LA REGLA DE SAN BENITO Y LA VIDA CONTEMPLATIVA*

¿Es una vida contemplativa, la vida monástica organizada por la Regla de San Benito? La respuesta a esta cuestión depende del sentido que se le dé a la expresión "vida contemplativa", y esta a su vez se define con relación a la "vida activa", que es otra expresión con múltiples sentidos. No pretendemos desentrañar aquí el laberinto de las diversas significaciones que ha tenido el binomio de las dos vidas, desde los sabios griegos hasta nuestros días. Ya que se trata de la Regla benedictina, nos podemos contentar con situarla en relación con la terminología que debía ser la más familiar a San Benito, es decir, la de su maestro Casiano. Tal será nuestra principal, si no nuestra única referencia a la antigüedad cristiana. En cuanto a nuestra época, retendremos solamente la acepción corriente de las palabras "vida contemplativa" y "vida activa", es decir aquella a la cual se refiere uno espontáneamente cuando hoy se coloca una forma de vida religiosa bajo una u otra etiqueta.

Empecemos por colocar frente a frente estas dos interpretaciones del binomio acción-contemplación, es decir la de Casiano y la nuestra. Cuando actualmente se habla de "vida activa", se piensa sobre todo en una actividad exterior, orientada al servicio del prójimo; mientras la "vida contemplativa" se define por la separación del mundo y la búsqueda exclusiva de Dios. Se puede decir que el apostolado y la oración aparecen como las notas respectivas más características de estos géneros de vida. En cambio, la terminología de Casiano está lejos de corresponder a tales nociones. Para él, la "vida activa" (*actualis, practiké*) consiste en eliminar los vicios y adquirir las virtudes, mientras la "contemplativa" (*contemplatio, theoretiké*) se refiere al conocimiento de las cosas divinas, en particular, al sentido oculto de la Escritura¹. Se puede decir, por lo tanto, que la ascesis y la exégesis caracterizan estas dos vidas, pero comprendiendo exégesis no como una disciplina científica, en el sentido contemporáneo de la palabra, sino como penetración de los misterios divinos por un alma purificada, bajo la conducción del Espíritu.

Como podemos ver, es sobre todo la noción de vida activa la que difiere en estos dos lenguajes, y esto no deja de producir un cierto cambio en la misma noción de vida contemplativa. Según Casiano, la *Disciplina Actualis*, es decir la vida activa,

* De *Collectanea Cisterciensia*, T. 27, N° 2, 1965.

1. *Conl.* XIV, 1-8. Ambas son definidas aquí en términos de "ciencia". Para la palabra misma de *VITA* ver *Inst.* V, 33; *Conl.* I pref.; *Conl.* VIII, 3,6. Cf. el empleo sinónimo de *CONVERSATIO* en *Conl.* VI, 1,2; X, 6,4; XVI, 3; XVIII 4,2. En todos estos casos se trata siempre de "vida activa". Y no parece que Casiano hable propiamente de "vida contemplativa". Para designarla usa siempre términos como *Theorica virtus* (*Conl.* I, 1,1.) *CONTEMPLATIO* (*Conl.* I, pref. 4), *THEORIA* (*Conl.* XIV, 3), *THEORETICA DISCIPLINA* (*Conl.* XIV, 8).

no consiste esencialmente en obras exteriores, sino en el trabajo realizado en el interior del alma. No se trata, pues, de esta actividad tangible que define para nosotros la vida activa, sino de un esfuerzo que calificaríamos más bien de ascético. Sin duda, este esfuerzo se traducirá, en parte, en obras caritativas, ya que la caridad es la reina y la suma de todas las virtudes. Pero al lado de estas obras que procuran el bien del prójimo, la vida activa comprende también toda suerte de acciones virtuosas cuyo único beneficiado es aquel que las realiza. Y tan cierto es esto, que Casiano coloca, entre los múltiples trabajos de Marta, el ayuno y la *Lectio*, junto con las preocupaciones por los enfermos y la limosna². Estos dos tipos de actividades tan diferentes, de las cuales sólo las segundas nos parecen corresponder a la vida activa, se confunden a los ojos de Casiano, que las considera bajo un mismo punto de vista: la purificación del corazón y la adquisición de la virtud.

Es decir, la vida activa se orienta en dos direcciones opuestas, según se comprende en el sentido de Casiano o en el contemporáneo. Para el viejo maestro provenzal, ella tiende sobre todo al bien del sujeto que a ella se entrega, al pacificar su alma en vistas a la contemplación. En esta perspectiva individual y contemplativa las acciones exteriores se apreciarán según el fruto interior que se coseche de ellas. Y aun se llegará a considerar las manifestaciones de caridad con el prójimo más como un medio de extinguir los vicios de la avaricia y de la cólera, que como una gratuita entrega de sí al otro³. Por lo contrario, el punto de vista actual es sobre todo exterior y social. La vida activa se define principalmente por las realizaciones al servicio de los demás, hasta el punto que la misma adquisición de virtudes, aun las más íntimas, son consideradas a menudo como una condición de eficiencia e influencia. En un tal clima la contemplación toma el papel de una función social —¿la vida interior, no es acaso, según una fórmula célebre, el alma de todo apostolado?— ¡cómo si la unión a Dios no tuviera una mejor justificación que su eficacia en orden a la edificación de la Iglesia peregrina!

Otra consecuencia de esta divergencia fundamental, es la manera como se concibe, tanto de una como de otra parte, las relaciones entre ambas vidas. En Casiano la vida activa prepara a la vida contemplativa. Su fin consiste en purificar el corazón para poder ver a Dios. Toda vida contemplativa auténtica supone realizada esta purificación, mediante el exitoso desarrollo de la vida activa. Pero actualmente una distinción semejante entre ambos géneros de vida no tiene sentido. Aun admitiendo la superioridad de la contemplación, no se justificaría colocarla *al término* de la acción. Estas dos vidas aparecen mas bien como dos caminos entre los que se puede elegir en un comienzo, y en los cuales, tanto el contemplativo como el activo, caminan cada uno por su lado, si no al mismo nivel al menos paralelamente y sin encontrarse.

Tales son las dos concepciones del binomio acción-contemplación a las cuales nos vamos a referir para responder al problema planteado. Buscando situar la Regla de San Benito con relación a ellas, no olvidaremos su inseparable compañera: la Regla del Maestro⁴, que puede considerarse con mucha probabilidad, como

2. *Conl* I, 10.

3. Evagrio, *Practicos*, 6 y II: "la caridad es grande porque es el freno de la cólera".

4. Citamos la Regla de San Benito según la edición de Hanslik: *BENEDICTI REGULA*. Viena 1959. (= *RB*). Y la Regla del Maestro (*RM*) según A. de Vogüé *LA REGLE DU MAITRE*. Paris 1964. (*Sources Chrétiennes* 105-107).

su fuente inmediata. Además recurriremos algunas veces al testimonio de un documento menos conocido, pero singularmente interesante por las relaciones estrechas que tiene con nuestras dos Reglas. Se trata del florilegio monástico del manuscrito París Latín 12634, donde la *RM* ocupa una parte excepcional, comparable a la que le da San Benito en su propia Regla⁵. Se puede decir sin exagerar que la *RB* y el florilegio monástico *E* aparecen como dos obras hermanas, las dos hijas de la *RM*.

Si en primer lugar tomamos la terminología de Casiano, ¿qué debemos decir del género de vida organizado por la *RB*? ¿cómo encuadrar esta terminología en la *RB*? Parecería que se debería contestar a primera vista que la vida benedictina no es contemplativa sino activa.

En realidad, ninguno de estos dos términos se encuentran alguna vez ni en la *RB* ni en la *RM*. En vano se buscará en ambas reglas la menor huella del vocabulario acción-contemplación. En cuanto al florilegio *E*, aunque reproduce varios textos de Casiano, en ninguno de esto se encuentra alusión alguna a la célebre dicotomía. Nuestros tres documentos demuestran una total indiferencia ante esta problemática. Y esto, por lo demás, no es una actitud insólita, ya que la primitiva literatura cenobítica de occidente es extraña, por lo que parece, a estas ideas. No sólo no se halla en ninguna regla antigua algún desarrollo sobre las dos vidas, sino que ni siquiera la palabra *Contemplatio* se encuentra frecuentemente, y cuando se la halla no tiene su matiz característico⁶. Hay que esperar el comentario de Hildemaro sobre la *RB*, en el siglo IX, donde la famosa distinción aparece jugando un papel notable en la presentación de las observancias cenobíticas, pero en un sentido bien diferente del que le daba Casiano⁷. Según los primeros documentos todo sucede como si los autores latinos no se preocuparan de estas nociones. ¿Y cómo extrañarse de esto ya que aun Casiano no las menciona sino sólo en sus *Conferencias* reservadas a la doctrina de los padres del eremitismo, mientras que en sus *Instituciones*

5. Este manuscrito será citado por la sigla *E* (*EXCERPTA*).

6. Basilio, *REGULA* 14. "*Impletus iste affectus... (placendi Deo) per Theoriam, id est scientiam, per quam intueri et perspicere possumus magnificentiam gloriae Dei*".

ISIDORO, *REGULA* V,7. "*Nihilque operis apud fratres remaneat, ne sollicitudinis eius cura mentem ab intentioni contemplationis avertat; sed in sola contemplatione Dei*".

Fuera de estas reglas el término no se usa más frecuentemente en los escritos destinados a los cenobitas. Evagrio tiene cinco veces *THEORIA* que la *PL* 20,1181 traduce siempre por *CONSIDERATIO*, pero la versión más antigua editada por J. Leclercq (*Scriptorium* 5,1951) traduce más bien o por *VISIO* o por *INSPECTIO*.

En Columbaño *Ep.* 7 aparece *VITA THEORICA* opuesta a *OPUS PREDICATIONIS*. El autor de las *VITAE PATRUM IURENSIUM* dice en su prólogo: *THEORETICA ILLA CONVERSATIO VESTRA*, pero parece que son ermitaños los monjes de Augania a los que se dirige. Para testimonios posteriores ver J. Leclercq *Studis Anselmiana*, Números 48 y 51.

Junto con la influencia de Casiano, la de Agustín, Pomerio y Gregorio, terminará por hacerse común este vocabulario en el medio cenobítico.

7. *PAULI WARNEFRIDI... COMENTARIUM*. Monte Casino 1880, págs. 394-395 (sobre la *RB* 48): "*per exercitationi operis designavit activam vitam, et per vacationem lectionis, designavit contemplativam*". Esta manera de concebir las dos vidas como dos momentos de la misma existencia, proviene de Gregorio. *Hom in Ezech.*, I, V, 12; II, II.II.

cenobíticas no las utiliza?⁸. Este silencio de Casiano en la primera parte de su obra nos manifiesta que no es necesario interpretar este mismo silencio en las antiguas reglas latinas, como un rechazo de la teoría de las dos vidas. Nuestros legisladores no reprueban esta doctrina. Ni tampoco se podría afirmar que se desinteresen. Su abstención significa solamente que una exposición sobre las dos vidas no forma parte de la iniciación rudimentaria que pretenden darlas reglas⁹.

Por lo tanto, si a pesar de este silencio del Maestro y de Benito, hemos creído necesario decir que la vida monástica instituida por ellos no es contemplativa, sino activa, es a causa de que su maestro Casiano ve las cosas así. A sus ojos la contemplación está reservada a los ermitaños. En el cenobio no se está para esas cumbres, sino para entregarse al trabajo más humilde de la vida activa¹⁰. Esta repartición de las dos vidas entre las anacoresis y el cenobitismo es un tema tradicional que se remonta por lo menos a Filón¹¹. Como grandes lectores de Casiano, tanto el Maestro como Benito, no lo han podido ignorar. Si lo han pasado por alto, como también la teoría de los ocho vicios y tantas otras doctrinas de su maestro, nada permite pensar que ellos hayan concebido la vida cenobítica de manera distinta que como una vida activa. Sin embargo, hay que tener cuidado de poner una barrera entre esta vida activa y la vida contemplativa, como si se tratara de dos caminos paralelos y sin comunicación, como se usan estas palabras en el lenguaje moderno. Al contrario, como lo hemos visto, la vida activa, en el sentido antiguo, prepara a la contemplación. Así el cenobitismo aparece como indispensable preparación al eremitismo. El mito forjado por Casiano, según el cual los primeros ermitaños surgieron, hacia el fin de las persecuciones, de un cenobitismo que se remontaba a los apóstoles, no es sino la expresión legendaria de la relación entre los dos géneros de vida¹². Todo eremitismo y toda vida contemplativa auténtica no puede ser sino la "flor de una experiencia cenobítica lograda, en el curso de la cual se ha ob-

-
8. Esto es verdadero textualmente en los libros I-IV, que forman la parte más cenobítica de la obra. En los últimos ocho libros no hemos encontrado sino dos alusiones, sin gran importancia: *non solo in actuali vita, sed etiam notitiam scripturarum* (Inst. V, 33); *Divinae Theoria inhaerere* (Inst. XI, 18).
 9. Es necesario matizar la clasificación propuesta por A.J. Festugière: *L'Enfant d'Agrigent*, París 1941. Que coloca a Benito con todos los "grandes monjes fundadores", entre los representantes de la espiritualidad "específicamente cristiana", en oposición a la espiritualidad filosófica o contemplativa que proviene de Clemente y Orígenes. A través, de Casiano nuestras reglas son también tributarias de esta segunda corriente.
 10. *Conl. I*, pref., 4. Cf. *Conl. XVIII*, 4, 2.
 11. *FILON: DE VITA CONTEMPLATIVA*, I.1. Casiano no se contradice cuando coloca el eremitismo entre las maneras de vivir en que se ejerce la vida activa (*Conl. XIV*, 4). Ya que siendo el objeto único de la *PRACTIKE*, la virtud, pueden existir múltiples maneras de practicarla. Cada uno de estos géneros de vida se caracterizan por una u otra virtud, en la cual se trata de sobresalir. La pureza del corazón y la unión con Dios, fin del eremitismo, pueden ser consideradas también, como virtudes, y por eso ellas pueden definir o caracterizar una de las maneras de vivir de la *PRACTIKE*. En otras palabras, la vida contemplativa considerada como ejercicio de ciertas virtudes, se encuadra así en la "vida activa".
 12. *Conl. XVIII*, 5-8. Ver nuestro artículo "*Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien*" en *Theologie de la Vie Monastique*. París 1961, pág. 214-222.

tenido por el esfuerzo de la vida activa, la pureza del corazón. De modo inverso el cenobio está ordenado a la anacoresis: si todo cenobita no está destinado a llegar a ser ermitaño, la ascesis cenobítica no puede dejar de tender a la instauración de aquel reino de Amor, sinónimo de la apátheia y de la pureza del corazón, que encuentra su perfección en la contemplación solitaria. La eliminación de los pensamientos apasionados, que es fruto de la *Praktiké*, no puede considerarse como un término. El intelecto así purificado levanta vuelo para franquear aun los pensamientos simples y lanzarse así a la inefable unidad. Más allá de la segunda renuncia hay una tercera que espera al monje¹³. La aventura no se acabará antes de esta última superación.

Esto significa que el ideal contemplativo, aunque sobrepasa al cenobitismo y puede realizarse fuera de él, es al mismo tiempo quien lo orienta y le da su sentido. Esta orientación contemplativa no permanece, por otra parte, en el solo plano de los principios. Se afirma concretamente por una cierta imitación, en el cenobio mismo, del género de vida de los ermitaños. La disciplina cenobítica impone por vía de obligación exterior y de educación social, los comportamientos que llegarán a ser espontáneos y personales en la soledad¹⁴. Y esto es verdadero especialmente con respecto a la oración: el oficio del cenobita es bosquejo de la oración incesante del ermitaño¹⁵. En el mismo interior del cenobitismo Casiano clasifica las observancias según su mayor o menor aproximación al eremitismo. Los cenobitas de Egipto, que practicaban todo el día una oración continua y libre en la celda, le parecían superiores a aquellos de Oriente y de Galia que se reunían obligatoriamente a ciertas horas para celebrar la alabanza común¹⁶. En otras palabras, el cenobitismo tiene la misma escala de valores que el eremitismo: mientras más los cenobitas se acercan a la vida solitaria, más se realizan en su propio género de vida.

Así la anacoresis comunica al cenobio, con su ideal trascendente, una tendencia contemplativa que no deja de influir sobre las mismas observancias. Por lo demás, ¿cómo el cenobita alcanzará el fin inmediato de su ascesis, que es la adquisición de las virtudes, sin recurrir a la oración constante?¹⁷. Orar sin cesar es por lo tanto, a la vez privilegio de los contemplativos y condición para llegar al término de la vida activa. Vemos así qué ilusorio sería trazar entre las dos vidas una línea de demarcación brutal, y más aún, el oponerlas como dos universos sin comunicación.

Sin embargo, el esquema que hemos trazado no es el único en que se expresa el pensamiento de Casiano. Junto con subordinar a la vida común la vida solitaria, él llega, en efecto, a proclamar una especie de igualdad entre ellas. El cenobitismo aparece así, no como una preparación a la anacoresis, sino como un camino diferente que tiende a un fin particular: mientras el ermitaño tiene como fin el des-

13. *Conl.* III, 6-7. Esta tercera renuncia conduce a la contemplación continua, que es propia de los grandes anacoretas. Ver *Conl.* XIX, 4-5. Cf. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*. Roma 1936, pág. 57-60.

14. *Conl.* V, 12. Sobre esta independencia de la mirada de los hombres ver *Conl.* VIII, I; XI, 8; XII, 8. Ya no se vive sino bajo el único control de Dios.

15. *Conl.* I, pref.

16. *Inst.* III, 1, 2.

17. *Conl.* IX, 2.

prendimiento de las cosas terrenas y la unión con Cristo, el cenobita manifiesta la ausencia de preocupaciones materiales y el absoluto desprendimiento de su propia voluntad. Estas dos notas, Casiano lo subraya, son eminentemente evangélicas¹⁸. Ellas constituyen en todo caso una finalidad distinta, que confiere al cenobitismo una especie de autonomía con respecto al ideal contemplativo de los eremitas. Los dos géneros de vida ya no son más considerados como participando en diferentes grados del mismo ideal, sino cada uno tiene sus valores propios, y sólo su unión hace al hombre perfecto¹⁹.

Este segundo esquema, que no es el más corriente, se concilia difícilmente con el primero. Sin duda H.O. Weber tiene razón al ver aquí las preocupaciones de Casiano como fundador y superior de una comunidad de cenobitas²⁰. Mientras que su inclinación personal y su formación egipcia le hacían preferir, sin duda, la vida solitaria, ha debido acentuar ciertos valores cenobíticos para luchar contra la inestabilidad de algunos cenobitas galos. Porque al presentar el eremitismo como la coronación de la vida común, se corría el peligro de favorecer la vocación de falsos eremitas. Para retener en la comunidad a tales imperfectos, no bastaba recordarles las condiciones de toda anacoresis auténtica y la necesidad de una purificación anterior. Era necesario además, insistir sobre las ventajas permanentes del cenobio. Así Casiano ha juntado al esquema fundamental que tenía de sus maestros egipcios, otra teoría que valoriza la perseverancia cenobítica *usque ad mortem*. Esta teoría estaba además en la línea de ciertos textos de Pacomio, como también en los del gran apologista de la vida común que fue Basilio²¹.

Pero este deseo particular de los cenobitas de Galia no ha sugerido a Casiano solamente la presente teoría. Ha producido ese ir y venir constante entre el eremitismo y el cenobitismo que se observa en toda la obra de nuestro autor. A menudo es imposible decir con precisión, de qué y para quién habla. En los últimos ocho libros

-
18. *Conl. XIX, 6*. Casiano parece que bosquejara la corriente de pensamiento en que se encuentran numerosos de nuestros contemporáneos, que oponen una espiritualidad "específicamente cristiana" a la tradición filosófica o contemplativa. Ver nota 9.
 19. *Conl. XIX, 9*. Esta manera de considerar los dos géneros de vida como partes de la perfección, está cercano al pensamiento de *Inst. V, 4*. Donde Casiano, partiendo de una palabra de Antonio, presenta dividido a Cristo en la tierra *per partes in omnibus*, en que cada asceta revela una virtud especial del único Señor. Así como un monje no puede poseer de manera perfecta todas las virtudes, así también, un género de vida no puede expresar la plenitud de Cristo. El mismo pluralismo se afirma en *Conl. XIV, 4*, a propósito de las distintas maneras de vivir en que se puede practicar la *PRACTIKE* (ver nota II): el eremitismo no es sino una de estas maneras, al lado de las preocupaciones caritativas como lo son la dirección del cenobio o de un hospicio. En la continuación de la *Conl. XIV*, Casiano recomienda no recargarse de actividades, sino perseverar en la manera de vivir que se ha abrazado, lo que viene aparentemente a desaconsejar el paso del cenobio al eremitismo. Tal como en la *Inst. V, 4*, Casiano se funda en la doctrina paulina del único Cuerpo de Cristo, pero múltiples en sus carismas, Repite que un solo hombre no puede reunir todas las virtudes (*Conl. XIV, 6-7*). Una referencia explícita a las *Conferencias en las Instituciones (V, 4, 3)* demuestra que Casiano está muy consciente de la unidad del tema.
 20. *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchs tradition*. Münster 1961, sobre todo páginas 107-120.
 21. BASILIO, *REGULA*. 3. L.Th. Lefort, *Les vies coptes de Saint Pachôme*. Louvain 1943. pág. 176-178 y 267-269.

de las *Instituciones*, sus ejemplos los saca tanto de un género de vida como del otro²². Igualmente en algunas de sus *Conferencias* pasa, sin previa advertencia, del elogio de la soledad absoluta a la recomendación de la más estricta dependencia cenobítica²³. Y todo esto a causa de que Casiano se encuentra en el punto de unión de las dos vidas: transmitiendo siempre la doctrina de los padres del desierto, le es necesario pensar en sus lectores de los cenobios de Provenza. Este método de transposición es reconocible sobre todo en el problema de la oración. Como hemos visto, no sólo están invitados los "activos" a la oración incesante, sino que aun reservando, en principio, el aspecto interior de la oración a las *Conferencias*, Casiano no puede dejar de hablar de ello, ya desde el segundo libro de las *Instituciones*, es decir en la parte de su obra dirigida más directamente a los cenobitas²⁴. En ese mismo pasaje, retrata a los mejores cenobitas tendiendo a la oración de fuego, en otras palabras a aquella oración suprema que alabará el ermitaño Issac²⁵. Este último, a su vez, no dejará de subrayar que estas oraciones sublimes no están reservadas a los perfectos, sino que pueden ser otorgadas, por la gracia del Espíritu, aún a los pecadores²⁶. Tales observaciones equivalen a introducir los valores contemplativos del eremitismo en el cuadro cenobítico. Por tanto, aunque se le asignen fines distintos a estos géneros de vida, la contemplación no será ya ajena a la vida cenobítica. Así, uno de los beneficios que se exige al cenobio es la completa ausencia de preocupaciones materiales. Ahora bien, esta liberación asegura una inseparable tranquilidad de espíritu, que sobrepasa aun la que se puede encontrar en el desierto²⁷. ¿Y qué puede haber de más propicio para la oración pura?

Vemos así que las relaciones de la vida cenobítica con el ideal contemplativo no se pueden definir con una fórmula simple. Ateniéndose al primer esquema de Casiano, se dirá que el cenobita no se entrega a la vida contemplativa principalmente. Pero se agregará inmediatamente que él hace todo aquello que es necesario para prepararse a ella y que su ascesis no tiende, finalmente, en realidad, a ninguna otra cosa. En la segunda perspectiva, los cenobitas no parecen estar tan urgidos por ese ideal. Su género de vida se separa en cierta medida, para orientarse hacia fines particulares, que parecen cerrarlo sobre sí mismo. Sin embargo, aunque la vida común tiene sus valores propios, estos no impiden en la práctica rezar bien y bastante, de manera semejante a como lo hacen los ermitaños.

Estos datos complejos nos obligan a retomar la pregunta que en un comienzo habíamos respondido negativamente: ¿es contemplativa la vida benedictina? Ciertamente sigue siendo verdadero que esta vida, por ser cenobítica, está fundamental-

22. Así el libro X de las *INSTITUCIONES* sobre la perseverancia en la celda parecen suponer habitualmente un monje solitario, pero ciertos pasajes (cap. 2,2; cap. 20; cap. 23) se refieren a la vida contemplativa.

23. Comparar *Conl.* XXIV, 3 y 26,4. Esto ha sido manifestado por Weber, *Die Stellung*, pág. 117-119.

24. *Inst.* II,9,10, que anuncia *Conl.* IX y X. Cf. *Conl.* I, pref.

25. Comparar *Inst.* II, 10,1 y *Conl.* IX, 15 y 25.

26. *Conl.* IX, 15. Cf. IX, 26.

27. *Conl.* XIX, 1-6.

mente destinada a la *Praktiké* y no a la contemplación. Sin embargo, su relación con el ideal contemplativo de los ermitaños será diferente, según se la mire desde la primera o segunda perspectiva de Casiano. En el primer planteamiento, nuestra vida estará polarizada por este ideal; en el segundo, ella se ordenará, en teoría, a fines distintos de aquel del ermitaño. Nunca, sin embargo, en la escuela de Casiano, la aspiración a la oración pura y continua, dejará de ser el alma de toda vida monástica, solitaria o no.

Pero, ¿no será posible discernir a cuál esquema de Casiano nuestras reglas dan la preferencia? Esta tarea no es fácil y exige que se tomen en cuenta múltiples datos. En el primer capítulo de la *RM*, reproducido por la *RB* y *E*, el eremitismo aparece como el fin del cenobitismo.

Se reconoce allí el primer esquema de Casiano, aquel que coloca las dos vidas una después de la otra, abriendo el cenobio al desierto. Sin embargo, los ermitaños se caracterizan en nuestras reglas no por la contemplación, sino por la lucha abierta contra los vicios. Es decir que se mira la anacoresis desde el punto de vista de la vida activa —“práctico”— que es también aquel de los cenobitas. Por otra parte el florilegio *E*, en una aparente inconsecuencia termina con dos textos, uno de Basilio y otro de Jerónimo, que hacen una crítica virulenta de la vida solitaria y exigen absolutamente que el monje permanezca en comunidad²⁸. Esta toma de posición muy clara nos da la clave de una curiosa inversión temática llevada a cabo con anterioridad: después del extracto de *RM, I, E* (el florilegio monástico) había insertado el párrafo tomado de Basilio y Jerónimo. Muy probablemente se trataba de neutralizar el elogio de los anacoretas proclamando la ley de la perseverancia en el monasterio *usque ad mortem*²⁹. El autor del florilegio se muestra, por lo tanto, adversario decidido del eremitismo y cierra el cenobio sobre sí mismo. Sin duda esta actitud, al igual que la desconfianza de Casiano, se explican por la preocupación de los malos cenobitas³⁰.

Posteriormente, cuando el Maestro toma de Casiano el camino que conduce del temor al amor, pasando por la humildad (*RM*, 10) presenta la ascesis cenobítica como una conquista de la caridad, sinónimo de la apátheia y de la pureza del corazón. Y ésta es según Evagrio y Casiano, el término de la vida activa y el comienzo de la contemplación³¹. Sin embargo, ninguna de estas palabras claves se pronuncia alguna vez en nuestras reglas. Su ausencia, repitámoslo, no significa nada, ya que el mismo Casiano las calla en el Libro IV de sus *Instituciones*. Pero nos es imposible saber si el Maestro es consciente de la perspectiva contemplativa en la que desemboca. Y menos aún podemos decir que Benito y el autor del florilegio se interesen por los conceptos de acción y contemplación, implícitos en este gran texto³². Todo lo que se puede decir es que este final del capítulo de la humildad

28. Art. cit. nota 5, pág. 29-30.

29. *Ibid.*, pág. 52, n. 113.

30. El compilador parece profundamente preocupado por el desapego. *Ibid.*, pág. 34-36. Notas 49-53.

31. Pl. Deseille: "A propos de l'épilogue du chapitre VII de la Règle" en *Collectanea* O.C.R. 21 (1959), pág. 289-301.

32. *RM* 10,87-91; *RB* 7,67-70. El florilegio *E* reproduce primero el texto del Maestro (n. 32), después el de Casiano, que es la fuente (n. 37 = *Inst.* IV, 39). Esta reduplicación demuestra bien cuál es la importancia que el compilador da a esta doctrina.

se inscribe de manera inmejorable en el primer esquema de Casiano, aquel donde la vida contemplativa aparece como la tierra prometida a la que se encamina toda la ascesis cenobítica.

Cuando se consideran las partes propias de la *RB*, el primer hecho que se impone es la doble recomendación de las obras de Casiano (*RB* 42,3-5; 73,5). Y si ignoramos qué esquema de Casiano, Benito prefiere³³, es de todo modos significativo que proponga las *Conferencias* como una de las mejores lecturas tanto en comunidad como en privado. La estima demostrada por la obra excluye toda desconfianza frente a la doctrina contemplativa de la cuál ésta desborda. Más aún, las expresiones que usa *RB* 73 para designar las sublimes enseñanzas de los padres del desierto son las mismas que emplea Casiano cuando habla de la oración incesante o de la contemplación³⁴.

En segundo lugar se puede notar que este mismo capítulo 73 acaba la regla haciendo un elogio de toda una literatura superior. Lejos de ser considerado como suficiente, el código cenobítico exige tales perfeccionamientos. Esta manera de referirse a los padres del desierto se encuentra en otros documentos³⁵, pero nunca en la *RM*. Al lado de ésta, la *RB* forma un curioso contraste. Mientras el Maestro coloca antes de su obra una larga serie de introducciones que toman la vida espiritual en su fuente bautismal y la conducen lentamente hasta el monasterio, Benito suprime estas preparaciones lejanas para entrar más rápidamente en materia. Al contrario, él coloca al otro extremo de su regla un epílogo, en el cual el Maestro no había pensado. Los dos, por lo tanto, se preocupan de situar el cenobitismo con relación a las realidades exteriores, pero la *RM* se interesa más bien en sus antecedentes eclesiásticos, mientras que la *RB*, en sus prolongaciones ascéticas y místicas. En la perspectiva del Maestro, la regla tiene el sentido de término. ¿No es acaso, según propia declaración, un texto de alta inspiración, dictado por el mismo Dios?³⁶. Benito no ha conservado para su obra este carácter inspirado. Por lo contrario, él la presenta como una pequeña regla para principiantes, una simple introducción a la Escritura y a los Padres. Así la regla ya no aparece más como cerrada sobre sí misma, sino abierta totalmente a un más allá sin límites.

Estas enseñanzas superiores, ¿pueden practicarse en el mismo cenobio, o más bien exigen que se pase al desierto? Sin dar una respuesta formal a esta cuestión, aun sin presentársela, la *RB* insiste sobre ciertos valores propios de la vida cenobítica, ya se trate de las relaciones fraternales³⁷, o de la comunidad de bienes

-
33. *RB* 73,5 cita, además de Casiano, la *REGULA BASILII*. ¿Es necesario, por eso concluir que Benito se inclina hacia el segundo esquema? Eso sería sacar una conclusión demasiado precisa de una referencia muy extensa.
 34. Comprar *RB* 73,2 (*perfectionem conversationis...celitudinem perfectionis*) y 9 (*doctrina virtutumque culmina*) con las expresiones citadas en notas en las ediciones de Butler y Monserrat de la Regla, especialmente *Conl. IX, 2 (excelsa culmina perfectionis)*; *IX, 7 (culmen perfectionis)*; *X, 8 (perfectionis excelsa fastigia; culmen. totius perfectionis)* que miran a la oración perpetua. Agregar *Conl. I, pref. (perfectionis culmine)* que designa la contemplación, en oposición a la ascesis. Ver Pl. Deseille art. cit., pág. 301, n. 52.
 35. Ver *VITAE PATRUM IURENSIUM*, III, 23; *REGULA PAULI ET STEPHANI* 41, 3-5. *ISIDORO, REGULA*, Pref. y XXIV, 3.
 36. Ver *REGLE DUMAITRE*, tomo I, pág. 194 (cf. p. 121).
 37. Ver nuestra obra: "*La communauté et l'Abbé dans la Règle de Saint Benoît*". París, 1961, pág. 485-487 y 497.

como signo de caridad³⁸. Estos valores no son aquellos que Casiano considera como los fines particulares del cenobitismo; sin embargo, el acento que san Benito coloca sobre ellos, va también en la línea del segundo esquema de Casiano. Y valorizar ciertos beneficios propios de la vida común —¿no es acaso darle a ésta una consistencia propia, independiente de su función propedéutica a la vida solitaria? Así, sin que se pueda atribuir a Benito la menor hostilidad, en principio, frente al eremitismo, es necesario admitir que su regla refuerza efectivamente los lazos y el ideal de la vida comunitaria. Quizás sea legítimo concluir que la *RB*, como ya anteriormente la obra de Casiano, trata de injertar en el cenobitismo las altas experiencias espirituales de que hablan los padres del desierto³⁹.

Tales son las conclusiones a que nos conducen el examen de nuestras reglas. Pero reflexionando también sobre los datos literarios, no se puede perder de vista un hecho institucional de modesta apariencia, pero revelador, que se produce justamente en la época del Maestro y de Benito, y del cual ellos son los primeros testigos. Hablamos del abandono de la celda individual por el dormitorio común⁴⁰.

En los comienzos del siglo VI, los monasterios de Galia, Italia y Bizancio abandonan el antiguo vivir en celdas, y reúnen a todos los monjes por la noche bajo la vigilancia del abad y de los ancianos. Esta tendencia se acentúa en el curso de los siglos VI y VII, conquistando España y las fundaciones irlandesas del continente. Cuando se recuerda la importancia que da Casiano a la permanencia en la celda como signo eficaz de la atención a Dios y a sí mismo, no se puede dejar de ver allí un elemento capital para la apreciación del carácter contemplativo de la vida monástica. Cuando este elemento antiquísimo desaparece, el cenobitismo pierde uno de los lazos más fuertes que lo ligaba, desde los orígenes, a la vida contemplativa de los ermitaños.

Sin embargo, esta evolución debe ser comprendida a la luz de las consideraciones invocadas por los autores de la época. Ellos no se basan para promover esta reforma en un ideal comunitario nuevo, que se opusiera al aislamiento eremítico. Sus únicos motivos son de orden moral: se trata de evitar ciertos desórdenes colocando a los monjes bajo la continua vigilancia de sus superiores. El cambio no es sentido entonces como un progreso hacia la vida comunitaria integral, considerada como mejor en sí, sino aparece, por lo contrario, como el medio de contener una decadencia. Es el bajo nivel espiritual lo que lo ha producido y no un debilitamiento de la estima en que se tenía tradicionalmente la soledad y la contemplación. Esta transformación de los locales cenobíticos marca la victoria de las preocupaciones disciplinares y moralizantes sobre el atractivo de un ideal que ha llegado a ser demasiado elevado. La protección de ciertas virtudes elementales importa más, por lo tanto, que las ventajas ofrecidas por la celda para la vida de oración.

El Maestro y Benito pertenecen por tanto, a una generación en que el cenobitismo retrocede de alguna manera de su fin contemplativo, sin que éste deje, por

38. Cf. *RB* 33, 34 y 55, 18-22. Benito es aquí tributario de Agustín.

39. Ver Pl. Desèille art. cit. pág. 301, n. 52 bis. En el mismo sentido V. Stebler, *Der Benediktinische Weg zur Beschauung*. Olten 1947, p. 18-20. Este se equivoca, igual que Butler, al suponer que Benito se opone al eremitismo.

40. Ver nuestro art. "*Comment les moines dormiront?*" en *Studia Monástica* 7 (1965).

otra parte, de aparecer como tal. A pesar de todo, el espíritu contemplativo continúa siendo mantenido por los medios que indicaba Casiano. Saliendo de sus celdas los cenobitas de Egipto estaban obligados al silencio, tanto en el refectorio como en el trabajo⁴¹. Esta disciplina será reforzada⁴², y se extenderá al dormitorio⁴³. Gracias a ella los monjes permanecerán separados unos de otros y solos con Dios, a pesar de estar viviendo siempre codo a codo. Sin embargo, el espíritu en que se observa el silencio se resiente de preocupaciones estrechamente moralizantes, que dominan en el cenobitismo. Antes que nada el silencio aparece como una protección contra el pecado⁴⁴.

Vengamos ahora a otro punto importante en materia de vida contemplativa: la oración incesante. Se sabe que Casiano la presenta como la característica de la vida eremítica, en oposición a la oración a horas determinadas de los cenobitas⁴⁵. ¿Se halla en nuestras reglas una doctrina sobre este punto? De hecho, como lo hemos mostrado en otra parte⁴⁶, la máxima *ORATIONI FREQUENTER INCUMBERE* (*RM* 3,62 = *RB* 4,56) debe ser entendida como una invitación a rezar sin cesar. Así lo ha entendido el autor del florilegio *E*, que la ha reemplazado por *NON DESINAT ORARE*, un equivalente de matiz más escriturístico.

Además de este precepto del arte espiritual, que su contexto coloca en relación directa con la *Lectio*, el Maestro recomienda a menudo, orar sin cesar (*incessabiliter*), ya sea en su comentario al Padre Nuestro⁴⁷, o respecto a las alabanzas divinas en el Oficio⁴⁸. Se puede notar, no obstante, que estas prescripciones no se refieren precisamente a la oración incesante, tal como Casiano la concibe para los ermitaños. Se trata más bien, en el primer caso de exhortaciones muy vagas, y en el segundo, de ese sucedáneo de la oración incesante que es el oficio.

Quizás sean más sugestivas las recomendaciones de nuestras dos reglas en el primero y último grado de la escala de humildad. Ambos son invenciones del Maestro, que los ha colocado al comienzo y al final de los diez grados provenientes de Casiano⁴⁹. Y estos dos pasajes originales tienen precisamente como fin, inculcar la

41. ¹ *Inst* II,55,1 (trabajo); IV,17 (refectorio).

42. ¹ *RM* 24 se contenta con prescribir la lectura en el refectorio, pero *RB* 38,5-9 insiste especialmente en el silencio. En el trabajo es sobre todo el Maestro el que insiste en las reglas del silencio (*RM*, 9,8.19,45; II,45-62; 50,24-26 y 41-46). Llega hasta introducir la regla de la lectura durante el trabajo (50, 28-33) que tiene como primera finalidad, tanto aquí como en el refectorio, impedir las conversaciones.

43. *RM* 29,4; 30,8-27. *RB* 22,6-7 y 42,8-11.

44. ¹ Esto aparece sobre todo en *RM* 9 y 50. Cf. ya Casiano, *Inst* II,15,1.

45. *Conl* I, pref.

46. ¹ "orationi frequenter incumbere, une invitation a la prière continue" en *RAM* 41 (1965).

47. ¹ *Thp* 71 (sexta petición) y 79 (séptima petición). Cf. *Thp* (sexta petición): *CREBIS GEMITIBUS*, que verifica aquello que hemos notado anteriormente acerca de la equivalencia entre "frecuentemente" y "sin cesar".

48. ¹ *RM* 34,10 (cit. de la *VISIO PAULI*) y 36,5.

49. ¹ *RM* 10,10-41 y 82-86 (cf. 9,21-24); *RB* 7,10-30 y 62-66.

necesidad de continua atención a Dios, a sus mandamientos, al fin último, y todo esto debido a la profunda miseria del hombre pecador. Las locuciones adverbiales "semper" y "omni hora", aparecen en cada línea. Ya que Dios nos mira sin cesar, nos es necesario velar sobre nosotros mismos en todo tiempo (1º grado). El continuo pensamiento del juicio hace repetir sin cesar: "Señor, yo pecador no soy digno de levantar los ojos al cielo" (12º grado).

No se puede dejar de pensar en la célebre fórmula que Casiano invita a repetir para llegar a la oración continua⁵⁰. Este *Domine non sum dignus* del Maestro y de Benito, ¿no puede ser acaso el equivalente del *Deus in adiutorium* del ermitaño Issac? Sea que el texto se saca de un Salmo o del Evangelio⁵¹, sea que su repetición tenga como fin engendrar la oración continua o solamente mantener al monje en estado de humildad siempre se trata, en realidad del mismo ejercicio, y que consiste efectivamente en rezar sin cesar. ¿Y cómo no evocar así la famosa "oración de Jesús" de los bizantinos?⁵².

Sin embargo, hay que tener presente que el Maestro no se contenta con proponer esta única forma de plegaria. Dos veces en el curso del capítulo de la humildad, invita a su discípulo a "decir siempre" tal o cual versículo del salmo⁵³. Estas múltiples repeticiones tienden a debilitarse mutuamente, haciendo ver que no se trata en el pensamiento de nuestro autor de una verdadera repetición continua, llevada a cabo sobre un único texto, como aquel que prescribía Casiano y que practicaron pronto los monjes de Bizancio.

Pero siendo verdadero que no se puede dar al Maestro el título de hesicasta por lo menos se debe reconocer en él la preocupación de dar a la ascesis cenobítica un fundamento que debemos llamar contemplativo. En Casiano, como lo hemos visto, el camino del temor a la caridad, pasando por las renunciaciones y las múltiples manifestaciones de humildad, conduce al umbral de la contemplación. Retomando a su manera este camino, el Maestro ha querido insistir sobre las convicciones interiores y la incesante atención, sin las cuales no se puede recorrer el camino⁵⁴. Así la contemplación no es solamente una recompensa al final del camino. En el mismo camino no se puede dispensar uno de ella. Ciertamente su objeto permanece limitado e inferior su calidad, conforme a las necesidades de un alma que busca antes que nada evitar el pecado. Pero por modesta que sea no deja de ser un verdadero comienzo de vida contemplativa⁵⁵.

50. *Conl. X*, 10.

51. El Maestro agrega a la cit. evangélica una de los Salmos (*Sal* 37,9) que parece también caer bajo el precepto de la repetición continua (*RM* 10,86) así también *RB* 7,66.

52. La evocación se impone, tanto más cuanto que la fórmula hesicasta proviene del mismo pasaje evangélico (*Lc* 18,13), al cual el Maestro se refiere en el duodécimo grado.

53. *RM* 10,19; *RB*, 7,18 (primer grado); *RM* 19,71 (séptimo grado). En este segundo caso *RM* 7,54 abrevia la fórmula de introducción sin conservar las palabras "semper dicat".

54. Esto apenas había sido sugerido por Casiano (*Inst.* IV,39,1): "*Qui (timor Domini)... cum penetraverit heminis mentem...*"

55. Sobre la contemplación en la vida activa, según Casiano, ver S. Marsili: *GIOVANNI CASIANO* p. 41-44. El pensamiento de la continua presencia de Dios es recomendado por BASILIO, *REGULA* 86, donde es característica de los religiosos avanzados en la ascesis. El Maestro se podría haber recordado de este texto tanto en el primer como duodécimo grado de la escala de humildad. Cf. BASILIO, *Regula* 2, sobre el continuo recuerdo de Dios y de sus mandamientos como fundamento de toda ascesis. Sin embargo esta MEMORIA DEI la coloca BASILIO en relación con la caridad, no con el temor, como en nuestras reglas.

La *RB* y el florilegio *E* no han hecho otra cosa que reproducir estos dos grados de humildad. Pero Benito tiene otros matices sobre la oración que en vano se buscarán en el Maestro. Tomemos primeramente el tratado de la oración en ambas reglas (*RM* 48 y *RB* 20). Las cualidades de la oración son las mismas en ambas: humildad, no *multiloquium*, brevedad. Pero el Maestro no habla jamás de esa *Puritas* que se repite como un refrán en el texto de Benito⁵⁶. Esta terminología de la "Oración Pura" no proviene ciertamente de la *RM*, donde *Oratio Pura* no es sino un término que designa la oración no precedida de un salmo, tal como se la practica durante Cuaresma⁵⁷. Por otra parte el Pseudo-Basilio y sobre todo Casiano han podido proporcionar a Benito estas expresiones que le son tan queridas⁵⁸. Sin duda la "Pureza" en cuestión, no es otra cosa que la ausencia de distracciones, la atención ardiente y sin desfallecimientos, que ya el Maestro exigía del que reza. Así este nuevo vocabulario indica ya en Benito el conocimiento y la apreciación de aquello que Casiano había escrito en sus admirables *Conferencias* del ermitaño Isaac.

Por lo demás, Benito demuestra con insistencia sus preocupaciones particulares por la cualidad de la oración. Solamente él nota que la oración privada podrá prolongarse, *Si forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur*⁵⁹. Esta es una sugestión que la ha podido recibir de su Maestro Agustín⁶⁰. Sólo Benito en el capítulo de Cuaresma recomienda oraciones particulares, que reemplazan a las oraciones comunitarias prescritas por el Maestro⁶¹. De igual modo sólo Benito prevé la oración privada de los hermanos en el oratorio, preocupación que parece habérsela inspirado nuevamente Agustín, tanto como Casiano⁶². Y por último, sólo él asocia a esta oración privada las lágrimas y la compunción, que parecen ser a sus ojos, sus compañeras inseparables⁶³.

De la compunción no se habla jamás en la *RM*. En cuanto a la oración con lágrimas, si bien es cierto que es nombrada una vez en el *Ars Sancta*⁶⁴, no se la

56. *RB* 20,2 (*puritatis devotionis*) 20,3 (*puritate cordis*) 20,4 (*pura oratio*).

57. *RM* 51-52.

58. BASILIO, *ADMONITIO II: NON IN MULTILOQUIUM SED IN MENTE PURISSIMA PLACABITUR DOMINUS*. (cf. *RB* 20,3).

Casiano, *Conl.* IX,15 habla de *PURITAS CORDIS*...

59. *RB* 20,4.

60. AGUSTIN, *Ep.* 130, 19-20.

61. *RB* 49,5 (cf. 49,4). Comparar *RM* 51-52.

62. *RB* 52, 3-5. Nada semejante en *RM* 68. Cf. AGUSTIN, *REGULA* 7,31-34; CASIANO, *Inst.* II,10,2 y *Conl.* IX, 35.

63. *RB* 20,3 (*in puritate cordis et compunctione lacrimarum*); 49,4 (*orationi cum fletibus.... et compunctioni cordis*) 52,4 (*in lacrimis et intentioni cordis*).

64. *RM* 3,63 (= *RB* 4,57). Cf. Thp. 69: "*crebris gemitibus*", donde se trata de la sexta petición del *Pater*, no de la quinta, como se deduce de la alusión de *RM* 3,63.

encuentra sino en las rúbricas del ritual de la reconciliación⁶⁵. ¡Qué distancia hay entre estas lágrimas por una orden, con aquellas que Benito quiere que derramen sus monjes secretamente en el fervor de sus oraciones íntimas! Si Benito depende de alguien⁶⁶ en esta concepción, no es ciertamente del Maestro sino más bien de Agustín⁶⁷, y sobre todo de Casiano que ha estudiado especialmente el papel de las lágrimas y de la compunción en la vida de oración⁶⁸.

Nos encontramos, por lo tanto, en la *RB* con un interés muy marcado por la oración privada y por las disposiciones que la deben acompañar. Esto manifiesta aquel deseo de subjetividad del que da muestras continuas nuestra Regla⁶⁹. Se puede ver en esto también, y el mismo vocabulario lo sugiere, una huella de la influencia de Casiano. Siguiendo la escuela de éste, Benito se preocupa más de la oración personal que el Maestro. Esta preocupación hace contraste con la perfecta indiferencia del florilegio *E*, donde no se encuentra ni el capítulo del Maestro sobre la oración, ni ningún texto de Casiano al respecto⁷⁰. Una vez más Benito demuestra así una estimación muy personal de las realidades de la vida contemplativa.

Habiendo llegado al término de nuestra investigación sobre el sentido antiguo de la "vida contemplativa", nos resta por examinar cómo la *RB* se sitúa en relación a la vida contemplativa, tal como hoy la entendemos. Si nuestro estudio precedente ha sido laborioso, ahora nuestra respuesta puede ser rápida y decidida: según la terminología moderna la vida benedictina aparece como pura y simplemente contemplativa. No tiende a nada más sino al encuentro del monje con Dios, en el olvido y separación del mundo. Ningún fin secundario de apostolado o de acción social se puede ajustar con este único fin⁷¹. El trabajo tiene por meta exclusiva ocupar a los monjes, proporcionándoles junto con su propia subsistencia, los medios necesarios para cumplir con los deberes ordinarios de hospitalidad y limosna. Este trabajo, que es principalmente manual, se desarrolla en silencio en el interior de la clausura. Y no se sale de ésta sino por necesidades materiales⁷². En el

65. *RM* 14,2.23.67 (el excomulgado); 14,25 (la comunidad).

66. GREGORIO, *DIAL.* II,17 nos dice que Benito tenía la costumbre de llorar en la oración. Se trata, según parece de un rasgo que había sorprendido a sus discípulos, que se puede tomar como característica de su fisonomía espiritual. Cf. *DIAL.* II,1. Acerca de su asiduidad en la oración ver *DIAL.* II,27. *Biūo more suo in orationi fuit occupatus*. Estos datos corroboran aquellos de la Regla que ahora estudiamos.

67. EP. 130,20: *PLERUMQUE HOC NEGOTIUM* (la oración prolongada) *PLUS GEMITIBUS QUAM SERMONIBUS AGITUR, PLUS FLETU QUAM AFFATU*.

68. *Conl.* IX, 25-30.

69. *La communauté et l'Abbé.*, p. 487-489 y 498.

70. Así también *INST.* II, 9-10.

71. Parece verdadero que Benito se haya encontrado dedicado personalmente a la predicación (*DIAL.* II, 8 y 19). Ya en Subiaco se le ve ejercer una especie de ministerio de la palabra a sus visitantes (*DIAL.* II,1. Cf. *DIAL.* II, 13 y 17, que atestiguan algo semejante en Casiano). Pero esta acción apostólica parece revelar más bien un carisma personal, que no deja de tener relación con la función de Abad. Cf. *RB* 53,8-10 y 16; 56,1. Benito se asemeja en esto al Abad Aequitius (*DIAL.* 14). En cuanto a sus monjes se los ve solamente dirigir una buena palabra a monjas (*DIAL.* II,19) o reemplazar al superior en la atención de los huéspedes (*RB* 53,8).

72. *RM* 56-62 y 95,17-23; *RB* 66-67.

monasterio mismo no se hace sino recibir a los huéspedes de pasada, con gran caridad, pero manteniendo entre ellos y la comunidad una estricta separación⁷³. La *lectio* no tiene otro fin que alimentar el alma y la oración de los monjes. En una palabra, el género de vida organizado por Benito presenta todos los caracteres de lo que hoy se llama contemplativa, y no corresponde de ninguna manera a aquello que se ha convenido en llamar "vida activa".

Como conclusión no será inútil volver sobre nuestras observaciones concernientes a la vida contemplativa en el sentido antiguo de la palabra. De las líneas algo sinuosas de nuestra exposición, resulta al menos una conclusión patente: no se puede oponer Benito a los teóricos de la contemplación con el pretexto de que esta palabra está ausente de su Regla. No se puede sin artificios colocar a Benito entre los sostenedores de una espiritualidad específicamente cristiana que rechazaría esta problemática como griega o pagana⁷⁴. No se encuentra en él ninguna hostilidad ni latente ni explícita contra la espiritualidad contemplativa de la que Casiano es Maestro en occidente. Por el contrario, a lo que de este tiene por intermedio del Maestro, Benito agrega referencias explícitas a las *Conferencias*, alusiones a sus enseñanzas más elevadas, una simpatía nueva y muy personal por la doctrina de la "oración pura".

Sin duda el género literario de las Reglas cenobíticas casi no le ha permitido desarrollar una teoría de la vida contemplativa. Pero ha hecho todo lo posible para que sus lectores conozcan las obras que tratan de ella. Cualquiera que haya sido su pensamiento respecto a las relaciones del cenobio con el eremitismo, analizado de maneras distintas por Casiano, ciertamente ha estimado en extremo la espiritualidad contemplativa de los ermitaños, y ha llevado a sus propios cenobitas, no sólo a admirarlos platónicamente, o a prepararse sólo lejanamente por su ascesis, sino a vivir ya desde ahora algunas de sus experiencias más características.

*Traducción del francés por
Monjes del Monasterio de Las Condes*

*La-Pierre-fui-vire
F-89830 Saint-Leger-Vauban - Francia*

Adalbert DE VOGUE

73. Benito acentúa esta separación. Ver: "*Travail et Alimentation dans les Règles de Saint Benoît et du Maître*", en *Rev. Benedictine* 74 (1964), p. 224. n. 2.

74. Ver nota 9.