

INTRODUCCIÓN A LA *REGLA* DE SAN BENITO¹

Segunda parte

Guillaume Jedrzejczak, OCSO²

Visión del primer monacato

Como lo ha puesto de relieve M. Sheridan, la historiografía contemporánea del monacato primitivo, que comienza con Lenain de Tillemont en el siglo XVII, corresponde a la percepción de la necesidad de un retorno a las fuentes literarias, liberadas de toda interpretación. Sin embargo, las preconcepciones más bien hostiles siguieron teniendo una cierta influencia. S. D. Driver³ resume bien los desafíos de esta revisión de la historia que concierne a tres aspectos fundamentales: la división lingüística de la sociedad egipcia de la época, el lugar del monacato en esa sociedad, la teología nacida en ese medio. En su análisis de los preámbulos de la segunda controversia origenista, D. Hombergen⁴ ha resumido de manera notable la visión de los especialistas sobre el monacato en Egipto en el siglo IV y el gran cambio que se produjo, sobre todo después de la publicación del libro de Rubenson a propósito de las *Cartas* de Antonio, pero también merced a otros numerosos estudios en diversas áreas.

1 Traducción: P. Enrique Contreras, osb (Abadía Santa María de Los Toldos, Pcia. de Bs. As., Argentina).

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

3 S. D. DRIVER, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*, en *Studies of Medieval History and Culture*, A Routledge Series, New-York & London (2002), pp. 24-39. Ver también A. M. C. CASIDAY, *Tradition and Theology in St. John Cassian*, Oxford University Press (2007), pp. 119-160.

4 D. HOMBERGEN, *The second Origenist controversy: a new perspective on Cyril of Scythopolis' monastic biographies as historical sources for sixth-century origenist*, Pontificio Ateneo S. Anselmo (2001), pp. 233-252 y 332-338.

Para la mayoría de los autores había, en efecto, un cierto número de puntos que parecían adquiridos: el hecho que la mayoría de los monjes de Egipto eran campesinos iletrados, que el monacato primitivo era un movimiento esencialmente copto, opuesto a la cultura greco-romana dominante y que, en consecuencia, los intelectuales como Evagrio, Casiano y Paladio no podían representar la “pura tradición” monástica de Egipto, contrariamente a los “verdaderos monjes” como Antonio, Shenoute, Poimén y Macario. Según esta visión de la historia, de la cual L. Regnault era uno de los testimonios más explícitos⁵, la verdadera tradición monástica estaba, por tanto, representada por la figura de Poimén, y las colecciones de Apotegmas habrían preservado la espiritualidad original del desierto. Así, los Apotegmas, considerados como fuente histórica principal, sirvieron de referencia para verificar el valor histórico de todas las otras fuentes, en particular los escritos atribuidos a Antonio o que hablan de él.

Por eso el estudio de las *Cartas* de Antonio realizado por S. Rubenson⁶, que puso en duda el valor de los Apotegmas como fuente histórica para la figura de Antonio, tuvo un profundo impacto sobre la visión del primer monacato. El nuevo rostro de Antonio, revelado por las *Cartas*, aparece como el de un maestro espiritual y carismático, en quien la insistencia sobre el conocimiento deja traslucir la fuerte influencia de las doctrinas platónicas y de la teología de Orígenes. Algunos incluso piensan encontrar en la persona de Antonio el eslabón faltante entre Orígenes y Evagrio. Sin embargo, como fácilmente se podía prever, no faltaron las críticas, dirigidas sea a la autenticidad de las *Cartas*, sea a la nueva evaluación de las otras fuentes que de ellas se derivan.

Las conclusiones de S. Rubenson no habrían bastado para modificar la visión del monacato antiguo en Egipto si otros descubrimientos recientes, en

5 A. M. C. CASIDAY, *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford University Press (2007), pp. 132-134, el Autor cita un extenso pasaje de L. Regnault tomado de: *Sentences des Pères du désert*, Solesmes (1976), p. 8, como también una larga lista de autores que comparten esta visión de los hechos: A. Guillaumont, K. Heussi, D. Chitty, J. Labourt, A-J. Festugière, M. Simonetti, F. Young, W. H. C. Frend, aunque señalando que este último se planteó algunos interrogantes.

6 S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund University Press (1990). Según T. ORLANDI, *Letteratura Copta, cristianesimo nazionale egiziano*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56 (1997), pp. 39-120, pp. 41-42, S. Rubenson se sitúa en la línea del estudio de G. COUILLEAU, *La liberté d'Antoine, dans Commandements du Seigneur et liberté évangélique*, Hommage à J. Gribomont, en *San Anselmo* 70 (1977), pp. 13-46.

papirología, en historia y en historia de la teología, no hubieran sostenido esa nueva perspectiva. Estos elementos podrían reagruparse en dos categorías: los que se refieren al horizonte cultural e intelectual de la sociedad de Egipto en aquella época, y los que conciernen más directamente a la vida monástica y su expresión literaria y teológica.

En la extensa introducción a su estudio sobre la literatura copta, T. Orlandi⁷ ofrece una síntesis sobre esas “recientes evoluciones de la visión de la antigüedad tardía y del cristianismo en Egipto”, y cita los estudios fundamentales en la materia. Por lo que atañe al medio cultural, tales estudios han demostrado en primer término que el copto, lejos de ser la creación de una élite educada o clerical que buscaba oponerse a la cultura griega, fue más bien el producto de una necesidad práctica, ligada a la declinación del *demótico*⁸, en un medio ampliamente bilingüe desde hacía varios siglos. Esta declinación de la lengua egipcia escrita estaba ligada, de hecho, a la desaparición del rol público de los sacerdotes del antiguo culto egipcio, los únicos que sabían escribir el *demótico*. Lo cual explica por qué el griego fue utilizado para la difusión del cristianismo en todos los niveles de la sociedad. Por otra parte, como lo ha mostrado R. Bagnall⁹, no solamente el bilingüismo era común en las zonas rurales, sino que la sociedad egipcia era una sociedad más fluida de lo que se piensa, en la que la división entre el campo y las ciudades no era muy marcada. Así, el bilingüismo se difundió ampliamente, en las ciudades y en los pueblos. Y lo que sucedía en la sociedad, se verificaba igualmente en la Iglesia.

Contrariamente a la opinión corrientemente admitida, según la cual el analfabetismo había progresado rápidamente a causa de la crisis del Imperio, E. Wipszycka¹⁰ ha demostrado que esa no era la situación antes de las invasiones

7 T. ORLANDI, *Letteratura Copta, cristianesimo nazionale egiziano, Studia Ephemeridis Augustinianum* 56 (1997), pp. 39-120. Ver especialmente en ese estudio pp. 39-43: evoluciones recientes de la visión de la antigüedad tardía y del cristianismo en Egipto.

8 Del griego *démotiká*, popular, designa, en el contexto de la egiptología, a la escritura egipcia antigua en caracteres simplificados [N.d.T.].

9 R. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton (1993), pp. 235-250. T. ORLANDI, *Letteratura Copta, cristianesimo nazionale egiziano, Studia Ephemeridis Augustinianum* 56 (1997), pp. 39-120, cita asimismo a H. BRACKMANN, *Die Kopten-Kirche Jesu Christi in Ägypten. Ihre Geschichte und Liturgie in die Koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum*, A. Gerhards Stuttgart (1994).

10 E. WIPSZYCKA, *Le degré d'alphabétisation en Egypte Byzantine, Revue des Études*

árabes del siglo VII, y por eso ella concluye que “el trabajo hecho los últimos decenios sobre ciertos textos conocidos desde hace largo tiempo, como también sobre textos descubiertos recientemente (ante todo el gran dossier de Nag Hamadi), obliga a revisar la opinión según la cual el movimiento ascético habría nacido fuera de la cultura clásica y tendría un carácter popular; la ascesis como la vemos en los tiempos heroicos del siglo IV, tenía sus raíces en la cultura de los siglos precedentes, y más precisamente (precisión necesaria, porque la cultura de los primeros siglos del Imperio es muy diversa) en la cultura de las elites, y no en la de las masas”. Los estudios de E. Wipszycka han confirmado, por consiguiente, que la imagen de un monacato iletrado y totalmente aislado de la población sería de hecho una distorsión de la realidad. A partir de estos elementos, la oposición de un monacato rústico, considerado como más auténtico, a un monacato cultivado, se torna inadecuada.

De hecho, contrariamente a la idea recibida sobre una pequeña minoría origenista presente en el norte de Egipto, A. Grillmeier¹¹ ha propuesto la idea de que había una fuerte corriente origenista en el norte y una fuerte corriente antropomorfitas en el sur, con un monacato pacomiano más bien incierto, pero con tendencia origenista antes de 410. F. Dechow¹², que ha estudiado la polémica de Epifanio contra Orígenes y por ende la influencia de este último sobre el movimiento monástico en Egipto, ha mostrado que el origenismo, que comenzó con Amún en el desierto de Nitria (315-337), no solo estaba ampliamente difundido en el Bajo Egipto, sino también en el Alto Egipto, tanto en los medios pacomianos como en los no pacomianos. Por otra parte, para F. Dechow, en este contexto, Evagrio no fue una figura de excepción, sino que aparece más bien como “aquel

Augustiniennes 30 (1980), pp. 279-296; *Le monachisme égyptien et les villes*, Travaux et Mémoires 12, Collège de France (1994), pp. 1-44. Cf también D. HOMBERGEN, *The second Origenist controversy: a new perspective on Cyril of Scythopolis' monastic biographies as historical sources for sixth-century origenist*, Pontificio Ateneo S. Anselmo (2001), p. 240, note 496, el Autor señala el testimonio de la *Regla* latina de Pacomio, que ordenaba que nadie podía ser admitido si no sabía leer: “nullus erit in monasterio qui non discat litteras et de scripturis aliquid teneat” [... nadie en el monasterio quedará sin aprender a leer y sin retener en su memoria algo de las Escrituras...”] (*Praecepta* 139-140).

11 A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 2/4 Freiburg (1990), pp. 167-264. Citado par T. ORLANDI, *Letteratura Copta, cristianesimo nazionale egiziano*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56 (1997), pp. 39-120, cf. p. 41.

12 J.-F. DECHOW, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, North American Patristic Monograph Series 13, Macon, Ga. Mercer University Press (1988) pp. 142-182.

que ha sintetizado de manera creativa el origenismo egipcio”, no como fundador de un monacato místico, diferente de uno popular, sino como “heraldo de las tradiciones ascéticas del cristianismo egipcio” y el que puso en evidencia “la huella de Orígenes sobre el monacato del siglo IV”.

Como lo pone de relieve A. M. C. Casiday, los trabajos de G. Bunge y J. Driscoll¹³ han demostrado que los escritos de Evagrio están próximos a las fuentes coptas y que “pueden ser útiles, indirectamente, para reconstituir las enseñanzas del monacato antiguo”. Porque no hay motivo alguno para pensar que los monjes coptos no tuvieran formación teológica y que eran anti intelectuales, puesto que, como lo ha demostrado D. Hombergen¹⁴, la reacción anti intelectual corresponde solamente a la segunda fase de la crisis origenista, en el siglo VI.

M. Sheridan¹⁵ ha propuesto una nueva hipótesis de trabajo, fundada sobre la unidad fundamental de una tradición común en lo que se refiere a la naturaleza misma de la vida espiritual, tradición que, partiendo de Filón y Orígenes, de los Padres del desierto y de los Padres Capadocios, se extiende hasta Evagrio y Casiano. Esta tradición puede resumirse en algunos puntos esenciales: por una parte, la posibilidad de un progreso espiritual a través de la lucha contra las pasiones para llegar a la unión con Dios en la contemplación; y por otra, la interpretación espiritual de las Escrituras como vehículo de transmisión de esa enseñanza ascético-espiritual. Y esta tradición única y común es la que fue elaborada, sintetizada y afinada por Evagrio y Casiano, siendo este último una de las fuentes de la *Regla* de san Benito.

13 A. M. C. CASIDAY, *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford University Press (2007) pp. 147-153, 152, 155; que cita: G. BUNGE, *Evagre le Pontique et les deux Macaire, Irenikon* 56 (1983), pp. 215-227, 323-360. J. DRISCOLL, *Evagrius and Paphnutius on the causes for abandonment by God, Studia Monastica* 39 (1997), pp. 259-286.

14 D. HOMBERGEN, *The second Origenist controversy: a new perspective on Cyril of Scythopolis monastic biographies as historical sources for sixth-century origenist*, Pontificio Ateneo S. Anselmo (2001), pp. 247-252. La oposición del emperador Justiniano contra las escuelas filosóficas y los origenistas que amenazaban la fe, piedra angular del Imperio. La exaltación de los monjes simples y obedientes, y los intelectuales acusados de obstinación. De donde surge el ideal de simplicidad, expresión de ortodoxia, puesto de relieve en las colecciones de apotegmas constituidas en esa época.

15 M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano, L'Egitto cristiano in età tardo-antica*, ed. A. CAMPLANI, Roma (1997), pp. 177-216. *Jacob and Israel, Mysterium Christi*, Roma (1995), pp. 219-241.

Lejos de los *clichés* a menudo usados para hablar de la tradición monástica, los estudios recientes nos permiten abordarla según una doble perspectiva. Desde un punto de vista interno, hemos visto cómo estos estudios recientes, en vez de oponer grupos humanos, según una lectura socio-cultural, tienden más bien a ensayar una comprensión de la unidad profunda de la tradición monástica, más allá de la diversidad de sus expresiones. Desde un punto de vista externo, es decir en su relación con la Iglesia, el fenómeno monástico, en lugar de ser interpretado como una contestación en los márgenes de la institución eclesial, es más bien presentado como un fenómeno de conversión en el corazón mismo de la Iglesia. Lejos de ser un fenómeno de rechazo y contestación, el monacato aparece más bien como la expresión más lograda, el fruto del período patrístico.

El monacato en Occidente en los siglos IV y V

Si bien el monacato apareció en diversos lugares del Imperio, fue sobre todo la tradición egipcia, que acabamos de abordar, la que influyó la tradición occidental. Encontramos las más antiguas huellas de esta influencia en Italia, con Eusebio de Vercelli, hacia 353. En una carta, Ambrosio dice que Eusebio fue el primero en introducir en Occidente la vida monástica, para los clérigos de su diócesis, pero en un monasterio de la ciudad.

En la Galia, san Martín fundó el primer monasterio. Martín había sido soldado, como su padre. Nació en Panonia hacia 316-317, y después de recibir una breve formación en Pavía, antes de servir en el ejército, militó en la armada imperial desde los quince años, durante veinticinco años. Habiendo recibido, del emperador Juliano, en Worms, el permiso para retirarse, fue al encuentro de Hilario en Poitiers, justo antes de que este fuera exiliado en Oriente. Luego de diversas experiencias ascéticas, se reencontró con Hilario, al regreso del exilio, y fundó el monasterio de Ligugé hacia 361. Durante varios años vivió bajo la influencia benéfica del obispo de Poitiers, que había conocido la vida monástica durante su exilio en Oriente. Martín fue elevado al obispado de Tours por aclamación popular en 371, y fundó el monasterio de Marmoutier, viviendo como monje y obispo misionero.

Según P. Rousseau¹⁶, Sulpicio habría escrito su biografía no solo para dar a conocer la vida de Martín, sino también para reaccionar contra el hecho de que la de Atanasio pudiera representar el único modelo de la vida monástica, proponiendo una tradición alternativa a la del desierto. En efecto, si Sulpicio retoma la tradición de la relación entre maestro y discípulo, que también se encuentra en Atanasio, no presenta la disciplina ascética como una alternativa a la vida pastoral. Por el contrario, para él hay una correspondencia entre la atracción por la espiritualidad y la carrera eclesiástica. En estos dos tipos de actividades, Martín despliega la misma autoridad. Su carisma para interpretar las Escrituras, semejante al de los monjes de Oriente, se despliega igualmente en la actividad pastoral, para llamar a los hombres a la conversión y a combatir los demonios. Se trata de un líder espiritual asociado a una actividad pastoral. Sulpicio experimentó la necesidad de defender el modelo de monacato desarrollado por Martín de Tours contra las críticas de sus contemporáneos.

Al inicio del siglo V, el acontecimiento mayor es la fundación del monasterio de Lérins, sobre una isla frente a Cannes, hacia 400-410. S. Pricoco¹⁷ ha presentado los “rasgos comunes” de los primeros monjes de la isla de Lérins. La mayoría de ellos eran originarios del norte y habían “acompañado el repliegue administrativo que transfirió la prefectura del pretorio de Tréveris a Arles”. Se trataba, por tanto, de aristócratas, “miembros de las grandes familias que no querían o no podían realizar sus ambiciones en el mundo”, a causa de la desorganización provocada por las invasiones de los bárbaros. Eran igualmente personas cultivadas, tanto desde el punto de vista profano, como teológico o exegético. Para R. Nouailhat¹⁸, “la aventura de esos monjes, convertidos desde hacía poco al cristianismo de tipo monástico, es ella misma significativa de las evoluciones espirituales que caracterizan una parte de la Iglesia aristocrática, sensible a las nuevas formas de creer venidas de Oriente, y a las nuevas filosofías de inspiración neoplatónica”.

16 P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian, Second Edition*, University of Notre Dame Press, Indiana (1978-2010).

17 S. PRICOCO, *L'isola dei Santi, Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Ed. Ateneo e Bizzarri, Roma (1978).

18 R. NOUAILHAT, *L'école de Lérins*, Histoire, Espaces et Marges de l'Antiquité, 4, *Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, Besançon (2005), pp. 317-327. R. NOUAILHAT, *Lérins au V^e siècle*, J.-P. WEISS, *Lettres d'Humanité*, XLVII, 12.1988; cf. también *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 15 n^o2, 1989. pp. 529-534.

Disponemos de tres documentos que nos permiten conocer la vida de la comunidad de Lérins en esa época. A. de Vogüé¹⁹ ha propuesto una clasificación. En primer lugar, estaría la *Regla de los cuatro padres*, que dataría de los años 400-410, y por tanto de la época de la fundación del monasterio, que habría sido escrita por Honorato mismo. Después una segunda *Regla*, procediendo a la organización del monasterio, y que sería de los años 426-427, cuando Honorato fue nombrado obispo de Arles. Por último, un tercer documento, la *Regla* llamada de Macario, sería bastante más tardía.

La espiritualidad lerinense manifestaba una gran admiración por el ascetismo oriental, estando asimismo muy influenciada por la concepción optimista de la naturaleza proveniente de los estoicos. Dicha espiritualidad incluía un determinado número de rasgos particulares. Se encuentra sin duda el tema del “desprecio del mundo”, pero se evita toda visión dualista. El “martirio incruento” y el “servicio de Cristo” reemplazan el tema del combate contra los demonios y todo lo relacionado con lo maravilloso, que tiene amplio lugar en la vida de Martín de Tours. Se trata de una ascesis optimista, que evita todo exceso. Como lo señala J. Fontaine²⁰, esa “espiritualidad optimista, atenta contra los excesos”, sin duda está ligada al origen sociológico de esos monjes, surgidos en su mayoría de la aristocracia galo-romana. Lejos de combatir la cultura clásica, los monjes de Lérins, por el contrario, la mantuvieron porque la consideraban como una premisa para la profundización de su propia cultura religiosa. Apoyándose sobre la antropología y la teología de Tertuliano, a quien consideraban testimonio de las verdades tradicionales enseñadas desde siempre por la Iglesia, contestaron la teología agustiniana de la gracia²¹.

Por su parte, S. Pricoco ha desarrollado la idea de que la espiritualidad de Lérins está fuertemente relacionada con “la ideología política de un grupo social, como producto de su condición social”, en particular en lo que concierne a la fidelidad a la tradición romana, a la cultura clásica y al estado romano. Retomando

19 A. DE VOGÜÉ, *Les règles des saints Pères*, t. 1: *Trois règles de Lérins au V^e siècle*; t. 2: *Trois règles du VI^e siècle incorporant des textes lériniens*, Paris, Cerf, 1982, *Sources chrétiennes* (= SC) 277 et 298.

20 J. FONTAINE, recensión de S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, en la *Revue de l'histoire des religions* 197 n° 4 (1980), pp. 453-456, que estima que esa espiritualidad estaba más cercana a la mentalidad de Ausonio que a la de Martín.

21 C. TIBILETTI, *Tertulliano, Lerino e la teologia provenzale*, *Augustinianum* 30 (1990), pp. 45-61.

esta perspectiva de un ligamen entre elite social y elite espiritual en el sudeste de la Galia en el siglo V, S. Gioanni²² ha mostrado que esta espiritualidad que expresaba “la elección de una excelencia superior”, podría explicar la fascinación ejercida por el ideal ascético sobre los jóvenes aristócratas en aquella época. El ideal de perfección “representaba una respuesta al sentimiento de decadencia” del Imperio, justificando el sentimiento de excelencia de la aristocracia y el acceso de los monjes a cargos episcopales. La multiplicación de los monjes obispos en el siglo V no se realizó sin resistencias, tanto de parte del clero local, como de la sede romana misma²³. Con todo, como lo ha señalado P. Rousseau²⁴, la promoción de monjes al episcopado en la época de Casiano se había hecho extremadamente común en Galia, como igualmente había sucedido en Egipto.

En el siglo V, conocemos también otras fundaciones menos prestigiosas que la de Lérins, por ejemplo, los monasterios del Jura. En 430, Román fundó una comunidad semieremítica en Condat (Saint-Claude). A este cuadro hay que agregar asimismo la llegada de Casiano a Provenza hacia 415, que tendrá una considerable influencia no solamente sobre el monacato, sino también sobre la espiritualidad occidental, puesto que las *Instituciones* y las *Conferencias* serán parte de las fuentes de la *Regla* de san Benito.

J. Biarne intitula el pasaje de su estudio sobre el monacato occidental: los aspectos anárquicos del primer monacato. El ideal monástico tomó, en efecto, en occidente un cierto carácter anárquico, al margen de la sociedad. Lo cual se manifestaba en la apariencia física y en el rechazo de toda actividad. En Marmoutier, por ejemplo, los campesinos trabajaban para los monjes que se consagraban al *otium* aristocrático. Agustín reaccionó contra estos abusos, apoyándose sobre la sentencia de Pablo en 2 Ts 3,10, que recomienda el trabajo manual. Esta será igualmente una de las críticas de Casiano, que les opondrá la práctica del trabajo manual en Egipto, y que cuestionará la relación con los

22 S. GIOANNI, *Moines et évêques en Gaule aux V^e et VI^e siècles: la controverse entre Augustin et les moines provençaux*, *Médiévales* 38 (2000), cf. pp. 149-161.

23 S. GIOANNI, *Moines et évêques en Gaule aux V^e et VI^e siècles: la controverse entre Augustin et les moines provençaux*, *Médiévales* 38 (2000), cf. pp. 157-158. El papa Celestino había denunciado el acceso de Honorato a la sede de Arles en su *Epístola* IV, y el papa León el Grande reaccionó firmemente contra el abuso de poder de Hilario, que se había convertido en obispo de Arles, en una carta a los obispos de Provenza, fechada en 455.

24 P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, *Second Edition*, University of Notre Dame Press, Indiana (1978-2010), pp. 217-218.

bienes y el dinero del monacato martiniano, y de las fundaciones hechas por los aristócratas de la época, que se instituían abades sin nunca haber sido discípulos.

Si bien en un inicio el monacato fue un fenómeno aristocrático, el monacato occidental se convertirá, al inicio del siglo V, con la multiplicación de los monasterios y la llegada de hombres provenientes de todas las clases sociales, en particular de esclavos, en un fenómeno de masas. Entonces también las críticas se multiplicarán, en primer lugar, de parte de los paganos, que acusan a los monjes de pereza, de locura, de misantropía (críticas de Ausonio a Paulino de Nola), pero también de parte de los cristianos: contra los excesos del ayuno y la excentricidad de la vestimenta. Esta reprobación se agravará aún más cuando las comunidades empiecen a depender de donaciones para subvenir a sus necesidades. Del mismo modo, el rechazo a asumir funciones en la sociedad no fue comprendido. Hacia fines del siglo IV, se produce por consiguiente una crisis de ese primer monacato occidental, que provocará la aparición de las reglas, cuya finalidad no era solamente organizar la vida práctica, sino también precisar las normas y la espiritualidad. La *Regla* de san Benito se inscribe en ese proceso de codificación.

La *Vida* de san Benito

Dos fuentes principales nos permiten conocer a san Benito: por una parte, la *Regla* misma; y por otra, el libro segundo de los *Diálogos* de san Gregorio el Grande. Para A. de Vogüé, los *Diálogos* son tan importantes como la *Regla* misma para conocer a san Benito.

Gregorio el Grande nació en el año 540 en Roma, en una familia senatorial. Roma vivía entonces un momento terrible de su historia, porque estaba devastada por las guerras entre godos y bizantinos. Gregorio recibió una formación clásica para convertirse en un alto funcionario. Luego de su conversión, a la edad de treinta y cinco años, después de la muerte de sus padres, transformó su casa del Monte Caelio en monasterio. Allí conoció a los discípulos de Benito que se habían ido a refugiarse en Roma, después de la destrucción de su monasterio de Montecassino por los bárbaros hacia 585.

Cuando Gregorio fue elegido papa en 590, la ciudad de Roma se encontraba en una situación dramática, como toda Italia. Para reconfortar a sus contemporáneos, escribió entonces los *Diálogos*, hacia 593. Estos libros relatan

la vida de los santos de Italia. El Libro primero presenta siete figuras de monjes, el Libro segundo la vida de san Benito, el Libro tercero evoca a obispos y papas, en tanto que el Libro cuarto propone una meditación sobre la muerte, lo cual tenía un significado particular en el contexto histórico de la época. Esta cuestión aparece de hecho en cada uno de los Libros, puesto que se trataba de un período de incertidumbres, de guerras y de hambre. Benito, por tanto, es colocado en el centro de los *Diálogos*, y Montecassino es presentado como un lugar desde donde brilla la vida, no solo sobre los vivientes, sino también sobre los muertos, gracias a la práctica de las misas por los difuntos. Los relatos de milagros y los episodios maravillosos se explican en el contexto de la lucha con los bárbaros arrianos, porque era un tiempo de persecución. La finalidad de los *Diálogos* es, en efecto, dar valor al pueblo por medio de relatos edificantes y maravillosos. Gregorio recurre a los modelos bíblicos como Moisés, los profetas, los apóstoles, los mártires y Cristo, para describir los rasgos del hombre de Dios.

En este contexto particular de crisis y malestar social, el recorrido de Benito deviene emblemático. Benito, que había nacido en Nursia, en una familia libre y cristiana de buena posición, tenía una hermana consagrada a Dios desde la infancia. Hizo sus estudios en Roma, pero este episodio no entra en escena más que en el momento de su conversión. Benito es presentado por Gregorio como aquel que desea agradecer solo a Dios: “*Soli Deo placere desiderans*”; y para realizar esto, contrariamente a san Basilio, elige el amor exclusivo de Dios opuesto a un mundo hostil, retirándose primero lejos de la vida de estudiante de Roma a Effide, después a una gruta donde vive en soledad durante tres años.

Contrariamente a Casiodoro (485-580), que había intentado salvar la cultura antigua en su monasterio de Vivarium, construyendo una biblioteca y proponiendo una formación clásica completa a quienes se le unían, Benito escogió una posición más acotada. Para él la cultura debía ser concebida únicamente al servicio de la búsqueda de Dios. Por ende, Gregorio presentó la vida de Benito como una triple ruptura: con las alegrías de la juventud, con los gozos familiares y con los estudios.

Benito se retiró durante tres años, después de un primer milagro, a una gruta en Subiaco. El monje Román le impuso el hábito y le aportaba la comida. El día de Pascua, un sacerdote tuvo un sueño y fue a visitarlo.

Los monjes de Vicovaro fueron entonces a buscarlo para que fuera su superior, porque Benito ya era un hombre prestigioso. Benito intentó imponer a los nuevos hermanos mayores exigencias, pero lo hizo con dureza y torpeza, por eso intentaron envenenarlo. Cuando Benito bendijo la copa que le presentaron, y esta se quebró, dejó Vicovaro para volver a Subiaco. Ciertamente fue un fracaso de su modo de gobierno, pero una victoria contra el mal porque rechazó la venganza.

En Subiaco, fundó doce pequeñas comunidades, lo cual suscitó la envidia del sacerdote Florencio que envió unas jóvenes desnudas al jardín de los monjes. Benito entonces decidió partir, con algunos hermanos, a Montecassino, donde fundó un monasterio con nuevo estilo, de forma cenobítica. Sobre el Monte Cassino había una fortaleza y un templo pagano dedicado a Apolo, que destruyó para construir un oratorio. Fue aquí donde Benito escribió la *Regla*, que como veremos, se inscribe en un fenómeno muy extendido en la época.

El fenómeno de las reglas monásticas

La RB es, en efecto, una de las numerosas *Reglas* monásticas que aparecieron en Occidente a partir del siglo V^o. Según J. Biarne²⁵, cuatro maestros espirituales tuvieron un rol esencial en la aparición de estas: Rufino, Jerónimo, Casiano y Agustín. Rufino tradujo la *Regla* de san Basilio después de su regreso de Oriente, en 397. Fue el primero en percibir la necesidad de los monasterios de Occidente, deseosos de conocer cómo se vivía en Oriente. Proponiendo una traducción latina de la *Regla* del monasterio en que había habitado en Palestina, buscaba organizar la vida monástica, como había sido el caso de los monasterios de Capadocia. Jerónimo, por su parte, tradujo la *Regla* de Pacomio, fundador de las comunidades cenobíticas en Egipto, en 404. Esta *Regla* era utilizada en su monasterio de Belén, se componía de cuatro textos legislativos y de las *Cartas* de Pacomio a sus sucesores. Dos versiones de este texto circularán en Galia y tendrán una gran influencia. Agustín en cambio redactará una obra original, escribiendo una *Regla* muy breve para el monasterio laico de Hipona (*praeceptum*), texto que será completado a continuación con un costumbrario (*ordo monasterii*). Estos dos textos, reunidos en un segundo momento, forman lo que se acostumbra a llamar la *Regla* de san Agustín.

25 J. BIARNE, *Moines et rigoristes en Occident*, capítulo 6, en *Histoire du Christianisme*, T. 2, editado por J.-M. MAYEUR, Ch. & L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Desclée 1995, pp. 747-768.

Casiano no escribió una regla, pero las *Instituciones*, compuestas hacia 425, y las *Conferencias*, redactadas entre 426 y 428, van a influenciar profundamente la tradición monástica occidental. Las *Instituciones*, libros 1 a 4, presentan las costumbres monásticas de Egipto y Palestina, y serán retomadas bastante más tarde bajo la forma de una regla que le será atribuida. Los libros 5 al 12, son un tratado sobre los ocho vicios principales, próximo a la obra de Evagrio. Las *Conferencias* se dividen en tres libros: 1-10; 11-17; 18-24. Casiano retoma, bajo la forma de diálogos, las enseñanzas de un cierto número de Padres del desierto de Egipto concernientes a temas de la vida espiritual. Sabemos, gracias a los prefacios que preceden a cada uno de esos conjuntos literarios, que su proyecto inicial era escribir las *Instituciones* y las diez primeras *Conferencias*; las restantes fueron agregadas más tarde para completar ese primer conjunto.

Los numerosos estudios recientes sobre Casiano ponen de relieve un cierto número de rasgos característicos de su obra monumental. En la perspectiva renovada del monacato egipcio, que desarrollamos más arriba, la obra de Casiano ya no es considerada como la visión de un intelectual, sino más bien como la de un escrito muy próximo a la doctrina de los Padres del desierto. El contexto de su obra, que se dirige a un auditorio particular del primer monacato que se encontraba en la Galia al inicio del siglo V, explica su insistencia sobre un cierto número de temas como el trabajo, la pobreza, la importancia de recibir una buena formación... Casiano ya no es considerado actualmente como el divulgador occidental de la doctrina espiritual de Evagrio, sino más bien como un verdadero maestro espiritual original. Su influencia es esencial, porque sus escritos van a circular en la Galia, y será citado junto con Basilio en el capítulo 73 de la RB.

A menudo se tiende a olvidar que la RB es una regla entre otras reglas, que se impondrá solo con el correr de los siglos. Por otra parte, ella no puede ser aislada de toda la literatura monástica que la precede y la acompaña. Una treintena de reglas monásticas antiguas, de las cuales forma parte la RB, han sido recensionadas por los especialistas, con formas, contenidos y extensiones muy diferentes.

La evaluación de estos textos de carácter legislativo, en el seno de la literatura monástica antigua, no es unánime entre los investigadores y presenta algunos problemas. J.-L. Molinier²⁶ ha distinguido en una tesis reciente dos formas

26 J.-L. MOLINIER, *Solitude et communion, fuite du monde et vie communautaire*, 2 vols., Cerf 2014.

de considerar la cuestión. Todo el problema gira en torno a dos puntos: la visión que se tenga de la ley y de la costumbre, por una parte; y por la otra, la relación con la cuestión de la *Regla del Maestro* (=RM), fuente principal de la *Regla* de san Benito. J.-L. Molinier se pregunta si no se corre el riesgo de “un empobrecimiento hermenéutico”, considerando “que el texto de Benito habría llegado a un resultado no negociable”. Lo que lo conduce a distinguir dos aproximaciones diferentes a la cuestión: Por un lado, la que propone A. de Vogüé, que insiste sobre la dependencia de Benito respecto a la RM y a Casiano, y que ve en la *Regla* la coronación de un proceso legislativo. Por otro lado, la aproximación de F. Masai, E. Manning y L. de Seilhac, que consideran la RB en relación con “un dossier” o “una compilación monástica” más amplia, un *corpus* de doctrina espiritual de la cual la *Regla* sería la expresión concreta, ligada a un contexto particular.

La aproximación de A. de Vogüé

A. de Vogüé²⁷ ha definido el género literario de las reglas monásticas latinas de la manera siguiente: “Se trata de todo escrito latino destinado a un grupo de monjes o de monjas, y que presenta un cierto carácter legislativo”. Según esta definición hay que excluir de este *corpus*: los tratados y cartas de dirección, los textos descriptivos (como las obras de Casiano), los opúsculos de carácter parenético (exhortación práctica) o didáctica (estudio de algunas cuestiones), al igual que todas las otras formas literarias usadas por los primeros monjes. Es necesario, sin embargo, tener presente que las reglas con mucha frecuencia fueron editadas con todos estos géneros de textos.

El vocabulario usado no siempre facilita la distinción entre las *Reglas* y otros textos monásticos. En efecto, para designar esos textos legislativos en sentido estricto, además de la palabra *regula*, se utilizan asimismo otros términos como: *praecepta*, *instituta*, *judicia*, *leges*, *monita* o *statuta*. Pero estas expresiones también pueden designar opúsculos de otras clases y no bastan, por tanto, para caracterizar la naturaleza de un texto. Por otra parte, la misma palabra *regula* a veces ha sido igualmente empleada para designar la autoridad viviente del abad, sin referencia a un texto escrito.

27 A. DE VOGÜÉ, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, *Typologie des sources du M-A occidental*, fascículo 46, Brepols 1985, 62 páginas.

En el *Codex Regularum*, obra de Benito de Aniano (750-821), son recensionadas 26 reglas antiguas, a las que A. de Vogüé añadió otros seis textos: el *Ordo monasterii* de Agustín, la recensión breve de Pacomio, la regla masculina de Cesáreo, la regla de Eugipo, la recensión Π de la *Regla de los Cuatro Padres* y el fragmento *Psallendo*. En su obra sobre las fuentes de la *Regla* de san Benito, A. de Vogüé clasificó estas reglas en ocho generaciones de textos²⁸, que se engendraron unos a otros, por fenómenos de copia u osmosis. A partir de las cuatro reglas de la primera generación (Agustín, los Cuatro Padres, Basilio, Pacomio), a las que habría que agregar las *Instituciones* de Casiano que no son una regla en sentido estricto, se produjeron varios entrecruzamientos.

Sin embargo, estas reglas no son todas idénticas, sino que se diferencian en numerosos detalles. Mientras que las más antiguas son de dimensiones modestas, se hacen más extensas en el siglo VI, como la RM y la RB. Sus estructuras son también muy diversas y se hace imposible discernir un plan tipo. Con todo, en el siglo VI se advierte un esfuerzo de organización en la RM y la RB.

Las reglas se distinguen igualmente por su objeto. La mayor parte de ellas tienen un carácter normativo, pero en los manuscritos que las agrupan es posible distinguir dos tipos de reglas. Están, en efecto, según A. de Vogüé, las reglas que deben ser observadas concretamente y las que pueden ser consultadas; las destinadas a un solo monasterio y aquellas dirigidas a varios de ellos; las reglas

28 1/ alrededor de 400: el *Ordo Monasterii* (Agustín, hacia 395), y *Praeceptum* (Agustín); la *Regla* de Basilio (397); la *Regla* de Pacomio (404); la *Regla de los Cuatro Padres* (Lérins, 400-410). 2/ hacia 425: *Segunda regla de los Padres* (Lérins, 427). 3/ alrededor de 500: *Regla de Macario* (Lérins, hacia 490), recensión breve de las reglas pacomianas (Italia). 4/ entre 515 y 542: *Regla Oriental* (Lérins, extractos de Pacomio, 515-520), *Regla* de Cesáreo para las vírgenes (512-534), *Regla* de Cesáreo para los monjes (534-542), *Regla del Maestro* (no lejos de Roma, antes de 530), *Regla de Eugipo* (Nápoles, 530-535), *Tercera regla de los Padres* (Clermont, 535), *recensión Π de los Cuatro Padres* (Italia del sur, 535-540). 5/ entre 530 et 560: *Regla* de san Benito (Montecasino), *Regla* de Aureliano para los monjes y *regla* de Aureliano para las vírgenes (Arles, 547-551). 6/ después de 550: *Regula Tarnantensis* (sur de la Galia), *Regla* de Ferréol (Uzès, 553-573), *Regla* de Pablo y Esteban (Italia central). 7/ entre 600 et 625: *Regla* de Columbano para los monjes (Luxeuil y Bobbio), primera parte de la *Regula Coenobialis* de Columbano (únicamente disciplinar, antes de 615), *Regla* de Isidoro (Sevilla, 615-618). 8/ mitad y fines del siglo VII^o: en España, *Regla* de Fructuoso (Braga, hacia 640), *Regula communis* (atribuida a Fructuoso de Braga, 665-680), *Regla* de Casiano (entorno de Fructuoso, a partir de los libros 1-4 de las *Instituciones*), *Regula censoria* (España). En medio iro-franco: *Regla* de Walberto (para las monjas de Faremoutiers, 629-670), la *Regula cuiusdam Patris* (este de Francia), el fragmento *Psallendo* (norte de Francia), segunda parte de la *Regula coenobialis* de Columbano y los añadidos al texto largo.

fundadoras y las de *aggiornamento*. Algunas son la obra de un solo autor, mientras que otras tienen un carácter sinodal; unas están firmadas y otras son anónimas o fueron transmitidas bajo seudónimos. Hay asimismo reglas que son florilegios de textos antiguos y reglas originales. Algunas nos han llegado completas, otras de forma fragmentaria. Algunas nos han sido transmitidas bajo una sola forma, mientras que otras, como es el caso para la RM y la RB, en varias versiones.

Como lo ha notado P. Maraval²⁹, la RB extendió su influencia solo progresivamente a todos los países de Europa occidental. Gregorio el Grande la había impuesto a los monjes de Roma e Italia central, y los monjes que envió a Inglaterra la llevaron consigo. En cambio, se impondrá tardíamente en España y en Galia. Y habrá que aguardar al siglo VIII para tener los primeros comentarios de la RB.

Como lo ha puesto de relieve A. de Vogüé, las reglas antiguas abundan en referencias a la vida cotidiana, tanto personal como social. Nos informan sobre las relaciones con la sociedad, tanto civil como religiosa. Las cuestiones de la propiedad, el hecho de poseer esclavos, los conflictos con el entorno, la manera de tratar a los pobres son otros tantos temas abordados. El reclutamiento y las normas de admisión y de formación son detallados. Las necesidades materiales y la organización económica son descriptas. Desde el punto de vista de la vida interna de las comunidades, se constata el lugar del trabajo manual, y las clases de trabajos efectuados. También nos informan sobre la vestimenta, la alimentación, las condiciones de alojamiento, la higiene, los horarios de la jornada, la historia del culto, los rituales y los penitenciales. El lugar asignado a la formación, con el acceso a la cultura, es asimismo remarcable. El modelo social propuesto no se puede separar completamente de las obligaciones sociales de la época, en particular de todo lo que se refiere a las categorías sociales y al derecho de propiedad personal y colectiva en relación con la legislación romana o bárbara. Pero no por eso hay que olvidar las referencias al marco propiamente religioso. Por ejemplo, el modo de designación y la investidura del superior, la función de la regla, los consejos, los oficiales suponen un modelo jerárquico particular.

Entre las fuentes de la RB, A. de Vogüé destaca la presencia de la Escritura, de los apócrifos y de Casiano, pero sobre todo a través de la influencia

29 P. MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, capítulos 4 & 5, *Un nouveau mode de vie: le monachisme*, PUF 1997, pp. 249-296.

de la RM. Basilio es poco mencionado, mientras que Agustín está presente de manera implícita, aunque esté ausente de la RM. Mientras que esta es anónima, la RB es atribuida por muchos testimonios a un cierto *Benedictus*. La confrontación de pasajes de los *Diálogos* y de la *Regla* permite comprobar un cierto número de detalles auténticos. ¿Gregorio habría inventado el personaje de Benito, como lo preconizan algunos eruditos actualmente? Para A. de Vogüé no se puede dudar de la existencia de Benito. En efecto, la tradición manuscrita de la *Regla* y las afirmaciones de Gregorio, bastan para atestiguar que fue Benito quien la escribió.

Por lo que concierne a la datación de la RM, principal fuente de la *Regla* de Benito, parece que sea anterior al 530, puesto que incluye citas de los apócrifos, que luego fueron prohibidos por el decreto de Gelasio que los rechaza en su libro V°. El modo de designación del abad por su predecesor en la RM es también un índice interesante que permite datarla. Porque después del 530, los Pontífices romanos debieron renunciar a nombrar sus sucesores, conforme a una costumbre que se había establecido en los primeros tres decenios del siglo. Por consiguiente, la RM, puede ubicarse entre 500-530, anterior a la RB que probablemente fue redactada hacia 530-560.

En muchos pasajes tomados de la RM, se encuentran igualmente en Benito huellas de la influencia de san Agustín en el hecho de tomar en consideración la dimensión de las relaciones horizontales, que no se hallan así en la RM, que acentúa más bien la dimensión vertical de relación con el abad. San Benito insiste más que el Maestro sobre el sentido de la persona y de la comunidad. En tanto que la RM acentúa la perspectiva educativa de la vida monástica y el monasterio como una escuela en la que el monje es educado por el abad para llegar a la adquisición personal de las virtudes, Benito, a semejanza de Agustín, insiste más sobre la comunidad.

Benito asigna un lugar particular al trabajo, contrariamente a la RM, sin duda porque la situación económica y política de la época había cambiado. Benito también introduce modificaciones para el oficio divino, que es más breve que el del Maestro. Algunos ayunos previstos por el Maestro desaparecen de la RB. Contrariamente a la uniformidad querida por su fuente, la RB se muestra atenta a las diferentes personas. Por el contrario, mientras que el Maestro muestra mayor entusiasmo por la acogida, la RB es más restrictiva, sin duda a causa de las turbaciones de la época. La RM estaba dirigida a una comunidad totalmente laica, y no considera la recepción de clérigos en la comunidad, contrariamente a la RB.

En la RB existe una verdadera preocupación por la organización. Se prevén responsables nuevos, desconocidos en la RM, para ocuparse de los novicios y de los enfermos. Insistiendo sobre el orden en la comunidad, independientemente de la voluntad del superior, y estableciendo que el superior es elegido por sus hermanos, Benito mantiene la línea vertical del Maestro, pero pone de relieve igualmente la dimensión de las relaciones horizontales. Aunque considera las debilidades del abad, sin embargo, Benito acentúa la autoridad de este a expensas de la *Regla*, contrariamente al Maestro. En Benito, la *Regla* se debilita ante el abad.

Mientras que la RM está dominada por las nociones de orden y mérito, la RB está centrada sobre la noción de salvación, con una visión medicinal y pastoral. Poniendo el acento sobre las personas, interesándose en la subjetividad, Benito reemplaza la preocupación de orden y disciplina del Maestro por la preocupación por las almas, por los más débiles. Atento a las manifestaciones de tristeza, a las murmuraciones, a la enfermedad, se muestra muy estricta sobre ciertos puntos, como el vicio de propiedad, la voluntad propia, el silencio... En tanto que la RM desarrolla sobre todo una visión escatológica, la *Regla* benedictina está más bien orientada hacia la meta terrestre del progreso interior y la valoración de la vida espiritual en este mundo. Para A. de Vogüé, la RB es el monumento legislativo más acabado, que supo acomodar la casa construida por la RM.

La aproximación de F. Masai, E. Manning y L. de Seilhac

Los autores de esta segunda aproximación parten desde un punto de vista muy diferente de aquel de A. de Vogüé. En la presentación que hace de esta segunda perspectiva, J.-L. Molinier se pregunta ante todo sobre el texto que ahora se acostumbra a denominar: la RM. Después se pregunta si Benito obró como un legislador, interesándose no solamente en el problema de las fuentes literarias, sino también en el contexto monástico de la época.

Una cuestión previa debe ser abordada: la RM, ¿es realmente una regla? A. de Vogüé, en efecto, editó juntos dos textos que se encuentran en dos manuscritos diferentes, y que reunió bajo ese nombre, el cual aparece por primera vez en Benito de Aniano, al final del siglo VIII. Después, a partir de un artículo de A. Genestout, estableció la anterioridad respecto de la RB.

Si la anterioridad de esos textos, fundada sobre el análisis del vocabulario, las citas patristicas y la evolución de las *Instituciones* monásticas, está hoy ampliamente aceptada, no sucede lo mismo en lo que concierne al estatuto de dicho texto. En efecto, los dos manuscritos, compuestos de varias piezas, de las cuales solo algunas fueron recuperadas por A. de Vogüé y publicadas bajo el nombre de *Regla del Maestro*, tienen una estructura que hace pensar más bien en un tratado de ascesis que en una regla. Para F. Masai, la RM no es, por tanto, una regla, sino un tratado de ascesis con múltiples anotaciones. Porque cada uno de los dos manuscritos presenta una regla diferente, seguida por un conjunto de otros textos. La RB habría sido, por consiguiente, al inicio más bien un costumbrario, adaptando la *Regla de los Cuatro Padres*, que se encuentra en uno de los manuscritos, puesto que el texto llamado del Maestro que tenía ante los ojos (puede ser que en Vicovaro y en Subiaco), no lo satisfacía por completo.

Se trataría entonces de un *dossier* monástico, o recopilación monástica, que retoma textos más antiguos de la tradición monástica, sirviendo de referencia y de doctrina espiritual. Por ende, la RB sería una adaptación concreta, en un determinado momento, para una comunidad concreta, de esas costumbres monásticas. Este texto, en un segundo momento, habría evolucionado con el pasar del tiempo hasta la invención de la imprenta, que habría fijado definitivamente la tradición oral. Para L. de Seilhac, tres motivaciones permitirían explicar las razones por las cuales los monjes habrían sentido la necesidad de escribir reglas y fijar así la tradición monástica. La primera sería transmitir una experiencia viva a otras comunidades; el capítulo 72 debería ser entonces la verdadera conclusión, y el actual capítulo 73 haría las veces de carta de envío, como se ve en algunos manuscritos antiguos. La segunda explicación podría concernir a Benito mismo, que habría escrito esta *Regla* porque no vivía en la comunidad, sino en una torre cercana al monasterio, allí mismo donde su hermana Escolástica lo habría visitado, según el célebre episodio narrado por Gregorio el Grande. En fin, la tercera motivación posible de la redacción de la *Regla* sería constituir un manual de formación para los novicios.

Detrás de esta segunda perspectiva, hay una visión muy diferente de la tradición antigua. Se sabe, en efecto, que en los monasterios antiguos se leían varias reglas en las cuales se inspiraban globalmente, y que cada comunidad tenía asimismo su propio costumbrario, que correspondía a los usos y a las condiciones del lugar.

Tras cada una de estas visiones hay una percepción diferente de la historia. Según la primera perspectiva, se parte de la unidad de la *Regla*, que habría producido después una multiplicidad de diferentes interpretaciones y conduciría, por consiguiente, a la necesidad de reformas sucesivas para volver a la fuente. Por el contrario, en la segunda perspectiva, se trata más bien de partir de una multiplicidad de tradiciones monásticas antiguas que coexisten, donde poco a poco se impondrá una interpretación particular, la de san Benito, en vistas de una praxis concreta, la cual a su vez dará origen a una multiplicidad de tradiciones diferentes.

La recepción de la RB

Si se considera la historia de la recepción de la RB, se comprueba que ella no se impuso de inmediato, sino que se fue difundiendo lentamente, gracias a la intervención de Gregorio el Grande, y después por el accionar del poder político. Aparece asimismo claramente que los monasterios que la adoptaron, sin embargo, no excluyeron las otras reglas monásticas, que siguieron siendo leídas, en una perspectiva de compilación próxima a la que se encuentra en Oriente. Así, san Columbano, que sabía esto, compuso un capítulo sobre la obediencia con referencias tomadas de Benito y de Basilio. Sus sucesores no vacilarán en fusionar la *Regla* de Columbano y la de Benito. Las reglas no tenían en esa época un valor normativo, sino más bien un valor indicativo. Eran las costumbres y la voluntad del abad local las que determinaban la ley. La verdadera regla del monasterio era de hecho el costumbrario observado en la práctica, cuyos elementos se tomaban de las diversas reglas.

A partir del concilio de Autun de 663-675, se pueden vislumbrar las primeras tentativas de reforma monástica. En 794, en el concilio de Francfort, Carlomagno decide que esta será una de sus prioridades. En 802, se decidió la adopción de la RB. En 817, Luis el Piadoso promulgará una serie de cánones en ese sentido. Es la serie de 75 cánones que se impuso a todos los monasterios del Imperio. De hecho, estas decisiones eran una glosa de la RB, que la actualizaba y que servirá de costumbrario, con una autoridad casi igual a la de la *Regla*.

En 820, la *Concordia* de Benito de Aniano, que reunía una treintena de reglas antiguas, tenía por finalidad poner de manifiesto los puntos comunes de todas esas reglas con la RB. Sin embargo, la reforma promovida por Benito de

Aniano conoció cierta resistencia. Se puede citar al respecto la de Adlahardo, abad de Corbie y primo de Carlomagno, que escribió también unos estatutos pertenecientes a la tradición de la *Regla mixta* de Columbano y Benito.

Entonces comenzaron a aparecer los comentarios a la RB, como el de Hildemardo y el de Pablo Diácono en 845, y sobre todo el de Smaragdo en 847. También se desarrolló la redacción de costumbrarios, respetando las culturas y las particularidades regionales. Lin Donnat³⁰, que ha estudiado todos esos costumbrarios, comenta así la relación que existe entre ellos y la *Regla*: “La *Regla* es como el garante exterior de un espíritu general de la institución monástica; ella es en cierto modo como un testigo; y al nivel de las costumbres de la vida cotidiana, son los usos tradicionales, con frecuencia heredados de un pasado remoto, los costumbrarios, los que gobiernan los monasterios”.

Movimientos de reforma aparecieron en el siglo X con Cluny, en los que el texto de la *Regla* fue revalorado, con la creación de nuevas costumbres según la interpretación de los abades. La Orden cluniacense desarrolló una eclesiología fundada sobre la distinción de tres órdenes: monástico, clerical y laical, correspondiente a una visión jerárquica de la sociedad, con insistencia sobre la separación del mundo y la idea que la vida monástica es la manifestación de la vida angélica en la Iglesia. La fundación de Cîteaux, a fines del siglo XI, condujo al abandono de algunos costumbrarios cluniacenses en favor de una visión más estricta de la *Regla*. La cuestión de las reformas es sintomática de una cierta visión, como lo señala el jurista e historiador J. Hourlier: “Este problema de las reformas se asocia un poco a aquel conflicto entre la ley y la costumbre; una cabeza que se quiere razonable se sustituye por un cuerpo que vive”³¹. Como lo señala A. Veilleux, las reformas suponen el abandono de ciertas costumbres y el establecimiento de costumbres nuevas, hasta la reforma siguiente³².

30 Lin DONNAT, *Les coutumiers du Moyen-âge et la Règle de Saint Benoît, Regulae Benedicti Studia* 16/1987, St Ottilien, pp. 37-56, cité par J.-L. MOLINIER, p. 379.

31 J. HOURLIER, *La Règle de Saint Benoît, source du droit monastique*, en *Études d'histoire du droit canonique, dédiées à G. Le Bras*, Paris, Sirey, 1965. Cité par J.-L. MOLINIER, p. 382.

32 A. VEILLEUX, *De l'interprétation d'une Règle Monastique*, citado par J.-L. MOLINIER, pp. 603-604.

La vida monástica y la síntesis patristica

La RB aparece en el siglo VI, al fin de un período excepcional de la historia de la Iglesia, que se acostumbra llamar “la edad de oro de los Padres de la Iglesia”. Algunos prolongan esta “edad de los Padres” bastante más allá de la antigüedad tardía, hasta el siglo XII en Occidente, haciendo de san Bernardo el último de los Padres. Esta proposición no es algo meramente anecdótico. De hecho, nos pone sobre la vía de una comprensión diferente de la historia y de sus consecuencias. A partir del siglo XVII, numerosas teorías nacieron para tratar de explicar el emerger del movimiento monástico. La mayor parte de ellas insistían sobre el aspecto marginal y contestatario de dicho movimiento. El monacato habría nacido como una reacción contra la evolución del cuerpo eclesial, y habría preconizado un retorno a los orígenes, un retorno a las fuentes.

Si este análisis encuentra en ocasiones algunos puntos de apoyo en los escritos antiguos, sin embargo, no resiste el examen. La *Vita Antonii* es la obra de un obispo, san Atanasio. San Antonio, san Basilio, san Jerónimo, san Juan Casiano estuvieron implicados en las controversias teológicas de su época, en estrecha relación con los obispos. La intervención de los monjes en la controversia de Éfeso, el famoso latrocinio de Éfeso, termina por convencernos de que su retiro del mundo no significaba de ningún modo el desinterés por todo lo que sucedía.

Lejos de aparecer como un movimiento contestatario frente a la decadencia eclesial después del edicto de Constantino, el monacato primitivo aparece más bien como la expresión más acabada y el fruto más precioso de “la edad de oro de los Padres de la Iglesia”. Incluso se puede decir que en él se expresan de una manera verdaderamente acabada los elementos esenciales de la síntesis de los Padres. Esta síntesis conjugaba de una forma única a un mismo tiempo la búsqueda de la experiencia espiritual e interior (lo bello o *theoria*), la expresión racional más elaborada de la fe (lo verdadero u ortodoxia), un arte de vivir que intentaba expresar en lo concreto de la existencia cotidiana las consecuencias de la lógica de la Encarnación (el bien o la moral), fundamentos del cristianismo.

Pensar la vida monástica como el resultado específico de una culminación y no como una expresión de contestación, nos obliga a revisar nuestra manera de comprender la institución que va a nacer de esta intuición, y que luego se alimentará de la RB. Para comprender cómo la vida monástica encarna esta síntesis de la edad de oro de los Padres de la Iglesia, basta con releer los últimos párrafos de la

Conferencia 10 de Casiano sobre la oración. Detrás de la controversia teológica que enfrentó a los monjes sobre el sentido del versículo de Gn 1,26, y sobre la amplitud de “la imagen y la semejanza” en el hombre, se perfila una cuestión aún mucho más importante. En efecto, según Casiano, sin una fe justa (la verdad), incluso el más grande de los ascetas (el bien) no puede llegar a la oración pura (lo bello). Existe, por tanto, un vínculo entre estas tres dimensiones de la existencia humana que constituyen el genio de la síntesis patristica, a saber, espiritualidad, teología y moral ascética. La vida monástica no se comprende fuera de esta síntesis. Ella expresa su fruto más hermoso y acabado.

La RB, como toda la tradición monástica antigua, se inscribe dentro de esa perspectiva en la que los elementos fundamentales permanecen vinculados, en Occidente, hasta el inicio del siglo XII. Por consiguiente, no sin razón se habla de san Bernardo como el último de los Padres. Como lo ponía de relieve Benedicto XVI en la audiencia general del 4 de noviembre de 2009, la controversia que enfrentará a san Bernardo y Abelardo, marca un cambio decisivo en el pensamiento occidental. Mientras que para Bernardo “la teología tiene un único fin: el de promover la experiencia viviente e íntima de Dios”, definiéndose así su misión como “una ayuda para amar siempre más y siempre mejor al Señor”, para su oponente, Abelardo, por el contrario, que introduce el término técnico de “teología”, esta es en principio y ante todo un ejercicio del “examen crítico de la razón”. El siglo XII es el siglo que marca una primera ruptura en la síntesis patristica de los orígenes, la ruptura entre la teología y la experiencia interior.

En un largo artículo dedicado a esta controversia –“La separación entre teología y espiritualidad”–, P. Verdeyen³³ ha analizado las causas y las consecuencias de este “verdadero divorcio entre la reflexión teológica y la vida espiritual en la Iglesia latina”. “Relegada a los márgenes de la ascesis y la mística”, la espiritualidad se ha visto confinada en “la zona irracional de la sensibilidad”. Este divorcio no ha significado la desaparición de la espiritualidad, sino su separación del campo racional, su relegamiento a la esfera de lo íntimo y de la piedad privada. Este divorcio ha coincidido con el reflujó de la vida monástica y con la aparición de nuevas formas de vida religiosa, más urbanas e intelectuales, como los franciscanos, los dominicos y más tarde de los jesuitas. La teología

33 P. VERDEYEN, *La séparation entre théologie et spiritualité. Origine et conséquences de ce divorce*, *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005), pp. 62-75.

será considerada entonces como “la reina de las ciencias”³⁴, culminación de esa búsqueda del saber que, desde el *trivium* al *quadrivium*, arriba al conocimiento perfecto. Este cambio histórico saludado por M.-D. Chenu como el paso del argumento de autoridad a la actitud racional, en su estudio sobre la teología del siglo XII³⁵, ha conducido también al hecho de que el monasterio ya no aparezca como la ciudad de Dios a la cual se hace volver al mundo (pp. 237-239). La teología pasa así del régimen monástico al régimen escolástico (pp. 345-350), con el triunfo de la *Quaestio* sobre la *Lectio* (p. 210).

La síntesis patristica, amputada en Occidente de su dimensión espiritual, dio lugar a una nueva visión del cristianismo, en la que la vida monástica fue marginada a favor de otras formas de vida religiosa hasta una nueva ruptura, descrita por R. Loqueneux en su obra “Science classique et théologie” (*Ciencia clásica y teología*)³⁶. Mientras que hasta “los siglos XVII y XVIII la ciencia clásica fue elaborada” en un marco en el cual “la teología estaba en el corazón del pensamiento de la mayor parte de los sabios”, en el siglo XVIII se produjo una nueva ruptura, que el autor califica asimismo de “divorcio”, con la filosofía de las Luces que culminara en el siglo XIX. Hasta ese momento, en efecto, era imposible “para el historiador de las ciencias, aislar a estas de “la influencia de las teologías naturales y racionales”, “como así también de las relaciones que ellas mantenían con la teología revelada”. Las matemáticas y las leyes de la naturaleza, que hasta entonces se estudiaban con la finalidad de probar la existencia de Dios, lograron su autonomía. En adelante la ciencia conducirá al cientificismo y al materialismo; y la teología se verá despojada de su condición de ciencia. Al igual que es posible observar las leyes de la naturaleza sin referencia a una revelación, será asimismo posible hacer exégesis o estudiar la literatura cristiana de los primeros siglos sin referencia explícita a la fe. En cuanto a la espiritualidad, ella continuará su evolución sin relación directa con la teología, con una proliferación de discursos más o menos místicos y la multiplicación de devociones.

Todo el discurso se concentrará en adelante sobre la moral y la importancia de las obras de bien, lo cual provocará la floración de múltiples congregaciones

34 H. DUMÉRY, C. GEFFRÉ, J. POULAIN, *Théologie, Encyclopedia Universalis (en ligne)*, 2. *La théologie, science de la foi*.

35 M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Col. Études de philosophie médiévale, XLV, Préface E. Gilson, Vrin, Paris 1957.

36 R. LOCQUENEUX, *Science classique et Théologie*, Vuibert Adapt-Snes, Paris 2010.

que se definirán esencialmente por sus obras. San Alfonso María de Ligorio, san Vicente de Paúl y todas las congregaciones consagradas a la educación, a la salud y a las obras de caridad se convertirán en los actores principales del paisaje eclesial. La espiritualidad será confinada a un ámbito íntimo, la teología ya no será reconocida como la reina de las ciencias, y será en el terreno de las obras y sobre todo del discurso moral donde la Iglesia desplegará toda su energía en Occidente. Pero este magisterio moral de la Iglesia conocerá a su vez una contestación radical al final del siglo XIX con los maestros de la duda: Nietzsche, Freud y Marx; y luego, a mediados del siglo XX, con el rechazo de *Humanae Vitae* y la multiplicación de los escándalos, que van a quitar credibilidad a esa última parte de la doctrina cristiana. Mientras que el discurso de la Iglesia se concentraba sobre las cuestiones de moral, ella era cada vez menos escuchada y no sentida como legítima, incluso entre los cristianos. El siglo XX señala con esto la desaparición progresiva del último elemento nacido de la síntesis patrística.

Si se considera que la espiritualidad, la aventura interior, significa lo que los antiguos llamaban *Theoria*, es decir la búsqueda de lo Bello; que la teología concierne a la búsqueda de la Verdad, la ortodoxia; y que la vida activa y la moral atañen a la búsqueda del Bien, la *ortopraxis*, asistimos por tanto a una desaparición progresiva de los tres elementos constitutivos de la primera síntesis patrística. Los debates y luchas en este inicio del siglo XXI, que conciernen únicamente y de manera significativa a los problemas morales, son ciertamente indicativos del empobrecimiento de la síntesis patrística, pero sobre todo nos revelan el trabajo que debe emprenderse hoy en la Iglesia de Occidente. Y en esta tarea la vida monástica tiene justamente un lugar singular.

En efecto, desde hace algunos decenios, asistimos en la Iglesia latina a un florecimiento de fundaciones y comunidades nuevas, todas las cuales, más o menos claramente, se consideran dentro de la tradición monástica. De Taizé a Bose, de los hermanos y hermanas de Belén a las fraternidades monásticas de Jerusalén, desde las Comunidades de las Bienaventuranzas a las comunidades diversas y variadas, todas se inspiran más o menos en el modelo monástico, agregando también otros elementos y mezclando los diversos estados de vida. Sin hablar de los grupos de hombres y mujeres laicos que se han constituido en torno a las comunidades monásticas, para inspirarse en la RB, sin por ello hacerse monjes o monjas. De una forma un poco paradójal, mientras que las comunidades monásticas tienen dificultades para reclutar nuevos miembros, nunca han estado tan acompañadas y apreciadas. La síntesis monástica atrae y suscita emulación,

hasta las grandes empresas miran a Benito y a su *Regla* como precursores de los principios de la gestión empresarial.

La vida monástica atrae porque aparece como uno de los últimos ámbitos en donde la alianza de los tres universales, lo Bello, lo Verdadero y el Bien parecen haber sobrevivido. Frente a un discurso muy a menudo únicamente moralizante y activista, el modelo monástico ofrece una alternativa con su liturgia, su experiencia espiritual, su arte de vivir y su implicación en las realidades no solo intelectuales sino también muy concretas de este mundo. Sin duda, es la misma razón la que empuja a tantos de nuestros contemporáneos a interesarse por las Iglesias de Oriente, que han salvaguardado mucho mejor que la Iglesia latina esa síntesis de la edad de oro de los Padres. Pero la verdadera cuestión que se nos plantea hoy en día es comprender si basta con volver a la síntesis del siglo IV, o si hay que suscitar, con nuevos esfuerzos, una renovada expresión espiritual, teológica y ascética. En la perspectiva de “la hermenéutica de la continuidad” presentada por Benedicto XVI en su discurso a la curia romana del 22 de diciembre de 2005, no es posible vislumbrar una nueva síntesis que no se enraíce en aquella de los primeros siglos. Pero no se trata de contentarse con hacer arqueología. El verdadero problema es volver a encontrar esa unidad profunda que permitió a la Iglesia proponer la fe a las diversas culturas que fue encontrando.

En ese sentido, la época que atravesamos es muy apasionante. La presencia simultánea del Papa Francisco y del Papa emérito Benedicto es a este respecto muy instructiva. Porque mientras que el Papa Francisco ubica su discurso resueltamente en la esfera moral, aunque modificando los parámetros parece querer dar vuelta la página del moralismo de los siglos XIX y XX, el Papa emérito Benedicto, que ha constituido en la continuidad de las catequesis del miércoles una verdadera síntesis de la tradición de la Iglesia, ha entregado a los cristianos todos los elementos necesarios para redescubrir esa extraordinaria síntesis del cristianismo de la que tanta necesidad tiene nuestra época. Paradojalmente, al contrario de la imagen que presentan los medios de todas partes, mientras que Francisco aparece como el Papa que da vuelta la página de un pasado terminado, revolucionando los parámetros del discurso moral, Benedicto aparece como el Papa que prepara el futuro, esa nueva síntesis que aún subsiste en la *Regla* de la que él lleva el nombre.

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