

Los criterios del discernimiento de las vocaciones en la tradición monástica antigua*

El discernimiento de las vocaciones monásticas es un caso particular del discernimiento de espíritus, y este último, como todo en el monacato, tiene sus orígenes en la Escritura. Por eso comenzaremos con una mirada al Nuevo Testamento y a la utilización que de él hicieron los primeros monjes. A su luz, comprenderemos mejor los métodos probatorios de S. Basilio en primer lugar, luego del monacato egipcio y finalmente de los autores latinos hasta S. Benito y su biógrafo, S. Gregorio.

Discernimiento y probación en San Pablo y San Juan

El "discernimiento de espíritus" aparece en dos pasajes de la *Primera Carta a los Corintios*: la lista de las manifestaciones del Espíritu y el directorio para la asamblea de los fieles. En ambos lados está estrechamente asociado a otro carisma: la profecía. Siguiendo a esta última, Pablo, en su enumeración de los dones espirituales, menciona *los discernimientos de espíritus* (1Co 12,10) y, nuevamente, cuando prescribe que *dos o tres profetas hablen* en la asamblea de la Iglesia, agrega inmediatamente: *Y que los demás discernan* (1Co 14,29).

* Conferencia pronunciada en un curso de maestros de novicios (La Pierre-qui-Vire, 1º de febrero de 1989). Traducido de *Collectanea Cisterciensia* 51 (1989), pp. 109-126 por Ma. Isabel Guiroy, osb (Abadía Gaudium Mariae).

El discernimiento (*diakrisis*) es, pues, un don del Espíritu Santo, concedido especialmente a algunos miembros carismáticos de la Iglesia pero que posee toda la comunidad, en el seno de la cual se ejerce con ocasión de las reuniones eclesiales. Supone la profecía, así como la interpretación de las lenguas supone el don de hablar en lenguas (1Co 12,10 y 14,27). Discernir es reconocer si la palabra profética viene del Espíritu de Dios o de otro espíritu.

Así, el discernimiento paulino tiene tres características. En primer lugar, la materia sobre la que se ejerce es exterior y oral: la palabra de otro. Luego, el marco en el que se realiza es comunitario: la asamblea eclesial. Finalmente, su criterio es dogmático, cristológico: *Jesús el Señor* es su contraseña (1Co 12,3); la profecía es juzgada según la fe en Cristo y el *kerigma* de la Iglesia.

A esta noción paulina del discernimiento, corresponde la de "probación" en S. Juan. La palabra de este último es conocida para el lector del Maestro y de S. Benito, que fundan en ella sus directivas para la recepción de los postulantes: *Queridos, no se fíen de cualquier espíritu, sino prueben si los espíritus vienen de Dios* (1Jn 4,1a). Esta recomendación, lo mismo que en el segundo pasaje de la *Carta a los Corintios*, se dirige a toda la comunidad. También como en Pablo, la materia del juicio parece ser la profecía: si hay que "probar los espíritus", es porque *muchos falsos profetas han salido al mundo* (1Jn 4,1b). Como en Pablo, una vez más, el criterio sigue siendo la fe en Cristo, más precisamente en la Encarnación del Hijo de Dios: *Confesar a Jesucristo venido en carne* es la señal del Espíritu de Dios y *dividir a Jesús*, la del Anticristo (1Jn 4,2-3). Sólo la imagen está cambiada. En lugar de distinguir, de separar, se trata de examinar, de poner a prueba (*dokimazein*) el metal por medio de la piedra de toque.

Este vocabulario de la probación no es propio de los escritos joánicos. Pablo ya lo emplea en la más antigua de sus cartas: *No extingan el Espíritu; no desprecien las profecías; prueben todo (dokimazete) y quédense con lo bueno. Abstén-*

ganse de todo género de mal (1Ts 5,19-22). Aquí las categorías del bien y del mal reemplazan la oposición entre lo que es de Dios y lo que no es de Él. Pero, como en Juan y en la *Carta a los Corintios*, el objeto a examinar es la profecía, y nuevamente se recurre a una vigilancia de todos.

Una particularidad de esta segunda metáfora es que, tanto en griego y en latín como en español, "probar" no se refiere solamente al examen, al ensayo, a la experiencia, sino también al sufrimiento y a la pena. Aunque este último sentido no aparezca a propósito de la profecía sino en otros contextos, no deja de tener interés para nosotros que S. Pablo (Rm 5,3-5) y Santiago (St 1,2) hablen de aquellas pruebas de la tribulación o de la tentación que hacen de la virtud cristiana o de la fe un valor "probado". Acaso S. Benito ¿no prescribe también que se "pruebe" al novicio "en toda paciencia"?

Del Nuevo Testamento a la *Vida de Antonio*

Veamos ahora cómo se transmitieron esas nociones al monacato primitivo. En el primer escrito de la literatura monástica, la *Vida de Antonio* (= VA), el discernimiento de espíritus desempeña un papel capital. Toda la segunda parte del gran discurso sobre ascesis, que es también la más larga, trata de este tema. Antonio lo inaugura diciendo: "Son necesarias mucha oración y ascesis para que cada uno, recibiendo por medio del Espíritu el carisma del discernimiento de espíritus, sea capaz de conocer lo concerniente a ellos" (VA 22,3). No quiere decir que el gran ermitaño quiera extenderse sobre la jerarquía de los espíritus malos y sus diversas especialidades. Pero por lo menos, hay que saber cómo rechazar a cada uno de ellos.

Y para ello, ante todo es importante distinguir los malos espíritus de los buenos. En vistas a este "diagnóstico", Atanasio, por boca de Antonio, indica los signos de la presencia de unos y otros: el mal espíritu se reconoce por el ruido, la perturba-

ción, los malos pensamientos, los temores y preocupaciones que lo acompañan; el bueno, por la paciencia, la mansedumbre, la alegría, la confianza que inspira al alma (VA 35,4-6, etc.). Estos criterios, que provienen del neo-platonismo¹, encontrarán su lugar en la tradición cristiana, hasta las famosas *Reglas para el discernimiento de espíritus*, anexas a los *Ejercicios* de S. Ignacio. Luego de haberlas expuesto, Antonio concluye: "Como ya he dicho, es absolutamente necesario orar para obtener el carisma del discernimiento de espíritus, a fin de que, como está escrito *no creamos a cualquier espíritu* (VA 38,5).

Al reunir así, en una síntesis espontánea, el discernimiento paulino y la probación joánica, el padre de los monjes se aleja del Nuevo Testamento más de lo que parece. En él, la materia que hay que discernir o probar ya no es exterior u oral, sino interior y mental: en lugar de un mensaje profético proferido por otro, las visiones y apariciones que le sobrevienen al mismo sujeto, con los movimientos que suscitan en él. El marco ya no es comunitario sino privado: en lugar de la asamblea cristiana, la celda donde cada uno vive solo. El criterio ya no es doctrinal, sino moral y espiritual: en lugar de la regla de fe, los efectos positivos o negativos del fenómeno preternatural sobre la búsqueda de Dios.

De este modo, al pasar del Nuevo Testamento a la *Vita Antonii*, el discernimiento se interioriza, se privatiza, se espiritualiza. Cada ermitaño debe saber leer en su propia alma para su propio gobierno. Y Antonio ejerce su carisma sobre los demás² también en la línea de este discernimiento íntimo, convirtiéndose en el "médico de todo Egipto". Aunque en esta dirección de las demás personas, el discernimiento recobra cierta exterioridad, sin embargo se trata, igual que la ascesis solitaria, de un juicio sobre los movimientos íntimos de las almas.

1. JAMBlico, *De mysteriis Aegyptiorum* II,3 (cf. 6 y 10). Ver nuestra *Histoire Littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, t. I, cap. I, n.269-275 (aparecida en las Éditions du Cerf en 1992).

2. ATANASIO, VA 87-88.

La "discreción" de Casiano

Luego de Antonio, el tema del discernimiento se vuelve a encontrar en Pacomio y sobre todo en Casiano. El primero, según un fragmento copto, discernía simultáneamente los hombres que venían a él y las revelaciones que recibía; en este último caso, la Escritura le servía como norma, al modo del criterio dogmático de la Iglesia primitiva³. En cuanto a Casiano, un célebre *agraphon* le procura el marco de su reflexión sobre el discernimiento⁴. Sean cambistas expertos, habría dicho Jesús. Esta verificación del dinero por el cambista, próxima a la "probación" joánica (1Jn 4,1), significa, para el abad Moisés, que el monje examine en primer lugar sus pensamientos a la luz de la Escritura, para eliminar de ellos todo lo que sería extraño a esta última o contrario a su sana interpretación. Una vez que se aseguró así que no se pierde en el judaísmo, en la filosofía, o en la herejía, confronta estas sugerencias interiores con la tradición ascética para descartar, como intempestivos y desordenados, aquellos pensamientos que no son conformes al ejemplo de los Padres. Finalmente, pesa sus intenciones, cuidando de no permitir que la vanagloria vacíe sus actos del mérito.

Este tema de la probación de los pensamientos, desarrollado por el abad Moisés al final de su primera *Conferencia*, introduce el del discernimiento, que ocupa la *Conferencia* siguiente (*De discrezione*). Esta vez, el discurso está puesto de entrada bajo el patronazgo de Antonio, que hace de la "discreción" la clave de la vida monástica: sólo ella puede garantizar la perseverancia en la ascesis y el éxito. Uno de los puntos más interesantes de esta doctrina, que depende del "discernimiento" paulino⁵, es la forma de obtener la gracia de la *discretio*: el único medio de llegar a ella es someter humildemente sus pensamientos a la aprecia-

3. Vidas coptas S², fragmento 1 (cf. Bo 107).

4 Casiano, *Colaciones* (= Conl) 1,19-20, al comentar *Estote probabiles trapezitae*. Cf. Conl I,13,3.

5. Conl 2, 1, 3, al citar 1Co 12,10.

ción de los ancianos y aceptar el juicio de la tradición, cuyo órgano son ellos, sobre lo que es bueno o malo⁶.

Para terminar, Casiano aplica la teoría del discernimiento a un objeto particular: la medida de la nutrición. En esta materia, el justo medio de la discreción, a igual distancia de la insuficiencia y del exceso, consiste en tomar cada día dos pequeños panes, ni más ni menos, ya que esta magra colación cotidiana asegura simultáneamente la subsistencia del monje y el dominio de su sexualidad⁷.

Esta discreción alimentaria, justificada en una larga conclusión, está aparentemente bastante alejada del punto de partida del discurso: el "discernimiento de espíritus" de S. Pablo y de S. Antonio. Nada más característico del monacato que este hecho de una teoría espiritual muy general que desemboca en una norma concreta muy precisa. Tocamos aquí con el dedo la importancia que tenía para nuestros Padres la ascesis corporal, y especialmente la del ayuno.

Discernimiento de la vocaciones: los antiguos y nosotros

El esfuerzo de los antiguos monjes para discernir y probar a los aspirantes a la vida monástica, se sitúa en el seno de toda esta reflexión sobre el discernimiento y la probación. Los aspirantes, ¿son buenos o malos, están movidos por el Espíritu de Dios o por otro espíritu? Observemos de entrada que esta problemática es bastante diferente de la nuestra. Para nosotros "discernir las vocaciones" ¿no quiere decir orientar a cada uno hacia el género de vida al que, tanto por naturaleza como por gracia, está destinado? Esta empresa supone que

6. Conl 2,9-20; la primera *probatio* (*test*) de la humildad es esa sumisión a los ancianos.

7. Conl 2,16-26. Sobre este tema del justo medio, característico de las Conferencias pares (2,4,6,10), ver nuestro artículo "Para comprender a Casiano. Una ojeada a las *Conferencias*", en CuadMon nº 103 (1992), pp. 437-462.

hay un abanico de "vocaciones" bendecidas por Dios: matrimonio y vida religiosa, congregaciones activas y contemplativas, casas de tal o cual observancia. El director —perdón: el acompañante— quiere ayudar al sujeto a "descubrir su vocación" entre estos distintos caminos entre los que debe optar.

En la perspectiva antigua que acabamos de esbozar, no hay más que una "vocación" propiamente dicha: el llamado de Cristo a seguirlo, el llamado del Evangelio a ser perfectos. Poco importa saber dónde y cómo se realizará esta vocación única, frente a la cual sólo existe el mundo, en el sentido negativo del término. La vida religiosa, menos diferenciada que hoy, presenta en todos lados, en principio, el mismo rostro.

Por otra parte, los textos antiguos no encaran la cuestión desde el punto de vista del sujeto llamado, sino a partir de la casa de Dios que lo recibe. Para esta última, el problema reside en no admitir más que a los candidatos enviados por Dios, rechazando a los que vienen impulsados por otro espíritu. Está en juego la santidad de la vida religiosa, que no debe ser profanada⁸. En la práctica, lo que se teme por sobre todo es la apostasía. Por esto toda probación está dominada por una preocupación: asegurarse de que el postulante perseverará. El criterio del Espíritu de Dios es la voluntad y la capacidad de perseverar.

Un buen ejemplo de esta problemática es el de la *Regla benedictina* (= RB) y la *Regla del Maestro* (= RM). Ambas, como ya hemos dicho, citan la invitación de S. Juan a "probar los espíritus" (1Jn 4,1) pero, mientras que el Maestro se refiere a la primera parte del versículo⁹, Benito invoca la segunda¹⁰. Ambos se preocupan ante todo de no recibir en el monasterio más que a los auténticos buscadores de Dios, movidos por su Espíritu. Para ello, no se examinará tanto lo que dicen, sino

8. Cf. Mt 7,6 ("perros" y "puercos"), citado por el Maestro (RM 90,73).

9. RM 90,71: *Nollite omni spiritui credere, sed prius probare (no confíen en cualquier espíritu, sino que primero examínenlos)*.

10. RB 58,2: *Probate spiritus, si ex Deo sun. (prueben los espíritus si son de Dios)*. El mismo fenómeno en RM 47,4 (Sal 2,11b) y RB 19,3 (Sal 2,11a)

lo que hacen: la materia del discernimiento no es ya la palabra profética, como en el Nuevo Testamento, o los movimientos interiores del alma, como en la *Vida de Antonio*, sino los actos del hombre, signos de las disposiciones que lo animan. *Por sus frutos los conocerán*, decía Jesús de los falsos profetas (Mt 7,16). Esta frase, citada por el Maestro (RM 90,72), se dirige ahora a las falsas vocaciones. Por lo demás, el discernimiento, aunque difiere por su materia de las formas bíblica y eremítica, recobra en su aplicación a los aspirantes cenobitas, las notas de alteridad y de exterioridad que tenía en los orígenes del cristianismo.

El método de San Basilio

Sin embargo, antes del Maestro y Benito, los textos monásticos sobre la depuración de las vocaciones no se refieren explícitamente a la "probación" o al "discernimiento" del Nuevo Testamento. Sólo el empleo del verbo "probar" (*dokimazein, probare*) recuerda a veces esos precedentes escriturísticos. Otros pasajes de la Escritura sirven como modelo o como autoridad.

Es así que la *Regla de S. Basilio*, para comenzar con el texto latino más antiguo que conocemos¹¹, invoca más o menos claramente tres perícopas del Evangelio: el lavatorio de los pies (Jn 13,8-10), el llamado al joven rico (Mt 19,16-21) y la puesta en guardia ya mencionada de Jesús contra los falsos profetas (Mt 7,15). El primero y el último de estos pasajes son objeto de simples alusiones, mientras que el segundo está citado formalmente. En efecto, después de haber sentado el principio de que Cristo llama a todos los que están afligidos (Mt 11,28), Basilio agrega:

11. BASILIO, *Regula* (=Reg) o *Pequeño Asceticon* traducido por Rufino. Citamos la edición de K. Zelzer, *Basilii Regula*, Wien, 1986 (CSEL 86), en la que las Cuestiones están divididas en "versículos". Ver también PL 103,487, y CuadMon n°s 93 y 95 (1990).

Pero no hay que ser demasiado indulgente al punto de hacer entrar a alguno en la santa doctrina con los pies sucios¹². Sino que así como nuestro Señor Jesucristo interrogó a aquel joven que se había presentado a él acerca de su vida anterior, y cuando oyó que ésta había sido recta, le mandó cumplir lo que le faltaba, y después lo invitó a seguirlo, lo mismo también nosotros debemos averiguar acerca de la vida y conducta anteriores, no sea que alguno venga a nosotros con simulaciones ocultas y con ánimo falso¹³.

A la luz de estas reminiscencias evangélicas, se esboza una triple exigencia: pureza, observancia de los mandamientos, rectitud de intención. Este es, pues, el primer criterio de vocación: una vida anterior pura y recta, por lo menos globalmente, como signo de una recta intención. Pero además de ese criterio sacado del pasado, se aplicarán otros referentes al presente y al futuro:

Estas intenciones se reconocen fácilmente si acepta cualquier labor corporal que se le mande hacer y está dispuesto a cambiar hacia una vida más estricta; o también si interrogado acerca de un delito suyo no se avergüenza en modo alguno de confesarlo y recibe con gratitud el remedio que se le aplica para curarlo, sometiéndose sin vergüenza alguna a cualquier humillación, y si hay razones de utilidad no recibe con desprecio el ser destinado a los oficios más viles y abyectos¹⁴.

Esa "labor corporal" de la que habla Basilio al comienzo ¿será el trabajo manual que será mencionado al final? Más bien se trata tal vez de la ascesis, a la que en todo caso parece referirse la "vida más estricta". Muchas de las *cuestiones* siguientes tratarán del régimen alimenticio, diversificado según las posibilidades y las necesidades de cada cual, y del vestido, que debe ser humilde, uniforme, reducido a lo estrictamente necesario. Aquí Basilio tendría a la vista el régimen particular correspondiente al postulante, de quien se espera una aceptación generosa y solícita de esta ascesis.

12. Rufino agrega un "ut aiunt" (como se dice): no toma la alusión al episodio evangélico del lavatorio de los pies, y por lo tanto cree reconocer allí un proverbio. Estas dos palabras faltan en el griego (*Grandes Reglas* [= GR] 10,1).

13. BASILIO, Reg 6,2-4. La alusión final a Mt 7,15 es incierta (cf. Reg 87,15).

14. Reg 6,5-7.

Siguen la confesión de las faltas pasadas y la aceptación de los remedios ofrecidos, que seguramente consisten ante todo, también ellos, en restricciones alimenticias y otras privaciones corporales. Finalmente, luego de estos *tests* más bien pasivos, Basilio prescribe uno que se refiere al actuar: el consentimiento de los servicios humillantes exigidos por las necesidades de la comunidad. Observemos que estos "oficios viles y abyectos" no son humillaciones ficticias; responden a necesidades reales y escapan así al peligro de sado-masiquismo que acecha a toda búsqueda artificial en este campo¹⁵.

Para terminar, Basilio habla de la admisión y vuelve sobre la probación activa:

Por tanto, una vez que se haya comprobado, mediante cada una de estas pruebas, que tiene una intención firme y un propósito estable, y un ánimo pronto, entonces conviene recibirlo. Pero antes de que sea incorporado a la comunidad es necesario imponerle algunas tareas difíciles y que los hombres del mundo consideran humillantes (*quae uideantur opprobio haberi a saecularibus*), y hay que observar también si las cumple de buen grado, con libertad y fielmente, y no le resulta gravoso soportar la vergüenza y también, si se lo encuentra dispuesto y no perezoso para el trabajo¹⁶.

Hemos reproducido, en mitad del texto, el contenido exacto en latín de una de las frases, ya que contiene la palabra *opprobrium*, que volveremos a encontrar muy pronto en S. Benito. Por el momento, limitémonos a observar que Basilio parece dar una importancia especial a la prueba del trabajo humillante, ya que insiste en ello al terminar. De los tres criterios que se aplican luego del examen de la vida pasada —ascesis, penitencia, disponibilidad para cualquier servicio—, este último es el que cuenta por encima de todo. Esto no nos asombra, ya que Cristo es maestro de humildad. *Aprendan de mí que soy manso y humilde de corazón*, dice inmediatamente después del *Vengan a mí...* que Basilio ha citado al principio de esta *cuestión* ¹⁷. Para

15. Cf. nuestro artículo: "Los tres criterios de S. Benito para la admisión de los novicios", en CuadMon nº 54 (1980), pp. 303-313 (ver p.311).

16. Reg 6,8-11.

17. Mt 11,29 (cf. Reg 62,2).

aprender a servir a semejante Maestro, nada vale tanto como el abajamiento de las tareas manuales, poco compatibles con la dignidad de un hombre libre de la Antigüedad¹⁸.

Después de esta exposición general sobre la probación, Basilio pasa al caso particular e los niños confiados a las fraternidades por sus padres. Nosotros no nos ocuparemos de esos oblatitos, para quienes Basilio esboza un programa de educación que culmina en la profesión de virginidad o en el regreso al mundo. Pero el final de esta nueva *cuestión*, conduce otra vez hacia las personas mayores:

En cuanto a aquellos que vienen al servicio de Dios en edad ya madura, hay que investigar, como dijimos, el tenor de su vida pasada, y hasta es suficiente si piden insistentemente (dedicarse al servicio de Dios), y si tienen un verdadero y ardiente deseo por la obra de Dios. Esta constatación deben hacerla aquellos que pueden examinar y comprobar estas cosas con mucha prudencia¹⁹.

Después de haber recordado la regla de la investigación del pasado, Basilio propone aquí, en forma inesperada, un nuevo signo de vocación. Las tres disposiciones que enumeraba la cuestión precedente están reemplazadas por una sola, calificada de "suficiente": el deseo. Este post-scriptum tiene algo genial. El gran capadocio pone aquí el dedo en lo que indudablemente es lo esencial de toda vocación verdadera. Desear el servicio de Dios, desear a Dios: esto es verdaderamente lo que, en la vida religiosa, lleva y se lleva todo el resto. Benito dirá lo mismo: la primera cosa que debe examinar el anciano apto para ganar almas, es si el novicio "busca verdaderamente a Dios" (RB 58,7).

Pero este pasaje de Basilio ha dejado una impronta más precisa aún en el texto de Benito. "Desear la obra de Dios", dice el primero. "Solicito para la obra de Dios", repite el segundo. Este *opus Dei* es sin duda un eco de la *Regla basiliana*, al igual que los *opprobria* que subrayábamos antes.

18. El griego insiste para que se aplique este test especialmente a las personas de origen elevado (GR 10,2).

19. Reg 7,11-13.

Por lo demás, la expresión tiene probablemente un sentido diferente en ambas partes. A través de toda la *Regla benedictina*, la "obra de Dios" es el oficio coral, la oración de las horas. Nada permite pensar que aquí se trata de otra cosa. En Basilio, por el contrario, *opus Dei* designa indudablemente todo lo que se hace por Dios: no sólo la oración, sino también la ascesis y el trabajo. Este significado envolvente, que permanece en la línea del Nuevo Testamento²⁰, se particularizó en la época de S. Benito, donde la expresión ya prácticamente no se aplica más que al oficio. Este proceso de especialización no debe hacernos olvidar que toda la vida monástica, y no sólo la oración común, es con toda verdad la "obra de Dios".

Para terminar, Basilio reserva el discernimiento de las vocaciones a aquellos que son capaces de realizarlo juiciosamente. Notemos el plural: todavía no existe el único *senior* de la *Regla benedictina*. Esta última, por otra parte, requiere menos la "sagacidad" del juicio que "la aptitud para ganar las almas", ya que se encara como más activa la tarea del maestro de novicios. Sin embargo, la designación de un responsable especialmente encargado de cuidar de los postulantes es un rasgo excepcional de la literatura de las reglas²¹, y podemos ver en él un nuevo vínculo entre Basilio y Benito.

En Egipto: la espera a la puerta y las predicciones

Rufino traduce la *Regla de Basilio* al latín en 397. Siete años más tarde (404), aparecen tres obras capitales una detrás de la otra: Rufino traduce la *Historia monachorum* y

20. Jn 6,38 (fe); 1Co 15,58 (todas las buenas obras).

21. CASIANO, *Institutiones* (= Inst.) 4,7, confía al nuevo monje en primer lugar al portero, que tiene otras cosas que hacer más que vigilarlo, y luego a un *senior* que instruye y gobierna a diez *iuniores*. Más que "jóvenes" (Guy, *Sources Chrétienines* [=SC] 109, p. 131), estos son subordinados de cualquier edad. Nada prueba que esta decanía esté compuesta únicamente por monjes que entraron recientemente.

Jerónimo la *Regla de Pacomio*, mientras que Sulpicio Severo publica sus *Diálogos*. Estas obras tan diferentes tienen un rasgo común: las tres describen a los monjes egipcios. En materia de probación, éstos están de acuerdo en aplicar un método que se puede resumir con una sola palabra: el rechazo.

En el interior de esta táctica general, distinguimos tres modalidades: la espera a la puerta, las predicciones siniestras y la prueba de la obediencia. La primera aparece en la *Regla pacomiana*, según la cual el postulante que llega al monasterio "no tendrá la libertad de entrar, sino que permanecerá algunos días a la puerta"²². Ese tiempo de espera sirve no sólo para enseñarle el *Pater* y los *Salmos*, sino también para "probar" sus motivaciones, así como su capacidad de renunciar a su familia y a sus bienes. Sobre este último punto, Pacomio no hace más que aplicar los criterios del Evangelio. Finalmente, se le enseñan al postulante las reglas del monasterio. Este principio de la espera a la puerta será constantemente retomado, con variaciones en la duración y severidad del tratamiento, hasta los "cuatro o cinco días" y a las "injurias" de S. Benito.

Las predicciones sombrías están atestiguadas por Sulpicio Severo, al que seguirán los Cuatro Padres²³. Se le previene al postulante que será duro, muy duro, demasiado duro para él. Esta forma de prevenir contra un compromiso inconsiderado está en la línea del Evangelio (Lc 14,25-37). Tanto en esto como en otras cosas, los antiguos monjes no hacen sino imitar a Cristo.

Las pruebas de obediencia

En cuanto a la prueba de la obediencia, Sulpicio Severo la considera una regla general de admisión en los monasterios

22. PACOMIO, *Preceptos* 49.

23. Sulpicio Severo, *Diálogos* I,18; *Regla de los Cuatro Padres* (=RIVP) 2,26. El primero ubica las predicciones antes de la prueba, y los segundos durante la espera a la puerta. Cf. Jos 24,29.

de Egipto y da dos ejemplos sensacionales de ella: un abad que obtuvo del postulante la promesa de obedecer a todas las órdenes, le ordena que se tire en un horno encendido; otro envía al postulante a regar un palo plantado en la tierra como si fuera una planta viva. Dos milagros coronan estas locuras: el horno se extingue inmediatamente, el palo florece al cabo de tres años²⁴.

A estas maravillas del medio cenobítico, se agregan las del anacoretismo. Según la *Investigación o Encuesta sobre los monjes de Egipto*, (*Historia monachorum in Aegypto*), por lo menos en su redacción griega, Antonio deja en la puerta a Pablo el Simple, inmóvil bajo el sol ardiente, durante una semana; luego le da órdenes y contraórdenes absurdas, que lo hacen permanecer tres semanas sin comer²⁵. La traducción latina impresa, más razonable, se contenta con un día y una noche de espera a la puerta²⁶. Las dos versiones colocan al comienzo de la probación, una promesa de obediencia incondicional.

En este campo de las pruebas, la colección de anécdotas recogida por Casiano ofrece un interés especial, porque una de ellas se refiere a un arquetipo escriturístico. El autor de las *Instituciones*, para ilustrar la obediencia de los monjes de Egipto, tanto cenobitas como eremitas, cuenta cinco historias, de las cuales las tres primeras se refieren a Juan de Lyco. En primer lugar, encontramos allí el riego del palo, reducido a un año y al que no sigue ningún milagro²⁷. Vienen luego otras dos órdenes insensatas: tirar por la ventana un frasco de aceite y empujar una roca por una pendiente. Luego, pasando al medio

24. *Diálogos* I,17-19. Cf. los apotegmas de *Vitae Patrum* 5,14,18 (N 295): el hijo echado al horno; 5,14,3 (Alfab. *Juan Colobos* 1): el bastón regado. Ver también el apotegma 270 en REGNAULT, *Nouveau recueil*, p.285: Pedro le ordena a Elías que ponga la mano en el fuego.

25. *Historia Monachorum* (griego) 24,1-7.

26. *Ibid.* (latín) 31.

27. Casiano, *Inst* 4,24. Ver nuestro comentario: "Les sources des quatre premiers livres des *Institutions* de Jean Cassien", en *Studia Monastica* 27 (1985), pp. 241-311 (cf. pp. 303-306).

cenobítico, Casiano celebra el heroísmo de Partemucio, un padre que presenció sin alterarse los malos tratos infligidos a su hijo y que recibió, para terminar, la orden de tirarlo al agua. A propósito de él, se nos remite al ejemplo de Abraham que inmola a su hijo²⁸.

Así pues, el mismo Señor da a veces a sus servidores órdenes absurdas e inhumanas, revocadas a último momento. Este tema de la "tentación" divina, vuelve, luego de Abraham, en la prueba impuesta a Israel en el desierto para *ver si camina en la ley y si ama al Señor*, o para *discernir su corazón*²⁹. Volvemos a encontrarlo nuevamente en la continuación del Antiguo Testamento y hasta en el Nuevo³⁰. La historia de Partemucio, completada con la del joven postulante distinguido a quien su abad envía a vender canastos en la plaza³¹, demuestra una vez más que la probación monástica, incluso en lo que tiene de más extravagante a nuestros ojos, se inspira en modelos bíblicos.

Antes de dejar las pruebas de obediencia, notemos que, aun cuando el Maestro y Benito no las prescriban formalmente para los postulantes y novicios, ambos representan la obediencia del monje como una especie de martirio³² (incluso el Maestro pronuncia esta palabra). Al final de su Regla, el Maestro desarrolla por última vez este tema de la obediencia heroica, en un discurso que el abad debe hacer a los postulantes³⁴. Sin imponerles inmediatamente las pruebas extraordinarias del desierto de Egipto, se les anuncian tribulaciones que atormentarán especialmente, a lo largo de su vida, su "voluntad propia".

28. Inst 4,27-28. Cf. Gn 22,1-18. La misma historia en el apotegma *Sisoës* 10.

29. Ex 16,4; Dt 8,2 y 13,3.

30. Jc 3,1-4, etc.; St 1,2-3 y 12.

31. Inst 4,29.

32. RM 10,52-60 = RB 7,35-43 (4º grado).

33. RM 7,59: *velut in martyrio patienter* (lo sufren pacientemente como en un martirio).

34. RM 90,1-66.

De los Cuatro Padres a San Benito

Este capítulo final del Maestro nos vuelve a conducir de la prueba de la obediencia a las predicciones siniestras. Como hemos visto, esta prueba, junto con la espera a la puerta, constituyen lo esencial de la pedagogía aplicada a los futuros monjes. Entre el comienzo del siglo V y la época de S. Benito, algunos jalones nos mostrarán el camino recorrido por los tres procedimientos, ya sea solos o reunidos.

La *Regla de los Cuatro Padres*, en la que se puede reconocer la carta fundacional de Lérins (400-410), atribuye a "Macario" (¿S. Honorato?) un programa de "examen" que distingue entre ricos y pobres³⁵. A los primeros se los invita, según el Evangelio, a liquidar sus bienes y a tomar la cruz, que consiste en obedecer. En cuanto a los segundos, también tienen riquezas escondidas: las del orgullo. La humildad, que se las hará dejar, consiste también en la obediencia y en la paciencia. A estos postulantes de origen modesto se les impone acostarse en la puerta durante una semana, sin conversar con los hermanos y se les predice los *dura y laboriosa* que les sobrevendrán. Esta espera está concebida como una prueba: no se los admitirá si no "perseveran golpeando", como dice el Evangelio (Lc 11,8). El criterio está bien elegido: antes de que el hombre se comprometa, entrando en el monasterio, a perseverar allí toda la vida, los superiores se aseguran de que es capaz de perseverar en su pedido durante una semana.

Según Casiano, quince o veinte años más tarde, la espera se prolonga por diez días o más, y está acompañada por injurias. Es así como los cenobitas egipcios ponen a prueba la fuerza del deseo de los postulantes, su humildad, su paciencia, su aptitud para perseverar. A estos preliminares de la vestición, seguirá, luego de esta última, un año entero al servicio

35. RIVP 2,16-35, en *Les Règles des saints Pères*, t.I, Paris 1982, pp. 188-192. (SC 297).

de los huéspedes, nueva dilación que se les impone antes de admitirlos en la comunidad³⁶.

Los diez días a la puerta están ilustrados en Casiano con la historia del abad Pinufio, que había soportado esta prueba en Tabennesi, donde se había presentado disfrazado de seglar. Paladio cuenta la misma aventura en la *Historia Lausíaca*, a propósito del gran abad Macario. Él también, disfrazado de seglar, habría golpeado a la puerta de Tabennesi, habría soportado los rechazos de S. Pacomio, y finalmente habría obtenido su admisión luego de haber pasado una semana de ayuno. Pacomio le había dicho: "Eres viejo, incapaz de ascesis. Los hermanos son ascetas, y tú no soportarás sus trabajos. Te escandalizarás y te irás hablando mal de ellos"³⁷.

La hazaña de Macario será conocida en Occidente por la versión latina de la obra paladiana, el *Paraíso de Heráclides*. Pacomio, que en esta anécdota desempeña el papel de superior, al comienzo de su carrera había tenido que cumplir el de postulante. Había tenido que refutar las múltiples objeciones de su maestro, el anacoreta Palamón, antes de ser aceptado por él como discípulo³⁸. Este método cenobítico de probación por el rechazo, ha tenido pues, como muchas cosas en el monacato comunitario, un origen eremítico.

Analicemos ahora al Maestro y a S. Benito. El primero no deja de prescribir la probación tradicional, pero la atenúa sensiblemente, ya sea no indicando la duración de la prueba, ya sea contentándose con oponer al postulante un rechazo cortés, cuyo carácter puramente verbal y ficticio subraya expresamente³⁹. Sin embargo, después de la entrada, el Maestro

36. Inst 4,3-7. El año de servicio desaparece en el caso de Pinufio (Inst 4,30,2-4; Conl 20,1,2-5), y este último, al comienzo de su discurso (Inst 4,32-33), habla solamente de la espera a la puerta.

37. *Historia Lausíaca* 18,12-13 = *PARAÍSO de HERÁCLIDES* 6; PL 74,272-273.

38. Dionisio *Vita Pachomii* 6.

39. RM 90,2.

agrega a ese rechazo benigno una nueva espera de un año antes de la vestición⁴⁰.

No debemos perder de vista este precedente del Maestro cuando consideramos las disposiciones de S. Benito. En un primer momento, los "cuatro o cinco días" de este último, asociados a dificultades e injurias, parecen ser una simple reducción de la semana de los Cuatro Padres y de los diez días de Casiano. Pero si comparamos a S. Benito con el Maestro, que es su fuente principal, nos llama sobre todo la atención el hecho de verlo volver al régimen duro de los antiguos. Su tiempo de probación disminuido a la mitad, no por eso deja de tener la rudeza de otros tiempos, en contraste con la forma más suave de su inmediato predecesor.

En esta espera de algunos días a la puerta, las "injurias" recuerdan a Casiano, y la "perseverancia en golpear" (Lc 11,8) a los Cuatro Padres. En cuanto al texto escriturístico colocado como epígrafe, esta cita de 1Jn 4,1, como ya hemos visto, viene del Maestro. Así, el rechazo tradicional hace las veces de la "probación de los espíritus", en la línea del Nuevo Testamento.

Los dos métodos de Benito y la historia anterior

La probación de la *Regla benedictina*, considerada en su conjunto, comprende dos grandes fases: la probación por la paciencia (RB 58,1-8) y la probación por la Regla (58,9-16). Esto no significa que la paciencia esté ausente de la segunda fase: la volvemos a encontrar en el seno de esta última (58,11). Pero a continuación, las pruebas que ejercitan esta virtud pasan a segundo plano, mientras que la Regla, de la cual hasta ahora no se había hablado, se transforma en el principal instrumento de probación.

40. RM 90,71-79. Es el año de Casiano, pero trasladado antes de la toma de hábito.

Este recurso a la regla del monasterio para discernir las vocaciones aparece en Occidente poco antes de S. Benito. El primer ejemplo es indudablemente el de la pequeña regla leriniana denominada "Regla de Macario", que no hay que confundir con la segunda y la cuarta parte de la *Regla de los Cuatro Padres*, atribuidas igualmente a un "Macario". A este documento, que parece ser de alrededor del 500, le sigue la *Regula virginum* de Cesáreo de Arlés, cuya segunda ley sobre la recepción de las postulantes prescribe leer la Regla frecuentemente y exigirles la promesa de observarla⁴¹. En la misma época, el Maestro hace lo mismo. Siguiendo sus huellas, Benito ordena leer la Regla al novicio en tres oportunidades, después de un mes, seis meses y cuatro meses. De este modo, más allá de la paciencia, la aceptación de la regla del monasterio se convierte en el gran criterio de discernimiento de las vocaciones.

Al comenzar con las pruebas de paciencia y continuar con la presentación de la Regla, Benito recapitula toda la historia de la probación monástica. La primer fase utiliza el procedimiento de los monjes de Egipto, y la segunda el sistema más reciente de los monasterios de Occidente. La asociación de los dos métodos se hallaba ya en Cesáreo de Arlés, pero en él los dos procedimientos están yuxtapuestos, incluso opuestos⁴². En Benito, por el contrario, se articulan en una legislación coherente, que opera una verdadera síntesis.

Los tres criterios del buen novicio

Al final de la primera fase, se indican tres criterios: el anciano encargado de los novicios debe examinar si son so-

41. *Regla de Macario* 23,1-3; Cesáreo, *Regla para las vírgenes* (=Reg.virg) 58,1-3. La primera ley de Cesáreo (Reg.virg. 4,1-4) no hablaba de la Regla.

42. Ver Césaire D'Arles, *Oeuvres monastiques*, t.I, *Oeuvres pour les moniales*, Paris 1988, p. 93. (SC 345).

lícitos para la obra de Dios, la obediencia y los oprobios⁴³. La primera y la última de estas tres o están literalmente tomadas de Basilio, con el cambio de sentido del *opus Dei* que constatabamos anteriormente. En cuanto a la obediencia, la Regla basiliana la sugería, sin emplear esa palabra.

Estos tres criterios nos hacen pensar en la escala de la humildad, en la que el primer grado, singularmente largo, describe la relación del monje con Dios, mientras que los grados 2-4 regulan la obediencia, y los grados 5-7 proponen formas de abajamiento que se asemejan a la aceptación de los oprobios. ¿Por qué la última sección de la escala, donde se trata sobre todo de la taciturnidad, no está representada en esta lista de criterios? Tal vez simplemente porque esta última, en virtud de una especie de *tic* —en ese capítulo todo está de a tres⁴⁴— tenía que seguir siendo tripartita. Al llegar al número tres, Benito se detuvo, dejando la lista abierta.

Promesas privadas y promesa pública

En el curso de la segunda fase, Benito habla dos veces de “promesas”. En relación con la primera lectura de la Regla, en primer lugar hace prometer al novicio la “perseverancia y la estabilidad” (58,9). Luego, después de la tercera lectura, le exige la promesa de “observar todo y guardar lo que se le manda” (58,14). Este segundo compromiso tiene en sí mismo un doble objeto: “observar todo” se refiere a la Regla que se le acaba de leer, mientras que “guardar lo que se le manda” apunta más bien a las órdenes particulares recibidas de los superiores. Encontramos, pues, tres promesas más o menos distintas en total: la primera de perseverancia o estabilidad, la segunda de

43. RB 58,7: *si sollicitus est ad opus Dei, ad oboedientiam, ad opprobra.*

44. Tres ocupaciones de los novicios, tres períodos y tres lecturas de la Regla, tres “votos”, tres *Suscipe*. Cf. el artículo “Los tres criterios” citado anteriormente (nota 15).

observancia de la Regla, y la tercera de obediencia al superior.

Hay que relacionar estas promesas privadas con la estructura general de la probación. La primera recuerda el comienzo de la primera fase cuando el postulante "perseveraba golpeando" a pesar de los rechazos. La segunda tiene una evidente relación con la segunda fase, centrada en la Regla. La tercera, por el contrario, no corresponde a ninguna etapa de la probación. Más bien la exige la conexión de las dos autoridades que gobiernan el monasterio: la Regla y el abad. Benito, que ha hecho prometer la obediencia a una de estas autoridades, agrega naturalmente la otra. Además esta "guarda de los mandamientos" recibidos es análoga a la *obediencia* de la lista de criterios.

Más estricta y más interesante todavía es la relación de estas promesas previas con los "tres votos" de la profesión que en lenguaje benedictino son también "promesas". Lo que el profeso promete solemnemente está articulado en tres términos: estabilidad, *conversatio morum* y obediencia⁴⁵. El primero y el último de estos términos corresponden manifiestamente a la primera y a la tercera de las promesas privadas. En cuanto al enigmático *conversatio morum*, no es difícil demostrar que se define en relación a la Regla⁴⁶. Prometer "vida y costumbres" monásticas corresponde entonces a prometer la observancia de la Regla.

Una exacta correspondencia relaciona entonces las tres promesas privadas del noviciado con las tres promesas públicas de la profesión. Luego de haber hecho prometer sucesivamente al novicio la perseverancia en la estabilidad, la observancia de la Regla y la obediencia al superior, Benito le hace recapitular ese triple compromiso en las promesas definitivas

45. RB 58,17. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La formation et les promesses du moine chez saint Benoît*, en *La formación en la vida monástica: aspectos históricos y doctrinales*, Actas de la 21ª Semana de Estudios Monásticos española., Zamora, 1988, pp.181-193.

46. Ver RB 73,1: *morum... conversationis*, a propósito de la Regla.

de estabilidad, de "vida y costumbres" y de obediencia. El año del noviciado aparece así como una preparación metódica al acto solemne que la termina. Los compromisos de la profesión han sido propuestos uno después de otro privadamente al candidato, en relación con la primera y la última lectura de la Regla.

Teniendo en cuenta la relación de la perseverancia-estabilidad prometida en primer lugar con la "perseverancia en golpear" de los primeros días, es evidente que toda esta pedagogía es más ordenada de lo que parece. Prueba por la paciencia, prueba por la Regla: esta doble probación impulsa eficazmente a una vida que será obediencia perpetua a la Regla y también paciencia perpetua. ¿Acaso al final del Prólogo no definía Benito la existencia del monje como una participación en los sufrimientos de Cristo por la paciencia?⁴⁷.

Benito visto por Gregorio: ¿discreción o discernimiento?

Después de Benito, tendríamos que recorrer incluso las reglas provenzales (Aureliano, *Tarnantensis*, Ferreól), españolas (Isidoro, Fructuoso, *Communis*, *Consensoria*) e iro-francas (Columbano, Gualberto, Donato); casi todas prevén la acogida y la probación de los postulantes. Pero esta recorrida no nos enseñaría gran cosa, ya que de ahora en más, prácticamente no se hace más que reproducir, con ligeras variantes, las normas de los autores más antiguos. Casi en todas partes encontramos la espera a la puerta, la prueba por la paciencia, la lectura de la Regla y la promesa de observarla.

Más que entrar en ese examen, terminaremos pues consultando a un autor ilustre que leyó y apreció el *De disciplina suscipiendorum fratrum* de S. Benito. Gregorio Magno en su *Comentario al Primer Libro de los Reyes* (=In I Reg.); redactado al final de su vida (hacia el 597), incluyó, entre una buena cantidad de toques monásticos, insólitos en sus obras de

47. RB Pról. 50 = RM Ths. 46.

exégesis⁴⁸, un elogio del método probatorio de Benito, que es la cita más antigua conocida de la Regla.

Este pasaje del *In I Reg.* es el segundo de los tres fragmentos que hablan, en términos más o menos claros, de la recepción de los candidatos a la vida monástica. El primero aparece a propósito de la llegada del arca a *Bet-Semes*⁴⁹. Gregorio subraya allí el respeto religioso que los superiores experimentan por los sujetos que Dios les envía. El segundo se presenta en el comentario del "derecho del rey", expuesto por Samuel al pueblo que reclama la institución de la realeza⁵⁰; a diferencia del primero, insiste en la severidad con la que el superior debe responder a los pedidos de admisión. Finalmente, el tercero está causado por el reclutamiento del ejército de Saúl; éste exige que los postulantes sean seriamente aptos para el combate espiritual: que sepan y que quieran combatir⁵¹.

En el segundo fragmento, Gregorio da, pues, como ejemplo a los superiores monásticos, las sombrías predicciones que Samuel hizo a los israelitas antes de nombrarles un rey. En otros términos, los jefes de los monasterios deben advertir a los candidatos acerca de las pruebas que les reserva la vida religiosa. Cuidándose de no "admitir fácilmente" en ella a los "recién llegados que quieren abrazarla", imitarán "al maestro excelente de la vida muy estricta" que quiere que "se pruebe a los espíritus para ver si son de Dios" y que se les "prediga" al postulante "las cosas duras y ásperas, para que sepa lo que le espera después de su entrada". Luego de estas citas de RB 58, el papa continúa hablando en dos oportunidades de la *discretio* con la que hay que recibir a los que se convierten a la vida monástica⁵². Esta palabra, sinónimo de "probación",

48. Ver nuestra Introducción a GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, t.I, Paris, 1989, pp. 49-50 y 92-97. (SC 351).

49. *In I Reg.* III, 119 (sobre 1S 6,13).

50. *In I Reg.* IV, 70 (sobre 1S 8,11-18).

51. *In I Reg.* V, 187 (sobre 1S 14,52).

52. *In I Reg.* IV,70: *confusio discretionis...tanto discretius debent ad eandem vitam conversos recipere...* (CC 144, p.330,1344 y 1347).

significa claramente aquí "discernimiento" de las vocaciones, en la línea del "discernimiento de los espíritus" de S. Pablo.

A la luz de este notable texto, podemos preguntarnos si tal vez Gregorio no apuntaba a la misma realidad cuando, al final del segundo libro de los *Diálogos*, alababa a la *Regla benedictina* por su *discretio*⁵³. Esta palabra, entendida habitualmente como un elogio de la "discreción" de Benito, es decir, de su ascesis moderada, podría significar, por el contrario, el "discernimiento" y referirse a la energía con la cual la Regla, siguiendo a los antiguos autores monásticos, realiza la selección de las vocaciones.

En todo caso, esta forma ruda de probar a los novicios llamó la atención de Gregorio y le pareció ejemplar. Esta aprobación de la severidad de la *Regla benedictina*, al provenir de un hombre muy humano, de quien una carta al abad Urbicus de Palermo, recomendaba que se diera a los postulantes una acogida solícita, afectuosa, llena de dulzura⁵⁴, confirma que la misma contiene, tanto en este punto como en muchos otros, una doctrina de sabiduría tradicional, vinculada con la esencia misma del monacato.

Abbaye de La Pierre-qui-Vire
89830 Saint-Léger-Vauban
Francia

53. *Diálogos* II,36. Cf. nuestro artículo "*Discretione praecipuum*" À quel Grégoire pensait-il?, en *Benedictina* 22 (1975) pp.325-327 (= *Saint Benoît, sa Vie et sa Règle*, Bellefontaine, 1981, pp. 71-74).

54. *Register Epistolarum* 6,49. Cf. nuestras observaciones en SC 351 (más arriba, nota 48), pp.466-468.