

# Los destinatarios de la Regula Augustini

POR

LOPE CILLERUELO, AGUSTINO

La sección más flamante y nueva, pero también más discutible (1) del bello libro del P. Manrique (2) es la que se dedica a los destinatarios de la Regla. Su hipótesis no ha logrado convencerme. Pero, además, creo que con ella nos alejamos de una comprensión real y concreta de la Regla de San Agustín. Por eso voy yo también a airear la mía, imitando al P. Manrique en la valentía de adoptar una postura precisa que deslinde los campos y obligue a afrontar las consecuencias. Esta hipótesis consiste en relacionar tan estrechamente la *Regula* con el *De opere Monachorum*, que resulte casi un solo escrito.

El horizonte espiritual que se descubre en ambos escritos es el mismo. Es, por un lado, una época de transición en que San Agustín va superando el platonismo, mientras, por otro lado, no ha aparecido aún la controversia pelagiana, que cambia radicalmente al Santo obispo de Hipona. Obtenemos así un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*, que encierra la Regla dentro de unos límites cronológicos bien conocidos y atestiguados en la vida de San Agustín. Si el *terminus a quo* nos dice que la Regla no pudo ser escrita antes del año 400, el *terminus ad quem* nos certifica que tampoco pudo ser escrita después del año 412.

---

(1) Una de las ventajas del libro del P. Manrique será que permite y facilita las discusiones dentro de posturas netas y científicas.

(2) MANRIQUE, A., *La Vida Monástica en San Agustín*, Madrid 1959.

En efecto, la comparación de la *Regula* con el *De Moribus Ecclesiae* y en general con los primeros textos monásticos agustinos nos permite descubrir una notable diferencia de tono y de punto principal de mira. El monje perfecto, durante esa época platónica, es el que alcanza la sabiduría o vida bienaventurada, el que llega a la unión con la verdad, que es Dios;

*«Perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et cuius pulchritudinis contemplatione beatissimi, quae nisi sanctorum intellectu percipi non potest . . . Contemptis atque desertis mundi illecebris, in communem vitam castissimam sanctissimamque congregati, simul aetatem agunt, viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus... Concordissimam vitam et intensissimam in Deum... Operantur manibus ea quibus et corpus pasci possit, et a Deo mens impediri non possit. Opus autem suum tradunt eis quos Decanos vocant, eo quod sint dehis praepositi, ut neminem illorum cura sui corporis tangat, neque in vestimento, neque si quid aliud opus est vel quotidianae necessitati, vel mutatae, ut assolet, valetudinis» (3).*

Tales textos de la primera época, en los que el monje descarga sobre el propósito la preocupación de la vida temporal, para dedicarse a la pureza mental de la unión con Dios, responden plenamente al ideal del «sabio», que Agustín se había forjado en Milán, al soñar su platonópolis:

*«Detestantes turbulentas humanae vitae molestias, penam iam firmaveramus remoti a turbis otiose vivere . . . Ex cunctis fieret unum, ut universum singulorum esset et omnia communia... Et placuerat nobis ut bini annui tanquam magistratus omnia necessaria curarent, caeteris quietis» (4).*

A nadie se le puede ocultar el tono platónico e idealista de este modo de describir la vida religiosa, tono que contrasta violentamente con el realismo sobrio y cauto de la *Regula*. Esta está escrita precisamente porque la vida religiosa no es como la describía Agustín en su platonismo, sino que necesita ser apuntalada con leyes indiscutibles, para evitar las desviaciones hacia los caminos

(3) *De Moribus Ecclesiae*, 1,31, 65 s. PL., 32, 1333.

(4) *Confess.*, 6, 14, 24. PL., 32, 751.

muertos o falsos. En cambio, puede discutirse muy bien hasta dónde ha de tenderse el período platónico religioso de Agustín. Pues bien, yo veo una línea recta, que incluye libros tan importantes como los escritos sobre la continencia, el matrimonio, la virginidad y la viudez e incluso las *Confessiones* y el *De Génesis a la letra*. En ninguno de los libros aparece el menor indicio de que Agustín haya cambiado de modo de expresarse, al describir la vida monástica. Si el cambio se produce, sin duda se debe a algún acontecimiento de la mayor importancia que conviene estudiar. Y este es el caso.

Un día recibe Agustín una carta de Aurelio de Cartago, en la que le describe el alboroto que se ha producido en su iglesia primada por causa de los monasterios. En el fondo cree Agustín adivinar una queja dulce y amistosa. Aurelio habla de abusos teóricos y prácticos, que demuestran que la vida monástica, abandonada a sí misma dentro de la libertad idealista agustiniana, puede llegar a corromperse y a sembrar en la Iglesia semillas de discordia, de egoísmo, de orgullo y de inmoralidad, y pide a Agustín que tome la pluma para fijar orientaciones y puntualizar actitudes: quizá las orientaciones dadas hasta la fecha pueden ser mal interpretadas. A los alborotos recientes no se llega en un día, sino que necesitan un largo período de gestación. Agustín siente que, al empuñar la pluma tiene que comenzar por un doloroso examen de conciencia, por una reflexión profunda. El ha visto nacer y crecer esos monasterios de Cartago. Ha pasado en ellos largas temporadas, en una de las cuales dictó el librito de los «Problemas sobre la Epístola a los Romanos». Cada año suele ir a Cartago con motivo del concilio anual. Los monjes son conocidos suyos, amigos, hijos, hermanos. Es cierto que no todo lo que ha visto en aquellos monasterios era santo. Pero nunca hubiese imaginado que las debilidades humanas que pudo observar podían llegar tan lejos y tener un alcance alarmante. Y he aquí que la carta de Aurelio habla de escándalos, de alborotos sumamente peligrosos y acerbos, que han trascendido a la calle y a la iglesia, y le pide una postura neta y realista. Esto conmueve profundamente a Agustín. Va a escribir un libro extraño, tan extraño, que Mausbach (en su estudio sobre la *Ética de S. Agustín*) dirá que jamás hubiera creído nadie que un tal libro fuese de Agustín, cabeza y corazón platónicos, si el librito no tuviera a favor de su autenticidad tales garantías incontestables.

Quizá muchos, piensa Agustín, me acusan en el fondo de su

corazón de haber sido yo responsable de estos alborotos. Pero no tienen razón ni derecho a pensarlo. Agustín no se siente culpable de nada. Siempre procedió con la mejor intención. Tuvo que vivir como pudo. Todos abusaron de él. Le obligaron a hablar, a viajar, a discutir, a escribir, a estudiar, a acudir a las conferencias y disputas, a mezclarse en todos los litigios y conflictos de la Iglesia. Le han llevado arrastras por todas partes. ¡Y ahora le acusan de que no ha trabajado con sus manos! He aquí unos lindos monjes que también quieren ser platónicos. Se han dejado la barba y la melena para imitar a unos monjes-golondrinas que han venido a recalar en Cartago desde Dios sabe dónde, y se presentan ante el pueblo con el atuendo austero de los antiguos profetas. Y cuando el Preósito del monasterio los invita a trabajar, dicen que no han venido a la vida religiosa a escarbar la tierra o a remendar zapatos, sino a alcanzar la sabiduría y a unirse con la verdad. ¿Pero, qué libros escriben, qué cargos eclesiásticos desempeñan, qué problemas resuelven? Pues bien, Agustín va a decir a las gentes algunas cosas bastante claras acerca de su platonismo. Ya está escrito el libro *De Opere Monachorum*, un libro realista. Si deseaban realismo, ya lo tienen ahí.

¡Qué libro más extraño! Agustín se ceba en unos pobres monjes que son sus propios amigos, por complacer al obispo Aurelio. Los llama zánganos, hipócritas, tordos, falsificadores de la palabra de Dios, farsantes, desobedientes, etc. Los ridiculiza en demasía. Unas veces las burlas entran dentro del estilo oratorio y académico de la época, pero otras veces lo grotesco aparece sin límite alguno. Los monjes golondrinas le arrancan una página que quedará en la historia como descripción clásica del giróvago picaresco. Y los monjes de Cartago que se han dejado la barba y la melena para imitar a esos caballeros andantes del timo religioso, se convierten en alcahuetes y encubridores de los vulgares rateros y merodeadores, que andan sonsacando a las gentes, vendiendo huesos y recuerdos, narrando lo que vieron en Roma, en Milán, en Alejandría, en Jerusalén y también en Cartago. Pero la extrañeza sube de punto, cuando Agustín empieza a defenderse y justificarse a sí mismo. Efectivamente, los monjes tienen razón cuando afirman que Agustín no ha remendado zapatos, ni cosido pellizas, ni ha copiado códices, ni ha cavado la tierra. ¿Pero tienen vergüenza cuando dicen eso? ¿No le han visto siempre aherrojado, como un «esclavo de la Iglesia»? Agustín invoca el santo nombre de Dios y profiere los juramentos

más solemnes, para asegurar que no le asusta el azadón, ni teme el manejo de las herramientas de trabajo. La cosa es grave, más grave de lo que parece, nos decimos, al ver que el Santo no retrocede ante los juramentos más solemnes. En fin, ahí está el libro. Los platónicos de la barba sabrán a qué atenerse y el obispo Aurelio también.

También el *terminus ad quem* me parece seguro. Apenas aparece la controversia pelagiana sobre la gracia divina, Agustín empieza a sentirse predestinado para representar en la historia un papel decisivo: emprende la lucha con tal denuedo y apasionamiento que esa lucha lo absorbe enteramente. Sólo habla de la gracia. Porque aunque hable de otros problemas, los relaciona al momento con el problema fundamental de la gracia, de manera que este problema aparece como el fundamento y principio de la postura religiosa. El humanismo es la raíz de todas las herejías y de todas las ilusiones. A partir del año 412 el pensamiento agustiniano alcanza sus verdaderas perspectivas y su real profundidad. Y aunque esto puede observarse en todos sus escritos, se evidencia en aquellos que van formando serie, tales como las *Epístolas*, los *Sermones*, la *Enarraciones*, porque en ellos pueden compararse las dos vertientes de esa cordillera de la gracia divina que divide la vida de Agustín. Todo problema religioso queda internamente ligado al de la gracia o subordinado a ella y esto en tanto mayor grado cuanto más espiritual y elevado sea el género de vida a que se refiera el Santo. La vida monástica queda totalmente sumergida en el problema de la gracia divina. Lo cual es tan cierto que los críticos aprovechan esa fecha como criterio para señalar la época a que pertenecen diversos escritos de Agustín. En efecto, a partir de la Epístola 140 (que se intitula *De Gratia Novi Testamenti*), Agustín es un hombre nuevo.

Pues bien, para nuestro asombro, en la *Regula* no encontramos ni una sola alusión a la gracia sobrenatural. No se tome como tal la mención de la gracia que se hace en el último párrafo de la *Regla*, donde se dice *sub gratia constituti*, pues en él no se trata de esta gracia sobrenatural, a que nos referimos, de la gracia como auxilio divino sobrenatural. Se contraponen simplemente los que viven bajo la gracia, esto es, en el Nuevo Testamento, en el Evangelio, con los que viven bajo la Ley, en el Antiguo Testamento. Agustín mismo se encargó de poner de relieve que los pelagianos acudían a ese subterfugio de llamar gracia al Nuevo Testamento, al

Evangelio como doctrina moral, para eludir el problema de la gracia sobrenatural como auxilio divino habitual o actual. El mismo había confundido ambas cosas durante mucho tiempo y no deja de confesarlo. Ahora bien, nosotros no podemos imaginarnos a Agustín escribiendo un Directorio para monjes, sin hablarles insistentemente acerca de la gracia sobrenatural, si ese Directorio está escrito después del año 412. Y mucho menos podemos imaginarnos que ese Directorio vaya dirigido a un monasterio o a un círculo donde los problemas de la gracia eran el origen de confusiones, tergiversaciones y divisiones. Es imposible de todo punto pensar en Adrumeto. En cambio la coincidencia de horizonte con el *De Opere Monachorum* es perfecta. En este librito, donde Agustín agota a placer su tema, desciende a los problemas cotidianos con un realismo que en el mismo Agustín sorprende, pero no hace alusión alguna al problema de la gracia sobrenatural, aunque es claro que esos mismos problemas fueron relacionados más tarde por Agustín con el problema central de la gracia:

*«Non Deo tribuere, sed potius sibi volunt arrogare quod boni sunt. Nec tales sunt, quos facile contempnas; sed continenter viventes, atque in bonis operibus laudabiles... ignorant Dei justitiam et suam constituere volentes... Utrasque virgines dixit, propter continentiam... ornatas utrasque lampadibus . . . Sed quid tan contrarium quam sapientes et stultae? . . . Charitas enim Dei diffunditur in cordibus nostris, non per nos ipsos, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, etc. (5),*

*«Propter quosdam qui nimium arrogant humanae voluntati, quam lege data putant ad eam implendam sibi posse sufficere, nulla super doctrinam legis gratia sanctae inspirationis adjutam: per quorum disputationem infirmitati hominum misere atque indigae suadetur, ut nec orare debeamus ne intremus in tentationem» (6).*

A esa coincidencia de ambiente o clima hay que añadir la coincidencia de estilo externo e interno. Es cierto que la *Regula* adopta un corte jurídico, taxativo y categórico que está un tanto en oposición con el comentario minucioso, colorista, cálido y vital del

(5) Ep., 40, 37, 83 ss. PL., 33, 576.

(6) Ep., 145, 8. DL. 33, 595. Está escrita el mismo año o al siguiente.

*De Opere Monachorum*. Mas para que veamos que esto no impide la coincidencia de estilo, recordemos que muchas fórmulas del *De Opere Monachorum* son literalmente incluidas en la *Regula*. Pues bien, esas piezas intercaladas no dan la apariencia de piezas sueltas metidas a viva fuerza en un cuerpo extraño, sino que se adaptan tan maravillosamente que parecerían originales, si no tuviésemos el comprobante a la vista. Hasta se han preguntado algunos si no es más bien el *De Opere Monachorum* el que toma de la *Regula* estas fórmulas. Así lo creyeron los que afirmaban que la *Regula* estaba escrita para los monjes de Hipona hacia el año 391. Esto es tan claro que la lectura de la *Regula* está sugiriendo sin cesar al *De Opere Monachorum* y viceversa, para quien tenga algún hábito de leer a San Agustín. ¿Y de dónde proviene esa coincidencia? A mi juicio, de dos motivos: a) los problemas tocados son los mismos. b) los destinatarios son los mismos.

Habitados a leer el *De Opere Monachorum* para resolver el problema del trabajo manual, hemos ido olvidando que en ese libro se tratan otros muchos problemas muy graves, para los que el trabajo manual es sólo el motivo o la ocasión. Es notable que Agustín, al retractar el libro, pensase en problemas más importantes, pues dice:

«*Ut de Oper Monachorum librum scriberem, Illa necessitas compulit, quod cum apud Carthaginem monasteria esse coepissent, alli se suis manibus transigebant, obtemperantes Apostolo; alii vero ita ex oblationibus religiosorum vivere volebant, ut nihil operantes unde necessaria vel haberent vel supplerent, se potius implere praeceptum evangelicum existimarent atque jactarent, ubi Dominus ait: respicite volatilia coeli et lilia agri. Unde etiam inter laicos inferioris propositi, sed tamen studio ferventes, existere coeperant tumultuosa certamina, quibus Ecclesia turbaretur, aliis hoc, aliis aliud defendentibus. Huc accedebat quod criniti erant quidam eorum, qui operandum non esse dicebant. Unde contentiones, hinc reprehendentium, inde quasi purgantium, pro partium studiis augebantur. Propter haec venerabilis senex Aurelius, Ecclesiae ipsius civitatis episcopus, ut hinc aliquid scriberem jussit et feci» (7).*

(7) *Retract.*, 2, 21. *PL.*, 32, 638 ss.

La coincidencia del punto de vista con el *De Opere Monachorum* es perfecta, pues en este libro se dice:

«*Ut monasteria, doctrina saniore fundata, gemina illecebra corrumpantur, et dissoluta licentia vacationis, et falso nomine sanctitatis*» (8).

Por aquí se ve que el problema del trabajo manual era sólo un pretexto, una ocasión que ponía en evidencia un «mar de fondo» al que era preciso hacer frente. Y para hacerle frente, Agustín recurre a los principios de la vida monástica, a la caridad, a la concordia, a la vida común, haciendo ver cómo se había de interpretar su platonismo, cómo las orientaciones dadas hasta la fecha eran válidas, cómo los abusos eran deducciones ilógicas y falsas, y finalmente cómo el realismo más cauto podía conjugarse muy bien con los sanos principios sobre los que había asentado su edificio monástico en Africa.

Aunque nadie ha negado la relación entre ambos libritos, es preciso ver esa relación más de cerca, pues a mi juicio es la que realmente da sentido y valor a las fórmulas de la Regla, la que nos explica la Regla, empezando por el orden, o mejor, la falta de orden que en la misma puede apreciarse y que ha sido siempre un tormento y un misterio indescifrable para los comentaristas. Se han hecho múltiples ensayos para reducir a sistema, para organizar internamente los temas, y siempre se ha fracasado en este empeño. Partiendo de la base, que un genio sintético de la potencia del Santo necesariamente había de tener en su mente un plan orgánico, o por lo menos algún comentario sistemático a algún texto escriturario desconocido, se han trazado en vano mil planes para llegar a un resultado satisfactorio. Desde las divisiones de los Maurinos hasta las que se hacen según los pecados capitales y planes semejantes, nada hay que convenza lo más mínimo. Por eso algunos se «escandalizaron» y negaron la paternidad agustiniana o la pusieron en tela de juicio. Y nada puede convencer, sobre todo, por las continuas reiteraciones y vueltas a los temas centrales, que es precisamente lo que acontece también en el *De Opere Monachorum*. Como botón interesante de muestra de la gimnasia mental que tienen

(8) *De O. M.*, 30,38. PL. 40, 478.

que practicar todos los que se comprometen a buscar un «orden» en la Regla, citaré un artículo reciente (9).

El error está, a mi juicio, en tomar la Regla como escrito compuesto en abstracto conforme a un procedimiento lógico o plan ideológico. Y por eso nadie puede felicitarse de haber dado con el secreto, descubriendo el hilo conductor. No dejaré de confesar que yo hice durante años todos los ensayos posibles, pero siempre quedé tan insatisfecho que nunca me atreví a publicar tales ensayos. Finalmente mi alegría fue grande cuando se me ocurrió estrechar la relación entre los dos escritos a que nos estamos refiriendo. El orden aparece automáticamente, fuera de algún detalle (como por ejemplo, el del trato con las mujeres) que sin duda se debe a nuevas experiencias, que no aparecen en el *De Opere Monachorum*, y que necesitan nueva explicación. El hilo conductor sería la Epístola de Aurelio a Agustín pidiéndole que escribiera sobre el trabajo manual de los monjes y sobre los conflictos creados en los monasterios cartageneros, carta que no poseemos. Sólo nos queda adivinarla recurriendo al *De Opere Monachorum*, llegando así hasta la Regla. Esta sería la forma jurídica en que fue sustanciado el otro escrito para evitar en lo futuro abusos semejantes. La fecha de su composición sería según esta hipótesis el concilio de Cartago del año 401, poco tiempo después de escrito el *De Opere Monachorum*, y teniendo éste a la vista. Pero será preciso examinar de cerca los problemas tratados.

Y en primer lugar, el *De Opere Monachorum* se presenta como una colaboración de Agustín con Aurelio, primado de Cartago, que consideran a los monjes de la ciudad como hijos propios y se sienten responsables de ellos ante Dios, según la introducción de la Regla:

«*Haec sunt quae ut observatis praecipimus*» (10).

«*Filiis et fratribus nostris monachis*» (11).

«*Sine me paululum sancte frater (Aureli) (dat enim mihi Dominus per te magnam fiduciam) eos ipsos alloqui filios et fratres nostros, quos novi quanta nobiscum dilectione parturias, donec in eis apostolica disciplina formetur*» (12).

(9) SANCHIS, Dom Dominique. *Pauvreté monastique et Charité fraternelle chez S. Augustin*, en *Augustiniana*, Louvain, abril 1958, pp. 5-21).

(10) *Regula*, 1.

(11) *De O. M.*, 1, 1. PL. 40, 549.

(12) *Id.*, 28, 36. PL., 40, 575.

*Si aliquid retrahendum vel emendandum videtur, rescriptis tuae Beatitudinis noverim (13).*

Vemos, pues, que no sólo sirvió a Agustín para confeccionar su librito la Epístola de Aurelio, sino que hubo otra Epístola posterior a su escritura, según la pedía Agustín al fin del opúsculo, puesto que poco tiempo después escriben conjuntamente Agustín y Alipio a Aurelio, felicitándose de la paz restablecida:

*«Impletum est gaudio os nostrum et lingua nostra exultationis, nuntiantibus litteris tuis sanctam cogitationem tuam . . . de omnibus ordinatis fratribus nostris et praecipue de sermone presbyterorum . . . » (14).*

La presencia de Alipio en este asunto es harto elocuente, pues nos demuestra el interés que el obispo de Tagaste se tomaba por la marcha de los asuntos monásticos, y la información que recibe de Agustín acerca de los sucesos del monacato cartaginés.

Esa misma colaboración se percibe en la Regla. Si bien el *Praecipimus* inicial pudiera tomarse como plural de autor, más fácil es suponer sencillamente un plural propiamente dicho, si se tiene en cuenta la factura de la frase total:

*«Haec sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti» (15).*

Esto nos explicaría quizá por qué ni Agustín ni Posidio han consignado esa Regla entre los escritos de Agustín, problema enojoso que ha llamado la atención de todos los comentaristas. Si la Regla, aunque redactada por Agustín, fue publicada conjuntamente por Agustín y Aurelio, y quizá también por otros obispos tales como Alipio y Evodio, se comprende que la fuerza del *Praecipimus* recaía principalmente en Aurelio, superior jerárquico de los destinatarios de la *Regula*. Serían varios los autores, y la Regla tendría la fuerza de Directorio canónico, aunque no anónimo, pues fácilmente se descubre en ella la mano de Agustín.

Esos autores de la Regla no viven como monjes dentro del monasterio, pero son superiores a los monjes y pueden intimarles su voluntad con autoridad jurídica, taxativa y estricta, pues se utiliza para promulgar la ley la misma fórmula que los Emperadores usaban

(13) *De O. M.*, 33, 41. PL., 40, 582.

(14) *Ep.*, 41, 1. PL. 33, 158.

(15) *Regula*, 1. PL., 32, 1378.

para sus decretos. Los autores son, pues, los obispos, únicos superiores que tienen derecho a hablar a los monjes en ese tono, obispos propios y jurisdiccionales. De ahí la diferencia que se marca entre la Regla y el *De Opere Monachorum*. En este escrito, Agustín envía su obra a Aurelio para que él lo entregue y aplique a los monjes propios, no atreviéndose a hacerlo él por su propia cuenta. Mucho menos se hubiera atrevido a lanzar un escrito autoritario y conminatorio a los monjes de Adrumeto. Era precisamente una época de exaltación episcopal y el obispo de Adrumeto hubiera protestado como protestó más tarde por la independencia con que el monasterio obraba frente a su autoridad. Tal es, a mi juicio, el sentido de la frase inicial de la *Regula*. Pero pasemos ya al interior de la misma.

Que el tema central que la provoca es una disensión es admitido por todos. Pero esto es demasiado vago y lo que verdaderamente importa es señalar la causa de esa disensión. Pues bien, yo estimo que la causa no es la gracia de Dios, que ni siquiera es mencionada, sino el problema concreto de los ricos y pobres o, para ser más exactos, la presencia en el monasterio de monjes de categoría social elevada que han creado problemas nuevos y graves, como vamos a verlo a continuación. Precisamente en este punto central es donde ambos escritos coinciden al pie de la letra y donde se reiteran sin cesar las fórmulas con una insistencia que parecerá exagerada a quién no medita la gravedad del problema.

En el monasterio hay pues monjes de familia patricia, (senatorial dice el *De Opere Monachorum*), que son delicados (*infirmus* no sólo designa al que guarda cama, sino también al que es delicado de constitución o educación, al *débil*), que nunca han trabajado y no pueden trabajar manualmente, porque no son aptos. No se le puede exigir el trabajo manual a juicio de Agustín, y es menester que se les concedan privilegios especiales en la comida, vestido y abrigo, permitiéndoles que se dediquen a otras labores más espirituales, menos rudas:

«*In ea vita, ubi fiunt senatores laboriosi*» (16).

«*Solent enim tales, non melius, sicut multi putant, sed quod est verum, languidius educati, laborem operum corporalium sustinere non posse*» (17).

(16) De O. M., 23,33. PL., 40,573.

(17) Ibid., 21,25. PL., 40,568.

«*Illi qui relicta vel distributa sive ampla sive qualumque opulenta facultate, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari voluerunt: si corpore ita valent, et ab ecclesiasticis occupationibus vacant... si manibus operentur, ut pigris... auferant excussationem, multo misericordius agunt, quam cum omnia sua indigentibus dividerunt*» (18).

Agustín pide, como hemos visto, que si son fuertes para trabajar, trabajen y den un hermoso ejemplo a los humildes; pero no se atreve a imponerles el trabajo manual:

«*Quod (manibus operari) quidem, si nolint, quis audeat cogere? Quibus tamen inveniendae sunt opera in monasterio, etiam si a corporali functione liberiora, sed vigilantia administratione curanda, ut nec ipsi panem suum, quoniam communis iam factus est, gratia manducent*» (19).  
«*Non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes*» (20).

Tal es el tema fundamental o *leit motiv* que da sentido concreto a la Regla y a sus diferentes variaciones, la caridad, la comunidad de bienes, la humildad, etc. En todos esos temas diferentes hay un alma y todo se hace inteligible en función de esa alma de la Regla. Así cuando Agustín recapitula su pensamiento, después de tratar la caridad, la comunidad de bienes y la humildad (sobre las cuales volverá más tarde y más de una vez, sin embargo), nos dice:

«*Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite*» (21).

Ese *ergo*, que recapitula su pensamiento, viene a decirnos que la caridad, comunidad y humildad no son temas diferentes, sino variantes de un tema único. Y así se ve obligado Agustín a plantear un problema elemental y a resolverlo: el mejor religioso es el que quiere obedecer al Apóstol en el trabajo manual y el más feliz es el que puede trabajar con sus manos; problema que ocupa el puesto central en la Regla:

«*Saltem illos qui volunt, meliores, qui autem possunt, feliciores, esse fateantur*» (22).

(18) De O. M., 25,53. PL., 40,572.

(19) Ibid., 25,53. PL., 40,573.

(20) Regula, 1. PL., 52,1378.

(21) Ibid., 2. PL., 52,1379.

(22) De O. M., 19,22. PL., 40,566.

Así por lo menos se salva la cuestión de principio; en el *De Opere Monachorum* y en la Regla:

«*Qui enim veram corporis ostendit infirmitatem, humane tractandus est; qui autem falsam praetendit et convinci non potest, Deo dimitendus est: neuter tamen eorum perniciosam regulam fingit; quia bonus servus Dei et manifeste infirmo fratri suo servit et fallenti cum credit, quia malum eum non putat, non imitatur ut malus sit*» (23).  
 «*Illos aestiment ditiores, qui in sustinenda paritate fuerint fortiores. Melius est enim minus egere quam plus habere... Nec illos feliciores putent quia summunt quod non summunt ipsi: sed sibi potius gratulentur quia valent quod non valent illi*» (24).

Ese problema o tema fundamental provoca otros problemas subsiguientes, que Agustín se ve obligado a solucionar. En primer lugar, esos monjes senatoriales han comenzado a tener imitadores entre sus compañeros de extracción humilde. Se trata de jóvenes inexpertos, que se niegan también a trabajar y niegan la obediencia a sus preósitos, a los encargados de organizar el trabajo, aunque no se la nieguen al Presbítero o al obispo, y alegan que también ellos han de dedicarse a labores espirituales:

«*exceptis istorum otiosis corruptisque sermonibus, quos judicare per imperitum tirocinium non valent, in eandem labem pestifera contagione mutantur; non solum non imitantes obedientiam sanctorum quiete operantium, et aliorum monasteriorum in saluberrima disciplina secundum apostolicam normam viventium, sed etiam insultantes, melioribus... Utinam isti, qui vacare volunt manibus, omnino vacarent et linguis. Neque enim tan multos ad imitationem invitarent, si eis non tantum exempla pigra, set etiam muta praeponerent*» (25).

«*Nunc vero veniunt plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberandi sive liberati, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, tanto utique felicius quanto fortius educati... Neque*

(23) *Ibid.*, 19,22. PL., 40,567.

(24) *Regula*, 5. PL., 32,1380.

(25) *De O. M.*, 22,26. PL., 40,569.

*apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes vacui, pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis a quibus con-temni conterique consueverant» (26).*

*«Qui non habebant, non ea quaerant in monasterio, quae nec foris habere potuerunt . . . Non ideo se putent esse felices, quia invenerunt victum et tegumentum, quale foris invenire non poterant. Nec erigant cervicem . . . ne incipiant esse monasteria divitibus utilia, non pauperibus, si si divites illic humiliantur et pauperes illic inflantur . . . Non debet allis molestum esse quos fecit alia consuetudo fortiores, etc.» (27).*

Pero por otra parte, esos monjes senatoriales han provocado una reacción y protesta de diferente alcance entre los otros compañeros de vida común. Algunos quieren hacer tabla rasa de las diferencias y se niegan a admitir privilegios. Agustín se esfuerza por hacerles comprender que eso no es evangélico. Otros alegan que son muchos los que no son débiles, sino que lo «simulan». Agustín quiere hacerles comprender que es mejor tolerarlos, si su simulación no puede ponerse en evidencia. Finalmente, otros trabajan y callan, aunque son tenidos en menos por los «místicos» y aunque encuentran oposición, no sólo en esos místicos, sino en otros de gran autoridad, como luego veremos, que apoyan y respaldan a esos místicos y alegan el ejemplo del mismo Agustín, como si ese fuese el genuino pensamiento agustiniano. Pero todavía algunos de estos «pobres» se preguntan qué les aprovecha haber abandonado el trabajo, si de nuevo tienen que trabajar:

*«Si ad hanc vitam ex divite quisque convertitur et nulla infirmitate corporis impeditur... intelligamus quantus superbiae tumor sanetur, cum . . . opificis humilitas minime recusetur» (28).*

*«Si ad hanc vitam ex paupertate convertitur, non putet se id agere quod agebat si ab amore vel augendae quantulaecumque rei privatae, iam non quaerens quae sua sunt sed quae Jesuchristi, ad communis vitae se transtulit charitatem, in eorum societate victurum, quibus est*

(26) *Ibid.*, 22,25. PL., 40,568.

(27) *Regula*, 2, 5, 8. PL., 32,1379 s.

(28) *De O. M.*, 25,32. PL., 40,572.

*anima una et cor unum in Deum, ita ut nemo dicat aliquid proprium sed sint illis omnia communia» (29).*

*«Quod propriis manibus ellaborat in commune habeat cum fratre, et si quid ei defuerit, de commune supleat» (30).*

*«Neque ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet ut in ea vita ubi fiunt senatores laboriosi, ibi fiant opifices otiosi; et quo veniunt relictis deliciis suis qui fuerant praediorum domini, ubi sint rustici delicati» (31).*

*«Et credenda est eorum infirmitas et ferenda. Solent enim tales, non melius, sicut multi putant, sed quod est verum languidius educati, laborum operum corporalium sustinere non posse. Tales fortasse multi erant in Jerusalem. Nam scriptum est quod praedia sua vendiderint et praetia eorum ante pedes Apostolorum posuerint, ut distribueretur unicuique sicut opus erat» (32).*

*«Qui infirmi sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in victu, non debet aliis molestum esse, nec iniustum videri eis quos fecit alia consuetudo fortiores. Nec illos feliciores putent, quia sumunt quod non sumunt ipsi: sed sibi potius gratulentur quia valent quod non valent illi... Cogitare debent quibus non datur quantum de sua saeculari vita illi ad istam descenderint, quamvis usque ad aliorum, qui sunt corpore firmiores, frugalitatem pervenire nequiverint. Nec debent velle omnes... accipere, ne contingat detestanda perversitas ut in monasterio ubi quantum possunt, fiunt divites laboriosi, fiant pauperes delicati... Melius est enim minus egere, quam plus habere, etc.» (33).*

*«Si latens est dolor in corpore, famulo Dei dicenti quid sibi doleat, sine dubitatione credatur, etc.» (34).*

Ese problema de los «senatoriales» se agrava por diferentes motivos. Y en primer lugar porque sus familiares les abastecen de lo que necesitan. Agustín habla de hombres religiosos, seculares,

(29) De O. M., 25,52. 40,572.

(30) Ibid., id.

(31) Ibid., 25,33. PL., 40,572.

(32) Ibid., 21,25. PL., 40,568.

(33) Regula, 5 PL., 32,1580.

(34) Ibid., 9. PL., 32,1383.

que defienden a los místicos ociosos y pretenden cuidarse de la administración de los bienes materiales:

«*Studeant boni fideles et Regis aeterni devotissimi provinciales, fortissimis eius militibus usque ad ista servire...*» (35).

«*Sciant ergo etiam caeteri fratres et filii nostri, qui favent talibus... se potissimum corrigendos... Sane in eo quod servis Dei prompte atque alacriter necessaria subministrant non solum non reprehendimus, sed etiam suavissime amplectimur: sed ne perversa misericordia magis eorum futurae vitae noceant quam praesenti subveniant*» (36).

«*Consequens ergo est ut etiam qui suis filiis... aliqua contulerit vestem sive quodlibet aliud... non occulte accipiatur*» (37).

Pero luego Agustín tiene que preocuparse de encargar que todos se vistan de la misma ropería, que nadie oculte lo que sus parientes le traen, que se le considere como ladrón si llega a ocultarlo a sus preósitos (Regula, 8). De ahí que el problema de la caridad haya de ser urgido para que se mantenga la vida común estricta, para que el trabajo sea para el común (lo cual indica que algunos monjes eran retribuidos por su trabajo en favor de algunos seglares y familias:

«*Sic, inquirunt, et non facimus: legimus cum fratribus, qui ad nos ab aestu saeculi veniunt fatigati, ut apud nos in verbo Dei, et in orationibus, psalmis, hymnis, et canticis spiritualibus requiescant. Alloquimur eos, consolamur, exhortamur, aedificantes in eis si quid eorum vitae pro suo gradu deesse perspiciamus*» (38).

«*Sic debent et ipsi praeceptis eius obedire, ut compatianter infirmis, et amore privatae rei non illigati, manibus suis in commune laborare, praepositis suis obtemperare sine murmure*» (39).

Subrayamos el último inciso para los que afirman que Agustín no conocía o rechazaba a los preósitos como intermediarios admi-

(35) De O. M., 23,27. PL., 40,459.

(36) Ibid., 30,38. PL., 49,578.

(37) Regula, 8. PL., 32,1382.

(38) De O. M., 1,2. PL. 40,550. Cfr. p. 18, notas.

(39) Ibid., 16,19. PL., 40,564.

nistrativos. Ya volveremos sobre esto, al tratar de la obediencia. El trabajo en común se presenta asimismo como fundamento para resolver otro problema interesante: la distribución de los tiempos y la limitación de las lecturas espirituales, que va directamente contra los místicos ociosos:

«*Certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est*» (40).

«*Seposita tempora . . .*» (41).

«*Ipsa est optima gubernatio, ut omnia suis temporibus distributa ex ordine gerantur, ne animum humanum turbulentis implicationibus involuta perturbent*» (42).

«*Ut horae quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa opera corporalia geri non possint . . . Qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illud inveniunt . . . lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?*» (43).

Se ve que Agustín no habla de problemas abstractos o posibles, sino que describe casos bien concretos. Son situaciones semejantes a las que describe hablando de la virgen Demetríade, que entra en el monasterio con sus esclavas (44). Pues bien, concluimos que tales senadores se han de buscar en Cartago, como es natural. Además, así se comprende mucho mejor el interés que tiene Agustín en hacer venir al Africa a S. Paulino de Nola para que con su ejemplo dé a esos monjes una lección de humildad verdadera y de generosidad evangélica. Agustín alaba a los seglares que ayudan al monasterio con sus bienes, pero les advierte que con sus imprudencias pueden echar por tierra la disciplina monástica. También a esos seglares va dirigido el *De Opere Monachorum*, como se ve por la advertencia que hace su autor a Aurelio, al remitírselo (45).

El problema se agrava en segundo lugar porque esos monjes tienen favorecedores de gran autoridad, que preocupa a Aurelio y a Agustín. Son presentados como amigos del obispo de Hipona y no sabemos si son los mismos familiares de los monjes o quizá obispos. En todo caso no viven en el monasterio e ignoran lo que ha acon-

(40) De O. M., 29,37. PL., 40,576.

(41) Ibid., 17,20. PL., 40,565.

(42) Ibid., 18,21. PL., 40,566.

(43) Ibid., 17,20. PL., 40,565.

(44) Epist., 150. PL., 33,645.

(45) Cfr. supra, nota 12 y 13.

tecido, pues no se concibe que, si estuvieran al corriente, tolerasen esas *disensiones amarguísimas y peligrosísimas*:

«*Quod illi forte, si scirent, hoc quoque sine dubitatione corrigerent, quorum caetera miramur et amamus*» (46).

La alusión que antes nos hacía Agustín sobre algunos señores que daban libertad a sus esclavos cuando querían entrar en el monasterio o para que entrasen, nos permite adivinar que esos mismos señores podían seguir favoreciendo a sus antiguos esclavos ya dentro del monasterio:

«*In eo quod servis Dei prompte atque alacriter necessaria subministrant, non solum non reprehendimus, sed etiam suavissime amplectimur: sed ne perversa misericordia magis eorum futurae vitae noceant, quam praesenti subveniant*» (47).

«*Sciant etiam caeteri fratres nostri et filii, qui favere talibus et huiusmodi praesumptionem per ignorantiam defendere consuerunt, se potissimum corrigendos ut illi corrigi possint, non ut infirmentur benefacere*» (48).

Desde este punto de vista es ya sumamente fácil comprender el sentido de los problemas de la Regla. El sentido de la insistencia en la caridad, en la unanimidad y en la concordia se toma del sentido de la pobreza religiosa:

«*Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo. Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia et distribuatur . . . unicuique vestrum a praeposito vestro victus et tegumentum, non aequaliter omnibus quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit*» . . . *Qui aliquid habebant in saeculo . . . qui autem non habebant, etc.* (49).

No se puede resumir en mejores fórmulas lo que llevamos extractado del *De Opere Monachorum*, con sus mismas motivaciones y argumentos.

Esto acontece también con el problema de la humildad. No se

(46) *De O. M.*, 33,41. PL., 40,580.

(47) *Ibid.*, 50,38. PL., 40,578.

(48) *Ibid.*, id.

(49) *Regula*, 1. PL., 32,1378.

trata de la humildad ante Dios, a la que se oponen los que niegan la gracia, los ingratos, sino de la humildad de los ricos y de los pobres dentro de la vida común:

«*Nec erigant cervicem quia sociantur eis ad quos foris accedere non audebant... Etiam illi qui aliquid videbantur esse in saeculo, non habeant fastidio fratres suos... Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite*» (50).

Lo mismo ocurre con el problema de la oración. Aunque este problema puede aplicarse a cualesquiera destinatarios monásticos, el acento se pone en la limitación de las horas:

«*Horis et temporibus constitutis... Si forte aliqui etiam praeter horas constitutas, si eis vacat... Quod non scriptum est ut cantetur non cantetur*» (51).

Digase lo mismo del ayuno. Fuera de la norma general «*quantum valetudo permittit*» (única frase que trata del ayuno), se atiende sobre todo a cortar los privilegios innecesarios: Se legisla pues contra el abuso:

«*Quando aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat nisi cum aegrotat*» (52).

Se atiende también a cortar el alboroto y porfias en las discusiones intelectuales habidas en la mesa. De esas porfias nos da excelentes muestras el *De Opere Monachorum*.

Sobre la indulgencia para con los delicados, que es el tema del capítulo V de la Regla, ya hemos hablado bastante. Es una repetición, casi al pie de la letra de las fórmulas *De Opere Monachorum*.

El capítulo VI nos pone frente al segundo problema del *De Opere Monachorum*, «*et falso nomine sanctitatis*», que ya vimos. El precepto dice simplemente:

«*Non sit notabilis habitus vester; nec affectetis vestibus placere sed moribus. Quando proceditis, simul ambulate, etc.*» (53).

Ya sabemos lo que se esconde tras ese sencillo precepto. Se

(50) Regula, 2. PL., 32,1379.

(51) Ibid., 3. PL., 32,1379. La advertencia sobre el canto parece referirse a un medio en que la influencia de los abusos donatistas (que cantaban en demasía, a juicio de Agustín) había conterminado a las iglesias y monasterios. Esa propaganda donatista puede pues explicarse más fácilmente en Cartago que en ninguna otra parte.

(52) Regula, 4.

(53) Regula, 6.

trata de la santidad afectada con las barbas y el atuendo descuidado, como también del reparto de los vestidos de que se habla más tarde. La misma palabra «afectación, afectar», se utiliza en ambos escritos. A eso debe unirse el recurso al buen ejemplo de que se habla aquí y al fin de la Regla. No se trata pues de buenos consejos sobre cosas posibles sino del sentido concreto y del problema concreto, tal como se expresa en estos lugares:

*«Qui bonam famam vestram, tam bonum Christi odorem, ne dicant animae bonae Post odorem unguentorum tuorum curremus, et sic laqueos eius evadant omni modo cupiens obscurare putoribus suis, tam multos hypocritas sub habitu monachorum usqueaque dispersit, circumeuntes provincias, nusquam misos, nusquam fixos, nusquam stantes nusquam sedentes» (54).*

Como se ve, se refiere concretamente al problema de los monjes andariegos o monjes golondrinas, a los que se contraponen los monjes agustinianos. Aunque Agustín se vio forzado a viajar mucho, no era ese su ideal, ya que al principio de su carrera monástica se expresaba así, escribiendo a Nebridio:

*«Veniamne ipse ad vos?... At hic sunt qui nec venire mecum queant, et quos deserere nequam putem... Eamne crebre et redeam, et nunc tecum, nunc cum ipsis sim? At hoc neque simul neque ex sententia vivere est... (Hoc) non est ad otium pervenisse» (55).*

Esas *provincias* que se mencionan sugieren un centro de irradiación, que no puede ser otro que Cartago. Los extraños monjes volanderos han llegado por los caminos del mar. No tienen patria ni raíz, son judíos errantes, arribados a las playas africanas como las tablas de un naufragio. Por eso difaman a los monjes de Cartago, más que a los demás, y por eso podía decirles: «vestrum propósitum», y también:

*«Ut eis amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra laeditur» (56).*

Es claro que el atuendo de barbas y greñas, que al parecer provenía de un contagio de los monjes golondrinas, los cuales podían hablar a los africanos de otros tipos de ascética, propia de los

(54) De O. M., 28,36. PL., 40,575.

(55) Ep., 10,1. PL. 33,74.

(56) De O. M., 28,36. PL., 40,576.

Padres del Yermo, o de los monjes galos de S. Martín, o de su propia invención, significa un porte austero de santidad que es afectación de la santidad a juicio de Agustín. Marcando la contraposición de esos monjes golondrinas, venidos de ultramar, acentúa Agustín su recurso:

*«Illi enim venalem circumferentes hypocrisim, timent ne vilior habeatur tonsa sanctitas quam comata» (57).*

*«Admonemus tan sanctos viros, ne stultis vanorum argumentationibus moveantur, et eos in hac perversitate imitentur, quos isto sermone corripimus» (58).*

*«Sed alii sunt, quos isto sermone corripimus» (59).*

Los preceptos de la Regla miran pues a un peligro concreto y a un abuso concreto. Sigamos ahora con los demás problemas.

El trato con las mujeres puede parecer un consejo universal, aplicable a cualquiera monasterio y situación. Pero es curioso que no se trate de la continencia en general, ni siquiera de los peligros generales, (aunque en los monasterios agustinianos hubo escándalos tales como el de Bonifacio y Spes), sino en concreto de las miradas, que pueden dar cauce a la concupiscencia. Se trata pues sólo de la «petulancia de los ojos» y de la corrección que sobreviene por ese motivo. Parece pues claro que Agustín se refiere a casos concretos, a casos acaecidos y de los que tiene experiencia personal, por que se los han contado. Sería infantil pensar en una época posterior o en algún lugar lejano como Adrumeto, y en cambio es muy fácil aplicar todo esto a Cartago, en cuyos monasterios se aloja frecuentemente Agustín y a cuyos monjes dirige con frecuencia la palabra. Porque a la petulancia de los ojos va unida la corrección fraterna, provocada en concreto por ese motivo, y luego la reprensión, el castigo y la expulsión. Aunque se oculten los detalles, parece claro que se trata de casos vividos y discutidos.

El problema de los vestidos, a que antes hemos aludido, tiene también en Cartago una aplicación más propia y explicativa. Si en todos los monasterios se aceptaban regalos de vestidos, en Cartago este problema revestía especial gravedad por lo que vamos diciendo. Los monjes tienen familiares que los cuidan, tienen protectores seculares y las diferencias se marcan excesivamente. Es en monaste-

(57) De O. M., 31, 39. PL., 40, 578.

(58) Ibid., ib.

(59) Ibid., 33, 41. PL., 40, 580.

rios de Cartago donde pueden verse vestidos senatoriales entregados a un familiar, o por el contrario entregados a un antiguo esclavo y en ambos casos surge un problema extraño. Y véase el modo de argumentar de Agustín: Todos deben vestirse de la misma ropería y esta debe estar a cargo de un Preósito, para que nadie cuide de sí mismo. Si por ese motivo surgen protestas, son signo de una gran debilidad en la virtud. Pero si alguien es tolerado y se cede a su demanda, eso no quita para que entregue sus prendas en la ropería común. *Ita sane ut nullus sibi aliquid operatur*. Es extraña esa ilación. ¿Qué relación encuentra Agustín entre una cosa y otra? Sin duda el vestido es el fruto de alguna gestión personal, que debió hacerse para el común y no por interés particular. Y más extraña aún suena la consecuencia:

*«Consequens ergo est ut etiam qui suis filiis, aut aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquan contulerit vestem, sive quodlibet aliud inter necessaria deputandum non occulte accipiatur; sed sit in potestate praepositi, ut in rem communem redactum, cui necessarium fuerit praebeatur» (60).*

Así todo es claro. Ya se entiende por qué los motivos son la caridad, la concordia y la vida común, por qué se reciben cosas ocultamente, por qué actúa el Preósito, etc.

La misma explicación reclama el capítulo 9 de la Regla, que trata del lavado de los vestidos y de los baños. Sin duda algunos monjes dan a lavar los vestidos a sus familiares y por eso se recomienda que sean lavados en común con los demás. En cuanto a los baños, la explicación parece fácil. No podemos imaginarnos que los monjes viajasen para ir a tomar baños, o que viajasen con quien quisiesen. No puede tratarse de viajes, sino de paseos. Debe tratarse de los baños públicos o termas de la ciudad. La razón que se alega para tomar baños es la enfermedad o debilidad, lo que sugiere que algunos monjes, acostumbrados a tomarlos antes de ingresar en el monasterio, alegan enfermedades para volver a su costumbre. La enfermedad no es clara y por eso es preciso recurrir al médico. Pero aunque el médico aconseje el uso de los baños, el monje deberá ir a ellos con el compañero designado por el Preósito. Como en los puntos anteriores, no se trata aquí de consejos genéricos y vagos,

(60) Regula, 8. PL., 32, 1382.

sino de casos bien conocidos y de abusos bien constatados. Por eso la referencia implícita a Cartago parece obvia. En cuanto a la solución del problema de tales enfermedades, reales o alegadas, ya vimos que ambos documentos se repiten casi al pie de la letra. Parece pues que Agustín quiere impedir que sean los parientes los que se cuiden de atender a la salud del monje, a sus vestidos, comida, etc.

No hay para qué insistir en la oportunidad del capítulo de las ofensas. En el *De Opere Monachorum* se nos dice que habían surgido esas disputas, que algunos no obedecían a sus preposítos. Por lo tanto es el caso de establecer la paz entre los hermanos y entre súbditos y superiores. Por eso se exige a todos el pedir y otorgar el perdón, mientras se le dispensa al preposito sí, en el cumplimiento de su deber, se ha excedido en algo. Mas porque se ha negado que en los monasterios agustinianos hubiese ese grado jerárquico del «preposito», nos vemos obligados a insistir en este punto.

Mi sorpresa no puede ser mayor ante una afirmación semejante. Agustín es el hombre de quien menos pudiera esperarse una decisión como esa. Ya desde su proyecto inicial, viviendo aún en el maniqueísmo, aduce la función del preposito como medida elemental para la vida común:

*«Ut bini annui tanquam magistratus omnia necessaria curarent, caeteris quietis» (61).*

No nos fijemos en él nombre, sino en la función y en la finalidad de dejar a los demás tranquilos. Pero Agustín conoce el nombre y la función conjuntamente:

*«Opus autem suum tradunt eis quod decanos vocant, eo quod sint denis praepositi ut neminem illorum cura sui corporis tangat, neque in cibo, neque in vestimento, neque si quid aliquid opus est, vel quotidianae necessitati, vel mutatae, ut assolet, valetudini. Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes...rationem redunt uni, quem vocant Patrem. Hi vero Patres, non solum sanctissimi, etc.» (62).*

Queda pues bien claro cómo distingue Agustín la función de atender a la administración material (preposítos) y a la formación espiritual (Patres).

(61) *Confess.*, 6,14,24 PL., 32,751.

(62) *De Mor. Eccl.*, 131,67. PL., 32,1338.

¿Cómo podríamos concebir ahora que precisamente Agustín, para quien la administración temporal era una cruz intolerable, iba a suprimir los prepositos y encargarse él mismo de esa administración? Es imposible creerlo. Tampoco está de acuerdo con los hechos, pues ni tiempo tenía en los principios de su fundación para atender a tales ocupaciones temporales:

*«Deo vivebat, jejuniis, orationibus, bonis operibus, in lege Domini mediteas die ac nocte... Praesentes et ausentes sermonibus ac libris docebat» (63).*

Esa entrega apasionada a la meditación, a la lectura, a la escritura y a la formación de sus monjes es incompatible con la administración temporal. Además, descubrimos que se toma la libertad de hacer viajes para buscar candidatos y disfruta en general de una gran libertad de acción (64). Pero si en el monasterio de Tagaste no podía llevar la administración, mucho menos podía llevarla en el Monasterio del Huerto, en Hipona, pues se lo impedía su lucha contra los herejes, la predicación y demás funciones sacerdotales, el dictado de sus libros, etc. (65).

*«Docebat ac praedicabat ille privatim et publice in domo et in Ecclesia, salutis verbum cum omni fiducia adversus africanas haereses... libris confectis et repetitis sermonibus, etc.» (66).*

La razón que Agustín alega para que Alipio se quede en Tagaste no es la administración, sino el ejemplo y formación de los monjes, funciones propias del Superior:

*«Quod fratrem Alipium in nostra conjunctione mansisse, ut exemplo sit fratribus curas mundi huius vitare cupientibus, benevolentissime accepisti, ago gratias» (67).*

En fin, al hablar de la administración que como obispo había de asumir más tarde Agustín, nos deja entrever Possidio el pensamiento agustiniano:

*«Domus Ecclesiae curam omnemque substantiam ad vices valentioribus clericis delegabat et credebat. Nunquam clavem, nunquam annulum in manu habens: sed ab eisdem praepositis cuncta et accepta et erogata notaban-*

(63) Possidius, Vita, c. 3. PL., 32,36.

(64) Ibid., id.

(65) Ibid., c. 2 ss. PL., 32,37 ss.

(66) Ibid., c. 7. PL., 32,39.

(67) Ep., 22,1. PL., 33,90.

*tur . . . Et in multis titulis, magis illius praepositi domus fidem sequens, quam probatum manifestumque cognoscens» (68).*

Si esto hacía de obispo, cuando los otros obispos administraban, ¿cómo admitiremos que suprimiera los prepósitos, cuando los demás no los suprimían? Y no se diga que el caso es diferente, pues es toda una línea recta de conducta. En efecto, si los «místicos» de Cartago recurren al ejemplo de Agustín, el cual nunca ha trabajado con sus manos, podemos pensar que Agustín mismo daba fundamento para que se utilizase su ejemplo. Y por lo demás ya hemos citado el texto donde Agustín habla de los prepósitos a los monjes de Cartago:

*«Sic debent et ipsi praeceptis eius obedire, ut compatiantur infirmis et amore privatae rei non illigati manibus suis in commune laborare, praepositis suis sine murmure obtemperare, ut hoc supleatur, etc.» (69).*

Aquí vemos cómo, en una fórmula sintética, en la que se barajan todos los conceptos fundamentales de la Regla, se utiliza el término *Prepósito* y se aplica cabalmente a lo que aquí se debate. Así se entiende por qué Agustín insiste en las funciones del Prepósito en la Regla: la influencia excesiva de los seglares, la nobleza de algunos religiosos, la organización del trabajo manual, el reparto de vestidos, medicinas, libros, reglamentación del horario, las protestas y disensiones, la rebeldía de algunos jóvenes inexpertos, exigen que el Prepósito sea considerado como pieza esencial del régimen agustiniano (puesto que la función del Superior es formativa, doctrinal y ejemplar) y que se insista en la obligación estricta de obedecer al Prepósito como al Padre y no sólo al Presbítero, que se encarga de todos. El Prepósito se encarga tan sólo de su decena o de alguna función concreta, ropería, despensa, biblioteca, etc. Precisamente la referencia a los Hechos de los Apóstoles no hace sino poner en evidencia eso mismo. Porque en el lugar citado hallamos que los Apóstoles habían nombrado Diáconos que se encargasen de la administración de las mesas, mientras ellos se dedicaban a la oración y a predicar la palabra. En otro caso, la cita sería incongruente, si Agustín fue quien suprimió los prepósitos.

Lo que puede dar pie a la equivocación es la libertad con que

(68) Possidius, *Vita*, c. 24. PL, 32,35.

(69) *De O. M.*, 16,19. PL., 40,564.

Agustín utiliza el término *prepósito*, pues así llama a todo género de autoridades, incluso a las civiles. Es pues natural que llame también Preposición al Superior monástico. Todo superior es un Preposición, pero el prepósito no es el Superior, sino que cada Superior tiene a sus órdenes varios prepositos o delegados o decanos que le ayudan en la organización y administración de la vida común.

Por otra parte, sería totalmente inútil recurrir a Adrumeto para explicar este problema. Porque en la Regla el Padre o Abad es diferente del Presbítero:

«*Praeposito tanquam Patri obediatur, multo magis Praesbytero...*» (70).

Dejando a un lado el término Abad, que realmente sorprende, pues Agustín y Valentín no lo utilizan, nos encontramos frente al absurdo: Si Valentín es el Abad o Padre, ¿quién es el Presbítero? ¿Querría decir esto que Floro, siendo Preposición y teniendo facultades, debió recurrir, no a Valentín, que es el Abad o Padre, sino al Presbítero del monasterio de Adrumeto? Todo es un enredo.

Para terminar, todavía encontramos en los últimos párrafos de la Regla una confirmación de nuestra hipótesis. El autor o autores se muestran satisfechos de la observancia que ha vuelto al monasterio y piden a Dios que los monjes continúen viviendo dentro de la disciplina y exhalando el buen olor de Cristo. Pero temen que los monjes olviden la experiencia que acaban de vivir. Y para que no la olviden, el autor ha dictado esta Regla, que será en adelante como un espejo en que el monje verá su paz espiritual. Se ve pues que esa Regla es la recapitulación de una experiencia vivida y que no debe ser olvidada. Me inclino a creer que son varios los autores de su promulgación y que la redacción de este documento fue inspirada y determinada por varios obispos, impresionados por lo que había acontecido en Cartago con los monasterios, pues ese problema llegó a turbar a toda la Iglesia cartaginesa, como dice Agustín en las Retracciones. Se toma la resolución de recapitular la experiencia en fórmulas jurídicas y delicadas, pero firmes, para que en el futuro todos los monasterios sepan a qué atenerse. La redacción corresponde a Agustín. Pero quizá la primera autoridad, que ha de figurar al frente, es la de Aurelio, el cual puede imponer la ley como obispo jurisdiccional. Me complace ver en la Regla una vigilan-

(70) Regula, 11. PL., 35.1384.

cia y tutela del jurista Alipio y también del fervoroso y entusiasta Evodio:

*«Ut autem vos in hoc libello tamquam in speculo possitis inspicere, ne per oblivionem aliquid negligatur, semel in septimana vobis legatur» (71).*

Esto nos explicaría que Agustín y Posidio no hayan incluido la Regla entre los escritos de Agustín, pues la considerarían como documento público y canónico, promulgado primeramente por Aurelio. Nos explicaría también la difusión rápida y autorizada, la gran autoridad que la Regla tuvo y mereció, ya que los monasterios agustinianos habrán de recibirla y cabalmente por medio de sus propios obispos. La experiencia pasada sugiere pues:

*«Doleat de praeterito, caveat de futuro, orans ut et debitum dimitatur et in tentationem non inducatur». Amen. (72).*

En conclusión hallamos que (fuera del punto de la petulancia de los ojos y sus consecuencias) los problemas tocados en la *Regula* y en el *De Opere Monachorum* son los mismos y con sus mismas motivaciones, ni más ni menos.

Brevemente quisiéramos alegar, como remate de este estudio, las contrapruebas que nos presenta la hipótesis del P. Manrique:

a) Tanto la inscripción como la Epístola a Pedro Abad pertenecen a la época vandálica. La fecha es el año 525. Valentín, el primer nombre que se cita, pudo venir a Africa hacia el año 400 y ya entonces debía ser maduro de edad, por el trato que le da Agustín. Ya Tillemont desechó esta hipótesis, alegando que por ningún indicio podemos descubrir que el Valentín, que escribe a San Agustín, sea presbítero (*ad dominum sanctum patrem. Evodium . . . et sanctum praesbyterum Sabinum . . . dominos nostros clericos*). La costumbre de hacer ordenar al Abad en Italia va contra los cánones de la Iglesia africana. No se concibe que los anteriores concilios cartagineses hubiesen callado, ni que hubiese callado hasta entonces el obispo de Adrumeto. No se concibe que los monjes «ordenen» al Abad (*in monasterio abbatem aut praesbyterum ordinari*); elegirlo y enviarlo a Italia para ser ordenado supone un antagonismo con el obispo de Adrumeto, propio sólo de la época vandálica. En suma,

(71) *Regula*, 12. PL., 32,1384.

(72) *Ibid.*, *Ibid.*

sólo puede ser propio de la época vandálica el envío del Abad para ser ordenado en Italia. El título Abad es propio también de la época vandálica, pues Agustín le llama simplemente *hermano* y tampoco él se llama Abad. A eso habría que añadir que el tiempo es excesivo para solos cuatro abades presbíteros. Es un siglo entero y corresponderían 25 años de gobierno a cada Abad. Y si suponemos que Valentín era ya maduro cuando vino a Africa y que el Abad Paulo no había muerto aún, cuando el concilio cartaginés quiere quitar esa mala costumbre, habría que aumentar aún los 25 años. Tillemont había sugerido que el Valentín de que habla el concilio es diferente del que se carteoó con Agustín y pertenece a la época vandálica.

Ahora bien, si suponemos que hay dos Valentines, los documentos alegados nada prueban. No está probado ni que Valentín fuese italiano, ni que trajese una regla de Italia, ni que esa Regla fuese el *Ordo Monasterii*, ni que a ella se refiera Valentín al hablar de «Regla», ni que la *Regula Augustini* sea un comentario al *Ordo Monasterii*, ni que Floro fuese prepósito, etc.

San Agustín afirma que Bernabé era prepósito. Ya hemos dicho que todo superior es un prepósito para San Agustín. Pero lo que hay que demostrar es que Bernabé no admitía otros prepósitos en su monasterio y que él mismo se encargaba de servir a la mesa, de organizar el trabajo, de la biblioteca, ropería, calzado, vestido, alimentación, etc. Dígase lo mismo de la cita de la *Ep. 64*, pues todo superior es un prepósito. Por eso S. Posidio utiliza indistintamente «presbítero» y «prepósito» cuando se habla en términos generales. No hay pues contradicción alguna entre la Regla y semejantes documentos, porque se trata de dos cosas distintas, el término y la función. Lo que aquí debe discutirse es la función, no el término. En otro caso, también podríamos alegar que según *La Ciudad de Dios* los prepósitos son las autoridades imperiales, los gobernadores civiles, etc.