo quinto, se fundó un monasterio y después otros en esta región por un monje llamado **Seridos** que fue el primer superior. El monasterio fue célebre por los santos monjes que vivieron allí. Muchos permanecen desconocidos, pero otros nos dejaron escritos permitiendo conocerlos más exhaustivamente y además nos proporcionan el nombre de otros. Los escritos son cartas de dirección de dos reclusos: **Barsanufio y Juan**, y los escritos espirituales de un cenobita, **Dorotheo**: instrucciones a los monjes y la vida de uno de sus discípulos: **Dositeo**.

Estos escritos nos proporcionan una espiritualidad impregnada de Evangelio, humana, rica en experiencia, notable por su mesura y equilibrio, donde se pone siempre el acento en lo esencial.

II. LOS MAESTROS ESPIRITUALES

■ Seridos

Aunque fundador del monasterio, es un personaje humilde del que no sabemos mucho. Se formó con Barsanufio quien no dudó en tratarse duramente. Esta formación ruda y fuerte le llevará a practicar una sumisión total a su maestro y una obediencia heroica que le llevará a una alta perfección. Barsanufio le llama su “verdadero y muy querido hijo”.

Sin embargo el mismo Barsanufio que había formado tan rígidamente a Seridos, le recuerda la discreción cuando, llegado a abba, se mostraba muy exigente con los monjes. Barsanufio le cita el texto de los Proverbios: “Ordeña la leche y obtendrás mantequilla, pero si aprietas mucho obtendrás sangre”. Y Seridos será para sus monjes un padre todo condescendiente.

■ Barsanufio

Por su prominencia en sabiduría, doctrina y santidad le llaman: “El gran Anciano”. Había nacido en Egipto hacia 460. Primero abrazó la vida anacoretica, luego estuvo como recluso cerca del monasterio del abad Seridos. En su reclusión, que la mantuvo contra viento y marea, encargaba a Seridos escribir al dictado las cartas que dirigía a personas del exterior. Hasta el punto de que ciertos monjes dudaban de su existencia, pensando que Seridos había imaginado este personaje misterioso e invisible para asentar más sólidamente su autoridad.

En el fondo de las respuestas un tanto duras de Barsanufio, se adivina una gran humildad y una sensibilidad desconfiada de sí misma junto con una gran

caridad. A veces se ve en sus escritos a qué altura de contemplación, a qué familiaridad con Dios había llegado.

A la muerte de Seridos, seguida poco después de la de Juan, su reclusión fue total: dejó toda correspondencia y no se oyó hablar más de él. Vivo se le creyó inexistente; muerto, se le creía todavía vivo al final del siglo sexto.

■ Juan

Como Seridos, es discípulo de Barsanufio y recluso como él; mantiene vínculos estrechos con el “Gran Anciano”. En sus cartas, Barsanufio le designa como : “El otro Anciano”. También se le llama: “El Profeta”. Es el doble de Barsanufio, su “otro yo” (*Texto 1*). Tenemos aquí un ejemplo de amistad espiritual bastante notable: Dios les hacía conocer mutuamente sus pensamientos.

Juan vivió como recluso 18 años en una celda distinta a la de Barsanufio. También otros escribían las cartas a los deseos de sus consejos: en primer lugar Seridos, luego Doroteo. Juan parecía gozar de una paz inalterable. Su humildad se manifestaba desapareciendo constantemente ante el “Gran Anciano”. Poseemos la narración de su muerte que nos brinda un último ejemplo de su caridad (*Texto 2*).

■ Doroteo

Por sus obras de fácil lectura y ricas de doctrina, Doroteo es el más importante de estos monjes de Gaza y el más próximo a nosotros cenobitas. Nació a comienzos del siglo Vº en Antioquía. Su familia era cristiana. Recibió una buena educación y una sólida formación humana de la que dan testimonio sus obras. Entró en el monasterio del abad Seridos, y se puso desde el principio bajo la dirección de Barsanufio y Juan.

Es un caso único en la tradición monástica, porque podemos, gracias a sus cartas, asistir a la formación de un joven monje que llegaría a ser uno de los más famosos nombres de la espiritualidad. Vemos en esta correspondencia, cómo desde su entrada en el monasterio, tuvo que soportar pruebas y tentaciones. Su gran fortaleza en sus luchas será la apertura de corazón a sus ancianos (*Texto 3*). El fruto de esta humilde apertura será una paz tal que Doroteo se inquieta por no tener ya pruebas (*Texto 4*).

Doroteo tuvo que desempeñar pronto cargos importantes en su monasterio. Se le confió la acogida, luego enfermero, director espiritual especialmente de Dositeo. Para uno que aspiraba a una vida de silencio, humilde y oculta, estas múltiples ocupaciones eran una prueba: ¿cómo mantener el recuerdo de Dios mientras está acosado por todos los lados? Le sobreviene entonces la tentación de la vida eremítica. También en esta ocasión triunfa la apertura de corazón: Doroteo se abre a sus dos Ancianos, les manifiesta la lucha entre la acción y la contemplación. Le responde el abad Juan: (*Texto 5*). La vida puramente contemplativa es buena, pero sólo para los perfectos. Lo que le conviene a Doroteo,

es una vida mixta que una contemplación a la práctica de la caridad fraterna. En los consejos de Barsanufio aparece la misma doctrina de Basilio sobre la oración continua: el recuerdo de Dios no está lejos de la guarda del mandamiento (*Texto 6*).

Seridos muere hacia 560. Juan le sigue tres semanas más tarde. Barsanufio guarda una total reclusión. En esta época Doroteo abandona el monasterio. ¿Por qué motivo? ¿Sería criticado por otros monjes, campeones de una ascesis exigente, contra la vida moderada de Doroteo? ¿Habría sido para llevar la vida anacorética? No sabemos. Aunque esta última razón fuese dominante, Doroteo no pudo estar mucho tiempo en soledad. Su fama se expande, acuden discípulos y se ve obligado a fundar un monasterio cenobítico.

De este monasterio y la vida que llevó allí Doroteo, no sabemos nada. Pero poseemos el valioso tesoro de las instrucciones que daba a sus monjes y que nos revelan su experiencia.

■ Dositeo

Barsanufio, Juan, Seridos y Doroteo, realizan cada uno a su manera el ideal de padre espiritual. La vida sencilla y pura de Dositeo, tal como nos la ha trazado Doroteo, nos muestra el ideal de discípulo, del modelo de novicio.

Dositeo es paje de un general, sin duda se preparaba a las armas. Pero se convirtió a lo largo de un viaje a Palestina, después de una visión de la Virgen en Getsemaní. Entró entonces en el monasterio del abad Seridos quien le confió a Doroteo. El novicio no era de salud robusta. Doroteo, con prudencia, le dirigió por la ascesis de cercenar la propia voluntad en cualquier ocasión, a desapegarse de los objetos de su uso (*Texto 7*), a practicar siempre la humildad (*Texto 8*), la obediencia, la dulzura, la paciencia, la caridad fraterna (*Texto 9*). A esta constante fidelidad a las cosas pequeñas que anuncia la doctrina de santa Teresa del Niño Jesús, unió Doroteo como formación de su novicio, una preocupación por mantener el recuerdo de Dios (*Texto 10*). Por esta, prudente y sólida formación, Dositeo llegó pronto a la santidad. Dejó este mundo después de recibir de Barsanufio la seguridad de la remisión total de sus pecados y una despedida que transformaba su muerte en un acto de obediencia: “Vete en paz. Ocupa un lugar con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y sé nuestro embajador ante Dios”.

La vida de Dositeo concluye con estas palabras: “Dositeo llegó a ser amigo de Dios en poco tiempo. Sí, Dios le juzgo digno de tan gran honor porque supo obedecer y negar su propia voluntad”.

III. LA DOCTRINA.

1) Las cartas de los Reclusos

En las cartas de Juan y Barsanufio aparece por escrito lo que debía ser la formación del joven por el anciano en un clima anacorético, el joven en cuestión

era Doroteo. Este intercambio epistolar entre maestro y discípulo nos muestra cómo funcionaba esta relación maestro-discípulo de lo que ya hemos hablado: maestro animado por el Espíritu; discípulo hombre de deseo. En concreto leemos los combates entablados por el discípulo, sus tentaciones, y la victoria por la humilde apertura de corazón. Vemos también cómo los maestros sabían adaptarse al discípulo fomentando su crecimiento, constatamos el equilibrio de la formación dada y el sentido exacto de los valores.

Muy emparentada con la enseñanza de los apotegmas, podemos decir que estas cartas no dicen todo, aunque tengan quizá más confidencias personales que las palabras de los ancianos, más impersonales. Como los apotegmas, están escritas en función de las necesidades de un hombre que ya ha avanzado en los caminos espirituales, adaptados a las condiciones de vida y al estado del alma del destinatario. Su enseñanza no hay que sistematizarla o aplicarla sin discernimiento. Así Juan dice a Doroteo: “Debes obedecer en todo al abad, incluso si te parece que la orden implique un pecado” (288). También aparece en los apotegmas. Pero no era lo mismo para Basilio.

La doctrina de Barsanufio es la misma que la de Juan que es uña y carne con él. Para ambos, la esencia de la perfección consiste en la caridad. Es el tejado de la casa espiritual que edificamos (208). Pero esta caridad debe traducirse en actos: amar es observar los mandamientos, renunciar a la propia voluntad y hacer la voluntad de Dios (*Texto 11*). El renunciar a la voluntad propia es el punto central de esta espiritualidad. Todo se desprende de ahí: la humildad hace que nos tengamos por nada; lo cual facilita la obediencia (*Texto 12*).

Cuando se cercena la propia voluntad, se está disponible a la voluntad (*Texto 13*). Es la *amerimnia* (*Texto 15*).

Los Padres de Gaza nos permiten comprender mejor en qué consiste la *amerimnia* recomendada por los apotegmas y que presentaban como una etapa hacia la *hesyquia* y la oración continua. Es abandono en la divina Providencia, a base de humildad, el que en nuestros días recomendaron el P. De Caussade o dom Léhodey. Este abandono confiado de niño es el meollo de la doctrina de santa Teresa del Niño Jesús.

Para los monjes de Gaza, este abandono que es la *amerimnia* es la preparación a la *hesyquia*. En su grado supremo, el reposo de la contemplación (*Texto 16*). Por este texto vemos que Barsanufio tenía la experiencia de alta contemplación. Para él la *hesyquia* apenas es posible fuera de la reclusión. Sin embargo reconoce que la contemplación es posible en medio del tránsito de la vida del monasterio (*Texto 17*).

La doctrina sobre la oración, abundante en las cartas de ambos reclusos, comporta las mismas características. Si, como Casiano, ponen la caridad en la cima de su edificio de la perfección, es porque saben que coincide con las formas más elevadas de contemplación y oración. Pero nos indican el camino para lograrlo.

En la base, está en primer lugar la humildad y la purificación de las pasiones (*Texto 18*). Este texto muestra que nunca se debe abandonar completamente el Padrenuestro, como indican en otra parte, el *Kyrie eleison* y la salmodia El Padrenuestro conviene tanto a los perfectos como a los pecadores. Ambos proponen la oración continua bajo la forma del “recuerdo de Dios”, una unión con Dios mantenida habitualmente en medio de las ocupaciones exteriores; las lecturas, las conversaciones. Doroteo, sobrecargado de trabajo, pregunta a Barsanufio si es posible guardar el recuerdo de Dios. Esta es la respuesta (*Texto 19*). Barsanufio le indica a un laico cómo ejercitarse en ello progresivamente (*Texto 20*). Para ello recomienda el ejercicio de la oración de Jesús: “No cesemos de invocar el nombre de Dios para obtener socorro, eso es la oración” (425). Además es un remedio que aniquila las pasiones y nos mantiene en la humildad (424).

2. Las instrucciones de Doroteo.

En las obras del discípulo de estos dos ancianos, Doroteo, se encuentra evidentemente la misma doctrina, pero de modo más sistemático. Doroteo la presenta a sus monjes bajo una forma más general y más metódica; pero es concreto y práctico.

Sus *Instrucciones* son probablemente notas fragmentarias tomadas por un discípulo en las charlas de Doroteo a sus monjes, en un estilo sencillo, sin pretensiones. Es un caso muy raro en los escritos monásticos antiguos: no existe ficción literaria como en Casiano. Encontramos la sencillez de los apotegmas. Pero bajo esta capa de sencillez, se encuentran tesoros de finura y profundidad psicológica: Doroteo conoce bien el corazón humano, sus recursos y también su fragilidad ante las redes del demonio. Conoce bien la Escritura y los Padres y sabe utilizarlos para ofrecer con arte, dulzura y sonrisa, un mensaje esmaltado de anécdotas y recuerdos.

La **Instrucción 1** es bastante notable por más de una razón. Nos da un resumen general de la doctrina espiritual de Doroteo.

Para explicar la necesidad de la ascesis cristiana y monástica, Doroteo que se inspira en los grandes Padres griegos: Ireneo, Orígenes, Atanasio y los Capadocios, la sitúa en el centro del misterio de salvación. Se remonta, en primer lugar, a los orígenes de la humanidad, a la caída y sus consecuencias (*Texto 21*). A continuación muestra la obra liberadora de Cristo (*Texto 22*). Esta liberación ahonda más que la Ley. Ésta nos indica lo que no había que hacer. Los mandamientos de Cristo van contra la causa del mal (*Texto 23*). No es tanto el mal que se nos manda evitar, cuanto las pasiones que son causa del mal.

Doroteo indica que Cristo va todavía más lejos mostrándonos que la causa de todo mal es el orgullo y recomendándonos el ejemplo de su humildad (*Texto 24*). Doroteo concluye: “Quien quiera hallar el verdadero reposo para su alma aprenda la humildad. Que pueda experimentar que en la humildad se encuentra toda la

alegría, toda la gloria y todo descanso, mientras que en el orgullo es todo lo contrario”. Ese es el camino de todo cristiano. Cualquier cristiano debe observar estos mandamientos.

A partir de ahí, Doroteo desarrolla lo propio a los monjes (*Texto 25*). Primero el tema de la renuncia, considerado como Casiano, como renuncia al mundo (13-14). Lo mismo que habían hecho Evagrio y Casiano, Doroteo indica en primer lugar el significado del hábito del monje. Luego habla de la renuncia propiamente dicha. De sus maestros, Barsanufio y Juan, Doroteo retiene sobre todo la gran lección de cercenar la propia voluntad (*Texto 26*). Este desapego, debido a la renuncia de la propia voluntad es la *amerimnia* de la que hablaban Barsanufio y Juan.

Toda la doctrina de Doroteo está resumida en esta primera instrucción.

Otras notas complementarias aparecen en otra parte: la necesidad de un guía para el discernimiento de nuestras pasiones y para estar seguros de no hacer la propia voluntad (*Texto 27*). Evidentemente también la caridad con el prójimo (*Texto 28*). Aparece aquí la misma doctrina que Atanasio quiso expresar en la “Vida de Antonio”.

Doroteo subraya también la necesidad de la vigilancia, la *nepsis* de los apotegmas, recogiendo una imagen que ya vimos en Casiano y Basilio (*Texto 29i*).

Acerca de la oración, las Instrucciones de Doroteo son menos ricas que las Cartas de los dos reclusos. Doroteo indica la necesidad: el hombre debe orar para pedir la ayuda de Dios. La presenta como remedio contra el rencor. Barsanufio le enseñó a dar gracias en todas las circunstancias. Aparece la misma lección en bastante pasajes de sus Instrucciones.

IV. CONCLUSIÓN: EL DESCANSO.

El término *hesyquia* significaba para ambos reclusos el descanso de la contemplación. Atraído también él, al comienzo de su vida religiosa por la *hesyquia*, los dos maestros espirituales de Doroteo le hicieron comprender que no estaba llamado a la vida eremítica. Tras sentirse acosado entre su deseo de soledad y los inconvenientes de la vida activa, Doroteo aprendió a encontrar descanso en el seno de una vida de obediencia y dedicación al prójimo. Su ideal es cenobítico Sólo habla en sus obras dos veces de *hesyquia* y de pasada.

Doroteo no cesa de invitar a este descanso a sus monjes, indicándoles el camino que conduce al mismo. Se trata de un descanso, no del cuerpo, sino del alma. No es el descanso aparente del alma privada de tentaciones y que se cree libre (*Texto 30*). Al contrario es un reposo que brota de la *amerimnia*, del abandono, del que hemos hablado anteriormente, descanso que es fruto del combate espiritual (*Texto 31*).

La doctrina cenobítica de Doroteo lógicamente es para los cenobitas. Durante su vida, Doroteo se dirigía a los laicos de Gaza que acudían a visitarle y los instruía. Lo leyeron en todos los medios, porque su doctrina es ante todo una doctrina cristiana, y su carácter “social” hizo que la apreciaran cristianos preocupados por llevar en medio del mundo una vida de perfección.

Por esta razón las obras de Doroteo han sido abundantemente traducidas y leídas tanto por los monjes como los laicos. Leídas tanto por los monjes de Sinaí, los de Monte Athos o los de Rusia. En Occidente, traducciones parciales se encontraban en Monte Casino. Luego sus obras fueron traducidas por varios benedictinos. Mabillon recomienda su lectura. Fuera de los claustros, dominicos y jesuitas hicieron lo mismo. Su enseñanza es siempre actual, porque se basa en la doctrina del Evangelio explicada con imágenes y ejemplos tomados de la vida corriente.

Revisión

1. ¿Quiénes son estos monjes de Gaza y cuál es forma de vida?
 2. ¿En qué obras encontramos su doctrina?
 3. ¿Has leído la vida de Dositeo? ¿Que parte te parece más bella?
 4. ¿Aparece la enseñanza de los Padres del desierto en estos monjes de Gaza? ¿Cómo?
 5. ¿Cuál es su doctrina sobre la oración?
-

14. JUAN CLÍMACO. Entre 580-

Plan: I. La Vida. II. La Obra. III. La Doctrina. IV. Conclusión.

I. LA VIDA.

Con los monjes de Gaza: Barsanufio, Juan y Doroteo, nos situábamos en el sur de Palestina, en la primera mitad del siglo quinto. Son contemporáneos de san Benito. Con Juan Clímaco, vamos más hacia el sur, en la cuasi isla del Sinaí, y casi un siglo más tarde, porque la vida de Juan Clímaco se sitúa más o menos entre 580 y 680.

Decimos “más o menos” porque lo cierto es que tenemos pocos datos de su vida. Sólo la conocemos por un corto escrito del monje Daniel de Raïthu que pretende ser contemporáneo de Juan pero ignora de que país procede.

Sabemos que Juan recibió una buena formación intelectual. A los dieciséis años su pensamiento es ya bastante maduro e ingresa en el monasterio de santa Catalina del Monte Sinaí sometiéndose a la dirección del abad Martyrius. Recibe la tonsura monástica a la edad de veinte años.

A la muerte de su padre espiritual, Juan, decide vivir vida solitaria en Thola, al pie de la santa Montaña. Se establece en una gruta, algo alejada de los anacoretas que vivían

en este lugar. Experimenta la acedia, aunque también el don de lágrimas y el de la oración continua. Permanecerá cuarenta años.

Sin embargo viaja y va a ver a los monjes de Egipto. Se trata de un monasterio de penitentes donde permanece un mes y le impresiona muchísimo, del que hablará abundantemente en su obra.

Como acontece a todo hombre de Dios, irradia y atrae a discípulos. Se convierte en un padre espiritual célebre al que acuden muchos a consultarle. Por su obra vemos que fue un hombre que vio mucho y entendió más. Un monje llamado Moisés se hace discípulo suyo. Su irradiación suscita envidias y le reprochan su actividad pastoral. Juan guarda silencio durante un año y por su humilde paciencia ganó el corazón de los que le acusaban.

Es entonces cuando es elegido superior del monasterio del Sinaí. Sin duda en esta época redacta su obra: “La Escala Santa”. Las generaciones venideras le llamarán: “Juan el Sinaítico” o “Juan Clímaco” que quiere decir: “Juan de la Escala” (*klimakis* = escala).

Monje a los veinte años, eremita durante cuarenta, luego superior bastantes años, nos lleva a un Juan de bastante edad. Anciano, dejó su cargo a su hermano Gregorio que le sobrevivirá diez meses. Juan se retiró de nuevo a la soledad y muere entre 650 y 680.

II. LA OBRA

Juan nos ha dejado un escrito: “**La escala santa**”. Es una obra importante más por su contenido que por su volumen, porque es un único libro en treinta capítulos. Le sigue su “**Carta al Pastor**” que es un tratadito para uso de los superiores o padres espirituales.

Se trata de una obra importante, porque es el producto de una época de transición y de síntesis.

- ⊗ **Transición**, porque es una época donde pronto la invasión árabe desplazará el núcleo del monacato oriental hacia Monte Athos.
- ⊗ **Síntesis**, porque Juan recopila la enseñanza de los monjes anteriores: Padres del desierto de Egipto, Padres de Gaza, Casiano al que cita nominalmente. Y como éste, su enseñanza será para cenobitas.

Juan es un monje que ha experimentado tanto el término de la vida espiritual: la deificación del hombre por la Luz increada, como el camino que conduce a esta realidad. Y es precisamente este camino el que traza a sus monjes, de un modo esencialmente práctico.

Encontramos en su obra lo que recibió de la tradición: la experiencia práctica de los Apotegmas, el eco de la doctrina de Evagrio sobre los vicios capitales y de las relaciones entre la *praxis* (ascética y práctica de los mandamientos) y la *theoria*, la

contemplación. Además, su realismo espiritual, su insistencia en la obediencia y el discernimiento provienen de una lectura meditada de las obras de los monjes de Gaza.

Leyó también a los Padres griegos de la edad de oro de la patrística, de los que retuvo el sentido de la grandeza y fragilidad del hombre y sobre todo el de la economía redentora y la gracia trinitaria.

Todo esto, plenitud de la doctrina junto con un don de discernimiento notable es lo que hace que Juan Clímaco goce de merecida fama en la Iglesia Oriental, entre los doctores de espiritualidad y ascesis. Hay que acercarse a él como el discípulo hace con su maestro, ver lo que Dios nos quiere decir a través de su obra, siendo conscientes de que como con los apotegmas y las obras de los Padres de Gaza, no se trata de una exposición completa de la vida espiritual.

La presentación subrayada por el título: “La escala”, nos resulta familiar. Ya vimos escalones en el discurso de Pinufio, en las Instituciones de Casiano. Orígenes había presentado la escala de Jacob como un símbolo del progreso espiritual. San Benito recogió la imagen en el cap. 7º y ahora Clímaco va a exponer las etapas.

¿Cuales son estas etapas?

III. LA DOCTRINA

En los grados marcados por Juan Clímaco podemos considerar tres parte. La primera se refiere al comienzo de la conversión que es la entrada en el monasterio. Las otras dos se refieren a las divisiones de Evagrio de la vida espiritual: “Vida Práctica” y “Theoria”.

■ I. Ruptura con el mundo

La primera etapa de la de la primera parte es la renuncia al mundo. Juan dedica tres motivos donde aparecen los tres grados clásicos: esclavo, mercenario, hijo (*Texto 1*). La renuncia es un camino de fe que resultará penoso al principio, pero debe desembocar en el amor y el gozo (*Textos 2-3*).

Luego Juan nos ofrece los dos componentes: el desapego o cambio interior que se puede relacionar con la esperanza (*Texto 4*) y el desapego o cambio exterior que él llama el destierro voluntario, y es la entrada en el monasterio (*Texto 5*) movido por una caridad efectiva.

■ II. Vida Práctica

A continuación pasa a exponer la “Vida Práctica”:

A. En primer lugar las **virtudes**. El enunciado muestra con evidencia la referencia a los Padres del desierto: obediencia, penitencia, recuerdo de la muerte y *penthos*. La exposición de estas virtudes está salpicada con numerosas anécdotas o recuerdos reagrupados en medio de las sentencias.

Siendo el destierro voluntario la entrada en el monasterio, Juan se dirige a hora a los monjes cenobitas. Pone la obediencia en primer lugar y le dedica mucho espacio. La obediencia es un acto de fe (*Texto 6*). Su importancia proviene de que normalmente debe engendrar la humildad y la *apatheia*. Para probarlo, Juan alude a sus recuerdos del monasterio de Penitentes donde residió un mes (*Texto 7*). Y esta es su conclusión: (*Texto*

8). Explica por qué la obediencia produce la humildad (*Texto 9*). Es la óptica de los Padres del desierto que exigen a sus discípulos una obediencia incondicional al abba elegido. Para Juan la confianza en el superior está en la base de la obediencia (*Textos 10-11*).

Después de dos capítulos sobre la penitencia y el pensamiento de la muerte, sigue otro titulado: “De la aflicción que

produce el gozo”. Se trata del *penthos*: tristeza por no haber amado bastante (*Texto 12*) que produce la humildad (*Texto 13*), también es llorar de amor (*Texto 14*). Este llorar es un don de lo alto que manifiesta la presencia y la acción de Dios (*Texto 15*). Entonces se puede llamar verdaderamente al *penthos*: “Aflicción que produce el gozo” (*Textos 16-17*).

B. La exposición de la “Vida Práctica” prosigue con la enumeración de los **vicios** o las virtudes opuestas. Juan habla de ocho vicios capitales (13,11), pero entre todos los vicios tratados no es fácil decir cuales son. No son los mismos que los citados por Evagrio y Casiano. Parece que da una importancia particular a seis. Los clasifica de dos en dos según las partes del alma como hacía el estoicismo: referentes a la parte “irascible”, la cólera y la acedia; a la “concupiscible”, la gula o más exactamente “comer demasiado” (gastromargia = empacho), y la lujuria; referente a la “razonable”, aparece la insensibilidad, “negligencia convertida en costumbre o habitual”, y la vanagloria y el

LA ESCALA SANTA

PLAN

I. Ruptura con el mundo

1) La renuncia

= Fe

1

2) Desapego interior

= Esperanza

2

3) Desapego exterior

= Caridad

3

II. “Vida Práctica”: Ascesis

A. Virtudes fundamentales:

1) La obediencia

4

2) La penitencia

orgullo que Juan considera como uno aunque consagra a cada uno un escalón de su “escala”.

En primer lugar la cólera. Para Evagrio era el mayor obstáculo para la oración. Aquí también (*Texto 18*). Análoga a la cólera está el resentimiento, otra forma de no encajar las injurias (*Texto 19*). De la cólera nace la maledicencia, la cual engendra el comentar charlando. Como contraposición, Juan elogia el silencio (*Texto 20*). La cólera y los vicios que de ella se desprenden arrastran a la acedia. Como Evagrio, Juan Clímaco la califica como el vicio “más pesado de todos”; también describe pintorescamente la acedia (*Texto 21*). La vida común es una gran ayuda para triunfar de estos dos jefes de fila de los vicios.

Luego vienen los vicios cuya diana es el cuerpo: gula y lujuria a los que Juan añade la avaricia. El vientre (*Texto 22*). Quien lo ha vencido, dice Juan, “marcha a grandes pasos hacia la castidad”. El grado decimoquinto de la Escala elogia esta virtud (*Texto 23*). Apunta a la transfiguración del cuerpo y transforma el amor humano en amor divino.

Los Padres del desierto, Evagrio y Casiano, denunciaban la vanagloria y el orgullo como los vicios más difíciles de erradicar. Aparecen al final del catálogo de los vicios de Juan, la vanagloria se presenta como la madre del orgullo (*Texto 24*). El orgullo que se cree rico, en el fondo es signo de una gran pobreza (*Texto 25*). Estos vicios son la perversión de toda virtud y el “nafragio en el puerto”.

C. Al término del combate contra las pasiones, Juan muestra su **fruto**: la “Vida Práctica” se ve coronada con tres virtudes: el discernimiento, la sencillez, la humildad.

El **discernimiento**: el alma purificada se conoce a sí misma, y está en disposición de conocer la voluntad de Dios. Ha entrado en un mundo nuevo en el que participa de la **simplicidad** de Dios (*Texto 26*). Al final de este texto aparece la **humildad** unida a la simplicidad. Es un don del que dijo: “Aprended de mi que soy manso y humilde de corazón”. Es la imitación de Cristo, la Puerta del Reino, puerto tranquilo. Con ella debe desparsarse el monje (*Texto 27*). Porque es hija de Dios (*Texto 28*).

■ III. La Theoria

En la cima de la Escala, el alma unificada es admitida a la unión con Dios, en la *Theoria*. Juan la describe ayudándose de cuatro términos que son casi intercambiables: *hesyquia*, oración, *apatheia*, caridad. La escala de san Benito indicaba la humildad interior, que se exteriorizaba en el comportamiento del cuerpo. También aquí no cabe distinguir el comportamiento del ser.

✧ La **hesyquia** es un género de vida, pero también una disposición interior (*Texto 29*). Es un culto perpetuo rendido a Dios, es la oración continua (*Texto 30*). La hesyquia, incompatible con la cólera, el rencor, la vanidad, realiza la vida angélica; es un cielo interior, la resurrección anticipada (*Texto 31*).

✿ La **oración**. aparece toda una doctrina de la oración en la Escala Santa.

En los predecesores de Juan la cólera era la enemiga de la oración. También para él la oración se prepara con la ausencia de rencor (*Texto 32*). La oración es cuestión de fe (*Texto 33*). No siempre es fácil (*Texto 34*). Como lo indica el texto siguiente, está unida al realismo de la vida concreta (*Texto 35*). La oración exige perseverancia (*Texto 36*). El maestro de la oración es dios y es don de Dios (*Texto 37*). En la oración Dios nos muestra el estado de nuestra alma (*Texto 38*). Una característica de Juan es su insistencia en una oración simple (*Texto 39*). Recomienda la oración “monóloga”, oración de una sola palabra, la invocación breve y repetida del nombre de Jesús, unido a la respiración (27,62). Esta repetición incansable de una invocación breve libera al alma de la multitud de pensamientos. Debe conducir poco a poco al constante recuerdo de Dios (*Texto 40*). Se llega así a la oración continua que, a la vez, es propia para intensificar los momentos reservados a la oración (*Texto 41*).

Entonces nos invade el fuego divino: “algunos salen de la oración como de un fuego ardiente” (54). Esto nos recuerda a los apotegmas: donde el anciano se convierte en fuego. Nuestro ángel viene entonces a orar en nosotros (*Texto 42*). Texto precioso que nos enseña a aprovechar esos instantes donde la oración brota espontáneamente de nuestro corazón.

✿ La **apatheia**. El alma se encuentra entonces sin pasión, toda vuelta a Dios (*Texto 43*).

✿ La **caridad**: *apatheia* y caridad son uno (*Texto 44*). El hesicasta es arrebatado al abismo de la caridad divina (*Texto 45*). Y llega a ser él mismo morada del Señor que le transfigura (*Texto 46*).



A la Escala Santa se une, como un anejo, otro escrito: consejos a los superiores y padres espirituales: “EL PASTOR”.

El superior o padre espiritual es el pastor (9-11), pero Juan lo compara también con el perro del pastor (12). Y con un piloto, y sobre todo con un médico (14). No debe atribuirse así el bien que haga sino a la fe de los que dirige. Es un eco de los apotegmas, su enseñanza debe adaptarse a cada uno (Félix t. 12) y de Casiano (fin de la Conf. 1) (*Texto 47*). También como en los apotegmas, su enseñanza debe adaptarse a cada uno (36). Pero sobre todo debe identificarse con Cristo el Señor (*Texto 48*). Éste debe instruirle en el fondo del corazón. Desde ese momento, “lleva en sí mismo el libro espiritual del conocimiento escrito por el dedo de Dios, es decir, por la iluminación que viene de él, y no necesita otro libro” (5). En el mismo sentido, Juan concluye su libro con estas palabras (*Texto 49*).

IV. CONCLUSIÓN

Se podría reprochar a Juan Clímaco cierto acento en el “Dios de cólera” o el “Dios policía”. Le imputa a Orígenes la enfermedad perniciosa de anteponer el amor de Dios por los hombres (5,52). Ciertamente considera la teoría de la *apocatástasis* que niega la eternidad del infierno, atribuida injustamente a Orígenes. Sin embargo, es bastante significativo. Esta tendencia no aparece en la selección de textos que ofrecemos. Pero si leemos la *Escala* entera, en una primera lectura podemos impactarnos por ciertas sentencias de Juan en apariencia muy duras; su rigor parece a veces inhumanos.

■ Juan es en primer lugar un pastor. Como Basilio se muestra solícito para que no se extravíen sus ovejas, que vayan por buen camino, y utiliza la punta del bastón para espolearlas. Para también está convencido de que el monje es el que toma en serio el Evangelio y el “plus” que pide a los que quieren ser perfectos. Juan valora la “santa violencia evangélica”. Que para el monje debe ser un fuego que no debe extinguirse (*Texto 50*).

El monje no debe contentarse con ser un cristiano honesto, debe caminar siguiendo a Cristo, abrazando su cruz para llegar a la resurrección y a la deificación de todo su ser. No se trata de voluntarismo, sino de la lógica del radicalismo evangélico, el sentido de las exigencias de un Dios crucificado por amor, con la certeza de la ayuda de la gracia.

■ Sin embargo, este esfuerzo será adaptado a cada uno. Como discípulo de los Padres del desierto, el discernimiento tiene cabida en la obra de Juan. Si cada uno debe hacer todo lo que puede para seguir al Evangelio en su radicalidad, siempre será según “sus posibilidades”. El discernimiento que Juan recomienda al pastor, tiene que tener en cuenta tanto de lo que Dios pide como de las capacidades de cada persona.

■ Además, la humildad ocupa el primer lugar. Los monjes más adelantados no son los que piensan en llegar a ser grandes ascetas o grandes contemplativos, sino los convencidos de ser monjes indignos y dicen sin cesar : “Siempre vuelvo a empezar”. El **fundamento** de la vida espiritual es para él el *penthos*, la compunción. El **fin** es la caridad.

En esta perspectiva matizada es como hay que comprender lo que puede parecer extremista en la doctrina de Juan Clímaco. Tal doctrina tiende a la relación del hombre con Dios, a su transfiguración y a la comunión personal y total con su Creador.

- 1) ¿Qué significa la palabra “Clímaco” y cómo se sitúa Juan en el tiempo, respecto a san Benito?
- 2) ¿Por qué la obra de Juan es importante?
- 3) Explica cómo aparece en la obra de Juan la enseñanza de los Padres del monacato precedente?
- 4) Haz un resumen de la enseñanza de Juan Clímaco sobre la oración.

