



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael  
Chile

CASTELLARO, MARÍA INÉS

Juan Casiano, buscador de Dios en las Conferencias Espirituales

Veritas. Revista de Filosofía y Teología, núm. 32, marzo, 2015, pp. 167-193

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291135425008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Juan Casiano, buscador de Dios en las *Conferencias Espirituales*

MARÍA INÉS CASTELLARO

Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (Córdoba-Argentina)  
maria\_inescastellaro@hotmail.com

## Resumen

Juan Casiano (360-435) es un gran buscador de Dios que recorre junto con su amigo Germán las tierras que van surgir el monacato y, enriquecido por la experiencia de aquellos hombres y discípulo de los alejandrinos, especialmente de Evagrio Pántico y de Orígenes, introduce en Occidente la doctrina espiritual que bebe de esas fuentes. ¿Qué ve? ¿Qué escucha? ¿Qué recibe de estos monjes? ¿Cuál es la influencia de los grandes maestros alejandrinos en este discípulo? ¿Qué experiencia realiza después de tantos años en el desierto? ¿Qué novedad aporta a Occidente? ¿Cómo reacciona ante las cuestiones teológicas y eclesiológicas de su tiempo, él que no es teólogo ni investigador? Estas y otras preguntas son una invitación a descubrir las raíces de la experiencia de Casiano, a profundizar los escritos para conocer con mayor precisión su identidad.

**Palabras claves:** ciencia activa, ciencia contemplativa, pureza del corazón, cenobitas, anacoretas.

## *John Cassian, seeker of god Lectures on Spiritual*

## Abstract

*John Cassian (360-435) is a great seeker of God walking with his friend Germán land they see emerge monasticism and enriched by the experience of those men and disciple of the Alexandrians, especially of Evagrius of Pontus and Origen, introduced into the West's spiritual doctrine drinking from those sources. What do you see? What do you hear? What you get from these monks? What is the influence of the great Alexandrian scholars in this disciple? What experience takes after so many years in the wilderness? Which brings novelty to the West? How do you react to the theological and ecclesiological issues of his time, he is not a theologian or a researcher? These and other questions are an invitation to discover the roots of the experience of Cassian's writings deepen to know more precisely their identity.*

**Key words:** Active Science, Science contemplative, purity of heart, Cenobites, hermits.

---

Licenciada en Teología Pastoral-Espiritual en la Facultad Teológica de la Italia Septentrional con sede en Milán (Italia). Diplomada en Espiritualidad en el Centro de Estudios de Espiritualidad, dependiente de la Facultad Teológica de la Italia Septentrional, Milán (Italia). Docente en diversas cátedras en el CEFyT, ITeC y Lumen Christi de la ciudad de Córdoba (Argentina). Directora del Instituto Lumen Christi. Tutora de los cursos de teología de Catholic.net.

## Introducción

Juan Casiano<sup>1</sup> vive en un período histórico caracterizado por las crisis sociales y por la obra de grandes personajes: Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Juan Crisóstomo, Evagrio Póntico, León Magno. Nace<sup>2</sup> cuando el monacato anacorético había cerrado su primera experiencia con la muerte de Antonio (356). Su obra se sitúa entre dos grandes concilios: el de Nicea (325) y el de Calcedonia (451) que representan momentos de gran relieve para los siglos sucesivos. ¿Cuál es el rol de Casiano en la historia de este período? Él es el vértice en Occidente de la conciencia monástica, es el *institutor* que propone una regla no tanto a nivel jurídico-organizativo, sino más bien a nivel espiritual. De hecho, él con su doctrina dio una impronta a todo el monacato occidental, pero a través de éste marcó la misma espiritualidad (Leonardi, 1978).

De esta manera el artículo propone presentar la influencia de Juan Casiano para el monacato occidental, para lo cual en el primer apartado nos referiremos a algunos aspectos de su vida, en el segundo a su formación y doctrina, en el tercer acápite trataremos su propuesta de nuevo proyecto de vida monástica y finalmente haremos referencia a su camino espiritual.

---

<sup>1</sup> El nombre «Juan» es objeto de diversas interpretaciones. No se sabe con certeza si se le dio este nombre en el bautismo o cuando llegó a ser monje. Se presume que en el bautismo porque, según su testimonio, él pertenece a una familia de buena posición no solo económica sino también espiritual Cassiano (1989: 5, 35; 1965: 9). La dificultad se presenta para ‘Casiano’ en cuanto a que no se sabe con certeza si es el nombre de familia heredado del padre o es un sobrenombre particular de origen geográfico. Así escribe H. I. Marrou (1947): «La patria de Casiano debe buscarse en la parte occidental del territorio dependiente de la ciudad de Histria, cerca del límite que la separa de la parte del Valle de Ulmetum de Casimce, cerca de la actual ciudad de Sheremet, cuarenta kilómetros del norte-north-west de la moderna ciudad de Constantza. Parece que el nombre de Casiano está ligado a un distrito rural de la ciudad de la Histria, ligado a la tierra y no una familia como se explica según la tradición. Esto lo dice el mismo nombre que lleva nuestro Juan Casiano: nunca se observó en una persona común el agregar un nombre cristiano a un apellido de tipo clásico: sería claro si *Cassianus* fuese no un nombre de familia sino una etnia que señala el origen de nuestro monje scyta: *Jobannes Cassianus*: debería ser en Francés ‘Jean le Cassien’: nace de una antigua familia de terratenientes lleva el nombre geográfico que está ligado a su cantón natal».

<sup>2</sup> Nace en el año 360. La identificación de su patria de origen es incierta. Alguno investigador sostiene que nació en Siria o en Palestina. Otros, inspirándose en algún manuscrito proponen Kurdistán; o considerando las informaciones dadas por el mismo Casiano, Provincia o Constantinopla. Genadio afirma *nation Scythe*, y ciertamente los históricos parten de esta afirmación para indicar como patria de origen la Dobruja latina (Morrou, 1947), donde en el siglo IV, la cultura griega y la latina están una al lado de la otra. Casiano adapta a la cultura latina el monacato que se expresó primeramente en la cultura griega (Guy, 1961).

## 1. Juan Casiano<sup>3</sup> y los primeros pasos en la vida monástica

Apenas superada la adolescencia, hacia el año 380, Casiano realiza su primer contacto con el mundo monástico oriental, dejando su patria para establecerse en Palestina junto con Germán, un joven un poco mayor que él, con el cual vive siempre en comunión de vida y de afectos; un hombre santísimo, al cual él desde los primeros pasos en la vida espiritual siempre estuvo unido. La unión es así tan cordial y perfecta que los dos amigos no se separan ni durante la vida cenobítica ni durante la vida anacorética. Casiano (1965: I,1) afirma: «Mi amistad con Germán era motivo de universal admiración, muchos decían que Germán y yo éramos una sola alma en dos cuerpos».

De amigos llegan a ser monjes, viajaban juntos por los desiertos de Siria y Egipto en busca de anacoretas para tomar como modelos de vida santa (Cassiano, 1989), para adiestrarse en la milicia espiritual en la escuela de los numerosos y fervorosos monjes (Cassiano, 1965). Fueron acogidos en un monasterio cerca de Belén. Casiano (1989: 4,31) precisa «no muy lejos de la gruta en la cual el Señor nació de la beata Virgen». Aquí permanecen hasta el 385, año en el cual llegan a Palestina Jerónimo y Rufino para establecerse en la gruta del Nacimiento. Pienso que a la llegada de Jerónimo, Casiano ya partió de aquel lugar, o no vivía tan cerca porque si no hubiese ido a su encuentro y hubiese dejado testimonio de esos encuentros. Casiano lo nombra con mucha estima, pero no parece haberlo conocido y encontrado personalmente (Cassiano, 1989).

Movidos por el abad Pinufio —monje egipcio famoso por los méritos y dignidad sacerdotal—, que vive con ellos en el monasterio de Palestina, Casiano y Germán parten hacia Egipto deseosos de una mayor perfección (Cassiano, 1965). Desean conocer los monjes más famosos y experimentar una forma de vida que le es posible sólo a los ancianos. Esta impulsividad será más tarde condenada por Casiano mismo que, en el coloquio con el abad Juan, recordará haber buscado la vida anacorética después de una insuficiente preparación cenobítica (Cassiano, 1965). Los centros visitados sobre el delta oriental del Nilo eran tres: Tabennesi, Panefisi (Cassiano, 1965) y Diolco (Olphe & Galliard, 1937).

---

<sup>3</sup> Se puede acceder de modo fragmentario a la vida de Casiano. Hacia el 470, Genadio de Marsella escribe que Casiano de *nation Scythe* fue ordenado diácono en Constantinopla por el obispo Juan el Grande (Juan Crisóstomo) y llegó a ser sacerdote y fundador en Marsella dos monasterios, uno para hombres y otro para mujeres. Para abordar la vida de Juan Casiano utilizaremos los datos que nos entregan: Olphe & Galliard (1937: 214-219); Guy (1961: 13-34); Christophe (1969: 7-14); Leonardi (1978: 198-199); Prinz (1975: 633-638); Viller & Rahner (1991: 181-187); Donadeo (1992: 133-145).

Si en Palestina y en Siria hay únicamente monjes que viven en comunidad, en Egipto, tierra prometida del monacato, hay muchos anacoretas, que viven en completa soledad y en la búsqueda de la perfección. Su estadía en Egipto dura hasta la Epifanía del 399, cuando reciben una carta del obispo Teófilo de Alejandría (385-412), que de gran admirador de Orígenes pasa en ese año al partido contrario, persiguiendo sin tregua a cuantos se manifiestan fieles a la doctrina origenista. Su intransigencia se hace sentir en el corazón del desierto egipcio y obliga al exilio a esos monjes que profesan dicha doctrina.

En esta difícil situación los dos amigos llegan a Constantinopla, donde los acoge Juan Crisóstomo, obispo de esa ciudad, que no tarda en admirar a los nuevos huéspedes al punto de administrarles las órdenes sagradas: Casiano será ordenado diácono y Germán, presbítero (Cassiano, 1989). Esta nueva estadía provoca un cambio decisivo en la vida de Casiano. Cuando Crisóstomo llega a ser punto de acusaciones y calumnias por parte de Teófilo y de la corte imperial, y por ello exiliado (403), Casiano presenta una carta, dada por el clero, al papa Inocencio I (404) en la cual se enumeran las persecuciones sufridas por el obispo. Así deja Constantinopla junto a su amigo para ir a Roma.

### 1.1. En Roma y en Marsella

No se sabe con certeza cuánto tiempo los dos amigos permanecen en Roma. Se presume que llegan en el año 405, porque el decreto del emperador Arcadio, que los expulsa de Constantinopla tiene fecha agosto del 404. Se trata de una empresa audaz. Casiano se gana la simpatía de los romanos, que en tiempo de Nestorio bebe a esa fuente para obtener las informaciones necesarias sobre Oriente. Casiano probablemente en Roma pierde a su gran amigo Germán, porque desde ese momento desaparece de los escritos su nombre. Aquí es ordenado presbítero. No se concibe la ordenación en Marsella o en otra localidad de la Galia, porque de todos los obispos de aquella región que él recuerda no hay ninguno que reconozca la paternidad de su sacerdocio. Por otra parte hay dos cartas del papa Inocencio I, dirigidas a Alejandro de Antioquía en el 414-415, en los cuales se menciona «el sacerdote Casiano» (Cassiano, 1965:17-18). Por eso se presume que haya sido ordenado sacerdote en Roma y allí llevó adelante su ministerio sacerdotal.

Hacia el 415-416, Casiano deja Italia y va a Provenza, a Marsella donde permanece hasta su muerte en el 435. Aquí funda dos monasterios, el primero para hombres, dedicado a san Víctor, y el otro para mujeres, dedicados a san Salvador. No se sabe con certeza el criterio que siguió para la fundación de estos monasterios, pero se puede suponer

que introdujo aquellas directivas que luego dejará por escrito en sus obras invitado por el obispo de Apt, Castor (Cassiano, 1989), *Las instituciones cenobíticas* (420-424) y las *Conferencias espirituales* (425-426).

## 1.2. Las obras

Su primera obra: *Instituta Coenobiorum. De institutis coenobiorum et octo principalium vitiorum remedii duodecim libri*, trata de los usos monásticos y de las virtudes que deben distinguir la vida del monje. Su segunda obra: *Collationes* o *Conferencias espirituales*, comprende tres grupos que desarrollan veinticuatro temas, sea en forma de monólogo, sea en forma de diálogo. Casiano recoge a fin de la edificación espiritual las instrucciones escuchadas de los abades.

A estas dos obras monásticas se agrega una tercera, titulada *De Incarnatione Domini contra Nestorium* (430), compuesta a pedido del futuro papa León Magno. Casiano combate el nestorianismo y trata de demostrar la existencia en Cristo de sus dos naturalezas, humana y divina, en la unidad de una única persona.

Nutrido por la Escritura, penetrado por la doctrina de los monjes de Egipto, discípulo de los alejandrinos, Casiano depende particularmente, sin jamás citarlos, de Orígenes y de Evagrio Pántico<sup>4</sup>. Hombre de una sólida vocación, trata de introducir en Occidente la doctrina espiritual de los monjes de Egipto y puede ser considerado «el maestro más perfecto de la perfección monástica» (Cristiani, 1946).

## 2. La formación y la doctrina de Juan Casiano<sup>5</sup>

¿De qué fuente Casiano bebe la formación cristiana? Estamos seguros que la bebe en primer lugar en su familia, pero se enriquece en la catequesis y en la liturgia dominical.

### 2.1. La teología popular, los monjes y Casiano

Si el catecumenado es importante a los inicios, cuanto más lo es en los siglos IV y V, cuando el número de conversiones en masa crece (Floristán, 1993). El contenido se basa en la explicación de la historia de la

---

<sup>4</sup> Evagrio Pántico murió en el 399. Fue el autor místico más fecundo del desierto egipcio. Su doctrina espiritual se funda sobre aquella de Orígenes. Casiano, sin jamás citar directamente en su disciplina, introducirá sus pensamientos en Occidente.

<sup>5</sup> Para abordar la formación y doctrina: Codina (1966: 3-10); Marsili (1936: 3-37); Olphe & Galliard (1937: 221-225); Bouyer (1968: 181-210, 322-240).

salvación, el símbolo apostólico y la oración dominical. Junto a la catequesis de los adultos está también la de los niños que pertenecen a familias cristianas, siendo los padres los mismos catequistas. La iniciación cristiana se completa con la liturgia dominical, en relación al año litúrgico.

Esta teología popular, *Volkstheologie*, fundada sobre el catecismo y la liturgia, alimenta la vida espiritual de los monjes. Bautizados en edad adulta, muchos de ellos participaron de la catequesis en las parroquias o en las familias y recuerdan de memoria la enseñanza que durante la jornada rumian en la oración y en el trabajo.

Los monjes están convencidos que la teología popular es suficiente, prestan atención a los medios que ayudan a vivir profundamente la vida de la caridad. Consideran tentación diabólica la curiosidad intelectual, la discusión sobre las cosas divinas y temen que se confunda el estudio sobre el amor de Dios con el amor de Dios. Consideran que las profundizaciones teóricas sobre la fe y los razonamientos sutiles, en lugar de iluminar el alma, la alejan de la compunción del corazón y empobrecen el espíritu. Hausherr (1958: 24) afirma: «El monje no se preocupa de la teología y por este motivo no llega a ser un verdadero teólogo».

La literatura monástica primitiva no se puede despojar de su carácter práctico. Su literatura es fruto de la experiencia y del carisma de los ancianos. La finalidad es llegar a participar de la sabiduría espiritual, aprender el difícil arte del discernimiento para poder gradualmente purificarse de los vicios y llegar a la contemplación.

Todos estos elementos están presentes en la doctrina y en la obra espiritual de Casiano. Aun perteneciendo a la corriente del monacato culto, heredado de Orígenes, de Evagrio, de los Capadocios, de Juan Crisóstomo, su obra no es aquélla de un teórico, sino la de un director espiritual, de un organizador de comunidad (Olphe & Galliard, 1937). El fundamento catequístico está presente a lo largo de toda su obra y la fundamenta.

Casiano es invitado por el obispo Castor a llevar a Occidente la vida cenobítica que se difundía en las regiones orientales, así lo presenta en la introducción de su primera obra. Él acepta por obediencia, comenzando su trabajo con temor porque al tratarse de una doctrina espiritual, considera un peligro enseñarla sin vivirla. Casiano pone en boca de los ancianos palabras duras para los hombres que colocan la perfección no en la práctica, sino en las discusiones y en las argumentaciones elocuentes. Ellos enseñan más con el ejemplo que con la palabra y los discípulos comprenden aquello que escuchan poniéndolo en práctica (Cassiano, 1965).

El fin práctico de la doctrina de Casiano aparece indicado en modo sistemático en la *decimocuarta Conferencia*, que hace referencia a la ciencia espiritual. Él señala la necesidad de la perfección interior y la purificación de los vicios. La ciencia espiritual, que equivale a la inteligencia espiritual de la Escritura, no se alcanza sino con la purificación de los vicios y la adquisición de las virtudes (Cassiano, 1965).

El abad Nester, al aconsejar a Casiano, dice: «Recibe con ánimo atento todos los consejos y todas las decisiones de los ancianos, siempre con la boca cerrada. Luego es necesario colocar esas enseñanzas en el corazón y comprometerse a observarlas más que a enseñarlas a los demás» (Cassiano, 1965: XIV, 9). Solo el alma purificada puede conocer y enseñar, porque la doctrina espiritual es estéril cuando, quien la enseña no la ha vivido, o quien escucha tiene el corazón lleno de vicios (Cassiano, 1965). Esta ciencia espiritual, común a toda la tradición monástica oriental, es el extremo opuesto al intelectualismo, al esteticismo espiritual.

Casiano no trata explícitamente de ningún dogma, solo presenta una doctrina tradicional con orientaciones prácticas que favorecen la adaptación del monacato oriental al modelo occidental.

## 2.2. Casiano y Evagrio Pántico

Su doctrina es esencialmente bíblica. Utiliza en sus obras los principales textos sea del Antiguo como del Nuevo testamento, que él no solo ha leído sino también meditado, profundizado, asimilado. Dispone de varias recensiones que ama evaluar y comparar con su sentido crítico. Él indica la importancia de la Sagrada Escritura:

Luego de haber alejado de vosotros todas la preocupaciones y las ansiedades terrenas, esfuércense con las fuerzas de aplicarse asiduamente, más bien, continuamente a la lectura sagrada, de tal manera que esta meditación continua permee vuestras almas y las forme, a su imagen. La lectura hará que de vuestra alma un arca nueva de la alianza (...) tenemos que aprender de memoria varios pasajes de las sagradas Escrituras y recordarlos incesantemente. Esta meditación continua dará frutos: el primero es que, mientras nuestra atención está concentrada en la lectura y el estudio, los malos pensamientos no tendrán posibilidad de tomar al alma prisionera en sus redes; el segundo (...) cuando volvemos a meditar en silencio, estos mismos pasajes aparecerán en una luz más hermosa. Es así que el sentido escondido de las Escrituras, aquel de que no tenemos la mínima sospecha durante la vigilia, mientras descansamos (...), se revela a nuestra mente (Cassiano, 1965: XIV, 10).

Casiano insiste dedicarse a la profundización de la Sagrada Escritura:

Es suficiente que tú pongas en el estudio y en la meditación de la sagrada Escritura el mismo empeño, la misma diligencia que has puesto en los estudios profanos (...) La mente del hombre no puede estar sin algún pensamiento: si no se ocupa de las cosas de Dios, es inevitable que vuelva sobre los pensamientos de la primera infancia (Cassiano, 1965: XIV, 13).

Bajo el perfil místico, Casiano bebe de la fuente del pensamiento de Evagrio. La oración de fuego nace de la meditación constante de las Escrituras, de la cual Casiano en la introducción de las *Instituciones* describe la práctica. Ella llega a ser muy pronto como la armadura y la fuente de la oración monástica. Escribe:

Instruidos en una escuela tan alta, aquella que los Salmos nos dicen no es más para nosotros una cosa simplemente vista, sino que es una cosa tocada con la mano (...) nosotros los concebimos en lo profundo del corazón como sentimientos naturales (...) Penetramos el sentido de las palabras, no ya con la lectura, sino que son para una experiencia personal. Así el alma alcanza aquella pureza de oración. La oración no se fija sobre alguna imagen, no se expresa ni siquiera por medio de palabras: nace de un salto, de una mente ardiente, de un éxtasis que no se puede decir con palabras (...). El alma transportada fuera de los sentidos y de las cosas visibles, se ofrece a Dios entre suspiros y llantos inenarrables (Cassiano, 1965: X, 11).

Se reconoce una reminiscencia de la *oración pura* de Evagrio, tal vez con un nuevo y más preciso eco de aquélla del seudo Macario. Así es natural la relación entre la mística más trascendente y el simple conocimiento de Dios, nutrido de las Escrituras. Casiano, no conociendo métodos de oración en el sentido moderno de la palabra, da un *consejo* que es otro fruto de la tradición oriental, donde una vez más pone su sello.

En cuanto a la vida cenobítica y a la vida anacorética, Casiano se hace intérprete muy ponderado del consenso, que llegó a ser en esa época, unánime entre los monjes de Oriente: quien dice monacato dice eremita, ingreso en la completa soledad con Dios. No todos son susceptibles de soportar esa prueba y casi ninguno puede introducirse en ella con fruto si no comenzó con el ejercicio durante largo tiempo en la vida cenobítica.

El fin de la vida monástica está descrito por el abad Moisés que reflexiona sobre el pensamiento de Evagrio: «El fin de nuestro camino es el reino de Dios, el reino de los cielos, pero el camino que conduce a ello es la pureza del corazón, sin la cual ninguno puede alcanzar aquel fin» (Cassiano, 1965: I, 4).

La pureza del corazón no es algo negativo, es la condición de la plena expansión de la caridad. Las renuncias ascéticas serían vanas si no tuvieran como fruto la caridad:

La perfección no se alcanza de una vez, renunciando a las riquezas y despreciando los honores, sin antes ser enriquecidos de aquella caridad de la cual el Apóstol describe sus múltiples aspectos (...) La pureza del corazón debe ser el único objeto de nuestras acciones y de nuestros deseos luego que se han privado de los bienes considerables y preciosos por no encontrar en ellos uno de nuestros deseos. Para obtenerla y conservarla debemos retirarnos al desierto, soportar ayunos, vigilias, fatigas, desnudez, aplicarse a la lectura de los libros sagrados y a la práctica de las virtudes, convencidos que de ese modo haremos puro nuestro corazón y lo conservaremos desapegado a todas las pasiones perversas. Así subiremos –como por una escalera– hacia la perfección de la caridad (Cassiano, 1965: I, 6.7).

La prudencia de Casiano le impide hablar de la *apatheia*. Las últimas expresiones revelan claramente que, bajo la pureza del corazón, es la *apatheia* evagriana lo que él enseña. La pureza del corazón, según Casiano, tiende a fijarse en un estado relativamente estable: «Si un vicio es vencido completamente por una virtud, que se insinúa hasta las profundidades del ser, ese se siente tranquilo, sin dar la mínima sospecha de rebelión, y deja que su vencedor goce de una paz tranquila y cierta» (Casiano, 1965: II, 10).

Casiano describe el progreso de la vida monástica siguiendo tres etapas que son tres renuncias sucesivas, una implica a la otra: *renuncia ascética, a los vicios y a todo aquello que no pertenece a Dios* (Cassiano, 1965). El afirma que no hay renuncia que perdura si no hay un gozo en el amor a las virtudes. En las *Instituciones* escribe: «Nosotros no alcanzaremos jamás a despreciar el atractivo del alimento si nuestra mente, dirigida a la contemplación de las cosas divinas, no sacara su mayor gozo en el amor de las virtudes y en la belleza del cielo» (Cassiano, 1989: 5,4). En las *Conferencias* él dirá de modo más general y preciso:

El alma posee una vivacidad natural que no le permite estar sin algún sentimiento de deseo o de temor, de alegría o de tristeza (...) Si deseamos sacar de nuestro corazón las concupiscencias de la carne, tenemos que insertar las alegrías del espíritu. Si adhiriera a los placeres espirituales, nuestra alma habrá encontrado su punto de estabilidad, ahora será fácil rechazar los placeres del tiempo presente (Cassiano, 1965: XII, 5).

La contemplación aparece bajo un cierto aspecto como fruto de la ascensis, o por lo menos se hace posible gracias a ella, pero bajo otro aspecto ella alimenta y estimula la subida espiritual.

Sobre las virtudes como sobre los vicios, sobre su relación y sobre su jerarquía, Evagrio tiene ideas muy bien definidas. Es él, el primero en haber distinguido ocho pecados fundamentales: la gula, la luxuria, el amor al dinero, la tristeza, la ira, la acedia, la vanagloria y el orgullo. Casiano, teniendo presente la enumeración de los vicios indicados por Evagrio, los presenta según su específica tipología:

Todos los vicios tiene la misma fuente, un origen idéntico, pero el nombre del vicio cambia según la parte del alma, o del miembro espiritual que está infectado (...) Los filósofos nos advierten que en el alma humana existen tres zonas o facultades distintas: razonable, irascible, concupiscible (...) Si una peste espiritual se apodera de la parte de la razón, produce la vanagloria, la soberbia (...) si afecta la parte irascible, genera ira, tristeza, acedia (...) si infecta la parte concupiscible, produce gula, impureza, avaricia, amor al dinero, malos deseos (Cassiano, 1965: XXIV, 15).

Casiano sostiene que los vicios más temibles son aquellos que menos dependen del cuerpo (Tibiletti, 1977). La victoria sobre los vicios tiene como resultado las virtudes que a ellos corresponden. Él declara que en el hombre no pueden habitar contemporáneamente el vicio y la virtud contraria. Vencer el demonio y corregir los vicios tiene como resultado una única victoria:

No es un enemigo externo aquél que debemos temer, el verdadero enemigo está dentro de nosotros, y está contra nosotros y es al que cada día emprendemos una guerra. Superado aquel enemigo, los adversarios serán debilitados, y todo estará en paz y en sumisión para el soldado de Cristo. No tendremos necesidad de temer adversarios de afuera, si los enemigos internos estarán sometidos al espíritu (Cassiano, 1989: 5,20).

La idea general, desde el quinto al decimosegundo libro de las *Instituciones*, proviene de la concepción de la demonología característica de Evagrio. Es necesario tener presente la relación que asocia el vicio a su demonio. Por lo tanto la lucha contra aquellos vicios, no es más que el combate contra los espíritus malignos de aquellos mismos vicios. Pero no es en esta parte que Casiano resuelve las dos cuestiones fundamentales: como de hecho se ejercita la acción de los demonios sobre las almas y su naturaleza. Esa doctrina es presentada en las *Conferencias VII y VIII*.

La diferencia que se da en la interpretación de la presencia demoníaca entre el tratado de Evagrio y el de Casiano, está en el hecho de que el

primero tiene presente la situación en la cual se encuentran los anacoretas y el otro, la condición de los cenobitas.

En Evagrio la fe se encuentra en el inicio de la vida espiritual y sobre ella se consolida el temor de Dios, del cual procede la *enkráteia*, virtud ascética fundamental, de la cual la continencia no es más que una forma particular, y que consiste en la resistencia a todos los impulsos pasionales. Sobre esta base se fundamenta la paciencia que no solo resiste a los atractivos del placer sino que soporta todo aquello que es fatigoso; de ésta nace la esperanza, la espera de los bienes, hacia los cuales se orienta la fe. El resultado de esto es la *apatheia* que produce la caridad, el *ágape* (Bouyer, 1986).

En cambio en Casiano, la fe no solo es fundamento de la castidad (Cassiano, 1965), sino que es, junto a la esperanza, la característica de quien busca el progreso espiritual:

La fe nos ayuda a evitar el contagio del vicio por miedo al juicio divino y a los castigos eternos; la esperanza quita de nuestra mente las cosas presentes y, en la espera del premio celestial, desprecia todos los placeres del cuerpo; la caridad (...) nos hace dejar de lado con todo el corazón aquello que se opone a este fin (...) Las tres virtudes tienden al mismo fin, que es aquel de alejarnos de las cosas ilícitas (...) Las dos primeras son características de los hombres que buscan el progreso espiritual (...) la caridad es característica de Dios y de aquellos que han recibido en sí la imagen y la semejanza de Dios (Cassiano, 1965: XI, 6).

Purificación y visión, caridad y contemplación son los dos polos entre los cuales se mueve toda la espiritualidad de Evagrio y de Casiano.

### 2.3. Casiano y Orígenes

Si consideramos el ambiente y el momento histórico en el cual Casiano vive y escribe sus obras, resulta no solo probable, sino cierto, que él haya conocido los escritos del gran alexandrino Orígenes. Esto se pone en evidencia en algunos temas: la necesidad del alma de separarse progresivamente del mundo; la lucha contra las potencias espirituales desviadas que la separan de Dios. Desapego y lucha se ponen en acto solo con la imitación que es participación a la vida de Cristo. La ascesis orígeniana es separación —lucha— participación en la vida de Cristo (Bouyer, 1986). Casiano como Orígenes insiste sobre la necesidad de liberarse de las pasiones y preocupaciones mundanas para llegar a ser un hombre espiritual: «Todos aquellos, si buscaran de verdad el camino de la perfección, empeñarían toda fuerza, no solo para liberarse de las riquezas, sino

también de las viejas pasiones y de toda preocupación mundana...» (Casiano, 1965: XIV, 20).

La lucha continua en la vida del hombre que busca la perfección tiene ventajas: «Es útil esta guerra que por disposición de Dios está encendida en nuestro cuerpo: ella nos estimula a ser mejores...» (Cassiano, 1965: IV, 8).

En la lucha contra las potencias del demonio, las visiones pueden ser operaciones falaces del diablo más que un don divino. Importante para esto es el discernimiento de los espíritus o como los llama Casiano *discreción de los espíritus*:

El don de la discreción no es una cosa terrenal y no es poca cosa, sino que es un premio grandísimo de la gracia divina. Si el monje no se esfuerza por obtenerlo y no aprende a usarlo bien, para saber distinguir con seguridad los impulsos de los cuales está invadido, se asemejará a uno que va de noche con el riesgo de caer en el pozo. La discreción examina todos los actos y pensamientos del hombre, y elige agudamente aquellos que son admisibles (...) Es fuente y raíz de todas las virtudes (...) Se adquiere por medio de la humildad... esta disciplina dará seguridad contra todos los engaños y todas las insidias del enemigo (...) (Cassiano, 1965: II, 2.9.10).

La fuerza que sostiene esta lucha viene solo de Dios:

No atribuir la victoria a tu virtud y a tu sabiduría, como si han sido tus esfuerzos, tu celo, el recto uso de la libertad para obtenerla la victoria sobre las potencias del mal y sobre los vicios de la carne. Es cierto que no habrías podido vencer alguna ocasión si Dios no hubiese venido a socorrerte y a protegerte (Cassiano, 1965: V, 15).

Esta lucha del asceta contra las fuerzas del mal, según Orígenes, así como la lucha de Cristo mismo, no tiene que ver solo con Él, sino con todo el cuerpo de Cristo y está unido a la visión de la cruz de Cristo como triunfo sobre las potencias rebeldes.

Para Casiano la gracia divina no quita el libre arbitrio. El progreso en la vida espiritual depende de la cooperación entre la gracia y el libre arbitrio: «El libre arbitrio está probado por la desobediencia del pueblo (...) en nuestro libre arbitrio es necesaria la ayuda de Dios cada día y en cada momento (...)» (Cassiano, 1965: III, 22). «La gracia divina excita al libre arbitrio pero no lo protege ni defiende de modo tal que no le quede hacer su esfuerzo para combatir contra los enemigos del alma» (Cassiano, 1965: XIII, 14).

Para Orígenes, Cristo es el modelo de la perfección y el deseo del alma es alcanzar la unión con la divinidad, como lo es también para Casiano:

La perfección del eremita consiste en el tener el alma alejada de las sombras de todas las cosas terrenales y en unirse a Cristo en la más alta medida concedida a la débil humanidad», pero «la perfección total es rara y son poquísimos aquellos a los cuales Dios la concede por su don gratuito. Es verdaderamente e integralmente perfecto aquél que sabe soportar con igual magnanimidad el horror de la soledad del desierto y las debilidades de los hermanos en un monasterio (Cassiano, 1965: XIX, 8-9).

Casiano insiste en que «la esencia de la vida espiritual está en lo profundo del alma» y solo «cuando desde nuestro interior ha sido alejado el diablo y no reinan más los vicios, se establece en nosotros el reino de Dios» (Cassiano, 1965: I, 13). Un elemento importante de continuidad entre Orígenes y Casiano se encuentra en la doctrina ascética, único camino para llegar a la perfección, mientras la relación gracia-libertad es considerada distinta: en Orígenes la gracia es auxilio para la libertad, en cambio, en Casiano, la gracia no quita el libre arbitrio sino que los dos cooperan en el progreso espiritual del alma.

### 3. Casiano y el nuevo proyecto de vida monástica

Casiano y su único amigo Germán, visitaron varios monasterios en Egipto, se encontraron con varios monjes y se entretuvieron durante un buen tiempo en los monasterios para tener un claro conocimiento de la vida, de la doctrina, de las instituciones. De esta experiencia nace en Casiano una idea de la vida monástica (Cassiano, 1989), así lleva a la Galia el método y la experiencia de monacato oriental. Es importante ir brevemente a las raíces del monacato.

#### 3.1. A las raíces del monacato<sup>6</sup>

Habitualmente se considera que el movimiento monástico surge en Egipto con el anacoreta Antonio (251-356) y el cenobita Pacomio (+ 346 o 347) y que partiendo de allí se difundió muy rápidamente en Palestina (Hilario), en Siria, en Capadocia (Basilio), en la Galia (Martín), en Roma (Jerónimo, Rufino), en África (Agustín). Estos monjes se presentan co-

---

<sup>6</sup> Para profundizar en las raíces del monacato ver: Leonardi (1978: 198ss); Jedin (1978: 367-431); Gribomont (1978: 1684-1718); Christophe (1989: 65-73. 96-97); Bouyer (1986: 239-261); Guillaumont (1979: 215-239).

mo salidos de un ambiente preexistente que los formó y en el cual han encontrado sus compañeros. Es imposible considerarlos iniciadores o fundadores.

La historia presenta su vocación como un profundo discernimiento en medio a las situaciones del tiempo y de una lectura atenta de ese. Las fuentes ponen de relieve más el discernimiento de los espíritus que la iniciativa revolucionaria, la creación autónoma, el proyecto personal de Antonio y Pacomio.

El monacato surge casi contemporánea e independientemente en diversas regiones, en medio de tendencias rigoristas del siglo II. Antes de la expansión del modelo egipcio existían experiencias monásticas autóctonas en la Mesopotamia y en Palestina. El monacato oriental está caracterizado por la práctica austera y radical del Evangelio. El ideal último es el anacoreta y no la vida en común.

El monacato occidental, respecto al oriental, se distingue por la clericalización de la figura del monje y la difusión de verdaderas y propias «reglas» escritas. No faltan en Occidente ejemplos de tipo monástico oriental: monasterios de laicos, sin encargos pastorales se encuentran en Italia y en la Galia ya en el siglo IV, pero en ésta última asumen una cierta importancia gracias a la obra de Martín, que en Mamoutier recoge a su alrededor algunos discípulos asociándolos al monasterio y constituyendo con ellos un núcleo clerical dentro del monasterio tradicional.

Junto a la forma tradicional del monacato oriental, a las experiencias ascéticas locales, aunque preexistentes, nace en Occidente el *monacato clerical*, cuya primera experiencia es promovida en Vercelli en el 363 por el obispo Eusebio con los clérigos de la catedral. Pero el verdadero promotor de este nuevo modelo es Agustín que, llegando a ser obispo de Hipona (396), trata de organizar la vida de todo el clero de modo monástico experimentando la resistencia de algunos de ellos y la sospecha de los fieles de que se trate de la organización de un posible centro de poder económico. Se insiste sobre la vida común a semejanza de la comunidad apostólica de Jerusalén.

Honorato (405) funda en Lerín una laura de tipo palestinense, prevé la vida eremítica para los monjes más avanzados en la vida espiritual y la vida cenobítica para los novicios. Esa acogerá la rica enseñanza de Casiano y será cuna de obispos, entre los cuales encontramos a Cesario, obispo de Arles (502), que reorganiza el monasterio masculino escribiendo una breve *Regla de los monjes*, funda un monasterio femenino bajo la dirección de su hermana y escribe la *Regla para las vírgenes*.

Casiano en Marsella tiene el mérito de haber transmitido en Occidente «no solo las prácticas y los tipos de organización monástica que se desarrollaron en Oriente, sino también el mejor jugo de la doctrina de los

monjes orientales» (Bouyer, 1986). Nacen así sus dos obras monásticas de la que emergen las características y el sentido del monacato, ilustrados con pasión y medida.

### 3.2. La regla monástica

La Regla por excelencia es la Escritura y la regla, es la vida misma de los Padres. La exigencia de una regla monástica escrita no emerge significativamente en Oriente. Pacomio y Basilio establecen una regla, pero es Pacomio, en la tradición latina de Jerónimo (404), el primero en usar *regulae* haciendo referencia a una legislación monástica. Única es la *regla* de las Escrituras, múltiples las *reglas* del monasterio.

Si ésta es la literatura monástica que florece en Oriente precedente a Casiano y ya conocida en buena parte del Occidente, ¿por qué Casiano titula su obra *Instituciones cenobíticas* y no *Regulae*? El término se encuentra raramente en la obra de Casiano y cuando aparece indica la condición misma del monje, o con un sentido más extenso se refiere a las enseñanzas o a los ejemplos derivados del ascetismo de los Padres. Los textos más comunes son la *Vida de Antonio*, aquella de Pablo, de Malco, de Hilario, de Jerónimo.

Casiano no se olvida de indicar a los aspirantes a la vida monástica los grandes ejemplos de los Padres del desierto y en varias ocasiones trata de demostrar la superioridad de la vida anacorética sobre la vida cenobítica: «Partidos de los monasterios de la Palestina llegaremos a una ciudad de Egipto llamada Diolco, observamos en aquel lugar un gran número de monjes que vivían en la disciplina de los monasterios (...) Hay otro sistema de vida considerado más excelente, aquél de los anacoretas» (Cassiano, 1989: 5, 36).

Las comunidades se rigen sobre todo por el prestigio y la autoridad del abad, considerado el guía eficaz de toda la comunidad, y se fundamentan sobre modelos tradicionales, con gran variedad de formas entre un monasterio y otro, dejando espacios a la libertad individual (Pricoco, 1978). Así se expresa Casiano: «El aspirante... será destinado, para ser agregado al número de hermanos, a otro anciano, el cual preside a un grupo de diez jóvenes a él confiados por el abad para que los eduque y los guíe según cuanto se lee lo que ya practicaba Moisés en el Éxodo» (Cassiano, 1989: 4, 7).

En realidad, Casiano no entiende y no pretende ofrecer un código legislativo preciso y de inmediata aplicación en el monasterio de reciente fundación. Al pedido del obispo Castor, él responde delineando para los primeros cuatro libros de su *Instituciones* un cuadro de los usos que llega-

ron a ser tradicionales en los monasterios de Egipto y del Oriente en general.

### 3.3. Características del monje cristiano

El término griego *monachós* alude no a la soledad de quien vive en el desierto, alejado de los hombres, sino a una elección de vida. Si los testimonios premonásticos del uso del término griego son raros, documentado es el uso exacto del equivalente en lengua siria *ihibitaya* (primariamente asceta célibe, luego, monje). La raíz semítica del término introduce un elemento interesante para comprender el sentido del celibato. El hebreo *iabád* significa estar solo cuanto ser uno. El solo es también el unificado.

Todos los matices que califican las condiciones del monje desde el final del siglo III se pueden deducir a partir de la idea fundamental: el monje es aquél que tiene una vida unificada. Estas características se encuentran en los escritos de Casiano que ponen de relieve la unidad con Dios, la pureza del corazón. Ellas son:

a) La *renuncia* (*apotaghē*) no solo a aquello que es malo, sino también a realidades que de por sí no son malas (familia, parientes, bienes materiales) pero sí son fuente de preocupaciones. Casiano individualiza tres tipos de renuncias que cada uno debe llevar adelante con todas sus fuerzas:

La primera renuncia es de naturaleza material: por medio de ella nosotros despreciamos todos los bienes del mundo. La segunda es aquella por la cual dejamos de lado nuestro pasado, nuestros vicios, las pasiones del espíritu y de la carne. La tercera consiste en retirar nuestra mente de las cosas presentes y visibles, para desear solo las cosas eternas y los bienes que no se ven. No es suficiente que un monje renuncie una sola vez, que desprecie las cosas del mundo solo en el momento de su conversión: él debe repetir cada día la renuncia (Cassiano, 1965: XXIV, 2).

b) *La ausencia de preocupaciones*, de afanes (*amerimnía*), hace disponible a Dios.

Purifícate de la fealdad de todos los vicios, despójate de todas las preocupaciones de este mundo. Es imposible que un alma aunque moderadamente ocupada en las cosas del mundo, merezca el don de la ciencia (...) (Casiano, 1965: XIV, 9).

c) *La separación (anachóresis) del mundo*, como búsqueda de la soledad con Dios. Para custodiarla el monje vive recluido o se coloca sobre una

columna siempre más elevada (estilistas), pero Casiano propone buscar un lugar más adecuado para estar con Dios:

Aquél que desea tener continuamente atento el deseo del hombre interior, debe buscar los lugares que no lo pongan en ocasión de tentación por motivo de sus riquezas (...) ni le impidan permanecer estable en su celda, obli-gándolo continuamente a trabajar afuera (...) Estos peligros no pueden ser evitados si no se mantiene continuamente cerrado, con el cuerpo y con el espíritu, dentro de los muros de su celda. El monje, así, asemeja a un pescador espiritual que se procura el alimento según el arte aprendido de los apóstoles (...) (Cassiano, 1965: XXIV, 3).

d) La *hesychia*, es decir el silencio, la tranquilidad, la soledad, el recogimiento, la libertad de pensar solo en Dios, impone permanecer en la celda sin ceder al demonio meridiano de la acedia (*akédia*), tentación típica del solitario.

Si el monje sale de su celda, los pensamientos se precipitan fuera del lugar que los contenía (...) el alma prueba una breve y amarga consolación. Luego es necesario volver a la celda y aunque haya una turbación de pensamientos, ése debe ser su lugar (...) Aquellos que no saben o no desean resistir a las instigaciones de su voluntad, cuando la acedia hace sentir con más violencia los asaltos del corazón no templado, salen fuera de la celda (...) El monje debe tener fija su atención siempre a un solo fin, que es el recuerdo de Dios: aquello hará converger todos los pensamientos que nacen o habitan en su corazón». «Mirar bien el observar el más riguroso silencio, si no desean que una vana complacencia haga inútil vuestra pasión por la lectura (...) (Cassiano, 1965: XIV, 9).

### 3.4. Casiano y la *vita monástica*

La elección monástica para Casiano está equiparada a un arte o disciplina (Cassiano, 1965): las dos categorías reenvían a una actividad humana compleja, que representa una especie de *paideia*, de educación a una más alta calidad de vida. Además la distinción entre *fin* y *finalidad*<sup>7</sup> no es un puro juego de palabras. Acoge una delicada articulación de la experiencia espiritual. Para llegar al fin, el artista sabe que son imprescindiblemente requeridas las capacidades técnicas, materiales, mentales, espirituales. Casiano propone como fin de la vida monástica el reino de Dios o reino de los cielos y como finalidad, la pureza del corazón (Cassiano, 1965).

---

<sup>7</sup> Para Casiano, el fin es la meta a alcanzar y la finalidad, el instrumento utilizado para tal fin.

La pureza del corazón debe ser el único objeto de nuestras acciones y de nuestros deseos. Para obtenerla y conservarla debemos retirarnos al desierto, soportar ayunos, vigilias, fatigas, desnudez; aplicándonos a la lectura de los libros sagrados y a la práctica de las otras virtudes (...) Es necesario por lo tanto ejercitar las virtudes secundarias en subordinación a la virtud principal, que es la pureza del corazón o caridad (Cassiano, 1965: I, 7).

De aquí la importancia de una regla de tipo ascético en orden a la madurez espiritual del monje. Para Casiano los monasterios continúan la vida apostólica de la Iglesia primitiva (Cassiano, 1965). Él nombra tres especies de monjes que conoció en Egipto: los cenobitas, los anacoretas y los sarabaítas. Coloca en primer lugar a los cenobitas, como la forma más primitiva de la cual se pasa a la forma anacorética, diversamente de la reconstrucción histórica, que documenta como primera forma monástica aquella de los anacoretas. Casiano retoma la tesis tan querida a tantos otros autores contemporáneos y anteriores a él, según la cual, la vida cenobita nació en la época apostólica. Se trata de una vida cenobítica aún no estructurada, muy similar a la vida que llevaban los ascetas y solitarios al inicio del siglo III.

Los *cenobitas* son aquellos monjes que viven agrupados en una comunidad, bajo la guía y dirección de un anciano (...) Nace el cenobitismo en el tiempo de la predicación apostólica... renunciaban al matrimonio y se alejaban de sus parientes y de la vida del mundo, fueron llamados *monjes o monazzontes*, a causa de su vida sin familia y solitaria. Las comunidades que luego formaron le llevaron a que se los llamara cenobitas, mientras a las celdas y a los lugares en los cuales se reagruparon les fue dado el nombre de cenobios. Ésta es la única especie de monjes de los tiempos más antiguos: ella es la primera en el tiempo y la primera por gracia. Se conservó por muchos años en todo su esplendor y en toda su integridad, hasta la época de los abades Pablo y Antonio (Cassiano, 1965: XVIII, 4.5).

Casiano presenta el fin de la vida cenobítica: la perfección en la vida ascética.

El fin de la vida cenobítica es aquél de mortificar y crucificar la propia voluntad; es decir sin preocuparse mínimamente del mañana (...) Buscan el *autemosune*, es decir la renuncia total y la pobreza perpetua... Se esfuerzan por superar la medida prescripta del trabajo cotidiano, lo hacen con la intención de que dé su fruto, después de haber provisto a las necesidades del monasterio (...) Después de haber renunciado al dominio sobre sí mismos, renuncian también al dominio sobre las cosa... (Cassiano, 1965: XIX, 8).

En segundo lugar, Casiano presenta a los anacoretas, que han alcanzado la perfección y cumplen su primera formación en el cenobio:

Los *anacoretas*, luego de ser formados en las casas de los cenobitas, donde han llegado a ser perfectos en la vida ascética, eligieron el secreto de la soledad (...) San Pablo y san Antonio son considerados los iniciadores de esta forma de vida. No fueron ni la pusilanimidad, ni el vicio de la impaciencia a empujarlos al secreto de la soledad. Fueron guiados solo por el deseo de un progreso más sublime y del gusto de la divina contemplación (...) No contentos de aquella victoria obtenida entre los hombres, cuando luchan contra los asaltos ocultos del demonio, desean ahora combatir contra los demonios de frente, en una lucha de par a par; para esto no temen entrar en la soledad del desierto. Asemejan a Juan Bautista, a Elías, a Eliseo (...) (Cassiano, 1965: XVIII, 4.6).

Cuando estas dos formas comienzan a decaer nace un grupo de monjes malvados e infieles: los *sarabaitas*.

¿Por qué Casiano introduce esta caracterización? Es evidente el conocimiento que él tiene de la vida monástica oriental. Jerónimo describe en la *Carta a Eustoquio* la existencia en Egipto de tres categorías de monjes: los cenobitas (*sauhes* en la lengua local), que define como «aquellos que viven en comunidad»; los anacoretas, aquellos que «viven solos en el desierto y viven separados del resto de la humanidad» y la tercera categoría, los *remnuoth*, «pésima suerte de monjes por todos despreciados», porque no llevan una auténtica vida monástica.

Es probable que la introducción de esta tercera categoría sea una llamada a la vigilancia, a llevar una vida auténtica, como cenobitas, como anacoretas, para no caer en la marginación.

Se separaban de las comunidades cenobíticas y proveían a sus necesidades cada uno por su propia cuenta. Ellos descendían directamente de Ananías y Safira, los cuales preferían simular la perfección evangélica (...) No practican la disciplina cenobítica ni se someten a la autoridad de los ancianos, ni aprenden de ellos a vencer su propia voluntad. No tienen una formación sistemática, no tienen una regla de la discreción. Su renuncia es para uso exterior, hecha para ser conocida por los hombres. A veces permanecen en sus habitaciones privadas y después de haberse hecho llamar monjes, continúan a ocupándose de sus cosas en primer lugar (...) no contentos con trabajar durante el día se aplican hasta de noche... Hacen tantas cosas, no ya para entregar el fruto en las manos del economista, sino para ganar dinero y dejarlo aparte (...) buscan la abundancia de todos los bienes (...), cuando hacen limosna a los pobres se enorgullecen... la tibieza y el capricho los precipita en el infierno (Cassiano, 1965: XVIII, 7).

Parece que los sarabaítas son monjes superficiales, tibios, poco honestos, egoístas, avaros, soberbios, sin deseos de progresar en la vida espiritual en una palabra, les falta una auténtica vida de oración, de intimidad y unidad con Dios que como consecuencia, lleva a estas actitudes.

Cada soldado de Cristo (Cassiano, 1989) debe tender a la perfección, al *optimum*; conseguir el ideal a realizar para todo monje que es aquél del anacoreta porque se alcanza la contemplación.

La perfección es como una montaña: en la cúspide está la vida anacorética, en la base la vida cenobítica. Como ninguno llega de un salto a la cima de un monte, sino que cada uno la alcanza siguiendo un largo y fatigoso camino, así ninguno alcanza la perfección de la vida espiritual, «las alturas de la disciplina anacorética» sin pasar a través de la purificación y de la fatiga de la vida cenobítica (Cassiano, 1965). La vida cenobítica es activa (*attualis*), la anacorética es contemplativa (*theoretica*).

Éste es el deseo más ardiente del monje: merecer poseer la semejanza de la beatitud eterna desde esta vida, para gustar en este mundo un anticipo de la vida y de la gloria celestial. Todo aquello que separa de esta meta, por grande que pueda parecer, debe estimarse secundario y hasta despreciable y dañino (Cassiano, 1965).

#### 4. El camino espiritual de Juan Casiano

Casiano y Germán aspiran a subir al vértice más alto de la perfección (Sheridan, 1994). Este deseo arde en sus corazones y los lleva a golpear a todas las puertas, donde puedan encontrar una respuesta a sus inquietudes para alcanzar a esa meta tan alta. Son devorados del deseo de aprender, de conocer a esos santos hombres que viven en el desierto (Cassiano, 1965). Los dos amigos en el transcurrir de los años hicieron experiencia, han visto con sus ojos, han contemplado, han tocado con las manos la perfección de esos ancianos que manifiestan con sencillez su vida sin miedo, sin temor de ser juzgados. Ellos se presentan como instrumentos de Dios, como guías para la vida espiritual, ya que un camino no se puede recorrer, aferrados a un juicio personal, sin confrontarse con los otros.

¿Por qué Casiano lleva adelante esta ardua empresa junto a Germán? ¿Por qué no va solo al desierto? O es que no es solo por amistad que se encuentran unidos en los mismos deseos espirituales, sino también por la convicción que el camino de la santidad no se recorre solos. Ninguno se salva solo. Cada uno es mediador de gracia para el otro. Cuando uno es fiel a su propia vocación ayuda al compañero de viaje a responder fielmente a Dios. Es necesaria la presencia del hermano; él es signo del

amor de Dios, que estimula siempre más hacia lo Alto (Cassiano, 1965). Es ésta una expresión de la dimensión eclesial de la vida en el desierto.

El protagonista de este camino no es Casiano, no es Germán, no es el Anciano que ellos encuentran; es el Espíritu Santo, el gran maestro de la vida interior:

El hombre aun tendiendo al bien con los esfuerzos más enérgicos, no puede llegar a la posesión del bien en virtud de su fatiga y de sus esfuerzos, sino solo por el don de la divina gracia (...) La penetración en la ciencia espiritual, no será jamás fruto de la ciencia humana o de la cultura secular, sino que nacerá solo de la pureza del alma por iluminación del Espíritu Santo (...) (Cassiano, 1965: XIII, 1).

Según Casiano este camino de perfección tiene como fin el reino de Dios: «Si el reino de Dios está dentro de nosotros y consiste en la justicia, en la paz, en la alegría, quien vive en estas virtudes vive ciertamente en el reino de Dios». Sin la pureza del corazón no se puede alcanzar el fin: «La esencia de la vida espiritual está en lo profundo del alma: cuando desde nuestro interior se sacó el diablo y no reinan más los vicios, se establece en nosotros el reino de Dios» (Cassiano, 1965: I, 13).

Ya Evagrio Pántico menciona dos etapas de este camino: *pratiché* y *teoretiché*. La primera hace referencia al campo de las virtudes, de los mandamientos y culmina en la *apatheia*. Esta se subdivide en dos etapas inconfundibles. En la primera se contemplan los seres creados, corpóreos e incorpóreos, conociéndolos por medio de los *logoi*; se trata de un conocimiento conforme a la razón divina, al Logos, que todo lo creó; en la segunda se va más allá de todos estos pensamientos múltiples y se abandonan los vicios, para contemplar a Dios. Se pasa así de la *physiké theoría* a la *theología*, que para Evagrio es siempre el *conocimiento de la Trinidad*: un conocimiento de Dios que se actúa más allá de todos los conocimientos múltiples, de todas las ideas distintas (Bouyer, 1986). Casiano retoma esta distinción especificando: «La primera ciencia en griego ‘*pratiché*’, es decir activa, consiste en el esfuerzo de reformar los propios hábitos y de quitar los vicios; la segunda ‘*teoretiché*’, es decir contemplativa, y consiste en la contemplación de las cosas celestiales y en la penetración de los sentidos de las sagradas Escrituras» (Cassiano, 1965: XIV, 1).

¿Cómo se puede pasar de la *pratiché* a la *teoretiché*? ¿Cómo, según Casiano?

Si uno desea alcanzar la ciencia contemplativa, debe primero empeñar todo el estudio y toda la energía para adquirir la ciencia práctica, porque es verdad que la ciencia práctica se puede obtener sin la teórica, pero la teórica

no se puede obtener sin la práctica. Las dos ciencias son como dos escalones distintos entre ellos, pero ordenados, a través de los cuales nuestra debilidad puede subir a las alturas (...) se puede llegar a las vetas de la vida espiritual, pero si se quita el primer escalón, no será posible volar hacia la cima (Cassiano, 1965: XIV, 2).

Se puede concluir cuanto dijimos hasta aquí: Evagrio como Casiano insisten que el maestro de vida interior, que guía a la ciencia espiritual es el Espíritu Santo, el hombre solo no puede hacer nada.

Los dos utilizan los mismos términos para indicar las etapas del camino espiritual: *pratiché* e *teoretiché* pero con una riqueza de parte de Casiano. Evagrio tiene siempre presente la situación en la cual se encuentran los anacoretas, en cambio, Casiano aquella de los cenobitas. En Evagrio la *pratiché* llega a su punto culminante en la *apatheia*, para Casiano es considerada activa, tiene que ver con el empeño del monje para sacar los vicios y adquirir las virtudes, culmen de esta ciencia. Evagrio y Casiano comparten el significado del término *teoretiché*, contemplación, pero Evagrio, más atento a la vida de los anacoretas presenta dos escalones: la contemplación de los seres creados y la contemplación de Dios, en cambio Casiano mira a la contemplación de las cosas divinas. Los dos monjes comparten el mismo orden entre estas dos ciencias. Para Casiano la perfección en la vida ascética (*pratiché*) se alcanza por medio de una vida en común (cenobita) pero para quien desea un progreso más sublime (*teoretiché*) elige el secreto de la soledad (anacoreta).

#### **4.1. La ciencia activa o *pratiché*. La ciencia contemplativa o *teoretiché***

Evagrio considera la *pratiché* como la ciencia que purifica el alma, así la pureza es la finalidad, el fin. Casiano no cesa de repetir una y otra cosa.

La *pratiché* es el camino de los mandamientos que es necesario recorrer para alcanzar la *teoretiché*. Ésta en cambio no tiene otro fin más allá de sí. Casiano, aunque si no dice como Evagrio, que todo aquello que existe ha sido hecho en vista de la *gnosi*, todavía es constante en el colocar esto como el último grado y el último deseo de la vida espiritual.

Casiano conoce una *pratiché* que consiste en el retirarse a la ermita para atender a la purificación del corazón. Los medios a usar son: los ayunos, las vigilias, la soledad, la lectura de los libros santos. Uno de estos medios, la soledad, es la más específica, parece tanto para Evagrio como para Casiano la más difícil de practicar. La meditación de la Escritura es el medio más eficaz para que, ocupando la mente del monje en santos pensamientos, se quita el alimento a las pasiones y conduce a la

purificación. Todos estos medios no son la perfección, más bien, al final éstos terminarán, mientras las virtudes adquiridas no cesarán jamás.

La corrección de los vicios es entendida por Casiano no como fin en sí misma, sino como doctrina ascética destinada a completar la formación del cenobita y a prepararlo a la contemplación propia de la vida monástica. Casiano enumera ocho vicios para corregir<sup>8</sup>: gula, fornicación o lujuria, avaricia o amor al dinero, cólera o ira, tristeza, acedia, vanagloria, orgullo o soberbia que divide en dos grupos: *naturales o carnales* (como la gula) e *innaturales o espirituales* (como la avaricia).

Los *vicios carnales* son aquellos que tienen una especial relación con el sentido de la carne: aquellos de los cuales la carne se deleita hasta el punto que a veces despierta a las almas quietas y las conduce a consentir a sus deseos. Los *vicios espirituales* son aquellos nacidos bajo el impulso de la sola alma y, más que procurar a la carne un mínimo de sensaciones placenteras, la cargan de pesos duros de llevar, mientras ofrecen al alma solo un alimento de poca satisfacción. Algunos vicios actúan con el apoyo del cuerpo (gula, lujuria); otros no piden necesariamente el apoyo del cuerpo (orgullo, vanagloria); otros traen sus estímulos de causas exteriores (avaricia, cólera) y otros nacen de impulsos internos (acedia, tristeza) (Cassiano, 1965).

Para quien busca la pureza del corazón es de ayuda alejar de sí los objetos que podrían despertar los vicios de la carne y también alejar el recuerdo. Es importante el conocimiento de sí mismo, de los dones y especialmente de los vicios para poder hacer los planes de batalla según el enemigo que más atormenta y utilizar las armas más adecuadas. Cuando el monje está seguro de que el vicio es vencido, no debe descansar, debe escrutar con atención las partes más secretas de su corazón para individualizar, entre las otras pasiones, aquella más peligrosa y luego dirigirse contra esas con todas las armas del espíritu. La táctica es aquella de afrontar en primer lugar las pasiones más fuertes y luego aquellas más débiles (Cassiano, 1965).

Vicios y virtudes no pueden estar juntas, porque los vicios son vencidos por las virtudes a esos opuestos; por ejemplo en la región del corazón, antes ocupada por el espíritu de concupiscencia y de fornicación, entra la castidad; la paciencia ocupa aquél de la ira; a la tristeza que produce muerte entra una tristeza saludable y plena de alegría; donde estaba la acedia comienza a entrar la virtud de la fortaleza; la humildad ensalza

---

<sup>8</sup> Juan Clímaco que vivió en el siglo VII en el monte Sinaí reduce a siete los vicios capitales basándose sobre la autoridad de Gregorio Nacianceno y de otros. Luego de Juan Clímaco todos aceptan el número de siete y reducen vanagloria y orgullo al mismo vicio: la soberbia.

aquellos que la soberbia se ponía bajo sus pies. Así, a cada vicio que se hace huir, le sigue una virtud contraria, que toma su lugar (Cassiano, 1965).

Cassiano, que no es un teórico, indica que el remedio más eficaz para combatir los vicios es la apertura de la conciencia al padre anciano, porque no existe peligro mayor para el monje que aquél de encerrarse en sí mismo (Cassiano, 1989).

Bajo este perfil, la *pratiché* o *scientia actualis*, es la primera etapa del camino hacia la perfección y corresponde, para Casiano, al periodo cénobita. Es la ascesis propiamente dicha. Ella introduce a la segunda etapa, al estado sublime, a la *teoretiché* o *scientia spiritualis*. Aquello que caracteriza la esencia de la vida espiritual es sobre todo la oración que alcanza hasta el éxtasis, con iluminaciones, impulsos y gozo que no se puede expresar con palabras.

#### **4.2. La espiritualidad de Casiano**

*Pratiché* y *teoretiché* determinan toda la vida del monje, encierra en dos palabras toda la voluntad y especifican las acciones. Se comienza con un trabajo duro, que requiere perseverancia y continuidad para llegar a la visión, al gozo, a la beatitud perfecta del reino de Dios. En la base está el desprendimiento y el despojo, la triple renuncia. La caridad está presente en el monje, cuando a esta primera renuncia se une la segunda, el alejamiento del mal y del vicio. La caridad es pureza y adquisición de las virtudes. Con la purificación inicia la vida del espíritu que abre al mundo del espíritu.

Caridad y contemplación no cesarán jamás de compenetrarse la una a la otra desde el primer momento que se encuentran.

Las virtudes robustecen al monje, se identifica casi con él. Él obra el bien porque lo desea, porque ama esta virtud. El amor de la virtud es amor de Dios. Con eso la caridad ha llegado ya muy alta; todo el vicio es purificado, la virtud reina soberana, la imagen de Dios se reconstruyó en el monje.

Todo este camino Casiano lo recorre siguiendo las huellas de Evagrio. La doctrina que el monje erudito de Scete había vivido y enseñado, llegó a ser la herencia espiritual que Casiano llevó a Egipto sabe traducir en latín aquello que Evagrio escribió en griego; sabe dar un estilo propio, a aquello que el monje filósofo dejó en breves y concretas fórmulas.

No es llevado a la contemplación pura de Evagrio, Casiano, pone siempre en mayor relieve la ascesis. El ideal eremítico permanece siempre ideal hacia el cual Casiano incesantemente anhela.

Antes que la unidad cultural helenística se desmorone, Casiano, transmite una doctrina del originario carácter griego-oriental y construye así el puente que une dos pueblos, dos culturas. Casiano retoma el modelo místico de Evagrio y lo enriquece. Él, con su sentido práctico, remarca la ascesis y la une a la fase de la vida en el cenobio, primera etapa del itinerario espiritual del monje. El contacto con los anacoretas favorece una formación a la contemplación que se refleja en la determinada impronta dada a la ascesis, no como fin en sí misma sino como medio para llegar a la contemplación.

## Conclusión

Si Casiano escribe como monje para los monjes, el camino de perfección propuesto no es todavía distinto de aquél del simple cristiano, que en el mundo busca vivir en conformidad al Evangelio. Penetrado por la doctrina de Evagrio y de Orígenes, une una convicción y una experiencia espiritual que hacen de él un maestro, un padre, un guía.

Es discípulo en Oriente, maestro en Occidente. Cenobita en Belén, anacoreta en Egipto, abad en Marsiglia, Casiano se coloca en el punto de conjunción de dos modos de ser monje, por él vividos y amados: cenobita y anacoreta. Aun reservando a la vida anacorética la plenitud suprema de la contemplación y las formas más elevadas de castidad, considera necesaria una formación comunitaria preliminar, en la cual se aprenda a obedecer, a humillarse, a dominar las propias pasiones, a luchar contra los vicios, a crecer en las virtudes. De esta vida activa y purificada en el cenobio fija con precisión las normas, pero sabe que ninguna práctica es decisiva por sí misma y no se cansa jamás de recordar que todos tienen como fin la pureza del corazón, condición de la verdadera caridad.

El modelo de vida ascética monástico característico de Casiano es aquél que completa el modelo místico de Evagrio: una vida ascética inspirada en la caridad, bajo la guía del Espíritu Santo, de la disciplina transmitida de los ancianos y de la ayuda ejemplar de los hermanos en el cenobio; es el paso imprescindible para quien desea alcanzar la contemplación de los misterios celestes en la soledad del desierto. Es el deseo del auténtico monje: poseer la semejanza de la beatitud eterna desde esta vida para gustar ya en este mundo un antícpo de la vida celeste.

Hombre de amplios horizontes, de buen sentido, de buen corazón, de vida santa, aunque sin ser un gran teólogo, sabe dar respuesta a la problemática eclesiológica y teológica de su tiempo. Hombre que bebe en las fuentes de la sagrada Escritura, que aprende de memoria, contempla, rumia día y noche, que sostiene su vida.

Hombre que vive abandonado y confiado en Aquél que lo llamó e invitó a dejar todo para seguirlo. Hombre de gran discernimiento que en la oración afina cada día la sensibilidad para los movimientos del espíritu. Hombre de escucha, de amistad, consciente que todo es don de Dios, y que todo aquello que experimenta es para el bien de su alma. Hombre de perseverancia, de constancia, de vida sólida, pleno de alegría, fiel, que invita a caminar siempre hacia lo alto. Es un grande e incansable buscador de Dios.

El representa un desafío para los cristianos de hoy que buscan anclar su propia vida en la fe y en la experiencia de Dios y desean salir de la tibieza de la vida cotidiana y de la mediocridad.

#### REFERENCIAS

- Bouyer, L. (1986). *La spiritualità dei padri* (III–VI secolo). Monachesimo antico e Padri. En L. Bouyer, *Storia della spiritualità* (3/B, 192-195. 330s. 247.328-329). Bologna: EDB.
- Cassiano, G. (1965). *Conferenze Spirituali*. Roma: Paoline.
- Cassiano, G. (1989). *Le istituzioni cenobitiche*. Bresseo di Teolo: Abbazia di Praglia.
- Christophe, P. (1969). *Cassien et Césaire*. Gembloux: Duculot.
- Christophe, P. (1989). *La Chiesa nella storia degli uomini*. Torino: SEI.
- Codina, V. (1966). El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Cassiano. *Orientalia Christiana Analecta* (175), 3-10.
- Cristiani, L. (1946). *Cassien*. Parig: Ed. di Fontanelle
- Donadeo, M. (1992). *Grandi monaci del primo millennio*. Roma: Paoline.
- Floristan, C. (1993). *Il catticumenat*. Roma: Borla.
- Gribomont, J. (1978). Monachesimo orientale. En G. Pelliccia & G. Rocca (Eds.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (t. V). Roma: Paoline.
- Guy, J.C. (1961). *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*. Paris: Lethielleux.
- Hausherr, H. I. (1958). Spiritualità monacale et unité chrétienne. *Orientalia Christiana Analecta* (153), 24-26.
- Jedin, H. (1978). *Storia della Chiesa* (vol. II/1). Milano: Jaca Book.
- Leonardi, C. (1978). L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano. *Renovatio* (2), 198-199.
- Marrou, H. I. (1947). La patrie di Jean Cassien. *Orientalia Christiana periodica* (13), 388-396.
- Marsili, S. (1936). *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*. Roma: Studia Anselmiana 5.
- Olphe, M. & Galliard, M. (1937). Cassien, Jean. En M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert & C. Baumgartner, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* (t. II, págs. 216-222). Paris: Beauchesen.
- Pricoco, S. (1978). *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*. Roma: Dell'Ateneo e Bizzarri.

- Prinz, F. (1975). Cassiano, Giovanni. En G. Pelliccia & G. Rocca (Eds.), *Dizionario degli Istituti di perfezione* (t. II, págs. 633-638). Roma: Paoline.
- Sheridan, M. (1994). Models and images of spiritual preogress in the works of John Cassian. En J. Driscoll et al. (Ed.), *Spiritual Progress: Studies in the Spirituality of the Late Antiquity and Early Monasticism. Papers of Symposium of the Monastic Institute Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo 14-15 May 1992*. Roma: Studia Anselmiana 115.
- Sheridan, M. (1994). Preghiera, contemplazione e progresso spirituale nelle opere di Giovanni Cassiano. En Y. Spiteris & B. Ganesin (Eds.), *Vedere Dio. Incontro tra Oriente e Occidente*, Bologna: EDB.
- Tibiletti, C. (1977). Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina. *Augustinianum* (17), 357-362.
- Viller, M. & Rahner, K. (1991). *Il maestro della vita spirituale: Cassiano in Ascetica e mistica nella Patristica*. Brescia: Queriniana.

**Sumario:** Introducción; 1. Juan Casiano y los primeros pasos en la vida monástica; 1.1. En Roma y en Marsella; 1.2. Las obras; 2. La formación y la doctrina de Juan Casiano; 2.1. La teología popular, los monjes y Casiano; 2.2. Casiano y Evagrio Póntico; 2.3. Casiano y Orígenes; 3. Casiano y el nuevo proyecto de vida monástica; 3.1. A las raíces del monacato; 3.2. La regla monástica; 3.3. Características del monje cristiano; 3.4. Casiano y la vida monástica; 4. El camino espiritual de Juan Casiano; 4.1. La ciencia activa o *pratiché*. La ciencia contemplativa o *teoretiché*; 4.2. La espiritualidad de Casiano; Conclusión; Referencias.