

FIELES SUB LEGE, FIELES SUB GRATIA :  
ECLESIOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA GRACIA EN JUAN CASIANO\*

*Doctor catholice, cur professionem tuam deseris? Cur ad fumosam falsitatis caliginem, relicta serenissimae ueritatis luce, deuolueris?*<sup>1</sup> Sentencias como éstas del *Contra Collatorem* de Próspero de Aquitania han marcado, desde la Antigüedad Tardía hasta nuestros días, el estudio de la teología de la gracia de Juan Casiano. Recurriendo a la estrategia heresiológica de la *reductio ad haeresim*,<sup>2</sup> Próspero –fiel intérprete y riguroso defensor de las tesis sobre la gracia electora de Agustín de Hipona– trató de demostrar, en su análisis crítico de la *Conlatio de protectione dei* de Casiano,<sup>3</sup> que el

---

\* Este estudio ha sido realizado gracias a la obtención de una ayuda postdoctoral Beatriu de Pinós (2009 BP-A 00225), concedida por el *Comissionat per a Universitats i Recerca del Departament d'Innovació, Universitats i Empresa de la Generalitat de Catalunya*, y se enmarca en los proyectos de investigación HAR2010-15183 y 2009SGR-1255, cuyo investigador principal es el Dr. Josep Vilella Masana.

<sup>1</sup> Prosp., *c. coll.* 2,5 (PL 51, 221).

<sup>2</sup> Tomo el término de G.Ch. Stead, *Rhetorical Method in Athanasius*, en *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 121-137; 131-132.

<sup>3</sup> Próspero de Aquitania escribió su *Contra Collatorem* en el año 432. El destinatario de este opúsculo debe ser identificado con el entonces recién electo obispo de Roma Sixto (III), de quien Próspero trataba de obtener la condena de las tesis de los pensadores provenzales críticos con la teología de la gracia de Agustín de Hipona. El más eximio representante de la crítica provenzal sería –a juicio del aquitano– Juan Casiano (cf. Prosp., *c. coll.* 2,1 [PL 51,217-218]). Al margen de tratar de poner de relieve la supuesta raíz “pelagiana” –luego heterodoxa– de algunos principios defendidos por Casiano, Próspero intentó demostrar que las tesis agustinianas contestadas en Provenza habían sido plenamente aprobadas por los predecesores de Sixto en la sede romana (Id., *c. coll.* 21,1-2 [PL 51,271-272]). El de Aquitania trató de convencer a Sixto de que la condena de los teólogos provenzales debía ser su personal contribución a la extirpación de la herejía pelagiana, dando así continuidad a la obra de sus predecesores –y liberándose definitivamente de su pasado “filopelagiano”, evocado sutilmente

principio según el cual la voluntad humana postlapsaria es aún capaz de desear el bien, granjeándose con ello la ayuda de la gracia sobrenatural divina, implicaba afirmar que ésta se concede según los méritos humanos,<sup>4</sup> proposición que los padres del sínodo de Dióspolis habían obligado a condenar al propio Pelagio<sup>5</sup> y que se había convertido ya en esta época en elemento constitutivo de la definición heresiológica del “pelagianismo”.

La “perspectiva prosperiana”<sup>6</sup> en el análisis de la teología de la gracia de Juan Casiano sigue condicionando a la historiografía contemporánea, en exceso inclinada al estudio del posicionamiento más o menos explícito del abad marsellés en relación con la antropología y la teología “pelagiana” o “agustiniana”. Un posicionamiento que –por lo demás– se ha tratado de determinar a partir de un dossier de textos bastante limitado: junto a la *Conlatio* 13 de Casiano, incriminada por Próspero, por lo general no suelen ser tomados en consideración sino el libro 12 del *De institutis coenobiorum* y la *Conlatio* 3.<sup>7</sup> Pero ya O. Chadwick señaló que la

---

por Próspero con la cita de la epístola 194 de Agustín, enviada a Sixto por el de Hipona tras abandonar aquél el “partido pelagiano” (Id., *c. coll.* 21,4 [PL 51,273-274])–. Un reciente análisis del *Contra Collatorem* en A.Y. Hwang, *Intrepid Lover of Perfect Grace. The Life and Thought of Prosper of Aquitaine*, Washington 2009, 156-167.

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, Prosp., *c. coll.* 3,1 (PL 51,222).

<sup>5</sup> Id., *c. coll.* 5,3 (PL 51,227), y cf. Aug., *gest. Pel.* 14,30 (CSEL 42,84).

<sup>6</sup> O “Prosperian prejudice”, en términos de A.M.C. Casiday, *Cassian, Augustine and De incarnatione*, en *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. St. Augustine and his Opponents. Other Latin Writers*, edd. M.F. Wiles-E.J. Yarnold, Leuven 2001 (*Studia Patristica* 38), 41-47; 44.

<sup>7</sup> Entre una extensa bibliografía, remito a: L. Cristiani, *Jean Cassien, Abbaye St. Wandrille* 1946, *vol.* 2, 237-268; D.J. McQueen, *John Cassian on Grace and Free Will. With Particular Reference to Institutio xii and Collatio xiii*, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 44 (1977), 5-28 –un artículo que carece de rigor científico y que trata de demostrar la existencia de un acuerdo sustancial entre Agustín y Casiano, para reclamar finalmente la canonización de este último–; M. Zananiri, *La controverse sur la prédestination au Ve siècle: Augustin, Cassien et la tradition*, en *Saint Augustin*, ed. P. Ranson, Lausanne-Paris 1988, 248-261; D. O’Keeffe, *The via media of Monastic Theology. The Debate on Grace and Free Will in Fifth-Century Southern Gaul (III)*, en *The Downside Review* 113 (1995), 157-174; 157-162; R. H. Weaver, *Divine Grace and*

*Conlatio* 13 constituye un *unicum* dentro de la obra de Casiano, un escrito de circunstancias fruto del esfuerzo de su autor por construir una teoría sistemática y coherente sobre la relación entre la gracia de Dios y la libertad del hombre. Casiano abordaría esta cuestión por primera vez desde una perspectiva exclusivamente metafísica, con el objetivo de mediar en los debates contemporáneos.<sup>8</sup> Tradicionalmente se ha considerado, por ejemplo, que la tesis según la cual en algunas ocasiones Dios atrae hacia la salvación a hombres que no desean ser salvados respondería a la voluntad de Casiano de conciliar las ideas agustinianas sobre el *initium fidei*

---

*Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon (GA) 1996, 88-115 –fundamental–; C. Stewart, *Cassian the Monk*, New York-Oxford 1998, 19-22; 76-81; J. Laporte, *La grace chez Augustin et dans l'augustinisme*, en *Laval Théologique et Philosophique* 55 (1999), 425-444; 438-442 –prescindible–; D. Ogliari, *The Conciliation of Grace and Free Will: Cassian's Conlatio 13 revisited*, en *Augustiniana* 50 (2000), 141-173; S. Taranto, *Giovanni Cassiano e Agostino: la dottrina della grazia*, en *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001)*, edd. C. Badilita-A. Jakab, Paris 2003, 65-132 –intento infructuoso del autor por defender el total acuerdo entre Casiano y Agustín–; D. Ogliari, *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Leuven 2003, esp. 130-152; 265-288. A los estudios sobre Casiano y el agustinismo aquí reseñados y a las referencias bibliográficas que sobre el abad marsellés se darán en las páginas siguientes creemos necesario añadir: C. Tibiletti, *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina*, en *Augustinianum* 17 (1977), 355-380 –una buena síntesis sobre las fuentes de Casiano–; y M.-A. Vannier, *Jean Cassien, scythe ou provençal?*, en *Anthropos laïkos: Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, edd. M.-A. Vannier-O. Wermelinger-G. Wurst, Fribourg 2000 (Paradosis 44), 323-334, que en pagg. 325-332 ofrece una buena noticia prosopográfica de Casiano. Aunque constituye un uso historiográfico ya difícilmente desarraigable hablar de Casiano como “fundador y abad de San Víctor de Marsella”, las tradiciones que relacionan a esta abadía con la comunidad monástica masculina fundada por Casiano en Marsella no son anteriores al siglo XI: M. Fixot, *Saint-Victor, saint Victor, à propos d'un livre récent*, en *Marseille. Trames et paysages urbains de Gyptis au Roi René. Actes du colloque international d'archéologie, Marseille, 3-5 novembre 1999*, ed. M. Bouiron-H. Tréziny, Aix-en-Provence 2001 (Collection Études Massaliètes 7), 235-254, esp. 237-242.

<sup>8</sup> Cf. O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge 1968, 112.

como don divino con las de aquellos otros pensadores que, en los ambientes monásticos de Provenza, afirmaban que siempre corresponde al hombre dar el primer paso hacia la salvación, respondiendo positivamente a la *uocatio* divina.<sup>9</sup> En este sentido, existe cierto consenso a la hora de definir la teología de la gracia de Casiano como una *via media* –ese *quid tertium* del que ya habló Próspero<sup>10</sup> entre las tesis –llamémoslas– “pelagianas” y los principios agustinianos.

Lo cierto es, sin embargo, que si hacemos abstracción de estas afirmaciones aparentemente “conciliadoras” con el agustinismo –las cuales, por lo demás, confieren al discurso de Casiano cierto aire de asistematicidad–,<sup>11</sup> y si extendemos nuestro análisis a la totalidad de

<sup>9</sup> Cf., por ejemplo, Cassian., *conl.* 13,11,1-2 (CSEL 13,375-376). Pero *vide infra*, n. 11.

<sup>10</sup> Cf. Prosp., *c. coll.* 3,1 (PL 51,221).

<sup>11</sup> Es posible, sin embargo, que la incoherencia comúnmente atribuida a la doctrina sobre la gracia de Casiano responda, en parte, a un error de interpretación que remontaría ya al propio Próspero de Aquitania. Es cierto que en su *Conlatio* 13 –aunque también en otros pasajes dispersos a lo largo de sus obras– Casiano afirma que, en ocasiones, Dios atrae hacia la salvación a hombres que no desean ser salvados (*inuiti*). Cf. Cassian., *inst.* 12,18 (CSEL 17,219); Id., *conl.* 7,8,2 (CSEL 13,190); Id., *conl.* 13,9,1 (CSEL 13,372); Id., *conl.* 13,15,2 (CSEL 13,389); Id., *conl.* 13,17,1-2 (CSEL 13,393). Esta afirmación se ha interpretado tradicionalmente como una concesión a la tesis agustiniana según la cual es Dios quien inspira en el alma del hombre, inclinada a desear el mal tras el pecado adánico, la fe y el amor por la virtud. Casiano haría suyo este principio agustiniano, aunque lo modificaría añadiendo que, en otras ocasiones, el amor por el bien surge de la libre voluntad humana. Esta interpretación se halla ya en Próspero, quien –además de subrayar que, desde una óptica agustiniana, es inapropiado hablar de hombres atraídos hacia la salvación *inuiti*, por la fuerza de la gracia de Dios, en cuanto esta gracia hace al hombre desear ser salvado (cf. Prosp., *c. coll.* 2,4 [PL 51,220])– apuntó que la tesis casiana dividía a los miembros del cuerpo de Cristo en dos grandes grupos, los salvados por la sola gracia de Dios y aquellos otros que se habían adherido libremente a la llamada de Cristo a la salvación (cf. Id., *c. coll.* 18,1-3 [PL 51,262-265]). Ahora bien, ¿estaba Próspero –y con él la mayor parte de la historiografía contemporánea– en lo cierto cuando creyó ver, en los pasajes de Casiano relativos a la atracción hacia la salvación de hombres *inuiti*, una adaptación de la tesis agustiniana sobre el origen divino de la fe? Como demostraremos en este artículo, en la obra de Casiano domina el principio

la obra del abad marsellés, constatamos que Casiano es portavoz de una teología de la gracia homogénea y coherente, inspirada en la teología ascética de Evagrio Póntico y que no debe analizarse recurriendo a tipologías –por lo demás inexactas y ahistóricas– tales como las de “pelagianismo” o “agustinismo”. En efecto, Casiano adopta un posicionamiento plenamente independiente tanto ante el pelagianismo definido por la heresiología como ante la especulación teológica de Agustín. Cabe asimismo señalar –y nadie ha insistido suficientemente en ello hasta ahora– que la teología de la gracia de Casiano no puede entenderse al margen de sus concepciones eclesiológicas, es decir, de sus ideas en torno a qué significa “ser cristiano” y “vivir bajo la libertad de la gracia de Cristo” o “bajo el terror de la ley”, o en torno a la relación entre ascetismo cristiano, cristianismo secular e Iglesia institucional. Los escritos ascéticos de Casiano contienen una eclesiología bien definida y

---

según el cual siempre corresponde al hombre hacerse merecedor de la ayuda de la gracia de Dios. Asimismo, en el discurso de la *Conlatio* 3 sobre los distintos modos por los que Dios llama al hombre a la asunción de la vida ascética, Casiano habla de una *uocatio ex necessitate*: en ocasiones, la divinidad empuja al hombre a asumir el monacato privándole de los bienes terrenales que lo mantienen adicto al mundo. De este modo, individuos que anteriormente no deseaban abrazar la vida monástica son obligados a seguir el ejemplo de Cristo: « tertius uero uocationis modus est qui ex necessitate descendit, cum diuitiis mundi huius uel uoluptatibus obligati ingruentibus repente temptationibus, quae uel mortis pericula conminantur uel amissione bonorum ac proscriptione percutiunt uel carorum morte compungunt, ad deum, quem sequi in rerum prosperitate contempsimus, saltem inuiti properare conpellimur ». Cassian., *conl.* 3,4,4 (CSEL 13,70-71). No se trata aquí de una gracia que obre en el interior de la voluntad, inspirándole el deseo de la virtud: la gracia es identificada con la providencia divina, que orienta al hombre hacia la senda del ascetismo. Quizás Próspero se equivocó al entender en “clave agustiniana” las afirmaciones de Casiano sobre la atracción hacia la salvación de hombres *inuiti* : en tales casos, Casiano no pensaría en la gracia sobrenatural e irresistible agustiniana, que sana una voluntad inclinada hacia el pecado e inspira en ella el deseo del bien, sino en una gracia que actúa desde el exterior de la voluntad y que espera el asentimiento de ésta. Lo cual, como veremos a continuación, es coherente con lo afirmado por el abad marsellés a lo largo de su obra. La cuestión, de cualquier modo, exige un estudio más detallado, que no podemos abordar aquí.

coherente, la particular aportación del marsellés al debate contemporáneo en torno a la cuestión de *quid sit christianum esse*.<sup>12</sup> Una eclesiología cuyo estudio ayuda a entender el pensamiento de Casiano en torno a los grandes temas de la libertad del hombre y de la gracia de Dios.

1. *Ley y gracia en la Conlatio 21 de Juan Casiano.*

El texto fundamental para el estudio de la eclesiología de Juan Casiano es la *Conlatio* 21, cuya *praenotatio* –de remissione quinquagesimae, “sobre el descanso de Pentecostés”–<sup>13</sup> en modo alguno anuncia la riqueza y profundidad de los temas tratados en esta conferencia. Antes de emprender la reseña de la conversación que Casiano –junto a Germán, su inseparable colega en el “curso de formación

---

<sup>12</sup> El sintagma, como es bien sabido, se encuentra en la obra del “Anónimo romano” autor de las epístolas *Honorificentiae tuae* y *Humanae referunt litterae*, que la tradición historiográfica ha vinculado al “movimiento pelagiano”, cf. *Honorificentiae tuae* 1 (*Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, ed. C.P. Caspari, Christiania 1890, 5); Id., *Humanae referunt litterae* 3, (ed. C.P. Caspari, 17). J.-M. Salamito –de acuerdo con R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge-New York-Victoria 1990, 19-83– ha visto en la controversia pelagiana el síntoma de una crisis de identidad de la cristiandad occidental en el inicio del siglo V, crisis motivada por el ingreso en la Iglesia triunfante de época teodosiana de masas cuya adhesión sólo nominal al cristianismo desvirtuaría el rigor ético y el horizonte escatológico de la Iglesia de los mártires, haciendo necesaria una reflexión en torno a las implicaciones existenciales del “ser cristiano”. Vide J.-M. Salamito, *Ambivalence de la christianisation, frontières de l'Église, identité chrétienne*, en *Le problème de la christianisation du monde antique*, edd. H. Inglebert-S. Destephen-B. Dumézil, Paris 2010, 63-75. Pero cf. las justas apreciaciones de M.-Y. Perrin, quien en este mismo volumen colectivo ha subrayado que la reflexión en torno a qué implica ser un “verdadero cristiano”, inspirada por la percepción de una “mundanización” de las comunidades cristianas y de una pérdida de la “pureza y autenticidad primigenias”, es, de hecho, un elemento recurrente en el discurso cristiano antiguo –se encuentra ya, por ejemplo, en Orígenes–. M.-Y. Perrin, *Creuit hypocrisis. Limites d'adhésion au christianisme dans l'antiquité tardive: entre histoire et historiographie*, en *ibid.*, 47-62.

<sup>13</sup> Alusión al uso común entre los monjes egipcios de suspender los ayunos en el período posterior a Pascua, tema abordado únicamente en los capítulos 11 a 18 de la *conlatio*.

espiritual” que ambos siguieron entre los monjes de Panephrisis, Kellia y Scetis— habría sostenido con el anacoreta Theonas, el abad marsellés nos ofrece el relato de la conversión al ascetismo (*initium conuersionis*) del monje egipcio protagonista de la *conlatio*. De acuerdo con lo que nos dice Casiano, antes de su conversión Theonas era un *possessor* que había crecido en el seno de una familia cristiana. Sus padres, siendo Theonas todavía adolescente, habían decidido casarlo, con el objetivo de encauzar en los límites del matrimonio los inevitables impulsos de la concupiscencia sexual de su hijo, decisión paterna inspirada por el consejo del apóstol Pablo (cf. *1 Cor.* 7,2). Tras cinco años de vida matrimonial tuvo lugar la conversión de Theonas. Había acudido éste, junto al resto de propietarios de tierras de la comarca, ante el monje y diácono Juan,<sup>14</sup> con el objetivo de entregar a la Iglesia el diezmo y las primicias de sus cosechas.<sup>15</sup> Juan aprovechó la ocasión de la colecta para pronunciar ante los oferentes un sermón exhortándoles a la conversión al ascetismo, sermón cuya re-creación en la *Conlatio* 21 sirve a Casiano para exponer la más precisa definición que en su obra puede hallarse de lo que significaba para el abad de Marsella “ser cristiano” y “vivir bajo la gracia de Cristo”.

Juan inicia su prédica alabando la devoción de los oferentes, quienes, con la entrega del diezmo y las primicias de sus cosechas, se harían acreedores de la bendición divina sobre éstas (cf. *Prov.* 3,9-10). Pero de acuerdo con el diácono Juan / Casiano,<sup>16</sup> el cristiano

---

<sup>14</sup> Quizás identificable con el personaje homónimo, probablemente establecido en Panephrisis (en el delta del Nilo), mencionado en Cassian., *conl.* 14,7 (CSEL 13,402-404). Cf. A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 6: *Les derniers écrits de Jérôme et l'oeuvre de Jean Cassien (414-428)*, Paris 2002, 390.

<sup>15</sup> Cf. Cassian., *conl.* 21,1 (CSEL 13,573-574).

<sup>16</sup> La opinión según la cual los distintos interlocutores de Casiano y Germán expresan en sus discursos las ideas del autor de las *Conlationes* es generalmente aceptada por la historiografía contemporánea. Ciertamente, el pensamiento de Casiano se formó a partir de las enseñanzas de los Padres del desierto protagonistas de las conferencias —aunque su principal maestro, Evagrius Póntico, no es explícitamente mencionado en ningún pasaje de los escritos casianos, lo que se explica por las sospechas de heterodoxia que sobre la figura del Póntico se habían vertido durante la controversia origenista—. De cualquier modo, el abad de Marsella reelaboró

que se limita a hacer partícipe a la Iglesia del diezmo y de las primicias de sus rentas agrarias no hace sino atenerse al patrón de justicia revelado en el Antiguo Testamento –cf. *Ex.* 22,29–,<sup>17</sup> una Ley cuya trasgresión hace del hombre un pecador reo de condenación, pero cuyo estricto cumplimiento en modo alguno le conduce a la perfección.<sup>18</sup> En efecto, de acuerdo con Casiano la vía hacia la perfección consiste en la superación del patrón de justicia veterotestamentario o, para ser más precisos, en la superación de toda forma de acatamiento servil de la ley divina –mosaica o “estrictamente cristiana”–:<sup>19</sup> entiéndase por “acatamiento servil” el cumplimiento de la ley inspirado únicamente por el temor al castigo eterno dispuesto por Dios para sus infractores. Así, los *sancti perfecti* del Antiguo Testamento vivieron *de facto* emancipados de la Ley mosaica porque superaron el patrón de justicia prescrito por aquélla y mostraron una *deuotio* mayor que la impuesta por el *legale imperium* vigente entre el pueblo de Dios antes de la Pasión, privándose voluntariamente de bienes terrenales considerados lícitos por la divinidad y mostrando una *caritas* ya “evangélica”.<sup>20</sup> Tal *deuotio* demostraron, por ejemplo, los justos que entregaban a Dios la cuadragésima parte de sus rentas, cuando la ley divina prescribía

---

los contenidos de sus conferencias con los ascetas egipcios para adecuarlas a las inquietudes y exigencias del ambiente en que escribió. Cf. O. Chadwick *John Cassian*, 18-22; A.M.C. Casiday, *Tradition and Theology in St. John Cassian*, Oxford 2007, 129-130. En adelante, por tanto, atribuiremos *tout court* a Casiano las ideas contenidas en los distintos discursos de los padres egipcios.

<sup>17</sup> Citado en Cassian., *conl.* 21,7,2 (CSEL 13,580).

<sup>18</sup> Id., *conl.* 21,2 (CSEL 13,575): « quam deuotionem fideliter exsequentes scitote uos legis antiquae consummasse iustitiam, sub qua tunc positi et transgredientes eam reatum ineuitabiliter incurrerant et implentes ad perfectionis apicem peruenire non poterant ».

<sup>19</sup> Permítasenos utilizar aquí una terminología aparentemente equívoca, cuya pertinencia trataremos de justificar más adelante (*vide infra*, el relato de Theonas sobre la institución del ayuno de Cuaresma).

<sup>20</sup> Cf., además de los pasajes citados *infra*, Cassian., *conl.* 21,29,3 (CSEL 13,605): « et hac ratione cum de Moysaica lege dicatur: nihil enim ad perfectum perduxit lex, nonnullos sanctorum in ueteri testamento perfectos legimus extitisse, quia transcendentis legis imperium sub euangelica perfectione uixerunt, scientes quod iustis lex non est posita, sed iniustus et non subditis, impiis et peccatoribus, sceleratis et contaminatis ».

únicamente la entrega de la quincuagésima parte;<sup>21</sup> Abraham, cuya justicia fue más allá de lo sancionado por los *praecepta* que una Ley aún no revelada iba a imponer en el futuro (*futurae legis praecepta legimus supergressum*);<sup>22</sup> David, cuya caridad “evangélica” le condujo a superar la ley del talión y a negarse a devolver el mal que sus enemigos le infligían, llorando e implorando a Dios por ellos;<sup>23</sup> Elías o Jeremías, quienes vivieron emancipados de la Ley porque antepusieron la virginidad al matrimonio que aquélla aprobaba –e imponía–;<sup>24</sup> así como Eliseo, los hijos de Jonadab y, en resumen, todos aquellos que renunciaron voluntariamente a bienes lícitos –su patrimonio, por ejemplo– y ofrecieron a Dios no aquel diezmo de sus rentas legalmente prescrito, sino sus propias almas.<sup>25</sup>

Algunos justos veterotestamentarios, por tanto, emprendieron el camino hacia la perfección en la virtud privándose voluntariamente de bienes lícitos según el “orden mosaico” –la sexualidad en el marco del matrimonio, sus propiedades, etc.– para entregarse plenamente a Dios. En efecto, de acuerdo con Casiano el ascetismo es la vía que puede transferir al hombre –de cualquier época de la *historia salutis*– desde el estado de sumisión servil a la ley divina hasta el estado de gracia –en breve recuperaremos este tema–. De igual modo que hubo hombres que vivieron ya *sub gratia* antes de la Encarnación de Cristo –el ejemplo más claro de ello en el discurso de Casiano anteriormente reseñado es el de David, cuya caridad hacia sus enemigos supera el precepto mosaico del talión, cumpliendo así con lo más tarde predicado por Cristo en *Mt.* 5,38-39–, de acuerdo con el sermón puesto por Casiano en boca de Juan muchos cristianos seguían viviendo *sub lege* tras la Pasión. Así, tras la reafirmación por Cristo de que el camino hacia la perfección

---

<sup>21</sup> Id., *conl.* 21,3 (CSEL 13,575): « quem modum tepidiores quiue infideliter minuentes, religiosiores uero etiam cumulantes, illi ex sexagensima, hi autem ex quadragensima fructuum suorum parte pendebant. iusti enim, quibus lex non est posita, sic probantur non esse sub lege, ut iustitias legis non solum implere, uerum etiam superare contendant sitque deuotio eorum legali maior imperio, quae obseruantiam cumulans praeceptorum uoluntaria addat ad debita ».

<sup>22</sup> Id., *conl.* 21,4,1 (CSEL 13,575-576).

<sup>23</sup> Id., *conl.* 21,4,2 (CSEL 13, 576).

<sup>24</sup> Id., *ibid.*

<sup>25</sup> Id., *conl.* 21,4,3-4 (CSEL 13,576-577).

empieza por el abandono de los bienes terrenales (*Mt.* 19,21), aquellos cristianos que no renuncian a sus propiedades y se limitan a entregar a la Iglesia el diezmo y las primicias de sus rentas continúan, en cierto modo (*quodammodo*), bajo la Ley, de manera que no pueden alcanzar la excelencia evangélica para la que han sido fijadas las recompensas eternas.<sup>26</sup>

Por consiguiente, la transición de la *lex* a la *gratia* no es entendida por Casiano –a diferencia, por ejemplo, de Pelagio– en términos de sucesión cronológica, como el paso de un periodo a otro en la historia de la salvación del género humano:<sup>27</sup> a juicio del abad marsellés, es el individuo quien realiza dicha transición cuando pasa de un acatamiento servil de la ley divina –forzado por

---

<sup>26</sup> Cassian., *conl.* 21,5,1 (CSEL 13,577): « quapropter scire debemus nos, a quibus non iam exigitur legale mandatum, sed quibus euangelicus cotidie intonat sermo: si uis perfectus esse, uade uende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et ueni sequere me, cum decimas de substantiis nostris offerimus deo, adhuc quodammodo sub legis sarcina detineri et necdum ad euangelicum illud fastigium peruenisse, quod obtemperantes sibi non tantum praesentiae uitae beneficiis, sed etiam futuris praemiis muneratur ».

<sup>27</sup> De acuerdo con el testimonio agustiniano, Pelagio habría dividido en tres tiempos la *historia salutis* del género humano, tomando como criterio las sucesivas revelaciones de los instrumentos legales tendentes a procurar la justificación de los hombres: el tiempo *ex natura*, desde Adán hasta la promulgación de la Ley mosaica, en el que los hombres podían conocer a Dios a través del análisis racional de la creación y cumplir su ley a partir del conocimiento natural que de ésta tenían; el tiempo *sub Lege*, desde Moisés hasta Cristo, en el que la generalizada corrupción moral del género humano habría hecho necesaria la revelación de la Ley a Moisés –Ley que, en su contenido moral, coincidiría con la ley natural–; y el tiempo *sub gratia*, a partir de Cristo, quien en la teología de Pelagio es redentor y legislador con su palabra y con su ejemplo vital. Agustín acusó a Pelagio de afirmar que la ley natural y la ley veterotestamentaria eran instrumentos suficientes para la justificación de los santos que vivieron antes de la Encarnación, quienes no habrían necesitado de la mediación de Cristo. Cf. Aug., *gr. et pecc. or.* 2,26,30-31 (CSEL 42,190-191); Id., *c. ep. Pel.* 1,21,39 (CSEL 60,457). Casiano y Agustín coinciden en afirmar que ningún santo del Antiguo Testamento se justificó sin la fe en la futura Encarnación y Pasión de Cristo, y que éste es mediador entre Dios y los hombres de todas las épocas. Para Casiano, cf., por ejemplo, Cassian., *c. Nest.* 5,15 (CSEL 17,323-324).

el temor del suplicio eterno que Dios ha preparado para los transgresores de esta ley– a una superación de dichos *praecepta* legales, un “ir más allá” inspirado por el amor de Dios y el deseo de entregarse plenamente a él. La capacidad de dar este paso, de establecerse *sub euangelii gratia*, es prerrogativa del ser humano (*in nostra hodie situm est potestate*) –afirmación esta fundamental para la comprensión de la teología de la gracia del marsellés–. Casiano define el hecho de “vivir *sub gratia*” *pro qualitate actus*, por el cumplimiento de obras de virtud que trasciendan el mero formalismo legal inspirado por el terror, y no por la profesión de una fe recta –aunque en su discurso la ortodoxia en materia de fe, huelga decirlo, es imprescindible para la salvación–<sup>28</sup> o por la participación en los sacramentos de la Iglesia:

Quamobrem in nostra hodie situm est potestate, utrum sub euangelii gratia an sub legis uelimus terrore consistere: cuilibet enim partí pro qualitate actus sui unumquemque necesse est adgregari.<sup>29</sup>

La gracia de Dios acoge (*suscipit*) a aquellos que han dado el paso de superar el orden ético-moral de la ley, a aquellos que se han liberado de ella (*nam aut supergredientes legem suscipit Christi gratia aut certe inferiores uelut debitores suos sibique obnoxios lex retentat*).<sup>30</sup>

De acuerdo con Casiano, en vano (*inaniter*) se gloria de ser cristiano y de haber sido liberado por la gracia de Cristo el hombre que se limita a cumplir los preceptos de la ley divina y no ofrece obras de virtud dignas de la *uocatio* de Cristo, quien –entre otras cosas– le ha convocado a no limitarse a entregar el diezmo de sus cosechas, sino a despojarse de sus bienes en pos de la perfección. El hombre que no responde a esta llamada a la perfección –y sólo se puede responder a ella asumiendo la forma de vida ascética– no vive *sub gratia*, sino que sigue haciéndolo *sub lege*:

---

<sup>28</sup> Cf., por ejemplo, su juicio sobre el caso del monje Sarapión: la perseverancia de éste en el error antropomorfito le hizo reo de condenación eterna, sin que de nada le fueran a servir sus cincuenta años de ejemplar mortificación en el desierto. Cf. Cassian., *conl.* 10,3,1-4,1 (CSEL 13, 288-290).

<sup>29</sup> Id., *conl.* 21,7,1 (CSEL 13,580).

<sup>30</sup> Id., *ibid.*

Reus namque legalium praeceptorum nequaquam euangelicam perfectionem ualebit attingere, quamuis christianum se et domini gratia liberatum inaniter gloriatur. non solum enim hic credendus est adhuc esse sub lege, qui ea quae lex praecipit detractat implere, sed etiam ille, qui ea tantum quae lex iubet obseruare contentus est ac nequaquam uocationi et gratiae Christi condignos exhibet fructus, ubi non dicitur: decimas tuas et primitias offeres domino deo tuo, sed: uade uende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et ueni sequere me.<sup>31</sup>

En resumen, vivir bajo la gracia no significa para Casiano sino cumplir lo que la gracia ordena. Quien no aspira a la perfección evangélica, hacia la que –de acuerdo con el fundamental pasaje *Mt.* 19,21– sólo se puede progresar asumiendo la forma de vida ascética, no vive *sub gratia*. El estado de gracia no se alcanza a través de la participación en los sacramentos de la Iglesia –como el bautismo–, sino a través del cumplimiento de las obras de virtud prescritas por la gracia:

Hoc est enim esse sub gratia, quae a gratia mandantur implere. quicumque uero perfectionis euangelicae plenitudini subiectus esse noluerit, non ignoret se, quamuis baptizatus sibi uideatur ac monachus, non esse sub gratia, sed legis adhuc uinculis praepeditum peccati pondere praegruari.<sup>32</sup>

Casiano distingue entre los *praecepta* legales de raíz mosaica o de exclusivo “origen cristiano” y el *consilium* evangélico. Es el seguimiento del consejo de perfección el que puede transferir al hombre del estado *sub lege* al estado *sub gratia*. El *consilium*, en efecto, llama a los hombres a la superación del orden ético legal, les convoca a situarse *sub gratia* (*consilio omnes potius prouocantur ad gratiam*). Pero el consejo evangélico, que invita al hombre a renunciar a lo que la ley divina declara lícito en pos de la perfección –que le invita, por tanto, a la asunción del ascetismo– no es una ley canónica, universalmente vinculante, prescrita para la totalidad del género humano (*generaliter*), porque no todos los seres humanos están capacitados para cumplirla. En efecto, aunque debe anunciarse a todos los hombres, sólo los *magni* podrán seguir el *consilium*, aspirar a la perfección evangélica y obtener como recompensa la corona

<sup>31</sup> Cassian., *conl.* 21,7,1-2 (CSEL 13,580).

<sup>32</sup> Id., *conl.* 21,34,1 (CSEL 13,611).

celestial que Dios ha preparado para sus perfectos; los *parui* –aquellos que no pueden aspirar a esta perfección– deberán permanecer bajo la ley, cuyo cumplimiento les granjeará cierto bienestar en esta vida –la bendición divina de las cosechas para los oferentes a los que la prédica de Juan se dirige, por ejemplo– y les eximirá del castigo eterno dispuesto por Dios para los transgresores de su ley.<sup>33</sup> Los *parui* que cumplen la justicia “legal” evitarán la condenación escatológica, pero, en cuanto permanecen *sub lege*, no recibirán las recompensas celestiales que Dios ha dispuesto sólo para sus *perfecti* (*custodientes uero haec, ad quae praefixae legis seueritate coguntur, poenam potius quae ab illa intentabatur effugiunt quam mercedem aut praemia consequuntur*).<sup>34</sup>

Dios, en atención a la fragilidad espiritual de buena parte de los hombres, no ha querido hacer del *consilium* evangélico una ley vinculante para todo el género humano, cuya trasgresión fuera sancionada con la condenación eterna; los *praecepta* legales, si bien no conducen a las recompensas escatológicas, sí permiten evitar la condenación, siendo así testimonio de la misericordiosa disposición de Dios para con todos los hombres.<sup>35</sup> Pero la *plenitudo beatitudinis* ha sido dispuesta sólo para los *magni* y *fortes* que viven *sub gratia*, y será negada a los *parui* e *infirmi* que viven *sub lege*, para los que sólo habrá *uenia*, perdón:

Itaque sicut fortes ad sublimia atque praecelsa euangelicus sermo sustollit, ita non patitur infirmos ad ima demergi, perfectis quidem

---

<sup>33</sup> Cassian., *conl.* 21,5,5 (CSEL 13,578-579): « non enim generaliter praeciendum erat nec ut ita dixerim canonicè ab omnibus exigendum id quod propter mirificam sublimitatem ab omnibus passim non potest adprehendi, sed consilio omnes potius prouocantur ad gratiam, ut hi qui magni sunt possint perfectione uirtutum non inmerito coronari, qui autem parui sunt et mensuram aetatis plenitudinis Christi implere non possunt, licet fulgore maiorum uelut siderum tecti latere uideantur, tamen a tenebris maledictionum quae in lege sunt alieni nec praesentium malorum cladibus addicantur nec supplicio plectantur aeterno ».

<sup>34</sup> Id., *conl.* 21,5,6 (CSEL 13,579).

<sup>35</sup> Cf. en este sentido Id., *conl.* 23,4,3 (CSEL 13,644): la Ley mosaica contiene *praecepta uitalia*, es *sancta*, pero comparada con la perfección evangélica *minime bona diuino pronuntiatu oraculo*.

tribuens beatitudinis plenitudinem, ueniam uero inperitiens fragilitate superatis.<sup>36</sup>

La suerte escatológica que espera a los *parui* o *infirmi* es definida por Casiano como un estadio medio (*meditullium*) entre la *damnatio* reservada a los transgresores de la ley divina y la *gloria* de la que gozarán los perfectos. Una suerte escatológica que no puede calificarse sino de ínfima y miserable, en comparación con la gloria destinada a los *perfecti* :

Lex enim consummantes praecepta sua in utriusque meriti uelut quodam meditullio conlocauit, quantum a transgressorum damnatione secernens, tantum separans a gloria perfectorum. quod quidem quam infimum quamque miserabile sit, uel ex praesentis uitae statu et conparatione perspicite, in qua miserimum ducitur, si hoc tantum quis studeat ac laboret, ne reus tantummodo inter honestos homines et non etiam locuples et honorabilis et gloriosus habeatur.<sup>37</sup>

El discurso de Casiano describe una comunidad cristiana formada por *parui* e *infirmi* que continúan viviendo *sub lege* porque cumplen únicamente los *praecepta* de la ley divina, movidos a ello por temor al castigo eterno que acarrearía su trasgresión, y que por tanto sólo pueden aspirar a la *uenia* de Dios en el día de su juicio –es decir, a evitar el suplicio eterno destinado a los pecadores y a permanecer eternamente en un estado medio entre la condenación y la gloria, el cual sólo puede calificarse de *miserabilis*–; y por los *magni*, *fortes* o *perfecti*, quienes se han situado *sub gratia* por seguir el *consilium* evangélico de perfección, quienes realizan obras de virtud no por temor al castigo sino por amor a la propia virtud, y a quienes Dios ha reservado la gloria eterna.<sup>38</sup> Más aún, Casiano tiende a

<sup>36</sup> Cassian., *conl.* 21,6 (CSEL 13,579).

<sup>37</sup> Id., *conl.* 21,6 (CSEL 13,579-580).

<sup>38</sup> Algunos pasajes de Casiano insinúan la exclusión de los fieles justos *sub lege* del Reino de los cielos o Reino de Dios. El abad de Marsella afirma taxativamente que la consecución de la *puritas cordis* –culminación de la *πρακτική*, la “vida activa” del asceta– es imprescindible para entrar en el Reino: « finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum dei seu regnum caelorum est, destinatio uero, id est scopos, puritas cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam peruenire ». Cassian., *conl.* 1,4,3 (CSEL 13,10). Sobre la distinción en Casiano entre *telos* o fin supremo de la *professio* monástica –el Reino– y *scopos* o fin intermedio –la *puritas cordis*, bien

reservar la prerrogativa del “nombre cristiano” únicamente a estos últimos: la condición de cristiano no se obtiene por la integración en una comunidad sacramental, sino que se alcanza *pro qualitate actus*; en vano se glorían de ser cristianos y de haber sido liberados por la gracia sacramental del bautismo los hombres –los *parui, infirmi*– que siguen sometidos a la ley (*reus namque legalium praeceptorum nequaquam euangelicam perfectionem ualebit adtingere, quamuis christianum se et domini gratia liberatum inaniter gloriatur*). Concluyente en este sentido es el discurso sobre los tres estados del alma atribuido a *abbas* Daniel en la *Conlatio* 4. De acuerdo con este discurso, la ruptura con el mundo es la que permite al alma iniciar el camino desde el estado “carnal” hasta el “espiritual”.<sup>39</sup> En el estado carnal se hallan las almas tanto de los paganos como de los cristianos seculares, explícitamente situados en un plano de igualdad con los primeros (*carnalis quis, id est saecularis uel gentilis*).<sup>40</sup> No cabe sino concluir –con A. de Vogüé– que para Casiano la gran línea de demarcación entre los hombres no se sitúa en el bautismo, sino en la profesión monástica.<sup>41</sup>

El carácter altamente exigente<sup>42</sup> y marcadamente restrictivo y elitista del concepto casiano del “ser cristiano” se pone también de

---

máximo a alcanzar en la Tierra para obtener el Reino–, cf. L. Cristiani, *Jean Cassien*, vol. 2, 11-14; Casiano adopta tal distinción de Evagrio, cf. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Roma 1936 (Studia Anselmiana 5), 93. *Vide* asimismo *infra*, nota 54.

<sup>39</sup> Cassian., *conl.* 4,19,2 (CSEL 13, 112): « itaque festinandum nobis est, ut cum renuntiantes desierimus esse carnales, id est a saecularium coeperimus conuersatione seiungi et ab illa manifesta carnis pollutione cessare, spiritalem statum protinus adprehendere tota uirtute nitamur ».

<sup>40</sup> Id., *conl.* 4,19,4 (CSEL 13,113). Cf. asimismo Id., *conl.* 4,19,7 (CSEL 13,114): « frequenter uidimus de frigidis atque carnalibus, id est de saecularibus ac paganis ad spiritalem peruenisse feruorem ».

<sup>41</sup> Cf. A. de Vogüé, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien*, en *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, Paris 1961, 213-240; 227.

<sup>42</sup> Exigencia moral, la de Casiano, que alcanza su cenit en las reflexiones que el marsellés atribuye a Theonas tras haber escuchado éste el sermón de Juan. Theonas, tratando de convencer a su esposa de vivir en continencia, llega a señalar que incluso el legítimo matrimonio es prevaricación cuando a los cónyuges se ha revelado la magnitud de las recompensas celestes prometidas a la continencia y éstos prefieren renunciar a tales bienes por

relieve en el relato –completamente ahistórico– sobre la institución de los ayunos de la Cuaresma que Casiano pone en boca ya de Theonas en esta misma *Conlatio* 21. De acuerdo con Theonas /

---

consideraciones terrenales (*proinde se iam reatu etiam praeuaticationis inuolui, si inuentis tam praeclaris tamque caelestibus bonis terrena ac sordida praetulisset*). Theonas –cuyas reflexiones en éste su *initium conuersionis* van más allá de lo afirmado por el propio Juan en su sermón exhortatorio– concluye que, si su mujer no quiere seguirle en su propósito de continencia, preferirá entrar mutilado en el Reino de los cielos –él y su cónyuge forman un único cuerpo espiritual– antes que arriesgarse a una condena eterna “de cuerpo entero”. Y en efecto, Theonas acaba abandonando a su mujer –que perseveraba en su rechazo a la propuesta de un matrimonio vivido en continencia sexual– para ingresar en el monasterio de Juan, al que sucederá –tras cierto Elías– en el ejercicio del diaconado (Cassian., *conl.* 21,8-9 [CSEL 13,580-584]). Casiano era perfectamente consciente de la polémica que podían suscitar las reflexiones que atribuye a Theonas: de ellas cabía inferir que el respeto de un legítimo matrimonio podía ser, en determinadas circunstancias –la percepción de una llamada divina a la conversión al ascetismo, a la que no se responde positivamente–, motivo de condenación. Basta aquí recordar la controversia suscitada en los círculos cristianos de Roma por el *Aduersus Iouinianum* de Jerónimo, obra acusada de depreciar el matrimonio cristiano (cf. Y.-M. Duval, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle*, Roma 2003 [Studia Ephemeridis Augustinianum 83], 247-266). Pues bien, lejos del rigorismo del converso Theonas, en la citada obra Jerónimo rechaza explícitamente que un cristiano casado pueda dar cumplimiento a su propósito de continencia si su cónyuge se muestra en desacuerdo con tal propósito (cf. Hier., *adu. Iouin.* 1,7 [PL 23, 220]). En este mismo sentido, el autor de la *Epistula ad Celantiam* (probablemente Pelagio) recrimina a la destinataria de este pequeño tratado de espiritualidad que hubiera decidido años atrás vivir su matrimonio en continencia sin contar con la aprobación de su marido, y apela para justificar su censura a *1 Cor.* 7,4 (cf. Pelag. [?], *epist. ad Cel.* 28 [CSEL 56,352]). No es de extrañar, por tanto, que Casiano se excuse por anticipado de haber parecido incitar a la disolución de los vínculos matrimoniales –que dice no condenar, de acuerdo con la sentencia de Pablo en *Hbr.* 13,4–. El de Marsella afirma haberse limitado a reseñar objetivamente las reflexiones de Theonas. Pero no deja de insinuar que la actuación de Theonas al abandonar a su mujer habría recibido la aprobación tanto de Dios –quien le concedió el don de hacer milagros– como de sus hermanos monjes –quienes le eligieron al diaconado– (Cassian., *conl.* 21,10 [CSEL 13,584-585]).

Casiano, la *obseruantia Quadragesimae* no habría existido en los primeros tiempos de la comunidad cristiana, en la época en que la perfección de la Iglesia primitiva permanecía inviolada –o, dicho de otro modo, en los tiempos en los que la Iglesia era exclusivamente una comunidad de *perfecti* (*quamdiu ecclesiae illius primitivae perfectio inuiolata permansit*)–.<sup>43</sup> En esta época, los cristianos se entregaban al ayuno con la misma intensidad durante todo el año, de modo que no era en absoluto necesaria la fijación por los jefes de la Iglesia de un *praeceptum*, de una *legalis sanctio* que obligara a los fieles a reservar al ayuno un determinado periodo de tiempo.<sup>44</sup>

La expansión del mensaje cristiano habría implicado, empero, la integración en la Iglesia de una *credentium multitudo* que permanecía adicta a las preocupaciones del siglo. Esta “crisis de crecimiento” de la Iglesia, motivada por la integración en su seno de masas de creyentes incapaces de aspirar a la *perfectio* evangélica, habría obligado a la jerarquía eclesiástica a establecer una *canonica ieiuniorum indictio* que, con la fuerza de un precepto legal, obligara a los miembros de la Iglesia que no habían renunciado al mundo a dedicar un período del año a obras de santidad:

Id uniuersis tunc sacerdotibus placuit, ut homines curis saecularibus inligatos et paene ut ita dixerim continentiae uel conpunctionis ignaros canonica ieiuniorum ad sanctum opus indictione reuocarent et uelut legalium decimarum necessitate compellerent.<sup>45</sup>

Cabe aquí subrayar que la comparación (*uelut legalium decimarum necessitate*) del ayuno de Cuaresma con la ley veterotestamentaria del diezmo y las primicias –a la que se hace alusión, como hemos visto,

---

<sup>43</sup> Cassian., *conl.* 21,30,1 (CSEL 13,605).

<sup>44</sup> Id., *ibid.*: « non enim praecepti huius necessitate nec quasi legali sanctione constricti artissimis ieiuniorum terminis claudebantur, qui totum anni spatium aequali ieiunio concludebant ».

<sup>45</sup> Cf. Id., *conl.* 21,30,2 (CSEL 13,605-606). Cf. asimismo Id., *conl.* 21,29,1 (CSEL 13,604): « hac igitur Quadragesimae lege qui iustus ac perfectus est non tenetur nec exigui huius canonis subiectione contentus est, quem profecto illis, qui per totum anni spatium deliciis uel negotiis saecularibus implicantur, ecclesiarum principes statuerunt, ut uel hac legali quodammodo necessitate constricti his saltim diebus uacare domino cogerentur ac dierum uitae suae, quos totos quasi fructus quosdam fuerant uoraturi, uel decimas domino dedicarent ».

al inicio de esta *Conlatio* 21– tiende a equiparar esta ley de origen estrictamente cristiano con los preceptos legales del Antiguo Testamento.<sup>46</sup>

Ahora bien, el precepto legal del ayuno de Cuaresma es en Casiano expresión de la misericordiosa atención que Dios –en la persona de sus ministros– presta a los *infirmi*, a aquellos que –como hemos visto– viven *sub lege* y no pueden aspirar a la perfección evangélica; este nuevo precepto legal no afecta a los *perfecti*, a quienes viven *sub gratia euangelii*, puesto que la *uoluntaria deuotio* de éstos trasciende los preceptos legales y los emancipa de ellos:

Velut legalium decimarum necessitate compellerent, quae utique infirmis prodesse possit, perfectis praeiudicare non possit, qui sub gratia euangelii constituti uoluntaria legem deuotione transcendunt.<sup>47</sup>

Los *iusti* y *perfecti* no están sometidos a la ley de la Cuaresma, porque ellos no dedican a los *officia spiritualia* únicamente este corto periodo del año, sino su totalidad. Por ello, si una grave necesidad les obliga a romper el ayuno durante el periodo de Cuaresma, pueden hacerlo sin consecuencias: ésta es la libertad, la emancipación de la ley y del legalismo, de la que gozan quienes se han establecido *sub gratia*. Por el contrario, quienes viven en el mundo y sólo dedican a Dios –forzados por la *legalis necessitas*–, el periodo de Cuaresma, no pueden romper el ayuno –cualesquiera

---

<sup>46</sup> La comparación del ayuno de Cuaresma con el diezmo legal veterotestamentario se completa con una ingeniosa analogía. Casiano afirma que, en realidad, este ayuno se reduce a cinco días de cada una de las siete semanas de la Cuaresma, más el Sábado Santo y media jornada de la vigilia pascual, lo que hace un total de 36 días y medio, es decir, la décima parte del año. De igual modo que quienes viven *sub gratia* renuncian a la totalidad de sus posesiones, mientras que quienes lo hacen *sub lege* se limitan a cumplir con el diezmo veterotestamentario, quienes viven *sub gratia* ofrecen a Dios todo un año de ayunos, quienes lo hacen *sub lege* sólo su décima parte. Cf. Cassian., *conl.* 21,25,2-3 (CSEL 13,600), junto a A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, 396-397.

<sup>47</sup> Cassian., *conl.* 21,30,2 (CSEL 13,606).

que sean las causas que les obliguen a ello– sin hacerse gravemente culpables.<sup>48</sup>

Los postulados eclesiológicos que subyacen al relato de Casiano sobre la institución del ayuno de Cuaresma son evidentes: la descripción de la Iglesia primitiva como una comunidad de *perfecti* entregados al ayuno y a la abstinencia durante todo el año se propone insinuar que son los ascetas del presente –o más bien, algunos de entre ellos–<sup>49</sup> los únicos guardianes de la esencia de aquella Iglesia primitiva de perfección *inviolata*, lo que debe ponerse en relación con la advertencia de que no puede gloriarse de ser verdaderamente cristiano el bautizado que continúa viviendo en el siglo y se limita a una observancia formal de la ley moral divina. Por otra parte, la idea de que fue la integración en la Iglesia de una *multitudo fidelium* la que dio lugar a la aparición de una forma de “legalismo cristiano” –institución de la “ley de la Cuaresma”–<sup>50</sup> permite añadir nuevos matices a la imagen

---

<sup>48</sup> Cassian., *conl.* 21,29,2 (CSEL 13,604-605): « ceterum iusti, quibus lex non est posita, quique spiritalibus officiis non exiguum illam id est decimam partem, sed totum uitae suae tempus inpendunt, quia liberi sunt a decimarum legalium functione, idcirco si eos superueniens honesta et sancta necessitas coartarit, audent istam stationem ieiunii absque ulla disceptatione laxare. non enim ab eis decimarum exiguitas mutilatur, qui omnia sua domino secum pariter obtulerunt. quod profecto absque summo fraudis reatu facere ille non poterit, qui nihil uoluntariae offerens deo inexcusabiliter soluere decimas suas legis necessitate compellitur ».

<sup>49</sup> Aunque –en aras de la claridad expositiva– este estudio tienda a establecer la equivalencia “monjes / fieles *sub gratia*” en Casiano, debemos advertir al lector que ello no es sino una simplificación. Casiano sabía bien que el hábito no hace al verdadero monje (cf. Cassian., *conl.* 4,20,1 [CSEL 13,115]), y que la renuncia “exterior, visible” al mundo debía acompañarse de una auténtica renuncia “interior”: combatir y triunfar sobre los “amores equivocados” para permitir que la gracia inspire en el alma la *caritas*, el amor incondicional a Dios y a la virtud. Casiano sabía bien que hay también “monjes *sub lege*” (cf. Id., *conl.* 21,34,1 [CSEL 13,611]). Vide A. de Vogüé, *Monachisme et Église*, 229-230.

<sup>50</sup> El pasaje aquí analizado debe ponerse en relación con el relato sobre el origen del monacato –también pseudo-histórico– ofrecido por Casiano en su *Conlatio* 18. De acuerdo con este pasaje, la primitiva comunidad de Jerusalén se habría regido en época apostólica según la *coenobitarum disciplina* (respecto al supuesto origen apostólico de los *instituta* que regían

fuertemente polarizada de la comunidad cristiana que Casiano ha trazado sirviéndose del sermón de Juan, y de la que ya hemos hablado: los *parui* e *infirmi* que continúan viviendo en el mundo y cuya conducta moral es puramente legalista –observancia de la ley divina por temor al castigo, temor inspirado por la fe– son una *multitudo* cuya suerte escatológica será *miserabilis*; los *perfecti*, los ascetas que preservan el espíritu de la Iglesia primitiva –aquellos que viven *sub gratia* y no se glorían *inaniter* de ser cristianos–, son una exigua minoría para la que está reservada la gloria eterna.<sup>51</sup>

---

los monasterios de Palestina y Egipto, cf. Cassian., *inst.*, *praefatio* [CSEL 17, 86-87]): sus miembros habían vendido sus propiedades y habían repartido los beneficios según las necesidades de sus hermanos (cf. *Act.* 4,32.34-35). El crecimiento de la comunidad, sobretudo por la llegada de una *credentium multitudo* proveniente del paganismo, habría reducido considerablemente la media de fervor espiritual. Para estos creyentes tibios provenientes del paganismo el concilio de Jerusalén habría establecido unos preceptos mínimos –abstenerse de la idolatría, de la fornicación, de la sangre y de la carne de animales ahogados (cf. *Act.* 15,20.29)–, permitiéndoles conservar sus propiedades. Tales concesiones tuvieron como consecuencia, según Casiano, la corrupción de la primigenia *perfectio* de la Iglesia (*ista libertas quae gentibus propter infirmitatem primae credulitatis indulta est etiam illius ecclesiae perfectionem quae Hierosolymis consistebat paulatim contaminare coepisset, et crescente cotidie uel indigenarum numero uel aduenarum primae illius fidei refrigesceret feruor*). Tras el concilio de Jerusalén, los fieles que conservaban la primitiva tensión religiosa se habrían constituido en grupos escindidos física y espiritualmente del resto de creyentes, grupos en los que los bienes continuaban poniéndose en común. Fueron llamados *μονάζοντες* o *monachi*. Vide Cassian., *conl.* 18,5 (CSEL 13,509-511) –y cf. asimismo Id., *inst.* 7,17,5 (CSEL 17,142)–, con A. de Vogüé, *Monachisme et Église*, 219-222; Id., *Histoire littéraire du mouvement monastique*, 54-55; 146-148; 351-356; O. Chadwick, *John Cassian*, 51. Se exponen ya en este pasaje las ideas que reaparecerán en la *Conlatio* 21: el monacato como único depositario de la esencia del cristianismo apostólico, que en cierto modo está “contaminado” o “viciado” entre los fieles seculares, una multitud de creyentes cuya *infirmetas* no les permite trascender el estadio de sumisión servil a la ley.

<sup>51</sup> Quizás no resulte del todo vacuo tratar de aplicar a la religiosidad de Casiano los esquemas interpretativos de la sociología de las religiones de Max Weber. De acuerdo con Weber, toda religiosidad basada en un método sistemático de salvación –es decir, en la búsqueda por el individuo de una disposición interior permanente que le confiera la certeza de la salvación, la seguridad de estar bajo la gracia– conduce a la constatación de que no

## 2. De la ley a la gracia: el viaje espiritual de los perfecti.

Como ya hemos tenido ocasión de señalar, Casiano entiende la transición del estado *sub lege* al estado *sub gratia* como un proceso de crecimiento espiritual del individuo, quien evoluciona desde el cumplimiento de la ley divina inspirado por el temor al castigo hasta una vida virtuosa inspirada por la pura *caritas*, por el amor del bien y de la virtud. La vía que permite ascender desde el *timor domini* hasta la *caritas* –del estado *sub lege* al estado *sub gratia*– es el *consilium* de perfección evangélico, esto es, la asunción de la regla de vida ascética. Detengámonos ahora brevemente en la descripción que Casiano nos ofrece de este proceso<sup>52</sup> y, de modo particular, en el rol

---

todos los hombres poseen la misma calificación religiosa: se verifica empíricamente que sólo una élite puede asumir ese “sistema metódico” de salvación. Esta minoría de virtuosos se escinde del cuerpo de creyentes para conformar una comunidad en la que pueda desarrollar plenamente ese método de salvación –que no puede llevarse a cabo dentro del “mundo”–. Frecuentemente, esta élite escindida goza del reconocimiento del resto de creyentes no-calificados. La retórica casiana de los muchos *parvi e infirmi* y los pocos *magni y fortes* capaces de seguir el *consilium* de perfección evangélico; su mito sobre el origen del monacato como la escisión de una minoría de “calificados religiosos” en respuesta a la masificación y secularización de la primera comunidad cristiana; la idea de que la ascesis confiere al individuo algo cercano a la *certitudo salutis* (cf. en este sentido una de las críticas contra la teología agustiniana de la gracia vertidas en los ambientes monásticos provenzales: el principio agustiniano según el cual la perseverancia de un individuo en la fe y en la virtud hasta el final de sus días dependería de si éste ha sido predestinado a ello por Dios podría generar en el asceta cierta desesperación y el abandono de la profesión monástica, porque *sub incerta spe cursum non posse esse constantem* [Prosp., *ep.* 225 (*inter Augustinianas*) (CSEL 57,458)]); así como el reconocimiento que se granjeó entre la masa de fieles marsellese el monasterio de “calificados religiosos” de Casiano (cf. el testimonio de Próspero en Id., *ep.* 225,2 [CSEL 57,456]); todo ello encaja a la perfección en el esquema weberiano. Cf. M. Weber, *Sociologie des religions*, edd. J.-P. Grossein-J.-C. Passeron, Paris 1996, 190-194 (las páginas aquí citadas corresponden a la traducción de la sección 10 del capítulo sobre la sociología de las religiones de *Wirtschaft und Gesellschaft*).

<sup>52</sup> Un excelente análisis en A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, 98-107; cf. asimismo O. Chadwick, *John Cassian*, 82-109; M. Casey,

que el abad de Marsella atribuye en él a la libertad humana y a la intervención de la gracia sobrenatural divina.

De acuerdo con lo apuntado en *Prov.* 9,10, Casiano afirma que el principio de la salvación del hombre es el temor de Dios. A partir de este temor, quienes emprendan el camino de la perfección adquirirán el *initium conuersionis*, la *uitiorum purgatio* y la *uirtutum custodia*;<sup>53</sup> ahora bien –como ya hemos visto– a aquellos fieles –los *parui* o *infirmi*– que no emprenden la búsqueda de la perfección, este temor les conduce únicamente a un acatamiento servil de la ley divina (son aquellos hombres que permanecen *sub legis terrore*).<sup>54</sup> En

---

*The Journey from Fear to Love: John Cassian's Road Map*, en *Prayer and Spirituality in the Early Church*, ed. P. Allen, Queensland 1998, 181-195.

<sup>53</sup> Cassian., *inst.* 4,39,1 (CSEL 17,75).

<sup>54</sup> Cf. *Id.*, *conl.* 21,7,1 (CSEL 13,580). Señalemos de antemano que el pasaje del *De institutis* aquí analizado debe leerse de manera paralela a la *Conlatio* 11. En esta conferencia, Casiano presenta al *abbas* Chaeremon afirmando que tres son las razones que llevan al hombre a abstenerse de los vicios: el temor al infierno o a las leyes seculares; el deseo de obtener la recompensa del Reino de los cielos; o el propio amor a la virtud y el odio al pecado. Casiano establece un paralelo entre estos tres motivos y las tres virtudes mencionadas por Pablo en *1 Cor.* 13,13 : la fe es la que lleva al hombre a evitar el pecado por temor a los suplicios eternos; la esperanza, la que le impulsa a combatir contra las *corporis uoluptates* por deseo de obtener los *caelestia praemia*; la caridad, la que hace nacer en él el cumplimiento de la virtud por puro amor a la virtud y por aversión a todo aquello que sea contrario a Dios (cf. *Id.*, *conl.* 11,6,1-2 [CSEL 13,317-318]). En el capítulo siguiente de esta misma conferencia, una nueva serie de imágenes acaba de definir esta división tripartita: la imagen del siervo se adecúa a aquel hombre cuya fe le impulsa a abstenerse del vicio por temor al infierno –léase, el fiel medio secular–; la imagen del mercenario corresponde a aquel hombre que realiza obras de virtud con la esperanza de obtener la recompensa eterna –el asceta en las fases iniciales de su progresión–; y la imagen del hijo figura el hombre que cumple la virtud porque su amor por el Padre le hace temer mostrarse desagradable a sus ojos –el asceta que ha alcanzado la cima de la *caritas* o *puritas cordis*– (*Id.*, *conl.* 11,7,1-3 [CSEL 13,318-319]). Conviene tener presente que esta *Conlatio* 11 parece atenuar considerablemente la tendencia a la “devaluación” de la suerte escatológica de los fieles seculares que apreciamos en otros pasajes de las conferencias y –singularmente– en la *Conlatio* 21. En la *Conlatio* 11, Chaeremon afirma que la *scriptura diuina* convoca a la libre voluntad humana a diversos grados de perfección. Dado que no todos los hombres poseen la misma *uirtus*, la

misma *uoluntas*, el mismo *feruor*, Dios no puede proponerles una *uniformis perfectionis corona* (cf. Cassian., *conl.* 11,12,1 [CSEL 13,326]). Existen, por consiguiente, diversos grados de perfección. Así, el cumplimiento de la ley divina inspirado por el temor del infierno granjearía al hombre una plena beatitud (Id., *conl.* 11,12,3 [CSEL 13,327]: « cum igitur iuxta hunc modum scriptura diuina timentes deum laudet et dicat: beati omnes, qui timent dominum, et plenam per hoc illis beatitudinem repromittat »). Ahora bien, a continuación Chaeremon afirma que la perfección en la observancia de la ley inspirada por el *timor* conduce inevitablemente a un grado superior, el de la “esperanza del mercenario”; y la perfección en la esperanza lleva a su vez a la caridad filial (cf. Id., *conl.* 11,12,5 [CSEL 13,327]). Chaeremon afirma que la consideración de las penas eternas o de la retribución prometida a los santos tienen valor en cuanto introducen en los primeros grados de beatitud, en el camino hacia la *caritas* (cf. Id., *conl.* 11,12,6 [CSEL 13,327-328]). De cualquier modo, es incuestionable que en la *Conlatio* 11 Casiano habla de una perfección en el temor de Dios y promete a quienes cumplen la ley inspirados por este temor –los cristianos seculares– una plena *beatitudo*. ¿Existe contradicción entre esta *Conlatio* 11 y la *Conlatio* 21, en la que se califica a la suerte escatológica de los fieles que viven *sub legis terrore* de *miserabilis*? Para dar respuesta a esta pregunta conviene tener presente la graduación establecida por Casiano, en esta misma *Conlatio* 11, entre las distintas beatitudes prometidas por el Evangelio a los distintos grados de perfección: « quod ita esse euangelicarum quoque beatitudinum uarietas euidenter ostendit. licet enim beati dicantur quorum sunt regna caelorum, et beati qui possidebunt terram, et beati qui consolationem recipient, et beati qui saturitate potientur, tamen multum credimus interesse inter habitationem regni caelorum et possessionem illius quaecumque est terrae, et inter perceptionem consolationis et plenitudinem saturitatemque iustitiae, multumque distare inter illos qui misericordiam consequentur et illos qui gloriosissima uisione dei perfrui merebuntur ». Id., *conl.* 11,12,2 (CSEL 13,326). El discurso de Casiano contempla un grado de beatitud superior definido por los sintagmas *Regnum caelorum / plenitudo saturitasque iustitiae / gloriosissima uisio dei*; y un grado de beatitud inferior caracterizado con los sintagmas *terra / consolatio / misericordia*. La lógica del discurso de Casiano nos obliga a referir el grado de beatitud superior a los ascetas que han alcanzado la *caritas*, y el inferior a los seculares que siguen viviendo *sub legis terrore*. Esta caracterización de la suerte escatológica que espera a los distintos estratos de fieles corresponde plenamente con la de la *Conlatio* 21 (*gloria* para los *perfecti*, *uenia* –aquí, *misericordia*– para los seculares), y coincide con el pasaje de la *Conlatio* 1 citado *supra*, nota 38, del que se desprende inequívocamente que Casiano consideraba al Reino de los cielos como patrimonio exclusivo de los ascetas.

quienes pueden aspirar a la perfección evangélica, el *timor domini* da lugar al desprecio de todos los bienes materiales, al olvido de las obligaciones familiares y, en resumen, al aborrecimiento del mundo: todo ello conduce a la humildad.<sup>55</sup> En efecto, la humildad es en Casiano el fin del proceso de evolución espiritual del monje: la renuncia al mundo –*contemptus ac priuatio omnium facultatum*, cumplimiento del *consilium* evangélico– es el requisito necesario para iniciar un proceso de mortificación de toda voluntad propia bajo la guía espiritual de uno de los ancianos de la comunidad monástica. La aniquilación de la voluntad propia conduce a la adquisición de la humildad, cuya consecución puede verificarse a través de una serie de “indicadores conductuales”.<sup>56</sup> La *humilitas uera*

---

Si Casiano habla aquí de una *beatitudo* preparada para los fieles justos *sub lege*, y en la *Conlatio* 21 de un *meditullium* entre la condenación y la gloria que es calificado de *infimum* y *miserabile*, es porque en este último caso este destino escatológico es definido a partir de la comparación con la magnitud de la gloria destinada a los *perfecti*. Por lo demás, Casiano no describe con precisión en qué consistirá la beatitud de los justos *sub lege*, excluidos del Reino y de la contemplación de Dios (*uisio dei*). En *conl.* 1,14,2 (CSEL 13,21), el abad de Marsella rechaza explícitamente la distinción “pelagiana” entre Reino de Dios y vida eterna (*ubi autem regnum dei est, ibi procul dubio et uita habetur aeterna*). En el pasaje de la *Conlatio* 11 que acabamos de analizar, *Regnum caelorum* –recompensa para los ascetas que han alcanzado la *caritas*– se opone a *terra* –recompensa para los justos *sub lege*–, pero Casiano parece desdeñar la precisa definición de este término (*possessio illius quaecumque est terrae*), una muestra más de su “desinterés” por el cristiano secular medio. En este sentido, la *Conlatio* 11, con su insistencia en la enorme distancia que separa a las beatitudes preparadas en la otra vida para seculares y ascetas, revela una vez más una concepción enormemente polarizada de la comunidad de fieles.

<sup>55</sup> Cf. Cassian., *inst.* 4,39,2 (CSEL 17,75).

<sup>56</sup> Tales indicadores son la sincera confesión al anciano-guía espiritual de todos los actos y pensamientos propios; la sumisión en todo acto al juicio y consejo del anciano; la mansedumbre en la obediencia; la aceptación serena de las injurias que uno recibe; la plena sumisión a la regla de la comunidad y al ejemplo de los ancianos; el contentarse con lo más sencillo y aún el recibirlo como un don inmerecido; la plena y sincera confesión de uno mismo como el último de la comunidad; la contención en la palabra; o la circunspección. Cf. Cassian., *inst.* 4,39,2 (CSEL 17,75-76).

conduce a su vez a la *caritas*, estado en el que ya no se teme a Dios<sup>57</sup> y en el que la virtud se preserva ya no por temor al castigo, sino *absque ullo labore uelut naturaliter*. En este estadio, el bien se guarda ya no *contemplatione supplicii uel timoris ullius*, sino por amor al propio bien y por la delectación que provoca la virtud (*sed amore ipsius boni et delectatione uirtutum*).<sup>58</sup>

Casiano es muy explícito respecto a la dependencia humana de la gracia sobrenatural divina en todo estadio del progreso ascético hasta su culminación, la *caritas* y la *puritas cordis*<sup>59</sup> –el cumplimiento *uelut naturaliter* de la virtud, que permite acceder a la *theoria* o contemplación de Dios–. Nadie puede purificarse totalmente de sus

<sup>57</sup> Para ser más precisos: en este estadio del progreso espiritual sigue presente el temor, pero no ya al suplicio eterno, sino a dejar de agradar al Padre –es un temor no servil, sino filial, alimentado por la *caritas*–. *Vide supra*, n. 54.

<sup>58</sup> Cassian., *inst.* 4,39,3 (CSEL 17,76). En el desarrollo de este tema, como en tantos otros, Casiano depende –no sin ligeras adaptaciones– de Evagrio Póntico. Para la progresión espiritual desde el temor de Dios (ὁ φόβος ὁ τοῦ θεοῦ) hasta la impassibilidad (ἀπάθεια) y la caridad (ἀγάπη) a través de la práctica ascética (πρακτική) en Evagrio Póntico, cf., por ejemplo, Euagr. Pont., *Epistula ad Anatolium* 8 (SCh 171,492); o Id., *Practicus* 81 (SCh 171,670). Casiano toma igualmente de Evagrio la idea de una suerte de práctica casi-natural de la virtud en los *perfecti* (cf. Euagr. Pont., *Practicus* 70 [SCh 171,656]). En Evagrio, la caridad abre la puerta a la γνῶσις φυσική o conocimiento del mundo espiritual –de las naturalezas inteligibles y de las leyes divina (λόγοι) que rigen las naturalezas visibles–; y a la γνῶσις θεολογική, conocimiento –unitivo, no discursivo, cf. Euagr. Pont., *Capita paraenetica (recensio breuior)* 24 (PG 79,1237); Id., *Gnosticus* 41 (SCh 356,166)– de la Trinidad. *Vide* Id., *Practicus* 1-3 (SCh 171,498-500); Id., *Sententiae ad monachos* 3 (TU 39,153); *Ibid.*, 67 (TU 39,158); *Ibid.*, 118-120 (TU 39,163); *Ibid.*, 133 (TU 39,164); *Ibid.*, 136 (TU 39,165). También en Casiano la contemplación de Dios es el bien máximo al que puede aspirar la naturaleza humana (cf., entre una infinidad de pasajes, Cassian., *conl.* 1,8,1 [CSEL 13,14]). Sigue siendo fundamental S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, 105-144.

<sup>59</sup> La *puritas cordis* aparece mencionada como penúltimo escalón de la progresión ascética –inmediatamente antes de la *caritas*– en la síntesis de este proceso ofrecida en Cassian., *inst.* 4,43 (CSEL 17,78), aunque *puritas cordis* y *caritas* son formalmente identificadas en Id., *conl.* 1,6,3 (CSEL 13,12). *Puritas cordis* traduce el concepto evagrano de ἀπάθεια, que precede a la ἀγάπη. Cf. A de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, 106.

vicios carnales si no ha comprendido que todo su *labor*—su esfuerzo ascético— no basta para alcanzar la perfección, y si no reconoce que ésta no puede conseguirse sin la misericordia y la ayuda de Dios: la magnitud del don divino de la *puritas cordis* es tal que, en comparación con él, todo esfuerzo humano para merecerlo parece ínfimo.<sup>60</sup> El hombre no puede esperar obtener los *futurae uitae stipendia*—reservados, ya lo hemos visto, a los *perfecti*— como justa recompensa de sus propios méritos: aquéllos no dejan de ser un don de la misericordia divina.<sup>61</sup> En efecto, tras el pecado adánico la naturaleza humana se encuentra en un estado de debilidad—*infirmitas*—<sup>62</sup> que le impide alcanzar por sus propias fuerzas el bien supremo al que está llamada, la *theoria*: la *lex peccati*, inserta en la naturaleza humana como castigo de la trasgresión adánica, combate contra el espíritu y le aparta de la contemplación de Dios, haciéndole indigente de su gracia.<sup>63</sup>

Dado este estado de *infirmitas* de la naturaleza humana, el asceta debe reconocer que el triunfo en el combate contra los diferentes vicios—y la consecución de la virtud que sucede a la aniquilación de cada uno de ellos— es siempre un don de la gracia divina.<sup>64</sup> Así, por

---

<sup>60</sup> Cf. Cassian., *inst.* 12,13 (CSEL 17,214); Id., *conl.* 3,15,3 (CSEL 13,87): el *praemium puritatis* no puede obtenerse sin el *adiutorium* y la misericordia de Dios; cf. asimismo Id., *conl.* 13,3,2 (CSEL 13,363).

<sup>61</sup> Id., *inst.* 12,15,2 (CSEL 17,216); Id., *conl.* 13,13,1 (CSEL 13,383).

<sup>62</sup> Respecto al estado de *infirmitas* de la naturaleza humana, cf., por ejemplo, Id., *conl.* 13,10 (CSEL 13,374-375). Recuérdese que *infirmi* es el calificativo aplicado por Casiano a los hombres que no pueden trascender el estado de sumisión servil a la ley divina. Existe, por tanto, un estado de *infirmitas* general en la naturaleza humana, pero más acentuado en unos hombres que en otros.

<sup>63</sup> Cf. Id., *conl.* 23,11,1 (CSEL 13,655); cf. asimismo Id., *inst.* 12,10 (CSEL 17,212): « nullius namque quamuis feruentis et cupientis tam idonea potest uoluntas esse uel cursus, ut carne spiritui repugnante circumdatus ualeat tantum perfectionis praemium et palmam integritatis adtingere, nisi fuerit diuina miseratione protectus, ut ad illud, quod magnopere uult et ad quod currit, peruenire mereatur ». Sigue siendo válido el clásico estudio de A. Koch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade. Ein Beitrag zur Geschichte des Gnadenstreits im 5. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 1895, 34-50.

<sup>64</sup> Sobre la indigencia humana de la gracia divina cf., entre numerosos pasajes, Cassian., *conl.* 2,13,6 (CSEL 13,55); Id., *conl.* 2,13,11 (CSEL 13,57); Id., *conl.* 10,11,2 (CSEL 13,303).

ejemplo, el hombre puede vencer el vicio de la gula con ayunos, vigiliias, lecturas y compunción del alma –fruto del recuerdo de las tentaciones y pecados pasados–, hasta llegar a contemplar la alimentación como un pesado fardo y no como un placer.<sup>65</sup> La derrota de la gula abre asimismo el camino hacia la victoria contra la libido: pero la perfección en la castidad en modo alguno puede obtenerse sin la intervención de la gracia de Dios, que elimina totalmente del alma la concupiscencia carnal (*donec dei gratia, spiritu roris sui in cordibus nostris insibilante, aestus carnalis concupiscentiae penitus ualeant consopiri*),<sup>66</sup> convirtiendo el cumplimiento de la virtud de la castidad en algo “casi-natural”. De acuerdo con Casiano, el hombre sufrirá los ataques del vicio de la concupiscencia hasta que no sepa reconocer que para superarlos no basta su esfuerzo ascético (*labor uel studium proprium*), siendo imprescindible la ayuda y protección de Dios.<sup>67</sup> Pero sólo aquel que se esfuerza por alcanzar la castidad perfecta puede aprender a reconocer *experientiae magisterio*

---

<sup>65</sup> Respecto a la capacidad humana de ejercer cierto dominio sobre sus pensamientos –hacer que éstos sean santos y espirituales, y no terrestres y carnales– a través de la lectura y meditación continua de las Escrituras o el canto repetido de salmos –que favorece la compunción–, junto a vigiliias, ayunos y oraciones, cf. Cassian., *conl.* 1,17,2 (CSEL 13,26-27); Id., *conl.* 5,4,6 (CSEL 13,123-124). De acuerdo con el método antirrético propugnado por Evagrio Póntico, Casiano afirma que el hombre puede, por ejemplo, combatir los pensamientos soberbios recordando su dependencia de la gracia divina y trayendo a su mente pasajes escriturísticos como *1 Cor.* 15,10; *Phil.* 2,8; *Io.* 15,5; *Ps.* 126,1-2 (cuyo canto es recomendado por Evagrio para extirpar del alma el orgullo y engendrar en ella la humildad en Euagr. Pont., *Epistula ad Anatolium* 2 [SCh 171,484-486], o Id., *Capita paraenetica* [*recensio breuior*] 6 [PG 79, 1235]); *Ps.* 69,2; *Rom.* 9,16 (cf. Cassian., *inst.* 12,9 [CSEL 17,212]; Id., *conl.* 10,10,2ss. [CSEL 13,297 ss.]).

<sup>66</sup> Cf. Cassian., *inst.* 5,14,1-2 (CSEL 17,91-92); cf. asimismo Id., *conl.* 13,5,2 (CSEL 13,365-366): entre los filósofos paganos no se dio verdadera castidad –la castidad del alma (*animi castitas*)–, sino tan solo una castidad parcial (o continencia), porque sus almas no fueron liberadas del deseo de la carne, deseo que sólo la gracia de Cristo puede eliminar completamente. Respecto a la perfección de toda virtud como don de Dios en Casiano, cf. el clásico estudio de A. Kemmer, *Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Löwen 1938, 41-46.

<sup>67</sup> Cf. Cassian., *inst.* 6,5 (CSEL 17,118).

su total dependencia de la gracia divina para la consecución del bien al que aspira.<sup>68</sup>

La intervención de la gracia sobrenatural divina, por tanto, responde al esfuerzo ascético previo del hombre,<sup>69</sup> el cual es –a su vez– una respuesta positiva a la *uocatio* de Dios –gracia que precede a cualquier mérito humano–.<sup>70</sup> Casiano señala repetidamente que el ser humano debe merecer la inhabitación de Dios en su persona:

Oportet ergo exteriore homine ieiunante interiorem quoque similiter cibis noxiis temperare, quem praecipue exhiberi mundum deo, ut hospitem in se Christum recipere mereatur, beatus apostolus monet his uerbis: in interiorem, inquit, hominem habitare Christum per fidem in cordibus uestris.<sup>71</sup>

Este esfuerzo ascético es el que hace pasar al individuo del estado *sub lege* al estado *sub gratia*:<sup>72</sup> con la ascesis, el hombre invita a Dios a habitar en él, atrae sobre sí a la gracia divina. En el caso

---

<sup>68</sup> Id., *conl.* 12,4,1 (CSEL 13,338): « certos tamen esse nos conuenit, quod, licet omnem continentiae districtiorem, famem scilicet ac sitem, uigilias quoque et operis iugitatem atque incessabile subeamus studium lectionis, perpetuam tamen castimoniae puritatem horum laborum merito contingere nequeamus, nisi in his iugiter desudantes experientiae magisterio doceamur incorruptionem eius diuinae gratiae largitate concedi ».

<sup>69</sup> Id., *inst.* 12,14,1 (CSEL 17,214-215): « ut enim dicimus conatus humanos adprehendere eam (sc.: perfectionem) per se ipsos non posse sine adiutorio dei, ita pronuntiamus laborantibus tantum ac desudantibus misericordiam dei gratiamque conferri ».

<sup>70</sup> Cf. Id., *conl.* 1, 15, 2 (CSEL 13, 25).

<sup>71</sup> Cf. Id., *inst.* 5,21,5 (CSEL 17,99); cf. asimismo Id., *c. Nest.* 5,4,5 (CSEL 17,306): « hominum ergo, hominum sunt haec, non dei, ut, in quantum humana inbecillitas ualet, deo se humiliant, deo se subdant, dei se habitaculum faciant et habere hospitem atque habitorem deum fide et pietate mereantur, quia, prout quis idoneus muneri dei fuerit, ita eum diuina gratia muneratur ».

<sup>72</sup> Ya hemos visto que, de acuerdo con Casiano, todo hombre posee –en principio– la capacidad de establecerse *sub euangelii gratia* (cf. Id., *conl.* 21,7,1 [CSEL 13,580]); ello se debe a la pervivencia en el hombre postlapsario del libre albedrío, que le permite amar o negligir la gracia de Dios (cf. Id., *conl.* 13,12,8 [CSEL 13,381]). Sin embargo, se verifica empíricamente una polarización del género humano entre una masa de *parui e infirmi* y una exigua minoría de *magni y fortes* que emprende la búsqueda de la perfección evangélica.

concreto de la concupiscencia y la castidad, la superación del *praeceptum* –que permite la sexualidad en el marco del lícito matrimonio– y la observancia del *consilium* evangélico de castidad granjean al hombre la transición al estado *sub gratia*, la intervención de la gracia sobrenatural divina que extirpa de él el deseo sexual. De este modo, cabe atribuir la castidad tanto a la gracia divina como al *meritum* humano (*nulla etenim uirtute tam proprie carnales homines spiritalibus angelis imitatione conuersationis aequantur quam merito et gratia castitatis*).<sup>73</sup>

A nuestro juicio, los *scholars* que han abordado el estudio de la teología de la gracia de Casiano –y su relación con las tesis agustinianas al respecto– han prestado poca atención al hecho de que Casiano –a diferencia, como veremos, de Agustín– contempla la intervención de la gracia sobrenatural –entendida ésta en sentido, llamémosle, “agustiniano”– únicamente en el caso de quienes siguen el *consilium* evangélico, es decir, en los ascetas. La explícita afirmación por Casiano de que quienes no observan los *consilia* no se hallan *sub gratia* apunta en este sentido. Pero Casiano es mucho más explícito en un fundamental pasaje de la *Conlatio* 21.

En un momento de esta conferencia espiritual, Germán consulta a Theonas sobre la interpretación de *Rom.* 6,14 (*peccatum enim in uobis non dominabitur: non enim estis sub lege sed sub gratia*). El Apóstol no puede haberse revelado *fallax* en esta sentencia, que promete la *securitas* –frente al pecado– *non solum monachis, sed etiam omnibus Christianis*. Pero turba a Germán el hecho de que, aunque Pablo anunció que todos aquellos que creyeran en el Evangelio serían liberados de la dominación del pecado, permanezcan bajo su yugo la práctica totalidad de los bautizados (*paene in omnibus baptizatis uiget dominatio peccatorum*).<sup>74</sup>

La respuesta que Theonas ofrece a Germán apela en primer lugar a la autoridad de la experiencia ascética, sin la cual no puede alcanzarse una comprensión plena del citado pasaje paulino.<sup>75</sup> El

<sup>73</sup> Cassian., *inst.* 6,6 (CSEL 17,118-119).

<sup>74</sup> Id., *conl.* 21,31 (CSEL 13,606).

<sup>75</sup> Cassian., *conl.* 21,32,1 (CSEL 13,607): « *quaecumque enim non per doctrinam, sed per experientiam cognoscuntur, sicut tradi ab inexperto nequeunt, ita nec mente concipi uel teneri ab eo qui non simili studio fuerit atque institutione fundatus* ». Y cf. asimismo Id., *conl.* 21,34,4 (CSEL

asceta egipcio –por cuya boca Casiano diserta– pasa a continuación a señalar que el seguimiento de los *consilia* evangélicos sitúa a los monjes en una situación mucho mejor para evitar el pecado que la de los fieles seculares que se limitan a seguir los *praecepta* de la ley. El matrimonio, por ejemplo, es un mandato principal de la Ley (cf. *Is.* 31,9), mientras que la gracia invita al hombre a la virginidad y a la castidad (cf. *Lc.* 23,29; *Lc.* 14,26; *1 Cor.* 7,29).<sup>76</sup> La ley se limita a embridar con el matrimonio la concupiscencia de la carne, pero en los cónyuges la lujuria permanece viva y fácilmente puede superar los límites de la lícita sexualidad matrimonial, haciéndoles caer en el pecado de adulterio. El ejercicio de lo que es lícito según la ley no deja de incitar a los que viven bajo ella a desear lo ilícito.<sup>77</sup>

Muy distinta es la situación de quienes han alcanzado la cima de la perfección evangélica y se hallan, por tanto, *supra omnem legem*. Éstos se reconocen *sub gratia saluatoris*, merced a cuya ayuda han podido alcanzar tan sublime estado. El pecado no domina en ellos porque –Casiano cita *Rom.* 5,5– el Espíritu santo ha inspirado en sus corazones la *caritas dei* –el amor de Dios–, la cual excluye de ellos cualquier otra afección (*non ergo dominatur in eo peccatum, quia caritas dei quae diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis omnem alterius cuiusquam rei excludit adfectum*). Los *gratiae participes*, quienes rechazan aquello que es lícito según la ley, desconocen lo ilícito, porque la gracia divina extirpa de ellos las mismas raíces del pecado (*gratia, quae non ramos tantum nequitiae amputat, sed ipsas penitus radices noxiae uoluntatis euellit*).<sup>78</sup>

El pasaje es fundamental porque –más allá de revelar de nuevo la concepción extremadamente polarizada de la comunidad cristiana que Casiano maneja, con una multitud de fieles subyugada por el pecado y una elite de ascetas– confirma que el abad de Marsella contempla la intervención de la gracia sobrenatural divina

---

13,612): el verdadero sentido de las palabras de Pablo en *Rom.* 6,14 se revela únicamente a aquellos que han alcanzado la cima de la *πρακτική*. De acuerdo con Casiano, la plena comprensión de las Escrituras se obtiene de la purificación de los pecados y no del estudio de los *commentatorum libri*: cf. *Id., inst.* 5,34 (CSEL 17,107). Es la experiencia ascética la que confiere al hombre autoridad en la interpretación de la Escritura.

<sup>76</sup> Cf. *Id., conl.* 21,32,2-3 (CSEL 13,607).

<sup>77</sup> Cf. *Id., conl.* 21,33,2-3 (CSEL 13,608-609).

<sup>78</sup> *Id., conl.* 21,33,1-7 (CSEL 13,608-610).

únicamente en el caso de los ascetas que han observado el *consilium* evangélico: Casiano reserva a estos la condición de *gratiae participes*, sólo ellos pueden reconocerse *sub gratia saluatoris*, sólo en ellos ha sido infundida por Dios la *caritas*, el amor de la virtud que elimina cualquier afección por el pecado –afecciones de las que siguen presos los desgraciados que continúan viviendo bajo la ley–. En la mayoría de pasajes de sus obras en los que Casiano aborda la cuestión de la dependencia humana de la gracia sobrenatural divina, lo hace sirviéndose de un vocabulario del que se desprende inequívocamente que sólo contempla la acción de esta gracia sobre los ascetas.<sup>79</sup> Y ello no se explica únicamente por el hecho de que las

---

<sup>79</sup> Cf., por ejemplo, Cassian., *conl.* 3,10,6 (CSEL 13,83): « per quod manifeste probatur et initium salutis nostrae domini uocatione fieri dicentis: exi de terra tua, et consummationem perfectionis ac puritatis ab eodem similiter tribui », pasaje en el que la *uocatio* divina debe necesariamente interpretarse como una llamada a la asunción de la vida ascética, hecho suficientemente atestiguado por el contexto en el que se insiere el pasaje y corroborado por la mención de la *perfectio* y de la *puritas* como culminación de esta *uocatio* –también en Id., *conl.* 21,7,2 (CSEL 13,580), el sintagma *uocatio Christi* se refiere a la llamada a la asunción del *consilium* de perfección, y en Id., *conl.* 3,6,2 (CSEL 13,73), el pasaje *Gen.* 12,1 (*exi de terra tua*) se interpreta como llamada al abandono de los bienes terrenales–; Id., *conl.* 3,15,2 (CSEL 13,87): « hic quoque et initium conuersionis ac fidei nostrae et passionum tolerantiam donari nobis a domino declarauit », en el que *initium conuersionis ac fidei* se refiere exclusivamente a la conversión al ascetismo, como lo prueba la mención consecutiva de la *passionum tolerantia* como don de Dios; Id., *conl.* 3,19,1 (CSEL 13,91): « quibus manifestissime perdocemur et initium uoluntatis bonae nobis domino inspirante concedi, cum aut per se aut per exhortationem cuiuslibet hominis aut per necessitatem nos ad salutis adtrahit uiam, et perfectionem uirtutum ab eodem similiter condonari », donde se toma en consideración, de nuevo exclusivamente, el itinerario espiritual del asceta, cuya culminación es la *perfectio uirtutum* (he tratado el tema de los tres tipos de vocación –mencionados en este pasaje– por los que, según Casiano, Dios atrae al hombre a la vida ascética, en mi artículo: *Diuersae sunt uocationes: la experiencia personal de la salvación en algunos autores provenzales del siglo V y la oposición a la teología agustiniana de la gracia*, en *La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, edd. S. Benoist-Ch. Hoët van Cauwenberghe, Villeneuve d'Ascq 2013, 307-328); Cassian., *conl.* 13,6,2 (CSEL 13,367): « quis aquae perpetuam sitim sine domini consolatione tolerare illumque dulcem ac delectabilem matutinum

*Conlationes* y el *De institutis coenobiorum* fueran concebidos pensando en una audiencia potencial exclusivamente monástica: en estas obras Casiano defiende explícitamente que los cristianos seculares cuya conducta moral se limita al cumplimiento de los *praecepta* legales no viven *sub gratia*, en cuanto no se han hecho merecedores –con la asunción del *consilium* evangélico de perfección– de la gracia sobrenatural divina, inspiradora de la *caritas*. Sólo analizándola en el contexto más amplio de sus concepciones eclesiológicas puede apreciarse plenamente la distancia que separa a la teología de la gracia de Juan Casiano de las tesis agustinianas al respecto.

### 3. *Fieles sub lege y fíeles sub gratia en Casiano y Agustín.*

A modo de síntesis de lo hasta aquí señalado: de acuerdo con Casiano, el hombre se establece en el estado de gracia (*sub gratia*) cuando supera una conducta ética puramente “legalista” –un cumplimiento de los preceptos morales revelados por Dios inspirado únicamente por el temor al castigo que la trasgresión de tales preceptos acarrearía– y sigue el *consilium* evangélico de perfección. Tal superación del legalismo es un acto libre de la voluntad que permite al hombre atraer sobre sí la acción de la gracia sobrenatural divina. Casiano habla de merecer la inhabitación de Dios o de una gracia que recibe (*suscipit*) al hombre que acude a ella. Algunos santos veterotestamentarios vivieron *sub gratia* en cuanto se hicieron dignos de ella tras superar los preceptos

---

soporem humanis fraudare oculis et intra terminos horarum quattuor omnem quietis refectionem iugi possit lege concludere? quis indesinentem lectionis instantiam, quis inremissam operis sedulitatem nullum praesentis lucri commodum captans absque gratia dei explere sufficiat? », pasaje en el que es evidente que se contempla la acción de la gracia divina únicamente en un contexto de vida ascética; Id., *conl.* 13,14,8 (CSEL 13,387-388): « in his igitur omnibus adprobatur ita semper diuinam gratiam arbitrium hominis incitare, ut illud non in omnibus taliter protegat ac defendat, ut non etiam propriis eum conatibus congređi aduersus spiritaes faciat inimicos, in quibus uel gratiam dei uictor uel infirmitatem suam superatus intellegat et ita discat non de sua fortitudine, sed de diuino semper sperare suffragio atque ad suum iugiter recurrere protectorem », donde la imagen del conflicto con los *spiritaes inimici* remite de nuevo a los *certamina* ascéticos.

de la Ley mosaica, de igual modo que los fieles que viven *sub gratia* tras la Pasión han sabido superar la “mediocridad moral legalista”.

La espiritualidad casiana, por tanto, comprende una noción de gracia sobrenatural divina en términos de inspiración en el alma, por obra del Espíritu santo, de la *caritas dei*, del *amor boni* y de la *delectatio uirtutum*. Una noción de gracia sobrenatural cercana a la agustiniana y que Casiano, no menos que el obispo de Hipona, echaba en falta en la teología y antropología “pelagianas”.<sup>80</sup> Pero Casiano afirma que la *caritas* es un don concedido por Dios en la culminación de un proceso ascético cuyo inicio es un acto libre de la voluntad humana. El fiel –llamémosle– “medio” o secular, que se limita a cumplir los *praecepta* legales en el mundo, es ajeno a esta gracia sobrenatural. Lejos de vivir *sub gratia*, sigue viviendo *sub lege*.

Agustín, por el contrario, rechaza absolutamente la idea de una concesión de la gracia como recompensa a cualquier mérito previo del individuo: podrían citarse aquí una infinidad de pasajes de las obras antipelagianas del obispo de Hipona en los que se rechaza la

---

<sup>80</sup> *Vide*, por ejemplo, Aug., *gr. et pecc. or.* 1,3,3 (CSEL 42,127): « nam gratiam dei et adiutorium, quo adiuuamur ad non peccandum, aut in natura et libero ponit (sc.: Pelagius) arbitrio aut in lege atque doctrina »; o Id., *gr. et pecc. or.* 1,6,8 (CSEL 42,130): « hanc autem naturalem possibilitatem quod adiuuari dei gratia confitetur, non est hic apertum uel quam dicat gratiam uel quatenus ea naturam sentiat adiuuari; sed sicut aliis locis, in quibus euidentius loquitur, intellegi potest, non uult aliud accipi quam legem atque doctrinam, qua naturalis possibilitas adiuuetur ». Y apréciase la misma caracterización heresiológica del pelagianismo en Cassian., *inst.* 12,18 (CSEL 17,219-220): « non solum pro his ei gratias referentes, quod uel rationabiles nos condidit uel liberi arbitrii potestatem donauit uel baptismi largitus est gratiam uel scientiam legis adiutoriumque concessit, sed etiam pro his, quae erga nos cotidiana eius prouidentia conferuntur, quod scilicet aduersariorum nos insidiis liberat, quod cooperatur in nobis, ut carnis uitia superare possimus, quod a periculis nos etiam ignorantes protegit, quod a lapsu peccati communit, quod adiuuat nos et inluminat, ut ipsum adiutorium nostrum, quod non aliud quidam interpretari uolunt quam legem, intellegere et agnoscere ualeamus, quod pro neglegentiis delictisque nostris eius inspiratione latenter conpungimur, quod dignatione eius uisitati saluberrime castigamur, quod ab eo nonnunquam etiam inuiti trahimur ad salutem, postremo quia ipsum liberum arbitrium nostrum, quod procluius fertur ad uitia, ad meliorem dirigit frugem et ad uirtutum uiam instigationis suae uisitatione contorquet ».

idea de « gracia concedida según los méritos del hombre ». <sup>81</sup> De acuerdo con Agustín, ningún mérito previo de la voluntad explica la recepción de la gracia porque ésta es, de hecho, la fuente de todo mérito humano. <sup>82</sup> Dios concede su gracia a unos hombres y no a otros en virtud de un decreto de predestinación cuya *ratio* es inaccesible al raciocinio humano. La gracia agustiniana, a diferencia de la casiana, no acoge, sino que escoge.

Agustín, al igual que Casiano, entiende la gracia sobrenatural divina en términos de inspiración en el alma humana de la *caritas*, <sup>83</sup> en términos de *inspiratio dilectionis*. <sup>84</sup> La gracia arranca al alma humana postlapsaria de su irrefrenable inclinación al pecado –sanción divina de la trasgresión adánica, que fue trasgresión de todo el género humano– y le inspira el amor de Dios y el deseo de cumplir su voluntad, voluntad expresada en la legislación ética revelada por la ley natural, la Ley mosaica o el Evangelio –*praecepta* y *consilia* evangélicos–. Pero, a diferencia de Casiano, Agustín rechaza explicar la concesión de esta gracia en términos de recompensa a la voluntad humana por su libre deseo de trascender la moral legalista y de entregarse plenamente a Dios. Tampoco acepta que esta gracia actúe únicamente sobre los ascetas. Tanto el mero cumplimiento de la ley como su superación por la observancia del *consilium* evangélico de perfección son el resultado de la *inspiratio dilectionis*,

---

<sup>81</sup> Baste, pues, citar sólo uno de ellos: « haec igitur Christi gratia, sine qua nec infantes nec aetate grandes salui fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod gratia nominatur ». Aug., *nat. et gr.* 4,4 (CSEL 60,235).

<sup>82</sup> Por ello, cuando en el Reino de los cielos Dios corone los méritos de los hombres, no hará sino coronar sus propios dones. Cf. Aug., *gest. Pel.* 14,35 (CSEL 42,91): « redditur quidem meritis tuis corona sua, sed dei dona sunt merita tua »; Id., *ep.* 194,5,19 (CSEL 57,190).

<sup>83</sup> Id., *c. ep. Pel.* 1,8,13 (CSEL 60,434-435): « doctor ille gentium satis euidenter ostendit legem non potuisse auferre, sed potius auxisse peccatum, quod auferat gratia, quoniam lex iubere nouit, cui succumbit infirmitas, gratia iuuare, qua infunditur caritas »; Id., *gr. et pecc. or.* 1,13,14 (CSEL 42,136).

<sup>84</sup> Id., *gr. et pecc. or.* 1,12,13 (CSEL 42,136): « qua gratia agitur non solum ut facienda nouerimus, uerum etiam ut cognita faciamus nec solum ut diligenda credamus, uerum etiam ut credita diligamus »; y *uide* asimismo Id., *pecc. mer.* 2,17,26 (CSEL 60,99); Id., *pecc. mer.* 2,19,33 (CSEL 60,103).

del amor de la virtud concedido gratuitamente por la gracia divina. Contra lo afirmado por Casiano, Agustín sostiene que la voluntad humana postlapsaria es, por sí sola, incapaz de un verdadero cumplimiento aun de los *praecepta* legales (*sed dicimus lege fieri, ut deus quid fieri uelit audiatur, gratia uero fieri, ut legi oboediatur*).<sup>85</sup> Con la revelación de su ley, Dios se propone que la naturaleza humana cobre conciencia de su estado de miseria espiritual y busque la ayuda de la gracia divina.<sup>86</sup> De acuerdo con el obispo de Hipona, los santos veterotestamentarios vivieron ciertamente *sub gratia*, pero no por hacerse merecedores de la gracia divina tras trascender los preceptos de la Ley mosaica, sino porque cumplieron esta Ley –en aras de la obtención del Reino de los cielos, y no de beneficios terrenales– gracias a la recepción gratuita de la “gracia electora” agustiniana, que inspiró en ellos la fe y la *caritas* o *dilectio boni* que justifican a los justos de todos los tiempos.<sup>87</sup> De acuerdo con Agustín, en efecto, si la ley divina no se cumple por amor, sino por temor servil al castigo, no cabe hablar de un verdadero cumplimiento, porque no se hace lo que verdaderamente se desea hacer, sino lo que el temor impone hacer y se es, por tanto, “interiormente” culpable.<sup>88</sup> Siendo así que los *praecepta* morales veterotestamentarios tienen pleno vigor en tiempos cristianos *ad instituendam recte uitam* –no así los culturales–, los cristianos se diferencian de los judíos que cumplen estos preceptos *sub lege positi* porque éstos observan la ley en aras del bienestar terrestre, mientras que los cristianos que viven *sub gratia* cumplen estos preceptos “por

<sup>85</sup> Aug., *c. ep. Pel.* 3,2,2 (CSEL 60,486). Agustín afirma que el hombre es incapaz, por sus solas fuerzas, aun de cumplir los *praecepta* más elementales, aquellos cuya trasgresión implica la excomunión de la Iglesia –no adorarás a los ídolos, no cometerás adulterio, no matarás–. Cf. Id., *c. ep. Pel.* 4,9,26 (CSEL 60,553).

<sup>86</sup> Id., *perf. iust.* 5,11 (CSEL 42,11): « ad hoc enim lex ista praecepit, ut cum in his implendis homo defecerit non se extollat superbia tumidus, sed ad gratiam confugiat fatigatus ac sic eum lex terrendo ad Christum diligendum paedagogi perducatur officio »; y cf. asimismo Id., *cont.* 3,7 (CSEL 41,148); Id., *pecc. mer.* 1,10,12 (CSEL 60,13); Id., *perf. iust.* 3,6 (CSEL 42,7); Id., *perf. iust.* 19,42 (CSEL 42,45); Id., *nat. et gr.* 1,1 (CSEL 60,233); Id., *nat. et gr.* 12,13 (CSEL 60,41); Id., *gr. et pecc. or.* 2,24,29 (CSEL 42,188).

<sup>87</sup> Cf. Id., *gest. Pel.* 5,14 (CSEL 42,67), por ejemplo.

<sup>88</sup> Cf. Id., *c. ep. Pel.* 3,4,9 (CSEL 60,495).

amor al propio precepto”, inspirados por la fe y por la esperanza de recompensas espirituales, celestes y eternas; además, no dudan en reconocer que su justicia es un don de la gracia divina.<sup>89</sup>

Lejos de la distinción casiana entre fieles *sub lege* –seculares que se limitan a observar los *praecepta* legales– y fieles *sub gratia* –en cuyo número figuran exclusivamente ascetas–, en la teología agustiniana los hombres del Antiguo Testamento que se justificaron por su cumplimiento de la Ley, los “fieles medios seculares” que tras la Pasión observan los *praecepta legales* y los santos ascetas de todas las épocas que trascienden estos *praecepta* en cumplimiento del *consilium* evangélico de perfección forman un único pueblo *sub gratia*,<sup>90</sup> un solo cuerpo de Cristo unido por la gracia divina, aunque ésta ha concedido gratuitamente –y por razones inaccesibles a la razón humana– mayores dones a unos hombres que a otros. Las obras ascéticas de Agustín, muy lejos de la retórica casiana de los *magni* y *fortes* y los *parvi* e *infirmi*, insisten en que los méritos del asceta son un puro don de la gracia divina, igual que la justicia “media” de los cristianos seculares.<sup>91</sup> El asceta no tiene motivo alguno para vanagloriarse y para despreciar la justicia media de esos cristianos seculares, porque comparte con ellos un estado de miseria espiritual natural y sólo se diferencia de ellos por haber

<sup>89</sup> Cf. Aug., *c. ep. Pel.* 3,4,10-11 (CSEL 60,496-498).

<sup>90</sup> Así, tanto los ricos que renuncian a sus riquezas en cumplimiento del *consilium* evangélico de perfección, como los que las conservan y hacen con ellas obras de misericordia en cumplimiento de los *praecepta*, se encontrarán en el Reino de los Cielos si tanto los unos como los otros saben reconocer que su justicia es un don de la gracia divina. Cf. Id., *ep.* 157,4,29 (CSEL 44,477).

<sup>91</sup> Así, por ejemplo, tanto la virginidad como la fidelidad conyugal cristianas son un don de la gracia divina. Aug., *cont.* 1,1 (CSEL 41,141-142): « utrumque apostolus dei donum esse praedicauit, cum de uita utraque, id est et coniugali et ea, quae est sine coniugio, loqueretur dicens: uellem omnes homines sic esse sicut me ipsum; sed unusquisque proprium donum habet a deo, alius sic, alius autem sic »; Id., *b. uid.* 17,21 (CSEL 41,330): « qui enim dedit coniugatis fidelibus, ut contineant ab adulteriis et fornicationibus, ipse dedit sanctis uirginibus et uiduis, ut contineant ab omni concubitu » (y cf. también Id., *nupt. et conc.* 1,3,3 [CSEL 42,213-214]). En este mismo sentido se pronunciará el agustiniano Próspero de Aquitania: tanto la *pudicitia coniugalis* como la *continentia uirginalis* son un don de Dios (cf. Prosp., *c. coll.*, 18,3 [PL 51,265]).

recibido gratuitamente, sin merecerlo en modo alguno, un don mayor que el que la gracia ha conferido a los cristianos seculares.<sup>92</sup>

Es así que la noción de gracia electora agustiniana –concedida a unos hombres y no a otros, y en mayor grado a unos hombres que a otros– lejos de derivar en un “elitismo de la predestinación”, rechaza y combate la aparición entre los ascetas cristianos de la autoconciencia de pertenecer a una elite escindida, por sus méritos personales, de una *mediocritas* cristiana.<sup>93</sup> Es difícil no percibir esta última tendencia en la obra de Casiano.<sup>94</sup> La teología agustiniana de la gracia procura preservar la unidad esencial de la comunidad cristiana: ascetas y cristianos seculares comparten inicialmente un mismo estado de miseria espiritual “natural” postlapsario y deben

---

<sup>92</sup> Aug., *uirg.*, 1,1 (CSEL 41,235): « librum de Bono Coniugali nuper edidimus, in quo etiam Christi uirgines commonuimus atque monuimus, ne propter excellentiam muneris amplioris, quod diuinitus acceperunt, contemnunt in sui comparatione patres et matres populi dei ».

<sup>93</sup> Vide J.-M. Salamito, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble 2005, 264-293.

<sup>94</sup> A los pasajes ampliamente analizados en los dos primeros apartados de este trabajo queremos añadir ahora un texto particularmente ilustrativo de la actitud despreciativa de Casiano respecto a lo que hemos llamado “cristianismo medio”. En la *Conlatio* 4, el abad de Marsella afirma que, entre la concupiscencia de la carne y la concupiscencia del espíritu, la voluntad del alma (*animae uoluntas*) guarda un punto medio (*meditullium*) que es peor que los extremos de las dos concupiscencias: se rechaza el vicio pero no se quiere asumir las penurias que conlleva la búsqueda de la virtud; se desea poseer la castidad del cuerpo sin castigar a la carne; adquirir la *puritas* sin sufrir las molestias de las vigiliias; poseer la gracia de la paciencia sin gustar el amargo sabor de las injurias ... En definitiva, practicar la humildad de Cristo sin perder el *honor mundanus*, abrazar la simplicidad de la religión *cum saeculari ambitione*, servir al Hijo de Dios *cum hominum laude ac honore*, obtener los *bona futura* sin perder los *praesentia*. Tal *meditullium* de la voluntad no permite al hombre alcanzar la verdadera perfección (cf. Cassian., *conl.* 4,12,1-2 [CSEL 13,106]). Esta severa crítica del cristianismo secular –del cristianismo de compromiso con el mundo, al que Casiano no reserva sino un estado escatológico medio entre la gloria y la condenación, cf. el *meditullium* de este pasaje con Id., *conl.* 21,6 (CSEL 13,579-580)– encierra quizás una crítica velada a la noción de gracia concedida *nullis meritis praecedentibus* manejada por Agustín, acusada implícitamente de incentivar a una suerte de quietismo espiritual.

por tanto reconocer de consuno que su salvación es un don gratuito de la gracia;<sup>95</sup> en el otro extremo del itinerario espiritual del individuo, lejos de definir la suerte escatológica de los cristianos seculares como un estado medio *miserabilis* entre la condenación y la gloria –como hizo Casiano– Agustín no deja de prometer a estos cristianos una beatitud plena, en la que ciertamente contemplarán cómo los santos reciben mayores recompensas que ellos,<sup>96</sup> pero lo harán con gozo y sin sentirse miserables, porque en el Reino de los cielos no tiene cabida tal afección.<sup>97</sup> Si la estratificación escatológica no hace sino traducir las concepciones en torno a la estratificación de la comunidad cristiana en la Tierra, es indudable que la teología agustiniana, para preservar la esencial unidad del pueblo cristiano, tiende a reducir la distancia entre ascetas y seculares y a combatir formas de elitismo monástico como el que subyace en la retórica casiana de los *magni* y los *parvi* en la Tierra, *beati* y *miserabiles* en el Cielo.

#### 4. Casiano: el asceta ante la Iglesia y el mundo.

Si algo caracteriza a la espiritualidad ascética de Casiano es quizás su marcado carácter individualista y su tendencia a la

---

<sup>95</sup> Aug., *uirg.* 40,41 (CSEL 41,284): « uos autem genus electum et in electis electius, uirginei chori sequentes agnum, etiam uos gratia salui facti estis per fidem: et hoc non ex uobis, sed dei donum est, non ex operibus, ne forte quis extollatur. ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Iesu in operibus bonis, quae praeparauit deus, ut in illis ambulemus. ergone hunc quanto eius donis ornatiores estis, tanto minus amabitis? ».

<sup>96</sup> La Iglesia es *sanctior* en aquellos de sus miembros que se han consagrado a una verdadera virginidad –de cuerpo y de espíritu– (cf. Aug., *uirg.* 2,2 [CSEL 41,236]). Estos miembros recibirán una recompensa mayor en el Reino de los Cielos: cumplir los preceptos granjea la vida eterna, pero en esta vida eterna hay una egregia gloria de la que gozarán no todos los que han evitado la trasgresión de los *praecepta*, sino únicamente aquellos que además han hecho obras dignas de alabanza, seguir los *consilia* (cf. Id., *uirg.* 14,14 [CSEL 41,246-247]). En el tratado *De sancta uirginitate* resuenan todavía los ecos de la controversia generada por las tesis de Joviniano, quien había afirmado que el mérito de las vírgenes, viudas y casadas bautizadas era el mismo –de no diferenciarse aquellas por otras obras de virtud– (Hier., *adu. Iouin.* 1,3 [PL 23,214]). Cf. Y.-M. Duval, *L'affaire Jovinien*, 274-283.

<sup>97</sup> Aug., *uirg.* 29,29 (CSEL 41,267): « et qui minus habebunt, a uobis non abhorrebunt. ubi enim nulla est inuidentia, concors (in app. crit.) est differentia ».

devaluación de lo que podríamos llamar la proyección social de la vida monástica. Según el abad marsellés, el bien supremo al que el asceta debe aspirar es la perenne contemplación de Dios (*theoria*). Comparadas con este bien, obras de virtud tales como la repartición de limosna entre los pobres o el cuidado de los hermanos necesitados –por las cuales, sin duda, el monje se hace acreedor de recompensas celestiales– se revelan, en cierto modo, despreciables.<sup>98</sup> El asceta que aspira a las cotas más altas de perfección –la contemplación unitiva de Dios– está llamado a abandonar la vida cenobítica –donde se habrá formado en la mortificación de la voluntad propia y en la adquisición de la humildad– para practicar la *anachoresis*. La soledad de la vida anacorética –la separación del *humanum consortium*– facilita la unión íntima con Dios.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Cassian., *conl.* 23,3,2 (CSEL 13,642): « ita illa omnia merita sanctitatis quamuis non solum ad praesens bona et utilia sint, uerum etiam donum aeternitatis adquirant, tamen si diuinae contemplationis meritis conferantur, uilia atque ut ita dixerim uendibilia censebuntur ». Cf. igualmente Id., *conl.* 23,4,4 (CSEL 13,645): « cum per se bona atque pretiosa sint, tamen theoreticae claritatis comparatione fuscantur. multum etenim sanctos quamuis bonorum operum, terrenis tamen studiis occupatos a contemplatione sublimis illius boni retrahunt ac retardant ». Según Casiano –de acuerdo también en este punto con Evagrio– la virtud activa y de “proyección social” granjea al monje, si no la contemplación de Dios en esta vida, sí en la vida eterna. *Vide* S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, 110-112.

<sup>99</sup> *Vide*, por ejemplo, el “currículum” de *abbas* Pafnucio en Cassian., *conl.* 3,1,2 (CSEL 13,68). Hay que tener presente, sin embargo, que otros pasajes de los escritos ascéticos de Casiano tienden a relativizar la superioridad de la vida anacorética respecto a la cenobítica y a revalorizar la “proyección social” de la vida ascética: algunos superiores de cenobios, servidores de *xenodochia* y de hospitales, ascetas que dedicaron sus esfuerzos a la *intercessio pro miseris atque obpressis* o a las obras de caridad alcanzaron cotas de santidad equiparables a las de los mejores anacoretas (cf. Id., *conl.* 14,4 [CSEL 13,400-401]). Pero Casiano insiste en que el paso del cenobio a la *anachoresis* es el grado superior de la vida ascética, y en pasajes como el anteriormente citado se propondría únicamente desaconsejar a los superiores de monasterios, hospitales o *xenodochia* el abandono “precipitado” de su puesto. *Vide* A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, 302-304; C. Stewart, *Cassian the Monk*, 54-55, quien constata en la espiritualidad de Casiano cierta tensión entre la exaltación de la vida contemplativa y la defensa de la “proyección social” de la caridad del

Dado que su aspiración máxima debe ser alcanzar la *theoria*, Casiano aconseja al monje evitar la ordenación sacerdotal, por cuanto el cumplimiento de las cargas ministeriales le aleja de esta contemplación divina.<sup>100</sup> La búsqueda de este supremo fin debe anteponerse también a cualquier impulso proselitista. Así, cuando en la *Conlatio* 24 Casiano y Germán exponen al *abbas* Abraham su deseo de regresar a su provincia para reencontrarse con su familia y volver a contemplar las *possessiones* de sus ancestros, pero sobretodo para procurar –con sus exhortaciones y con su ejemplo– la conversión al ascetismo de sus paisanos (*credentes nos fructum maximum percepturos de conuersione multorum, qui uelut nostro essent ad uiam salutis exemplo ac monitis dirigendi*), Abraham les advierte de que tal propósito atestigua la *infirmitas* de su formación ascética: todavía no han aprendido que nada resulta más provechoso al monje que la soledad.<sup>101</sup> Abraham les enseña que es preferible velar por conservar la ganancia obtenida con la vida solitaria que intentar adquirir

---

monje, también sólo resuelta en el orden escatológico; y cf. asimismo Ph. Rousseau, *Cassian, Contemplation and the Coenobitic Live*, en *Journal of Ecclesiastical History* 26 (1975), 113-126, quien apunta que la distinción *actualis uita* / *πρακτική* / vida cenobítica – *contemplatio* / *θεωρητική* / vida anacorética no es nítida en Casiano, siendo así que éste contemplaría la posibilidad de acceder a la *theoria* también en un contexto cenobítico. Rousseau juzga que el pensamiento de Casiano evolucionó hacia una más atenuada exaltación de la vida anacorética y una revalorización de la cenobítica, evolución condicionada por el propio desarrollo histórico del fenómeno ascético cristiano (Id., *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Notre Dame [IN] 2010, 177-182; y cf. asimismo G.E. Demacopoulos, *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*, Notre Dame [IN] 2007, 121-123; C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000, 33-61, esp. 58 –Casiano habría renunciado finalmente a dictar sentencia sobre la superioridad de una u otra vía ascética–).

<sup>100</sup> Cassian., *inst.* 11,18 (CSEL 17,203): « quapropter haec est antiquitus patrum permanens nunc usque sententia, quam proferre sine mea confusione non potero, qui nec germanam uitare nec episcopi euadere manus potui, omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos. neuter enim sinit eum, quem semel suae familiaritati deuinxerit, uel quieti cellae ulterius operam dare uel diuinae theoriae per sanctarum rerum intuitum purissimis oculis inhaerere ».

<sup>101</sup> Cf. Cassian., *conl.* 24,1,2-3, 5 (CSEL 13,674-677).

méritos con la conversión al ascetismo de otros hombres, incurriendo de este modo en los peligros que para el asceta encierra el regreso al mundo.<sup>102</sup> En este mismo sentido, en el *De institutis coenobiorum* Casiano señala que puede ser indicio de vanidad en el asceta el deseo de la ordenación como presbítero o diácono y su convicción de que –aun habiendo sido ordenado sin desearlo, como impone un formalismo ya bien consolidado en la época– cumpliría su ministerio *tanta sanctitate ac rigore* que podría proporcionar a los otros sacerdotes *sanctitatis exempla* y –con su forma de vida (*conuersationis forma*) y su *doctrina y sermo*– resultar útil a sus fieles.<sup>103</sup> Según Casiano, a menudo es el diablo quien incita al asceta a ambicionar la clericatura con el pretexto de que así podrá subvenir a la edificación espiritual de muchos, apartándole de este modo de la humildad requerida por el propósito monástico.<sup>104</sup>

Sin embargo, Casiano no rechaza taxativamente la asunción por el monje de cargos dentro de la jerarquía eclesiástica al servicio de la comunidad de fieles seculares: si bien existe una determinada *species* de soberbia que lleva al monje a ambicionar la clericatura *ob elationem*, existe otro tipo de soberbia que puede incitarle a rechazar tal ordenación con el argumento de que el cargo a ocupar no se corresponde con la *dignitas* que el asceta poseía en el mundo antes de su conversión, con los méritos de su vida secular o de su linaje.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> Cf. Id., *conl.* 24,13,4 (CSEL 13,689).

<sup>103</sup> Cf. Id., *inst.* 11,14 (CSEL 17,201). La vanidad subyacente al anhelo de la clericatura y a la convicción de poder alcanzar durante su ejercicio deslumbrantes éxitos pastorales ya había sido denunciada por el maestro de Casiano, Evagrio Pónico. Vide A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, 162-163.

<sup>104</sup> Cf. Cassian., *conl.* 1,20,5 (CSEL 13,31).

<sup>105</sup> Cf. Id., *conl.* 4,20,3 (CSEL 13,116). Conviene tener presente que Casiano escribe en un contexto de expansión de la espiritualidad monástica entre la aristocracia galorromana cristiana. El vicio de la vanagloria amenazaba particularmente a estos monjes de origen noble. Cf. Id., *inst.* 11,13 (CSEL 17,201); Id., *inst.* 12,27,1 (CSEL 17,225). De acuerdo con Casiano, quien emprende la búsqueda de la perfección ascética en un cenobio debe renunciar a los criterios seculares de estratificación social y aceptar su nuevo status en la comunidad cenobítica, basado exclusivamente en criterios espirituales. Vide C. Neri, *La società degli asceti nelle Conlationes di Giovanni Cassiano*, en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 21 (1997), 37-42.

La virtud del discernimiento es, por tanto, necesaria para juzgar convenientemente si una ordenación debe aceptarse o no: lo importante es poder reconocer si tal aceptación es indicio de *humilitas* o de *elatio*.

Ahora bien, hemos puesto de relieve en este estudio que la distinción casiana entre vivir *sub lege* y vivir *sub euangelii gratia* se basa casi exclusivamente en un criterio “conductual” y tiende por tanto a soslayar las nociones de Iglesia como comunidad sacramental y de sus rectores como “administradores” de una gracia institucional. El análisis de las ideas de Casiano en torno a la misión de la jerarquía eclesiástica entre los cristianos seculares confirma en cierto modo estas conclusiones.

A juicio de Casiano, la jerarquía eclesiástica debe ser, esencialmente, transmisora de la *uocatio* evangélica a la perfección ascética.<sup>106</sup> Resulta significativo en este sentido que, cuando Casiano habla de la tentación que para el monje representa el anhelo de la ordenación sacerdotal –posible indicio de vanidad–, nos describe a un asceta imaginándose como modelo de santidad ante su comunidad de fieles, como representante de un modo de vida –*conuersationis forma*– que puede servir a la edificación espiritual de algunos de

---

<sup>106</sup> Ya hemos señalado que Dios llama a la perfección a todos los hombres sin excepción, aunque pocos puedan responder positivamente a su *uocatio*. Esta llamada universal a la perfección atestigua la disposición benévola de la divinidad para con todos los hombres sin excepción: « praesto est ergo cotidie Christi gratia, quae, dum uult omnes homines saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire, cunctos absque ulla exceptione conuocat dicens: uenite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam uos » (Cassian., *conl.* 13,7,3 [CSEL 13,369-370]). Aunque mucho se ha insistido sobre la utilización polémica antiagustiniana de *1 Tim.* 2,4 por Casiano, conviene tener presente que, cuando el marsellés habla de *uocatio*, piensa esencialmente en una llamada a la asunción del *consilium* evangélico, en una llamada a la adopción de la vida ascética (cf., por ejemplo, Id., *conl.* 21,5,5 [CSEL 13,579]: « consilio omnes potius prouocantur ad gratiam »). En el pasaje que acabamos de reseñar el marsellés cita *Mt.* 11,28 como ejemplo de la *uocatio* de Cristo extendida a *cuncti* (a todos los hombres). Este versículo es interpretado por Casiano como invitación a la vida ascética en Id., *conl.* 24,25,4 (CSEL 13,704), por ejemplo.

ellos.<sup>107</sup> En este mismo sentido, todos los obispos mencionados en términos elogiosos por Casiano en el *De institutis* y las *Conlationes* son presentados como ascetas promotores de la vida monástica. Sabido es que el *De institutis* fue escrito a petición del obispo Castor de Apt, quien –según Casiano– en una provincia que carecía de monasterios se habría propuesto implantar los *Orientalium maximeque Aegyptiorum instituta*. Castor es calificado de *cunctis uirtutibus scientiaque perfectus*, un hombre colmado de todas las *diuitiae spirituales*, cuya vida bastaría como modelo para todos aquellos que busquen la perfección (*ut perfectionem quaerentibus satis abundeque non modo tuus sermo, sed etiam sola uita sufficiat ad exemplum*).<sup>108</sup> La primera serie de *Conlationes* está dedicada al obispo –probablemente de Fréjus– Leoncio,<sup>109</sup> de quien Casiano nos dice que estaba unido a Castor por lazos familiares –eran hermanos–, por la dignidad del sacerdocio y –lo que el abad marsellés juzga más importante– por el *sancti studii feruor*; y a Helladio, quien se habría propuesto seguir los *anachoretarum instituta sublimia*<sup>110</sup> –por el prefacio a las *Conlationes* 11-17 sabemos que Helladio fue más tarde ordenado obispo,<sup>111</sup> probablemente de Arles–.<sup>112</sup> La segunda

<sup>107</sup> Cf. Cassian., *inst.* 11,14 (CSEL 17,201); Id., *conl.* 1,20,5 (CSEL 13,31).

<sup>108</sup> Id., *inst.*, *praefatio* 2-3 (CSEL 17,3-4); en el prefacio a la primera serie de *Conlationes*, Casiano se refiere al ya difunto obispo de Apt como *ille incomparabili flagrans studio sanctitatis* (Id., *praefatio ad conl.* 1-10,2, [CSEL 13,3]). Sobre Castor, M. Heinzelmann, *Gallische Prosopographie (260-527)*, en *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 10 (1982), 531-718; 575-576. Los textos que presentan a Castor como monje antes de su elevación al episcopado no son anteriores al siglo XII, cf. F. Prévot, *Évêques gaulois d'origine monastique (IVe-VIe siècles)*, en *Prosopographie et histoire religieuse. Actes du colloque tenu en l'Université Paris XII-Val de Marne les 27 & 28 octobre 2000*, edd. M.-F. Baslez-F. Prévot, Paris 2005, 379-400, 381.

<sup>109</sup> Cf. M. Heinzelmann, *Gallische Prosopographie (260-527)*, 636.

<sup>110</sup> Cassian., *praefatio ad conl.* 1-10,2-3 (CSEL 13,3-4).

<sup>111</sup> Cf. Id., *praefatio ad conl.* 11-17,2 (CSEL 13,312).

<sup>112</sup> O. Chadwick, *Euladius of Arles*, en *The Journal of Theological Studies* 46 (1945), 200-205; É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine, vol. 2: L'Église des Gaules au Ve siècle*, Paris 1966, 239-245; R. Villegas Marín, *Las cartas no conservadas de la correspondencia entre Próspero de Aquitania, Hilario de Marsella y Agustín de Hipona. Los orígenes de la llamada "controversia semipelagiana"*, en *Sacris Erudiri* 48 (2008), 165-207; 165-167, nota 1; F. Prévot, *Évêques gaulois d'origine monastique (IVe-VIe siècles)*, 389. Contra, P.-A. Jacob, *Helladius fut-il évêque d'Arles? Quelques réflexions sur la lettre Ignotus quidem tibi facie de Prosper*

serie de *Conlationes* está dedicada a Honorato, fundador y abad de la comunidad monástica de Lérins, y a Euquerio, quien se había propuesto emprender un viaje a Egipto para conocer a los Padres del Desierto –viaje que Casiano se propondría evitar “llevándole a casa” las palabras de estos Padres–;<sup>113</sup> sabido es que Honorato sería más tarde ordenado obispo de Arles –como obispo es mencionado ya en el prefacio a las *Conlationes* 18-24–<sup>114</sup> y Euquerio, de Lyon.<sup>115</sup> En este mismo sentido, la figura del obispo-monje reaparece, por ejemplo, en la *Conlatio* 11: Archebius, obispo de Panephrisis –quien habría sido ordenado *raptus de anachoretarum coetu*– es alabado por saber custodiar, pese a su ordenación, el *propositum solitudinis*.<sup>116</sup> Archebius sigue ofreciendo el aspecto de un monje –lleva báculo y zurrón *ut illic cunctis uiam ingredientibus monachis moris est*–<sup>117</sup> y, de hecho, sigue viviendo en su monasterio.<sup>118</sup>

El *De institutis* y las *Conlationes* esbozan de este modo la imagen de una jerarquía eclesiástica que es –o debe ser– transmisora en el siglo de la *uocatio* de Cristo a la perfección ascética.<sup>119</sup> Paradigmática

---

*d'Aquitaine à Augustin*, en *Provence historique* 51 (2001), 219-225, cuyos argumentos no me parecen convincentes.

<sup>113</sup> Cf. Cassian., *praefatio ad conl.* 11-17,1 (CSEL 13,311).

<sup>114</sup> Cf. Id., *praefatio ad conl.* 18-24,1 (CSEL 13,503). Cf. K.F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen 1948, 183-184; M. Heinzelmann, *Gallische Prosopographie (260-527)*, 626; F. Prévot, *Évêques gaulois d'origine monastique (IVe-VIe siècles)*, 386.

<sup>115</sup> Cf. K.F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, 168; M. Heinzelmann, *Gallische Prosopographie (260-527)*, 498; F. Prévot, *Évêques gaulois d'origine monastique (IVe-VIe siècles)*, 386-387.

<sup>116</sup> Cassian., *conl.* 11,2,1 (CSEL 13,314-315).

<sup>117</sup> Id., *conl.* 11,3,1 (CSEL 13,315).

<sup>118</sup> Cf. Id., *conl.* 11,4,1 (CSEL 13,316). Por supuesto, entre los obispos que merecen el reconocimiento de Casiano ocupa un lugar de honor Juan Crisóstomo, de quien el marsellés se proclamó discípulo (cf. Id., *c. Nest.* 7,31,1 [CSEL 17,389]) y cuya *puritas, fides, doctrina* y *sanctimonia* recuerda en la exhortación final al pueblo de Constantinopla que cierra su *De incarnatione Domini* (cf. Id., *c. Nest.* 7,31,4 [CSEL 17,390]). Vide C. Broc, *Jean Cassien, «disciple» de Jean Chrysostome*, en *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, 33-47.

<sup>119</sup> En otro lugar hemos defendido, de hecho, que Casiano –quien no pudo rehuir la ordenación sacerdotal– predicó en la iglesia de Marsella. Cf. R. Villegas Marín, *Pseudo-Próspero de Aquitania. Sobre la providencia de Dios*.

en este sentido es la figura del monje-diacono Juan en la *Conlatio* 21, con su sermón de exhortación a la *conuersio* pronunciado ante los fieles seculares que habían acudido a la iglesia para entregar el diezmo y las primicias. Pero, ya lo hemos visto, no todos los fieles pueden –como Theonas– responder positivamente a esta llamada a asumir el *consilium* evangélico de perfección. Como atestigua el relato pseudo-histórico sobre la institución del ayuno de Cuaresma, misión de la jerarquía eclesiástica debía ser también velar por la salvación de esas masas de fieles seculares que no podían superar el estadio de sumisión a la ley, instituyendo cuando fuera necesario –como en el caso del ayuno de Cuaresma– *praecepta* legales cuya observancia permitiera a estos “fieles medios” hacerse acreedores de la *uenia* divina en el Día del Juicio.

De cualquier modo, no debemos perder de vista que Casiano se inclina más bien por desaconsejar al asceta la ordenación sacerdotal. Sólo un monje probado, que ha adquirido la virtud del discernimiento, puede aceptar una ordenación sin que ello suponga una amenaza para sus logros espirituales.<sup>120</sup> En cualquier caso, el bien supremo al que debe aspirar el asceta –la contemplación de Dios– es ontológicamente incompatible con su permanencia en la sociedad. En un estudio reciente, R. J. Goodrich ha mostrado que Casiano se propuso reformar el incipiente movimiento monástico galo, caracterizado tanto por la improvisación de sus promotores –desconocedores de la tradición monástica oriental–<sup>121</sup> como por la adopción de formas todavía muy cercanas al viejo ideal de la *rusticatio* y del *secessus in uillam* aristocrático, ideal sólo superficialmente cristianizado.<sup>122</sup> A esta forma de ascetismo –juzgada por Casiano como demasiado “intramundana”–, el abad marsellés contrapuso un monasticismo de auténtica ruptura con el mundo.<sup>123</sup> Este ideal

---

*Introducción, texto latino revisado, traducción y comentario*, Barcelona 2010, 34-35, nota 73.

<sup>120</sup> A. de Vogüé, *Monachisme et Église*, 233-234.

<sup>121</sup> Cf. R.J. Goodrich, *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, Oxford 2007, 31-64.

<sup>122</sup> Cabe remitir aquí al clásico estudio de J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental*, en *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, edd. J. Fontaine-Ch. Kannengieser, Paris 1972, 571-595.

<sup>123</sup> Cf. R.J. Goodrich, *Contextualizing Cassian*, 151-207.

rupturista incluye también cierto distanciamiento respecto a la Iglesia institucional. Si bien es cierto que Casiano no deja de alabar a los eclesiásticos que son capaces de administrar la Iglesia en el mundo sin abandonar su propósito ascético, no es menos cierto que la “versión hierosolimitana” del mito sobre el origen del monacato contiene una crítica implícita a la “mundanización” del clero.<sup>124</sup> Es significativo en este sentido que no tengamos constancia de un solo obispo formado en el monasterio de Casiano,<sup>125</sup> hecho que contrasta, por ejemplo, con el caso de Lérins, que en esta época empezaba ya a convertirse en una auténtica cantera de obispos.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> La relajación de la tensión espiritual en la comunidad cristiana de Jerusalén –que habría impulsado a algunos de sus miembros a situarse en los márgenes de dicha comunidad para preservar la pureza de la primigenia forma de vida ascética– afectó también a los *principes ecclesiae*. Cf. Cassian., *conl.* 18,5,1 (CSEL 13,510): « et crescente cotidie uel indigenarum numero uel aduenarum primae illius fidei refrigerasset feruor, non solum hi qui ad fidem Christi confluxerant, uerum etiam illi qui erant ecclesiae principes ab illa districcione laxati sunt ». Casiano proyecta sobre este relato pseudo-histórico la imagen de unas comunidades monásticas al margen de la Iglesia en el mundo, ciertamente en comunión con ella y respetuosas de su jerarquía, pero regidas por normas particulares –que preservan el legado apostólico– y por su propia jerarquía. Cf. A. de Vogüé, *Monachisme et Église*, 220-221.

<sup>125</sup> Nada prueba que la experiencia monástica de Rústico de Narbona y de Venerio de Marsella tuviera lugar en la comunidad fundada por Casiano. Cf. F. Prévot, *Évêques gaulois d'origine monastique (IVe-VIe siècles)*, 389. C. Stewart, *Cassian the Monk*, 16, sugiere que esta experiencia pudo tener lugar en una comunidad de clérigos similar a la creada en Hipona por Agustín.

<sup>126</sup> Notas prosopográficas sobre los obispos formados en Lérins en F. Prévot, *Évêques gaulois d'origine monastique (IVe-VIe siècles)*, 386-390; cabe hablar, de hecho, de un *lobby* episcopal de origen lerinense, cf. M. Heijmans-L. Pietri, *Le «lobby» lérinien: le rayonnement du monastère insulaire du Ve siècle au début du VIIe siècle*, en *Lérins, un île sainte de l'antiquité au moyen âge*, edd. Y. Codou-M. Lauwers, Turnhout 2009 (Collection d'études médiévales de Nice 9), 35-61. Si bien Casiano dedicó a Honorato de Lérins la segunda serie de sus *Conlationes*, no parece que el ideal monástico de ruptura de todo vínculo con el mundo promovido por el abad marsellés calara demasiado en Lérins –discrepo ligeramente en este punto de C.M. Kasper, *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert*, Münster 1991, 62-113–. Casiano recomendaba que se prohibiera

5. *A modo de conclusión: la eclesiología y la teología de la gracia de Casiano en el contexto de las controversias antropológicas del primer tercio del siglo V.*

Las páginas que preceden a estas notas conclusivas han mostrado suficientemente que Casiano constituye una “voz independiente” en los debates sobre la gracia de Dios y la libertad del hombre que agitaron a la cristiandad latina durante el primer tercio del siglo V. El discurso del abad marsellés, transmisor a Occidente de la teología ascética de la escuela alejandrina –sistematizada en la obra de Evagrio Pónico–, no es reducible a las categorías de “Pelagianismo” –que en sí misma no es sino una construcción heresiológica– o “Agustinismo” –entiéndase aquí la doctrina sobre la gracia electora defendida por Agustín, por ejemplo, en su epístola 186–.<sup>127</sup> Es igualmente demasiado simplificador juzgar su *impostazione* como el resultado de la búsqueda de una *via media* entre “Pelagianismo” y “Agustinismo”: la teología del abad marsellés es mucho más compleja, trasciende ambas categorías y tampoco es reducible a una síntesis de ellas. Bastará evocar aquí resumidamente sus tesis sobre la gracia sobrenatural divina para constatarlo.

Entre las epifanías de la gracia divina, Casiano incluye la acción del Espíritu santo en el alma del individuo, que inspira en ella la

---

a los monjes recibir o escribir cartas (cf. Cassian., *inst.* 4,16,2 [CSEL 17,58]), mientras que Honorato continuó cultivando en Lérins el deber aristocrático de la correspondencia epistolar (cf. Hil. Arel., *Vita Honorat.* 22,3-4 [SCh 235,132]); Casiano concebía el cenobio como una comunidad espiritual en la que los criterios de estratificación social seculares quedaban totalmente anulados, mientras que los monjes de Lérins –o algunos de ellos– seguían disponiendo de esclavos a su servicio (cf. *Vita Caes.* 1,5 [SCh 536,154]); finalmente, la tendencia a la devaluación de la “proyección social” de la vida ascética en Casiano contrasta con la imagen de los monjes-obispos lerinenses, que asumirán el liderazgo social y político de sus comunidades. En general, se constata todavía una notable continuidad entre la espiritualidad lerinense y los ideales de la aristocracia senatorial –a la que pertenecían la mayor parte de los monjes de la “isla santa”–, continuidad que contrasta con la teoría monástica de Casiano.

<sup>127</sup> Cito deliberadamente esta carta porque sabemos que se trata de uno de los escritos de Agustín que suscitaron las primeras voces críticas provenzales contra su teología de la gracia. Cf. R. Villegas Marín, *Las cartas no conservadas*, 193-194.

*caritas*, el amor de Dios y de la virtud; con Agustín, el abad marsellés acusa a los “pelagianos” de reducir la gracia divina a la creación del hombre como criatura libre y racional y a la revelación de su ley moral; pero, a diferencia del obispo de Hipona, Casiano afirma que es responsabilidad del hombre establecerse *sub euangelii gratia*, trascendiendo la ética “legalista” –cumplimiento de los *praecepta* legales por temor al castigo divino– y buscando la perfección mediante el seguimiento de los *consilia* evangélicos. Sólo el asceta que combate activamente contra los vicios se hace merecedor de la ayuda de la gracia sobrenatural divina, que infunde en él la *caritas* y elimina totalmente la raíz de los pecados: de acuerdo con Casiano, esta gracia no actúa en el fiel secular –algo que los estudios sobre Casiano no han tenido presente hasta ahora–. En Agustín, la afirmación de la concesión absolutamente gratuita de la gracia, independiente de cualquier mérito humano previo –inexistente–, implica una concepción igualitarista de la comunidad cristiana: de la *massa damnationis* que todo el género humano constituye desde Adán, Dios escoge a algunos hombres para concederles su gracia salvífica por razones absolutamente inaccesibles a la razón, pero que en todo caso no dependen del *meritum* humano; dentro de este colectivo de *electi*, los dones divinos son desiguales e igualmente inmerecidos: el cristiano secular que cumple los *praecepta* y el asceta que observa los *consilia* comparten un mismo estado inicial de miseria espiritual y ambos deben todo lo que son a la gracia sobrenatural divina. La naturaleza “igualitarista” de la noción de gracia sobrenatural en Agustín contrasta con el carácter “aristocrático” que tal noción tiene en Casiano: esta gracia se merece, y sólo se benefician de ella los *magni* y *fortes* que, por un libre impulso de su voluntad, buscan la perfección evangélica. La espiritualidad “aristocratizante” de Casiano, por lo demás, contrasta también con la “pelagiana”: mientras que la parénesis de un Pelagio parte del presupuesto teórico la capacidad natural de todo hombre para cumplir los preceptos divinos<sup>128</sup> –eso es vivir como un *uerus christianus* de acuerdo con la mayoría de escritos “pelagianos”–,<sup>129</sup>

<sup>128</sup> Cf. Pelag., *epist. ad Demetr.* 2 (PL 30,16).

<sup>129</sup> Cf., por ejemplo, Pelag. (?), *diu. leg.* 4 (PL 30,109); Id., *uirg.* 6 (CSEL 1,230-231); Id., *uit. christ.* 7 (PL 40,1037) –tanto los preceptos veterotestamentarios como los neotestamentarios abren las puertas de la vida

Casiano afirma que la observancia del *consilium* de perfección evangélico –y eso es vivir como un *uerus christianus* para el marsellés– sólo está al alcance de una minoría de *magni*, no de la *multitudo credentium*.

Si se trata de evaluar las diferencias o similitudes entre los discursos sobre la gracia de Casiano, Agustín o los diferentes autores comúnmente etiquetados de “pelagianos”, conviene tener muy presentes los diferentes postulados eclesiológicos subyacentes a estos discursos. No es arriesgado decir que la definición casiana del “ser cristiano” es infinitamente más restrictiva no sólo que la de Agustín –como hemos mostrado ampliamente en el apartado 3 de este trabajo– sino que la de la mayoría de autores “pelagianos”. Casiano tiende a reservar la prerrogativa del *nomen christianum* a los ascetas “liberados de la ley divina”, a aquellos que han respondido positivamente a la *uocatio* de Cristo a seguir el *consilium* de perfección y que, con su lucha ascética contra los vicios, se hacen merecedores de la gracia, que inspira en ellos la *caritas*: ellos son el único pueblo *sub gratia*. Aunque comparte con diferentes autores de los “círculos pelagianos” una definición eminentemente ética del “ser cristiano” y quizás también la devaluación de la dimensión sacramental del cristianismo,<sup>130</sup> la retórica casiana de una multitud de *parui* que se limitan a cumplir los *praecepta* legales por temor al castigo y que al final de los tiempos sólo recibirán de Dios *uenia*, exención del fuego eterno; y de una minoría de *magni* que aspiran a la perfección siguiendo el *consilium* evangélico, los únicos que entrarán en el Reino de los cielos y gozarán de la perenne *uisio Dei*; esta retórica, decimos, supera con mucho en exigencia y carácter restrictivo no sólo a la eclesiología de Agustín, sino a la de la mayoría de los autores hoy calificados de “pelagianos”.<sup>131</sup>

---

eterna–; Id., *uit. christ.* 10 (PL 40,1041): « et christianum te esse credis, qui nec Noui nec Veteris Testamenti praecepta custodis? ».

<sup>130</sup> Cf. J.-M. Salamito, *Les virtuoses et la multitude*, 175-190.

<sup>131</sup> Cf., por ejemplo, la insistencia de Pelagio en que la observancia del *perfectionis consilium* –e. g. : la virginidad consagrada– no exime de cumplir el *generale mandatum*, que vincula por igual a vírgenes, viudas y mujeres casadas (cf. Pelag., *epist. ad Demetr.* 10 [PL 30,25]; Pelag. [?], *uirg.* 4 [CSEL 1,228-229]); Dios exige obras de virtud a toda su Iglesia, que comprende a viudas, casadas y vírgenes (cf. Pelag., *epist. ad Demetr.* 24 [PL 30,38]); aunque la virginidad consagrada debe ser alabada, las cristianas que han recurrido

Recuérdese que la mayor parte de la parénesis “pelagiana”, dirigida a una audiencia secular, exhortaba esencialmente no a una ruptura radical con el mundo, sino a una vida en el mundo basada en el respeto a los *praecepta* de la ley divina.<sup>132</sup>

La obra pastoral de Agustín y los escritos parenéticos “pelagianos” se dirigieron a una audiencia secular. Casiano, por su

---

al remedio apostólico del matrimonio no deben ser condenadas (cf. Pelag. [?], *uirg.* 8 [CSEL 1,234 –en l. 17 hay que dar preferencia a la lectura *damnandae non sunt* (in app. crit.)–]); el cristiano secular tiene espacio en el Reino de los cielos, aunque gozará de una gloria menor que la de, por ejemplo, el apóstol Pablo (cf. Id., *diu. leg.* 7 [PL 30,113]). El “Anónimo romano” es, quizás, el autor latino de este periodo cuya definición restrictiva del “ser cristiano” guarda más similitudes con la de Casiano. No es éste el lugar para abordar el estudio –necesario– de las concomitancias entre las ideas de ambos autores: señalemos únicamente que el “Anónimo” afirma la superación de la ley moral veterotestamentaria por el Nuevo Testamento (cf. An. Rom., *diu.* 19,2 [ed. A. Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe de diuitiis: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar*, Freiburg 1999 (Paradosis, 43), 318]: « quippe cum regnum caelorum non introeant, nisi qui prioris instrumenti cultores ad abundantioris iustitiae magnitudinem ante transierint »; Id., *diu.* 9,5 [ibid., 272]; Id., *mal. doct.* 10,1 [ed. C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, 82]: « erga omnia paene iustitiae et sanctitatis officia ampliorem gratiae rigorem esse, quam legis »; Id., *cast.* 6,4 [ibid., 133]; Id., *cast.* 9,1 [ibid., 137]) y defiende, por ejemplo, que el abandono de las propiedades –de acuerdo con el *consilium* de perfección– revela al seguidor de Cristo (cf. Id., *diu.* 11,7 [ed. A. Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus*, 288]) o que los casados serán excluidos del Reino de los Cielos –pudiendo aspirar tan sólo a la vida eterna si cumplen los *mandata* divinos– (cf. Id., *cast.* 8,4 [ed. C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, 136]: « damnauit Dominus nuptias? Absit! Sed tantum regni gloriam illis, non uitam, si tamen omnia mandata seruare poterint, denegasse censetur »; obsérvese, sin embargo, que otros escritos del “Corpus Caspari” niegan la distinción entre Reino de los cielos y vida eterna, cf. Id., *mal. doct.* 8,1 [ed. C. P. Caspari, 78], o Id., *diu.* 18,5 [ed. A. Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus*, 310]). El “Anónimo” establece incluso una oposición entre *incontinentes christiani* y *ueri christiani* (Id., *cast.* 13,9 [ed. C. P. Caspari, 154]).

<sup>132</sup> Paradigmática en este sentido es la *Epistula ad Celantiam*, una *regula* de vida cristiana para una noble casada (*in coniugio constituta*) que vive en el siglo (*inter honorem saeculi et diuitiarum illecebras*). Pelag. (?), *epist. ad Cel.* 2 (CSEL 56,330) –y *passim*–.

parte, advirtió al monje contra la soberbia que podía subyacer a cualquier impulso proselitista y antepuso siempre la búsqueda de la contemplación divina en soledad a la “proyección social” de la vida ascética. Aunque probablemente Casiano predicó en la iglesia de Marsella –ya hemos visto que, a su juicio, la jerarquía eclesiástica debía ser esencialmente transmisora al mundo de la *uocatio* a la perfección evangélica–, su insistencia en que el monje debía rehuir la ordenación a la clero fue algo más que un mero *topos* de la literatura monástica: no conocemos el nombre de un solo obispo surgido de la comunidad monástica marsellesa por él fundada. El cenobio de Casiano, como los míticos *μονάζοντες* escindidos física y espiritualmente de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, se emplazó en una situación liminal dentro de la Iglesia gala de su tiempo. Paradójicamente, es probable que esta actitud displicente y distante respecto a la Iglesia institucional, una actitud inspirada en última instancia por ese “aristocraticismo espiritual” del que hemos hablado, explique la relación “no conflictual” del monasterio de Casiano con la Iglesia gala contemporánea. Una élite de “virtuosos religiosos” escindida del siglo en pos de la perfección, que no ambicionaba la clero y que tampoco mostraba demasiado interés por ejercer una guía espiritual sobre los cristianos seculares paralela a la de la jerarquía eclesiástica, no suponía un problema para ésta. Quizás ello explique que pasajes de las obras de Casiano potencialmente polémicos –el abandono de su cónyuge por el converso Theonas, tácitamente aprobado por Casiano, por ejemplo– no dieran lugar a controversia alguna.

Significativamente, fue un laico –Próspero de Aquitania– el primer responsable de la “problematización” de algunos aspectos del pensamiento de Casiano. Pero la eclesiología casiana quedó al margen de la crítica prosperiana –la cual, por lo demás, tuvo escaso eco en la iglesia provenzal de su época–.<sup>133</sup> En las cartas de Próspero y de su colega Hilario a Agustín no hay mención alguna de las concepciones eclesiológicas de Casiano, indisociables de la teología

---

<sup>133</sup> En su carta a Agustín, Próspero reconoce que son pocos los que, en Provenza, osan responder a las voces críticas con el agustinismo, cf. Prosp., *ep.* 225,7 (CSEL 57,465): « nec facile quisquam praeter paucos perfectae gratiae intrepidus amatores tanto superiorum disputationibus ausus est contra ire ».

de la gracia del abad marsellés. De hecho, hay que reconocer que los postulados de Casiano tienen muy poca presencia en estas reseñas de las críticas provenzales al agustinismo, lo que nos privó de la posibilidad de un verdadero contraste de pareceres entre el abad marsellés y el obispo de Hipona.<sup>134</sup> Es cierto que las cartas de

---

<sup>134</sup> Cuando Próspero reseña en su carta a Agustín que los críticos con el agustinismo temen atribuir a la acción divina los méritos de los *sancti* (cf. Id., *ep.* 225,6 [CSEL 57,464]: « diuinoque adscribere operi sanctorum merita formidant »), parece resonar en sus palabras esta sentencia de Casiano: « unde cauendum nobis est, ne ita ad dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque peruersum est humanae adscribamus naturae » (Cassian., *conl.* 13,12,5 [CSEL 13,379-380]). Pero cabe decir que tanto la carta de Próspero como la de Hilario recogen unos postulados teológicos con pocas concomitancias con los de Casiano. Los pensadores cuyas ideas se reseñan en estas epístolas concedían una importancia capital a la fe (cf. en particular Hil., *ep.* 226,2 [*inter Augustinianas*], [CSEL 57,470]: « consequens putant exhibendam ab eo [sc: homine] fidem, cuius naturae id uoluntate conditoris concessum est »; Id., *ep.* 226,4 [CSEL 57,472]: « ceterum praescientiam et praedestinationem uel propositum ad id ualere contendunt, ut eos praescierit uel praedestinauerit uel proposuerit eligere, qui fuerant credituri ») y a la gracia sacramental del bautismo (cf. Prosp., *ep.* 225,3 [CSEL 57,457]: « neminem per opera sua, sed per dei gratiam regeneratione saluari [...] ut, quicumque ad fidem et ad baptismum accedere uoluerint, salui esse possint »; Id., *ep.* 225,4 [CSEL 57,460]: « ut per discretionem boni ac mali et ad cognitionem dei et ad oboedientiam mandatorum eius possit suam dirigere uoluntatem atque ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, peruenire per naturalem scilicet facultatem [...] propositum autem uocantis gratiae in hoc omnino definiunt, quod deus constituerit nullum in regnum suum nisi per sacramentum regenerationis adsumere »; o Id., *ep.* 225,6 [CSEL 57,463]). En general, las tesis reseñadas por Próspero e Hilario destilan una notable preocupación pastoral por el cristiano “medio”. Todo ello contrasta con la definición eminentemente ética del *christianum esse* en Casiano y con su desinterés por los fieles seculares. No será necesario recordar aquí el carácter plural de la oposición provenzal al agustinismo. Me permito apuntar en este sentido que el *Carmen de prouidentia Dei* es una de las principales fuentes a las que recurrió Próspero para reseñar –tanto en su *Carmen de ingratias* como en su epístola a Agustín– las tesis de los teólogos provenzales críticos con el agustinismo. Cf. R. Villegas Marín, *El Carmen de prouidentia Dei. Estudio histórico y doctrinal*, Barcelona 2008, 285-411; Id., *Pseudo-Próspero de Aquitania*, 55-57 y los diferentes comentarios *ad loca*.

Próspero e Hilario a Agustín se escribieron en 427,<sup>135</sup> antes de la publicación de la tercera serie de *Conlationes* –donde se hallan los textos capitales de la eclesiología casiana, como la *Conlatio* 21 o la *Conlatio* 18–, la cual debe situarse hacia 428, y quizás también poco antes de la aparición de la segunda serie de conferencias, que hay que emplazar en un momento impreciso del año 427.<sup>136</sup> Por otra parte, Próspero tuvo un acceso limitado a los escritos de Casiano: al texto de la *Conlatio* 13 sólo pudo acceder en 432, es decir, cinco años después de su publicación, y es más que probable que en esta fecha, cuando emprendió la redacción de su *Contra Collatorem*, tuviera a su disposición únicamente la segunda serie de *Conlationes* (11-17).<sup>137</sup> Pero conviene no olvidar que Próspero conoció muchas tesis de Casiano antes de acceder a los textos en los que por primera vez se recogían por escrito tales tesis: existió otro canal de comunicación entre ambos pensadores, y debe contemplarse la posibilidad de que ambos debatieran personalmente.<sup>138</sup> No es descartable que, en

<sup>135</sup> R. Villegas Marín, *Las cartas no conservadas*, 165-167, nota 1.

<sup>136</sup> Sobre la cronología de las *Conlationes*, cf. D. Ogliari, *Gratia et certamen*, 125-126, nota 155.

<sup>137</sup> Obsérvese que en este tratado sólo se alude a otra conferencia de Casiano además de la contestada *Conlatio* 13: se trata de la *Conlatio* 17, que cerraba la segunda serie de conferencias (cf. Prosp., *c. coll.* 5,2 [PL 51,226]). Se conservan dos manuscritos anteriores al siglo IX que transmiten independientemente esta segunda serie de *Conlationes*. Vide O. Chadwick, *John Cassian*, 40.

<sup>138</sup> Así, por ejemplo, en la *Conlatio* 13 Casiano sostiene que el santo Job triunfó *sua uirtute* en el *certamen* final que el diablo le planteó. De no ser así –sigue Casiano–, Satanás habría podido repetir contra Job las palabras que ya había pronunciado anteriormente, acusándole de no dar culto a Dios *gratis*, de manera absolutamente desinteresada, sino a cambio de la protección constante que la divinidad le ofrecía. El diablo pidió a Dios que alejara de Job su mano protectora y que le permitiera combatir con él “cuerpo a cuerpo”, disponiendo el santo de sus únicas fuerzas: de este modo pretendía probar que Job, al verse abandonado por Dios, dejaría de honrarle –sobre el tema del abandono de Dios, cf. Euagr. Pont., *Gnosticus* 28 (SCh 356,135)–. Pero Satanás, tras ser finalmente superado por el santo, dejó de proferir contra él y contra su dios tal acusación (cf. Cassian., *conl.* 13,14,1-2 [CSEL 13,384-385]). En los capítulos 14 y 15 de su *Contra Collatorem*, Próspero arremete contra la exégesis casiana del *certamen* de Job. El de Aquitania afirma que resultaría incluso increíble que tal exégesis fuera

Marsella, Casiano presidiera conferencias espirituales como aquellas a las que, de joven, había asistido en Egipto.<sup>139</sup> Quizás Próspero asistió a tales conferencias atraído, en un principio, por el prestigio espiritual de Casiano, aunque más tarde la incompatibilidad entre las tesis de éste y su propia formación agustiniana provocara la ruptura entre ambos.<sup>140</sup>

De cualquier modo, y abandonando el terreno de la conjetura, es indudable que Próspero o no conoció o no supo percibir la dimensión eclesiológica de las tesis sobre la gracia de Casiano: en su *Contra Collatorem* centró la discusión con el abad marsellés únicamente en el tema de las potencialidades de la voluntad humana postlapsaria. Paradójicamente, y contra lo que muchos investigadores han afirmado hasta ahora, el de Aquitania no puede

---

propuesta por un católico, de no ser porque aquello que se había defendido anteriormente en conversaciones privadas, entonces podía leerse ya en un escrito (Prosp., *c. coll.* 14,2 [PL 51,253]: « quis haec praedicari a catholicis inter catholicos crederet, nisi quae in colloctionibus domesticis saepe defensa sunt, etiam scripta legerentur? »); de hecho, en su *Carmen de ingratis* –escrito hacia 427– Próspero ya había criticado la tesis casiana según la cual en ocasiones Dios abandona útilmente a los santos en sus combates contra el diablo, para que así éstos puedan ganarse, con su esfuerzo personal, la palma de la victoria (cf. Id., *carm. de ingrat.* vv. 834-840 [ed. C.T. Huegelmeier, *Carmen de ingratis S. Prosperi Aquitani. A Translation with an Introduction and a Commentary*, Washington 1962 (Patristic Studies 95), 92]). De todo ello cabe inferir, a mi juicio, que Próspero conoció, a lo largo de *collocutiones domesticae*, la exégesis casiana de Job, que ya criticó en el *Carmen de ingratis* y contra la que más tarde volvió a escribir en el *Contra Collatorem*, cuando pudo acceder al texto de la *Conlatio* 13 en la que Casiano puso por escrito la exégesis que anteriormente había defendido en exposiciones orales.

<sup>139</sup> Sobre las conferencias espirituales como un “deber” para los Padres del desierto egipcio, cf. Palladius, *Hist. Laus.* 20,3 (ed. G.J.M. Bartelink, *Palladio. La Storia Lausiaca*, Milano 1974, 104).

<sup>140</sup> De este modo, deberían entenderse en su sentido “inmediato” las palabras de Próspero en *ep. ad Ruf.* 4 (PL 51,80): « moleste ferunt quod his quae aduersum excellentissimae auctoritatis uirum inter multas collationes asseruere, resistimus ». *Collationes* aludiría aquí no a la obra escrita de Casiano, sino estrictamente a conferencias espirituales por él presididas, a las que Próspero habría acudido y que habrían dado lugar a sus primeros debates con el *divine* de Marsella.

ser acusado de haber creado un abismo artificial entre las ideas de Casiano y las de Agustín, sino más bien de no haber sabido evaluar en su justa medida la enorme distancia que, a partir de sus casi antagónicas concepciones eclesiológicas, separaba a la teología de la gracia de ambos autores.

RAUL VILLEGAS MARIN

Universitat de Barcelona, Facultat de Geografia i Història  
Departament de Prehistòria, Història Antiga i Arqueologia  
C/ Montalegre, 6  
08001 Barcelona  
ESPAÑA  
rvillegasmarin@gmail.com

#### ABSTRACT

According to John Cassian, God bestows his supernatural grace only upon men who transcend Christian legalism and take up Christ's *consilium perfectionis*. God's grace is merited by men who strive to perfection. In so doing, they place themselves *sub gratia Christi*. For Cassian, the true Christian community is composed solely of ascetics who have set themselves apart from ordinary Christians in order to attain the highest good to which human nature must aspire – the perennial contemplation of God. As Cassian has it, it is the main concern of the ascetic bishop to convey to ordinary Christians the call to perfection.