

*El dilema del monacato medieval: ¿retiro o misión? **

Giorgio Cracco
Universidad de Turín

ABSTRACT

Where must or may the monk be? Strictly inside the monastery or may he leave it on occasion? The author compares Benedict's *Rule* (VI century) with Gregory's the Great *Dialogi* (VII century). He also brings forward Inocencio's II *Consuetudines* (1133), and the principles followed by Grandmont's Eremites (1150), St. Bernard's Cistercians, the Mendicant Orders (XIII century), Colombano, the Cluny Order and Sr. Anthony's personal testimony.

1. ¿Dónde tiene que estar o puede estar el monje? La respuesta, si se repasan los textos más conocidos del monacato de Occidente a partir de los primeros siglos, parece unívoca y se da por descontada: los monjes tienen que estar dentro. Agustín condena, tajantemente, a los monjes errabundos, *nunquam fixi, nunquam stantes, nunquam sedentes*, de pelo largo descuidado al estilo de Sansón o del Nazareno, que infectaban el África de su tiempo. La *Regula Magistri*, y por tanto la *Regula Benedicti*, considera que la peor especie de monjes es la de los *gyrovagi*, la de los *semper vagi et nunquam stabiles*, que pasaban la vida yendo de una *provincia* a otra, con estancias de tres o cuatro días en monasterios siempre diferentes. Punto fijo de esta Regla es la autonomía absoluta del *monasterium*, concebida de modo que sirviese para quitar a los monjes toda

* El texto de esta conferencia, dictada en la Universidad de Chile, en Santiago, el 22 de septiembre de 1992, fue publicado posteriormente en lengua italiana con el apéndice de las notas en *Codex Aquilarensis*, 6 (1992), pp. 119-134.

necessitas, ocasión o pretexto *vagandi foris*. En efecto, el "fuera" es el lugar de riesgo que niega la identidad monástica, un motivo fatal de *excessus* del que arrepentirse, un cargarse mortífero de imágenes y de palabras (las que se ven y se oyen en el mundo) de por sí devastador para el "dentro" del monasterio (lo único que cuenta), y por tanto que hay que eliminar (*nec praesumat quisquam referre alio quaecumque foris monasterium viderit aut audierit, quia plurima destructio est*). Gregorio Magno, el primer y mayor "intérprete" de Benito, al que dedica un entero libro de sus *Dialogi*, comparte y subraya de lleno el Horror hacia el "fuera": cuando habla del draco con las fauces abiertas, a punto de devorar al monje que, a pesar de las resistencias del Santo, se había negado a permanecer *in monasterio* (y el monje, para salvarse, volvió a encerrarse dentro del monasterio); cuando presenta como una excepción extraordinaria (había ocurrido un milagro) el hecho de que el mismo Santo se entretenga una noche hablando de las glorias del cielo con su hermana Escolástica apenas afuera del umbral del monasterio (*non longe extra ianuam, in possessiones monasterii*). La norma era, de hecho, una e inflexible: *Manere extra cellam nullatenus possum*. Y se sabe que la Regla benedictina, por no hablar del modelo-Benito, se difundió muy pronto, aunque no inmediatamente en Occidente y se hizo, por así decirlo, "oficial" a partir del 817, consolidando la idea y la praxis de que el verdadero monje es aquél que está dentro y no fuera del monasterio: porque dentro está el paraíso perdido, la Jerusalén celeste, Dios, la salvación; y fuera está el "tumulto", la "gente del mundo", Satanás, la perdición.

A mayor razón, la condena del "fuera" parece hacerse definitiva y total cuando, en el siglo XII, con la crisis progresiva e irreversible del monacato, se advierte más la necesidad de un retorno a la pureza de los orígenes. No hablo de las *Consuetudines* de la Cartuja, aprobadas por Inocencio II en 1133, según las cuales no sólo se prohíbe al monje salir del claustro, pedir limosna, y ayudar al prójimo haciéndose "girovago entre los girovagos", "vagabundo entre los vagabundos" y "seglar entre los seglares" (sólo de María, de hecho, no de la hacendosa Marta, se dice que "se ha elegido la parte mejor, que no le será quitada"), sino que también se le prohíbe abandonar la propia celda ocupada dentro del monasterio a no ser durante el tiempo permitido: sólo en estas *Consuetudines* se lee, no es de extrañar, un elogio entusiasmado de la vida solitaria ("los más grandes y profundos secretos han sido revelados a los siervos de Dios no en medio del tumulto de las masas, sino mientras estaban en soledad") considerada como el paradigma del dentro absoluto. Tampoco hablo de los eremitas de Grandmont, cuya Regla fue escrita hacia el 1150 (aunque es significativo el reforzamiento, en este período, de la propensión eremítica), a los que, como "muertos para el mundo", se impone no tener ninguna relación con el mismo ("no os atreváis a pedir nada a los de fuera... dado que nosotros os prohibimos las iglesias, las tierras, los animales, las rentas y también las limosnas"), tampon-

co en términos de misión: ¡Ay del que dejase la soledad para predicar!; como dice el beato Gregorio, "la vida del justo es una predicación viviente". Hablo, en cambio, de los Cistercienses, mejor aún de su gran líder Bernardo, que llegaba a incluir entre las *tentationes* del monje el *desiderium praedicandi* (y las tentaciones son las *vulpes parvulae quae demoliuntur vineas*), sosteniendo que predicar no conviene al monje, no se le permite al novicio y no es lícito para quien no ha sido "enviado". ¿Cuál es, en realidad, el papel del monje? *Scimus monachi officium non docere esse, sed lugere*. A este punto, Bernardo que, por lo demás habría querido encerrar en el claustro a todos los cristianos, negaba a los monjes la aventura del fuera, incluso del fuera eremítico (veía demasiados fracasos). Para "llorar" bastaba el dentro del cenobio.

La llegada de los Mendicantes, o sea, de una experiencia religiosa a caballo entre el fuera y el dentro, según el conocido testimonio de Jacques de Vitry a propósito de los Menores ("Durante el día entran en la ciudad y en los pueblos, disponiéndose activamente a ganar a otros para el Señor; por la noche regresan a los eremitorios o a cualquier lugar solitario para esperar la contemplación"), impulsó posteriormente a los monjes a refugiarse dentro del monasterio, al reparo de un mundo —el mundo de las ciudades y de los fuertes poderes del Tardo Medioevo— que es, como mínimo, profano, irreverente y descristianizado, en fin, una tentación intolerable. En pleno siglo XV, el mismo monacato reformado terminó por mirar a la *cura animarum* como a un *taedium* del que escapar, además de una traición radical del propio *status*: en la práctica, signo del divorcio entre monacato y mundo.

La formación de la estructura, en época moderna, de una Iglesia clerical, con la consiguiente llamada de monjes al deber de la misión y del propio ministerio parroquial, no debilitó nunca la idea de que el lugar ideal del monje permanecía en el monasterio. No, el monje no es el que está en el mundo: el monje es el que está en Dios; y Dios se encuentra dentro.

2. No obstante, junto a estos y otros testimonios que parecen fijar objetivamente al monje dentro para aislarlo y protegerlo del mundo tentador, existen testimonios que muestran al monje fuera del monasterio, en contacto con el mundo, empeñado en combatir y llevar a cabo la propia batalla en medio de los hombres, como si también para el monje fuese connatural el estar fuera. Antonio, el modelo de todos los monjes, es presentado como un seguidor de aquellos Apóstoles que abandonaron todo, no para esconderse o encerrarse dentro, sino para seguir a Cristo (*et secuti sunt Salvatorem*). En concreto, Antonio eligió para sí retirarse fuera de la ciudad (*extra municipium*) para cultivar mejor su sed de Dios (*studio deifico vacans*), pero luego se movía y salía —como una abeja que va de flor en flor— para visitar a hombres santos y también entraba igualmente a menudo en las ciudades para encontrarse con personas buenas. Es

verdad que gran parte de su vida Antonio la pasó dentro (permaneció veinte años en la soledad, "sin salir nunca y sin ser nunca visto"); es verdad que llegó a teorizar el rechazo de la *peregrinatio*, del salir fuera (son los paganos que tiene necesidad de moverse, también de cruzar el mar, para aprender las letras; a los cristianos les basta estar parados, justa es la palabra del Señor: "El reino de los cielos está dentro de vosotros"). Pero es también verdad que la *Vita* señala infracciones grandiosas, no secundarias, a esta regla: como cuando, durante las persecuciones de Diocleciano y Maximiano, enterado de que algunos cristianos eran conducidos a Alejandría para ser martirizados, Antonio dijo: "Vamos también nosotros", y habría querido afrontar también él el martirio, y, no pudiendo, se quedó para servir a los mártires en las minas y en las cárceles y para confortarlos durante los procesos; o como cuando, en respuesta a los arrianos que intentaban comprometerlo, bajó a la ciudad para denunciarlos como "los últimos heréticos, los precursores del Anticristo", y se puso a enseñar al pueblo la verdad de la fe, afrontando con calma el asalto de la masa enfervorizada (¿podrían ser éstos acaso más numerosos que los demonios contra los cuales combate en el monte?). Así pues, al menos ante ciertas espinosas situaciones, cuando estaba en juego la Verdad, el monje podía, y es más, debía estar fuera.

Se dirá que el monje de Occidente, donde el imperio se hizo católico, donde la herejía fue combatida y vencida también con la fuerza del Estado, no fue exactamente como Antonio. Bien diferente fue el sentido de su vía de perfección: interponer un abismo entre sí mismo y el mundo, mejor dicho entre sí mismo y el *saeculum*. No sin motivo, Agustín definió a los monjes como *secretissimi penitus ab omni hominum conspectu*; las pequeñas islas se convirtieron en el lugar privilegiado para el estar dentro; los modelos mayormente invocados fueron los de Elia y Eliseo, o sea, de dos héroes de la vida solitaria, y antes incluso el de Abraham obediente a las órdenes del Señor: *Egredere de terra tua et de cognatione et de domo patris tui*. No sin motivo, en fin, venció "el ideal de la separación". Pero es bien conocido que precisamente de este monacato "separado" —especialmente del de Lérins, la isla donde se habían encerrado no pocos miembros "fugitivos" de la aristocracia galo-romana— salieron un buen número de obispos que dieron una impronta decisiva a las diócesis galas de los siglos V-VI: señal de que, cuando la coyuntura lo exigía, el dentro absoluto no impedía, sino muy al contrario estimulaba, el fuera de la misión, hasta el punto de perfilar, en la ideología y en la práctica, una disciplina eclesiástica centrada sustancialmente en el monacato.

¿Y el irlandés Colombano? Él, al que se puede definir como el modelo de un nuevo monacato (un modelo que encontró filas de seguidores), no se limitó a dejar su propio monasterio y a hacerse *peregrinus* en el continente *pro amore Christi*, para obedecer hasta las últimas consecuencias y hasta la "parado-

ja" (*das Paradox einer "stabilitas in peregrinatione"*) bajo las órdenes del Señor a Abraham (*coepit peregrinationem desiderare, memor illius Domini imperii ad Abraham*); pero eligió a propósito, como si estuviese implícito en su *status* monástico, el anuncio del Evangelio y la misión en medio de la gente: *Mei voti fuit gentes visitare, et evangelium eis a nobis praedicari*. En Occidente, a causa de la gran crisis tardo antigua, había cada vez menos ciudades de las que escapar y cada vez más "desiertos" y campos que conquistar: esto justificaba el peregrinar fuera de los monjes irlandeses y de tantos monjes que incidieron en sentido misionero y cultural en los primeros siglos de la Edad Media.

La difusión, no antes del siglo VIII y en relación con el avance de la familia carolingia, del monacato de tipo benedictino haría pensar en un perentorio reflujó dentro del claustro, en una nueva edad de "separación". Por esto, efectivamente, este monacato terminó por ser el preferido de los poderosos del siglo: porque sabía estar en su puesto, es decir dentro; y porque no aparecía tan adverso al mundo, hasta el punto de negarlo *in toto* o de considerarlo demoníaco. Pero precisamente la adhesión a la realeza y a sus complejos proyectos de expansión político-religiosa terminó por conferir a los monjes de San Benito un papel objetivamente misionero, junto al desplazamiento de los obispos: sin ellos habría sido imposible la cristalización de los grandes territorios al este del Rin y al norte del Danubio, o sea, de gran parte de la Europa central.

La ambigüedad de un monacato, que por su naturaleza debería haber atendido el dentro y que, en cambio, se encontró siendo pilar de apoyo de un sistema político (nada menos que de los obispos), se reveló plenamente en edad postcarolingia, cuando la "disolución del Estado" obligó a las abadías a ocuparse por sí solas de la propia supervivencia: en la *Crónica de Novalesa* uno de los héroes centrales es el monje Valtaria, "ejemplo magnífico de obediencia y de respeto a la Regla" dentro del monasterio, pero también dispuesto a salir fuera y a castigar con violencia a los ladrones que habían robado las provisiones de los monjes; Abbone y Elgald de Fleury invocan la intervención de los reyes para salvar el monacato en peligro; y la inmersión de los monjes en el siglo es tal que motiva la aparición de heréticos (ciertos heréticos del Mil) dispuestos a descubrir el dentro con el rechazo de toda condición exterior: *quasi monachi apparebant*.

En pleno siglo XII, la realidad de los monjes, especialmente de los Cluniacenses, que viven fuera, *in civitatibus et castellis et similibus locis*, y como tal fuera se ocupan de *saecularia (iudicant, regunt, tuentur... leges suis terris et hominibus imponunt, quae omnia saecularia et minus religiosa esse videntur)*, no aparece en absoluto en contradicción llamativa con el dentro impuesto por la Regla de Benito, el cual no podía prever y ordenar todo (*nam multa sunt quae ipsius regulae conditor non posuit*): era suficiente que todo fuese hecho con la debida *discretio*, y no por *cupiditas* o por *voluntas* de los monjes sino

como un servicio a los otros, especialmente a los débiles y a los pobres (*propter servorum et hospitem utilitatem, pauperum necessitati et utilitati consulere*). Por lo demás, también Poncio, el intérprete de la "otra Cluny", pensaba en un monacato "ni litúrgico ni sacerdotal, sino penitencial", activo e implicado en la vida de la gente, lleno de obras también materiales (hizo construir un puente en un río), consolador y redentor, a caballo entre el dentro eremítico y el fuera al servicio de los hombres.

El fuera, a partir de los primeros años del siglo XIII, fue a caer en manos de las nuevas órdenes mendicantes; pero los monjes, aunque en retirada no fueron en absoluto excluidos para siempre. En 1434, Ludovico Barbo pudo escribir de Basilea a los Padres de su congregación reunidos en capítulo general un auténtico himno a la labor pastoral: *non tedeat laborem de ovibus; nil magis acceptum est Deo quam obsequium sollicitudinis pastoralis*; y aceptó de buen grado el cargo de obispo.

Así pues, la existencia, en el seno del monacato, de dos tradiciones, la una orientada al dentro y la otra al fuera, la una hostil al mundo como tentación y la otra no ajena al mundo por el ansia de misión, aparece por lo menos obvia. Obvio resulta también el hecho de que la hegemonía de una o de otra tradición no depende solamente de la voluntad de los monjes sino también del peso de las estructuras: por ejemplo, sobre los "presupuestos políticos y socio-estructurales del monacato en Galia en los siglos V y VI" han sido escritas páginas fundamentales. Mucho se sabe también sobre el monacato de otras áreas del Occidente alto-medieval, y obviamente del centro de Italia, la patria de dos protagonistas de excepción: Benito y Gregorio Magno. Pero tal vez se puede añadir algún relieve justo a propósito de estos dos Padres del monacato: ¿qué significaba para ellos ser monje?

3. Resulta sorprendente que la *Regula Benedicti* y el segundo libro de los *Dialogi* de Gregorio Magno hayan sido a menudo superpuestos como si se tratase, en ambos textos, de la misma persona. Y en cambio no hay más que partir del léxico para darse cuenta de las notables diferencias entre el Benito de la *Regula* y el Benito de los *Dialogi*. En la *Concordancia verbal* de la *Regula* faltan términos como *miracula, signa, virtutes* (en el sentido de acciones taumaturgicas), que, en cambio, abundan en el *Index verborum* de los *Dialogi*. Y es natural: los *Dialogi* son precisamente la narración de los "milagros de los Padres itálicos", no una serie de instrucciones para quien desea dar los primeros pasos por la vía sin fin de la perfección (*hanc minimam inchoationis regulam*). Sin embargo otros términos —como *saeculum, aetas, mundus* y otros—, incluso siendo comunes a los dos textos, son usados con acepciones distintas si no contrapuestas. En especial, la voz *saeculum* aparece raramente en la Regla, y sólo en dos casos con sentido "separativo" (uno de los *instrumenta bonorum*

operum es precisamente *saeculi actibus se facere alienum*); mientras que en los *Dialogi* es la vertiente negada de todos los protagonistas de la obra (de los *virii Dei*, precisamente, *qui praesens saeculum tota mente reliquerunt*), el tiempo de abandonar todo en espera del fin (*quia iam conspicimus defluxisse*). Ya del léxico, por tanto, se desprende que el fuera del monje es condenado de forma distinta en los dos textos: en términos radicales en los *Dialogi*, en términos "discretos" en la Regla.

Y luego están los contenidos. Sería impropio recorrer puntualmente todos los pasos confrontables de los dos textos; impropio y tal vez incorrecto, dada la diferencia del género literario que los distingue.

Pero algunos puntos pueden ser señalados. Por ejemplo se puede decir con seguridad que la Regla, aunque centrada en el dentro del monje, no condena decididamente el fuera del que el monje proviene; es más, recurre no raramente al fuera para modelar el dentro. Así, el monje, cuando se dirige a Dios en oración, se acordará al menos de cómo se inclinaba delante de los *homines potentes* del siglo para obtener algo: *cum humilitate et reverentia*. Vivir dentro no es presentado como un desgarramiento traumático respecto a la vida de fuera: el que entra en el monasterio encontrará *nihil asperum, nihil grave*; y si de todos modos no sabe adaptarse, puede volverse atrás: en el caso de que quiera probar de nuevo será aceptado hasta tres veces. Y no hablemos de la persistencia dentro de ciertos usos de fuera, como el *balnearium usus* y la autodefensa armada (los monjes que circulan con los *cultelli*). Se refuerza, en sustancia, la idea de que el monasterio prefigurado en la Regla sea la transposición con finalidades diferentes, de una típica *villa* profana tendencialmente autoabastecida: residencia, iglesia, biblioteca, termas, laboratorios, propiedades inmobiliarias, protección militar, encuadramiento institucional dentro de los dominantes poderes eclesiásticos y laicos mediante el *patronus* (en este caso el *abbas*, el padre, único responsable de toda la comunidad).

Así pues, la Regla no considera demoníaco el fuera del monasterio: simplemente lo trasplanta dentro: porque dentro es más fácil redimirlo; dentro es más fácil servir a Dios (*dominici schola servicii*). Pero está implícito que los lugares (*officina*) en los que se pueden cumplir las "buenas obras" no son solamente los *claustra monasterii* con la *stabilitas in congregatione*: también viviendo fuera se puede amar a Dios, *ex toto corde, tota anima, tota virtute*, y al prójimo como a sí mismo. Es más, no siendo el fuera el mal absoluto, la tentación diabólica irremediable, no sorprende que la Regla no prevea, al menos excepcionalmente, la comparación obligada con el mismo fuera en términos de misión. El monje de la Regla es todo menos un pastor; incluso el cura que entra en el monasterio debe hacer de monje y no de cura: para no turbar, con los deberes de la *cura animarum*, los delicados mecanismos de la comunidad.

Otra cosa bien distinta y diametralmente opuesta, en cambio, es el contenido del segundo libro de los *Dialogi*. Aquí, el fuera es negado y rechazado con un radicalismo que no admite recuerdos ni rescates desde el principio: los verbos más usados para connotar la *conversio* de Benito son *despicere, relinquere, recedere, retrahere*; y el complemento directo es siempre el "mundo" con sus adulaciones y vanidades, visto por lo tanto como la tumba del alma, una trampa infernal, un precipicio sin fondo. Benito no deja este mundo (es decir, la *domus* paterna, las riquezas y la carrera) para entrar en otro mundo, el de los cenobitas, para *militare sub regula vel abbate*, sino para estar sin mundo, abrazar la soledad de los *deserta*, y desde los *deserta* afrontar lo *asperum* y lo *grave* en grado máximo, o sea, el hambre, las privaciones, las tentaciones, los asaltos del diablo, hasta reducirse como una bestia: una bestia que no tiene ni casa, ni iglesia, ni bienes, ni armas, ni cultura, y ni siquiera el *balnearum usus* previsto por la Regla; pero que conocía el arte de *habitare secum*, es decir, de tener la mirada fija en Dios (*in superni spectatoris oculis*).

Así pues, "interpretando" a Benito, Gregorio comienza con separarlo del fuera, con cavar una zanja que equivale a un abismo entre el mundo y su elección monástica: si hubiese continuado viviendo fuera, o también, saliendo del mundo, del mundo habría conservado, de cualquier manera, la memoria o las "formas", nunca habría podido *habitare secum* en relación con Dios. Pero justamente porque el fuera, es decir el mundo, estaba todo bajo el señorío del mal, y todo, por tanto, debía ser redimido, Gregorio no deja que Benito permanezca demasiado envuelto en su soledad. Lo lleva de nuevo fuera, al mundo: lo sitúa en alto, como una llama puesta en el candelabro, para que sea la luz para el mundo y guía para los hombres (*in exemplum hominibus*). Por eso le manda en cura (advértase: un cura), para decirle (él no lo sabía) que era Pascua y que la Pascua comportaba el estar juntos y disfrutar juntos del anuncio del Resucitado (*Scio quod Pascha est, quia videre te merui*, habría respondido Benito). Desde entonces, aun continuando con su permanencia en los *deserta*, Benito, según palabras de Gregorio, no conoció ya la soledad: ciertos pastores, que por su aspecto salvaje lo habían confundido con una bestia, conociéndolo mejor comprendieron que eran ellos las bestias y se convirtieron a Dios (*ad pietatis gratiam a bestiali mente mutati sunt*).

Las diferencias entre los dos textos en cuestión, siempre en relación a la concepción del dentro y del fuera monástico, podrían ser ulteriormente aclaradas sobre la base de los respectivos contenidos; pero puesto que, precisamente sobre la base de los contenidos, pesa la objeción de quien cambia el significado reduciendo, por un lado, (si no es borrando) la novedad de los *Dialogi* ("materia, por así decir, bruta" de la que Gregorio se habría servido atendiendo a la necesidad preeminente de la catequesis) y dilatando, por otro lado, el significado de la Regla (que Gregorio mismo habría mencionado como coronación de la expe-

riencia de Benito, confiriéndole "un valor de mensaje y de herencia espiritual"), será útil salir de la precariedad del análisis interno para distinguir al menos someramente el escenario en el que los dos textos mismos se pueden situar. En otros términos, ¿qué condiciones de fondo justificarían la diferente posición del papel del monje (insisto en creer que es diferente) en la Regla y en los *Dialogi*?

4. La incertidumbre, todavía persiste, sobre los datos históricos relativos a Benito (cuándo se "convirtió"; cuándo recibió la Regla, si es que la escribió) no ha estimulado la lectura de su experiencia en relación a los acontecimientos político-militares de su tiempo. Desde este punto de vista se sabe mucho más sobre Casiodoro. No podemos por lo tanto decidir si, en el contexto del reino de Teodorico, la elección de Benito de la ascesis monástica significó "conquista, por fulguración imprevista, de una nueva y desconocida realidad espiritual" que coincida con la ecuación de los problemas y presiones del fuera. Hay, sin embargo, en la Regla puntos de partida que conducen a una tercera hipótesis.

Por ejemplo, la Regla no rechaza, y mejor aún consolida, la realidad de la Iglesia de los obispos, introduciendo disciplinadamente, aunque con un papel diferente, pero no contraponiendo, el monasterio dentro del tejido de la diócesis. Se puede incluso entrever la propuesta de un eje obispos-abades dirigida a potenciar la propia diócesis. Igualmente, la Regla no rechaza, y aun disciplina, la relación con los *nobiles* (los *nobiles*, se ha de pensar, de las provincias itálicas), los cuales pueden por lo tanto ver el monasterio como una articulación ulterior de la propia potencia. En otros términos, a los *nobiles* se les abre la oportunidad de alimentar los cuadros del monacato, especialmente de designar a los abades, así como desde hacía tiempo tenían la oportunidad de alimentar los cuadros del clero y de designar a los obispos. Pero el nexo, previsto por la Regla, por un lado con los obispos y por el otro con los *nobiles* prefigura sin duda una aceptación plena de las tendencias de fondo que se articulaban en la sociedad itálica de la época gótica y bizantina, o sea, de aquel reforzamiento del "eje obispos-aristocracias locales" que rápidamente habrían conducido hacia un "regionalismo" más consistente.

Se puede decir que Benito —hijo, como era de esperar, de la aristocracia de provincia— habría concebido su Regla en relación a una Iglesia y a una sociedad de *nobiles* locales que, desencantados de la "gran política", cansados de seguir los intereses "romanos" (era la época, antes de las convulsiones internas en el reino godo, y después de la incipiente reconquista de Italia por parte de Justiniano), piensan aislarse y consolidarse *in loco* no encontrando otro "cimiento" que el religioso ni otro "patriotismo" que el cristiano. El monacato —más aún, un monacato de tipo cenobítico y con aquella Regla "discreta"— habría sido perfectamente funcional para aquella Iglesia y para aquella sociedad: en la medida en que podía absorber tantos impulsos negativos y centrífugos

típicos de un mundo en transformación (su deber era encuadrar y "socializar" elementos en crisis), y a los que podía contribuir, con su sólida presencia, para ocupar (y por tanto cristianizar) sectores importantes no sólo de la ciudad sino también del territorio (bajo esta luz se puede entender la fundación de Montecassino, además de la de los 12 pequeños monasterios en Subiaco). Con esto se comprende el motivo de la conversión de Benito, al menos tal y como se desprende implícitamente de la Regla, no se puede configurar ni como gesto profético ni como fuga del malestar del siglo: su conversión es plenamente coherente con el siglo, orgánica con sus tendencias profundas. También dentro del monasterio, Benito queda como hijo de la iglesia de los obispos y de la aristocracia local, y sigue cultivando los "contactos con el mundo externo". Según la Regla, el monje debe privilegiar, y de manera absoluta, el dentro; pero un dentro que en sí recapitula todo el fuera posible.

Probemos ahora a ensayar el fondo político-militar de los *Dialogi*. Es casi pleonástico observar que la Italia de Gregorio Magno Papa no es ya la Italia de Benito ni de su Regla. Entre tanto, se han producido acontecimientos decisivos: la larga y destructiva guerra greco-goda, la mortificante, por lo breve, restauración bizantina, la invasión de los Longobardos con todo el correspondiente escenario de matanzas, expoliaciones y carestías, en fin, un trastocamiento radical de aquel binomio obispos-aristocracia local que parecía vencer en la primera mitad del siglo VI también gracias al favor de los regímenes dominantes. Lo que más cuenta, por lo demás, no es la lista de las diferencias "posibles", sino la de las diferencias "registradas" en las páginas de los *Dialogi* y sobre todo en relación a la figura de Benito.

Desde este punto de vista, se pueden señalar algunos datos: en primer lugar, la absoluta enemistad entre los ascetas exaltados por Gregorio (mejor llamarlos *virii Dei*), incluido Benito, y los regímenes existentes, como el de los Godos de Totila (que quedó como "cruel" a pesar de las admoniciones del propio Benito) y el de los Longobardos (que destruyeron el monasterio de Montecassino); con los longobardos parecía que ya había llegado "el fin del mundo". Luego, la inestabilidad, por no decir la situación catastrófica de las distintas Iglesias episcopales, además de los monasterios: diócesis empobrecidas, diócesis suprimidas, edificios sagrados destruidos o en ruinas en un contexto creciente de degradación urbana, monasterios saqueados, dispersión y descenso a nivel económico-social del clero. En fin, la ruptura de todo tipo de solidaridad entre ascetas y aristocracia, en el sentido de que los nobles son presentados exactamente como la otra cara del asceta precisamente en relación a Benito: aquellos se preocupaban de la *domus*, de las *res*, de los *litterarum studia*, yendo *per abrupta vitiorum* hacia el precipicio; éstos, en cambio, sólo de Dios y de la *sancta conversatio* que lleva a Dios.

No se aprecia, en sustancia, en los *Dialogi* una coexistencia constructiva entre diócesis y monasterio, un eje obispos-abades capaz de reforzar las Iglesias locales; en todo caso, se observa el emerger de un monacato heroico, en gran parte extra-institucional, destinado a fundar sus propias Iglesias. Tampoco se aprecia una relación solidaria, de recíproca cohesión y respeto, entre monasterio y sociedad, especialmente con el mundo de los nobles y de los guerreros; los cuales, bien al contrario, son normalmente presentados como negadores y perseguidores del espíritu del monasterio. En los *Dialogi* se aprecia más bien el avance de un modelo monástico que da por descontado el declive de la civilización urbana, del episcopado y de las clases dominantes que la caracterizaban, y por tanto cada vez más se adapta a un tejido ya disuelto, decididamente retrasado, hecho de gente "humilde" y necesitada de consuelo y de ayudas materiales, ruralizado: un modelo monástico que no es necesariamente "otro" respecto a todo lo que está fuera, y se muestra incluso en grado de remolcar y orientar el fuera. No sin motivo, Gregorio reinventó la misión, y habría querido que muchas Iglesias locales fuesen guiadas por obispos-monjes; no sin motivo, el asceta de los *Dialogi*, empezando por el propio Benito, no permanece mucho tiempo en el "desierto" y, una vez santificado, mejor aun "lleno del espíritu de Dios", acepta convertir a las almas.

Se puede decir incluso más aún: el modelo monástico de los *Dialogi* se atiene muy de cerca, sobre todo en la figura de Benito, el modelo monástico de Colombano, que precisamente ahora, en el 590, poco antes de que Gregorio comenzase a escribir sus *Dialogi*, había hecho irrupción en el continente. También Benito, como Colombano, es el asceta de la *stabilitas in peregrinatione*, en el sentido de que se separa primero del mundo y de la familia y después aborda el mundo, como monje, privilegiando el papel de monje, con fuerza reformadora y misionera. Se puede llegar a pensar, incluso, que Gregorio haya impresionado a Colombano no tanto porque le diese a conocer (hecho a todas luces no demostrado) la Regla de Benito (una Regla que para él y para el propio Gregorio debía de aparecer por lo menos anacrónica), sino porque le ofrecía un modelo monástico extraordinariamente afin al suyo (por eso mismo Colombano interrogó a Gregorio acerca de los monjes que *aut laxantur aut ad deserta fugiunt*, y encontró su *Regla Pastoral* —donde se prefiere ser apóstol a dedicarse a la contemplación— *melle dulcius*: ese modelo monástico que, por un lado, llevó a Colombano con sus monjes a evangelizar el continente, y, por otro, impulsó a Gregorio a enviar a las islas británicas un buen número de monjes bajo la guía de Agustín (la correspondencia entre las dos iniciativas es impresionante): todos los monjes *peregrini*, atentos a conjugar el máximo de ascetismo con el máximo de misión, es decir a ampliar como monjes las fronteras de la cristiandad.

Pero no es cuestión de seguir insistiendo. Las diferencias entre la Regla y el segundo libro de los *Dialogi*, o sea, entre el monacato de Benito y el de Gregorio, son tales y tantas que resulta vano todo esfuerzo de reducirlas o matizarlas para hacer de Gregorio el "biógrafo" de Benito y, por tanto, el mediador decisivo del conocimiento y de la difusión europea de su Regla. Gregorio Magno —conviene dejarlo claro— no pudo ser "benedictino" en el sentido de la Regla (bien distinto fue el Benito que tanta estima y admiración le inspiró), y no promovió en absoluto la adopción ni la práctica de la Regla (bien distinto fue su modelo monástico), pero sin embargo alcanzó por otros medios (todavía en gran parte desconocidos) un éxito europeo. Queda tan sólo concluir que, según los *Dialogi*, el monje es aquél que está dentro, que lleva a cabo, al máximo, el *habitare secum*; pero sólo temporalmente: luego debe salir fuera. El dentro, en otros términos, es sólo la premisa para inundar el fuera y para fundar la Iglesia contra el mundo (en la Italia de Gregorio Magno, ¿quién habría podido fundar la Iglesia si no era el monje?). No sin razón, el Benito de los *Dialogi* es sobre todo un evangelizador; y gran parte de los ascetas que lo rodean, en primer lugar Equizio, aparecen como los "forzados" de la misión (*de Deo tacere non possum*).

5. ¿Dónde tiene que estar, entonces, el monje? Después del análisis llevado a cabo hasta ahora, hay que admitir que la pregunta no tiene significado si no se pone en relación con las estructuras. No existe un deber ser monje, un monacato "perenne" y "transtemporal"; existen más bien realidades monásticas más o menos capaces de interpretar los signos de los tiempos, y por tanto de elegir consecuentemente. Así, aplicándolo a nuestros días se puede entender que un religioso que opera en América Latina, Arturo Paoli, declare que para los religiosos "la opción por los pobres no es facultativa, es rigurosamente... obligatoria", como si el fuera de los pobres (que es, no obstante, un estar en el mundo) fuese la única vía para vivir dentro.

Paoli añade que el sentido de la vida religiosa debe ser buscado y descubierto en relación a una "hipótesis de Iglesia". Precisamente, el monacato no puede ser visto como un cuerpo separado, sino al menos en relación a la Iglesia, a cuyo "tesoro común" está obligado a verter las propias "riquezas"; mejor aún, en relación al hombre, por el cual debe tener acceso (¿no es tal vez ésta una comprensiva "hipótesis de Iglesia"?) el *desiderium videndi Deum*. Por lo demás, vivir dentro o vivir fuera corresponde a los hombres, no a Dios: *nostrum est habere, non Dei*.

(Traducción al castellano de Felisa Bermejo.

Revisión de la traducción: Beatriz Meli y Ximena Ponce de León.)

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

Regula Magistri, ed. A. DE VOGUE, Sources Chrétiennes 105; *Regula Benedicti*, ed. A. DE VOGUE-J. NEUFVILLE, 1972, Sources Chrétiennes 181-182; GREGORII MAGNI *Dialogi*, ed. A. DE VOGUE, 1979-1980, Sources Chrétiennes 260, 265; *Consuetudines Cartusiae*, ed. M. LAPORTE, Sources Chrétiennes 313; *Regula* (de Grandmont), ed. I BECQUET, 1965, Corpus Christianorum Cont. med. 8; R.B.C. HUYGENS, *Letres de Jacques de Vitry (1160/ 1170-1240, évêque de Saint Jean d'Arc)*, Leiden 1960; *Vita Antonii*, ed. G.J.M. BARTELINK, Milano 1974; IONAS, *Vita Columbani*, ed. B. KRUSCH, 1905, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum germanicarum in usum scholarum; SANCTI COLUMBANI *Opera*, ed. G.S.M. WALKER, 1957, Scriptorum Latini Hiberniae 2; *Cronaca di Novalesa*, ed. G.C. ALESSIO, Torino 1982; ABONIS ABBATIS FLORIANENSIS *Apologeticus...* Patrologia Latina 139; *Libellus de diversis ordinibus qui sunt in Aecclesia*, ed. G. CONSTABLE-B. SMITH, 1972; ISIDORI *Sententiae*, Patrologia Latina 83.

II ESTUDIOS

MI.H. FROESCHLE-CHOPARD, *Les Saints du Dedans et du Dehors en Provence Orientale*, en *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, pp. 609-619; H. CHADWICK, *The Ascetic Ideal in the History of the Church*, en *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition, Papers...*, Oxford 1985 (Studies in Church History... 22); G. CRACCO, *Gregorio Magno interprete di Benedetto*, en *S. Benedetto e otto secoli (XII-XIX) di vita monastica nel Padovano*, Padova 1980, pp. 7-36; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich, Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Reinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München-Wien 1965; IDEM, *Ascesi e cultura, Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, trad. it., Bari 1983; G. CRACCO, *Francis Clark e la storiografia sui "Dialogi" di Gregorio Magno*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 27 (1991), pp. 115-124; G. MICCOLI, *I monaci*, en *L'uomo medievale*, Bari 1987, pp. 39-80; J. LECLERC, *Diversification et identité dans le monachisme au XII^e siècle*, "Studia monastica", 28 (1986), pp. 61-74; G. CRACCO, *Bernardo e i movimenti ereticali*, en *Bernardo cisterciense, Atti...* Spoleto 1990, pp. 165-186; IDEM, *Fu davvero Ludovico Barbo L'autore del "De initiis"?*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 19 (1983), pp. 420-430; P. BROWN, *The Body and Society, Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988; S. PRICOCO, *L'isola dei Santi, Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978; G. CRACCO, *Gli eretici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*, en *La cristianità deo secoli XI e XII in Occidente, Coscienza e strutture di una società, Atti...*, Milano 1983, pp. 339-373; IDEM, *Religione, Chiesa, Pietà*, en *Storia di Vicenza, II L'età medievale*, Vicenza 1988, pp. 359-425; I. TASSI, *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Roma 1952; B. JASPERT, *Studien zum Mönchtum*, Hildesheim 1982; P. BOGLIONI, *Gregorio Magno, biografo di Benedetto*, en *Atti del 7^o Congresso internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, I, Spoleto 1982, pp. 185-229; G. ARICO, *Cassiodoro e la cultura latina*, en *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, Soveria Mannelli (CZ) 1986, pp. 154-178; L. CRACCO RUGGINI, *Società provinciale, società romana, società bizantina in Cassiodoro*, *ibid.*, pp. 254-261; G. CRACCO, *Chiessa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno*, en *Medioevo rurale, Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna 1980, pp. 361-379; *Gregorio Magno e il suo tempo*, Roma 1991 (Studia Ephemerides "Augustinianum" 33); A. PAOLI, *Presenza di vita religiosa in America Latina*, en *Monaci teri e oggi*, Sotto il Monte-Bergamo 1981, pp. 177-191; J. LECLERC, *Pour une histoire humaine du monachisme au Moyen Age*, "Studia Anselmiana" 41 (1957), pp. 1-7.