

Estructura de la Regla de San Agustín (XII)¹

6. Algunas cuestiones a propósito de la Regla

6. 1. Introducción

En el primero de nuestros artículos anunciábamos que, tras el análisis comparativo de una serie de textos, nos ocuparíamos de algunas cuestiones concretas que plantea la Regla². Ha llegado el momento de saldar la deuda.

Las cuestiones que plantea el código monástico son muchas, pero ya menos que hace algunos años. Aunque sin unanimidad absoluta entre los estudiosos, puede decirse que las aportaciones de L. Verheijen han cerrado algunos frentes de discusión. Las cuestiones de que nos vamos a ocupar son cuatro: la de la autenticidad del documento monástico agustiniano; la de su relación con el *Ordo monasterii*; la de algunas dificultades que plantea, fuente de críticas contra él, y la cronológica.

Al ocuparnos de ellas, no pretendemos estudiarlas en toda su amplitud y profundidad, sino únicamente verter sobre ellas la luz que se deriva del estudio sobre la estructura de la Regla que hemos venido realizando.

6. 2. Autenticidad agustiniana de la Regla

Ningún investigador serio discute hoy la autenticidad agustiniana de la Regla que lleva el nombre del Obispo de Hipona. Los estudios de T. van

1. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-X)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29; 219-247; 539-576; 35 (2000) 49-77; 271-290; 483-532; 36 (2001) 5-29.

2. Hemos invertido el orden anunciado entonces, al anticipar la visión de conjunto, pensada entonces como conclusión del estudio.

Bavel³ y L. Verheijen⁴, sobre todo, han arrojado luz suficiente para disipar las dudas que existían⁵. No obstante, como el problema no era ficticio, sino real, nunca están de más posteriores pruebas que confirmen los resultados ya obtenidos.

Nuestro estudio, más que dar solidez a planteamientos antiguos, abre una vía de acceso parcialmente nueva al problema. Esta se basa en el paralelismo existente entre la estructura de la Regla y la percibida en otros diversos textos indiscutiblemente agustinianos. La coincidencia en la estructura parece reclamar un único autor. Ya L. Verheijen había puesto repetidas veces de relieve el paralelismo estructural entre la Regla y otros escritos del santo⁶. Aunque él, que sepamos, no utilizó el dato como argumento en favor de la autenticidad agustiniana de la Regla –entre otras razones, sin duda, por considerarla suficientemente asentada–, se podía deducir lógicamente. Esta constatación da razón del adverbio «parcialmente» utilizado antes. A su vez, la «novedad» señalada en el mismo lugar se fundamenta en los textos examinados, ninguno de los cuales coincide con los propuestos como paralelos por L. Verheijen⁷, y en la misma estructura, bastante más compleja que la presentada por el agustino holandés. La mayor complejidad aporta un mayor valor a la prueba, en cuanto que es menos fácil reproducirla.

En principio, la simple coincidencia estructural no bastaría de por sí para asegurar la autenticidad. No se puede afirmar que en el mundo literario los

3. Cf. sobre todo, *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la "Regula sancti Augustini"*: *Contribution au problème de son authenticité*, en *Augustiniana* 9 (1959) 12-77.

4. *La Règle de saint Augustin. II. Recherches historiques*. Paris 1967 y otros artículos recogidos en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin* I, Bégrolles en Mauges 1980, y II, Louvain 1988.

5. A pesar de todo, aún después de la obra de L. Verheijen, L. Cilleruelo rehusaba atribuir a san Agustín su paternidad. Cf. *Conclusiones sobre la Regula Augustini*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 10 (1969) 49-86.

6. Cf. *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281, recogido en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin II*, Louvain 1988, pp. 178-193; *Les Confessions de saint Augustin. Deux grilles de composition et de lecture*. Paris, Association sacerdotale «Lumen gentium», cahier n° 115 (1987) 15-22; NA II, pp. 106-113; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69, en concreto, p.70; NA II, p. 20; *Le première livre du De doctrina christiana. Un traité de "telicologie" biblique*, en *Augustiniana Traiectina*. Communications présentées au Colloque international d'Utrecht. 13-14 novembre 1986, éditées par J. van der Boeft et J. van der Oort, Paris 1987, 169-187; en concreto, p. 185.

7. También él ve paralelismos entre la estructura de la Regla y la de algunos libros de las Confesiones (cf. *Les Confessions de saint Augustin*, 15-22 NA 2,106-113), pero su planteamiento es diverso del nuestro.

plagios sean algo desconocido; más bien habría que decir que están a la orden del día. Pero en el caso que nos ocupa se da un hecho que ha de tenerse en cuenta: manteniendo la misma estructura en lo fundamental, la de la Regla no se identifica exactamente con la de ninguno de los textos que hemos considerado paralelos. Recurriendo a la argumentación utilizada por el mismo L. Verheijen para un caso similar, el plagiador tenía que ser un artista consumado para reproducir la estructura, de una parte, tan perfectamente y, de otra, tan novedosamente, o identificarse con el mismo autor, en este caso Agustín⁸. Tanto más que dicha estructura no aparece en ningún lugar formalmente presentada como tal, sino simplemente utilizada.

6. 3. *Relación con el Ordo Monasterii*

El *Ordo monasterii* es la primera Regla monástica escrita en occidente. Dicho título se lo asigna por primera vez el manuscrito Laon 328 *bis* del s. IX⁹. Es un escrito de suma concisión, pero que en su brevedad regula en la práctica todos los aspectos de la vida de una comunidad monástica. De él ha escrito A. de Vogüé: «En su extrema brevedad, el *Ordo Monasterii* es una de las exposiciones más claras y completas que se han hecho de la vida de una comunidad monástica en la antigüedad. Más corto que ninguno otro, este pequeño texto legislativo tiene el mérito de decir en pocas palabras muchas cosas. Su densidad la convierte en una obra maestra aún no superada»¹⁰.

8. Tras establecer el paralelismo entre Regla V,5 (*de consilio medicinae*) y *De libero arbitrio* 3,8,23, comenta: «La ressemblance entre ce passage du *De libero arbitrio* et celui de la Règle est frappante. Mais on ne saurait dire, ni que l'auteur de la Règle transcrit le *De libero arbitrio*, ni qu'il étale son érudition augustinienne. Il est plutôt créatif; les deux textes extériorisent, chacun d'une façon différente, la même "forme intérieure". Si l'auteur de la Règle avait été seulement un disciple d'Augustin, et non pas le Maître lui-même, je crois qu'il aurait été moins indépendant dans son libellé. Il y a, en effet, à l'intérieur de cette ressemblance, une dissemblance bien autonome... Pour accomplir un tel exploit, ce disciple d'Augustin devrait être tellement capable qu'il risque fort de se confondre tout simplement avec Augustin en personne» (*Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Sur l'ordonnance de la "faculté" (de consilio medicinae)»*, en *Augustiniana* 23 (1973) 328-333, en concreto, pp. 330-331; *Nouvelle Approche* I, pp. 376-377).

9. Cf. G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his monastic Rule*, Oxford 1987, p. 167.

10. *Histoire littéraire...* III, p. 152. Su texto crítico lo ha ofrecido L. Verheijen (*La Règle de saint Augustin*, I, pp. 109-179; espec. pp. 148-152). El estudio más completo del documento, bajo el aspecto de la traducción manuscrita, es también el de L. Verheijen (*La règle de saint Augustin*, II, pp. 124-175). Interesante asimismo por su comparación con la Regla el capítulo que le dedica A. de Vogüé en el volumen tercero de su *Histoire littéraire* del mona-

El *Ordo Monasterii* aparece en la tradición íntimamente unido a la Regla. De una parte, en una de las tres ramas de su tradición manuscrita aparece siempre unido a ella¹¹, como si fuese una especie de preámbulo a la misma; de otra, los puntos de contacto en el contenido son múltiples, incluso de carácter literario. Al mismo tiempo, las divergencias son también notables, en el contenido y en el lenguaje a la vez¹². Esta doble relación de convergencia y divergencia ha planteado varios problemas: quién, cuándo y dónde lo escribió y con qué finalidad. En la práctica, dos cuestiones concretas se imponen sobre las demás: uno, el de la relación en cuanto a la paternidad literaria, del *Ordo Monasterii* con san Agustín; otro, el de las relaciones entre el *Ordo Monasterii* y la Regla.

Respecto del primer problema, los estudiosos que han negado la paternidad agustiniana del documento y los que se la han concedido se reparten en dos grupos más o menos iguales en número¹³. A mitad de camino entre unos y otros, se colocó L. Verheijen; según él, san Agustín sería sólo autor del primer y último párrafo, mientras los restantes serían obra de su amigo y obispo de Tagaste, Alipio¹⁴. Esta tesis, aunque bien acogida en general, no ha tenido aceptación unánime¹⁵.

El segundo problema quedaba circunscrito al ámbito de quienes defendían la paternidad agustiniana. La cuestión no era saber qué documento precedía en el tiempo, dando por hecho que el *Ordo Monasterii* era anterior a la Regla, sino determinar el sentido de la Regla respecto al *Ordo*¹⁶. Así para P. Mandonnet, la Regla es un comentario espiritual al *Ordo Monasterii*¹⁷; para Dom Sanchis en el paso del *Ordo Monasterii* a la Regla se da un progreso en el sentido de una precisión del ideal.

cato antiguo (III, pp. 150-172). Cf. también el apéndice II de G. Lawless (*Augustine of Hippo...*, pp. 167-171).

11. Para dicha tradición manuscrita, cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, Paris 1967, I, pp. 153-179.

12. La comparación entre ambos documentos puede verse en A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, III, 150-168.

13. Al respecto, cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, II; 125ss; G. LAWLESS, *Augustin of Hippo*, p. 167-168. El rechazo de la paternidad agustiniana y consiguiente origen africano, llevaba consigo el asignar su origen a otros espacios geográficos: Provenza o distintos lugares de Italia. Amplia información al respecto la ofrece L. Verheijen.

14. Cf. *La Règle*, II, p. 125-174.

15. Cf. G. LAWLESS, *Augustin of Hippo*, pp. 167-171.

16. Cf. D. SANCHIS, *Pauvreté monastique et Charité fraternelle...*, p. 14.

17. *Saint Dominique*, II, Paris 1937, p. 104.

De los varios problemas que plantea el *Ordo Monasterii* sólo uno nos interesa, el de la paternidad agustiniana del texto monástico. Y no en sus términos absolutos, sino, repetimos, sólo en la medida en que pueda derivarse, como resultado colateral, de nuestro estudio. La cuestión se plantea en los siguientes términos: ¿se puede extraer alguna conclusión sobre la paternidad agustiniana del *Ordo Monasterii* de la estructura detectada en la Regla? La respuesta a la pregunta tomará dos direcciones. Una, la de la estructura exterior o formal; otra, la del contenido.

Si tomamos como base de argumentación la estructura como realidad física, se nos impone conocer, después de la de la Regla, la del *Ordo Monasterii*. Y aquí acudimos a la presentación que de ella hace A. de Vogüé. Estas son sus palabras:

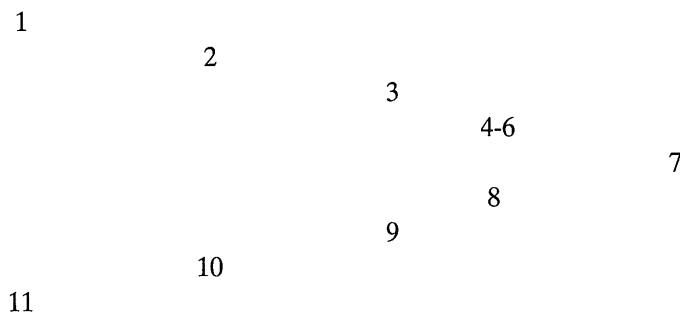
«Colocándose osadamente bajo el manto de la ley divina, desciende desde ella a las más modestas órdenes del *praepositus*, evocadas en el párrafo central y en los dos vecinos. Entre el Señor y su representante, se trata en primer lugar de la oración, que se relaciona con el primero, luego de los trabajos sobre los cuales se ejerce la autoridad del segundo. Ambas actividades de desarrollan en el tiempo conforme a dos horarios sucesivos, uno de los cuales se impone sobre el otro: entre los tiempos de oración se insertan las ocupaciones. Colocados en exergo, los dos mandamientos supremos sugerían ya esta ordenación, que regula ante todo el servicio divino y pasa luego a las obras humanas relativas al prójimo. Entre estas, la comida viene después del trabajo, ya sea el horario de la jornada el que dicta esta secuencia, ya sea porque al acto de comer corresponde el último lugar. La primera «hoja» del *Ordo* va, pues, del mandamiento de amar a Dios hasta la concesión del vino en los últimos días de la semana. En cuanto a la segunda «hoja», responde simétricamente a la primera..., pero sin clasificar sus prescripciones en orden ascendente»¹⁸.

Él mismo lo presenta en sumario de esta manera:

1. Exordio: amar a Dios. – Conclusión: en el nombre de Cristo. 11
2. *Qualiter ... oportet orare. – Subiacere ... sicut oportet.* 10
3. Trabajar desde la mañana hasta medio día. 9
- 4-6. Obedecer las órdenes del Superior por Dios. 8
7. Comida: Rol del superior.

18. *Histoire littéraire...*, III, p. 169.

En gráfico, podría sería este:



Se trata, pues, de una estructura en la que el centro del documento lo constituye la reglamentación de la comida, en torno a la cual se colocan simétricamente los demás artículos.

El cuadro deja ver cuán distante se halla el *Ordo Monasterii* de la Regla. En primer lugar, es distinta la figura: la de la Regla aparece como un auténtico plano de un edificio con sus diferentes cuerpos; su autor revela ser un auténtico arquitecto; la del *Ordo Monasterii* como una figura geométrica. En segundo lugar, la estructura de la Regla es más orgánica: los distintos elementos se ajustan perfectamente los unos a los otros; todo está en movimiento y los movimientos aparecen con naturalidad y orden; su autor no sólo es un arquitecto, sino un buen arquitecto con sentido de la armonía, incluso dentro de cierta asimetría; el del *Ordo Monasterii* no es tan perfecto; sólo hay que ver la falta de correspondencia entre (2) y (10) aunque están en el mismo plano¹⁹, o los tres párrafos (4-6) como *pendant* de uno sólo (8).

La estructura de la Regla y la del *Ordo Monasterii* son, pues, a todas luces diferentes. ¿Cabe sacar de aquí alguna conclusión respecto de la paternidad agustiniana del *Ordo Monasterii*? En principio, no. Nadie negará a san Agustín la suficiente capacidad y creatividad para poder construir un documento sobre una planta y un segundo sobre otra diferente. Aunque, habituados a verle recurrir repetidamente a idéntica estructura en contextos idénti-

19. El mismo A. de Vogüé comenta: «Il est vrai que, si le préambule et la conclusion se répondent visiblement, aucune correspondance particulière ne s'observe entre le règlement de l'office et le statut sur les sanctions. Mais cette hétérogénéité ne concerne que le sujet traité. Quant à la forme, l'*oportet* par le quel commence le premier de ces articles trouve un écho dans l'*oportet* par le quel se termine le second, toute la législation étant incluse entre ces deux verbes qu'on ne trouve pas ailleurs (*Histoire littéraire...*, III, p. 153).

cos o, al menos, parecidos, nos sorprenda encontrar una nueva, no hay razones para no concederle en él esa posibilidad. En la medida en que se trata de puros aspectos formales, no parece que haya que darle excesiva importancia.

Pero ¿se trata aquí de un puro aspecto formal? Ya de entrada partimos de que la estructura es algo más que forma. Como la estructura del edificio no es puro capricho sino que responde en buena medida a la finalidad para la que se le construye, así la obra literaria busca la estructura que mejor se acomoda a su contenido. Con otras palabras, forma y contenido son igualmente en buena medida inseparables. La estructura interior moldea la exterior. «La estructura es forma de significado en sí misma».

Ahora bien, los diversos textos examinados nos han permitido penetrar en una auténtica estructura interior del pensamiento de san Agustín. Una estructura ternaria tanto en sentido diacrónico como en el sincrónico. El sentido diacrónico lo determinan los tres momentos, correspondientes a las tres secciones: meta (sección A), punto de partida (sección B) y condición de posibilidad (sección C), donde la meta es la posesión definitiva (y común) de Dios; el punto de partida, la condición temporal poslapsaria del hombre, y la condición de posibilidad, la ayuda divina, aludida en diversas formas. A su vez, el sentido sincrónico lo determina siempre una terna, cuyos elementos pueden variar según los textos y, en última instancia, según el momento de la evolución de Agustín, pero que o son reducibles unos a otros o están en relación entre sí, sea del tipo que sea. Ternas que pueden ser o bien las virtudes cardinales²⁰, las tres *cupiditates* (apetito de descollar, de curiosidad y de placer), las tres concupiscencias de 1 Jn 2,16 (concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana), las tres prácticas ascéticas tradicionales (oración, ayuno y limosna) o las tres clases de males (los que tienen su origen en el cuerpo, los que lo tienen en el alma y los que lo tienen en los demás).

Ahora bien, es esta estructura interior la que sobre todo se echa de menos en el *Ordo Monasterii*. Faltan en él algunos elementos significativos que la constituyen tanto diacrónica como sincrónicamente. No encontramos en él el *in Deum* (sección A). Es cierto que comienza recomendando el amor a Dios y al prójimo (n. 1), pero se trata de realidad presente, mientras que el *in Deum* de la Regla mira al futuro. Le falta la tensión escatológica que marca a la Regla ya desde su mismo comienzo. En cuanto a la sección C, es cierto que no menciona a Cristo, como lo hace la Regla. Pero ha de tenerse en cuen-

20. Aunque son cuatro, la fortaleza y la justicia constituirían una unidad.

ta que no es tanto la presencia de la persona de Cristo lo que caracteriza propiamente a esta sección, cuanto la ayuda divina. Ahora bien, el *Ordo Monasterii*, que reclama el esfuerzo humano, no olvida indicar que ha de ser ayudado por la misericordia de Dios²¹.

Volvamos ahora los ojos al aspecto sincrónico. Lo primero que se constata es la presencia de elementos de ellas, pero no las ternas, antes indicadas, en cuanto tales²². Si nos fijamos, por ejemplo, en la terna de las tres concupiscencias, no percibimos huellas de la concupiscencia de los ojos, que, como en la Regla, pudiera entorpecer la oración; no falta la referencia al contexto propio de la concupiscencia de la carne, pero sólo en su dimensión alimentaria, no en la sexual; también pueden percibirse huellas de la ambición mundana en la referencia a la posesión privada y a la actitud frente a la autoridad, pero no respecto de la fama. ¿Y qué decir de otra de las ternas más frecuentes en los textos examinados, la de las tres prácticas ascéticas? Esta aparece en forma más completa. En efecto, advertimos que habla de la oración, del ayuno/abstinencia, aunque sólo en su dimensión alimentaria, y del poner todo en común, que podemos entender también aquí como forma de limosna en cuanto modo de compartir bienes²³. Se echa de menos, sin embargo, en el contexto del «ayuno», la abstinencia sexual, y dentro de la limosna, la limosna del perdón, tan importante para Agustín y bien presente en algunos textos examinados. En todo caso y esto es más importante todavía se trata de elementos que aparecen dispersos, entremezclados con otros, sin constituir propiamente ternas, como indicamos antes.

Si, comparado con la Regla, sorprende que falten ciertos elementos en el *Ordo Monasterii*, no sorprende menos la presencia de otros. Extraña, en efecto, que ponga tanto énfasis en el trabajo manual que nunca fue el fuerte de Agustín y que nunca aparece mencionado en los esquemas de perfección que, de una forma y otra, ofrecen todos los textos examinados²⁴. Es cierto que de

21. «Si quis autem non omni uirtute, adiuuante misericordia Domini, haec conatus fuerit impleri...» (n. 10).

22. En efecto, A. de Vogüé advierte cómo el del *Ordo Monasterii* se complace en constituir ternas ternas: n. 2 (tres formas de nocturnos según las estaciones, con tres partes cada vez); n. 3 (trabajo, lectura, trabajo); n. 4-6 (tres avisos conexiónados, el último formulado en tres fases); n. 7 (tres prescripciones); n. 8 (salir de dos en dos, no comer fuera, ventas y compras) (cf. *Histoire littéraire*, III, p. 169, n. 114).

23. Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 16-17.

24. Salvo en el *De moribus ecclesiae catholicae*, pero ahí san Agustín se limita a relatar lo que hacen otros.

él habla en un texto monástico como es el *De opere monachorum*, pero se debió a pura circunstancia²⁵.

Parece evidente que ambos documentos, la Regla y el *Ordo monasterii*, organizan su estructura según criterios diferentes. Según A. de Vogüé, mientras la Regla se aplica al análisis de las relaciones personales, el *Ordo Monasterii* se ocupa de establecer las normas objetivas²⁶. No creemos que sean esos particulares los que definen a ambos documentos y regulen su estructura. Mientras el *Ordo monasterii* se levanta sobre las actividades que llenan la jornada del siervo de Dios, la Regla lo hace sobre el deseo de Dios que, primero pervertido y luego rectificado, busca alcanzar su plenitud. El principio que guía el *Ordo Monasterii* es más exterior, el de la Regla más interior. El *Ordo monasterii* parte de la actividad y la regula, tratando de infundirle un espíritu; la Regla parte del deseo y busca para él la adecuada encarnación en la vida. Al trazar su programa de perfección, Agustín ha seguido en todos los textos examinados rutas interiores, nunca exteriores. En todo caso, el *Ordo Monasterii* no parece tener como base estructurante las ternas presentes en la Regla.

De resultas de lo expuesto, y admitiendo lo que ningún estudioso niega, esto es, los numerosos puntos de contacto del *Ordo Monasterii* con la Regla, nos parece procedente concluir que san Agustín ni lo escribió ni lo dictó. La falta del *in Deum*, elemento presente en todos los textos, bajo diferentes denominaciones; el no contemplar al menos el peligro de la concupiscencia de la carne en su dimensión sexual, presente asimismo en todos los textos, e incluso la carencia de las estructuras ternarias constantes en el modelo agustiniano, permiten inferir, nos parece, la conclusión apuntada. Estas tres constataciones derivan su peso argumentativo del hecho de que Agustín ha sido fiel al empleo de un modelo desde muy pronto. De haberlo escrito Agustín, ¿qué podría haberle impulsado a suprimir de este pequeño código monástico un aspecto tan fundamental para él como el *in Deum*? Y asimismo ¿qué dato, qué experiencia podría haberle llevado a pasar por alto el peligro de la lujuria? ¿Por qué razones podría él haber abandonado momentáneamente una estructura que le resulta tan querida? ¿O acaso es anterior al primer texto en que la detectamos, esto es, el *De moribus ecclesiae catholicae*? ¿Habría que colocarlo en Italia, volviendo a la opinión de Manrique y Vega, por ejemplo?

25. Es sabido que Agustín escribió dicha obra a petición del obispo de Cartago Aurelio. Cf. *Retractationes* 2,21.

26. Cf. *Histoire littéraire...*, III, pp. 176-177.

Pero la hipótesis de que Agustín lo hubiera escrito antes del *De moribus ecclesiae catholicae* queda excluida, dado que no conocemos comunidad monástica a la que pudiera haberlo dirigido. Por otra parte, el estudio presente, con los textos paralelos a la Regla, amplía el problema. Ya no hay que ponerlo sólo en relación con la Regla, sino también con el texto de *De moribus ecclesiae catholicae*. En la hipótesis de que lo hubiera escrito después, ya en Tagaste, queda sin explicar porqué da marcha atrás en los tres puntos señalados antes y porqué luego vuelve a recuperarlo en la Regla y en *Epist.* 48.

Por otra parte, en cuanto concierne a las relaciones del *Ordo Monasterii* con la Regla, el problema no se resuelve considerando a esta como un complemento y sobre todo como un comentario de aquel²⁷. Aunque ciertos elementos presentes en la Regla y ausentes en el *Ordo Monasterii*, como la prevención en el ámbito de la sexualidad y la «corrección fraterna», pueda explicarse como complemento, y otras diferencias cuantitativas como comentario, el movimiento espiritual de uno y otro documento son diferentes. El dinamismo que caracteriza la Regla expresado por las tres secciones no parece hallarse en el *Ordo Monasterii*, que resulta más estático. El progreso que representaría la Regla respecto del *Ordo Monasterii*, según D. Sanchis, tampoco se entiende bien, pues el progreso acontece siempre que se camina en la misma dirección. Pero, aunque pretenden el mismo objetivo, en uno y otro documento se respiran aires diferentes. El problema no es sólo la estructura literaria, sino también la espiritual.

Nuestro argumento, en síntesis, es el siguiente: La Regla y el *Ordo Monasterii* manifiestan diferencias significativas. Ahora bien, estas diferencias difícilmente se pueden explicar como continuidad en la misma línea, como complemento o comentario, porque son más espirituales que materiales; más de concepción de la vida espiritual que de prácticas concretas; más de estructura mental que de estructura literaria. Más que de continuidad procedería hablar de ruptura. Pero en este caso habría que buscar explicación adecuada a la misma ruptura, que, además, sería doble: ruptura del *Ordo Monasterii* respecto de concepciones anteriores de san Agustín y ruptura de la Regla respecto del *Ordo Monasterii*. De hecho, en el caso de ser de san Agustín, el *Ordo Monasterii* significaría un puro paréntesis entre concepciones idénticas anteriores y posteriores del que habría que dar razón.

27. Cf. P. MANDONNET, *Saint Dominique*, II, p. 104.

6. 4. *Dificultades que plantea la Regla*

Los lectores de reglas monásticas no se sienten cómodos cuando tienen la de san Agustín en sus manos. Unas veces por lo que echan de menos en ella, otras por lo que echan de más. Por separado nos ocuparemos de algunas de las críticas que más repetidamente se le dirigen.

6. 4. 1. *Falta de regulación de horarios y trabajo*

Uno de los puntos que dejan perplejos a los lectores y estudiosos de la Regla de san Agustín es el silencio respecto de los horarios y el trabajo monásticos²⁸. Por tratarse de dos aspectos fundamentales de la vida de una comunidad monástica, parece lógico que una Regla que pretende regular dicha vida se ocupe de ellos. Así lo hacen, por lo demás, otras Reglas monásticas.

El hecho de que el *Ordo monasterii*, conocido sin duda por san Agustín, a quien algunos estudiosos han atribuido la paternidad, legisle sobre horarios y trabajo, acrecienta el problema, aunque para algunos lo resuelve. Lo acrecienta porque hay que dar respuesta a la pregunta de por qué el legislador Agustín suprimió de su Regla ambos elementos, bien presentes en el *Ordo*. Lo resuelve, según otros, porque san Agustín no sentía necesidad de volver sobre algo ya legislado. Argumento de poco valor en sí, porque entonces habría que dar razón de por qué mantuvo otros elementos. Tales autores admiten que el *Ordo* estaba vigente en el mismo monasterio al que va destinada la Regla, siendo ésta un complemento o especie de comentario de aquel, como ya se vio.

Lo que parece claro es que tales silencios son intencionados²⁹. Descartado que la Regla sea un comentario al *Ordo*, ¿qué explicación puede

28. «Laisant dans l'ombre des choses aussi importantes que la structure de la prière commune et l'emploi du temps, l'heure et le menu du repas, l'obligation et la nature du travail, Augustin s'étend longuement sur les relations des riches et des pauvres, du delinquant et de ses confrères, des divers responsables -officiers, anciens, supérieur- avec les autres moines qui dépendent d'eux, en fin des «serviteurs de Dieu» les uns avec les autres, à propos des frictions qui peuvent opposer n'importe lesquels d'entre eux» (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire...*, III, p. 176).

29. «Sans doute le *Praeceptum* n'a-t-il pas les normes précises sur l'office et l'horaire qui donnent d'emblée à l'*Ordo* l'aspect d'une charte de vie commune, claire et complète, mais ces lacunes, sans doute voulues, n'empêchent pas Augustin de regarder son oeuvre comme la loi qui doit régir sa communauté» (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire...*, III, p. 176).

aportarse? A. de Vogüé se pregunta si el hecho de que la Regla evite habitualmente precisiones concretas y se ocupe menos de las cosas y de las prácticas que de las personas y sus relaciones hay que atribuirlo al deseo de mantenerse en el nivel de alta espiritualidad que se trasluce del último capítulo de la Regla³⁰.

Personalmente creemos que esos silencios pueden tener alguna explicación desde la estructura de la Regla, sin tratar de hacer de ella una panacea que resuelva todos los problemas. En lectura diacrónica, el horario se relaciona con el siervo de Dios en el tiempo, en concreto, con la sección B de la Regla. Tal sería su ubicación natural en su estructura. Sería, pero no es, porque de hecho falta. ¿Por qué falta, entonces? Porque no es un tema que guarde relación específica con los principios sobre los cuales se estructura sincrónicamente el documento. Sea que, sincrónicamente, se lea la Regla desde las tres *cupiditates* o de las tres concupiscencias, sea que se la lea desde las tres prácticas ascéticas o desde los diversos males que sufre el hombre, el horario no tiene relación específica con ninguno de tales elementos, aunque se le pueda relacionar con todos y cada uno de ellos. Y, de hecho, si se presta un mínimo de atención, los horarios no están ausentes de la Regla, no como preceptuados, sino como supuestos. El legislador alude a él, en el contexto de la primera unidad, al prescribir la perseverancia en las oraciones fijadas para las horas y tiempos de cada día³¹. Alude asimismo a él en el capítulo tercero, perteneciente a la unidad segunda, al regular el régimen de comidas según las diferentes situaciones personales³². Lo menciona, por último, en el capítulo quinto, dentro de la unidad tercera, al señalar cómo ha de procederse en el préstamo de libros³³. Así, pues, leyendo la Regla como programa espiritual y no como prescripciones que regulen a nivel práctico la vida monástica, se puede entender, de una parte, que aluda repetidamente al horario –significativamente tres veces, en relación con las tres unidades detectadas– y, de otra, que no ofrezca un horario concreto para la vida de la comunidad. Esto queda fuera de las intenciones del autor al escribir la Regla. Y ello sin suponer, ni tampoco excluir, que la comunidad a que va destinada la Regla se rigiese por el *Ordo Monasterii*.

30. *Ib.*

31. «Orationibus instate horis et temporibus constituis» (R II,1).

32. «Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen *extra horam prandii* aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat» (R III,1).

33. «Codices *certa hora* singulis diebus petantur; *extra horam* qui petierit, non accipiat» (R V,10).

Del trabajo puede decirse exactamente lo mismo. También él tiene su ubicación natural en la sección B de la Regla. Sobre todo entendido como *labor*³⁴, es propio de la condición postlapsaria del hombre. Pero, ¿dónde colocarlo en el plano sincrónico? Tampoco tiene lugar específico en ninguna de las unidades, porque tiene cabida en las tres. Si tomamos como referencia, por ejemplo, las tres prácticas ascéticas ya conocidas, advertimos la relación del trabajo con cada una de ellas. Se relaciona con la oración, para la que puede constituir un obstáculo; se relaciona también con el ayuno en cuanto que, practicado sin mesura, este lo puede impedir; se relaciona, por último, con la limosna en cuanto que es medio para producir bienes que compartir con los demás.

De hecho, no estamos planteando puras posibilidades, sino lo que se constata en la Regla, a poco que nos fijemos. Más que silenciada, la ley del trabajo aparece en la sección B en relación con cada una de las tres unidades. La unidad primera hace mención explícita e implícita a la vez de él. Explícita cuando indica que algunos siervos de Dios pudieran estar haciendo algo –entiéndase trabajando³⁵– en el oratorio; e implícitamente al referirse a aquellos que eventualmente no tienen nada que hacer, por lo que pueden dedicar su tiempo a la oración³⁶. De forma más críptica se halla en la unidad segunda, dedicada al ayuno. La referencia a los *infirmi* y *fortiores*, a quienes tienen más vigor y de quienes tienen menos³⁷ puede leerse genéricamente no sólo en clave de vida regular de comunidad, sino también específicamente en clave de trabajo, como se deduce de la forma de expresarse del santo en su obra *De opere monachorum*³⁸. La presencia más clara la encontramos, por último, en

34. El párrafo cuarto del capítulo tercero habla de los ricos *laboriosi*. Pero el adjetivo no tiene el significado de «trabajador», sino de «sufrido». Los términos que la Regla utiliza para indicar el trabajo son el sustantivo *opus* y el verbo *operari* (cf. R V,2) y también el más genérico *agere* (R II,2).

35. El verbo empleado aquí es *agere* (R II,2).

36. «In oratorio nemo aliquid agat...; ut si forte aliqui..., si eis uacat...» (R. II,2).

37. «Qui infirmi sunt ex pristina consuetudo... quos facit alia consuetudo fortiores... quia ualent quod non ualent illi» (R III,3).

38. Cuando en *De opere monachorum* Agustín habla de aquellos a los que se les puede dispensar del trabajo manual, pone como razón su *infirmitas*: «Si saltem habebant aliquid in hoc saeculo, quo facile *sine opificio* sustentarent istam vitam, quod conuersi ad Deum indigentibus dispartiti sunt, et credenda est eorum *infirmitas* et ferenda. Solent enim tales, non melius, sicut multi putant, sed quod est verum, languidius educati, *laborem operum corporalium sustinere non posse*» (*De opere monachorum* 21,25 CSEL 41,570). «Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem seruitutis Dei et ex conditione seruili, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, tanto utique felicius quanto fortius educati... Tales

el capítulo quinto, encuadrado en la unidad tercera, donde ordena explícitamente que nadie trabaje en nada para sí mismo, sino que los trabajos de todos repercutan en bien de la comunidad³⁹. El trabajo, pues, está bien presente en la Regla; pero está donde y en la manera que sirve al proyecto que su autor diseña, no en el lugar y modo que, desde otra comprensión de lo que es una Regla, se le quisiera asignar. El texto agustiniano, en efecto, no regula actividades sino actitudes, aunque al regular algunas actitudes aluda también a determinadas actividades.

A partir de aquí, cualquier argumento que trate de vincular el *Ordo Monasterii* con la Regla sobre la base de que esta no legisla ni sobre el horario ni sobre el trabajo porque ya lo había hecho en aquel, pierde su valor. Si san Agustín no ofrece en la Regla un horario ni regula el trabajo de los siervos de Dios no se debe a que ya lo hubiera hecho en el *Ordo Monasterii*, sino sencillamente a que no encajaba en ella.

6. 4. 2. *Las frecuentes repeticiones*

A cualquier lector de la Regla de san Agustín le llama la atención el que determinados temas entren en escena más de una vez. Es el caso de los ricos y los pobres (R I,4-7; III,3-5; V,1), los vestidos (R III,4; IV,1; V,1.3.4.9.11), la recepción oculta de algo (R IV,11; V,3), las salidas (R IV,2.6; V,7). ¿Cómo se explica el hecho? ¿Cabe pensar que Agustín no sabía componer un escrito? ¿O acaso sabía, pero, al tratarse de un escrito puramente circunstancial, no cuidó esos detalles?

Que san Agustín sabía componer conforme a las reglas del arte es algo que a priori hay que dar por supuesto en una persona que cursó con brillantez los estudios de la escuela antigua, como es el caso de san Agustín; algo, además, que ha demostrado en el conjunto de sus escritos; algo, por último, bien patente con referencia a la Regla. Nuestro estudio ha dejado claro que esta no está desprovista de una armónica arquitectura interior. Tampoco resuelve el problema apelar a la circunstancialidad del escrito. De una parte, porque su misma arquitectura deja ver que no es tan circunstancial como

ergo quoniam se quominus operentur, de infirmitate excusare non possunt...» (*ib.* 22,25 CSEL 41,570-571).

39. «Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant...» (R V,2).

algunos piensan⁴⁰; de otra, porque quien posee el arte de escribir deja traslucir ese arte incluso en producciones menores.

¿Qué explicación dar, entonces? De nuevo creemos que hay que buscarla en la misma concepción de la Regla. En otro momento la hemos comparado con un edificio con diferentes cuerpos y estos con distintos compartimientos y salas. Ahora bien, nada impide que una misma clase de mueble «decore» más de un compartimiento o sala. Sólo se requiere que sirva a la función para la que se le destina y, luego, que encaje con el resto del mobiliario, que no rompa la unidad del conjunto.

Traslademos ahora la imagen a la realidad de la Regla. El primer ejemplo de repetición lo constituye la mención de la convivencia de ricos y pobres en el monasterio. Pero en ninguno de los lugares está de más; en cada contexto en que aparece tiene sentido propio su presencia. En la sección A (R I,4-7), porque en la coexistencia de ricos y pobres Agustín ve la posibilidad concreta de que aflore, de una y otra parte, el orgullo, cuya aparición hace imposible la unidad de almas y corazones requerida antes, condición, a su vez, para llegar *in Deum*. Orgullo que obviamente trata de conjurar. En la sección B el tema aparece dos veces. Una en el capítulo tercero (R III,3-5), capítulo que en su materialidad regula mayormente el régimen alimentario, siempre al servicio de la salud⁴¹ y, dentro del programa espiritual, regula el ayuno o una manifestación de la concupiscencia de la carne. Ahora bien, la necesidad física de los que entraron en el monasterio procedentes de una condición social más elevada de un trato especial en la comida podía provocar, y de hecho provocaba, actitudes poco espirituales en quienes llegaban de procedencia humilde. Idéntica actitud negativa podía salir a la luz como consecuencia del trato especial que, en cuestión de ropa, reciben estos últimos por razones de salud. El legislador y maestro espiritual quiere atajar esos males.

La segunda aparición ocurre en el primer párrafo del capítulo quinto. En su materialidad ordena tener la ropa en común, pero, dentro del programa espiritual, trata de hacer frente a la ambición mundana que se manifiesta, en una de sus formas, a través del deseo de descollar por la calidad de los bienes de uso. El hecho material de que, independientemente de quien la haya llevado, cada prenda pueda ser usada por cualquier miembro de la comunidad, puede provocar, y de hecho provocaba, actitudes poco espirituales, esta vez en quienes procedían de las capas superiores de la sociedad, que podían reclamar un trato acorde con su status anterior. Actitudes que el maes-

40. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 1935 (2000) 271-290.

41. «... quantum ualetudo permittit...» (R. III,1).

tro espiritual quiere cortar. Hasta en este punto se advierte un equilibrio en la Regla: en el capítulo tercero, son los de extracción social humilde los que corren el peligro y en cuya ayuda corre el autor de la Regla; en el capítulo quinto, en cambio, son los ricos los que reciben la ayuda porque son ellos los que corren el peligro.

Con algunos matices, lo mismo puede decirse de los vestidos, mencionados en capítulos tercero, cuarto y quinto. Tanto el capítulo tercero como el cuarto se encuadran dentro de la unidad segunda, una de cuyas claves de lectura es la de la concupiscencia de la carne en dos aspectos diferentes. Comenzamos por el capítulo tercero, del que destacamos la exigencia de cuidar la salud. Un cuidado de la salud en que se ampara frecuentemente la concupiscencia para concederse lo que le agrada⁴². El texto de la Regla supone que, al servicio de esa salud, se otorga a quienes entraron en el monasterio procedentes de una vida más delicada un trato especial no sólo en la comida, sino también en la ropa de vestir y de cama. Un trato especial que suscita aquí reacciones poco espirituales de parte de los demás; reacciones, que no obedecen al deseo de justicia, aunque así lo parezca, sino a la misma concupiscencia que regalar al máximo el cuerpo, privándole de las incomodidades del frío o del calor⁴³. Una actitud que el santo considera poco espiritual, por lo que pretende ponerle freno, justificando el trato de privilegio otorgado a los primeros.

La forma de vestir no sólo sirve a la salud del cuerpo, sino que puede constituirse también en medio de seducción de una persona del sexo contrario. Esta constatación explica que vuelva a hablarse de la ropa en el párrafo inicial del capítulo cuarto. Este capítulo, en efecto, encuadrado como indicamos dentro de la unidad segunda, tiene como punto de mira dominar la concupiscencia de la carne en el ámbito de la sexualidad. Más en concreto, se propone evitar dar pie a la misma a través de una vestimenta llamativa⁴⁴.

Por último, nadie ignora que la forma de vestir es una de las manifestaciones del nivel económico de una persona y, por tanto, una forma en que puede hallar expresión la ambición mundana. A partir de aquí, resulta comprensible que san Agustín vuelva a ocuparse de los vestidos en el capítulo quinto de la Regla, encuadrado en la tercera unidad, una de cuyas claves de

42. Cf. *Conf.* 10,31,44 CSEL 27,178.

43. Aquí no se trata de ropa de mejor género, sino más o menos adecuada para combatir el frío o el calor.

44. «Non sit notabilis habitus uester, nec affectetis uestibus placere sed moribus» (R IV,1).

lectura hay que verla en la referencia a la ambición mundana. Una de las realidades que denuncian su existencia es el afán por destacarse por encima de los demás, que entre los siervos de Dios a que se dirige la Regla puede suscitarse –y, de hecho, parece haberse suscitado– a propósito de reparto de la ropa de vestir⁴⁵. Mal al que el legislador y maestro espiritual trata de cerrar el paso.

También en dos ocasiones se refiere el legislador Agustín al hecho de recibir algo ocultamente; una en el capítulo cuarto⁴⁶ y otra en el capítulo quinto⁴⁷. Esta doble mención se explica también por el doble significado que puede tener tal hecho. En efecto, puede delatar en el sujeto dos *cupiditates* distintas, o bien la libido o bien la avaricia; con otras palabras, puede estar al servicio de la concupiscencia de la carne alimentando afectos indebidos entre personas o puede estar al servicio de la ambición mundana, en su deseo de poseer más bienes materiales que los demás. Lo contemplado como puramente posible, resulta claro de contexto y texto. El contexto ya lo hemos indicado. El texto de la prohibición en el capítulo cuarto deja lugar a pocas dudas. De una parte, se trata de recibir regalos o cartas de alguna *mujer*; de otra, se trata del término de una acción que comenzó con una mirada lasciva⁴⁸. La prohibición del capítulo quinto mira a evitar toda conciencia de propiedad personal. La diferencia entre la prohibición del capítulo cuarto y la del quinto es material y formal. Material, porque en el primero se trata de cartas y pequeños regalos y en el segundo de ropa y otros bienes necesarios; formal, porque en el primero el legislador previene contra la lascivia y en el segundo contra el afán de propiedad privada.

Queda el caso de las salidas. En el capítulo cuarto, tanto en el párrafo segundo⁴⁹ como en el sexto⁵⁰, donde está más claro, el legislador trata de ellas

45. «... cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat, et indignum se esse qui ita uestiatur, sicut alius frater eius uestiebatur...» (R. V,1).

46. «Quicumque autem in tantum progressum fuerit malum, ut occulte ab aliqua literas uel qualibet munuscula accipiat...» (R IV,11).

47. «Consequens ergo est ut etiamsi quis filiis, uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam vestem, sive quodlibet illud inter necessaria deputandum, non occulte accipiat, sed sit in potestate praepositi, ut in re communi redactum, cui necessarium fuerit praebeatur» (R V,3).

48. «Quicumque autem in tantum *progressum fuerit* malum...» (R IV,11); «Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo uestrum aduerteritis, statim admonete ne coepta *progre diatur*...» (R IV,7).

49. «Quando proceditis, simul ambulate; cum veneritis quo itis, simul state» (R IV,2).

50. «Quando simul estis in ecclesia et ubicumque ubi et feminae sunt...» (R IV,6).

en relación con el tema de la castidad y, en última instancia, con la concupiscencia de la carne. En el capítulo, quinto, en cambio, es posible que trate de evitar que se sobrepongan los lazos naturales (parentes, amistad, etc.) a los específicamente religiosos (fraternidad cristiana)⁵¹. Es decir, la norma pretende hacer frente a otra manifestación del apego a lo particular.

En breves palabras, estamos ante repeticiones puramente materiales; sólo eso. Las diversas presencias de determinados elementos obedecen a una razón específica. La objetividad es única, pero la subjetividad puede hacer diferentes usos de esa única objetividad. En una casa con dos habitaciones de estudio nada impide que ambas tengan un escritorio igual, siempre que sirva a quienes las van a usar, aunque una persona estudie agricultura y otra filosofía.

Estas constataciones nos permiten comprender mejor el carácter de la Regla. Al respecto cabe señalar dos aspectos: primero su condición de programa espiritual y luego su carácter concreto. Indudablemente toda Regla monástica incluye un programa espiritual; detrás de los preceptos concretos se oculta siempre un camino para llegar a Dios. Lo que caracteriza a la Regla de san Agustín es presentarse ante todo como un programa de vida espiritual, al servicio del cual o bien hace uso de normas ya escritas, ya consuetudinarias, o bien introduce otras normas. Por tanto, la pregunta concreta que ha de hacerse no es por qué no legisla sobre este o sobre aquellos aspectos concretos de la vida monástica, sino si el programa de vida espiritual está bien concebido, si es completo, si conduce efectivamente a Dios, etc.

Vengamos ahora al carácter concreto que hemos atribuido a la Regla. Queremos decir lo siguiente: Aunque en las unidades primera, segunda y tercera, Agustín tenga en mente ya las tres *cupiditates* o concupiscencias, ya las tres prácticas ascéticas, ya los tres males que puede sufrir el hombre, en ninguna de ellas hace un planteamiento ni teórico ni completo de ninguna de las ternas. Esto es evidente. Si el planteamiento no es teórico, ha de ser práctico. Y efectivamente es práctico, pero no completo; esto es, contempla no ya todas las posibilidades que se podrían dar, algo a todas luces imposible, sino sólo algunas y bastante específicas. Se podría decir que la Regla ofrece un menú a la carta para la comunidad a la que está destinada. Nace de una experiencia determinada, de los problemas diarios de una comunidad. Esos problemas

51. «Nec eant ad balneas, siue quocumque ire necesse fuerit, minus quam duo uel tres. Nec ille qui habet aliquo eundi necessitatem, cum quibus ipse voluerit, sed cum quibus praepositus iusserit, ire debet» (R V,7). La explicación dada hay que encuadrarla en la interpretación global del capítulo.

concretos son considerados dentro de un marco espiritual que no explicita y que hemos tratado de sacar a la luz.

Esta constatación nos parece importante por la distinción que establece, que tiene repercusiones con vistas a aceptación en la actualidad. Si en la Regla hay un marco espiritual en el que se han introducido algunos elementos, el hombre de nuestro tiempo ha de tomar postura ante uno y otro y puede suceder que no sea la misma en ambos casos. Las posibilidades son cuatro: aceptar marco y cuadro; rechazar uno y otro; aceptar el marco y rechazar el cuadro o aceptar el cuadro y rechazar el marco. Lo que se afirma del documento en general cabe afirmarlo igualmente de cada una de sus secciones o unidades. Como la subjetividades difieren tanto unas de otras, con toda certeza cada una de las posibilidades encontrará partidarios.

6. 5. La fecha de composición de la Regla

Hasta el presente, hemos hablado siempre de la «supuesta» fecha de composición de la Regla, refiriéndonos a la defendida por L. Verheijen, esto es, en torno al año 397. El uso de dicho adjetivo no indicaba sino una suspensión del juicio hasta verla confirmada o desmentida por nuestro estudio. ¿Qué conclusiones se pueden extraer de él al respecto?

Recordemos que los estudiosos se habían dividido globalmente en dos grupos: uno que optaba por la fecha tardía, el 429, y otro que prefería una fecha temprana, aunque luego divergiesen los distintos autores a la hora de concretar el año⁵². Nuestro estudio permite descartar la fecha tardía. O, más exactamente, lleva a optar por la fecha temprana. La razón es obvia: la Regla está compuesta según una estructura que Agustín utilizó en un período determinado de su vida.

Cuál sea ese período se deriva de las fechas de los textos examinados, cuya estructura coincide con la de la Regla. Veámoslas. El *De moribus* fue compuesto en Roma en el 388, aunque cabe la posibilidad de que el texto examinado por nosotros haya sido escrito poco después en Tagaste⁵³; el *De vera religione* fue compuesto en Tagaste en el 389 ó 390, última obra que compuso como laico; las *Confessiones* se colocan entre los años 397 y 400/401; todo

52. Cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407.

53. Cf. *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 539-576; en concreto, p. 540, n. 6.

indica que la *Epist.* 48 fue escrita en torno al 398. Estas son fechas que podemos considerar seguras; en todo caso, las variantes siempre serán mínimas. Más problema plantean los *Sermones* sobre la Cuaresma y la *Enarratio in psalmum 37*. Los primeros porque se trata de una pluralidad de piezas, ninguna de las cuales individualmente presenta el conjunto de la estructura de la Regla y, luego, porque su fecha no es fácil de concretar, aunque varios indicios permiten suponer que son de composición temprana⁵⁴. En cuanto a la *Enarratio in psalmum 37*, los autores no coinciden en el establecer su fecha de composición. S. Zarb la coloca en el 395, apoyándose en la doctrina del Cuerpo Místico que contiene y en un pasaje claramente antimaniqueo⁵⁵. H. Rondet, en cambio, juzga que la contextura del sermón protesta contra una datación temprana y considera que la alusión a los maniqueos puede ser bastante tardía. A su vez propone como probable una fecha posterior al 415, tomando pie de la falta de militancia antidonatista y antipelagiana⁵⁶. Puestos a elegir entre una y otra propuesta, nos sentimos más cercanos de Zarb que de Rondet. Creemos que la alusión al maniqueísmo en el n. 26 de la *enarratio* tiene su peso y no se la puede descartar con un simple «puede ser bastante tardía». De una parte, el detenerse del pastor en defender la realidad de la carne de Jesús no se entiende si no se trata de un problema real y cercano para sus ovejas; de otra, una vez que el maniqueísmo dejó de ser objeto de atención primaria del pastor de Hipona, este no volvió a hacer uso antimaniqueo de Deut 21,23 (*Maldito todo el que pende de un madero*) como vemos que hace aquí⁵⁷. Puestos a concretar un poco más, la descripción que hace del modo como funciona la memoria humana lleva a pensar en un fecha cercana

54. Cf. *Estructura (VI)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 219-247; en concreto, p. 219.

55. Cf. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum sancti Augustini in Psalmos*, La Valetta-Malta 1948, pp. 199-205. Fecha que acepta A. de Vogüé (cf. *Histoire Littéraire*, 5,260-261).

56. H. RONDET, *Essais sur la chronologie des «Enarrationes in Psalmos» de saint Augustin*, en *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 65 (1964) 110-136, en concreto, pp. 125-127. Entre la de Zarb y la de Rondet, se coloca la propuesta de N. Adkin, quien piensa en una fecha genéricamente anterior al 410, sobre la base de la comparación con *sermo* 80,7 (cf. *Augustine, Sermon 80,7: Quando dormitat oratio?*, en *Augustiniana* 46 [1996] 61-66: 66).

57. Rondet remite a los *In Ioannis euangelium tractatus* como prueba de referencias antimaniqueas tardías de Agustín (8,6 CC 36,85).. Pero, además de no ser tan tardío (el autor aún no podía tener a su disposición los estudios de cronología agustiniana de A.-M. La Bonnardière), la referencia se la facilita al santo el mismo texto que está comentando, mientras que en *Enarratio in psalmum 37,26* no la sugiere directamente el versillo 21 que le ocupa («Detrahebant mihi, qui retribuēbant mala pro bonis, quoniam persecutus sum iustitiam»).

al momento en que estaba componiendo el libro décimo de las *Confessiones*⁵⁸. Cabe, por tanto, que la *enarratio* sea contemporánea de dicha obra⁵⁹.

El período, en que Agustín utilizó esa determinada estructura coincide con la década que va, grosso modo, del 390 al 400. Dentro de ese período, pues, habría que colocar la composición de la Regla⁶⁰. ¿Cabe aquilatar más? La estructura sola no nos permite hacerlo⁶¹. Pero un sencilla reflexión nos puede orientar. La reflexión se fundamenta en tres constataciones: la primera, que en las *Confessiones* san Agustín describe su propio camino hacia Dios; la segunda, que él no considera ese camino como específicamente suyo, sino común a todos los hombres⁶²; la tercera, la coincidencia estructural-espiritual ya expresada entre las *Confessiones* y la Regla. Si esto es así, ¿andaremos muy descaminados al pensar que san Agustín tradujo en norma en la Regla lo que

58. «Breve est quod admoneo, quomodo anima nostra completa est illusionibus. A facie ipsarum illusionum, aliquando vix orare permittimur. De corporibus cogitare non novimus nisi imagines; et saepe irruunt quas non quaerimus, et volumus ex hac in hanc ire, et ab illa in illam transire; et aliquando vis redire ad id quod cogitabas, et dimittere unde cogitas, et aliud tibi occurrit; vis recordari quod oblitus eras, et non tibi venit in mentem, et venit potius aliud quod nolebas. Ubi erat quod oblitus eras? Nam quare postea venit in mentem, cum iam non quaereretur? Cum autem quaereretur, occurrerunt pro illo innumeraabilia quae non quaerebantur» (*Enarr. in psalmum 37*,11 CC 38,389-390). Comparar con *Confessiones* 10,8,12 CC 27,161: «Ibi reconditum est quidquid etiam cogitamus, uel augendo uel minuendo uel utcumque uariando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepeliuit oblivio. Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid uolo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur, quaedam catervatim se proruunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: "Ne forte nos sumus?" Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod uolo atque in conspectum prodeat ex abditis. Alia faciliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur, iterum cum voluero processura». La primera parte del texto transcrito de la *enarratio* lleva también el pensamiento a *Conf.* 10,35,57 CC 27,186.

59. El argumento que estamos utilizando para fechar la Regla puede servir también, por tanto, para fechar la *Enarratio in psalmum 37*.

60. Somos conscientes de que el argumento quedaría infirmado en el caso de que se hallasen otros textos posteriores con idéntica estructura. Como nosotros no los hemos hallado, argumentamos desde los datos que poseemos.

61. Un dato a tener en cuenta podría ser la ausencia de interés comunitario en el texto de *De vera religione*. La Regla, que tanto lo acentúa, tendría que ser posterior. Pero el argumento queda devaluado por el acento comunitario que aparece ya en el texto de *De moribus*. A no ser que se acepte la tesis de Coyle, de una composición posterior.

62. «Cui narro haec? Neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Vt uidelicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te?» (*Conf.* 2,3,5 CC 27,20). Cf. también 10,3,4 CC 27,156.

en las *Confessiones* presenta como relato? Su propia experiencia la habría convertido en lección para sus seguidores en el servicio de Dios. El servicio de san Agustín sería entonces doble: además de dar a los siervos de Dios un texto, en ese mismo texto les habría dado su propia vida, su particular experiencia. Un magisterio *et uerbo et exemplo*. En conclusión, dentro de la década indicada, la Regla tiene su ubicación espiritual y, al mismo tiempo, cronológica en los años en que Agustín escribía sus *Confessiones*. A la luz de este estudio, la fecha propuesta por L. Verheijen para nosotros deja de ser «supuesta»⁶³.

7. Conclusión

A punto de concluir este estudio, traemos aquí de nuevo la imagen arquitectónica con que lo empezamos. A modo de síntesis podemos afirmar que la Regla es una construcción de un arquitecto de categoría excepcional, levantada sobre muros consistentes y bellamente estructurada. El arquitecto aludido no nos queda duda que fue san Agustín. Sus muros son los valores que promueve; su estructura, la adecuada ordenación de los mismos.

Pero podemos ir todavía más lejos y ver la construcción con que hemos comparado la Regla como una alegoría del hombre. Del hombre tal como lo entiende san Agustín en su ser y en su historia. No creemos andar muy descaminados si, a partir de los datos que nos aporta el estudio, afirmamos que el monacato agustiniano busca la realización de un ideal de plenitud humana y que la Regla sería como el manual elaborado por el arquitecto Agustín al servicio de la consecución de ese ideal.

Mantengamos la imagen arquitectónica. Comparemos al hombre que esconden y también revelan los preceptos, a menudo intrascendentes, de la Regla con una construcción. Esta construcción se eleva a la vez que lo hacen sus tres muros que no son sino los valores de verdad y belleza, de salud y de vida, de paz y libertad, vinculados a la triple dimensión humana: espiritual,

63. La propuesta de Balbino Rano de fechar la Regla a partir del 415 (cf. *La obra "El espejo", clave para la comprensión de la "Regla de san Agustín"*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1967) 5-25) nos parece tener una base demasiado débil. Asimismo, de todo el estudio nos parece poder concluir que vincular el origen de la Regla y el contenido de la misma a la solución de una problema surgido en un monasterio de Cartago, como propone L. Cilleruelo (cf. *Los destinatarios de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustiniano* 54 (1960) 87-114; *Nota sobre la fecha de composición de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustiniano* 55 [1961] 257-261) depaupera la Regla.

física y social, y a su triple relación: con la Trascendencia, consigo mismo, con los demás. Estos muros tienen como firme basamento el misterio del Dios Trino a cuya imagen fue creado el hombre (Gen 1,26-27). Misterio del Dios trino que, además de constituir su basamento, representa también su remate, su coronación, su cima. La naturaleza del hombre es inconcebible sin esos tres muros que parten del único Dios Trino y tienden hacia ese mismo único Dios Trino. Los tres son insustituibles; cualquiera de ellos que falle, arrastra como consecuencia el desmoronamiento de la construcción y en ese caso no se podría hablar ya de hombre, sino, a lo más de fragmentos de hombre.

Esto último no es algo que quede en el reino de la pura posibilidad, sino algo muy real o, en todo caso, una amenaza permanente. Y aquí está la tragedia. Los muros son, efectivamente, de material nobilísimo, originario de las canteras divinas. Pero no hay material que no tenga su enfermedad específica que lo ataca y poco a poco mina su resistencia hasta que acaba destruyéndolo. También los muros constitutivos del hombre tienen su específico término o su propio mal de la piedra: el muro de la verdad y belleza, el mal de la exterioridad o curiosidad; el muro de la salud y de la vida, el del afán desordenado y desmedido de placer, en sus variadas manifestaciones; el muro de la paz y la libertad, el de la ambición o afán de prevalecer sobre los demás, sea del modo que sea⁶⁴. En realidad, se trata de un único mal, que afecta de un modo específico a cada uno de los muros.

Nuestro buen arquitecto era muy consciente de todo esto y la mejor prueba es la misma Regla, concebida como manual —repetimos— que contiene el tratamiento específico contra los males indicados, ya sea para atacarlos, ya para prevenirlos, a fin de que los muros se eleven sólidos y seguros y se pueda coronar la obra.

Pero no basta con conocer el tratamiento adecuado. En este momento el arquitecto introduce la persona de Jesucristo. El hombre encuentra en él el tratamiento que se le propone y en él puede, además, verificar su auténtica eficacia. Como construcción humana, su naturaleza era igual a la de los demás hombres; la diferencia está en que ningún mal ha carcomido el material de sus muros y estos han alcanzado ya su cima y plenitud.

64. G. P. Lawless escribió un artículo sobre los valores perennes de la Regla. En ellos selecciona los siguientes: vida centrada en Dios (God-centeredness), interioridad, franqueza (single-mindedness), gracia y libertad, oración, vida común, armonía doméstica, corrección fraterna y amor de la belleza espiritual (*Enduring Values of the Rule of Saint Augustine*, en *Angelicum* 59 [1982] 59-78). Aunque se trata, sin duda, de valores se colocan en distintos planos. Los que hemos presentados son valores raíces, todos ubicados en el mismo plano, de los que se derivan de una o otra forma los seleccionados por el agustino norteamericano.

Quien aplique el tratamiento no ha de temer ya por su propia y personal construcción. Progresivamente el mal irá perdiendo fuerza, los muros se irán consolidando y elevándose hasta alcanzar la altura proyectada para ella. Culminada la construcción, se contará definitivamente entre cuantas constituyen la ciudad de Dios. No se olvide, sin embargo, que sólo entrará *definitivamente* en ella la asentada provisionalmente en su demarcación.

Llegados aquí cabe plantearse la pregunta de si la Regla de san Agustín tiene futuro; esto es, si puede aportar algo al hombre del tercer milenio al que acabamos de abrir las puertas. En definitiva es la pregunta por el grado de aceptación que pueda recibir hoy por parte de las personas consagradas. No nos referimos al nivel puramente institucional, pues los datos están ahí: centenares entre Ordenes y Congregaciones la han asumido como la propia norma de vida. Pero nadie ignora cuán grande es el peso de la historia y cuán difícil resulta modificar decisiones tomadas en el pasado, sobre todo si responden a un período considerado como constituyente. Y ello incluso si la vida de las personas transcurre ya, de hecho, por otros caminos. Por ello la pregunta se refiere al nivel personal. ¿Hasta qué punto el hombre actual puede aceptar el programa de vida que la Regla propone para alcanzar sus objetivos humanos y religiosos?

En principio, toda pregunta está abierta a diferentes respuestas. También la nuestra. Tales respuestas dependen, a su vez, de premisas previas. Entendida la Regla como un «manual» al servicio de la culminación de la construcción-hombre, para apropiársela como norma de vida, se requiere:

- a) Aceptar el plano de la construcción a cuyo servicio se pone. Según ese plano, la construcción-hombre se cimienta en el Dios uno y trino, Dios uno y trino que reencuentra también en su culmen. Esa construcción-hombre, por otra parte, no puede aparecer como una «casa de campo», es decir, fuera del casco urbano, sino armónicamente integrado en la provisional ciudad de Dios, anticipo de la futura y definitiva.
- b) Aceptar el proyecto de realización o, si se quiere, aceptar el modo de actuar desde el estudio del «estado de la construcción-hombre». De hecho, ello implica, por un lado, que lo ya edificado necesita restauración, y, por otro, que hay que seguir levantando lo que resta.
- c) Aceptar el procedimiento sea de restauración, sea de edificación. En concreto, significa una actuación especial contra los males que atacan

de hecho a los muros en lo que ya llevan de construcción y pueden atacar a lo que aún queda por construir.

d) Aceptar la casuística de la aplicación.

Consideremos ahora uno a uno. El primero de ellos, el referente al plano, es perfectamente asumible. Se trata de un plano cristiano en cuanto que parte del principal dato antropológico bíblico: el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. El hombre queda vinculado a Dios en razón de origen y de meta. La estructuración tripartita responde a la fe en el Dios Trino, aunque organizada desde criterios de la filosofía del tiempo, aceptables en cuanto que recogen los distintos ámbitos antropológicos.

Las bases doctrinales del segundo son también asumibles y, por tanto, resulta asumible la Regla en cuanto fundamentada en ellas. Se trata de dos constataciones de la antropología cristiana. La primera que el hombre está *in fieri* (es peregrino, desde otra imagen) y, al mismo tiempo, que el pecado de origen y personal ha dañado y sigue dañando su desarrollo personal.

También son asumibles los presupuestos del tercero. A la formulación hecha en el apartado anterior se podría objetar el planteamiento excesivamente negativo: remediar males. Pero no hay que olvidar estos otros dos datos que son como las dos caras de una misma moneda: a) que en la Regla el mal o el vicio siempre encuentra, como alternativa y única condición para eliminarlo, un valor; b) que ese valor se encarna siempre en la persona concreta de Jesucristo. Con otras palabras, en el mismo planteamiento negativo está incluido el positivo: Cristo es siempre referencia y camino que hay que seguir. No hay otra forma de superar el mal o vicio que el seguimiento de Cristo.

El cuarto punto ya merece otra consideración. El simple hecho de tratarse de casuística requiere actualización. Característico del *casus* es su condición de imprevisible y su circunstancialidad. Nadie discute que la casuística de la Regla responda a las circunstancias de su origen y que las circunstancias de hoy son, en buena medida, distintas de las de entonces. Los comentaristas de la Regla son constantes en señalar la inadecuación de algunos de sus preceptos, no todos ni mucho menos, a la situación actual. Se trata de preceptos con fecha de caducidad⁶⁵. Pero no hay que olvidar que los preceptos son como una especie de «tópica» de aplicación: indica dónde hay que aplicar el tratamiento. Una pomada se puede aplicar en cualquier parte del cuerpo, según

65. Cf. T. J. VAN BAVEL, *The evangelical Inspiration of the Rule of St. Augustine*, en *The Downside Review* 93 (1975) 83-99; en concreto 83-84.

donde esté la herida. El que haya desaparecido la herida de un pie, por ejemplo, no significa que la pomada no valga para otra herida de las mismas características que se haya producido en una mano.

Aplicado el ejemplo a la Regla, lo importante es conocer el mal al que el legislador quiere atacar y el tratamiento que prescribe a esos efectos. En esas circunstancias, siempre que se vea aparecer el mal, aunque sea en otro lugar distinto del contemplado en la Regla, se le podrá aplicar el tratamiento que él consideraba adecuado para su curación. Por poner un ejemplo, se puede estar igual de apegado, expresión de un sentido de propiedad personal, a determinadas prendas de vestir que a una cámara fotográfica. El legislador contempla el primer caso, porque era el que se daba o podía darse en su monasterio; aunque hoy día no tenga ya esa sintomatología, el mal sigue existiendo y hay que atajarlo donde de hecho se manifiesta ahora: según el ejemplo propuesto, en el apego a una cámara fotográfica. En este sentido, aunque un precepto haya caído en desuso, no por eso está demás en la Regla y, en consecuencia, hay que mantenerlo. Pero no por su valor arqueológico, sino por su utilidad respecto del objetivo al que sirve la Regla. A través de esos preceptos ya en desuso es posible detectar determinado mal que conviene eliminar o el bien que se busca conseguir y el tratamiento que conduce a ese fin.

PÍO DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniانو
Valladolid