

3 • *El Retiro Monástico* *El Ideal Ascético*

En un estudio de los principales ideales de la civilización Occidental el factor simple más importante digno de ser observado en la Tardía Antigüedad es “el surgimiento del Cristianismo”¹ Uno podría aún argumentar que la civilización Occidental no emerge en un sentido verdadero hasta que el triunfo del Cristianismo sobre los rivales paganos fuese completo. Este capítulo examina la naturaleza del Cristianismo que se desarrolló y que llegó, en un lapso de tiempo notablemente corto, a dominar los *ethos* de la sociedad Occidental, desde el Emperador hasta el esclavo. No fue sino hasta el Renacimiento en el siglo XIV que un nuevo *ethos* humanista emergió y batalló para usurpar el dominio del Cristianismo como la religión prevaleciente del hombre Occidental.

Al nacer el Cristianismo fue introducido en una sociedad y una cultura que se encontraba totalmente sumergida en los ideales del Hombre Clásico. Si consideramos el registro dado en Hechos 1:15 de los creyentes reunidos con los discípulos poco después

de la Ascensión nos sorprendemos de averiguar que a partir de un número esencial de 120 discípulos aproximadamente, amontonados por temor de las autoridades Judías, la Iglesia creciera con tal rapidez, no solamente en número sino también en influencia social, que para el siglo cuarto una sucesión de Emperadores Romanos (con la excepción de Julián el Apóstata, 361 – 363 DC) apareciera declarando ser Cristianos, por lo menos nominalmente. Aunque es necesario comenzar con la narrativa del Nuevo Testamento para entender los orígenes de la Iglesia y la primera diseminación del Cristianismo, no tenemos un cuadro claro del tipo de Cristianismo que llegó a dominar el Occidente por alrededor de un milenio hasta que emerge la evidencia del segundo siglo DC en el registro histórico. Este registro puede ser descubierto y armado en piezas como si fuera un rompecabezas principalmente a partir de la literatura sub-apostólica lo mismo que de las obras de ciertos autores notables, p.e., Policarpo, Ignacio, Justino e Ireneo, y especialmente los dos Alejandrinos, Clemente y Orígenes. El propósito de sus escritos era defender al Cristianismo en contra de los ataques de los Judíos y los paganos y proveer al fiel con argumentos útiles de cara a lo que probaba ser una amenaza más grande al Cristianismo que la misma persecución opositora

1. El registro más extenso en idioma Inglés puede encontrarse en W. H. C. Frend, *El Surgimiento del Cristianismo*, (Philadelphia: Fortress Press, 1984). Una versión más corta, pero no menos valiosa, es su *La Iglesia Primitiva*, (Phil.: Fortress Press, 1982).

de Judíos o Romanos, es decir, las múltiples herejías del Gnosticismo.² Se nota claramente que el Cristianismo no alcanzó el éxito fácilmente, sin una batalla contra los intentos por eliminarlo desde afuera y de corromperlo desde adentro. El Cristianismo no emergió meramente como una religión del hombre en un mundo sumergido en movimientos religiosos e impregnado de una variedad de ataduras cúllicas. Llegó como una doctrina, como la certeza de la Verdad – una certeza fundamentada en la Divina revelación y la autoridad de la Escritura – en lo que concernía a Dios, el hombre, el mundo, el pecado y la redención. Necesariamente se opuso a toda creencia y estilo de vida concomitante en la medida en que se encontraran influenciadas por las supersticiones del hombre antiguo y fuesen practicadas en cualquier lugar por los paganos. Por definición, una religión de la Verdad no busca acuerdos donde estos no son posibles. Es intransigente. No puede tolerar diferentes puntos de vista religiosos. La verdad es una e indivisible, y aquellos que están convencidos deben persuadir también a otros. El Cristianismo estaba destinado al conflicto con aquellos que, en sus términos, eran falsas religiones y creencias.

2. En el segundo siglo DC el Gnosticismo, como lo ha mencionado Kurt Rudolph, estaba ya produciendo una vasta literatura y ganando adherentes sobre amplias áreas del Imperio Romano Oriental. Kurt Rudolph, *Gnosis: La Naturaleza & Historia del Gnosticismo*, trad. y edición de Robert McLachlan Wilson, (Harper: San Francisco, 1987), p. 25.

Al mismo tiempo, es de suma importancia reconocer que el eventual triunfo del Cristianismo sobre el antiguo mundo pagano fue trágicamente socavado por un desarrollo opuesto, la incursión en la vida del Cristianismo de un punto de vista profundamente enraizado en el paganismo y que se estableció como una fortaleza llamado Monasticismo. Lejos de ser un movimiento marginal anexo al terreno Cristiano el Monasticismo se levantó como la principal expresión de la cultura Cristiana y rigió su agenda civilizacional a lo largo de todo el período de su predominio en el Occidente. En este respecto un falso Cristianismo apareció a la par del verdadero Cristianismo, siendo los dos virtualmente indistinguibles por siglos. No fue sino hasta la Reforma del siglo XVI que un Cristianismo genuinamente Bíblico comenzó a emerger a partir de la siniestra influencia de una corrupción profundamente asentada en su propia naturaleza.

Es posible enumerar lo que el Monasticismo representaba; sin embargo, el porqué triunfó sobre el Cristianismo al mismo tiempo que el Cristianismo ganaba la victoria sobre el paganismo antiguo es difícil, sino imposible, de explicar. Pero si esperamos entender lo que vino a tener un significado decisivo para la civilización Occidental no podemos dejar el Monasticismo *Cristiano* sin ser considerado o fallar en proveer alguna posible explicación de su ascenso. Comenzamos por traer a la memoria la visión esencial de la herencia Clásica, pues, como hemos dicho, el

Cristianismo entró en el mundo en el momento cuando esa herencia había alcanzado su cúspide.

1> El Cristianismo y el Mundo de la Antigüedad Tardía

Edward Gibbon, ese gran conocedor de la prolijidad y el estilo, dijo con entusiasmo:

“Si un hombre fuera a fijar el período de la historia en el mundo durante el cual la condición de la raza humana fuera la más feliz y próspera, nombraría, sin vacilación, aquella que transcurrió desde la muerte de Domiciano (96 DC) hasta la ascensión de Commodus (180 DC). La vasta extensión del imperio Romano fue gobernado con poder absoluto, bajo la guía de la virtud y la sabiduría”³

Él creía que el Imperio Romano en ese momento de su historia había alcanzado la culminación de su grandeza, que es obvio al menos para nosotros los hombres modernos racionalmente iluminados que ninguna condición mayor de bienestar y beneficencia humanas se encontrarían en la historia de la humanidad que en aquel tiempo del clímax de Roma. Si eso fuera verdad, tendríamos

3. Edward Gibbon, *La Historia de la Decadencia y Caída del Imperio Romano*, Vol. I, ed. J.B. Bury, (New York: The Heritage Press, 1946) p. 61.

que meditar sobre qué enormes transformaciones ocurrieron en Roma y en el fundamento de razonamiento sobre el cual se basaban sus instituciones, luego de este siglo climático, edificadas como lo habían sido en la herencia Clásica, que dos siglos después (a fines del verano del 390) un obispo Cristiano, Ambrosio, podía demandar de un Emperador, Teodosio, que se arrepintiera públicamente según los preceptos morales Cristianos por hechos malévolos los cuales él, como poder supremo y única autoridad, había ordenado que se llevaran a cabo. Es claro que un cambio significativo había ocurrido en la sociedad Occidental y en el concepto de Roma que aún permanecía en el corazón de su visión, no tanto en la naturaleza externa de las cosas, sino más bien en el reino de los ideales y los valores. Como señala Frend, “Un principio vital de la sociedad Occidental había... sido establecido. Un orden moral Cristiano se erigió por encima de la voluntad del gobernante o de cualquier razón del estado”⁴ En lo sucesivo una autoridad más alta que la voluntad del emperador ordenaba sumisión y obediencia. La elevación de una nueva autoridad Divina sobre *todo* poder terrenal removió los últimos vestigios de *divinidad* asociados con el César. La idea de *Princeps legibus solutus est*, de que el gobernante se encuentra por encima de la ley, fue confrontada aunque no por última vez. Quizás el Cristianismo no hizo una con-

4. W.H.C. Frend, *El Surgimiento del Cristianismo*, p. 625.

tribución mayor a la transformación del mundo Clásico antiguo que esta.

Pero en el segundo siglo DC Roma era aún vista como la esperanza del mundo, y aún la vasta mayoría de sus súbditos creían que ella era la salvación para el hombre del caos y el desorden. Sus emperadores eran venerados como los que habían traído la paz social y la prosperidad económica, los protectores contra los bárbaros sub-humanos que acechaban con salvajes designios más allá de las fronteras. La Roma Divina era el orgullo y el anhelo de miles en España y Siria, desde las Galias hasta el África. En el segundo siglo, “No había ningún descontento generalizado en el imperio que dirigiera al cuestionamiento de los beneficios derivados de los dioses y maneras de vida tradicionales”⁵ La evaluación de Gibbon de este siglo, pareciera, no fue del todo extravagante. Pero los cambios históricos estaban pronto por alterar la tranquilidad de la *Roma Aeterna* y dejar fracturado el ideal que yacía en su raíz.

El Cristianismo entró en el mundo precisamente en aquel momento cuando Augusto había establecido y asegurado el principio del “Cesarismo”⁶. El Cesarismo fue el cumplimiento de la herencia Clásica en

vestimenta Romana, que se derivó de los Griegos. Como Cochrane apuntara, “por siglos... asociaciones únicas iban a adherirse al reinado de Augusto como la afirmación de una nueva y mejor época para la humanidad”⁷ Augusto había triunfado sobre las fuerzas del desorden social y civil; había restablecido a Roma sobre el principio del poder público sobre los poderes divisivos privados de partidos y facciones que fueran las principales fuentes de origen de las Guerras Civiles del primer siglo AC. El poder de las previamente dominantes *gens* (familia / clan) abrieron el camino al poder de la monarquía. En verdad, el poder de un partido destruyó todos los partidos que competían por el control de la *auctoritas* pública. Fue el partido del César, o el partido del *pueblo*, que quebró el poder de los aristócratas.⁸

Toda revolución demanda legitimación, requiere una base sobre la cual pueda ser justificada. Puesto que el orden era definido religiosamente en el mundo antiguo cualquier cambio en el orden debía ser vindicado por una apelación a la religión. El nuevo Cesarismo buscó explicarse a sí mismo como la consecuencia necesaria de los principios religiosos y filosóficos inherentes a los ideales Greco-Romanos. Ese sistema de pen-

5. Frend, p. 167.

6. No hay mejor discusión disponible sobre este tema que en *El Cristianismo y la Cultura Clásica* de Charles Norris Cochrane, (New York: Oxford University Press, 1957). El tema del “Cesarismo” es tratado en los primeros tres capítulos.

7. Cochrane, p. 27.

8. El mejor registro se encuentra en Ronald Syme, *La Revolución Romana*, (Oxford: Oxford University Press, 1960). Véase también Lily Ross Taylor, *Partidos Políticos en la Era del César*, (Berkeley: University of California Press, 1961).

samiento concebía el orden como el descenso y asociación de los dioses con el hombre a través de alguna agencia humana particular. En verdad, los antiguos habían anhelado por siempre la aparición de un dios en forma humana. “Pues”, como explicó Stauffer, “donde la deidad se mueve como un hombre entre los hombres se cumple el sueño de las edades, el dolor del mundo es dispersado, y existe el cielo sobre la tierra”⁹ Así que, era natural ver en el Cesarismo el principio de la divinidad en acción en el mundo como la esperanza final para la humanidad.

Lo que el Cesarismo heredó del mundo Clásico de las ideas fue la creencia en la salvación por medio de la política, que el estado correctamente ordenado ofrecía la personificación de la derrota de las fuerzas del caos y la permanente realización del orden y la prosperidad. Era la forma más alta de salvación concebida por el hombre antiguo, pues más allá de esta vida no permanecía nada excepto la oscuridad eterna de la desesperanza Stygiana. Además también esta vida estaba suficientemente amenazada por la disolución y las fuerzas de la anarquía. El Clasicismo, como producto de la influencia de siglos de pensamiento Griego pasado a Roma, fue un esfuerzo digno de Hércules “para rescatar a la humanidad de la vida y mentalidad de la jungla, y para asegurarle la

posibilidad de la buena vida... fue concebida como una batalla por la civilización contra el barbarismo y la superstición”¹⁰ Para los Griegos esta concepción estaba primero asociada con la polis, la ciudad-estado. Sin embargo, cuando se le asestó un severo golpe en la crisis de la Guerra del Peloponeso y fue finalmente demolida cuando el poder del reino de Macedonia sometió a las independientes ciudades-estado de Grecia bajo su poder absoluto, pereció el concepto por lo menos en esta forma. No obstante, la creencia en el triunfo de la civilización tal y como fue concebida por los Griegos persistió y, con el tiempo, fue transferida al concepto emergente de la *res publica* de Roma. Aquí, finalmente, estaba la esperanza de la salvación política.

Así que, el Cesarismo buscó justificación en la antigua concepción religiosa de la *Roma Aeterna*, un concepto de justicia social, paz y armonía. Su ideal religioso era “aquel de un orden que profesaba satisfacer los requerimientos esenciales y permanentes de la naturaleza humana...”¹¹ Claro, asumía que era posible obtener una correcta idea de los “requerimientos esenciales de la naturaleza humana”. El Cesarismo no estaba a favor del poder puro, sino de un poder orientado al servicio del orden, la justicia y el vivir correcto. El Cesarismo pretendía usar el poder para aplicar la sabiduría superior

9. Ethelbert Stauffer, *Cristo y los Césares*, trad. por K. y R. Gregor Smith, (Philadelphia: Westminster Press, 1955), p. 36.

10. Cochrane, *El Cristianismo y la Cultura Clásica*, p. 160.

11. Cochrane, p. 74.

divina a un proyecto civilizacional total. Se pensaba que el César representaba la posesión de tal conocimiento y capacidad. Y como la *Roma Aeterna* representaba la personificación divina de la ley y el orden, así, comenzando con Augusto, “la ley iba a ser considerada el don de los Césares para con el mundo”.¹²

La idea de la *Roma Aeterna* estaba profundamente en deuda con la “visión de Hellas”, una creencia en “la excelencia del hombre como hombre”.¹³ Esta idea afirmaba la posibilidad de la realización de la buena vida en virtud de las capacidades intrínsecas a la naturaleza humana. La naturaleza humana era vista como estando totalmente en concordancia con un principio cósmico de orden y bondad, y necesitaba solamente ser racionalmente interiorizada a fin de que el hombre viviera bien. Descubrir la *Razón* o *Mente* de ese orden era el compromiso esencial del espíritu Griego de investigación. Platón y, en una medida un poco menor, Aristóteles creían con toda seguridad que la más alta aplicación de ese principio era posible en asociación cívica. El hombre era un *animal político*, y podía solamente esperar realizar la esencia de lo que significaba ser humano en una sociedad política. Sólo la *ciudad* mantenía viva la esperanza de escapar de las fuerzas oscuras del caos y la fluctuación.

Sin embargo, había una dimensión perturbadora para el Clasicismo que tendía a trastocar la plácida confianza que tenía en la muy estimada capacidad de la *virtud* cultivada del hombre. Era el problema de la Fortuna o el Destino.¹⁴ He aquí un poder en el cosmos al cual aún los dioses estaban sujetos. Podía, y a menudo lo hacía, nulificar la virtud y reducir el orden al caos, la guerra, la revolución y el trastorno social. Podía, a veces, apoyar la causa de la virtud, pero igualmente podía contrarrestarla y reducirla a nada. Los hombres algunas veces se sentían impotentes y vulnerables frente a los abrumadores desastres de la naturaleza, y en los asuntos civiles, en lugar de sentirse como hombres cercanos a los dioses que se sentaban en sus tronos, la Fortuna o el Destino podían arrojar al hombre a una condición en que sentía más como un demonio. El poner la esperanza en salvadores humanos, tal y como vino a representarse el Cesarismo, podía fácilmente dirigir a la decepción. Y los Césares mismos, aún si eran relativamente benignos, podían fácilmente dirigir al pueblo a esperar resultados que, debido a que la Fortuna intervenía, no podían cumplir. Si se mantenía firmemente la creencia de que el Cesarismo podía derrotar al poder oculto de la Fortuna en el cosmos, entonces la cura podría algunas veces ser peor que la enfermedad. Lo que llegó a significar el Cesarismo fue la tiranía del orden *político* sobre el todo de la vida. Todo estaba

12. Cochrane, p. 23.

13. Cochrane, p. 75.

14. Tiene aquí el sentido de *suerte*, *azar* (N. del T).

sujeto directamente al César quien poseía el poder último para conferir o retener beneficios como él quisiera. Al final esto dirigió a lo que Cochrane ha descrito como “la tragedia de los Césares”. “Fue, en una palabra, la tragedia de los hombres a quienes se les requirió que jugaran a ser dioses y descendieron al nivel de las bestias”¹⁵ Cuando la *virtud* falla o es estorbada todo lo que queda es el poder en bruto. Grandes cantidades de personas, al mismo tiempo que tenazmente se adherían al ideal de Roma, cada vez más buscaban un refugio de las sombrías realidades de las consecuencias de esos ideales en la historia. Para encontrar ese escape se tornaron a las religiones de misterio y al orientalismo.

Los cultos de misterio no eran nada nuevo en el contexto Clásico. Habían existido por siglos. Virtualmente todos eran derivados de un tipo u otro de la antigua religión del ciclo de la vida y de la muerte, y de la fertilidad.¹⁶ La religión del Olimpo asociada con el concepto de la *polis* y del ordenamiento racional de la vida según el *nomos* no eliminó completamente la poderosa atracción de estas religiones tempranas accesorias. Una significativa expansión de su influencia ocurrió después de las conquistas de Alejandro el Grande (334 – 323 AC) que tuvieron como consecuencia el derrumbamiento de las ciu-

dades-estado y que anunciaron la llegada de los reinos Helenísticos. El movimiento de los Griegos hacia el este durante este período trajo un contacto más cercano con influencias orientales y de allí un mayor avivamiento de los cultos de misterio.

Las religiones de misterio ofrecían una nueva forma de devoción personal y un inmediato sentido de lo divino que ayudó a satisfacer un fuerte anhelo de propósito y destino en un mundo que, para muchos, no podía ser alcanzado por mera salvación *política*. Por eso, comenzando en el tiempo de los reinos Helenos, pero sin alcanzar la cima hasta las vastas conquistas de Roma, las religiones de misterio vinieron a significar una rebelión de amplia base contra la salvación por medio del poder y el orden político. Con lo que contribuyó el oriente a esta creciente contra cultura fue con un dualismo antropológico y cósmico por medio del cual una retirada del reino total de lo material con todas sus asociaciones y una completa absorción en el dominio del espíritu tomaba apoyo como el único medio para escapar de lo que era considerado un confinamiento en un mundo de maldad y de miseria.¹⁷ Pero toda contracultura se ofrece a sí misma como una cultura y se presenta con una justificación filosófica. El término que describe mejor este desarrollo es *gnosis* o lo que hemos aprendido a conocer como Gnosticismo. Lejos de aparecer como un idealismo más entre

15. Cochrane, *El Cristianismo y la Cultura Clásica*, p. 129.

16. Véase p.ej., Walter Burkert, *Antiguos Cultos de Misterio*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987).

17. Kurt Rudolph, *Gnosis*, p. 283.

muchos el Gnosticismo se desarrolló como una subcultura, y con el tiempo lo suficientemente extensivo como para desafiar, si no es que eventualmente desplazar, la cultura política Greco-Romana. Para vastas cantidades de gentes en el oriente esto era el mismo aire que respiraban. Fue en este mundo cultural en el que el Cristianismo hizo primero su aparición. ¡Y este mundo cultural también se filtró en el Cristianismo! Esta influencia necesita ser tenida en mente mientras procedemos a examinar la naturaleza del Monasticismo en la Iglesia primitiva, pues el Monasticismo estaba profundamente infectado con la ideología dualista tan penetrante culturalmente en los siglos de su surgimiento y crecimiento. Un cáncer cultural en el organismo del mundo Clásico proveyó la base del Monasticismo.

2> *El Monasticismo Primitivo*

Aunque se han escrito historias acerca del Monasticismo y las personalidades que impulsaron su avance, en realidad no hay una sola causa o un solo inventor del Monasticismo. Es uno de esos desarrollos oscuros que parecen repentinamente aparecer después de un período previo, mayormente oculto, de gestación. Es una actitud ya existente esperando que algún personaje particular le provea de notoriedad. Ese personaje parecería ser Antonio, un Egipcio que convirtió el nombre de *ermitaño* en un distintivo Cristiano de honor.

Antonio (251 – 356 DC), un Cristiano Copto, quien nació en una familia acomodada de granjeros Cristianos en el alto Egipto, no lejos de Menfis, ha sido llamado el primero de los *Padres del Desierto*. Parece que ambos padres murieron alrededor del año 270, dejando a Antonio como el heredero de una próspera propiedad. Al escuchar un sermón un domingo sobre el texto de Mateo 19:21 – “Le dijo Jesús: Si quieres ser perfecto, anda, vende tus bienes y dalo a los pobres; y tendrás tesoro en el cielo. Y ven; sígueme” – Antonio obedeció inmediatamente. Vendió la propiedad, colocó a su hermana en una especie de convento, y se dirigió derecho al inhóspito desierto para practicar hasta el día de su muerte el más abstemio ascetismo imaginable. Apenas podemos conjeturar porqué Antonio pensó que era necesario, para poder de *seguir* el mandato del Señor, vivir en solitario confinamiento y privar a su cuerpo del menor confort posible, a menos que nos demos cuenta que una actitud total acerca del ámbito de la materia y la carne había sido, desde hacía mucho, afirmada por la Iglesia. Como Peter Brown ha observado: “Antonio y los monjes del siglo cuarto heredaron una revolución; ellos no iniciaron una”.¹⁸

La Iglesia había estado estimulando la noción de que el cuerpo y cualquier cosa asociado con él era malo y un obstáculo a la

18. Peter Brown, *El Cuerpo y la Sociedad: Hombres, Mujeres y la Renuncia Sexual en la Cristiandad Temprana*, (New York: Columbia University Press, 1988), p. 208.

perfección *realizada* (no simplemente perfección *posicional* en Cristo) sin la cual era imposible entrar al cielo. Este hecho es más fácilmente entendido cuando consideramos que Antonio fue solamente el primero en lo que se iba a volver un virtual diluvio de seguidores. A lo largo de los próximos pocos siglos miles se volvieron al severo ascetismo del Monasticismo con el propósito de escapar de cada aspecto de la vida en sociedad y para retirarse a una auto-absorción de heroica privación y negación. Como la vasta mayoría de este ejército de ermitaños y monjes eran de circunstancias sociales similares a las de Antonio es impreciso ver en este movimiento una protesta de los pobres y marginados, la hez de la sociedad, contra un sistema social que les había oprimido o excluido.¹⁹ Fue un estilo de vida libremente escogido. La mayoría venían de circunstancias pudientes y se volvieron, con rechazo deliberado, de cualquier cosa que tuviera que ver con la vida en este mundo. Lo que Antonio y aquellos que emularon su estilo de vida iniciaron puede ser llamado el primer movimiento de *liberación* en la Cristiandad. “Entrar al desierto” como comenta Robert Markus, “era afirmar la libertad de uno para librarse de las sofocantes ataduras de aquella sociedad, de las demandas de relaciones de propiedad,

19. “... los fundadores del movimiento monástico y sus novicios no eran campesinos oprimidos” Peter Brown, *El Mundo de la Antigüedad Tardía*, (New York, W. W. Norton & Co., 1971), p. 101.

del poder y la dominación, del matrimonio y la familia, y re-crear una vida de libertad original, ya fuera en aislamiento o en un grupo social alternativo libremente escogido”²⁰ Lejos de ser una actitud Bíblica este era un evangelio humanista de salvación por logros meritorios y la afirmación de una religión de auto-voluntad en oposición a la gracia de Dios. Al mismo tiempo evidenciaba una ingratitud perversa hacia el Creador y Señor de toda la vida, incluyendo al cuerpo físico.

La versión de Antonio de ascetismo *hermético* entraba en conflicto con la idea de la Iglesia como una comunidad, un pueblo reunido para formar la base de una nueva humanidad. Esta contradicción no engendró desconfianzas acerca del Monasticismo *per se*; otros simplemente lo concebían en términos de grupos sociales organizados. Un segundo tipo de Monasticismo Egipcio, al estilo *cenobítico*, emergió bajo la influencia de un Pachomius (290 – 345 DC). Con él “podemos discernir los inicios de un ascetismo comunitario más ordenado que iba a extender su influencia a lo largo y ancho de todo el mundo Griego, y finalmente proveería un modelo para los monasterios en Occidente”²¹ Los monasterios de Pachomius brotaron a lo largo de Egipto y en Palestina y atrajeron a miles de devotos. El ideal continuó siendo uno de aislamiento de la vida en sociedad,

20. Robert Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), p. 165.

21. Frend, *La Iglesia Primitiva*, p. 192.

pero ahora para formar una sociedad aparte basada en la disciplina de hierro y en la reglamentación organizada. Había al menos algo de reconocimiento de que los Cristianos tenían una razón para su existencia más allá de la mera auto-flagelación. En estas comunidades se requerían algunas obligaciones en forma de trabajo. Pero el Monasticismo, por su misma naturaleza, concebía el trabajo como una distracción que lo apartaba a uno de un llamado *mayor*. No sería la última vez en la historia que el trabajo sería visto como un obstáculo a la piedad y a la realización interior. El único *trabajo* del cual la mayoría de estos monjes disfrutaban eran las horas pasadas en oración, la memorización de las Escrituras, y días y noches de rígidos ayunos tanto de alimento como de sueño.

Completamente independiente del Monasticismo Egipcio brotó en Siria y sus inmediaciones la más virulenta rama de ascetismo Monástico. En Siria, cruce de caminos del este y el oeste, la temple dualista alcanzó una cima de expresión. En Siria también se iban a encontrar los peores excesos de rebelión anárquica contra todas las instituciones terrenales y formas sociales, en los que los individuos llegaron a puntos extremos para mostrar su absoluto desprecio de la normalidad. Fue Siria la que produciría a los semejantes de Simeón el Stylita, hombres con una afición por la exhibición y los actos teatrales estudiados. Pero precisamente a que el Monasticismo Sirio había alcanzado proporciones tan extravagantes fue tomado aún con

mayor seriedad por muchos en la sociedad. Pues, ¿cómo podrían tales personas no poseer grandes poderes para beneficio del hombre si poseían tales poderes sobre sí mismos? Hombres capaces de tales proezas como sentarse en pilares por décadas debían, en verdad, estar en contacto con poderes celestiales. ¿No podría uno suplicarles que intercedieran con tales fuerzas a favor de humanos más de esta tierra? En Siria el Monasticismo produjo el concepto del *hombre santo*, un hombre a quien se le debía considerar, un hombre capaz de traer sobre las comunidades aledañas, y sobre las grandes ciudades, bendiciones o maldiciones. La superstición y la adivinación continuaron siendo practicadas en nombre del Cristianismo. Brown resume estas: “Siria era la gran provincia de las estrellas ascetas... Egipto era la cuna del Monasticismo... los hombres santos que acuñaron el ideal del santo en la sociedad vinieron de Siria y, más tarde, del Asia Menor y de Palestina – no de Egipto... el hombre santo de Egipto no influyó sobre la sociedad alrededor de él en la misma forma en que influyó en otras provincias.”²²

Una tercera forma de Monasticismo ha sido asociada con Asia Menor y el nombre de Basileo el Grande (c. 330 – 379 DC). A menudo se ha dicho que fue Basileo, su hermano Gregorio de Nyssa y su cercano amigo Gregorio de Nazianzus – los Padres Capado-

22. Peter Brown, *La Sociedad y lo Santo en la Antigüedad Tardía*, (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 109.

cios – quienes fueron los responsables por establecer los fundamentos del Cristianismo Bizantino o la Ortodoxia Oriental. Ciertamente fueron estos tres quienes, debido a que todos estaban empapados en la cultura Clásica (graduados, podríamos decir, ¿de la universidad de Atenas!), ayudaron a producir esa combinación de cultura clásica y Cristianismo que supuestamente combinaba la piedad con el rigor intelectual para promover ese ideal que llegó a ser conocido como la vida *contemplativa*. Claro, no fueron ellos los primeros en estimular esta clase de desarrollo – los Alejandrinos, Clemente y Orígenes, ya habían mostrado el camino. Pero bajo la influencia de Basileo esta noción de Cristianismo *filosófico* fue introducido al contexto Monástico. Pues, como Frend ha observado, con Basileo, “el ideal del ermitaño fue reemplazado por aquel de la hermandad espiritual Cristiano-Platonista.”²³ Su propósito, aparentemente, era combinar el ascetismo con la reflexión filosófica y constituir comunidades Monásticas siguiendo tales líneas. Por otra parte, Basileo estuvo entre los primeros en traer orden, método y propósito al Monasticismo; fue ante todo su legado el que fue traído a Occidente. Basileo, un Benedictino mucho tiempo antes que Benedicto, organizó la vida Monástica siguiendo líneas sociales de acuerdo con un reglamento. Aquellos que entraban debían someterse a las normas y vivir como ellas lo dictaban. Los momentos

del día estaban planificados para distintas actividades, algunos para el trabajo, algunos para la oración, algunos para el estudio de las Escrituras, pero también para los autores Clásicos. Por otra parte los monjes Basileanos no debían estar tan auto-absorbidos y retirados que no llegaran a estar involucrados en alguna forma de servicio a la comunidad. Para prevenir esto Basileo estableció monasterios en pueblos y ciudades, lo mismo que en el campo. Sus monjes no habían de despreciar la Iglesia institucional, sino promoverla y ofrecer servicio dedicado a aquellos que estaban obligados a vivir en la sociedad ordinaria.

El sistema de Basileo parecería ser un mejoramiento considerable en relación con las mórbidas ramas del Monasticismo asociadas con Egipto y Siria. De hecho, la combinación de la cultura Clásica con el Cristianismo tuvo el efecto de subordinar el Cristianismo a la cultura Clásica, de hacer del Cristianismo meramente el apéndice de la *fe* para con la *razón* de las cosas determinada por el hombre no-Cristiano. Aún más, el establecimiento o la institucionalización del Monasticismo de acuerdo con normas concebidas por el hombre y con la intención de producir santidad, cuando fue combinado con el clericalismo y el jerarquismo eclesiástico, eventualmente destruyó la autoridad de la *Sola Scriptura* y redujo la fe genuina a las costumbres y mandamientos de agentes humanos y prescripciones institucionales.

23. Frend, *El Surgimiento del Cristianismo*, p. 631.

No tenemos idea de cuán extensamente fue practicado el Monasticismo; ciertamente que no fue el todo del Cristianismo durante los primeros pocos siglos. Pero fue insuperable en influencia como el ideal de la vida Cristiana. Mientras que otras tradiciones Monásticas iban a evolucionar en el curso de la historia Occidental, el núcleo de su concepto y práctica fue ya completamente determinado en el siglo cuarto.

3> Rasgos y Características Esenciales del Monasticismo

En el desarrollo del concepto Monástico tres características destacan con peculiar prominencia: (a) El Monasticismo como martirio ético; (b) el culto de la virginidad; y (c) el culto al hombre santo con poder para realizar milagros.

Entre las contribuciones esenciales del Monasticismo al Cristianismo tal y como se desarrolló en Occidente lo mismo que en otros contextos y que es todavía influyente en nuestro día presente, fue la noción antibíblica de dos tipos de fe y ética Cristianas: una para los Cristianos *más elevados*, y una para los Cristianos *promedios*. Claro, el Monasticismo representaba el sendero más estricto hacia la santidad *superior*, mientras que los Cristianos *ordinarios*, aquellos que no tenían la fe para renunciar a todas las asociaciones mundanas de familia, trabajo, relaciones de propiedad y asuntos mundanos en general, debían contentarse con vivir en términos de

una santidad *menor*. Este concepto total se desarrolló en el despertamiento de la legitimación del Cristianismo bajo Constantino en el 313 DC. Una Iglesia a la que se le había conferido una relativa paz con el mundo pagano de oposición persecutoria anhelaba los buenos días antiguos de los mártires cuando la absorción forzada en el ideal de la *Militia Christi* promovía una devoción más pura a la vida celestial y una disposición para hacer a un lado los bienes de este mundo. “Con el fin de la era de la persecución”, como señala Markus, “el Monasticismo vino a absorber el ideal del mártir. Igual que el mártir el monje se liberaba a sí mismo del mundo para rendirse a Dios y encontraba la plenitud de la libertad en su muerte.”²⁴ No sería la última vez que la Iglesia orientaría su visión por la mano muerta del pasado en lugar de marchar hacia adelante con una agenda Bíblica para el futuro. Pero entonces, la Iglesia bajo la influencia del Monasticismo fue incapaz de deshacerse de las concepciones paganas que la dominaban. Al igual que el hombre Clásico el Monasticismo compartía una añoranza por una era dorada de héroes, pues, como Markus también señala, “la era de los mártires retuvo algo del sabor de la edad heroica...”²⁵ El concepto del héroe fácilmente apoyaba el ideal de perfección que el Monasticismo buscaba alcanzar. Así que, “el mártir era la imagen humana de perfección, un modelo a seguir. Ser perseguido por

24. Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, p. 71.

25. Markus, p. 24.

causa del Señor era el sello distintivo del verdadero Cristiano.”²⁶ El cumplimiento de grandes hazañas de auto-inmolación fue el ideal central de la santidad. A los ojos de Cristianos posteriores “los mártires fueron idealizados como atletas y como gente que luchaba por un premio en un combate sobrenatural.”²⁷ ¡En verdad que he aquí los súper santos! ¡Qué clase de campeones de la guerra espiritual contra este mundo y todas sus asociaciones malévolas! “Se creía que las recompensas del mártir excedían aquellas de cualquier otro Cristiano que también se esforzara. Su muerte borraba todo pecado que se hubiere cometido después del bautismo; puro y sin mancha se dirigía derecho al cielo.”²⁸ El problema para el Monasticismo era cómo emular esta conducta y así alcanzar el mismo resultado. Esto sería cumplido por esfuerzos similares, aunque sin derramamiento de sangre – el martirio *ético*. “Las energías emocionales previamente absorbidas por la tarea de levantarse a la altura de las demandas hechas a una Iglesia perseguida fueron mayormente re-dirigidas hacia el vivir ascético disciplinado.”²⁹ El manto del mártir fue tomado por el monje – el santo como héroe.

Practicar el *martirio ético* requería un intenso compromiso de privar al cuerpo de

todas y cada una de las formas de gratificación sexual y negarle los apremios que insistentemente éste demandaba fuera que estos fuesen concebidos o no como legítimos. Naturalmente, las pasiones del cuerpo más persistentes y vehementes iban a ser encontradas en la dimensión de la sexualidad. He aquí un impulso de la carne que debía ser vencido a cualquier costo. La batalla entre el espíritu y la materia alcanzó su quintaesencia precisamente en este punto. Para el buscador que iba en pos de la santidad *superior* nada representaba al enemigo del cuerpo más inequívocamente que el impulso sexual. El culto a la virginidad le dio añadido ímpetu al culto del mártir-héroe.

El pensamiento Monástico no podía concebir un lugar en el propósito de Dios para el cuerpo, excepto verlo como una forma de castigo por el pecado del hombre. El verdadero destino del hombre era el cielo, para vivir allá como lo hacen los ángeles en completa perfección en una existencia incorpórea. Aquí en la tierra su llamado era ser salvo del cuerpo y todas sus asociaciones. Ser salvado del pecado significaba lo mismo que ser salvado del cuerpo. Si alguna cosa daba prominencia al cuerpo, si alguna parte del hombre distrajese su atención de su verdadero destino, nada lo hacía con mayor tenacidad que el impulso sexual. El ideal Monástico llamaba a resistir al sexo como un deseo innoble y vulgar y a suprimir este aspecto normal de la naturaleza humana.

26. Markus, p. 92.

27. Robin Lane Fox, *Paganos y Cristianos*, (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1986), p. 436.

28. Fox, p. 435.

29. Markus, p. 70.

Claro, el sexo es un deseo humano que, como cualquier otro, es susceptible de abuso moral y de perversión. La visión Bíblica era, y es, que Dios creó al hombre, varón y hembra (Gén. 1:27), que al hombre le fue dada una naturaleza sexual desde el mismo principio. Por otra parte, para satisfacer apropiadamente el deseo que acompañaba a esa naturaleza Dios instituyó el matrimonio (Gén. 2:20-25), la vinculación pactal del hombre y su esposa. Todo esto es mencionado en la Escritura como habiendo sido hecho *antes* de que el pecado entrara en la experiencia humana. Es solo cuando el pecado entró en el mundo que el impulso sexual tomó la característica de una *lujuria* que el hombre satisfaría como bien le placiera y en cualquier circunstancia que considerara apropiada. En lugar de defender y promover una visión Bíblica, el Monasticismo simplemente se quedó simplemente asido de una concepción profundamente pagana que insistía en un agudo dualismo entre materia y espíritu; como la materia era la fuente del mal, escapar al reino del espíritu significaba verdadera salvación.

El concepto de la virginidad como un ideal superior tanto espiritual como ético no es fácil de trazar históricamente. A principios del período post-apostólico no se pensaba que el matrimonio fuese extraño a la vida Cristiana, sino decente, honorable y aceptable. Había sido el propósito de la Iglesia primitiva insistir en el decoro y el orden en la conducta de la vida del hombre aquí en la

tierra, a contener sus pasiones y lascivias como es propio de la piedad y la santidad. El estado del matrimonio asumió la dimensión añadida de traer aquella pasión rebelde al control y sujeción a la voluntad de Dios. Verdaderamente el matrimonio era el único conducto de escape legítimo para el apremio sexual y no sólo para la procreación o la producción de hijos. Sin embargo, muy rápidamente se desarrolló la idea de que el sexo aún dentro del matrimonio era considerado “como la opción segunda mejor a no tener sexo del todo.”³⁰ El estado del matrimonio llegó a ser visto como una santidad de segunda clase. A las parejas se les instó, y numerosos cónyuges siguieron esta práctica, a practicar la abstinencia sexual dentro del matrimonio. En el segundo siglo un consenso muy diseminado se levantó que hablaba clamorosamente contra el matrimonio e idealizaba el estado virginal. Aún se sugirió que las parejas casadas podían, al abandonar el sexo dentro del matrimonio, retornar a la pureza de la virginidad. En este tiempo la Iglesia también comenzó a enseñar que las segundas nupcias, después de la muerte de alguno de los cónyuges, no debiesen celebrarse. Estaban definitivamente prohibidos para el clero (y pronto también lo estuvieron los primeros matrimonios). Esto tuvo el efecto de crear un gran número de viudas quienes, a menos que fuesen adineradas, se volvían dependientes de la Iglesia. Si eran acaudaladas se tornaban el objeto de solicitudes por

30. Fox, *Paganos y Cristianos*, p. 355.

parte de obispos y clérigos quienes esperaban sumar esa riqueza a la Iglesia. “Al idealizar la virginidad y mostrar disgusto por las segundas nupcias la Iglesia se iba a convertir en una fuerza sin igual en la carrera por la herencia.”³¹ La familia, así lo parecería, como una institución pactal en el propósito de Dios tenía poco espacio en el pensamiento de muchos en la Iglesia, y tampoco la promoción de esta institución de acuerdo con las directivas Bíblicas era vista como una característica de santidad genuina.

Para el final del segundo siglo había poca preocupación por distinguir entre promiscuidad sexual y el sexo conyugal apropiado. Para aquellos que adoptaron el Monasticismo uno no era más aceptable que el otro. Orígenes (186 – 253/4 DC), claramente la mente especulativa más grande cuya teología había de dominar el pensamiento de la Iglesia por los siguientes dos siglos, simplemente miraba la naturaleza sexual de los hombres y las mujeres como si no tuviera consecuencias sobre la personalidad humana, como si en el presente simplemente no importara y por lo tanto era algo de lo cual podía prescindirse. Se acobardó del mero concepto de género en el hombre. Sin embargo, para Orígenes, rechazar la sexualidad significaba mucho más que simplemente suprimir la naturaleza sexual. Más bien significaba la reafirmación de una libertad original tan básica como para disolver

todas las distinciones de la existencia corporal. Aparentemente no había nada normal en el sexo bajo cualquier circunstancia, ni siquiera la procreación. El género del cuerpo representaba una intrusión de una esfera extraña. Las experiencias sensuales de este tipo, o de cualquier tipo en realidad, eran destructivas de la verdadera personalidad humana cuyos deleites y placeres existen en otro mundo. Solo la virginidad podía reunir al hombre con su verdadera personalidad, era el vínculo original entre el cielo y la tierra.³² El legado de Orígenes al Monasticismo es profundo.

La tercera característica esencial de la cultura del Monasticismo que dejó su marca profundamente grabada en el Cristianismo Occidental fue aquella del monje como *hombre santo*. Aunque ya hemos tocado esto se añaden aquí unos pocos comentarios para repasar las principales características de este aspecto del ideal Monástico.

Como se mencionó la idea del monje como hombre santo se originó principalmente en el contexto de Siria, pero eventualmente se expandió más allá de las manifestaciones puramente locales. Básicamente la idea surgió concurrentemente, es decir, que el monje además de haber adquirido una excepcional libertad de las contaminaciones del ámbito de la materia y teniendo

31. Fox, p. 130.

32. Brown, *El Cuerpo y la Sociedad*, pp. 171-175.

las características de alguien que realiza esfuerzos ascéticos sobrehumanos, al mismo tiempo, llegó a estar en posesión de poderes misteriosos. Tales poderes implicaban más que la infatigable energía para suprimir los propios apetitos del cuerpo y hacer a un lado todos los intereses mundanos; estos poderes llegaron a ser vistos como la habilidad de operar milagros y maravillas. El hombre santo se volvió más que solo de estricta piedad y resolución disciplinada; era un auténtico agente de gran poder para operar maravillas a favor de la comunidad. Aquí estaba el mundo pagano antiguo de “oráculos y adivinación” reajustados para consumo Cristiano. “El surgimiento del hombre santo como el portador de la objetividad en la sociedad” como una vez más comenta Brown, “la representación final de la larga historia de oráculos y adivinación en el mundo antiguo. El ermitaño ‘portador de Dios’ usurpó la posición del oráculo y fue conocido por haber hecho esto.”³³

La cosmovisión antigua era poseedora de la noción de que lo que afecta esta vida, ya sea para bien o para mal, tenía su fuente en lo que había ocurrido en el mundo invisible donde una plétora de espíritus y *daemones* era responsable por todo lo que ocurría. Especialmente en una sociedad agrícola donde la prosperidad o la adversidad de la vida era un asunto tan aventurado, y

donde la vida a menudo se columpiaba al borde de la ruina, la pobreza, la enfermedad y la hambruna, la gente era ávida para asegurarse ayuda y asistencia contra los poderes demoníacos cuyo control de los elementos de la naturaleza era incuestionable. ¿Quién mejor para auxiliarles que el hombre santo local cuya habilidad para intervenir con el poder del Cielo no estaba en duda? En consecuencia, “La idea del hombre santo manteniendo a raya a los demonios e inclinando la voluntad de Dios por sus oraciones vino a dominar la sociedad de la Antigüedad Tardía... colocó a un hombre, un ‘hombre de poder’, en el centro de la imaginación del pueblo...”³⁴ El hombre santo posado en su columna allá en el desierto se volvió el objeto de visitas por parte de una regular procesión de multitudes, desde labriegos hasta oficiales de la corte y representantes imperiales, ansiosos de solicitar su apoyo para toda exigencia concebible, sea que fueran concernientes a las cosechas o a asuntos de estado. El hombre santo adquirió el status de un árbitro o mediador entre el Cielo y la tierra. Al hacer esto añadió nuevo significado a la idea Romana del *patronus*, un hombre de prominencia en la comunidad de cuyo auxilio en todo dependían grandes cantidades de personas desde sanidad hasta consejo en asuntos legales. El hombre santo proveyó el trasfondo histórico a lo que emergería después como el concepto del *santo patrono*, un

33. *La Sociedad y lo Santo en la Antigüedad Tardía*, p. 134.

34. Brown, *El Mundo de la Antigüedad Tardía*, p. 145.

rol que virtualmente socavó a Cristo como el único mediador entre Dios y el hombre.

4> *Fuentes Paganas de Influencia*

Como ya hemos indicado el Monasticismo derivó primariamente de fuentes y actitudes no-Cristianas. ¿Cuáles eran las características distintivas y fundamentales de estas influencias significativas?

Como se mencionó la influencia más penetrante vino de la cosmovisión de a lo que hoy nos referimos como Gnosticismo. El Gnosticismo en la Antigüedad Tardía era más una perspectiva religioso-cultural de pensamiento que una escuela particular de pensamiento o movimiento. Descubrir sus orígenes ha sido para los eruditos una tarea casi imposible. La cosa casi más cierta que uno puede decir es que era el producto de aquella mezcla especial llamada sincretismo Helenista, una combinación de especulaciones Griegas, Iraníes y Judías. Y como la mayoría de las aventuras compuestas se ofrecía a sí misma en una variedad de formas con énfasis peculiares. No había una cosa llamada *Gnosticismo*, más de lo que hoy hay una cosa llamada *Racionalismo*. Y sin embargo hay un marco mental común que puede ser trazado a lo largo de todos y cada uno de los tipos específicos. Es esta perspectiva compartida lo que le da una apariencia cultural única, al igual que mucho del *secularismo* hoy, que aunque formado de interminables características, sin embargo exhibe creencias generales

distintivas. Estamos interesados sólo con estas últimas.

Sobre todo el Gnosticismo se aferra a una cosmovisión profundamente dualista. “En la base de la Gnosis” explica Kurt Rudolph “se encuentra una visión dualista del mundo la cual determina todas sus declaraciones en un nivel cosmológico y antropológico...”³⁵ Hay dos lados de la realidad, a saber, una de la materia y la otra del espíritu. Es más, estas dos dimensiones de las cosas son profunda y completamente extrañas la una a la otra. Son tan opuestas la una a la otra como el bien y el mal. No es que la materia se ha vuelto mala; es más bien que la materia *per se es mala*, y su misma existencia es debida a un Ser malvado que la trajo a la existencia. La trascendencia de esta doctrina es importante en tanto concierne al hombre, pues el hombre es un ser espiritual que vive en un cuerpo material extraño. Este hecho solo explica la causa del mal en el hombre y en el mundo y lleva a la conclusión de que en tanto el hombre habite en el cuerpo está inevitablemente contaminado con un mal que es antitético a su verdadera naturaleza espiritual. Entonces, el gran problema es descubrir la forma que liberará al hombre de la materia y le lanzará a la realización de su verdadera existencia *espiritual*.

El principal interés del Gnosticismo, entonces, era ofrecer un evangelio de reden-

35. Rudolph, *Gnosis*, p. 57.

ción del ámbito de la materia. Para hacerlo tenía que explicar el origen de la materia y del espíritu como derivándose a partir de dos fuentes divinas separadas, un buen Dios y un mal Dios. Así, no solamente está el hombre como ser espiritual opuesto a su existencia material, sino que el verdadero y buen Dios está igualmente opuesto al reino de la materia. De hecho, en la mayoría de los sistemas Gnósticos el espíritu como tal es Dios y, puesto que el hombre mismo es espíritu encerrado en materia, participa de la sustancia divina. Si él parece no darse cuenta de esto es por causa de una ignorancia original que le separó bastante lejos de su verdadera naturaleza *divina*. Es a través de la *Gnosis*, o *conocimiento* que el hombre puede recobrar su verdadero ser y retornar a su auténtico hogar en el mundo de la luz y la armonía. En consecuencia, escribe Hans Jonas, “Equipado con su *gnosis* el alma después de la muerte viaja en forma ascendente, dejando atrás en cada esfera la ‘vestimenta’ física que se corresponde con ellas: de esta forma el espíritu liberado de los aditamentos foráneos alcanza al Dios más allá del mundo y se reúne con la sustancia divina.”³⁶

El Gnosticismo representaba una revuelta contra la condición de criatura. Odiaba la idea de que el hombre fuese finito y mortal. No quería reconocer que el hombre era responsable por el mal que rodeaba su

vida en el mundo. Su Dios no poseía personalidad; él simplemente se plantaba en la posibilidad de liberación de la finitud y de la condición de criatura. El concepto Gnóstico de redención era uno de liberación de la materia y el tiempo, no restauración del todo de la existencia del pecado y de la culpa. Bajo la influencia del Gnosticismo Cristo vino a jugar el rol de uno que libera al hombre al mostrarle el camino. Cristo era un modelo de cómo podía hacerse, un ejemplo perfecto de triunfo sobre este mundo. La muerte, no la resurrección, era el medio preeminente de liberación y escape de los confines del cuerpo. Mucho de esto explica porqué el Monasticismo apoyaba una Cristología docetista. Un Cristo que meramente *aparecía* en forma corporal era más favorable a un punto de vista profundamente hostil al cuerpo que un Cristo que en realidad se volvió hombre en términos *carneales* reales.

El impacto directo del Gnosticismo sobre el Cristianismo vino por medio del Judaísmo, pues, sin lugar a dudas, “la mayoría de los sistemas Gnósticos llegaron a existir en los bordes del Judaísmo.”³⁷ Esto explica el porqué las escrituras Gnósticas están tan impregnadas con temas e ideas Bíblicas. Y si tenemos en mente que la Iglesia primitiva, la Iglesia en el tiempo de los apóstoles, era predominantemente Judía en estructura, entonces podemos entender mucho de lo que los escritores del Nuevo Testamento quisieron

36. Hans Jonas, *La Religión Gnóstica*, (Boston: Beacon Press, edición revisada, 1963), p. 45.

37. Rudolph, *Gnosis*, p. 277.

decir cuando hablaron tan fuertemente contra las herejías que ya entonces estaban causando gran confusión entre las varias iglesias. Así, en I Cor. 15:12 Pablo escribe, “Pero si se predica que Cristo resucitó de los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos?” Es esta última frase la que destaca. “No resurrección” significaba para muchos no resurrección *literal*, pues Cristo fue simplemente levantado *en espíritu*, pues él nunca poseyó verdadera existencia corporal, con toda certeza esto era la sugerencia de ideas Gnósticas. Pablo tuvo que combatir esta falsa doctrina de la resurrección que los Judíos Cristianos estaban obteniendo del exterior, de fuentes Judías. Otra vez, Pablo tuvo que combatir una “filosofía engañosa”, que aparentemente estaba seduciendo a los Cristianos Colosenses, con la fuerte aseveración de que “en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad” (2:9) y de que no debían ser engañados “con palabras persuasivas.” (2:4). Es más, Pablo reprendió a aquellos que hacían gran causa y muestra de piedad con su “humildad y duro trato del cuerpo” el cual era sin “valor alguno contra los apetitos de la carne” (2:23). Pablo le dice a Timoteo que mandara “a algunos que no enseñen diferente doctrina ni presten atención a fábulas y genealogías interminables” (I Tim. 1:3,4). El Gnosticismo estaba plagado de este tipo de cosas. Con respecto a falsas doctrinas que serán el producto de “espíritus engañadores”, Pablo dice que “Estos prohibirán casarse y mandarán abstenerse de alimentos que Dios creó” (I

Tim. 4:3). También esto era cierto de la enseñanza Gnóstica y, como vimos, se volvió una figura central del estilo de vida Monástico. Se podrían proveer otros ejemplos, pero con estos podemos al menos discernir algo de la influencia que una presencia Gnóstica-Judía tuvo sobre la Iglesia del primer siglo. Indiscutiblemente, para el segundo siglo, con los comienzos del Monasticismo, esta religión pagana estaba comenzando a acurrucarse profundo en la conciencia de la Iglesia.

El ascetismo, que principalmente se derivó a partir de la cultura Oriental del dualismo Gnóstico, se mostró firmemente opuesto al concepto clásico de virtud como la afirmación de la excelencia del hombre en y a través del mundo. Para el hombre clásico el mundo no era un lugar enteramente extraño, sino el producto de un orden racional, y el hombre estaba equipado con la habilidad de descubrir la razón de aquel orden y así vivir en armonía con la naturaleza. Esto era especialmente cierto de la mente Estoica, la cima y desenlace de la cultura Clásica. Por supuesto, el hombre clásico, comenzando con Platón, hacía una marcada distinción entre el espíritu y la materia, pero el hombre clásico no pensaba que la última, aunque recalcitrante, fuese necesariamente extraña al más alto ideal espiritual de la vida. El hombre era capaz de hacer que lo material se sometiera al poder del espíritu o la mente. Las pasiones podían ser colocadas bajo el control de la razón y obligadas a obedecer al hombre *interior* en su búsqueda de *Paideia*

o cultura ordenada. Esto no era así para el Gnosticismo. El ámbito de la materia era visto con total hostilidad. La única opción disponible era ser rescatado de ella por medio de una fiera resolución interior para suprimir su empeño en todas las áreas de la vida. Esta aguda contradicción entre ideales culturales radicalmente opuestos parecería excluir la posibilidad de alguna síntesis entre ellas. Podríamos sorprendernos, entonces, que un tipo de *Cristianismo* Monástico se desarrolló que, de hecho, buscó combinar aspectos de ambos ideales e iba a dejar su legado en el desarrollo de la cultura Cristiana en el Occidente, especialmente en la Edad Media, como la fase final del Monasticismo. Con el surgimiento al final del segundo e inicios del tercer siglo de la escuela de teología Alejandrina encontramos por primera vez el surgimiento de un clasicismo ascético en la forma de un Cristianismo que permanecería como la esencia de su ideal hasta los tiempos modernos. Podemos asegurar, fue una alianza que no fue fácilmente mantenida, ni en todos los tiempos, pero, en general, continuó afirmándose a sí misma contra todos los intentos de disolverla completamente. Solo cuando el Renacimiento y la Reforma hicieron su aparición finalmente colapsó como un ideal cultural predominante.

El ideal clásico concebía la vida de la mente, del intelecto y la razón, como la forma más alta de actividad humana. Contemplar la *forma* de las cosas, captar la lógica de las relaciones, trascender la mera sensa-

ción y el sentimiento hacia ese ámbito superior de la Verdad, Bondad y Belleza no era meramente la más grande realización de lo que significa ser hombre, sino que era elevarse al nivel de una conducta similar a la de un dios. Conectada con esta actividad estaba la idea del poder total sobre uno mismo y la formación interna del alma o el carácter como la esencia de lo que significa ser humano y vivir la vida feliz. Aquel que alcanzaba estos resultados era considerado como sabio y era tratado como *filósofo*. Alcanzar esta meta requería una renuncia del mundo de las preocupaciones ordinarias y un escape de los asuntos mundanos. Toda preocupación con asuntos prácticos y con cosas que concernían las necesidades del cuerpo debían ser reducidas al mínimo. ¡Cuán natural fue entonces para el Monasticismo apreciar este aspecto del pensamiento del mundo Clásico! En primer lugar adoptó la negación esencial del cuerpo y el reino de la materia en general a partir del Gnosticismo. Pero la mera negación no era suficiente; algún tipo de actividad debía tomar lugar, se requería algún tipo de vida en el mundo. ¿Qué cualidad positiva debe uno ver, especialmente, en la vida Cristiana? Fue Clemente (c. 150 – c. 215) y Orígenes, los teólogos Alejandrinos, quienes, en segundo lugar, infundieron en el ideal Monástico el concepto Clásico de la vida contemplativa de la mente. Aquí estaban los inicios de la *Christianae vitae otium*, el concepto de la vida Cristiana como una vida caracterizada por el ocio intelectual y la contemplación ininterrumpida.

Clemente, como el mayor de los dos, y habiendo sido el maestro de Orígenes, puede ser responsable por impulsar en primer lugar este desarrollo. Él fue el primero en combinar los énfasis de la *Gnosis* de las escuelas Gnósticas con la idea Estoica de la contemplación y el cultivo de la mente. Le gustaba la idea de un entendimiento *más profundo*, pero desdeñaba la noción de que este entendimiento fuera conceptualizado como no-intelectual. No vaciló en considerar al Cristianismo en el lenguaje de una *iluminación* superior. Para él el Cristianismo era el verdadero Gnosis. La meta del creyente verdadero era elevarse por encima de la mera fe a las regiones *más puras* del conocimiento y la contemplación directa de Dios. La fe era una mera parada en el camino que llevaba a una mayor certeza y comprensión del misterio de las cosas. Sin embargo, como el hombre Clásico, Clemente pensó con respecto a esta tarea en términos elitistas. Solo unos pocos especiales podrían esperar alguna vez alcanzar tal estado exaltado en esta vida. De aquí fue nutrido el concepto del teólogo experto para quien el creyente *simple* u ordinario debe someterse con el propósito de resolver los enigmas y misterios de Dios, el hombre y el mundo. Esto fue especialmente así cuando se llegaba al tema del entendimiento de las Escrituras. La escritura era vista como poseyendo verdades metafísicas y éticas que el creyente ordinario no podía esperar comprender. Solo aquellos que hubiesen adquirido Gnosis, que hubiesen penetrado su

recóndito mensaje estaban iluminados con respecto a su verdadero significado.

Si Clemente inició esta orientación, fue Orígenes quien la desarrolló como una forma de arte. En la mente de Orígenes el Cristianismo significaba conversión “de la ignorancia ... a la iluminación.”³⁸ El significado real de la Escritura era como una fuente de significados más profundos y escondidos disponibles por un proceso de interpretación que llevaba más allá de los niveles literal y moral hacia el significado *espiritual* el cual era de un orden de conocimiento más alto y diferente. Orígenes comenzó con la noción de que “toda palabra de la Escritura significaba algo, de otra manera no habría sido escrita...”³⁹ Pero lo que significara no era su significado redentor-histórico, ni tampoco estaba interesado en trazar el re-establecimiento de la autoridad de Dios sobre el hombre, un mensaje sobre el pecado, la redención y la renovación del pacto. Su significado yacía bajo la superficie de su lenguaje en una búsqueda misteriosa del proceso de purificación del alma de la ignorancia e el irracionalismo. Su mensaje era acerca de un Cristo cuya principal responsabilidad era educar a la raza humana en la manera apropiada para elevarse por encima del mundo y entrar en la sublime unidad con Dios. El hombre era libre para seguir el liderazgo de Cristo, la encarnación del Logos, y así ele-

38. Frend, *La Iglesia Primitiva*, p. 90.

39. Idem, p. 92.

vase por encima de su existencia primitiva hacia una cultura más alta de la mente, para meditar allí en Dios en un éxtasis espiritual sin ningún tipo de impedimentos. El Cristianismo Bíblico fue reemplazado por el Cristianismo Platónico. El resultado fue la incalculable devastación de una genuina cultura Bíblica en la formación del Occidente.

5> *Quid sit Christianum ese?*

Agustín – El Casi Reformador

Aurelius Augustinus (354 – 430 DC), conocido en la historia como San Agustín, obispo de Hipona en el Norte de África, es sin lugar a dudas, el más grande teólogo y clérigo Cristiano de la Antigüedad Tardía. Sin embargo, su grandeza reside no tanto en su elevado intelecto que queda demostrado en su habilidad fascinadora de sus voluminosos escritos, pero, mucho más importante, en que logró identificar de una manera Bíblica más clara la falsedad del ideal Monástico y por lo tanto, de la verdad concerniente a Dios, el hombre y el mundo. Con Agustín fue inaugurada una tradición teológica, designada apropiadamente como la *tradición Agustiniiana*, que se afincó en el Occidente y proveyó una contracorriente al fuerte Cristianismo falso que había virtualmente absorbido a la iglesia y amenazaba ahogarla en las profundidades de un punto de vista erróneo y pagano. Solamente podemos conjeturar cuál hubiera sido el resultado para el Cristianismo Occidental separado de la influencia que esta tradición hizo posible a través de la devoción

cuidadosa de este hombre a la Escritura como la fuente de la fe y la vida Cristiana. Las amplias diferencias que llegaron a separar al Cristianismo Católico del Cristianismo Bizantino proveen un ejemplo del enorme legado que el *Agustinianismo* dejó atrás. Otro legado es el hecho de que la Reforma, que rompió de una vez y para siempre con la predominante cultura Monástica, lo mismo que con el mortecino jerarquismo humanista que floreció junto con ella, fue posible sobre el fundamento de un Agustinianismo revivido y purificado. Claramente el pensamiento de este hombre ha dejado una marca sumamente significativa para el Occidente.

Nuestro interés no es con los detalles de su vida y pensamiento, sino con la laboriosa re-consideración por parte de Agustín de *lo que significa ser Cristiano*. Esa reevaluación se encontraba lejos del Monasticismo y en la dirección de un entendimiento más fiel a la Escritura. Esta re-orientación de pensamiento, debido a que tenía proporciones sísmicas, no debiese ser subestimada. Y, sin embargo, debemos añadir una palabra de precaución. Aunque Agustín redefinió la naturaleza del Cristianismo, no es una decepción pequeña el considerar que falló en romper con el ideal Monástico en su propia vida y acciones. Al final, él solamente verificó sus excesos; no atacó su idea esencial, y así el Monasticismo continuó plagando la iglesia a través de la Edad Media. Puede haber sido así en cualquier caso: pero es igualmente posible que si él hubiera hecho un claro rom-

pimiento y renunciado totalmente al Monasticismo podría haber iniciado una *reforma* tan temprano como el siglo quinto. ¡Pero, Oh destino! Agustín se retuvo de dar ese paso tan decisivo. Como resultado nos deja el legado de un hombre cuyo lugar en la Iglesia fue aquel de un *casi Reformador*.

La mayoría de estudiosos de la historia de la Iglesia y de la doctrina están familiarizados con el peregrinaje personal de Agustín a la fe. La historia de su crianza bajo una madre piadosa cuyo ardiente interés por la salvación de su hijo iba a encontrarse con un joven auto-determinado y lleno por su parte de mundanalidad *carnal* es bien conocida. Después de una larga digresión en la herencia Clásica con el objetivo de encontrar respuestas para su alma intranquila al fin sucumbió a los deseos de su madre de que se uniera a la Iglesia y se volviera Cristiano. Claro, al mirar hacia atrás Agustín podía correctamente decir que no fue por causa de su madre, aunque sus oraciones y lágrimas fueron ciertamente significativas en su conversión, sino que fue debido a la misteriosa acción de la gracia que Dios fue complacido a través de las súplicas de su madre para efectuar en él una transformación del corazón. Una vez que hubo hecho su decisión en este respecto él nunca regresó atrás, y su vida y pensamiento son un testimonio de un hombre que avanzó continuamente en la dirección de traer todo pensamiento a la sumisión de su Señor y de Su Palabra.

Sin embargo, es bueno recordarnos a nosotros mismos que al principio las nociones de Agustín estaban profundamente coloreadas con las concepciones centrales del tipo de Cristianismo que para su día eran universalmente aceptadas. La influencia del pensamiento Platónico y de los conceptos del Gnosticismo tal y como Agustín los encontró en los Maniqueos, quienes estaban presentes por todas partes especialmente en el Norte de África, moldearían su mente y conducta en los años por venir. En verdad, aunque él progresó más allá de ellos hacia nociones Bíblicamente más puras, la amplia idea del Monasticismo como la esencia de lo que significa ser Cristiano, por lo menos para aquellos llamados a una perfección superior, nunca le dejó totalmente. Fue el Cristianismo que primero llegó a conocer, y nada en ninguna parte representaba una alternativa. ¿De qué otra forma iba a concebirlo? Y sin embargo, con el tiempo, por medio del contacto más cercano con la Escritura, maduró en su entendimiento hasta el punto donde casi se quita de encima totalmente sus falsas concepciones. El catalizador en este cambio de su pensamiento fue cierto monje, Pelagio, un hombre cuyo nombre vino a representar la herejía más grande en la doctrina Cristiana hasta que fue reemplazada por aquella otra de Arminio.

Para el tiempo en que Agustín se convirtió al Cristianismo ya estaba persuadido de que la síntesis ascética – clásica expresaba mejor la verdad en tanto a lo que concernía

al bien del hombre. Aceptó la noción de que lo mejor para el hombre consistía en una vida que tuviera como objetivo el liberar la mente y la razón de la esclavitud a la sensualidad y de los grilletes de la sujeción a los apetitos del cuerpo y los intereses materiales. Influenciado por ideas Platónicas Agustín creía que era posible practicar una moralidad del desinterés y experimentar una libertad interna del cuerpo y sus deseos por medio de un poder racional innato en el hombre. Cuando se volvió Cristiano comenzó a reconocer lo erróneo de su posición, pues tal poder racional no existe en el hombre para dirigirle a la verdad y a la conducta correcta. Agustín había aprendido la verdad con respecto al *pecado*. El alcance del bien por parte del hombre por medio de meros recursos racionales no fue más la esencia de su fe. En su lugar Agustín llegó a entender que el hombre necesitaba la gracia e iniciativa de Dios en la salvación del todo del hombre, pues el poder del pecado era demasiado para que el hombre fuese capaz de vencer sus devastadores efectos sobre la vida toda. Agustín vea el pecado, una perversión profundamente asentada en el hombre interior, como la *fons et origo* de la corrupción en la vida del hombre contra el cual no había ninguna solución disponible pero la cual Dios mismo había provisto por medio de Cristo. Solo por la fe en Dios y en lo que Él ha hecho llegó Agustín a conocer la liberación del pecado y su efecto corrosivo.

Fue Pelagio a quien se le puede atribuir el crédito por incentivar a Agustín a redefinir el Cristianismo más en términos de esta enseñanza Bíblica central concerniente a la prioridad de la gracia de Dios para la restauración de la salud moral al hombre. El principal interés de Pelagio era enseñar la reforma de lo moral para alcanzar el beneficio de una sociedad reformada. Pero Pelagio no consideraba que los problemas de la sociedad yacieran en alguna corrupción humana llamada pecado; más bien el problema del hombre eran los malos hábitos que podían ser corregidos por medio de una resolución interna de ser virtuosos. Una vez que el hombre hubiese decidido resueltamente ir en pos de este curso Dios entonces le *asistiría* con gracia y favor. Pelagio creía que el cuerpo del hombre era como un peso sobre su espíritu interior siendo este fundamentalmente bueno. Pero también estaba confiado de que el espíritu del hombre era capaz – tenía el *poder* – de obligar al cuerpo a ser recto moralmente, de hecho, *perfecto*. Agustín creía que Pelagio, y junto con él todo el mundo de pensamiento Monástico – Clásico, estaba equivocado en su optimismo con respecto al hombre. Se vio forzado a reevaluar su punto de vista entero a la luz de la Escritura. Lo que encontró allí fue un alejamiento importante de lo que había mantenido al Cristianismo, hasta ese tiempo, sumido en un fuerte error.

La gran contribución de Agustín al Cristianismo Occidental yace en un mejor

entendimiento con respecto a la creación, incluyendo todo el ámbito material y el lugar del cuerpo, y de la causa del mal en el mundo y de los medios para ser salvo de él. Negó el prevaleciente dualismo entre el cuerpo y el espíritu que miraba al cuerpo como maligno *per se* y consideraba el escape de él como la solución al problema del hombre. También cuestionó la noción ascética de la búsqueda de la *perfección* por medio de un severo trato del cuerpo como la esencia del vivir santo.

Agustín se dio cuenta en la Escritura que todo el mundo, incluyendo la materia y el cuerpo, eran productos de la creación de Dios. La materia y el cuerpo no eran algo maligno en sí mismos, ni provocaban al hombre a hacer el mal. Dios tenía un propósito para el hombre en la manera en que le hizo y por lo tanto era falso tratar al cuerpo como si fuese un intruso. Como Agustín escribió en *La Ciudad de Dios*: “El cuerpo del hombre no es un mero adorno o una conveniencia externa; pertenece a su misma naturaleza de ser hombre.”⁴⁰ Más que esto, el cuerpo, definido en cuanto al género, era también normal totalmente. “Para Agustín la sexualidad era, sin lugar a dudas, parte de la naturaleza creada del hombre. La sexualidad era parte de lo que significaba ser humano.”⁴¹ La visión Bíblica de que *hombre y mujer* era lo

que Dios tenía como propósito, y es más, que el vínculo del matrimonio era básico en Su propósito para con el hombre desde el principio resurgió como un punto básico a la cultura Cristiana.

Por supuesto, hay una alteración en el centro de la vida y el mundo, pero este no es causado por los deseos del cuerpo como tal. Más bien, los mismos apetitos del cuerpo son afectados por esta alteración que Agustín reconoció como el resultado de una perversión en el alma del hombre heredada de la desobediencia original de Adán en el paraíso. El pecado ha entrado en la experiencia del hombre por lo cual solo el hombre es responsable. Por un acto de la voluntad trajo sobre sí mismo la maldición de la desobediencia. El cuerpo se encuentra manchado con la contaminación del alma y se ha colocado bajo el poder de la *lascivia*. Agustín aseveraría que “la corrupción del cuerpo, que oprime al alma, no es la causa del primer pecado, sino su castigo. Y no fue la carne corruptible lo que hizo pecaminosa al alma; fue el alma pecaminosa que hizo corruptible a la carne.” (Libro XIV, Cap. 3, p. 551) El espíritu, como se había siempre aseverado, no era contaminado por el cuerpo; más bien el espíritu mismo era la razón de la contaminación del hombre completo, cuerpo y alma. No se iba a encontrar ninguna solución en

40. Henry Bettenson, trad., *Agustín, Con Respecto a la Ciudad de Dios en contra de los Paganos*, (New York: Penguin Books, 1972), Libro I, Cap. 13, p. 22.

41. Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, p. 60.

los intentos por negarle al cuerpo su lugar apropiado en la creación de Dios.

Agustín entendió que el problema residía en la *voluntad* de la criatura. Lo que Agustín quería decir por *voluntad* es lo que hoy llamaríamos el *corazón*. Una rebelión interna contra Dios, una desobediencia en el *corazón*, es la razón para la perversión moral del hombre. Lo que es más, el hombre no posee recursos en sí mismo para rectificar esta situación. Su *voluntad* está esclavizada a las lascivias de la carne, y todos los intentos de liberarse por medio de prácticas ascéticas o auto-control racional son completamente infructuosos. Agustín reconoció la absoluta necesidad de un poder que era inasequible para el hombre dentro de su propia experiencia. Solo el poder de la gracia de Dios podía restaurar al hombre a la salud moral. Recibimos esta gracia por fe y no por mérito. Es más, no simplemente la necesitamos como asistencia, sino como completa necesidad. Tampoco es la fe meramente para los novicios quienes luego la dejan atrás para ir busca de una *Gnosis superior*. Ningún Cristiano en ningún tiempo se encuentra sin la necesidad de caminar por fe y descansar solo en la gracia y el poder de Dios para mantenerle en el sendero correcto.

Las consecuencias de este pensamiento para el Monasticismo fueron significativas. La base para una distinción entre una vida de renunciación para *súper* santos y una piedad ordinaria para los Cristianos promedio

se volvió insostenible. “En último caso Agustín podía admitir solamente una división, aquella entre los destinados a la salvación y los reprobados... La mediocridad y la perfección ya no fueron más lados opuestos de una gran división que cortó a lo largo a la comunidad Cristiana, creando así una Iglesia de dos niveles.”⁴² Así como todos eran salvos por gracia, no había más razón para afirmar cualquier valor superior en las prácticas ascéticas de aquellos que buscaban la perfección como una marca distintiva para el Cristiano. Para Agustín la perfección de la fe era una meta que *todos* los Cristianos debemos seguir, pero que nunca debiésemos esperar alcanzar en esta vida. Puesto que nadie puede ser perfecto en esta vida, no hay razón para alegar algo especial de los monjes, ni debiese uno creer que ellos son capaces de lograr aquello que las personas laicas no eran capaces. Ningún grupo especial tenía el monopolio sobre la fe o la gracia de Dios. La meta de la redención es restaurar al hombre a una correcta obediencia en la vida, no buscar liberación de la vida misma. Cualquier cosa que fuera parte de la vida del hombre en la creación permanecía como tal en la redención. Negarle al cuerpo su correcto lugar en los propósitos de Dios, tanto en la creación como en la redención, no hacía santo a un hombre. En lugar de eso, la santidad era algo que una persona debía primero recibir como un don de gracia inmerecido.

42. Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, p. 65.

Solo por medio de esto el hombre podía comenzar una vez más a hacer algún progreso en la fe y en la obediencia a la voluntad de Dios en todas las áreas de la vida del hombre. Agustín había removido la base sobre la cual el ideal Monástico había buscado plantarse firmemente.

El Agustinianismo, en contraposición al ascetismo hosco, estimulaba una manifiesta afirmación de la vida. Sin embargo, Agustín rehusó renunciar completamente a la idea del Monasticismo por una visión más rica del Reino para el Cristianismo. Él no podía imaginar que la Escritura ofrecía, en realidad prescribía, un programa civilizacional comprensivo, que lo abarca todo, un proyecto cultural total para el hombre. No podía concebir que tal panorama fuese básico *al evangelio* de la Escritura. Para Agustín esta vida era buena y debía ser recibida con acción de gracias. Pero todavía creía que aquellos que la dejaban para ir en pos de la vida del monasterio y la Iglesia en general habían escogido un llamado *mejor* que aquellos que permanecían *en el mundo*. El matrimonio estaba bien, pero era esencialmente para hermanos *más débiles*. La vida en el mundo en general, como el comercio, el trabajo, las responsabilidades civiles, etc., eran aceptables, pero eran básicamente males necesarios. Si uno podía, es decir, si uno poseía la fe, uno debiese abandonar estas cosas para irse a la vida monacal y a la búsqueda de “la comunidad de la Ciudad Celestial.”⁴³ Agustín reconocía que no todos

poseían tal fe y entonces debían vivir vidas ordinarias en el mundo.

Así, Agustín continuó adherido al ideal Monástico, pero despojado de sus excesos ascéticos. Era una vida que todavía requería una renuncia a la propiedad, la práctica del celibato estricto, y algunas obligaciones de ayuno pero no como para causarse daño a sí mismo. Miró esto en el contexto del *Christianaevitae otium* – la vida comunitaria en prosecución de la sabiduría. El Monasticismo existió para incentivar el *compañerismo* en una comunidad de buscadores de Dios. No es fácil contestarse cómo es que el concepto de comunidad fue visto por Agustín como posible solamente sobre la base Monástica. No podía concebir una sociedad Cristiana posible sobre cualquier otra base. Agustín no podía encontrar en la Escritura la clave para la formación y la estructura social. Como todos sus contemporáneos que derivaban sus ideas con respecto a la sociedad de la filosofía pagana Agustín básicamente adoptó el ideal Estoico de la amistad como la forma de sociedad más adecuada en la que los Cristianos fervorosos pudieran vivir.⁴⁴ La concepción Estoica se centraba en un retiro del mundo de los intereses materiales con el propósito de vivir con compañeros que pensarán igual que uno en una vida de desinterés ocioso y simplicidad de devoción para aprender y entrenarse en la

43. Markus, p. 79.

44. Markus, *El Fin del Cristianismo Primitivo*, p. 80.

sabiduría y la virtud. Debido a que Agustín rehusó renunciar completamente al Monasticismo fracasó en abrir paso al concepto de *una Iglesia dentro de la Iglesia*. No pudo captar la verdad de *una Iglesia dentro del Reino de Dios*.