

SAN AGUSTÍN MONJE Y SU INFLUJO EN LA VIDA RELIGIOSA DE OCCIDENTE *

Ángel MARTÍNEZ CUESTA, OAR

1. Significación del monacato en su vida

El monacato de san Agustín todavía suscita recelos y resistencias en el mundo de la cultura. Prefiere imaginarlo como obispo y pastor pendiente de las necesidades de su pueblo; como polemista atento a la defensa y esclarecimiento de la fe; como sabio que tendió su vista escrutadora sobre los problemas de la humanidad e iluminó los anchurosos campos de la teología, de la filosofía o de la antropología humana. Durante siglos han proliferado biografías que marginaban e incluso ignoraban este rasgo esencial de su vida.

En cierto modo, ése es el peaje que los estudiosos del santo han debido pagar a los prejuicios antimonásticos de que está impregnada la cultura europea desde la Reforma y la Ilustración. El mismo Erasmo, tan benemérito de los estudios agustinianos y durante gran parte de su vida canónigo regular de san Agustín —hasta 1517, en que ya frisaba en torno a los 50 años—, tiene parte de responsabilidad en ello. Esos prejuicios comprometieron sus investigaciones sobre la Regla, induciéndole a negar la paternidad agustiniana del texto masculino e inclinarse por el femenino¹.

El panorama ha comenzado a cambiar en estos últimos decenios. Los estudios de Manrique, Verheijen, Van Bavel, Zumkeller y otros han ido abriéndose camino en el mundo culto, preparando

* Este artículo es de carácter histórico. Reseño algunos rasgos doctrinales en otro artículo de esta misma miscelánea.

¹ L. VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin. II. Recherches historiques*, París 1967, 24-26. XI.

el camino a biografías como la de Mandouze², Trapé³, Lancel⁴ y otros que ya tienen muy presente su vida monástica. También los historiadores del monacato cristiano van aceptando sus conclusiones. Baste recordar a los benedictinos Adalbert de Vogüè en Francia⁵, García Colombás en España⁶ y Turbessi en Italia⁷.

Pero creo que hay que dar más pasos. Todavía se olvida con frecuencia que Agustín fue monje por propia elección, mientras que a sacerdote y obispo y polemista llegó casi a la fuerza, arrasado por las circunstancias y por un sentido de la responsabilidad colectiva con la que nuestro individualismo actual sólo con dificultad logra sintonizar.

El monacato jugó un papel decisivo en su conversión. En cierto sentido, fue la fuerza que quebró las cadenas en que le tenían aherrojado sus hábitos. El relato de Ponticiano sobre los cortesanos de Tréveris que habían abandonado a sus novias para abrazar el ascetismo conmovió su ánimo, y la vida de Antonio y de los monjes egipcios desencadenó en él la tormenta que le llevaría a la conversión y lo depositaría en brazos de la continencia. «¿Qué es lo que nos pasa, qué es lo que has oído? ¡Se levantan los ignorantes y arrebatan el cielo; y nosotros, con todo nuestro saber, faltos de corazón, nos revolcamos en la carne y en la sangre! ¿Acaso porque nos preceden nos da vergüenza el seguirlos y no nos ruboriza el quedarnos atrás?»⁸.

Del combate Agustín salió convertido en asceta, en filósofo cristiano y quizá, aunque de modo no totalmente consciente, en monje: el monacato le había mostrado un modo de realizar su antiguo deseo de dedicarse a la sabiduría en compañía de sus amigos.

² André MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et la grâce*, París 1968.

³ Agostino TRAPÉ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976.

⁴ Serge LANCEL, *Saint Augustin*, París 1999.

⁵ Adalbert DE VOGÜÈ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 9 vols, París 1991-2005.

⁶ GARCÍA M. COLOMBÁS, *La Tradición benedictina*. Tomo primero: *Las raíces*, Zamora 1989, 393-421.

⁷ G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma 1990, 25: «Con San Benedetto, egli [Sant'Agostino] ha dato una impronta indelebile e decisiva a tutto il monachesimo d'Occidente».

⁸ *Conf.* 8, 19: PL 32, 8, 758.

Desde ese momento hasta su muerte Agustín vivió siempre en contacto más o menos intenso con el monacato.

Inmediatamente después de la conversión lee la carta de san Jerónimo a Eustoquia, se informa sobre la vida de los monjes de Egipto, visita los monasterios de Milán y Roma y trata de conocer sus costumbres. Los monjes son ya para él la corona del catolicismo y una prueba de la autenticidad de la Iglesia —en ellos brilla su santidad— y como tal los presenta en su obra *De moribus Ecclesiae Catholicae*, una apología antimaniquea que concluyó en Tagaste el año 388, al poco de su regreso a África.

En ella expresó por vez primera su ideal monástico. Agustín admira la soledad y el espíritu de renuncia y sacrificio de los anacoretas. Pero su corazón palpita con más entusiasmo al tratar de la vida cenobítica. También en los cenobios hay lugar para el ayuno y la penitencia, pero ni el uno ni la otra son sus valores supremos. Ambos están supeditados a la caridad. A continuación señala los rasgos que más atrajeron su atención: vida común, concordia de los corazones, desprendimiento de los bienes de la tierra, moderación y libertad en el uso de las cosas, trabajo manual, estudio, y, sobre todo, la caridad. Cuanto ofende la caridad es inmediatamente desterrado del monasterio: «Donde falta todo es vano y donde está presente todo es pleno»⁹.

Dos años más tarde escribirá el tratado *De vera religione* con el fin de mostrar a su paisano y bienhechor Romaniano que sólo la Iglesia católica encarna la idea de la verdadera religión. Lo muestra, entre otras cosas, el heroísmo que mueve a tantos jóvenes y doncellas a despreciar las bodas y abrazar la castidad o a abandonar las ciudades y poblar islas desiertas¹⁰.

Para esos años Agustín ya había iniciado su andadura monástica en Tagaste y en ella perseverará hasta su muerte. Podría haber concluido con su ordenación sacerdotal y episcopal. Sin embargo, ambas sirvieron para afianzarla. Fueron como un acicate que le movió a buscar soluciones que le permitieran conciliarla con

⁹ *De m. Eccl. et man.* 1, 33, 70-73: PL 32, 1339-1341; también 67: «Quis non illos miretur et praedicet qui contemptis atque desertis mundi hujus illecebris, in communem vitam castissimam sanctissimamque congregati, simul aetatem agunt, [...] concordissimam et intentissimam in Deum gratissimum munus ipsi offerunt [...] Nemo quidquam possidet proprium».

¹⁰ A. DE VOGÜÈ, *Histoire littéraire du mouvement monastique* 2, 239-41.

sus obligaciones pastorales. El estudio de san Pablo¹¹, su carácter comunicativo y la experiencia pastoral le hicieron ver algunos límites en el monacato de la época y le ayudaron a darle un carácter más humano, más comunitario y más eclesial. Le ayudaron a señalarle nuevos derroteros, liberándolo de la supervaloración, pelagiana *ante litteram*, del ascetismo, y de algunas de sus extravagancias y lo hizo más atento a las necesidades de la Iglesia. Su denuncia del ensimismamiento que acecha de continuo al monje contribuyó a franquearle las puertas del sacerdocio, de la cura pastoral, de las misiones y de la cultura¹².

En consonancia con el pensamiento moderno y con su natural inquieto y siempre abierto a nuevos interrogantes, la concepción religiosa de Agustín no es estática y definida de una vez para siempre sino una realidad dinámica, en perpetua formación, que hay que modelar día tras día en una continua búsqueda de la perfección evangélica¹³. Lejos de ser un simple refugio para almas apocadas y pusilánimes, la comunidad debe ser colmena en plena actividad, taller de ideas y proyectos que vayan enriqueciendo la persona y la hagan capaz de servir a la comunidad cristiana y humana.

2. Su itinerario monástico

a. Notas preliminares

Un desarrollo apropiado de este epígrafe exige algunas notas preliminares. Ante todo, hay que recordar que san Agustín no fue el primer monje. Le habían precedido otros muchos, que con su vida y su magisterio habían ya dado al monacato una fisonomía propia. En el apartado anterior ya he aludido a su deuda con Antonio, a sus visitas a los monasterios romanos y a sus lecturas. De éstas últimas no se sabe mucho. Los especialistas creen que conoció la carta de san Jerónimo a Eustoquia, uno de los textos clásicos de la literatura monástica de la época, de la que encuentran abundantes huellas en su opúsculo *De Moribus Ecclesiae*. Quizá caerían también en sus manos la *Vita Antonii*, «el evangelio del monacato

¹¹ Cf. *Conf.* 10, 43, 70: PL 32, 808.

¹² Basil STEIDLE, *Die Regel Hl. Benedikts*, Beuron 1952, 20-21.

¹³ Cf. MR.

de occidente»¹⁴, traducida al latín hacia el año 370 por Evagrio de Antioquía, la carta de Jerónimo a Marcela y los sermones de Ambrosio sobre el Hexamerón¹⁵. De otros escritos de Jerónimo, Pacomio o Basilio no hay certeza alguna. Los escritos de Basilio y Pacomio no se difundieron por occidente hasta los años 397 y 404, en que fueron traducidos al latín por Rufino y san Jerónimo, respectivamente.

Tampoco cabe olvidar que Agustín vivió en la época de oro del monacato, que va desde mediados del siglo IV a mediados del siglo V. Comienza con la figura de san Basilio (330-79), en cuyo amor a la comunidad, eclesialidad, realismo y humanidad podemos ver un anticipo de la perspectiva agustiniana. Prosigue con san Martín de Tours (316-397), a quien Sulpicio Severo convertirá en modelo de los monjes occidentales¹⁶. Y sobre todo con san Jerónimo (h. 347-419) y Casiano (360-435), los dos gigantes del monacato latino antiguo. Ambos son contemporáneos suyos. El primero es el propagandista incansable, fogoso e imprudente como todos los enamorados, que con el mismo ardor ensalza sus virtudes que fustiga sus vicios. Su ejemplo, sus cartas y sus polémicas dieron notoriedad al monacato y lo enriquecieron con numerosas vocaciones. El segundo es el sistematizador de su espiritualidad y de sus costumbres. De su pluma salieron entre los años 420 y 428 dos de las obras que más contribuyeron a plasmar la fisonomía no sólo del monacato occidental, sino también de la vida religiosa en general y del mismo ascetismo cristiano. En las *Institutiones de los cenobios y remedios de los vicios principales*, distribuidas en doce libros, trata de algunos rasgos externos de la vida monacal: simbolismo del hábito, vida litúrgica, formación de los novicios y vida común. Los ocho últimos libros analizan los ocho vicios capitales y sugieren sus remedios. En las *Colaciones* propone en 24 conversaciones suyas con el monje Germán, uno de los padres del desierto, una doctrina orgánica y completa de la vida monástica. Acompañan al monje desde su conversión hasta la cima de la perfección, que Casiano coloca en la contemplación.

¹⁴ J. GRIBOMONT, «L'influence du monachisme oriental sur le monachisme latin à ses débuts», en *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, 120.

¹⁵ A. DE VOGÜÈ, *Histoire littéraire* 2, 112-13, 145-48.

¹⁶ Sulpicio Severo, *Vita Martini: Sources chrétiennes* 133-135 (ed. de Fontaine), París 1967.

A la sombra de estos y otros gigantes surgen monasterios a lo largo y ancho de la cristiandad, desde Tierra Santa a Roma, a España, las Galias y África. Recordemos los monasterios de Belén, nacidos al amparo de san Jerónimo, o los de la isla de Lerins, frente la Costa Azul, destinados a dejar una fuerte huella en la vida religiosa, pastoral y teológica de la antigüedad. Pero no todo fueron éxitos para los monjes. También tuvieron que hacer cuentas con adversarios y detractores. Los escritores paganos los pintan como seres viles, desequilibrados, misántropos, enemigos de la felicidad e infamadores de la humanidad. Célebres son los versos de Rutilio Namaciano sobre los anacoretas de la isla de Capraia: «Capraia, isla repelente, llena de estos hombres que huyen de la luz. Ellos mismos se dan el nombre griego de monjes, pues quieren vivir solos, sin testigos. Temen los favores de la fortuna, al mismo tiempo que sus reveses. ¿Es posible hacerse voluntariamente infeliz por miedo a llegar a serlo? ¿Qué clase de rabia es la de esos cerebros trastornados? ¡A fuerza de temer la desgracia, no pueden tolerar la felicidad! Tal vez, verdaderos forzados, se inflijan ellos mismos el castigo que merecen por sus crímenes; tal vez su negro corazón esté hinchado de negra hiel»¹⁷.

Y no eran los intelectuales paganos sus únicos enemigos. La sociedad ridiculizaba su rusticidad, su suciedad, sus rudas maneras, y no podía tolerar la propaganda monástica de san Jerónimo entre la aristocracia femenina de la ciudad. Apenas murió el papa Dámaso (384), hubo de salir precipitadamente de Roma. Los emperadores les inculpan de rehuir «sub specie religionis» las obligaciones cívicas, refugiándose en el desierto, les obligan al servicio militar, declaran nulas las mandas que les hacen viudas y damas pudientes¹⁸, reprimen sus campañas a favor de los condenados a

¹⁷ *De redditu suo*, ed. de J. Vessereau et F. Préchac, París ²1961, 23-24: cf. DE VOGUÉ, *Histoire littéraire* 6, 41-44; también COLOMBÁS, *La Tradición benedictina* 1, 345.

Ideas semejantes en Juliano el Apóstata, *Epist.* 89b: L'EMPEREUR JULIEN, *Oeuvres complètes*, ed. de J. Bidez, 1, 2^a París 1924, 155-156: «Hay quienes abandonan las ciudades en busca del desierto sin tener en cuenta la naturaleza social del hombre. Los demonios perversos a los que se han entregado les empujan a esta misantropía. Muchos ya se han cargado a de cadenas de chismes. Tanto les abruma el espíritu maligno al que se han entregado voluntariamente al abandonar el culto a los dioses eternos y salvadores». Libanio y Eunapio: LABRIOLLE, *Histoire de l'Église* (Fliche-Martin) 3, 355ss.

¹⁸ DE VOGUÉ, *Histoire littéraire* 1, 81-84; 4, 231-234 reseña algunas de estas leyes. SAN JERÓNIMO, *Chronica, ad annum 375*, recuerda las de Valente contra los

muerte (396) y les sujetan a la jurisdicción de los obispos (398). Los mismos papas no acababan de mirarlos con buenos ojos¹⁹. Su género de vida, su ostentada independencia, su populismo, su antimilitarismo, y su participación en las controversias teológicas provocaban por doquier recelos y malquerencias. Elvidio, Joviniano, Vigilancio reaccionan contra la importancia que dan a la virginidad en detrimento del matrimonio. Esas voces eran coreadas con mal celada complacencia en los círculos sociales más selectos; entre el pueblo llano no alcanzaron mayor eco.

Éste es el panorama del monacato en el momento en que se asoma a él la figura de Agustín. La suya no fue una simple aparición. Fue una irrupción, que conmovió los fundamentos del monacato, porque Agustín «transforma cuanto toca»²⁰. En sus manos adquirió modos más evangélicos y eclesiales y también más sociales y humanos.

b. Los monasterios masculinos de Tagaste e Hipona (2)²¹

A su regreso a África (388), Agustín se estableció en Tagaste. Enajenó su modesto patrimonio familiar y comenzó a vivir en comunidad con sus amigos:

«Tras recibir el bautismo plúgole volver a África, a su propia casa y heredad, juntamente con otros compañeros y amigos. Y allí, durante casi un trienio, desembarazado de cuidados seculares, vivió para Dios en compañía de los amigos que se le habían juntado, entregado a la oración, al ayuno y a las buenas obras, meditando día y noche en la ley del Señor. Y lo que el Señor le revelaba en la oración y en la reflexión lo trasmitía a presentes y ausentes de palabra y por escrito»²².

La escasez de noticias sobre la vida concreta del grupo ha alimentado una polémica acerca de su estado jurídico. Algunos autores no ven en Tagaste ni monjes ni monasterio. Habría sido una

monjes de Nitria: «Multi monachorum Nitriæ per tribunos et milites cæsi; Valens lege data ut monachi militarent nolentes fustibus jussit interfici»: MG. Jean GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, París 1958, 198-199.

¹⁹ J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 198.

²⁰ A. MANDOUZE, «L'extase d'Ostie», en *Augustinus Magister* 1, París 1954, 82.

²¹ Este apartado se basa en el primer capítulo de mi *Historia de los Agustinos Recoletos*, Madrid 1995, 37-53.

²² POSIDIO, *Vita* 3: PL 32, 36.

«simple casa de filósofos», «una cofradía de letrados», «una agrupación de ascetas» o anillo de conjunción entre la «villa studieuse» de Casiciaco y los monasterios propiamente dichos de Hipona. Las cartas y obras del santo reflejarían un *otium* más propio de filósofos que de monjes. Ni Agustín ni Posidio emplean el vocablo monasterio al referirse a Tagaste. Además, no consta que los compañeros de Agustín renunciaran a sus bienes. Quizá fue Agustín el único en deshacerse de sus *agellulis*²³.

Otros conceden más importancia a las ocupaciones de sus miembros; al «propósito» agustiniano de renunciar a toda ambición secular para dedicarse exclusivamente al servicio de Dios, enriquecido por el estudio del monacato durante su permanencia en Roma; a su conciencia de pertenecer a la categoría de los siervos de Dios; y al carácter de su actividad literaria, que ya concibe como apostolado al servicio de la Iglesia. Esta opinión me parece más acertada. En occidente los límites entre ascetismo y monacato no estaban todavía suficientemente delineados. El término *monasterium* no era aún de uso común y ni siquiera había adquirido significado unívoco²⁴.

El texto de Posidio contiene ya las ideas madre del ideal agustiniano: tensión hacia Dios, reflejada en la oración, y comunidad de amigos abierta a las necesidades de la Iglesia.

El año 391 Agustín viaja a Hipona con el doble propósito de levantar un monasterio y de ganar para la vida monástica a un amigo²⁵. Iba tranquilo, porque era una ciudad con obispo. No se percató de que su obispo era anciano, de latín vacilante, y suspiraba por un colaborador que le ayudara en la predicación. El obispo

²³ *Epist.* 126, 7: PL 33, 1479. En el sermón 355, 1: PL 39, 1569-1570, habla de «paupertatulam meam».

²⁴ Una breve síntesis de ambas opiniones pueden verse en Georges FOLLIET, «Aux origines de l'ascétisme et de cénobitisme africain», en *Saint Martin et son temps*, Roma 1961, 25-44, esp. 37-43; IDEM, «Le monachisme en Afrique de saint Augustin à saint Fulgence», en *Monachismo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 8-10 maggio 1997, Roma 1998, 291-315, esp. 293-296; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 200-309; *Das Mönchtum des Heiligen Augustinus*, Würzburg 1968, 58-68; G.P. LAWLESS, «Augustine's first Monastery: Thagaste or Hippo», en *Augustinianum* 25 (Roma 1985) 65-78; *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford 1987, 45-58.

²⁵ *Sermo* 355, 2: PL 39, 1569.

no se dejó escapar la ocasión y, con el aplauso del pueblo, le ordenó de sacerdote.

La ordenación sacerdotal podía haber truncado su vida monástica, ya que, a pesar de algunas excepciones, el sacerdocio todavía era considerado como casi incompatible con la vida monástica. Agustín no compartía esa manera de pensar y antes de aceptar su nueva misión manifestó al obispo que no podía prescindir de la compañía de sus hermanos. Éste acogió sus deseos y le ofreció un huerto en el barrio eclesiástico de la ciudad, donde Agustín construyó el primer monasterio de Hipona:

«Ordenado sacerdote, levantó inmediatamente un monasterio en la iglesia y comenzó a vivir con los siervos de Dios según el modo y la Regla establecida por los apóstoles. Norma fundamental en aquella sociedad era que nadie poseyera nada propio, sino que todo fuera común y se distribuyera a cada uno según su menester, según él ya lo había practicado antes, al regresar de Italia a su patria»²⁶.

Hacia el año 395, el obispo Valerio confirió el episcopado a su joven colaborador, poniendo así un nuevo obstáculo en el camino de su vida monástica. Ante la imposibilidad de conciliar el retiro propio del monasterio con la actividad pastoral y las tareas sociales del episcopado, Agustín tendría que renunciar a la vida común. Pero esa renuncia era demasiado dolorosa para él. Agustín no había nacido para vivir solo. Necesitaba la compañía de los hermanos, y, además, estaba persuadido de las excelencias de la vida común. Esa necesidad impelente de su temperamento y el aprecio de la vida común le movieron a buscar una solución. Abandonaría el monasterio para no turbar con su presencia la quietud de los hermanos, pero abriría las puertas de la casa episcopal a los clérigos que quisieran compartir con él techo, mesa y ajuar. Esa opción abría nuevos horizontes al monacato, encaminándolo hacia su clericalización.

«Llegué al episcopado y me percaté de que el obispo tiene la obligación de mostrarse humano y educado con cuantos le visitan, y si falta a este deber, se le acusará de descortés. Pero como tal trasiego de gentes no cuadra bien con el género de vida del monasterio, opté por fundar un monasterio de clérigos en la casa del obispo»²⁷.

²⁶ POSIDIO, *Vita* 3: PL 32, 36.

²⁷ *Sermo* 355, 2: PL 39, 1570.

En ella acogió a cuantos clérigos estaban dispuestos a vivir en común y a compartir el ideal de la pobreza evangélica, según el modelo de la primitiva iglesia de Jerusalén. Las bases espirituales de este monasterio eran semejantes a las del anterior: vida común perfecta, vivida en un clima de amistad fraterna, desapropio total y equilibrio entre acción y contemplación. El trabajo manual menguó en beneficio del estudio y de las tareas pastorales, que pasan a ocupar gran parte de la jornada. Como clérigos participaban activamente en la vida de la Iglesia local, con la que vivían en constante comunión.

c. El monasterio de las vírgenes

San Agustín fue también un promotor apasionado de la vida religiosa femenina y un cantor de sus bellezas. Difundió el ideal de la virginidad y de la continencia, cantó sus excelencias, expuso sus fundamentos teológicos y fundó monasterios de vírgenes y viudas. Del monasterio de Hipona fue superiora «durante mucho tiempo y hasta su muerte» su hermana y a él se retiraron también algunas de sus sobrinas. No se conoce la fecha exacta de su fundación, pero el largo gobierno de su hermana y los «tan multos annos» de su sucesora Felicidad, de que habla el Santo en una carta del año 423, nos conducen a los últimos años del siglo IV o primeros del V. Agustín lo miró siempre con singular afecto:

«Entre tantos escándalos como colman este mundo, solía yo encontrar consuelo en vuestra numerosa comunidad, en vuestro casto amor, en vuestra vida santa, en la gracia especial que Dios os ha donado para que no sólo desdeñarais las bodas carnales, sino también optarais por habitar unánimes en una casa con el alma y el corazón orientados hacia Dios»²⁸.

Su vida diaria y su espiritualidad no diferirían gran cosa de las de los monjes. Practicaban la vida común, que Agustín ensalza por encima de la misma virginidad, y dividían la jornada entre la oración y el trabajo, sin excluir la educación de la niñez y, quizá, la lectura y la copia de códices. A su frente estaban la prepósita, quizá vitalicia, y un prepósito, que probablemente era sacerdote. El número de monjas era elevado. Agustín habla de «copiosam congregationem». La mayoría eran vírgenes, pero también había viudas. La hermana de Agustín entró en él a la muerte de su esposo.

²⁸ *Epist.* 211, 2: PL 33, 958-959.

3. Expansión del monacato agustiniano

La obra monástica de san Agustín desborda ampliamente tanto los límites cronológicos de su vida como los geográficos de su diócesis. Pocas cosas deseó tanto como el florecimiento de la vida común. Durante toda su vida se esforzó por difundirla de palabra, por escrito y por medio de sus discípulos. Al morir, escribe Posidio, «dejó a la Iglesia clero suficientísimo y monasterios llenos de religiosos y religiosas»²⁹.

De simple sacerdote logró abrir un monasterio en Cartago. Surgió hacia el año 392 al amparo del metropolitano Aurelio con el fin, entre otros, de facilitar el apostolado intelectual de Agustín. Sus monjes recogerían en Cartago, capital administrativa e intelectual de África, la documentación que necesitaba para sus controversias teológicas y se la transmitirían a Hipona.

Más tarde, monjes formados en Hipona fueron llamados a regir otras iglesias africanas, y casi todos llevaron consigo el ideal aprendido de Agustín. Posidio habla de unos diez:

«A petición de diversas iglesias [...], Agustín proporcionó unos diez varones santos, doctos y venerables, a quienes yo mismo conocí. De modo semejante, esos mismos obispos, provenientes de la vida monástica, propagaron la Iglesia de Dios, instituyeron monasterios, y, creciendo el afán de edificación por medio de la palabra de Dios, proveyeron de ministros a otras iglesias»³⁰.

Estas promociones episcopales y sacerdotales facilitaron la propagación del ideal monástico agustiniano por el norte de África. Evodio, Severo, Posidio, Profuturo y Fortunato, obispos, respectivamente, de Uzala, Milevi, Calama (Guelma) y Cirta o Constantina, fundaron monasterios clericales en sus respectivas sedes; y alguno de ellos, también monasterios de laicos y vírgenes. También Novato y Benenato, obispos de Sitifis (Stif, Argelia) y Simitu (Chemtou, Túnez), dieron vida a sendos monasterios en sus sedes episcopales. Aunque no consta que fueran discípulos del Santo, mantuvieron relaciones con él. Alipio levantó otro monasterio en Tagaste y a su sombra se cobijaron los fundados por santa Melania la Joven (†439) y su marido Piniano el año 410.

²⁹ POSIDIO, *Vita* 31: PL 32, 64.

³⁰ *Ibid.*, 11: PL 32, 42.

En Hipona, además de los monasterios ya recordados, existían otros dos. Uno era obra del presbítero Leporio; y el otro, del tribuno Eleusino y del presbítero Bernabé. Ambos sacerdotes procedían del monasterio clerical de san Agustín³¹.

Las obras del santo mencionan otros monasterios. Son los de Atanasio y Sebastián, de los cuales no conocemos más que su existencia; y los de Cabrera o Capraia (Italia), Cesarea de Mauritania (Cherchell), Adrumeto y Cartago, donde había más de uno. Por Víctor de Vita consta la existencia hacia el año 455 de un monasterio en Tabarka (Túnez). Excavaciones arqueológicas han desvelado la existencia de monasterios en las localidades tunecinas de Ammaedara (Haïdra), Thibar, Thelepte (Medinet el Kedima), etc., así como probables vestigios de otros en las argelinas de Ain Tameda, Henchir Meglaff y Henchir bou Takrematene, Henchir Oued y otros lugares de Libia. Noël Duval cree que «prácticamente» no había sede episcopal sin su correspondiente monasterio³².

La vinculación de estos monasterios con san Agustín variaba mucho de unos a otros. El laical de Tagaste y los dos primeros de Hipona eran obra exclusiva suya. Él les dio el ser, la orientación espiritual y la estructura jurídico-material. Otros, por el contrario, sólo mantuvieron con él contactos esporádicos. Éste parece ser el caso de los de Cabrera, Adrumeto, Cesarea de Mauritania, los tagastinos de Piniano y Melania y alguno de los de Cartago. Más profundas serían sus relaciones con los fundados por sus discípulos. Eran fruto suyo, ya que amigos y discípulos no habrían hecho más que trasplantar a sus sedes la experiencia vivida en Hipona. Y al instalarse en ellas, ninguno rompió sus vínculos con ella. Agustín continuaba siendo su maestro y mentor. Las controversias y los concilios facilitaron estos encuentros y, en consecuencia, el magisterio de Agustín.

De todos modos, estos monasterios no tenían entre sí vínculos institucionales ni constituían una unidad jurídica. No había entre ellos ni reglas comunes ni vínculos legales. Cada monasterio era una comunidad autónoma, que se gobernaba a sí misma por estatutos particulares y por la legislación conciliar. Los monaste-

³¹ *Sermo* 356: PL 39, 1578.

³² Estas noticias proceden de A. MANRIQUE, *La vida monástica de san Agustín*, El Escorial 1959, y J. GAVIGAN, *De vita monastica in Africa a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Roma 1961.

rios clericales dependían del obispo diocesano. Sólo se sentían ligados entre sí por el origen, las costumbres de la época y el común reconocimiento del magisterio agustiniano.

Gran parte de estos monasterios desaparecieron durante el reinado de Genserico (429-477), que se ensañó muy particularmente con los obispos y sus monasterios. La persecución afectó de modo especial a los monasterios de la provincia proconsular. Los de Numidia, Bizancena y Mauritania escaparon con más facilidad al control de los vándalos. En cambio cayeron a menudo en manos de los moros y campesinos exasperados por los atropellos sufridos en el pasado. Hunerico (477-84) todavía fue más feroz. En febrero del 484 cerró las iglesias, destruyó sus libros litúrgicos, confiscó sus bienes, deportó a la mayoría de sus obispos y «entregó a los moros los monasterios de hombres y mujeres»³³.

Pero la persecución vándala no terminó con los monasterios africanos. Precisamente la del año 484 nos descubre la existencia de los monasterios de Capsa (Gafsa) y Bigua (Cartago). El primero era un monasterio clérico-laical habitado por siete monjes. Todos ellos sellaron su vida con el martirio y fueron enterrados en el segundo. La *passio* de estos mártires desvela la presencia de resonancias agustinianas en este monasterio o, al menos, en su cronista, quien da comienzo a su descripción con un párrafo de indudable sabor agustiniano: «En estas circunstancias fueron apresados también siete monjes que, *haciendo vida común, vivían unánimes en el monasterio, pues es bueno y dulce habitar los hermanos unidos*»³⁴. Consta también la existencia de cenobios en el archipiélago Kneiss, en el *præsidium* Dirolele y Adrumeto, así como la del monasterio de Pedro, de localización incierta.

Nada se puede afirmar con seguridad sobre su carácter, aunque es de suponer que ni los escritos ni la memoria de Agustín estarían ausentes de ellos. Monceaux creía poder deducir de los textos de la época que a los cien años de su muerte «los monasterios africanos todavía estaban organizados según los principios y métodos del gran obispo de Hipona»³⁵. Sin embargo, recientemente

³³ *Incerti auctoris passio septem monachorum* 2: CSEL 7, 109.

³⁴ G. FOLLIET, «Le monachisme en Afrique de saint Augustin à saint Fulgence», 315.

³⁵ P. MONCEAUX, «Saint Augustin et Saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme», en *Miscellanea Agostiniana* 2, Roma 1931, 88.

se ha denunciado el peligro de simplificar la situación de ese monacato al querer reconducirlo casi completamente a la esfera agustiniana. Todavía no es posible precisar los contornos de un buen número de los cincuenta monasterios africanos de esta época. Más de un tercio estaba ubicado en la provincia Bizancena, «región donde el influjo bizantino era muy fuerte».

Con la aparición de san Fulgencio (462/8-527/33), fundador de una decena de monasterios, el influjo del Santo creció sensiblemente. También Fulgencio suspiraba por el ocio santo y habría deseado consumir su vida en la soledad, entregado a la contemplación, al estudio y a los ayunos. Pero supo renunciar a sus apetencias e, impulsado por la caridad, aceptó la responsabilidad episcopal. En su segundo monasterio de Cagliari (Cerdeña) instauró un género de vida repleto de resonancias agustinianas: amor a la pobreza, delicadeza con cada religioso, vida común perfecta, preferencia por el trabajo intelectual. Sin embargo, no fue Agustín su único mentor. Fulgencio tuvo siempre muy presente la experiencia del monacato oriental, que incluso le animó a emprender un viaje a Egipto y terminó por alejarle de Agustín en aspectos tan importantes como la soledad, el ascetismo y el trabajo pastoral³⁶.

Con la muerte de Fulgencio, las tinieblas vuelven a adensarse sobre el monacato africano, sin que los esfuerzos de arqueólogos y epigrafistas hayan logrado disiparlas. Alusiones conciliares y cartas aisladas atestiguan su pervivencia durante el siglo VI y hasta permiten localizar algunos monasterios. El panorama cambia con el siglo VII, del que no hay documentación literaria alguna sobre el monacato africano de tradición latina. Los pocos documentos conocidos se refieren todos al monacato griego o bizantino.

Algunos monjes africanos buscaron refugio al otro lado del mar. Nuncto y Donato viajaron a España hacia el año 570. El primero se estableció en Mérida, donde al poco tiempo murió a manos de sus propios colonos³⁷. Donato desembarcó en las playas levantinas y, con unos 70 monjes y una rica biblioteca, fundó el monasterio Servitano, emplazado, al parecer, en la actual provincia de Cuenca³⁸. Otros se instalaron en Italia y Francia. Arnobio el Joven

³⁶ G. FOLLINET, «Le monachisme en Afrique ...», 302-315.

³⁷ *De vita patrum emeritensium* 3: PL 80, 126-128.

³⁸ R. BARROSO CABRERA y J. MORÍN DE PABLOS, «La ciudad de Arcávida y la fundación del monasterio Servitano», en *Hispania Sacra* 48 (1996) 149-95. Teófilo

vivió en Roma a mediados del siglo V. Genadio de Marsella da noticia de Julián Pomerio, un monje africano que vivió en un monasterio cercano a Arlés a fines del siglo V y principios del VI, bien conocido por su fervor³⁹. Escribió tres libros sobre *La vida contemplativa*⁴⁰, de indudable sabor agustiniano, y el tratado *De virginibus instituendis*, que se ha perdido. A fines del siglo V fue maestro de san Cesáreo, lo que podría explicar el fervoroso agustinismo de las dos reglas monásticas del Arelatense⁴¹.

4. Obispo y monje

La ordenación episcopal de Agustín no interrumpió sus relaciones con la vida religiosa. Estaba convencido de que un monje con dotes administrativas estaba obligado a dejar la vida contemplativa siempre que fuese requerido por la Iglesia, pero una vez inmerso en la vida activa del servicio clerical o episcopal debía hacer lo posible para difundir su aprecio entre los fieles⁴². Su tratado 57 sobre el Evangelio de san Juan muestra cómo lo cumplió él mismo en Hipona⁴³. Hacia el año 414 confesaba a Hilario sus esfuerzos —«quantum possum viribus»— por ganar adeptos para la vi-

VIÑAS, *San Agustín, padre y fundador de su orden*, El Escorial 2006, 82-98, ve en este monasterio «el eslabón de oro» que necesitaba para apuntalar su teoría sobre la continuidad histórica del monacato agustiniano. En su muy «cordial» *Introducción* (13-22) me incluye justamente entre quienes no vemos relación histórica entre las fundaciones de san Agustín y la orden mendicante que se acogió a su patrocinio. Más difícil me es reconocerme en la presentación que hace de mi escrito. En las páginas centrales de su libro (105-128) Viñas recuerda algunas ermitas y aun conventos que habrían vivido según la regla de san Agustín ya en los siglos XI y XII. En su exposición mezcla noticias dignas de consideración con otras ya rechazadas por la crítica moderna, confunde los trabajos de investigación con los de publicistas y divulgadores, extrae deducciones injustificadas, presta escasa atención al ambiente general y se despreocupa de analizar el sentido institucional de las fórmulas y términos jurídicos.

³⁹ *De scriptoribus ecclesiasticis* 98: PL 58, 1117-1118; SAN ISIDORO, *De viris illustribus* 25: PL 83, 1096

⁴⁰ PL 59, 415-520.

⁴¹ Sobre este monje africano transplantado a la Provenza hacia el año 477: A. SOLIGNAC, «Julien Pomère», en *DSp* 8 (1972) 1594-1600; también *Patrologia 4. Del concilio de Calcedonia a Beda. Los Padres Latinos* (dir. A. DE BERARDINO), Madrid 2000, 342-345.

⁴² *C. Faust*, 22, 56-58: PL 42, 435-437, cf. VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin*, 254-256

⁴³ *Ibid.*, 259-261.

da monástica⁴⁴. Los defiende tanto de los ataques de maniqueos⁴⁵ y donatistas como de las murmuraciones no demostradas de los mismos fieles y oponiendo su vida realmente evangélica, toda ella orientada a la renuncia de sí mismos y a la imitación de la Iglesia primitiva, a la ascesis fingida de los *perfecti* entre los maniqueos o de los circunceliones entre los donatistas. A los últimos, que le acusaban de haber dado origen a ese género de vida, les recrimina que finjan ignorar una realidad que todo el mundo conoce⁴⁶. En la carta 77 explica los motivos por los que no ha querido degradar a un sacerdote y exhorta a sus corresponsales a no prestar oído fácil a «palabras maldicientes y sospechas temerarias de los hombres»⁴⁷. Como a buen monje la muerte le sorprendió sin tener de qué hacer testamento⁴⁸.

Su amor al monacato resplandece en los escritos que le dedicó a lo largo de su episcopado. Aun prescindiendo de la Regla, sobre cuya fecha de redacción todavía no hay acuerdo entre los estudiosos, su producción monástica de los años de su episcopado fue copiosa y variada. Está dispersa en cartas, sermones, opúsculos polémico-doctrinales y hasta en obras como las *Confesiones* o la *Ciudad de Dios*. Con frecuencia responde a una pregunta o a un problema concreto, como era de esperar en quien ante todo se sentía pastor y vivía pendiente de su rebaño. Pero sus respuestas no suelen limitarse a satisfacer la curiosidad del interlocutor, ofreciéndole sin más una u otra solución. Casi siempre elevan la cuestión al reino de los principios, la replantean en términos generales y la iluminan con la luz de la razón y de la Escritura. En consecuencia, suelen superar la contingencia del momento para alcanzar vigencia secular.

Entre las cartas cabe recordar las señaladas con los números 48, 60, 77, 78, 83, 111, 124-126, 130, 157, 209 y 20*, 210, 211 y 243. En ellas encontramos, junto a ideas centrales en su concepción de la vida monástica, intervenciones en la vida diaria de los monasterios que nos permiten asomarnos a su interior y aquilatar

⁴⁴ *Epist* 157, 4, 39: PL 33, 692.

⁴⁵ *C. Faust* 5, 9: PL 42, 225-226.

⁴⁶ *C. lit Pet* 3, 48: PL 43, 374; *En in ps* 132, 3. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 173-174.

⁴⁷ *Epist.* 77, 1 y 2: PL 33, 266.

⁴⁸ POSIDIO, *Vita* 31: PL 32, 192.

el alcance y la energía con que las urgía. En las dos primeras desarrolla sus ideas sobre el apostolado de los monjes: la primera, de un modo sistemático⁴⁹; la segunda, dirigida a Aurelio tras la huida de Donato y su hermano a Cartago, desvela particulares interesantes sobre las relaciones entonces vigentes entre apostolado y monacato así como el modo de proceder de Agustín en este problema: «no hemos de abrir el camino al sacerdocio a los siervos de Dios de modo que lleguen a imaginarse que serán elegidos para un puesto mejor si se hacen peores. [...] Tengamos en cuenta que no siempre un buen monje resulta un buen clérigo, pues, aunque posea la continencia necesaria, quizá le falte la necesaria instrucción o la integridad requerida»⁵⁰. El joven converso ya había señalado las diferencias entre ambos géneros de vida: «Éstos (clérigos) pasan su vida donde aprenden a vivir, mientras que aquéllos (monjes) están allí donde se vive verdaderamente»⁵¹.

Las cartas 77 y 78, a la vez que nos dan a conocer un caso de posible homosexualidad en su monasterio de clérigos (sacerdote Bonifacio y clérigo Spes, años 401-403), reflejan su prudencia en el obrar, su confianza en los clérigos, junto a un sano realismo, que, si bien es consciente de las miserias que acechan a los monasterios, no ciega sus ojos para ver las grandes bellezas que los rodean.

Otras versan sobre temas relacionados con la pobreza. La 83, dirigida a Alipio por los años 404-405, trata del destino de los bienes de Honorato, monje del monasterio de Tagaste, que acababa de morir como clérigo de Thiave. Agustín no tiene ideas muy claras sobre el asunto, porque no había disposiciones legales suficientemente claras, pero sabe muy bien que el monje y el obispo tienen que mostrarse desprendidos, que deben respetar la conciencia de los más débiles —Thiave era una ciudad recién convertida del donatismo— y que la buena fama es indispensable para la eficacia de su ministerio, y a esas ideas ajusta su proceder.

Un tema semejante abordan las cartas 124, 125, 126 y 157. Las tres primeras, dirigidas unos diez años más tarde, tratan de resolver el conflicto que la herencia de Piniano había creado entre

⁴⁹ En torno al carisma de la orden»: infra, pp. 279-338.

⁵⁰ *Epist* 60, 1: PL 33, 227. Del tema se había ocupado el año anterior (401) el concilio de Cartago, que en cierto modo aplicó a los monjes la jurisprudencia que desde varios decenios se venía aplicado a los clérigos.

⁵¹ *De mor. Ecc. Cath.* 1, 32, 69: PL 32, 1339.

las iglesias de Tagaste e Hipona. En la 157 defiende la licitud de las riquezas siempre que se evite el peligro de la soberbia y se administren con entrañas de misericordia, pero no deja de proponer a su corresponsal, Hilario de Siracusa, el camino más perfecto, el de aquellos que escucharon el consejo de Cristo al joven rico, «ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, ven y sígueme» (Mt 13, 47.48). Él mismo amó intensamente ese estado y lo abrazó «no por mis fuerzas sino con la ayuda de la gracia de Dios. Y no por ser pobre se me tendrá menos en cuenta. Tampoco eran ricos los apóstoles que fueron los primeros en hacerlo. Todo el mundo abandona quien abandona lo que tiene y desea tener. [...] Con el ahínco que puedo exhorto a otros a abrazar ese estado y en nombre del Señor tengo compañeros que lo han aceptado convencidos por mi ministerio»⁵².

En la 111, en respuesta a una consulta del sacerdote Victoriano sobre las atrocidades que padecen monjes y monjas a manos de los bárbaros, escribe «que Dios flagela a sus mismos santos, no injustamente, sino por los pecados de ellos». Pero no los abandona, como no abandonó a los justos del Antiguo Testamento, por más que a veces nos sea difícil aferrar sus razones.

Las 210 y 211, dirigidas al monasterio femenino de Hipona en un momento de crisis, canta la belleza de la concordia y de la vida común, lamenta la discordia que ahora divide a sus moradoras y las anima «a ponerse de acuerdo mientras están en camino, esto es, en la vida, con la palabra de Dios, al que han constituido en adversario con su mala conducta»⁵³.

En la 243 anima a Leto a desoír la voz de la sangre, que le impulsaba a continuar con su madre y a seguir la llamada de Cristo, que es el alma común de todos los monjes. Agustín traslada en esta carta la oposición entre bien propio y bien común del ámbito de las cosas materiales al dominio de las espirituales. En la Regla para apuntalar la unanimidad exigía la renuncia a las cosas materiales; aquí llega a exigir hasta la renuncia a los sentimientos más entrañables del corazón. El desapropio llega en ella hasta la misma alma: «No se puede ir más lejos en el ideal de la comunión»⁵⁴.

⁵² *Epist* 157, 4, 39: PL 33, 691.

⁵³ *Epist* 210, 1: PL 33, 957.

⁵⁴ A. DE VOGÜË, *Histoire littéraire* 3, 218: «On ne peut aller du plus loin dans l'ideal de communion».

Las cartas 209 y 20*, del año 422, tratan de un episodio triste de la vida de Agustín. La conducta de Antonino, un discípulo a quien había acogido de niño en el monasterio y luego había puesto al frente de diócesis de Fusala, una iglesia que era hija de su celo pastoral, le produjo un inmenso dolor. Se siente responsable de sus escándalos —«causante de su gran calamidad»⁵⁵—, teme la cuenta que de ello habrá de dar a Dios y hasta piensa en retirarse «del ejercicio del ministerio episcopal»⁵⁶ (5). Pero junto a este dolor que impregna toda la carta, saltan a los ojos del lector ideas, costumbres y datos concretos que permiten perfilar mejor los contornos de la vida cotidiana del monasterio y acercarnos a la actitud con que Agustín ejercía su función directiva. Brillan su amor por el hijo descarriado, su esfuerzo por conducirlo al buen camino y la búsqueda de un difícil equilibrio entre la clemencia y la severidad. Es un Agustín muy humano: frágil e inseguro a la hora de tomar una decisión importante y víctima de la precipitación y del cariño por un discípulo querido, pero a la vez dispuesto a reconocer su error y preocupado por el bien del discípulo descarriado y de la suerte religiosa de los fieles⁵⁷.

Entre los sermones destacan los dos pronunciados en Hipona con ocasión del escándalo que había agitado al monasterio clerical de la ciudad a la muerte del presbítero Jenaro. Suplen la penuria informativa de otras fuentes, brindándonos un cuadro vivo del monasterio así como de las aspiraciones y conducta práctica del Santo. En ellos brillan su discreción y desinterés a la hora de aceptar legados, el valor sacro del propósito de vivir en común —«profesó la vida común [...] Si quebranta ese propósito, aun cuando permanezca clérigo, está sentenciado»⁵⁸—, la sinceridad y franqueza con el

⁵⁵ *Epist* 20*, 23; también escándalo, 20*, 26, y 209, 4.

⁵⁶ *Epist* 20*, 5.

⁵⁷ W. FRIEND, «Fussala: Augustine's Crisis of Credibility (Ep. 20*)», en *Les lettres de saint Augustine découvertes par Johannes Divjak*, París 1983, 421-265; S. LANCEL, «L'affaire d'Antoninus de Fussala», *Ibid.*, 267-285. Algunos de estos rasgos ya aparecen con claridad en su carta a Paulino del año 395: *Ep.* 95, 3.

⁵⁸ *Sermo* 355, 6: PL 39, 1573. El santo trató con cierta frecuencia de la fidelidad a los votos, cf *En ps.* 75, 16 (411 ó 412): «Nemo ergo positus in monasterio frater dicat: recedo a monasterio, neque enim soli qui sunt in monasterio perventuri sunt ad regnum cœlorum, et illi qui ibi sunt ad Deum non pertinet. Respondetur ei: sed illi non voverunt, tu vovisti, tu retro respexisti...: Nadie de los que viven en el monasterio diga: yo abandono el monasterio porque ni sólo los que viven en él llegarán al reino de los cielos y quienes no estén él no lo heredarán. Respondo: pero ellos no prometieron; tú prometiste y te volviste atrás...». Poco

pueblo —«ante vestros oculos sumus»⁵⁹— y, sobre todo, el amor a la vida común y a la pobreza individual. Su influjo en la vida religiosa ha sido notable, sobre todo a partir del concilio de Aquisgrán (816). En el siglo XI sirvieron a los reformistas para imponer en los cabildos regulares la *vita apostolica*, es decir, la vida común perfecta con la consiguiente práctica de la pobreza individual.

El comentario al salmo 132 presenta la vida común como fruto del Espíritu que con su suave unguento engendra los monasterios, garantiza su pervivencia y perfuma la vida de los hermanos, una perspectiva hecha propia por Juan Pablo II en su exhortación apostólica *Vita consecrata*⁶⁰, A ese comentario pertenece su célebre etimología de la palabra «monos» o monje. A san Jerónimo ese vo-

antes había afirmado en la misma enarración, 12: «Dum non perseveraverit implere quod vovit, fit desertor tam sancti propositi et reus voti non redditi: Al no perseverar en lo que prometió, se hace transgresor de su santo propósito y reo de un voto no cumplido». Los mismas ideas le sugiere el ejemplo de la mujer de Lot en la *En. in ps.* 83, 4: «quisquis inde recedere voluerit, non talis habetur qualis ille qui non intravit; ille nondum accessit, iste retro respexit: Quien abandona el monasterio no está en la misma situación del que no entró en él: aquél todavía no ha llegado, mientras que éste miró hacia atrás». Y en la *carta 3**, 3 desaprueba la intención de una madre que quería permutar el voto de virginidad de su hija con el suyo de viudez: «De filia vero tua quantum in te est redde vota tua! *Melius est enim non vovere, sicut ait Scriptura, quam vovere et non reddere* (Ec. 5, 4) et Apostolus: *habentes, inquit, damnationem quia primam fidem irritam fecerunt*» (1Ti 5, 12) ... Sane si post professionem suam ex illo proposito ceciderit, damnabitur quia *primam fidem irritam fecit* (1Ti 5.12): En cuanto depende de ti cumple lo que prometiste a Dios acerca de tu hija, pues dice la Escritura: *es mejor no prometer que prometer y no cumplir*.[...] Si tras profesar la virginidad desiste de su propósito, ciertamente será condenada porque faltó al compromiso anterior». M. FIEDROWICZ. «*Castra ne deseras* (ep. 243, 1): Riflessioni agostiniane sull'abbandono della vita monastica», en *Monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 1997*, Roma 1998, 333-339.

⁵⁹ *Sermo* 356, 12: PL 39, 1579.

⁶⁰ VC 19. «Una nube luminosa los cubrió con su sombra» (*Mt* 17, 5). Una significativa interpretación espiritual de la Transfiguración ve en esta nube la imagen del Espíritu Santo. Como toda la existencia cristiana, la llamada a la vida consagrada está también en íntima relación con la obra del Espíritu Santo. Es Él quien, a lo largo de los milenios, acerca siempre nuevas personas a percibir el atractivo de una opción tan comprometida. Bajo su acción reviven, en cierto modo, la experiencia del profeta Jeremías: «Me has seducido, Señor, y me deje seducir» (20, 7). Es el Espíritu quien suscita el deseo de una respuesta plena; es Él quien guía el crecimiento de tal deseo, llevando a su madurez la respuesta positiva y sosteniendo después su fiel realización; es Él quien forma y plasma el ánimo de los llamados, configurándolos a Cristo casto, pobre y obediente, y moviéndolos a acoger como propia su misión.»: también nn. 1, 5, 10, 19, 21, 29, 40, etc..

cablo le sugiere la idea de soledad y de anacoretismo. San Agustín, sin embargo, ve en él unidad, comunidad, cenobitismo⁶¹. Únicamente es *monos* (solo) –monje– quien de tal modo se funde con los otros hermanos que llega a constituir con ellos una unidad. Los monjes son «muchos cuerpos, pero no muchas almas; son muchos cuerpos, no muchos corazones. Con razón se puede decir de ellos que son *monos*, es decir, uno solo»⁶². De ahí que en la Regla (6,2) escriba que sobra en el monasterio quien no se esfuerza por vivir en armonía con los hermanos. Esa unidad en la caridad de los monjes es a la vez núcleo y símbolo de la unidad de la Iglesia.

Éstos son sus sermones «monásticos» más importantes, pero no los únicos. Hay otros en que Agustín alude a los monjes, aunque sea de pasada. Contrasta su atuendo y sus aspiraciones con el de las multitudes que asisten al anfiteatro⁶³; los ve prefigurados en algunos textos evangélicos⁶⁴; defiende su libertad en relación con sus bienhechores⁶⁵; les previene contra los peligros que les acechan en el mismo monasterio⁶⁶; ensalza su decisión de vivir la pobreza evangélica, que, desembarazándoles de cuanto puede comprometer la armonía fraterna, les capacita para construir una casa agradable al Señor⁶⁷; y canta las bellezas de la virginidad⁶⁸.

El opúsculo *De sancta virginitate* exalta la grandeza de la virginidad cristiana, reafirmando su superioridad sobre el matrimonio, pero no porque éste sea ilícito. En el tratado *De bono coniugii* acababa de ilustrar su dignidad y ahora la proclama repetidas veces. Luego esclarece su naturaleza, que consiste no tanto en la integridad física cuanto en su referencia a Dios y a la vida futura: «El honor de las vírgenes no radica en su simple integridad, sino en la consagración de su virginidad a Dios [...] Yerran lastimosamente quienes creen que la virginidad no es bien que haya que apetecer por el reino de los cielos, sino sólo por las ventajas que reporta en

⁶¹ Jaime SEPULCRE, «Dos “etimologías” de monachus: Jerónimo y Agustín», en *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri*, 197-211.

⁶² *En in ps.* 132, 12: PL 37, 1733.

⁶³ *En in ps* 147, 8: PL 36, 1919-1920.

⁶⁴ *En in ps* 36 (1), 2: PL 37, 1357.

⁶⁵ *En in ps* 103, 3, 16-17: PL 37, 1371-1372.

⁶⁶ *En in ps* 99, 12: PL 37, 1278-1279.

⁶⁷ *En in ps* 131, 4-6: PL 37, 1718-1719.

⁶⁸ *Sermo* 343, 4: PL 39, 1507

este mundo»⁶⁹. Alude luego a su parentesco con María, subraya su valor eclesiológico, muestra su santidad y concluye con una vigorosa denuncia del orgullo, que es su principal enemigo. La virginidad es una joya tan preciosa y tan expuesta a las insidias del enemigo que sólo el Dios que tiene su morada en los humildes puede custodiarla con éxito⁷⁰.

En el *De opere monachorum* expone los peligros de la ociosidad, desenmascara los motivos reales de la oposición de los monjes de Cartago al trabajo manual e ilustra sus bases teológicas. El trabajo manual, lejos de ser incompatible con la vocación monástica, es una de sus exigencias indispensables. Lo practican todos los monasterios bien ordenados y él mismo habría deseado dedicarse a él durante algunas horas del día. Hay, sin embargo, circunstancias que eximen de él. Agustín menciona la debilidad corporal, el estudio y el ministerio pastoral, a las que él mismo cree poder acogerse⁷¹. En este opúsculo Agustín sienta la bases doctrinales que exigen y justifican el trabajo monástico que en el *ordo monasterii* se había limitado a enunciar⁷² y que no todos aceptaban. Los monjes cartaginenses no estaban solos a la hora de rehusar el trabajo manual. Sin necesidad de recurrir a los mesalianos o euquitas de Siria, en occidente mismo tenía ante sus ojos el ejemplo de los monjes de Milán mantenidos por san Ambrosio, «sub Ambrosio nu-

⁶⁹ *De s. virg.* 8, 8; 13, 13: PL 40, 400 y 402. «La integridad de la mente vale tanto», escribirá en la carta 111, 9, «que mientras ella permanezca intacta, también permanecerá la del cuerpo, por más que sus miembros puedan ser atropellados».

⁷⁰ *Ibid.*, 51, 52: PL 40, 426; cf. SAN JERÓNIMO, *Epist.* 22, 3: «No quiero que te enorgullezcas, no tengas soberbia de tu estado, sino temor. Vas cargada de oro, tienes que huir de los ladrones», en *Epistolario* 1, Madrid (BAC 530) 1993, 206.

⁷¹ *Epist.* 126, 10: Si el mismo Pablo necesitó la ayuda de sus fieles, cuánto más la necesitará él que es muy inferior a él en virtud y santidad y además se halla abrumado por ocupaciones superiores incluso a las de los apóstoles. «[...] quanto magis nobis laborandum est ut credatur, qui et merito sanctitatis et virtutis animi longe impares sumus, nec aliquid sustentacula hujus vitæ operari nostris manibus possumus; et, si possemus, tantis occupationibus quas tunc illos non credo fuisse perpressos, nequaquam sineremur?».

⁷² A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire* 3, 244: «pose la base théorique d'une praxis du travail et de la lecture que l'*Ordo Monasterii* procurait sans la justifier». Sobre este tema puede verse la introducción de A. SÁNCHEZ CARAZO a la edición italiana del *De Opere monachorum*: SANT'AGOSTINO. *I monaci e il lavoro*, Roma 1984, 5-53; y A. QUACQUARELLI, *Lavoro e ascési nel monachesimo prebenedittino del IV e V secolo*, Bari 1982.

tritore»⁷³: y los de Marmoutier, donde no trabajaban más que los jóvenes y sólo en el escritorio⁷⁴. Muy parecida debía de ser la situación de los monasterios de la Galia meridional. Juan Casiano lamenta la escasa importancia que en ellos se daba al trabajo. Incluso atribuye su escaso desarrollo a la falta de trabajo manual⁷⁵.

5. La Regla

a. Preliminares

El magisterio de Agustín sobre la vida monástica no descansa tanto sobre sus aportaciones jurídico-institucionales cuanto sobre sus escritos. Han sido éstos los que le han convertido en guía y padre de religiosos. Algunos ya quedan recordados en el epígrafe anterior. Ahora aludiré a su Regla. Es su escrito monástico más importante, pero también el más controvertido. A lo largo de los últimos siglos ha sido objeto de innumerables estudios y se han tejido sobre él las teorías más peregrinas. La mayoría la ha considerado como una simple transcripción de la carta 211, dirigida entre los años 411 y 426 a las monjas de Hipona. Otros la han creído una acomodación de los sermones 355 y 356. Otros le han negado valor jurídico y alguno hasta ha dudado de su autenticidad. Esta confusión nace, en parte, de la carencia de un documento fidedigno que atestigüe su autenticidad. Ni Agustín en sus *Retractaciones* ni Posidio en su *Indiculum* dicen palabra alguna sobre ella. Pero ha sido alimentada por la ligereza de algunos estudiosos, por otra parte eminentes, y por los prejuicios de otros tanto sobre la vida religiosa en general como sobre la de san Agustín en particular.

Actualmente su autenticidad es admitida por los estudiosos⁷⁶, obligados por el vocabulario, el estilo literario, las citas bíbli-

⁷³ *Conf.*, 8, 15: PL 32, 755.

⁷⁴ Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 10, 6: PL 20, 166: «Ars ibi, exceptis scriptoribus, nulla habebatur, cui tamen operi minor ætas deputabatur; maiores orationi vacabant».

⁷⁵ J. CASIANO, *Coenobiorum institutiones* 10, 20.24: PL 396-394; cf. DE VOGUË, *Histoire du Mouvement monastique* 4, 46-49.

⁷⁶ Sobre su autenticidad, fecha, composición y transmisión siguen siendo indispensables los estudios de L. VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin*. I. *Tradition manuscrite*; II. *Recherches historiques*, París 1967; también G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, 121-154. Algún que otro estudioso todavía se resiste a admitir que la regla proceda directamente de la pluma de Agustín y sigue creyéndola una simple adaptación masculina de la segunda parte

cas y su dinámica interna así como por su tradición histórica y literaria. Habría sido compuesta por el santo hacia el año 397 al poco de su ordenación episcopal. Los manuscritos más antiguos y autorizados, que se remontan a fines del siglo V o principios del VII y al IX, ya la atribuyen al Santo. La tradición histórica es todavía más antigua. Se remonta a Cesáreo de Arlés, que se sirvió de ella a principios del siglo VI (512-35) en la redacción de su *Regula ad virgines*. Del mismo siglo son la *Regula Tarnantensis*, algunos de cuyos capítulos (14-23) son simples paráfrasis de la Regla agustiniana, y la *Regula Pauli et Stephani*, considerada durante siglos «como simple comentario a la misma o, quizá, como un texto de conexión entre ella y el *De opere monachorum*»⁷⁷.

b. Estructura y orientación fundamental

Su estructura es muy simple. Cabe distinguir en ella cinco partes: proemio, un primer capítulo fundamental (1,2-8) sobre el ideal de la comunidad, seis capítulos (2-7) sobre aspectos particulares de la vida común, una mirada retrospectiva sobre lo ordenado anteriormente (8,1) y un breve epílogo (8,2)⁷⁸.

El prólogo, sumamente breve, anuncia las normas que han de regir la vida del monasterio: «esto es lo que os mandamos que observéis los que os habéis reunido en el monasterio». El primer capítulo expone el «propositum» de la comunidad, es decir, los motivos, la inspiración, la finalidad y los fundamentos que guían su vida, que no es otro que la unanimidad y la concordia de sus miembros: «lo primero por lo que os habéis congregado en la comunidad es para que habitéis unánimes en la casa, y tengáis una sola alma y un solo corazón dirigidos hacia Dios» (1,3).

Los seis capítulos siguientes constituyen la tercera parte y regulan aspectos particulares de la vida del monasterio de modo que conduzcan a la consecución de esa unanimidad y concordia: oración (2), ayuno (3), corrección fraterna (4,7-10), trabajo y uso de

de la carta 211: G. FOLLIET, «Le monachisme en Afrique de saint Augustin à saint Fulgence», 295-297.

⁷⁷ J. E. VILANOVA, «Regula Pauli et Stephani», en DIP 7, Roma 1983, 1592-1593.

⁷⁸ L. VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la règle*, II, Lovaina, 1988, 20-23, 120-22. «La primera frase —«Ante omnia fratres carissimi diligatur Deus, deinde proximus, quia ista praecepta sunt principaliter nobis data»— pertenece al *ordo monasterii*.

las cosas comunes (5), trato a los enfermos y perdón de las injurias (6), autoridad y obediencia (7).

La cuarta, tan breve cuanto enjundiosa y bella, es como el alma de la Regla. Envuelve al monje en una atmósfera de libertad cristiana y le recuerda el espíritu que informa su vida: «El Señor os conceda cumplir todo esto por amor, como enamorados de la belleza espiritual y exhalando el buen perfume de Cristo con vuestra vida santa: no como esclavos sometidos a la ley, sino con la libertad de los constituidos en gracia» (8,1). Si no hay amor tampoco hay observancia auténtica de un precepto⁷⁹, porque el amor es el único culto agradable a Dios, el único vínculo que une al hombre con Dios y con los demás hombres, fin último de todo precepto moral. Agustín no deja de asignar al temor un papel en el camino de la conversión, pero no quiere que sus monjes se detengan en él. Aspira a que, fieles al impulso de la gracia, avancen hasta convertirse en hombres espirituales y perfectos. Cipriani ha puesto de manifiesto la íntima relación de esta exhortación, puesta al fin de la Regla, con la enunciada al principio de ella sobre la unión de almas y corazones dirigidos hacia Dios, y ve en ella la prueba de que la Regla entera se reduce al solo precepto de la caridad⁸⁰.

La quinta parte combina el pragmatismo del legislador –lectura semanal de la Regla–, con la finura del psicólogo y la especulación del teólogo. Lo que corría peligro de quedar reducido a una confrontación inerte del alma con un texto legal o, peor aún, degenerar en una simple rutina, lo convierte en una ocasión privilegiada de diálogo y encuentro con Dios: «Para que podáis miraros en este librito como en un espejo y no descuidéis nada por olvido, se os lea una vez por semana. Y cuando comprobéis que cumplís lo escrito, dad gracias a Señor, dispensador de todo bien. Pero cuando alguien advierta que falta en algo, arrepíentase de lo pasado, ande con cautela en lo futuro, orando para que se le perdonen las deudas y no caiga en la tentación» (8,2). La lectura de la Regla no debe reducirse nunca a una formalidad y ni siquiera a un examen de conciencia con ribetes pelagianos. Debe actuar de trampolín que nos eleve hasta Dios para recabar de él un nuevo impulso que nos sumerja en el océano de su amor. Conscientes de su largueza y de nuestra poquedad, le damos gracias si el «espejo» nada nos repro-

⁷⁹ *De div. quæst.* 83, 52: PL 40, 34; *De sp. et litt.* 14, 26: PL 44, 217.

⁸⁰ Nello CIPRIANI, *La Regola. Introduzione e commento di...*, Roma 2006, 129-134.

cha, le pedimos perdón de las negligencias pasadas y le pedimos la gracia necesaria para reemprender la marcha con nuevos bríos.

Toda la Regla tiende, pues, a construir una auténtica vida comunitaria a ejemplo de la primitiva comunidad de Jerusalén. La idea de comunión la impregna de principio a fin. Forma el núcleo del primer capítulo y preside el desarrollo de los demás, que se preocupan mucho más de las implicaciones comunitarias de la vida de los hermanos que de su perfección individual⁸¹. Se interesa de la relación entre pobres y ricos, enfermos y sanos, de la corrección fraterna, destino del oratorio, ofensor y ofendido, trabajo común, superior y súbdito. Su protagonista no es el monje particular sino la comunidad, una comunidad compuesta de personas con individualidad propia, poseedoras de deberes y también de derechos. «Quien ingresaba en uno de los monasterios creados por Agustín profesaba ante todo la vida común. [...] No se trata de conseguir la perfección individual a través de una vida ascética, de duras penitencias, del rechazo de todo contacto humano; se trata más bien de buscar la fraternidad, la caridad y en ella y a través de ella, alcanzar la madurez humana y cristiana. Así la unidad en la caridad será testimonio para el mundo y preanuncio de la comunidad futura»⁸².

6. Recepción del magisterio agustiniano

a. La moda agustiniana de los siglos VI y VII

Durante el siglo VI y parte del VII san Agustín ejerció un influjo dominante en la vida religiosa occidental. De Vogüè ha podido hablar de «moda agustiniana»⁸³. Los legisladores copian su Regla, la parafrasean o, al menos, se apropian de sus ideas. Abren el periodo Eugipio (†h.535), abad de Castellum Lucullanum (Nápoles), y Cesáreo de Arlés (†h.542), ambos bien conocidos en la historia del pensamiento agustiniano. De acuerdo con la mentalidad tradicionalista de la época los dos se sirvieron de materiales patristicos en la composición de sus reglas.

La atribuida a Eugipio es un centón de textos espigados entre los representantes más eximios de la tradición patristica. Su

⁸¹ COLOMBÁS, *Tradición benedictina* 1, 409-410.

⁸² Luis MARÍN, *Los agustinos: Novedad y permanencia*, Madrid 1990, 133.

⁸³ A. de VOGÜÈ, «Regole cenobitiche», en DIP 7, c. 1427.

aportación personal se reduce a su selección y yuxtaposición. Su autor preferido es, sin duda, san Agustín, cuya Regla transcribe íntegramente. De los demás —Pacomio, Basilio, Casiano, *Regula Magistri* y Jerónimo— se contenta con ofrecer extractos más o menos amplios⁸⁴.

San Cesáreo escribió dos reglas: *Regula ad virgines* y *Regula ad monachos*. Aquí interesa únicamente la primera, compuesta fatigosamente entre los años 512 y 534 para un monasterio que él mismo había fundado en su sede episcopal. Es una Regla más personal que la de Eugipio. Pero también ella bebe abundantemente en el manantial patrístico, según declara el mismo Cesáreo en su prólogo. En la parte central de su *Regula ad virgines*, apenas hace otra cosa que resumir las ideas fontales del texto agustiniano: importancia de la vida común, desapropio al ingreso en el monasterio, atención a las necesidades de cada religiosa, corrección fraterna, perdón de las injurias, interiorización del trabajo, de la lectura y de la oración, caridad para con el superior, etc. A veces Cesáreo hunde demasiado el bisturí en el texto agustiniano, ahoga su aliento teológico y falsea su contextura doctrinal con prescripciones minuciosas y localistas. La moderación agustiniana cede el lugar a un ascetismo riguroso, y su inserción en la vida local de la Iglesia es sustituida por una rigidísima clausura⁸⁵.

Esta minuciosidad limitó su difusión a la Provenza y alguna otra región de las Galias. Su sucesor en Arlés, Aureliano (546-551), la reprodujo en su *Regula ad virgines*⁸⁶. Poco más tarde santa Radegunda (†587) la introdujo en su monasterio de Santa Cruz de Poitiers, desde donde se propagó a los monasterios de Autun y Jusamoutier. Para este último compuso san Donato (†h. 670) su Regla. Casi la mitad de sus 77 capítulos se inspiran en la de san

⁸⁴ *Eugippii Regula*, ed. de F. VILLEGAS y A. DE VOGÜÉ, Viena, CSEL 87, 1976. En esta *Regula*, p. 16, se halla el primer testimonio sobre la paternidad agustiniana de la regla: «explicit regula sancti Augustini episcopi»; sobre el contenido y orientación de esta regla: A. de VOGÜÉ, *Mouvement monastique* 8, 363-373; sobre su autor, *Patrología*. IV (dir. A. DE BERARDINO), 240-241.

⁸⁵ L. SEILHAC, *L'utilisation par s. Césaire d'Arles de la Règle de s. Augustin*, Roma 1974; A. DE VOGÜÉ, *Mouvement monastique* 8, 388-415.

⁸⁶ *Regula Aureliani*: PL 68, 385-406. Sobre su composición: A. SCHMIDT, «Zur Composition der Mönchsregel des Heiligen Aurelianus von Arles», en *Studia Monastica* 17 (Montserrat 1975) 237-256; 18 (1976) 17-54.

Cesáreo; los demás reproducen ideas de san Benito y san Columbano⁸⁷.

También la segunda parte de la *Regula Tarnantensis*, una Regla anónima redactada a mitades del siglo VI para un monasterio del valle del Ródano, sigue el cauce abierto por el *præceptum* de san Agustín, cuyas ideas transcribe íntegramente y, a menudo, con sus mismas palabras. Sólo se aparta de él en el capítulo 21, dedicado al cuidado de los enfermos. La primera parte, de carácter prevalentemente práctico y disciplinar, está construida con materiales procedentes de los concilios galos y de las reglas anteriores, pero incluso en ésta cita un par de veces el *præceptum* y algunas veces más el *ordo monasterii*⁸⁸.

Bien palpable es también la huella agustiniana en la *Regula Pauli et Stephani*, que durante siglos corrió unida a la del obispo de Hipona y quizá deba a esta circunstancia su misma supervivencia. Su origen permanece desconocido. Juan E. Vilanova, a quien debemos una edición crítica bastante reciente⁸⁹, se inclina a colocar su composición en Italia central durante el siglo VI. No es un código completo que regule la vida entera del monje. Es, más bien, un conjunto de prescripciones parenéticas dirigidas a un monasterio particular en un momento de dificultades disciplinares. Su doctrina procede de los Padres, especialmente de san Basilio y san Agustín. La Regla agustiniana aporta las ideas sobre la vida común que es una de sus dos notas más salientes.

Más transcendencia tendría el influjo de san Agustín en la Regla de san Benito compuesta en Montecasino entre 530 y 560. El éxito sin par de esta Regla, convertida durante la Edad Media en código universal de los monjes, y la parcialidad de sus hijos no han facilitado el estudio de sus fuentes y, mucho menos, el de sus posibles relaciones con la Regla agustiniana. Ni siquiera un estudioso tan eminente como C. Lambot, que tan perfecto conocedor era de ambas, acertó a valorarlas debidamente. Ha sido mérito de otro benedictino, Adalbert de Vogüè, el haber detectado en la Regla de san Benito un buen número de reminiscencias agustinianas y ha-

⁸⁷ *Regula Donati*: PL 87, 273-298; A. TOUCAS, *Regula Donati*: DIP 7, 1574-1575.

⁸⁸ F. VILLEGAS, «La Regula Monasterii Tarnantensis. Texte, sources et datation», en *Revue Bénédictine* 84 (1974) 7-65.

⁸⁹ *Regula Pauli et Stephani. Edició crítica i comentari*, Montserrat 1959.

berlas comentado con claridad y perspicacia. Benito debe a Agustín «el sentido de la persona y de las relaciones personales» en la comunidad. «Deferencias recíprocas, espíritu de servicio, puesta en común de los bienes, respeto a las diferencias personales, amor que se impone a la venganza y al temor, tal es el clima que instauran estas influencias agustinianas»⁹⁰. Gracias a ellas, Benito templea el rígido verticalismo de la Regla del Maestro y rodea la figura del abad de una atmósfera impregnada de amor y servicialidad evangélica.

También los monjes de la España visigoda conocieron la Regla y la doctrina monástica agustiniana, al menos desde que a finales del siglo VI se asentaron en ella los abades africanos Nuncto y Donato. Los estudiosos actuales concuerdan en admitir el influjo agustiniano en sus legisladores, pero difieren bastante a la hora de valorar su alcance e importancia. Andrés Manrique ha señalado alguna reminiscencia del Santo en la carta de Eutropio, sucesor de Donato en el monasterio Servitano, a Pedro de Arcávida. Más profundas son sus huellas en las reglas de san Leandro (†600) y san Isidoro (†636).

Leandro es bastante original en la organización y desarrollo de su Regla, un tratado sobre la virginidad con que obsequió hacia el año 480 a su hermana santa Florentina. Pero sus normas proceden de los tratadistas anteriores. Sus ideas sobre el ayuno (cap. 18), los baños (cap. 20) y el trato a las vírgenes de diferente rango social (cap. 27) son de clara prosapia agustiniana. Por desgracia, el obispo de Sevilla pocas veces acierta a formular su pensamiento con la claridad y profundidad del Hiponense. No acertó tampoco a imponer la estricta vida común, a desterrar de ella privilegios y tratos de favor⁹¹.

La Regla de san Isidoro, compuesta entre los años 615 y 619, intenta orientar los rumbos de algún monasterio particular de su diócesis. Es una síntesis bastante completa, clara, de tendencia rigorista y muy personal, a pesar de estar construida con materiales de diversas canteras: la Biblia, Jerónimo, Pacomio, Casiano,

⁹⁰ A. de VOGÜÉ, *La Règle de saint-Benoit 1: Prologue-Ch.7*, París 1972, 33-39.

⁹¹ LEANDRO DE SEVILLA, *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo*. Traducción, estudios y notas de J. VELÁZQUEZ, Madrid 1979; también en *Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de la Sentencias*. Edición crítica bilingüe de J. CAMPOS e I. ROCA, Madrid (BAC 321) 1971.

Agustín, etc. De este último extrae ideas sobre el desapropio, la vida común y el ayuno (cap. 3), la humildad de los ricos (cap. 4), la distribución de los códices (cap. 8), el tránsito del alimento corporal al espiritual (cap. 9), la corrección fraterna (cap. 15), el recibo de cartas y regalos (cap. 17 y 19) y el trato a los enfermos (cap. 22)⁹².

También se ha sostenido el influjo de la Regla agustiniana en la de san Fructuoso, compuesta por el rudo abad gótico hacia el año 646. Las pruebas aducidas no parecen suficientes⁹³.

Verheijen ha señalado la presencia de la Regla agustiniana en el *Liber scintillarum*, compuesto hacia el año 700 por un monje de Ligugé. Este monje cita explícitamente tres textos del *præceptum* o versión masculina de la Regla, presentándolos con un inequívoco *Augustinus dixit*. Se refieren al amor espiritual entre hermanos (6,3), a la corrección fraterna (4,8) y la humildad y espíritu de servicio del prepósito (7,3)⁹⁴.

Otro vehículo importante del pensamiento agustiniano fueron las *regulæ mixtæ* o *codices regularum*. En muchos monasterios convivían varias reglas, que a menudo estaban reunidas en un códice único, el *Liber regularum*, que, al menos en España, el obispo entregaba al abad en el momento de su bendición: «Accipe hunc librum regularum, studens ad tuam vel ad subditorum disponendam sanctissimam vitam». El abad de turno escogía entre ellas las normas que creía más apropiadas⁹⁵.

⁹² Muchos de estos paralelos fueron individuados por A. MANRIQUE, «La regla de san Agustín en España, 493-500; véase también R. SUSÍN ALCUBIERRE, «Sobre las fuentes de la “Regula Isidori”», en *Salmanticensis* 14 (1967) 371-394.

⁹³ José OROZ, «S. Agustín y S. Fructuoso. ¿Coincidencias o influencia agustiniana?», en *Bracara augusta* 22 (1968) 92-102. F. Fernando DEL POZO, «El monacato de san Agustín en España hasta la Gran Unión en 1256», en *Secundum Regulam vivere. Festschrift für P. Norbert Backmund*, Windberg 1978, 5-30 (los textos pertinentes en 20-21).

⁹⁴ L. VERHEIJEN, «La règle de saint Augustin. L'état actuel des questions (debut 1975)», en *Augustiniana* 35 (1985) 217-218. El mismo padre ha identificado otro par de citas agustinianas que el autor atribuye a Gregorio Magno. Ed. crítica del *Liber scintillarum*: CCL 117, Turnhout 1957.

⁹⁵ M. FÉROTIN, *Le Liber ordinum en usage dans l'Espagne wisigothique et mozarabe du V au XI siècles*, París 1905, 60; A. MUNDÓ, «Il monachesimo della Penisola Iberica fino al secolo VII», en *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della Civiltà Occidentale*, Espoleto 1957, 73-108; IDEM, «I “Corpora” e i “Codices regularum” nella tradizione codicologica delle regole monastiche», en *Atti*

Un buen número de estos códices contenían la Regla de san Agustín. De ellos proceden sus manuscritos más antiguos. El más antiguo es un *codex regularum* italiano, el *Parisinus latinus* 12634. También la transmiten otros *codices regularum* de principios del siglo IX: el *Monacensis* CLM 22118, de origen hispano-narbonense, que contiene el *codex* de san Benito de Aniano, y el *Lambacensis* 31, procedente del monasterio germánico de Münsterschwarzach. El manuscrito más antiguo de la versión femenina de la Regla, el *Scorialensis* a. I 13, es otra colección de reglas, copiada, al parecer, en un monasterio castellano-leonés a principios del siglo X⁹⁶.

En los siglos VI y VII se crea «una verdadera unanimidad monástica», fruto de un proceso de influjos cruzados, de los que las *regulæ mixtæ* son un exponente cualificado. Disminuyen las diferencias entre eremitismo y cenobitismo, se opta por un ascetismo menos pronunciado y por una auténtica vida común. Estos dos últimos elementos llevan la marca inconfundible de Agustín⁹⁷.

b. La hora del eclipse

A lo largo de los siglos VII y VIII el monacato occidental fue acercándose gradualmente al modelo benedictino. Carlomagno (768-814) aceleró el proceso, que arrancaba de Gregorio Magno (590-604) y había sido impulsado por los reyes longobardos y los monjes ingleses. El año 787 consiguió del abad de Montecasinio una copia del original de la Regla de san Benito y sobre ella asentó su obra monástica. Ludovico Pío prosiguió la misma línea y con la ayuda de san Benito de Aniano (†821) la impuso a los monjes del Imperio en el concilio de Aquisgrán (816).

El triunfo del *capitulare monasticum* o código monástico de Aquisgrán no fue tan rápido y absoluto como se ha creído. Italia lo ignoró casi por completo, aunque es cierto que muchos de sus monasterios ya se regían en este tiempo por la Regla del abad de

del VII Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo 2, Espoleto 1982, 476-520.

⁹⁶ M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «El código monástico de Leodegunda», en *La Ciudad de Dios* 181 (1968) 586; «San Agustín en la Alta Edad Media española a través de sus manuscritos», en *Augustinus* 13 (1968) 140-151, esp. 148.

⁹⁷ García M^a COLOMBÁS, *La Tradición benedictina*. Tomo segundo: *Los siglos VI y VII*, Zamora 1990, 275-507, presenta un cuadro detallado, objetivo y ameno de todo este rico panorama.

Montecasino. Roma todavía permaneció fiel al monacato antiguo siglo y medio y sólo se abrió al benedictinismo entre los años 936 y 941 durante el gobierno del príncipe Alberico II (932-954) y tras las repetidas visitas de Odón de Cluny a la ciudad entre los años 936 y 941. En la Península Ibérica tampoco alcanzó mayor repercusión fuera de la Marca Hispánica y algunos núcleos reducidos de Navarra y la Rioja. Linage Conde, que ha estudiado ésta y otras cuestiones benedictinas con tanta simpatía como competencia, ha propuesto las siguientes conclusiones: «La Regla benedictina como norma exclusiva de vida va apareciendo a lo largo del siglo X en algunos cenobios de León, Castilla y de La Rioja, no constándonos en Asturias hasta 1042 en San Vicente de Oviedo y en Corias; en Galicia (salvo una posible vigencia en Samos el año 960) hasta 1077 en San Pedro de Antealtares de Compostela; y en Aragón y Navarra hasta 1028 en San Juan de la Peña y Leire e Irache en 1032 y 1033, ya en la etapa de la influencia cluniacense de Sancho el Mayor»⁹⁸.

Esta progresiva afirmación de la Regla benedictina, aun cuando no fue inmediata ni universal, contribuyó a desalojar a san Agustín del mundo monástico. Su influjo directo quedó confinado al mundo canonical, la otra gran rama del mundo religioso canónicamente organizado. Los canónigos eran entonces clérigos adscritos al servicio de una iglesia local, a la que servían bajo la dirección inmediata del obispo, en contraposición a los clérigos que administraban iglesias de monasterios o señores feudales o vivían acéfalos, sumidos en la ignorancia y el vicio. Solían servir iglesias de cierta importancia, eran célibes, comían a una misma mesa, dormían bajo un mismo techo, recitaban juntos las horas litúrgicas y ponían en común sus bienes. Pero ni su estado jurídico ni su fisonomía espiritual estaban suficientemente perfilados. A menudo sufrían el influjo de la espiritualidad y legislación de los monjes, de los que no siempre resulta fácil distinguirlos. Carecían de reglas suficientemente estructuradas y se gobernaban por normas extraídas de la Escritura y de los Santos Padres⁹⁹.

⁹⁸ A. LINAGE CONDE, «Introducción de la Regla benedictina», en R. GARCÍA VILLOSLADA (Dir.), *Historia de la Iglesia en España* 2/1, Madrid 1982, 169. Una exposición más detallada y documentada en su obra *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* 2, León 1973.

⁹⁹ Ch. DEREINE, «Chanoines (Des origines au XIII^e siècle)»: *Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclésiastiques*, París 1953, 364; Jean CHATILLON, *Le mouvement canonial au Moyen Age. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*.

La Regla de san Crodegango (†766), escrita hacia el año 755 para el clero de la diócesis de Metz, marca un hito fundamental en la definición de la *professio canonica*¹⁰⁰. Sus elementos característicos serían la adscripción a una iglesia particular, la vida común relativa y el servicio litúrgico. Pero ésta no adquiere su formulación definitiva hasta el concilio de Aquisgrán. La *Institutio canonica* o Regla canonical de este concilio definió el ideal monástico, lo deslindó del monástico y dictó una serie de normas disciplinares de alcance universal sobre su vida diaria. Sus 145 capítulos proceden de la Regla de san Crodegango, de los Padres y de los decretos conciliares. Entre los textos patrísticos encontramos íntegros los sermones 355 y 356 de san Agustín (caps. 112 y 113) y amplios extractos del 46 (cap. 12), así como pasajes agustinianos de Julián Pomerio (107-110, 120)¹⁰¹.

No aparece, sin embargo, la Regla del Santo. Quizá el compilador advirtió que su carácter laical desentonaba en un código clerical. Pero ya en la segunda mitad del siglo IX algunos ambientes canonicos del norte de Francia, insatisfechos con el capítulo 115 de la *Institutio*, que admitía la propiedad privada, volvieron sus ojos hacia la Regla agustiniana. Hincmaro de Reims (†882) regala al cabildo catedralicio de Santa María un manuscrito, el actual *Remensis 382*, con la Regla de san Agustín precedida del opúsculo *De sancta virginitate*. De las mismas fechas data el *Laudunensis 328bis*, que procede de la catedral de Laon. Otro manuscrito de época, el *Vaticanus palatinus 211*, combina por vez primera la Regla de san Agustín con los sermones 355 y 356. Verheijen hace notar que esos manuscritos aparecen en una época y en una región en que se suspiraba por la vida común perfecta. Algunos clérigos incluso habían forjado falsas cartas papales en apoyo de sus deseos¹⁰².

Études réunies par Patrice Sicard, Paris-Turnhout 1992, 75; Réginald GRÉGOIRE, *La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel Medioevo*, Roma 1982. L. JOCQUE, «Regole canonicali»: DIP 7, 1496-1517, esp. 1497;

¹⁰⁰ Editada por J.-B. PELT, *Études sur la cathédrale de Metz. La Liturgie 1 (V^e-VIII^e siècles)*, Metz 1937, 8-27; recensión interpolada y ampliada: PL 89, 1057-1096.

¹⁰¹ Ed. A. WERMINGHOFF: MGH, *Legum sectio III, Concilia 2, pars I: Conc. Aevi Karolini*, 312-421. También PL 105, 815-; sobre su composición y alcance: J. SEMMLER, «Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 74 (1963) 15-82.

¹⁰² L. VERHEIJEN, *La règle 1*, 121-129.

c. Nuevo florecimiento: siglos XI y XII

Los canónigos siempre miraron a san Agustín con especial predilección. Entre sus padres contaban a Eusebio de Vercelli, Ambrosio, Isidoro de Sevilla... Pero el gran artífice y legislador de la vida canónica de los clérigos para ellos fue siempre el santo obispo de Hipona, sobre todo a través de los sermones 355 y 356, que ellos conocían con el título de *sermones de vita et moribus clericorum*. Esta estima creció durante la reforma gregoriana, una de cuyas metas principales era, precisamente, la introducción de la perfecta vida común en los cabildos.

En el concilio de Letrán del año 1059 Hildebrando, futuro papa con el nombre de Gregorio VII, denunció con violencia la decadencia de la vida canonical y la achacó a la Regla de Aquisgrán por su contradicción entre los principios doctrinales de la primera parte y las normas prácticas de la segunda. Su tolerancia de la propiedad privada (cap. 115) y su amplitud en el uso de los alimentos (cap. 122) eran los máximos responsables del desorden a que se había llegado. Como remedio propuso el retorno al ideal de la Iglesia primitiva y la sustitución de los capítulos incriminados por otros más estrictos. Pero ni el papa Nicolás II ni el concilio acogieron plenamente sus propuestas. El concilio se limitó a promulgar un canon que imponía a los canónigos mesa, dormitorio y administración común y les exhortaba a recuperar la vida «apostólica»: «rogantes monemus ut ad apostolicam, scilicet secundum communionem, vitam summopere pervenire studeant»¹⁰³. Idénticas ideas aireaban, y con más pasión, san Pedro Damiano (1007-1073) y otros promotores de la reforma. Pedro Damiano apeló expresamente a la doctrina y a las palabras del sermón 356 en su diatriba *contra clericos regulares proprietarios*¹⁰⁴.

La campaña reformista provocó una crisis de conciencia en muchas comunidades y fructificó en proyectos e iniciativas concretas. Aparecen ediciones expurgadas de la Regla aquisgranense, se componen otras nuevas y surgen por doquier cabildos reformados

¹⁰³ MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 19, 897. El discurso de Hildebrando fue publicado por MABILLON, *Acta Sanctorum OSB* 4, París 1707, 704, y más tarde por A. WERMINGHOFF, «Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816», en *Deutsches Archiv* 27 (1902) 669-675. Otros autores proponen otra lectura del canon.

¹⁰⁴ SAN PEDRO DAMIANO, *Opusculum contra clericos regulares proprietarios* 1: PL 145, 481-482.

según las nuevas directrices. Las reglas nuevas comienzan a aparecer en el último tercio del siglo XI y en ellas ya se nota el influjo de san Agustín. Las dos primeras son anónimas. Una ha sido atribuida, al parecer erróneamente, al mismo Gregorio VII¹⁰⁵, y la otra, a san Anselmo de Luca (†1086). Ambas prescriben la perfecta vida común e insisten en los valores ascéticos de la vida religiosa. San Anselmo, cuya actividad legislativa ya había sido recordada por Bonizo de Sutri (†h.1090)¹⁰⁶, cita al santo 32 veces.

Otras comunidades se deciden a adoptar su Regla. En 1067 lo hacen unos canónigos de Reims, y en 1071 los de San Florianio en Baviera. Bastante anterior es el manuscrito *Parisinus latinus* 1877 de la Biblioteca Nacional de París, procedente de una comunidad de canónigos que, según él, ya se gobernaba por la Regla de san Agustín. Dom Misonne cree que el manuscrito procede de la comunidad de San Rufo de Aviñón, fundada en 1039 por cuatro canónigos de aquella catedral¹⁰⁷. Otros adelantan su composición a los primeros decenios del siglo. En todo caso, el manuscrito prueba que una comunidad de canónigos ya se regía por la Regla del santo en la primera mitad del siglo XI.

La expansión de la llamada orden de San Rufus por el mediodía de Francia y el nordeste de España, así como su influjo en las reformas de San Víctor de París y Marbach de Alsacia favorecieron la difusión del ideal agustiniano por esas regiones. Las fundaciones españolas comienzan con la implantación de la reforma en Jaca (1076)¹⁰⁸ y siguen con las de Santa María de Besalú (1084), Rieuls (1086), San Adrián de Besós (1092), Tarragona (1094) y

¹⁰⁵ Parcialmente publicada por J. LECLERQ, «Une témoignage sur l'influence de Grégoire VII dans la réforme canoniale», en *Studi gregoriani* 6 (1959-1961) 2173-227; también C. FONSECA, *Medievo canoniale*, Milán 19, 110-143, y R. GRÉGOIRE, *I canonici regolari nel Medioevo*, 29-37.

¹⁰⁶ *Liber de vita christiana*, ed. de Perels, Berlín 1930, 204: «Nostris diebus in Italia, apud Mediolanum ex præcepto Alexandri papæ, cœperunt clerici secundum præcepta Hieronimi ad Nepotianum de vita clericorum et secundum regulam sancti Augustini episcopi, nihil possidentes, in communi vivere, quæ postea a Sancto Anselmo Luccensi, episcopo brevi libello digesta, tradita est ecclesiis, observanda».

¹⁰⁷ Daniel MISONNE, «La législation canoniale de Saint-Rufus d'Avignon à ses origines. Règle de saint Augustin et coutumier», en *Annales de Midi* 75 (2/1963) 471-489.

¹⁰⁸ A. DURÁN GUDIOL, *Colección diplomática de la catedral de Huesca* 1, Zaragoza 1965, 54-56.

Huesca (1096)¹⁰⁹. El sínodo de Villabertrán del año 1100 impuso a los canónigos de la localidad la perfecta vida común agustiniana: «Decernimus ut clerici in eadem ecclesia manentes canonicè secundum regulam sancti Augustini vivere studeant, tanquam nihil habentes et omnia possidentes»¹¹⁰.

Durante las últimas décadas del siglo XI y las primeras del XII proliferan las fundaciones de canónigos regulares en Francia, Italia, Bélgica, España, Portugal e Inglaterra. Muchas de ellas dependían de una casa matriz o, al menos, habían recibido de ellas inspiración e impulso. En Francia aparecieron las de Arrouaise (1090), que en 1107 ya había aceptado la Regla de san Agustín y no tardó en difundirse por Bélgica, Inglaterra e Irlanda (1133); la de San Quintin de Beauvais, fundada hacia el año 1078 por Ivón de Chartres (1040-1115), el gran impulsor de la vida regular de los canónigos, a los que impregnó de espíritu agustiniano; y la de San Víctor de París, organizada hacia 1100 por Guillermo de Champeaux (†1121), el célebre maestro de Notre Dame. En Alemania surgieron las de Rottenbuch (1075), en Baviera; Marbach (1089-1090) en Alsacia, y Springiersbach (hacia 1106), en Renania. En Italia alcanzaron cierta pujanza la de Santa María in Porto de Rávena, cuyas constituciones redactadas el año 1116 por Pedro de Honestis, fueron imitadas dentro y fuera de Italia. El primer rey de Portugal, Alfonso I (1128-1285) organizó la congregación de Santa Cruz de Coimbra en 1132¹¹¹.

Pero no todas los canónigos compartían estos entusiasmos por la pobreza individual y la perfecta vida común. Los miembros de los cabildos catedralicios y de las grandes colegiatas prefirieron seguir con sus costumbres. La reforma se propagó, sobre todo, a través de fundaciones nuevas, en las que con frecuencia colaboraron obispos, laicos y canónigos particulares. Otras veces su implantación dividió a las comunidades y dio origen a discrepancias y tensiones que conmovieron profundamente el mundo clerical. Quienes

¹⁰⁹ A. LINAGE CONDE, «Reorganización de la vida común del clero. Canónigos regulares. Premonstratenses», en R. GARCÍA VILLOSLADA (Dir.), *Historia de la Iglesia en España* 2/1, 413.

¹¹⁰ J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima conciliorum Hispaniæ* 5, Roma 1755, 24.

¹¹¹ Datos esenciales sobre todas estas congregaciones con la bibliografía más importante en DIP 3, 63-151. Sobre la vida canonical en Inglaterra, Polonia y Hungría: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* 1, 274-303; 2, 66-79..

veían en la Regla de Aquisgrán una base idónea para construir sobre ella su vida religiosa, rechazaron la reforma y, en un segundo tiempo, perdieron su identidad hasta quedar absorbidos por el clero secular. Los reformistas acentuaron los elementos ascéticos y, al convertirse en regulares, aflojaron sus vínculos con la iglesia local y se acercaron cada día más al modelo monástico¹¹².

Otras comunidades también buscan en san Agustín un punto de referencia, un faro que iluminase su camino, ya que nadie como él había sabido interpretar la vida apostólica. Algunas veces añaden que quieren vivir *secundum regulam sancti Augustini*. Pero esa cláusula no indica que adoptaran ya entonces su Regla como norma de vida. Sólo muestra su intención de configurar su vida según el modelo agustiniano, del modo y manera que él vivió con sus discípulos. Consta, en efecto, que algunas de esas comunidades seguían otras reglas; que otras se contentaban con sustituir los capítulos incriminados de la Regla de Aquisgrán; y, que otras, en fin, se acogieron a reglas nuevas.

La adopción de la Regla de san Agustín como norma única y jurídicamente vinculante tropezaba con dos obstáculos de monta. Era poco clerical y arrastraba un pesado lastre que frenaba su marcha. Era el *Ordo monasterii*, de muy dudosa paternidad agustiniana¹¹³, con sus severas prescripciones acerca del ayuno y su arcaico ordenamiento jurídico. Sólo liberada de esa pesada carga, podría abrirse paso entre los canónigos.

Verheijen cree que esa liberación, que ha dado lugar a la actual *Regula recepta*, tuvo lugar en el norte de Francia y habría sido obra de Ivón de Chartres, fundador y primer preboste de San Quintín¹¹⁴. Así lo sugieren el origen local y temporal de los manuscritos más antiguos, algunas de sus peculiaridades textuales y las mismas costumbres vigentes en San Quintín. Entre 1120 y 1130 la Regla de san Agustín comienza a suplantar a las restantes reglas y se convierte poco a poco en la Regla oficial de las comunidades canónicas.

¹¹² C. EGGER, "Canonici regolari", en DIP 2, 51.

¹¹³ L. VERHEIJEN, *La règle de saint Augustin*. 2, 125-74, tras un minucioso examen, ha creído poder atribuírselo a Alipio: «Cherchant dans l'entourage monastique d'Augustin, il est difficile de ne penser, en premier lieu, à Alypius...», 164.

¹¹⁴ *Ibid.*, 2, 117-24.

No todos los canónigos desecharon el *Ordo monasterii*. Los de tendencia eremítica apreciaban su precisión y reciedumbre y lo adoptaron por bandera de su movimiento, por considerarlo más apto que el *præceptum* para encauzar sus ideales. Destaca entre ellos san Norberto (1082-1134), el austero fundador de Premontre (1120), donde lo aplicó en todo su rigor. Dio así origen a un nuevo modo de ser canónigo, el *novus ordo*, así llamado para distinguirlo del tradicional o *antiquus*. Sus rasgos distintivos eran el silencio, la austeridad, el retiro, la escasa actividad apostólica y los ayunos prolongados, en contraposición a la mesura del primitivo. Ambos movimientos coincidían, sin embargo, en considerar a san Agustín como padre y mentor¹¹⁵.

A partir de Inocencio XII (1130-1142) la cancillería papal asigna la Regla de san Agustín a todas las comunidades de canónigos. Su presencia en una comunidad es suficiente para asegurar su carácter canonical¹¹⁶. El concilio II de Letrán (1139) sanciona solemnemente este proceso al emparejarla con las de san Benito y san Basilio en sus cánones 9 y 26¹¹⁷. Con ello san Agustín recobra un puesto eminente en la vida religiosa occidental —en la Baja Edad Media los canónigos regulares llegaron a contar con unas 2.500 casas diseminadas por Europa entera—¹¹⁸, y su Regla emprende una brillante singladura que todavía no ha terminado. A fines del siglo XII y principios del XIII la adoptan varias congregaciones nuevas dedicadas al servicio de los enfermos, a la redención de cautivos o a la predicación¹¹⁹. Pero no en todas ellas alcanzó el

¹¹⁵ F. PETIT, *Norbert et les origines des Prémontrés*, París 1981, 106-120 y 196-200; IDEM, «L'ordre de Prémontré de saint Norbert à Anselme de Havelberg», en *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Milán 1962, 456-479.

¹¹⁶ J. DUBOIS, «Les ordres religieux au XII^e siècle selon la curie romaine», en *Revue bénédictine* 78 (1968) 283-309.

¹¹⁷ *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bolonia 1973, 198 y 203.

¹¹⁸ F. PETIT, *La réforme des pretres au moyen age. Pauvreté et vie commune*, París 1968, 10. El ejemplo de Inglaterra ilustra su expansión durante el siglo XII. El par de cabildos regulares con que contaba en 1086 se convirtieron en 250 en 1216: John C. DICKINSON, «I canonici regolari e la riforma ecclesiastica in Inghilterra nei secoli XI e XII», en *La vita comune del clero*, 274-296; la cita en 292.

¹¹⁹ Una lista de estas congregaciones puede verse en Ch. DISDIER, «Congrégations religieuses et ordres religieux et militaires régis par la règle de st. Augustin», en *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques* 5 (1931) 621-628; L. RODRÍGUEZ DE LUCAS, «Relación de órdenes y congregaciones que han optado la regla de san Agustín», en *Casiciaco* (Valladolid 1963-1964)

mismo relieve. En algunas, su adopción era un simple expediente, que sólo servía para sortear escollos jurídicos. Había que adoptar una Regla aprobada, y la de san Agustín era la más flexible. En todas convive con *instituta, consuetudines o constitutiones* que limitan su alcance e incluso deforman su mensaje. Sólo en la que ha pasado a la historia con el título de orden de san Agustín, fundada en Italia a mediados del siglo XIII, alcanzó una mayor significación. Pero incluso en ella hubo de medirse con influjos de muy diversa procedencia que han mermado su influjo hasta tiempos muy recientes.

Ángel MARTÍNEZ CUESTA

ROMA