
Un nuevo estudio sobre la Regla de San Agustín

Pío de Luis Vizcaíno

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

deluis23@hotmail.com

Recibido: 10 septiembre 2025 / Aceptado: 15 octubre 2025

El editor Rafael Lazcano ha publicado un nuevo estudio sobre la Regla de san Agustín del que es autor Enrique Eguiarte Bendímez, OAR, cuyo título es *Regla de san Agustín. Estudio y exposición* (Pozuelo de Alarcón-Madrid, 2024). Además del prólogo, salido de la pluma del célebre historiador de la Antigüedad tardía, Peter Brown, y de la presentación, el estudio consta de dos partes. La primera ofrece un estudio preliminar de la Regla (pp. 19-62) y la segunda, una exposición completa (pp. 65-221). A continuación ofrece asimismo cuatro Apéndices que contienen respectivamente la traducción española del *Ordo Monasterii*, de la Regla en la versión masculina (*Praeceptum*) y en la femenina (*Regularis informatio*) y el texto latino de la *Regula ad servos dei* (*Praeceptum*). Cierra la obra la Bibliografía y cuatro índices, precedidos de un *Album de iconografía agustiniana sobre la Regla*, que el autor agradece a Antonio Iturbe, OSA.

En relación con la muerte del amigo de su juventud, san Agustín refiere cómo la convivencia con otros amigos le ayudó a superar la profunda crisis existencial en que había caído. De esa convivencia formaba parte el «discutir a veces, pero sin animadversión, como cuando uno disiente de sí mismo, y con tales disensiones, muy raras, condimentar las muchas conformidades» (*Conf. 4,8,13*). Este texto recoge el ánimo con que nos disponemos a escribir estas páginas, matizando que, en este caso, las disensiones,

lejos de ser «muy raras», son abundantes —unas de forma, muchas de contenido y otras de juicio sobre conveniencia, siempre tan subjetivos—, siendo precisamente esa abundancia lo que nos ha impulsado a escribir las. Pero más allá de esa razón hay otra: el hecho de que la Regla de san Agustín no es solo un documento del pasado, sino también —y diría que sobre todo— un texto que muchas personas, varones y mujeres, han tomado y siguen tomando como guía en su comunitario caminar hacia Dios. Por razones de brevedad dejamos de lado las «conformidades», más numerosas, y nos centramos casi exclusivamente en las «disensiones». Sería presuntuoso por nuestra parte, creer que estamos acertados en todo lo que vamos a escribir, dejando de lado que en algunos casos no hayamos entendido bien el texto. En todo caso, si nuestros eventuales errores estimulan una reflexión ulterior sobre el tema cuestionado, pensamos que ha valido la pena.

Primera parte. Estudio preliminar

De esta primera parte, pasamos por alto lo expuesto por el autor sobre la relación de la Regla (*Praeceptum*) con otros diversos documentos vinculados con ella (*Ordo Monasterii*, *Praeceptum longius*, *Obiurgatio*, *Regularis informatio*, *Epistula longior*, *Ordo monasterii feminis datus*, *Epistula longissima*) y las cuestiones críticas que han suscitado. Solamente haremos observaciones a los apartados séptimo y octavo, titulados respectivamente «Estructura retórica de la Regla o *Praeceptum*» y «Más allá de la retórica y la perceptiva: un camino místico de la filocalía (amor a la belleza)».

En efecto, al presentar la estructura de la *Regla*, el autor, siguiendo a L. Verheijen (=L.V.), advierte en ella las cinco partes del discurso señaladas por la retórica clásica: «*exordium* (I,1 —numeración según la edición crítica de L.V.—), *narratio* (I,2-8), *probatio* (II,1-VII,4), *argumentatio* (VIII,1) y *epilogus* (VIII,2) (p. 40). Aun aceptando tal división, hay que reconocer que es puramente formal y no satisface al lector que se acerca al texto con perspectivas menos eruditas y más prácticas. A él le interesa mucho más —pensamos— saber por qué en la *probatio* el santo trata esos temas específicos y no otros, o, en todo caso, por qué en ese orden y no en otro. El autor, que en la exposición del texto —como veremos— pone

gran énfasis en el orden, habría hecho un gran favor al lector indicando, aunque fuera solo hipotéticamente, qué criterio guía el orden de los temas tratados. Estos no están sin más, sino que están donde están por algún motivo. La disposición de los temas tratados en un texto no es pura arbitrariedad, sino que obedece a algo y conduce a algo. El orden indica sin duda preferencias subjetivas de quien lo fija, pero, de ordinario, refleja también una gradación de valor de los temas en sí mismos, su aportación a un conjunto doctrinal o una relación con los que les preceden o les siguen.

El texto de la Regla asignado a la *argumentatio* incluye estos tres sintagmas: «belleza espiritual», «buen olor de Cristo» y «libertad bajo la gracia». Puede que el orden en que aparecen responda a una cierta jerarquía de valor para el obispo de Hipona; en todo caso, por el contexto, los tres merecen igual atención y no cabe pasar por alto ninguno de ellos. A pesar de todo, esto es precisamente lo que acontece (pp. 41-42). Para el autor del estudio, siguiendo de nuevo a L. V., en esta introducción solo merece consideración especial el primero de ellos —la «belleza espiritual»— y pasa por alto los otros dos —el «buen olor de Cristo», y la «libertad bajo la gracia»—. Tal proceder refleja una estructura defectuosa y desequilibrada, no acorde con el texto de la Regla.

Segunda parte. Exposición de la Regla

La parte más amplia del estudio, como es comprensible, está dedicada a la exposición de la Regla. En este caso la *Regla recepta*, es decir, la que incluye el primer párrafo de las ediciones de uso en los Institutos religiosos que la siguen, perteneciente en origen al *Ordo Monasterii*. En el caso concreto, el comentario incluye también las variantes que introduce la versión femenina de la Regla —la *Regularis informatio*—, que nosotros pasamos por alto.

La exposición está hecha capítulo por capítulo. Cada uno de ellos lo abre una introducción, donde «se enuncian los principales temas tratados» y lo cierra una conclusión en la que «se destacan los principales elementos puestos de manifiesto» en la exposición (p. 14). A decir verdad, en la lectura de una y otra no siempre percibimos tan neta distinción. Por otra parte, se echa de menos una presentación de la estructura del capítulo, es decir, la lógica que orienta la sucesión de sus preceptos, mostrando

así también su unidad temática. Presentación que tendría su lugar adecuado en la introducción y facilitaría su exposición y su comprensión y habría evitado ciertos errores.

El lector habría agradecido también conocer directamente del autor las claves que regulan la exposición. Por lo que nos ha permitido percibir su lectura, señalamos las siguientes:

- a) Como texto latino de la Regla, ofrece el de la edición crítica de L. V., con su distribución en ocho capítulos señalados por su división numérica. Sin embargo, si nos fijamos en los epígrafes —los que aparecen en la edición ofrecida por la Patrología Latina— con la consiguiente distribución espacial, se nos presenta el texto dividido en los doce capítulos de dicha edición. Este mismo desajuste salta a la vista si la comparamos con la traducción en lengua española que visibiliza los ocho capítulos de la edición de L. V., con otros epígrafes que dejan la impresión que el texto en latín y en traducción castellana tratan temas distintos.
- b) Entre la bibliografía utilizada destacan sobre otros los escritos de L. V., N. Cipriani, G. Lawless y de quien esto escribe. En todo caso, las referencias a otros estudiosos en conjunto son más bien escasas, como corresponde a una exposición que quiere ser personal, no síntesis de opiniones ajenas.
- c) Según el expositor, el empleo de los verbos *observare* y *praecipio* en su primer párrafo (I,1) y de *observare* en el penúltimo (VIII,1) dan al conjunto de la Regla una cierta rigidez legal (p.153; 208). Con todo, esta dimensión preceptiva (p. 95), no excluye otra espiritual y mística (p. 42).
- d) El autor recurre frecuentemente a la filología para clarificar el significado propio de las palabras latinas, pero no siempre acompañado por el acierto. Como ejemplo más evidente señalamos que, a propósito de VII,1.2, no distingue entre la *potestas* y la *auctoritas*, como veremos en su momento. Se puede añadir la afirmación de que *felicitas* remite siempre a la felicidad terrena (pp. 85; 123), afir-

mación que, aplicada a san Agustín, no es cierta; o la traducción en el capítulo cuarto de los verbos *corrígere* y *corripere* fonéticamente cercanos, pero distintos semánticamente. En el caso concreto ambos verbos se pueden traducir por «corregir», estando atentos a la polisemia del verbo en español —*corrígere*: emendar la conducta propia (reflexivo) o ajena; *corripere*: reprender una conducta—. El expositor conoce esa polisemia (pp. 143; 157; 198), pero no siempre es coherente en su aplicación. Por ejemplo, en IV,8.9 y VII,2 asigna a *corrigo* el significado de «reprender» —en vez de «emendar la propia conducta»—, pues señala que la «reprensión» es necesaria «porque el ser humano está tocado por el pecado original» y en ocasiones «necesita la ‘reprensión’ para enmendarse», añadiendo la necesidad que tiene todo creyente de ser «reprendido» y la función terapéutica de la «reprensión» (p. 143). En IV,7, en cambio, asigna debidamente a *corrígere* el significado de «emendar», como en VI,3 y en VII,3 a *corripere* el de «reprender».

- e) Los preceptos de la Regla son ubicados en el contexto de la obra agustiniana en su conjunto, aduciendo, cuando procede, pasajes paralelos en mayor o menor número. La validez del método es inquestionable, pero a veces requeriría poner límites y cierta acribia. En una obra tan extensa como la agustiniana, es fácil que aparezcan idénticos conceptos o palabras en contextos muy variados, que no parecen aplicables a lo afirmado por la Regla. Así nos parece el ejemplo de las nueces de los *In Io. eu. tract. 26,5*, para explicar los regalitos de IV,11 (p. 156). ¡Los monjes no eran unos niños!

A un nivel más doctrinal, presentamos estas otras claves que orientan la exposición:

- f) El monacato es presentado como una peregrinación de la ciudad de Dios. Su fundamento se percibe en el sintagma *in Deum* que san Agustín añade a menudo a «la única alma y el único corazón» del texto de los Hechos de los Apóstoles. El expositor considera que la idea de la *peregrinatio* es trasversal en las obras y espiritualidad agustiniana y dentro de la Regla de forma particular (p. 76), de la que es el telón de fondo (p. 167). De hecho, la presentación del

monje como un peregrino de la ciudad de Dios atravesia la exposición entera (pp. 75; 77; 81; 95; 108; 163; 167; 186; 190; 207; 220). El dinamismo de la peregrinación da a la vida comunitaria un sentido eclesiológico y escatológico (p. 76). Ahora bien, por una parte, si esa concepción de la vida monástica agustiniana se hace depender del *in Deum*, habría que asegurarse de que el sentido del sintagma apunta primeramente al futuro escatológico, y no más bien a una experiencia de Dios en el tiempo. Por otra parte, admitida esa condición peregrinante, hubiera sido deseable presentar las diversas etapas de esa peregrinación, cada una con su peculiaridad, relacionándolas, a ser posible, con los distintos capítulos de la Regla.

- g) El concepto de *ordo* adquiere una importancia especial en la exposición, pues la recorre de principio a fin (pp. 51; 66; 91; 98; 115; 159; 172; 189; 193; 199, etc.). El autor lo vincula al carácter legal del texto, deduciendo su suprema importancia —sin él reina el caos (pp. 196; 199)— de la aparición en el mismo prólogo de los verbos *observare* y *praecipere* (pp. 66; 136). Como el monasterio es un lugar ordenado (pp. 164; 172), no se puede jugar con el orden de la comunidad (p. 189), que reclama, por ejemplo, que el rezo se haga a sus horas (p. 98), que no se ceda a las veleidades de los monjes (p. 172), que se pidan los libros a su tiempo (p. 159), etc. Todo dentro del *ordo disciplinae* que implica la obediencia al prior (p. 199), responsable de su mantenimiento (p. 193). En definitiva, la comunidad produce fruto espiritual (p. 199) si todo se realiza de manera ordenada. Ahora bien, tratándose de un concepto al que se asigna tanta importancia, hubiera venido bien una breve presentación sistemática del concepto en el pensamiento de san Agustín. A tal fin, podían haber servido las referencias que ofrece: *El orden 1,9,17* —donde aparece como aquello que, observado, nos ayuda a llegar a Dios— (p. 66), la referencia a la creación —en la que aparece como superación del caos— (p. 66), el concepto *ordo amoris* —concretado de forma demasiado reductiva en el amor a Dios y al prójimo (pp. 66; 153; 163) y puesto en relación con el ordenamiento interior de los monjes y con el *ordo* interno de la comunidad— (p. 153) y, por último, *Ciudad de Dios 19,16*

—que vincula al orden con la paz— (p. 66). Se puede decir que, aunque dispone de miembros, el expositor no ha fabricado la cesta, como espacio orgánico de ideas sobre el orden en el que alojar el aspecto más usado en la exposición: el *ordo* como disciplina u ordenamiento práctico (p. 51), como *disciplina sana* (ep. 211,1). A nuestro parecer, la preponderancia de este tipo de orden en la exposición rebaja la importancia del concepto en la comprensión del texto agustiniano.

- h) A la antropología teológica se le dedica menos espacio del que cabía esperar. Aparece en el trasfondo cuando se presenta al hombre como tocado por el pecado original (p. 191), que justifica preceptos como el del ayuno (p. 109) o el de la corrección fraterna (p. 143), y origen de los tres *vitia* —las concupiscencias de la carne, de los ojos y la soberbia de la vida (cf. 1 Jn 2,16) (pp. 67; 140; 160; 190; 195)— y las «tres» *libidines* (pp. 89; 204). Al respecto, hubiese sido útil una presentación, breve sí, pero global de la antropología agustiniana, que no se limitase a los aspectos negativos indicados. Asimismo, se echa de menos una identificación clara de cada una de estas últimas, dado que, aunque se habla de tres, se mencionan más —la *libido possidendi/habendi*, la *libido principiandi*, la *libido dominandi* (pp. 51; 195), la *libido excellentiae* y el *amor excellentiae* (pp. 89; 139; 160; 195; 204)— y la relación de las *libidines* con los *vitia* de 1 Jn 2,16. La lectura del texto deja, además, la impresión de que no hay una concepción clara de la concupiscencia de los ojos. En vertiente positiva, se da el máximo relieve a la humanidad y la misericordia de san Agustín y a su comprensión de la debilidad humana de los monjes (pp. 68; 110; 108; 110; 112; 153; 173; 174; 176; 181).
- i) Repetidamente señala el expositor la neta contraposición entre el *saeculum* y el monasterio —considerado también como «sociedad santa» (pp. 67; 90-92; 94; 166), que anticipa ya lo que el autor de la Regla asocia a *La ciudad de Dios* (pp. 91; 94). Y en un evidente exceso de interpretación, llega a identificar el monasterio —en cuanto contrapuesto al *saeculum* o ciudad de este mundo— con la ciudad de Dios (p. 92).

j) Por último, el expositor otorga gran importancia al hecho de que en el monasterio convivan monjes de las diferentes clases sociales de la sociedad, hasta el extremo de comparar, sobre la base de ese dato, la vida en comunidad con la Trinidad formada por una diversidad de personas (p. 95). Sin apoyo textual alguno, insiste en que en el monasterio convivían las clases *más* altas de la sociedad, junto con los últimos estratos de la sociedad (pp. 84; 91; 107; 155; 163), conjeturando que san Agustín quiso hacer una revolución social en la época (pp. 95; 163).

Capítulo primero

Lleva por título «Fin y fundamento de la vida común».

Según el expositor, en él se abordan los fines principales, los principios teóricos esenciales, los fundamentos de la vida monástica agustiniana (p. 68; 95). Como fundamentos presenta, además de Hch 4,32, la vida en unidad conforme al modelo trinitario. Los monjes han venido al monasterio para tener una experiencia del Dios Trinidad en una comunidad donde hay variedad de personas, pero un solo ideal (p. 95). El contexto permite suponer que el fundamento para tal afirmación es el *in unum* de I,3, pues escribe: «Desde estas palabras (*in unum estis congregati*), san Agustín destaca que la vida monástica tiene como finalidad la vida en la unidad a imitación de la Trinidad, donde la Trinidad es fruto del amor» (p. 68). De hecho, el autor advierte en el texto agustiniano una referencia a Jn 17,20-21 donde Cristo manifiesta su deseo de que todos sus discípulos sean uno como el Padre y él son uno. Pero tal interpretación no nos convence. Por una parte, parece más correcto referir el *congregari in unum* al hecho físico de vivir juntos —como permite deducir la traducción ofrecida: «os habéis congregado en comunidad»—; por otra, si ese congregarse *in unum*, que se presenta como un hecho, remite a la unidad trinitaria, se entiende mal que el texto agustiniano presente como finalidad de ese *in unum* tener una sola alma y un solo corazón (Hch 4,32), porque dejaría la impresión de que lo más —la unidad trinitaria— está al servicio de algo inferior —habitar unánimes en la casa y tener una sola alma y un solo corazón—, y quedaría oscuro de sentido del *in Deum*, término del que, además no se indica si se refiere a Dios Padre o a la Trinidad, previamente aludida en la exposición. Si hemos entendido bien en ese caso la lógica sería: «os

habéis congregado para vivir la unidad de la Trinidad, con el objetivo de que habitéis unánimes en la casa y tengáis una sola alma y un solo corazón dirigidos hacia Dios».

El concepto de unidad es también objeto de consideración especial. Para esclarecerlo menciona diversos factores, pero sin un orden lógico. A nuestro parecer, hubiera sido fácil comenzar con el amor de Dios a la unidad que san Agustín descubre en el relato de la creación del hombre, seguir con la rotura de la unidad en Babel, con sus repercusiones en el corazón del hombre y en las relaciones sociales, cuyo restablecimiento comenzó en Pentecostés y busca también la comunidad monástica, por lo que su unidad es como una forma profética de adelantar el reino de los cielos. Son los aspectos que considera el autor pero de forma dispersa.

El otro fundamento es obviamente Hch 4,32. Al respecto señala dos variantes que introduce el santo respecto del texto lucano: el cambio de orden en la mención de los conceptos de alma y corazón y la adición *in Deum*. Al respecto trata de sacar punta al empleo de la preposición latina *in* rigiendo acusativo (*in Deum*), en vez de regir ablativo, según el texto utilizado por san Paulino de Nola (*in Domino: ep. 30,3 inter augustinianas*). Al parecer del expositor, el cambio indica que el monje no puede estar de una manera pasiva en el Señor (*in Domino*), sino que cada día debe avanzar hacia su meta (*in Deum*), como si *Dominus* y *Deus* se refiriesen a la misma persona. La realidad es que *Dominus* se refiere a Jesucristo, indicando que en él son de hecho uno, en cuanto miembros de él. Por otra parte, juzga que el *in Deum* otorga a la vida comunitaria agustiniana un sentido eclesiológico y escatológico. Pero el primero de ellos aparece asociado propiamente a la unidad de alma y corazón, no al *in Deum*. El sentido escatológico lo sustenta el autor en el valor de movimiento propio de la preposición *in*, entendiéndolo como réplica al planteamiento de Joviniano que asignaba a la vida monástica un valor puramente inmanente (p. 77), poniéndose así en la línea de san Jerónimo, aunque con otras formas. Pero si el obispo de Hipona hubiese tenido en mente la posición de Joviniano, lo más lógico es que hubiese dejado algún indicio de ello en el amplio capítulo cuarto sobre la castidad. Siempre en relación al texto de los Hechos, el autor separa Hch 4,32 de Hch 4,35 y, por otra parte, no pone de relieve que el desapego de los bienes ha de ser tanto afectivo —*non dicatis aliquid proprium*— como efectivo —*sint vobis omnia communia*—.

Pero la Trinidad no es solo unidad, sino también diversidad, pluralidad de Personas. La equivalencia de esta pluralidad trinitaria en la comunidad monástica la advierte en la diversidad de los monjes que viven la unidad del amor, poniendo el énfasis en que los monjes pertenecen a diversas clases sociales (p. 68). En primer lugar, me parece pobre fundar la diversidad solo en ese criterio social, lo más lejano al modelo trinitario en el que las tres divinas Personas son iguales; en segundo lugar, lo que acentúa de ellos en este capítulo primero es la diversidad, no la igualdad. El argumento parece un a priori, no sustentado en datos textuales. El expositor va más lejos afirmando que, al admitir en su comunidad monjes de distintos estratos sociales, san Agustín quiso hacer una revolución social en la época (pp. 95; 163). Dudo que ese haya sido la intención del santo, habida cuenta de que él no pretendía otra cosa que traspasar a su comunidad monástica el modelo de la comunidad primitiva de Jerusalén en la que ya había pudientes que ponían sus bienes a disposición de los apóstoles (Hc 4,34-35^a; 5,1ss) y pobres que tenían que ser alimentados por las colectas organizadas por san Pablo (cf. 1 Cor 16,1ss).

Capítulo segundo

El título asignado es «De la Oración», a la que el autor de la Regla señala normas y directrices. El expositor destaca que es el más corto —sin aducir ninguna explicación, aunque fuera solo probable—, pero no el menos rico —pues posee una serie de elementos esenciales para la vida dentro del monasterio y encierra algunos misterios que se propone revelar— (p. 105. 97).

Lo indicado sobre el oratorio, le permite deducir con lógica la existencia de dependencias para otras actividades, pero no las suficientes. En cuanto a la oración, señala que se hace en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (p. 98) y supone que se aplicaba la interpretación prosopológica de los salmos (p. 99) —ambos datos sin apoyo en el texto de la Regla—.

El autor de la exposición sostiene que en el monasterio se alababa a Dios con el canto y la recitación de los salmos, apoyándose —creemos que indebidamente— en la *ep.* 29, no ambientada en el «oratorio» del monasterio, sino en la iglesia local, pues no cabe pensar que el obispo hubiera ido a celebrar el culto al oratorio monástico (*ep.* 29,9-11). Supone que en el mo-

nasterio usarían algunos de los himnos litúrgicos ambrosianos, algo que consideramos poco probable, por no ser bíblicos. Según L. V., el santo no parece conocer un empleo litúrgico de los himnos de Ambrosio u otros autores ortodoxos, aunque tampoco lo condena (*Prier Dieu par des Psaumes et des «hymnes»*, en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin. T. II. Chemin vers la vie heureuse*, Louvain 1988, p. 322). La referencia al canto del himno *Deus creator omnium* por santa Mónica en Casicaco (*beata u. 35*) (p. 100) no sirve por ser previa a la existencia del monasterio agustiniano y porque es probable que ella lo aprendiera en Milán en los días de reclusión en una iglesia extra muros de la ciudad para apoyar al obispo en su enfrentamiento con la reina filoarriana Justina (*Conf. 9,7,15*).

Atención especial recibe el último párrafo del capítulo: «Y no cantéis sino lo que ha de ser cantado; pero lo que no está escrito para ser cantado, no se cante». El expositor presenta críticamente otras explicaciones y se alinea con L.V.: el autor de la Regla prescribe que los salmos se canten según un texto enmendado y mejorado por él mismo (pp. 102-103). Pero la explicación aducida no nos convence. Dejamos de lado que el diverso tenor textual de un mismo versículo de un salmo en dos contextos diferentes puede interpretarse no en el sentido de que san Agustín utilizaba dos traducciones diferentes, sino en el de que las diversas Iglesias en que predicó sobre el mismo salmo usaban textos distintos, y que no procede explicar con datos del año 422 (*Exp. Sal. 118*) el actuar de san Agustín en su época de presbítero. Lo cierto es que la tesis propuesta, explicaría solo lo referente a los salmos, y no lo referente a los himnos, dos tipos de textos cantables, que el párrafo anterior (II,3) presenta unidos, sin que se aduzca razón alguna para separarlos; además, al tratarse de himnos bíblicos, esa supuesta nueva traducción/revisión, debería incluirlos también a ellos, diseminados por toda la Escritura; por último, se supone que esa nueva versión/adaptación fue preparada para el monasterio (p. 179), pero en este caso, dado que los monjes participaban también en el culto de la comunidad eclesial, ¿cómo se armonizarían los dos textos si el pueblo seguía cantando el texto viejo y los monjes el supuesto texto nuevo? ¿O es que en el monasterio los monjes se servían de un texto propio y en la iglesia del texto «viejo»? ¿O era esta solo una praxis provisional a la espera de «algún día poder implantar dicha reforma en la liturgia con el pueblo fiel de Hipona»? (p. 105).

Por ello, nos sigue pareciendo mucho más aceptable la propuesta de A. de Vogüé, que halla apoyo claro en la *Regula Pauli et Stephani*. Partiendo de que la Escritura contiene textos escritos para ser cantados y otros no para ser cantados, la Regla prescribe que los monjes se atengan a esa realidad: cantar solo los primeros y no los segundos, explicación que elimina las dificultades que acompañan a la tesis del expositor. Las objeciones de que se sirve para refutar la propuesta de de Vogüé —contexto, lugar y época diferentes de los distintos textos— no nos parecen válidas ante la autoridad incontestable de san Agustín, incluso en el ámbito monástico, en todo el occidente, que nunca decayó en los primeros siglos tras su muerte.

Capítulo tercero

El título asignado al capítulo «De la frugalidad y mortificación» no abarca debidamente su contenido. Además de omitir la referencia a la salud, esencial en todo él —como aparece claro en la exposición misma—, restringe la mortificación, reduciéndola al ámbito de la comida y bebida, al hablar solo de frugalidad y olvidando lo referente a la ropa y al descanso. De hecho, en la exposición la «frugalidad» se convierte justamente en «austeridad» (p. 120).

El expositor enmarca su contenido en la antropología agustiniana de la que señala únicamente su relación con el pecado original (p. 108) sin apenas especificar más, esto es, sin concretar las consecuencias del mismo en la temática del capítulo.

El texto no suscita cuestiones de mayor calado y su exposición no suscita ninguna extrañeza significativa. No obstante, induce a hacer algunas observaciones. El expositor sostiene que los monjes «ayunaban prácticamente todo el año, excepción hecha de los domingos, las solemnidades, el tiempo Pascual y el de Navidad» (p.112), por lo que «prácticamente durante todo el año había solo un momento de refección en el comedor monástico y era a la hora de nona» —la comida o *coena*— (p.114). Pero si la realidad fuera esa carecería de sentido la exhortación que el obispo hace a los monjes en cuaresma a aumentar sus ayunos en esos días (s. 205,2); si podían aumentar los días de ayuno, es porque el calendario se lo permitía. Llama asimismo la atención la referencia repetida a la edad

considerable de algunos monjes, como motivo para dispensar del ayuno (pp. 111; 118; 121; 176), algo sobre lo que calla de forma absoluta la Regla que señala como justificación únicamente el anterior régimen de vida. La exhortación a escuchar la lectura sin alboroto ni discusiones se explica por la costumbre de interrumpir al lector cuando algo no se había entendido o no se estaba de acuerdo con ello, aduciendo ejemplos que, a nuestro parecer, no son aplicables a la situación concreta del comedor monástico (pp. 115-116); en todo caso, ¿a quién preguntaban los que provocaban el alboroto y suscitaban las discusiones? Por ello, surge la pregunta de si el alboroto y las discusiones no hallan explicación en el texto mismo y guardan relación con lo afirmado inmediatamente después de que algunos se sentían molestos y hasta le parecía injusto el trato especial en la dieta que recibían algunos.

Sorprende la interpretación cristológica del hecho de que los ricos han descendido a un nivel de vida inferior al entrar en el monasterio, haciendo de ellos nuevos «samaritanos» como Jesús y sacando como conclusión que la vida monástica tiene una finalidad cristológica y espiritual fundamental: la identificación con Cristo. Esta interpretación tiene el inconveniente de ser solo aplicable a los monjes de clase social alta y no a la vida monástica en cuanto tal. El expositor advierte la incoherencia y presenta también un similar «descenso» de los monjes de procedencia humilde: un «descenso» no social, sino interior: el que va de la soberbia a la humildad (p. 123). Solo que aquí no hay imitación de Cristo pues su descenso no partió de ninguna soberbia. Por otra parte, este «descenso interior» ¿deben practicarlo solo los pobres? En realidad se trata de una trampilla que no resuelve el problema y permite deducir que la solución no es acertada.

La conclusión del capítulo es interpretada en clave de pobreza y de compartir bienes, pues en las comunidades agustinianas «la pobreza no es solo un elemento ascético *ad intra*, sino que implica también poder compartir *ad extra* con los necesitados» (p. 126). Nada tenemos que oponer a la afirmación, salvo que no es su lugar. El problema aquí no lo constituyen los bienes materiales en sí mismos, sino el monje que no quiere desprendérse de determinadas comodidades que le otorgó una enfermedad ya superada.

Por último, a propósito de la afirmación tomada de Séneca, según la cual es mejor necesitar menos que tener mucho» —el texto de la Regla

dice «tener más», que no es lo mismo —, el expositor trae oportunamente a colación la tesis agustiniana del «oro de los egipcios», es decir, la legitimidad para apropiarse la parte de verdad que atesoran los paganos.

Capítulo cuarto

Este capítulo es especial para el expositor y para nosotros. Para él porque —a su parecer— san Agustín lo escribió de prisa, de un modo demasiado precipitado, sin tiempo para revisarlo y corregirlo (p. 130), razón por la que resulta difícil seguirlo y requiere ser leído varias veces para entenderlo, juicio cuyo fundamento examinaremos más adelante. Para nosotros, porque es el capítulo de la Regla cuya exposición nos deja más insatisfechos y con la que nuestro desacuerdo es mayor.

El desacuerdo comienza ya en el epígrafe que lo preside: «De la guarda de la castidad y de la corrección fraterna». El expositor destaca especialmente esta última (p. 129), opinando que el capítulo está formalmente dedicado a ella (p.154) y considerándola una herramienta comunitaria (pp. 129; 141; 142; 157). Nada tenemos que oponer a su primera parte —«la guarda de la castidad»—, pues consideramos que trata de ella; más aún, que es su único tema. Primero porque, del segundo al séptimo, todos los capítulos son monotemáticos. Luego porque, dejando de lado por ahora que el santo asigna la «corrección» (*corripere/correptio*) únicamente al prior y que a los demás hermanos asigna solo hacer la oportuna «advertencia» (*admonere*), juzgamos que el capítulo no versa sobre la «advertencia/corrección», aunque es obvio que habla abundantemente de ellas, solo que específicamente en relación con la castidad.

El desacuerdo sigue en relación con las faltas del monje que han de ser objeto de esa «advertencia/corrección»; según el expositor, se trata de todas las faltas y conducta inadecuadas que pueda cometer el monje (pp. 143; 157); de «todos los defectos y faltas contra la disciplina monástica» (p. 129), de cualesquiera otros vicios (p. 141); de todo tipo de faltas, aunque «ejemplarizadas en las faltas contra la castidad» (p. 157). A nuestro parecer, el autor de la Regla solo piensa en pecados relacionados con la castidad. Más adelante aduciremos las razones.

El expositor enmarca también el contenido de este capítulo en la antropología agustiniana de la que señala su relación con el pecado original

sin especificar más, esto es, sin concretar las consecuencias del mismo en la temática del capítulo.

A propósito de IV,2 que habla de las salidas del monasterio le extraña que el texto de la Regla prescriba que los monjes deben ir juntos, sin indicar cuántos. Pero tal extrañeza sobra aquí, si —como pensamos— el santo se refiere a la salida de todos juntos, por ejemplo a la iglesia, de la que hablará luego (IV, 6).

A propósito del comentario al hecho de ver mujeres y del fijar la mirada en ellas, sorprende que trate como vanidad del monje el querer presentarse como objeto de deseo para la mujer y el querer provocarla» (p. 135). Por el contexto global del capítulo hay que pensar que san Agustín no pretende señalar vanidad alguna, sino la lujuria sin más. Más adelante (p.137), siempre a propósito de IV,4, vuelve a considerar el mirar a la mujer como manifestación de concupiscencia de los ojos —*vana curiositas* (pp. 129; 131)— cuando lo que manifiesta es inequívocamente la concupiscencia de la carne. El expositor no ha tenido en cuenta que una y otra concupiscencia no se distinguen por los sentidos a través de los cuales se manifiestan, sino por el objeto deseado indebidamente: un conocimiento indebido en la primera y un placer indebido en la segunda, sin que importe el sentido por el que accede a él. Todavía más adelante (p. 139), pero a propósito de IV,5, el expositor parece caer en el mismo error al advertir en el monje la presencia de las tres concupiscencias de 1 Jn 2,16 —«tres vicios que quedan patentes en su acción inmoral» (p. 138)—: la complacencia del monje en mirar y ser mirado por una mujer —manifestación a la vez de la curiosidad de los ojos y de la concupiscencia de la carne— y la ambición mundana —presentada ahora como soberbia, para que cuadre con el texto juánico—, consistente en creer que puede engañar a Dios haciendo algo que él no va a ver. Solo que, a nuestro parecer, ni el mirar a la mujer se puede considerar aquí propiamente como manifestación de la concupiscencia de los ojos, ni el supuesto pretender engañar a Dios como manifestación de ambición mundana. El expositor —como ya antes (p. 137)— llama a la tercera concupiscencia «soberbia de la vida», no advirtiendo que san Agustín siempre habla de ella como «ambición mundana», salvo al final de su vida en la *Réplica a Juliano*, donde la menciona como *superbia vitae* solo por atenerse al modo de hablar de su adversario —*sicut ipse posuit* (c. *Iul. imp.* 4,18)—. En la página siguiente insistirá todavía en que el monje sigue dominado por los *tres vita* (p. 140) en la

circunstancia concreta de que trata el capítulo.

¿Tenía el monasterio destinatario de la Regla una iglesia en el que se reunían los monjes con el pueblo fiel para la liturgia? Tal es el parecer del autor del estudio al exponer la recomendación de san Agustín referente a la guarda de la santidad donde haya mujeres (IV,6), pero sin aportar prueba alguna. Personalmente consideramos que es un anacronismo hacer del oratorio privado del monasterio (II,2) una iglesia para el culto público, habida cuenta de que san Agustín lo presenta solo como lugar de oración privada del monje cuando disponga de tiempo para ello (II,2) y, sobre todo, que los monjes asistían al culto en la Basílica de la Paz de la ciudad, siendo uno de los destinos de las salidas del grupo de que ha hablado antes (IV,2), distinta de las salidas en grupos menores reguladas en el capítulo siguiente (V,6).

En los cuatro últimos párrafos, el expositor parece haberse perdido. Con redacción un tanto farragosa, escribe: «en el caso concreto de la corrección fraterna no hay un relato lineal donde se puede ver un proceso de edición o revisión, sino más bien una cierta prisa por redactar un documento de uso doméstico y práctico que puede ser leído varias veces para poder llegar a entenderlo, a pesar de la alteración del orden lógico de la exposición» (pp. 215-216). No obstante esas repetidas lecturas nos parece que no lo ha entendido. El primer error, según nuestro parecer, está en ampliar el procedimiento que propone la Regla a todo tipo de faltas, a pesar de que el texto sigue refiriéndose exclusivamente a las miradas libidinosas (IV,10). Un segundo error consiste en juzgar que el santo presenta un único protocolo de actuación en ambos párrafos, cuando en realidad ofrece dos: uno evangélico —fiel a Mt 18,15-17— en IV,8, con tres etapas: advertencia en privado del testigo de la falta, presentación de testigos y delación a la comunidad, seguida de sanción, al que sigue un segundo que adapta ese protocolo general a la realidad monástica en IV,9, que consiste en añadir una etapa más: la información al prior, previa a la presentación de otros testigos. Las etapas de este segundo protocolo serían, pues, estas: advertencia en privado del testigo de la falta, información de este al prior, presentación de los otros testigos y delación ante la comunidad, seguida de sanción propuesta por el prior o por el presbítero. No tiene sentido, pues, atribuir la *admonitio* de IV,9 al prior, pues la ha hecho el testigo inicial, que, viendo que el culpable no le hizo caso, informó de la falta del monje al prior. No parece correcto traducir el verbo *convinco* por convencer —el trasgresor no necesita ser convencido de su transgresión,

pero sí quedar convicto de ella, si la niega—; a nuestro parecer, tampoco es correcto afirmar que el prior ha de llamar a los testigos sin que lo sepa el acusado (*nescienti*), porque no lo permite la gramática y porque el «ignorante» es precisamente el prior que no sabe quién dice la verdad, si el acusador o el acusado que niega la acusación. En IV,9 aparecen por primera vez del prior y el presbítero juntos. De ellos nos ocuparemos a propósito del capítulo séptimo.

La exposición de IV,10 comienza con estas palabras: «Este punto de la Regla extiende la corrección fraterna a todos los demás vicios o pecados que puedan cometer los monjes» (p. 152), idea que el expositor ha repetido varias veces en las páginas anteriores, como ya señalamos. El lector ya sabe que es uno de los puntos en que discrepamos del expositor. A nuestro parecer, el autor de la Regla sigue refiriéndose exclusivamente a los pecados contra la castidad y el expositor ha interpretado erróneamente el texto en el que se lee: «y lo que he dicho de no fijar la mirada, obsérvese con diligencia al observar, prohibir... los restantes (*ceteris*) pecados ...». Tres razones avalan lo afirmado. La primera que el santo no se sirve del indefinido *reliquis* —el resto de un todo cualquiera—, sino de *ceteris* —el resto en un determinado conjunto en contraposición con otros elementos del mismo ya considerados, en este caso los pecados relacionados con la mirada—. La segunda, que el tema de la castidad sigue presente en el caso contemplado en IV,11, aunque solo en la circunstancia contemplada en el texto. La tercera, que en lo que precede no se señala ningún otro pecado que no sea contra la castidad, y en cambio sí se mencionan otros comportamientos indebidos, distintos de la mirada, opuestos a esa virtud: en IV,4 se lee que el apetito desordenado lo excitan el tacto, el afecto (y las palabras), además de la mirada. A partir de ese momento, por las razones que aduce allí mismo —«y no digáis que tenéis el alma casta, si tenéis deshonestos los ojos...»—, el santo se centró solo en la mirada. Llegado a IV,10, decide extender también a los pecados previamente apartados el protocolo de actuación propuesto, con sus dos momentos: la amonestación inicial que busca la corrección del culpable —cuando se descubre (*inveniendis*) y se censura (*prohibendis*)—, y, si esta no se produce de inmediato, la actuación posterior (delatar, dejar convicto y sancionar). El objetivo del santo parece ser instituir una especie de estado de derecho que salvaguarde, hasta donde el acusado quiera, su honor, evitando que su falta llegue al conocimiento de los demás. No entender IV,10 así con-

vertiría el monasterio en un estado policial, en el que todos se mostrarían como inquisidores implacables de los demás.

De hecho, el expositor no parece haber entendido correctamente IV,11, comenzando por su lugar en la estructura del capítulo. Vale como prueba de ello su opinión de que la última afirmación de IV,10 —«con amor a los hombres y odio a los vicios»— «podía haber sido una perfecta conclusión para el capítulo, muy al estilo clásico y agustiniano» (p. 153). Tal afirmación deja entender que no ha reparado en que IV,11 viene en cierto modo reclamado por IV,7 por la correlación existente entre «el mal ya comenzado» (IV,7) y el mal que «ya ha avanzado» (IV,11). Además, al no haberse percatado de que en IV,11 el autor de la Regla contempla la aplicación precisa del protocolo previamente descrito, le resulta extraño e ilógico cuanto afirma, hasta el punto de aseverar que «estas palabras de san Agustín parecen estar en contradicción con lo que se contempla después» (p. 156). La diferencia está en que en IV, 8-9 el santo contemplaba solo el caso de que el acusado rechazara la acusación, con la consecuencia de que se abría el proceso sancionador, mientras que en IV,11 contempla primero la posibilidad de que el acusado confiese abiertamente su culpa, lo que significaría que el caso quedaba cerrado, sin necesidad de sanción alguna, con la sola recomendación de orar por él, y, en un segundo momento, también la posibilidad de que rehúse reconocerla —en concreto, que sea sorprendido cometiendo la falta y, aunque la niegue, quede convicto de haberla cometido—, circunstancia en que se seguirán los pasos procesales y al final recibirá la sanción oportuna, ahora más grave (*gravius*) porque ha ido más allá de la simple mirada. El expositor, en cambio, interpreta el reconocimiento espontáneo de la falta como ejercicio de puro cinismo ante la comunidad (pp. 130; 156) y se sorprende de que se vaya de rositas, e incluso con el premio de que se ha de orar por él. Y como le parece extraño que a ese supuesto cinismo no se le asigne sanción alguna, imagina que también la recibió: «Así, pues, ambos deben recibir un castigo y por ambos es preciso orar» (p. 157). El doble castigo lo deduce del comparativo *gravius*, cuyo término de comparación entiende que sería el supuesto castigo —pues de él nada dice el texto agustiniano— merecido por el que confesó espontáneamente su culpa, cuando lo lógico es pensar en el merecido por quien pecó solo con la mirada.

Pero hay más. El expositor da por hecho que la recepción de cartas o regalillos es, sin más, prueba de una relación afectuosa inaceptable entre

un monje y una mujer. Error que podía haber evitado si, en línea con el método seguido en todo el libro de presentar paralelos en la obra agustiniana a lo prescrito en la Regla, hubiese señalado que san Agustín también recibía cartas y regalos de mujeres. Por otra parte, parece no haber advertido el valor enfático que al respecto tiene en el texto la expresión adverbial «a escondidas» (*occulte*) —que solo al final toma en consideración—, en cuanto indicadora de la circunstancia que permite sospechar que tal relación no es moralmente limpia. En el caso de no darse esa circunstancia, el santo no tendría nada que objetar a recibir cartas y regalos, que él mismo recibía (*ep.* 263,1.4).

Llama igualmente la atención que considere probable que la mujer con la que supone que el monje había entablado una relación afectiva —de la que sería prueba única el envío y recepción de cartas y regalitos— era una mujer del pueblo, carente de formación y que «*probablemente* no sabía leer» —«*seguramente* no pertenecería a las clases más elevadas» (p. 155)—, por lo que tenía que acudir a otra persona para que le escribiera y leyera las cartas, extendiendo así el radio del escándalo provocado por su relación afectiva. Mas ¿por qué las remitentes de las cartas y regalos tenían que ser mujeres de clase social baja, y no mujeres de clase alta que supieran leer y escribir? (pp. 154; 155). El expositor ha olvidado su insistencia en que en el monasterio había monjes de las más altas clases sociales (cf. pp. 84; 85; 90; 91; 93; 107; 118; 122; 123; 128; 155, etc.) con los que bien podían mantener correspondencia mujeres de su misma categoría social. La interpretación más verdadera suele ser la más fácil. *Non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem.*

Capítulo quinto

El título que presenta «Del uso de las cosas necesarias y de su diligente cuidado» es restrictivo al pasar por alto la administración de los bienes.

El capítulo es entendido como la aplicación práctica del principio esencial de la comunidad de que todo debe ser común (p. 181), tomando en consideración una serie de circunstancias concretas de la vida cotidiana de los monjes (p. 159).

Importante consideramos que, tanto en la traducción como en la exposición, se haya omitido el adverbio *etiam* de V,3 por su valor enfático:

«*incluso* si se trata de sus padres o allegados». Por otra parte, la traducción dada del cap. 22 de la *Vida de Agustín* escrita por san Posidio no es correcta, pues el posesivo *sua* se refiere a vida, no a mesa, esto es: «Quien gusta roer con sus dichos la vida de los ausentes, sepa que la suya (su vida) es indigna de esta mesa» (p. 164). Se afirma que el debate de san Agustín con Fortunato tuvo lugar en las termas de Sosius en Cartago, en vez de en Hipona (p. 170), pero se trata sin duda de un descuido, pues en nota ofrece el dato correcto.

Entre las afirmaciones que nos han sorprendido, la primera es la de que los «hábitos» eran distribuidos al azar entre los hermanos (p. 163), pues, dejando de lado que el texto no lo afirma, parece muy poco probable, porque supondría que todos los monjes estaban cortados por el mismo patrón de altura, gordura o delgadez (cf. I,3). También nos ha sorprendido la suposición de que entre las cosas que los padres podían llevar a sus hijos en el monasterio se contaban paños para confeccionar ropa interior o la de que el color de los «hábitos» era el natural de la tela por motivos económicos (p. 168), el juzgar curioso que san Agustín señale la fiebre como signo de enfermedad (p. 176), la aseveración sin duda prescindible de que los enfermos están en una situación más grave que los débiles (p. 176) y la información, ahora obvia, de que en las obras agustinianas «nos encontramos con monjes que saben leer y escribir». Esto último, después de haber señalado, inmediatamente antes, con toda razón que la lectura era necesaria para el rezo y el canto de los salmos «en la —hipotética, pensamos nosotros— versión nueva que san Agustín había preparado para el monasterio» (pp. 179; 180).

Capítulo sexto

El título asignado «De la pronta demanda del perdón y el generoso olvido de las ofensas» es correcto en cuanto que incluye las dos actitudes exigidas al monje ante una ofensa hecha o padecida —pedir perdón y perdonar—, pero ilógico, pues carece de sentido mencionar aquí el «olvido» de la ofensa recibida porque olvidar no depende de la voluntad del hombre. De hecho, con frecuencia olvidamos lo que no queremos y no olvidamos lo que queremos olvidar y, por otra parte, si hay olvido no tiene cabida el perdón que se exige al monje.

El expositor excede de nuevo indebidamente lo que afirma la Regla, al considerar que el santo contempla «otras muchas (faltas)» (p. 186), además de las tres explícitamente mencionadas —afrentas, insultos, o echar en cara alguna culpa—, que tienen en común el haber sido causadas por la lengua (*emissa ... ex ore vestro*) y para las que presenta el remedio específico.

Sorprendentemente considera «un interesante paréntesis» que introduce «una breve reflexión sobre la oración» un texto de VI,2 —«Y esto por vuestras oraciones...»— que resulta necesario en la lógica del discurso, en cuanto que sirve para justificar la necesidad del perdón que acaba de demandar (p. 186). Además, al afirmar que «una oración que se hace con más frecuencia se hace más perfecta y correcta» (p. 186), como mínimo se aparta del texto que no constata un hecho, sino que manifiesta un deber (*habere debetis*).

Más en general, mientras el texto agustiniano pone mayor énfasis en la exigencia de pedir perdón que en la de perdonar, el expositor hace justamente lo contrario —«lo mismo el monje que no quiere *perdonar* de corazón, o que nunca quiere *perdonar*...», escribe él (p. 188), mientras el santo habla de quien «no quiere *pedir perdón* o no *lo pide* de corazón»—. De hecho, el hermano que se libra de la expulsión, a pesar de que su «permanencia en la comunidad no tiene sentido», no es uno que rehúsa perdonar, sino uno que se niega a pedir perdón. Además, la explicación dada de este proceder —«la comunidad es también una escuela de reconciliación, y es preciso tener paciencia con ellos» (p.187)—, no sirve, habida cuenta de la expulsión exigida en IV,9, a pesar de que se trata de la misma comunidad. ¿O es que en este otro caso deja de ser escuela de reconciliación? Tampoco parece que sea aplicable al caso de ese monje recalcitrante la comparación con el de Adán y Eva en el paraíso, pues aquí no se habla de «dejarlo marchar de la comunidad». Tampoco es correcta la conclusión de que ese monje «no puede decir, como san Agustín, *pondus meum, amor meus*» (p.188), pues, aunque refiriéndose a otro amor distinto de aquel en que pensaba el autor de las *Confesiones*, nada le impide decirlo.

Capítulo séptimo

El título asignado —«Criterios de gobierno y obediencia»— recoge el núcleo de lo contenido en el capítulo, en relación con el gobierno de la comunidad.

Es obligado comenzar diciendo que la presentación que hace el expositor del gobierno de la comunidad está viciada en origen por no haber tenido en cuenta la distinción clara entre los conceptos latinos de *potestas* y de *auctoritas* —presentes ambos en el capítulo—, de la que no hace mención. El primer concepto se ubica en el ámbito jurídico y el segundo en el ámbito moral del rango, de la categoría y del prestigio, De la *potestas* es sujeto posesor solo el prior (*qui vobis preeest*) —*potestate dominantem* (VII,3)— y de la *auctoritas*, los encargados de «menores» (*regendi auctoritas*) (VI,3), el prior —se deduce del comparativo (*maior*) en el mismo capítulo— y el presbítero —posesor de la *maior auctoritas* (VII,2). Tras la *potestas* del prior y la *maior auctoritas* del presbítero procede ver la doble condición de los monjes: miembros del monasterio y miembros de la Iglesia. La autoridad de que goza el presbítero remite a su categoría superior, dado que la condición de cristiano del que mora en el monasterio tiene rango superior a la de monje. Por tanto, al indicar que el presbítero tiene una *maior auctoritas* —«autoridad»— no se afirma que posea más poder jurídico que el prior en orden a mantener la disciplina en el monasterio, sino que su competencia se refiere al ámbito superior de la fe y de la gracia. La situación descrita se puede comparar con la de una comunidad religiosa actual que goza de exención: en ella es el prior quien tiene el poder (*potestas*) para gobernar la comunidad conforme a las normas que ella se ha dado, mientras que el obispo tiene sin duda mayor rango (*auctoritas*), pero no poder (*potestas*) para intervenir en el gobierno de la comunidad, aunque el prior —laico— tenga que recurrir a él en asuntos que le superan, como son los relativos a la vida de la gracia.

Probablemente el expositor se ha dejado llevar por el hecho de que la lengua española usa el término autoridad para designar a quien tiene el poder jurídico y de ordinario no distingue los conceptos —acepciones primera y tercera del término, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española—. En lo que sigue, el poder jurídico (*potestas*) lo designaremos con autoridad —sin comillas— y el rango, la categoría (*auctoritas*) con «autoridad» —con comillas—.

A nuestro parecer, no distinguir ambos conceptos ha impedido al expositor integrar debidamente los datos del capítulo de la Regla. De ese error proviene el hablar en plural, refiriéndose a *quienes* tienen autoridad dentro de la comunidad (pp. 193; 194), a pesar de que, según la Regla, solo la posee uno (*qui vobis praeest*) —el prior—, suponiendo erróneamente que la tiene también el presbítero (p. 193), a pesar de que de este solo afirma que tiene «mayor ‘autoridad’». Al admitir la existencia de dos autoridades, el expositor ha tenido que decidir cuál de ellas es superior a la otra, sosteniendo indebidamente que la autoridad del presbítero —de la cual, no habla el texto— es mayor que la del prior, como ya aparece —se afirma— en otros capítulos de la Regla (IV) (pp. 196; 193). Según el expositor, pues, el presbítero posee la autoridad máxima en el monasterio, por encima de la del prior (pp. 147; 193; 195), por lo que debe cuidar de todos los miembros de la comunidad —algo que debe hacer el prior, salvo en el ámbito superior de la gracia—. Pero —cosa extraña— a pesar de esa su condición, el presbítero «está colocado junto al prior al frente de la comunidad para serle de ayuda en el gobierno» (pp. 35; 55; 130; 147; 157; 195; 204) —¡el superior, puesto para ayudar a su inferior! A la mayor autoridad del presbítero asigna el guardar la disciplina y enmendar las faltas y eventuales desórdenes (p. 195), algo que el texto declara explícitamente que es competencia del prior (VII,2.3). Hay que tener en cuenta, además, que, en el capítulo séptimo, el autor de la Regla no ordena nada al presbítero, limitándose a hacer dos constataciones: que tiene la *cura* de todos los monjes y que posee la *maior auctoritas*. El expositor insiste en que el presbítero es una figura que tiene *más* autoridad que el prior, como si el texto le atribuyese alguna, pues solo le asigna «autoridad» de la que goza también el prior y quien está al frente de «menores» —la «autoridad» para gobernar (VI,3)—, aunque menor en ambos casos. A pesar de reconocer al presbítero más autoridad que al prior, sostiene que este es *la autoridad* dentro de la comunidad, aunque se añada que la gobierna acompañado por aquel (pp. 83; 199-200; 204). Tanto el presbítero como el prior, ejercen sus respectivas funciones al imponer las penas al monje transgressor, como se señala en IV, 9 y 11. En el aspecto sancionador, parece lógico asumir que el prior sanciona el quebrantamiento de la disciplina monástica, y el presbítero el quebrantamiento de la moral cristiana, si fuera el caso, respondiendo a la doble condición del monje que el expositor no contempla.

Sorprende la afirmación de que el prior no disfruta de ningún honor (p. 205) a pesar de lo afirmado en VII,1 —*honore servato*— y en VII,3 —*honore coram vobis praelatus sit vobis*—. Y, a propósito de esto, no advertimos ninguna paradoja en el hecho de que el prior preceda por honor a los demás monjes y a la vez esté prostrado ante Dios (p. 197). Si Dios le ha puesto al frente de ellos es lógico tanto el honor que recibe de ellos como el humilde servicio —*substratus sit*— que les presta en obediencia a él.

Ante la prescripción al prior de que «imponga miedo» (*metum imponat*) (VII,3), resulta comprensible cierto reparo a ofrecer una traducción literal —«infunda miedo»—. Eso explica que el expositor haya suavizado la expresión en la forma «infunda respeto» —aunque el respeto que se le debe ya ha sido expresado previamente incluso en el mismo párrafo—, pero cayendo en cierta incoherencia, pues no muestra tal reparo cuando justamente en la línea siguiente acepta la traducción «prefiera ser amado por vosotros a ser *temido*». ¿Qué diferencia hay entre el miedo en un caso y el temor en otro? Por otra parte, la dificultad se diluye si se considera a quién ha de infundir miedo: por el contexto solo puede ser Dios «ante quien —añade— deberá dar razón de su actuar con los monjes» (VII,3).

De VII,4, el expositor concluye que la obediencia nace del amor y de la compasión, afirmación que se ha convertido en los últimos años en un tópico en los escritos sobre la obediencia según san Agustín. Pero ¿es aceptable tal afirmación? Nuestra convicción es que no; que, según el tenor literal de la Regla, la obediencia surge de la fe, de acuerdo con la afirmación inicial de que hay que obedecer al prior «para no ofender a Dios en él». Aceptar la estrecha vinculación entre el prior y Dios reclama vincular la obediencia a la fe: se obedece al prior porque se le cree representante de Dios. Y solo en un segundo momento llega la exigencia del amor y de la compasión hacia quien Dios ha puesto al frente de la comunidad.

El sintagma inicial *tanquam Patri* (VII,1) puede ser otra prueba de que la obediencia surge de la fe, si, en vez de traducirlo «como a un padre», se traduce «como al Padre», es decir, como a Dios. El expositor habla de «la *nueva* familia que se ha conformado en la comunidad» (pp. 91; 92). Pero ante esta afirmación cabe preguntarse: ¿cuál es el fundamento sobre el que se constituye esa *nueva* familia? Si es al prior al que hay que obedecer «como a un padre» (p. 194,1), ¿cuál es el fundamento de su paternidad? ¿En virtud de qué es padre de los monjes? ¿Cabe una paternidad temporal como en principio se supone la duración de la función de prior?

Y más aún, ¿cómo es también hermano de ellos, según se repite en el texto —«en el monasterio todos se convierten en hermanos» (pp. 91; 94; 194; 195)—? ¿No lo eran ya antes de entrar en él? ¿Cuál es el fundamento de esa nueva fraternidad? ¿Hay alguna nueva filiación divina? Entonces el Padre sería Dios, no el prior. ¿O hay por medio algún incesto, obviamente espiritual, por el que el prior es a la vez padre y hermano? Por otra parte, ¿no ordena el evangelio no llamar padre a nadie en la tierra más que a Dios (Mt 23,9)? ¿No será que ese Padre es Dios, pues se le ofende a él si no se obedece al prior? (VII,1). ¿Cómo es que se trata de una concepción horizontal de la obediencia (p. 194), si no practicarla implica ante todo ofender a Dios? El ejemplo de los ciervos que atraviesan un río (p. 194) no parece que sirva como imagen de la autoridad porque su función de guía ni tiene lugar por turnos en el que participan todos por igual, ni es opción individual y personal.

Capítulo octavo

El título de este último capítulo —«De la observancia de la Regla»— recoge bien su contenido. Es el tema de sus dos párrafos, aunque desde aspectos distintos.

Según el expositor, la Regla debe servir al monje como un espejo para ver en ella «si la imagen de Cristo se va formando en su corazón». Más allá de que esta idea no aparece en el texto, la reflexión la centra en la Escritura como «primer» espejo, ante el cual el creyente y el monje se deben confrontar todos los días con su personal realidad. Luego indica que la Regla funciona como un «segundo» espejo, «donde se recuerdan algunas palabras de la Escritura, y a la luz de la misma, se hace una reflexión sobre la vida en comunidad». Pero, si hemos entendido bien, porque falta claridad, propiamente la Regla no sería un espejo porque funciona como tal solo en cuanto que contiene palabras de la Escritura. Es idea que parece confirmar poco después cuando afirma que «la alusión al espejo... es ante todo una referencia a las Escrituras, que son el espejo en el que se contempla el monje» (pp. 214-215). Considerada como una interpretación de la Escritura, leer la Regla equivale a leer la Escritura (p. 216). Según ello, propiamente no cabe hablar de un «primer» y de un «segundo» espejo, pues solo hay uno: la Escritura. Juzgamos que este planteamiento

cambia el sentido del texto de la Regla, pues el espejo mencionado en ella hay que entenderlo como referencia directa a la Regla en sí misma. En él se puede mirar el monje, pero en cuanto monje, igual que en la Escritura se puede ver el cristiano en cuanto cristiano.

Para concluir, nos sorprende la afirmación —carente de una correcta correlación de los tiempos verbales— de que «antes de ser llamado, el monje estaba fuera de la casa de Dios, ahora se encontraba en ella y tiene el privilegio de alabarlo» (p. 216). ¿Qué entiende el expositor por «casa de Dios»? Del texto se deduce que el monasterio. Pero entonces, ¿no es casa de Dios la Iglesia? ¿Alabar a Dios es un privilegio exclusivo del monje?

Conclusión

Con su libro, E. Eguiarte ha hecho un buen servicio al público de lengua española, al ofrecerle en un solo volumen, una presentación, bien documentada, de los numerosos problemas críticos que atañen a la Regla de san Agustín, y una exposición completa y amplia de ella, junto con la traducción española de los tres textos más significativos de la tradición manuscrita: el Reglamento del monasterio (*Ordo monasterii*), la versión femenina de la Regla (*Regularis informatio*) y la Regla misma (*Praeceptum*) y, en el caso de esta última, también el texto latino.

Por lo que se refiere a la exposición en cuanto tal, al término de su lectura echamos de menos una presentación global de lo que piensa haber aportado a la comprensión del texto agustiniano. Por nuestra parte, en su momento señalamos aspectos de ella puestos de relieve. En cuanto a la doctrina específicamente monástica valoramos la apreciación de que «lo esencial en la vida monástica agustiniana es la comunión en la comunidad» (pp. 81; 165) y echamos de menos un mayor desarrollo de la relación entre la una y la otra. En su conjunto nos ha parecido un estudio básicamente tradicional, sin aportaciones novedosas. Su tono general se caracteriza por una mezcla de enseñanza y de exhortación, combinando con frecuencia el lenguaje tradicional monástico con otro de la espiritualidad posterior.

Como suele acontecer en las obras de invitación o de encargo (p. 15), no dudamos que la presente ha exigido al autor un trabajo intenso y rápido, quizás hasta precipitado, sin el tiempo necesario para la maduración de

las ideas y la oportuna revisión, como el autor supone que sucedió al autor mismo de la Regla en su capítulo cuarto (p. 215). Fruto de ello sería los datos o ideas que parecen escritas a vuela pluma, pasando sin la suficiente reflexión de la mente al papel. Tratándose de un estudio sobre la Regla lo correcto hubiera sido, según nuestro parecer, distinguir entre lo que es enseñanza de ella y lo que cabe deducir con lógica de otros textos del santo, que, sin duda, forma parte de la espiritualidad agustiniana. Fruto también de esa urgencia, cabe señalar, en el aspecto más formal, la aparición de incoherencias, que hemos señalado; de tautologías —«quien obtenía la libertad era un *liber*, alguien que por fin había adquirido la libertad» (p. 213)—; de datos cuestionables —«San Agustín estuvo casi todos los días de su vida enfermo» (p. 110); o extraños, como suponer que el santo se tenía a sí mismo como referencia (externa) —«para el obispo de Hipona no habría nada más agustiniano que el desinterés individualista...» (p. 146)—; o innecesarios ya por ser obvios —«los libros eran muy importantes en los monasterios agustinianos» (p. 180)—, ya por estar fuera de lugar —«Cilicia, donde se encuentra Tarso, ciudad de la que Pablo era originario» (p. 161)—, ya porque bastaba con presentar el núcleo del hecho —en el relato sobre san Leobino (p. 122)—; de numerosas repeticiones que llevan a pensar que, si el autor hubiera tenido en cuenta la *causa brevitatis*, el número de páginas del libro se hubiera reducido de forma perceptible.

