

SAN AGUSTIN Y LOS ORIGENES DEL MONACATO EN AFRICA

PROF. DR. PEDRO LANGA, OSA

Instituto Patristico Augustinianum (Roma)

Estudio Teológico Agustiniiano Tagaste (Los Negrales: Madrid)

1. EL MONJE AGUSTÍN DE HIPONA.

a) *Una biografía monástica.*

La principal aspiración de San Agustín, desde su conversión hasta su muerte, fue permanecer siervo de Dios y de la Iglesia, es decir, monje. Palabra clave, ésta, para interpretar al más gran Padre de la Iglesia. Cuando el fidelísimo Posidio escribe que el Santo vivió y murió «pobre de Dios»,¹ está refiriéndonos implícitamente que vivió y murió monje, o dicho con Juan Pablo II: «en estado de perfección perfectible».² La biografía de este hombre incomparable, por consiguiente, puede ser calificada de monástica.

Pero Agustín de Hipona, además, fundó monasterios en los que él mismo vivió primero como laico, luego como presbítero y por fin como obispo, según las posibilidades del ministerio pastoral para el que la Madre Iglesia lo había llamado, y dentro siempre de normas propias. O sea, que fue monje de un monacato por él mismo diseñado con arreglo a esquemas tradicionales, por supuesto, pero aportando a la vez molduras nuevas de anchurosa perspectiva.³ Podemos hablar, siendo así, de monacato «agustiniano».

Bastaría con lo dicho para que nuestro protagonista quedase acreditado como el esclarecido Patriarca de la gran familia que lleva su nombre. Debo

¹ VA 31 (BAC 10/I, 363).

² *Discorso di S. S. Giovanni Paolo II ai partecipanti ai lavori del Congresso, 2: Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986. Atti I, Cronaca del Congresso, Sessioni generali, Sezione di studio I* (Roma 1987) 14. Asimismo, L. Verheijen, *La Règle de Saint Augustin. II. Recherches historiques* (Paris 1967) 198 s.

³ Cf. L. Cilleruelo, *Caratteri del monacato agostiniano: AVM I* (Roma 1959) 43-75; Id., *Evolución del monacato agustiniano: EA 15* (1980) 169-198.

añadir, sin embargo, otro importante concepto, merecedor él solo del mencionado título, a saber: el haber escrito una regla monástica. La Regla de San Agustín, en efecto, abrazada en la Iglesia católica por más de 350 familias religiosas, es una de las producciones literarias agustinianas más profundas y menos extensas, más releídas y menos asimiladas, más armoniosas y menos difíciles,⁴ y lo mismo en la actualidad que para el futuro inmediato se perfila, creo yo, como la pieza monástica agustiniana de mayor alcance doctrinal.⁵ Monje, fundador de monasterios y escritor de una regla: he aquí, en resumen, las columnas sobre las que el santuario monástico agustiniano descansa.

b) *Capítulo de las fuentes.*

Las directas e inmediatas son, como es lógico imaginar, los escritos del Santo. De entrada, cabría entender por tales todo el océano de la prosa agustiniana, ya que, a excepción de alguna obrilla menor,⁶ todo fue saliendo a la luz entre la conversión y la muerte. Claro es que los escritos que directamente del tema tratan son los menos, pero tampoco olvidemos que quien movía la pluma lo hacía siempre, repito, con alma de monje, y como tal pensaba y rezaba y sentía y predicaba.

De entresacar y ordenar los textos directamente relacionados con el argumento se encargaron, hace ya decenios, algunos autores, evitando con ello futuros sofocones a los estudiosos.⁷ Gracias a su paciente labor contamos hoy con un seleccionado cuerpo monástico agustiniano compuesto de fuentes histó-

⁴ Cf. L. Verheijen, *Nouvelle Approche de la Règle de Saint Augustin* (Abbaye de Bellefontaine 1980); P. Langa, *Observancia y lectura de la Regla de San Agustín*: RelCult 31 (1985) 599-618.

⁵ Cf. P. Langa, *Observancia y lectura de la Regla*, 599-602.

⁶ Aludo a los dos o tres libros de la obra *De pulchro et apto*, dedicada a Hierio y perdida cuando el Santo escribe las Confesiones (*Conf.* IV, 13, 20). Véase al respecto las hipótesis avanzadas por A. Solignac: BA 13, 670-673. Asimismo, A. Rigobello, *Lettura del IV libro delle Confessioni di S. Agostino: «Le Confessioni» di Agostino d'Ippona. Libri III-V* (Palermo 1984) 27-3: 34-38.

⁷ Apareció primero la obra de L. Cilleruelo, *El monacato de San Agustín y su Regla* (Valladolid 1947), completada más tarde por el autor con artículos aparecidos en ArchA, CDios y RAE. Siguió A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* (Würzburg 1950), fundamentalmente refundida en la edición de 1968. Sigue sobre todo U. Domínguez del Val, *San Agustín, fundador. Antología de textos en torno a su monacato*: CDios 169 (1956) 478-501. Finalmente, la gran obra de A. Manrique, *La vida monástica en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla (a. 373-430)*. Studia Patristica 1 (El Escorial-Salamanca 1959).

ricas y doctrinales. Las primeras nos informan de las experiencias personales de nuestro protagonista. Las segundas nos dibujan el dilatado panorama de su pensamiento.⁸ Con las históricas podemos trazar el itinerario monástico, sin cuyo recorrido nunca comprenderemos el verdadero alcance de las doctrinales. No pretendo descender a las estériles disputas originadas por semejante deficiencia; sólo advertir, eso sí, de lo imprescindible de su complementariedad dentro de un estudio serio.⁹

c) *Importancia del monacato agustiniano.*

Me propongo señalar que el monacato de San Agustín se inscribe dentro de los cánones tradicionales del occidental con nuevas y ricas formas expresivas que lo tornan en no pocos aspectos rigurosamente sugestivo y actual. Retrocederé primero hasta sus orígenes para seguir luego el curso de su prodigioso crecimiento y ancha difusión. Proceder así conlleva tener que estudiar el contexto, en este caso Africa. Sólo entonces podremos saber hasta qué punto fue San Agustín, en esta plausible iniciativa, deudor del monacato, digamos, clásico y, al mismo tiempo, en qué medida introdujo novedades consiguiendo ser original.

No faltan especialistas que ven en San Agustín al fundador del monacato en la Iglesia de Occidente. Puede que así sea. Declino el descender a esta cuestión para la que los datos históricos tienen la primera y última palabra. En todo caso, importa más localizar el tema en Africa, cosa que haré más adelante. Que fue norma y sirvió de pauta para monjes y fundadores de los siglos sucesivos está sobradamente comprobado. Que el mismo San Benito de Nursia, por ejemplo, se inspiró en él más de lo que con frecuencia ha solido admitirse, también.¹⁰ Hablar o escribir, pues, de la vida religiosa en los primeros siglos de la Iglesia desentendiéndose de la contribución prestada por el monacato agustiniano es imposible. Pretenderlo sin más, sería como tirar por la

⁸ Cf. A. Trapè, *S. Agostino. La Regola* (Milano 1971) 17-24.

⁹ De ello me ocupé ya desarrollando el matiz de la eclesialidad dentro del monacato agustiniano: P. Langa, *La Iglesia en la vida religiosa agustiniana*: Confer 26/97 (1987) 79-105.

¹⁰ Cf. C. Lambot, *L'influence de S. Augustin sur la Règle de saint Benoît*: RLM 14 (1929) 320-330; A. de Voüé, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît* (Paris 1961); A. Wathen, *La Regula Benedicti C. 73 e le Vitae Patrum: San Benedetto agli uomini d'oggi. Miscellanea di Studi per il XV Centenario della nascita di San Benedetto*. A cura di Lorenzo De Lorenzi (Roma 1982) 171-197: 172 s.

utopía. Y el recomendarlo, tanto como aconsejar un estudio unilateral y endeble. Contar con él, por el contrario, equivale a enriquecer el cuadro con uno de sus colores fundamentales. Intentaré acudir a la elocuencia textual de las fuentes para mejor explicar dicho color.

2. EN LA TRADICIÓN MONÁSTICA OCCIDENTAL.

a) *Predisposición temperamental hacia el monacato.*

El relato de Ponticiano a las puertas ya de la conversión agustiniana resulta, para el argumento que expongo, de una riqueza singular, no sólo porque insinúa el matiz monástico de la misma conversión, sino porque revela el primer contacto, por así decir, del joven neoplatónico con el monacato.¹¹ Cuenta efectivamente Ponticiano a los amigos Alipio y Agustín —faltaba ese día Nebridio— la historia de la vida eremítica en Egipto según se desprende de la *Vita Antonii*, escrita por San Atanasio. «Todos nos admirábamos —puntualiza el autor de las Confesiones—: nosotros por ser cosas tan grandes, y él (Ponticiano), por sernos desconocidas».¹² Y a continuación añade este precioso detalle conversional y monástico: «Narraba estas cosas Ponticiano, y mientras él hablaba, tú, Señor, me trastocabas a mí mismo».¹³ Extraña que un retórico de su altura desconociese la existencia de la vida monástica, lo mismo en su vertiente eremítica que cenobítica, pero el texto es así de claro y no hay por qué forzarlo. Su admiración, por otra parte, ha de entenderse no ya como consecuencia lógica de tal ignorancia, sino también, y en gran medida, porque la vida que les viene referida coincide de medio a medio con su redoblado afán ascético por alcanzar la sabiduría. Algo similar, aunque en diverso grado, había ocurrido con el Hortensio ciceroniano. En el fondo son hitos biográficos que revelan su predisposición temperamental hacia lo monástico.¹⁴

¿Por qué Agustín, una vez convertido, no entró en aquel monasterio enclavado a las afueras de Milán y cuyo padre espiritual era San Ambrosio?

¹¹ Cf. *Conf.* VIII, 6, 14-18; M. G. Mara, *La 'conversione', le 'conversioni', l'invito alla conversione nell'VIII libro delle Confessioni: «Le Confessioni» di Agostino d'Ippona. Libri VI-IX* (Palermo 1985) 71-87: 80 ss.

¹² *Conf.* VIII, 6, 14 (BAC 10/I, 324 s.).

¹³ *Conf.* VIII, 7, 16 (BAC 10/I, 327).

¹⁴ Cf. P. Langa, *Sobre la «primera crisis religiosa» de San Agustín*: EA 22 (1987) 209-234; Id., *San Agustín y el hombre de hoy* (Madrid 1988) 161-163.

Hubiera significado abrazar el monacato itálico. No fue así. Desde su conversión, hay afán de hacerse monje, sí, pero en la propia tierra, procurando compatibilizar los viejos deseos de vida en común —ensayados hasta en la etapa maniquea—¹⁵ con los esquemas del monacato clásico de Occidente. De hecho, apenas unos meses después del bautismo encontramos al grupo de Casiciaco en Ostia Tiberina, pronto a zarpar rumbo a su amada tierra africana. Las complicaciones subsiguientes a la inesperada muerte de Mónica obligan a demorar el viaje casi un año.¹⁶

Un año en Roma que Agustín aprovecha para recabar información de la vida monástica romana y de los centros maniqueos.¹⁷ La riqueza descriptiva permite concluir que Agustín no se contentó con fugaces visitas a dichos monasterios, sino que probablemente convivió con sus monjes días y hasta semanas. Desciende incluso a las cualidades del superior: gravedad, prudencia y ciencia de lo divino, respetabilidad, santidad, destreza y cultura para la instrucción de la inteligencia;¹⁸ describe hasta la respiración de aquellas comunidades: una vida de caridad en libertad, fuente de santidad,¹⁹ nota predominantemente en su vida comunitaria y en el trato dispensado a los enfermos, de suerte que hasta la abstinencia de carnes y de vino se hace «por sus hermanos enfermos y por su propia libertad».²⁰

El monacato romano y del Lacio con la no pequeña parte del oriental que en él hay asimilada ejerce sobre San Agustín, por consiguiente, gran influencia. Hay mucho monacato clásico presente en el agustiniano. Contrastando los pri-

¹⁵ Cf. *Conf.* V, 10, 18; VI, 12, 21; 14, 24; *C. Faustum* 5, 5. Interesantes las reflexiones de A. Trapè, S. Agostino. *La Regola*, 89. También las de L. Cilleruelo, *Diálogo fraterno. Respuesta al P. A. Manrique*: RAE 4 (1963) 123-131.

¹⁶ Cf. P. Langa, *San Agustín y su «Conversión Pascual» del año 387: Jornadas Agustinianas. Con motivo del XVI Centenario de las conversión de San Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*. Federación Agustiniana Española. Estudio Agustiniano (Valladolid 1988) 89-116: 93.

¹⁷ Cf. *Conf.* IX, 3, 5; *Retract.* I, 8, 1; *C. litt. Pet.* III, 25, 30. Véase P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1950) espec. III. *Le second séjour romain*, 227-233; O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin* (Paris 1969) 144-146; G. Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule* (Oxford 1987) 38-44.

¹⁸ Cf. *De mor. Eccl.* I, 33, 70-73 (PL 32, 1331-1341). Sobre la importancia de este texto, véase el estudio de J. Morán, *En torno a la primera experiencia monástica de San Agustín*: Aug 7 (1967) 338-348.

¹⁹ Es, si bien se advierte, la quintaesencia del primer capítulo de la Regla de San Agustín. Véanse los estudios de L. Verheijen, *Nouvelle Approche*, 33-44, 301-247; A. Sage, *La vie religieuse selon saint Augustin* (Paris 1972) 179-201.

²⁰ *De mor. Eccl.* I, 33, 73 (BAC 30/IV, 349).

meros capítulos de la Regla de San Agustín con *De moribus Ecclesiae*, que es donde figura la mencionada descripción, se advierte un marcado paralelismo temático que, en algunos momentos, raya en lo textual: «Es la caridad —escribe en uno de sus párrafos conclusivos— la que se observa principalmente entre sí; es la que regula su alimento, sus palabras, vestido y semblante, y les une y les concierta, y su violación es a sus ojos ofensa al mismo Dios. Arrojan lejos de sí y rechazan cuanto podría constituir un obstáculo contra la misma caridad; lo que la hiere no puede durar un solo día. Todos saben que Jesucristo y los Apóstoles de tal modo la recomiendan que, si ella sola falta, todo es vacío y nada, y si ella sola existe hay plenitud en todo».²¹ Muerta la madre y cerrada la navegación y encontradas unas comunidades cuya respiración era la caridad, todo parecía estar indicando que había llegado el momento de entrar en uno de esos monasterios y en paz. Pero tampoco ahora es así. Agustín y el grupo tienen los ojos puestos en la amada tierra africana, desde luego, donde esperan vivir esta vida monástica, sin duda, pero desde la idiosincracia africana y el estilo particular que Agustín quiere imprimir.

b) *¿Monacato africano y monacato agustiniano?*

Sigue dividida la crítica en cuanto a identificar o diferenciar ambos monacatos. La tesis tradicional considera incommovibles estos tres puntos: 1.º) San Agustín introduce el monacato en Africa; 2.º) los monasterios de la Provincia romana de Africa conservan el espíritu agustiniano; y 3.º) los monjes agustinos, andando el tiempo, emigran a regiones extrafricanas contribuyendo de ese modo a la posterior evolución del monacato occidental.²²

²¹ *De mor. Eccl.* I, 33, 73 (BAC 30/IV, 349).

²² La tesis fue defendida en el siglo XVIII por L. De Tillemont, y a principios del XX por J. Besse, H. Leclercq. En 1931, por el prestigioso P. Monceaux, a quien siguieron en 1950 R. Arbesmann y A. Zumkeller (que se pasa a la moderna en 1968). Entre los años 60 y 80, han seguido firmes con ella J. M. del Estal y L. Cilleruelo. Ante la imposibilidad de citar toda la bibliografía, véanse al menos P. Monceaux, *Saint Augustin et Saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*: MiA II (Roma 1931) 72; J. M. del Estal, *¿Un cenobitismo preagustiniano en Africa?*: CDios 169 (1956) 375-403; 171 (1958) 161-195; Id., *Desacertada opinión moderna sobre los monjes de Cartago*: CDios 169 (1959) 596-616; Id., *Institución monástica de San Agustín desde sus orígenes hasta la muerte del Fundador (†430)*: CDios 178 (1965) 201-296. Finalmente L. Cilleruelo, *El monacato de San Agustín* (Valladolid 1966), donde recoge trabajos anteriores, y sobre todo *Evolución del monacato agustiniano*: EA 15 (1980) 169-198.

Por el decenio de los 50 surgió la tesis que podríamos denominar moderna, que fue tomando cuerpo hasta consolidarse como alternativa por la década siguiente,²³ y cuyo resumen propugna: 1.º) Es un hecho que antes de San Agustín había vírgenes y monjes en Africa romana; no puede probarse, en cambio, un cenobitismo preagustiniano de vida común; 2.º) contemporáneo del agustiniano, existe paralelo un cenobitismo africano de tipo itálico u oriental; y 3.º) el proselitismo del Hiponense, su compenetración con los monasterios conforme se adivina por las cartas, hace suponer que terminaron todos abrazando la vida agustiniana; es decir, que podemos admitir, a la postre, como una cierta *agustinización* del monacato africano.²⁴

Por supuesto que ambas tesis cuentan con argumentos más o menos sólidos. La tradicional discurre y se mueve sobre textos. En la moderna, por el contrario, se acude a lúcidas intuiciones elaboradas sobre probabilidades: «no consta por ningún documento la existencia de la vida común antes de la fundación agustiniana», escribe textualmente Manrique, uno de sus defensores.²⁵ En definitiva, poco importa que hubiera o no hubiera en Africa vida monástica antes de San Agustín, y menos si la presumiblemente existente acaba abrazando la que San Agustín introduce, porque lo que a la postre se ventila entre ambas tesis podemos reducirlo a una cuestión de primacía cronológica. Es arduo tener que

²³ Se significó en 1954 R. Mezt para seguir resuelto y polémico en el congreso agustiniano de Roma (1956) el P. Hendrikx, quien desarrolló los puntos ya avanzados en el congreso patrístico de Oxford de 1955 por el P. G. Folliet, al que se sumaron luego T. van Bavel, A. Manrique y R. Lorenz y G. Colombàs y B. Quinot. Véanse, R. Mezt, *La consécration des vierges dans l'Eglise Romaine* (Paris 1954) 71 s.; L. Cilleruelo, *Un episodio en el primitivo monacato agustiniano*: CDios 172 (1959) 357 (extrayendo la tesis de Hendrikx, no publicada en las actas del congreso de Roma: AVM 2 vols.); G. Folliet, *Aux origines de l'ascetisme et du cenobitisme africaine*. Coll. Studia Anselmiana (Roma 1961) 25-45; B. Quinot, *C. Litteras Petiliani III, XL, 48 et le monachisme en Afrique*: REAug 13 (1967) 15-24, trabajo recogido en BA 30, 811 s. (véase la nota siguiente).

²⁴ Cf. P. Langa, n. compl. 30. *Petiliano y el monacato africano de San Agustín*, en: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas (2), Introducciones, bibliografía y notas de Pedro Langa, traducción de Santos Santamarta*: BAC 507/XXXIII (Madrid 1990) 644-646.

²⁵ *San Agustín y el monaquismo africano*: CDios 173 (1960) 118-138: 136 s., donde el autor reafirma y matiza la tesis moderna, ya expuesta en *Enchiridion* (cf. nota 7 al final).

²⁶ *Serm. 356, 3* (PL 39, 1575). Véanse A. Manrique-A. Salas, *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en San Agustín* (Madrid 1978) 9-19; P. Langa: Confer 26/97 (1987) 92.

disentir de autores generalmente bien fundados, pero el rigor intelectual del estudioso impone advertir que las tesis hay que sacarlas adelante con datos ciertos y no con probabilidades: mil probbilidades nunca llegarán a engendrar una certeza.

c) *El aprecio de San Agustín por la vida monástica.*

San Agustín concibe la vida monástica como profesión de vida santa: «propositum sanctitatis»,²⁶ es decir, la resolución de vivir dentro de la Iglesia, no por propios méritos, sino por un don expreso de Cristo,²⁷ un grado más sublime de santidad.²⁸ A ella estamos llamados todos, desde luego, pero no todos practican lo que el Señor dijo: «Si quieres ser perfecto, vende lo que tienes».²⁹ «Unicamente los que se consagran a Dios por la virginidad y la vida común, movidos por la caridad del Espíritu Santo, viven más y más el Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia. Estos simbolizan las bodas de Cristo con la Iglesia, y de ahí que el Apóstol recomiende aspirar a los dones mejores».³⁰

Entiende Agustín que el monacato es una forma de vida profundamente evangélica, un ideal que resume, ennoblece y cristianiza el filosófico de la búsqueda sapiencial, un estupendo modo de conciliar vida humana con vida celeste; «una consagración, en suma, tan buena, tan santa, tan digna de ser difundida por toda el Africa».³¹

Encuentra en el monacato San Agustín, asimismo, una forma de vida genuinamente eclesial,³² maravilloso instrumento para vigorizar la tarea misionera, fuerte bastión contra los embates heréticos de arrianos y de donatistas, formidable focular de religión y cultura.³³ Se explica perfectamente que la defienda con tenacidad y sin desmayo de los enemigos internos y externos: de las calumnias y violencias circunceliónico-donatistas y hasta de posibles incom-

²⁷ Cf. *Serm.* 354, 3.

²⁸ Cf. *De op. mon.* 16, 19; P. Langa: Confer 26/97, p. 92, n. 61.

²⁹ *De s. virg.* 45, 46 (=Mt 19, 21).

³⁰ A. Manrique - A. Salas, 10 (resumiendo *In Io.* 9, 2); P. Langa: Confer 26/97, p. 92, n. 64.

³¹ *De op. mon.* 28, 36 (BAC 121/XII, 677). Véanse igualmente *De ciu. Dei* X, 6; *Epp.* 78, 9; 177, 6; 126, 7; 216, 6, etc.; A. Manrique - A. Salas, 14, n. 30; J. Morán, *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al decreto «Perfectae Caritatis» del Concilio Vaticano II* (Valladolid 1967).

³² El biógrafo Posidio suministra datos que lo corroboran cumplidamente (cf. VA 11; 31). Para este matiz eclesial, véase mi trabajo en Confer (nota 9).

³³ Cf. L. Cilleruelo, *Introducción al «De opere monachorum»*: BAC 121/XII, 617.

presiones en la simple feligresía hiponense, lo mismo que de los escándalos y deficiencias dentro de los monasterios.³⁴

Considera, en fin, que es una vida llena de recursos apostólicos en la tarea pastoral. Sobre todo su rama del monacato comunitario, cuyo principal modelo es la vida apostólica, con arreglo a una línea pacomiana y basiliana: de igual modo que la Iglesia primitiva, pues, la comunidad monástica está vivificada por los dones del Espíritu Santo, concedidos con liberalidad a los monjes. Agustín es, sin duda, el promotor por excelencia de la vida apostólica en el monacato latino. Su definición del cenobitismo pasará por la realización del «Anima una et cor unum in Deum».³⁵

d) *Biblia y Tradición, fuentes de la doctrina monástica.*

Evagrio Póntico desea que el amanecer sorprenda al asceta con la Biblia entre las manos. San Efrén y San Basilio no cesan de recomendarla. Desconocerla es como ignorar a Cristo, según San Jerónimo. Una devoción, la suya, comparable a la de la Eucaristía. Más que en códices y pergaminos ha de meterse en la cabeza y grabarse en el corazón.³⁶ Suprema regla de vida, la Biblia, en fin, es el espejo del monje. Cualquier modelo monástico deberá encontrar en ella su arquetipo. Agustín de Hipona la estudió siempre con incansable diligencia, procurando escudriñar el verdadero sentido, volcando sobre sus páginas irrepetibles la mente y el corazón, haciendo de ellas su regalado manjar, sus castas delicias, su diario y fervoroso rezo. Entregado a la meditación de los salmos davídicos lo encontramos con el grupo en la quinta de Casiciaco, apenas convertido, y asistido del salmista y de las lágrimas lo volvemos a encontrar en su lecho de moribundo.³⁶

La Tradición, por su parte, es la encargada de custodiar y transmitir, incontaminado y siempre vivo, el tesoro de la Escritura. Es la única autoridad capaz de garantizar su interpretación auténtica. San Antonio solía recomendar la tradición de los Padres juntamente con la fe en Jesucristo.³⁷ Y el gran Casiano basó la doctrina de la renuncia en el binomio *patrum traditio* y *scrip-*

³⁴ Cf. *Serm.* 355 y 356. Asimismo, U. Moricca, *Spunti polemici di S. Agostino contro i nemici e i falsi interpreti del suo ideale monastico*; MiA II (Roma 1931) 933-975.

³⁵ Cf. A. Manrique - A. Salas, 53-74.

³⁶ Cf. G. M. Colombàs, *El monacato primitivo. II. La espiritualidad*, BAC 376 (Madrid 1975) 75-94.

³⁷ Cf. *Conf.* IX, 4, 8; S. Posidio, VA 31.

turarum auctoritas.³⁸ Los monasterios no pueden estar en modo alguno a los caprichos del primer advenedizo. Aunque sólo fuere para evitar desviaciones, la vida perfecta tiene que estar regulada con arreglo a la tradición monástica: así como la fe une a todos con el símbolo, así la *catholica regula* es vínculo de unidad para los monjes.³⁹ También aquí San Agustín es paradigma de fidelidad y acatamiento. El suyo es un monacato urbano, episcopal, con arreglo a la sabiduría y tradición de los antiguos Padres en la fe, siempre bajo su jurisdicción, o la de otros hermanos portadores, como él, de la «sarcina episcopatus»⁴⁰ a la vez que difusores entusiastas por las dilatadas tierras norteafricanas de tan peculiar carisma.⁴¹

3. SU ORIGINALIDAD.

Doy por sentado —y comprendo que es mucho dar—⁴² que hay un monacato agustiniano, es decir, un monacato enfocado, entendido y planteado según esquemas nuevos. Esto se advierte fácilmente a través de la teología de la vida monástica agustiniana.⁴³ He aquí algunas pruebas.

³⁸ Sobre la tradición en general, recomiendo las actas del XVIII encuentro de estudiosos de la antigüedad cristiana celebrado en Roma los días 7-9 de mayo de 1989 (cf. *La Tradizione: forme e modi*, SEA 31, Roma 1990). Acerca de *scripturarum sanctorum auctoritas*, véase P. Langa, *La autoridad de la Sagrada Escritura en «Contra Cresconium»: Colectanea Augustiniana. Mélanges T. J. Van Bavel*. Institut Historique Augustinien (Leuven 1990) 691-721. Para el tema dentro del monacato, G. M. Colombàs *El monacato primitivo*, II, 94-104.

³⁹ Cf. M. van Esbroeck, *Apophthegmata patrum*: DPAC I, 291 s. Entra de lleno aquí todo el sentido de las reglas monásticas, que irán teniendo más tarde la finalidad de concretar, dentro del respectivo carisma del fundador, la única Regla por antonomasia en la vida cristiana, a saber: el Evangelio. Véanse J. Gribomont, *Regole monastiche*: DPAC II, 2979-2981; E. Arborio y C. Falchini, *Regole monastiche d'Occidente* (Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1989).

⁴⁰ Cf. Jourjon, *Sarcina. Un mot cher à l'évêque d'Hippone*: RSR 43 (1958) 258-262; A. Trapè, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico* (Fossano 1976) 187-194; P. Langa: Confer 26/97, p. 90, n. 53.

⁴¹ Cf. S. Posidio, VA 28, 4-13; 10; G. M. Colombàs, *El monacato primitivo. I. Hombres, hechos, costumbres, instituciones*, BAC 351 (Madrid 1974) 287.

⁴² Porque implica dar por estudiado y conocido el contexto de un monacato general, oriental y occidental, y de un itinerario monástico que Agustín recorrió y que determinó en gran parte las formas que su monacato fue asumiendo. Y, por supuesto, la Regla.

⁴³ Cf. A. Manrique, *Teología agustiniana de la vida religiosa* (Madrid 1964).

a) *Definición agustiniana de monje.*

La vida monástica que San Agustín funda es cenobítica en el sentido más estricto del vocablo, o sea, vida de comunidad completa, de estrecha unión de espíritu, ideas y sentimientos, de comunión. Es vida de *koinonía*.⁴⁴ El eremitismo oriental no le va. Tampoco el cenobitismo milanés o romano, según hemos ya visto: la minuciosa descripción que hace de uno y otro, especialmente del romano, registra esta cortante y austera frase: «hoc excedit nostram tolerantiam».⁴⁵ Aunque no lo hubiera dicho expresamente, habríamos podido deducirlo de su abandono de Italia para ganar las costas de su amada tierra africana. Claro es que aun así, cabría objetar que pudo muy bien fundar monasterios en Africa sin apartarse un ápice de los esquemas clásicos por él conocidos en Italia. Aquí es donde se impone precisar las diferencias, y es lo que vamos a ver desde un somero análisis de la palabra monje.

La filología del monacato clásico registra un cúmulo de acepciones que podemos reducir a tres: 1.^a) Monje es el que está solo, como sola está la unidad frente a la pluralidad; el que lleva una vida retirada, más o menos solitaria, en la cual el contacto con los hombres queda reducido a la mínima expresión.⁴⁶ 2.^a) Monje es quien reduce su vida de la multiplicidad dispersiva a la unidad recoleta; quien recoge su espíritu de la distracción de lo múltiple y lo lleva hacia la sencillez de la divina unidad.⁴⁷ 3.^a) Monje es aquella persona que se aparta a la vida solitaria para darse a la sabiduría de la sencillez, de lo pequeño. La raíz filológica apunta a lo que está aislado, en el sentido de ralo: las cosas ralas son, por lo común, menos resistentes que las colocadas en compacto grupo.⁴⁸

Para San Agustín, en cambio, monje no significa solitario como en las precedentes acepciones. Significa unidad, sí, pero no cualquier unidad. «*Monos*

⁴⁴ Cf. H. Bacht, *Koinônia. IV. Dans le monachisme*: DSp 8 (Paris 1974) 1754-1758: 1757 (Agustín); A. Salas, *La «koinônia» bíblica y la «communitas» agustiniana*: CDios 182 (1969) 232-238; A. Manrique - A. Salas, 75-85.

⁴⁵ *De mor. Eccl.* I, 31, 67 (PL 32, 1338).

⁴⁶ Cf. la voz *monachus*: ThLL VIII/M (1936-1966) 1396-1399.

⁴⁷ Cf. G. M. Colombàs, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V*: SM 1 (1959) 257-342; Id., *El monacato primitivo*, II, 19-21.

⁴⁸ Además de las notas 46 y 47, cf. Guillet Lev, «*Archimandrita. Note sur le mot Moine*»: *Contacts* (1960) 79 s.

en griego —explica él— significa uno, y no uno cualquiera, porque la turba también es uno, ya que, formada de muchos, también puede llamarse uno; pero no puede llamarse *monos*, es decir, único o solo. *Monos* significa uno solo (significa unidad). Los que de tal modo viven en unión que constituyen un solo hombre, de suerte que en ellos se cumple lo que está escrito: son *un alma sola* y *un solo corazón*», éstos son los monjes.⁴⁹

El sentido agustiniano de la palabra monje es, como acabamos de ver nuevo, estrechamente ajustado a la *koinônia*, definitorio y definitivo desde el «anima una et cor unum in Deum» del frontispicio de la Regla:⁵⁰ más que a uno entre muchos, designa a muchos en uno. Estamos ante un admirable programa de comunión, de caridad en unidad y viceversa. Ser monje equivale a ser perfectamente uno con quien se vive en comunidad. Sabido es que nuestra vida toda, precisamente por social, ha de reducirse a tranquila y serena convivencia. Pero es evidente que San Agustín bucea más hondo cuando traslada este discurso de fraternal humanismo a la comunidad monástica. De ahí que insista en que los que habitan en uno, aquellos de quienes se dijo que tenían *una sola alma* y *un solo corazón* (los monjes), son los perfectos.⁵¹

Monje viene a ser, pues, agustinianamente, sinónimo de perfección en la unidad. En el monasterio hay muchos cuerpos, sí, pero una sola alma; un solo corazón. No basta que exista lo primero; es preciso lo segundo, de forma que se cumpla en el monasterio lo que está escrito: «una sola alma y un solo corazón en Dios».⁵² El mero hecho de reunirse y hasta de vivir en comunidad no hace al monje. Hay que tener esto muy en cuenta sobre todo ahora, que se habla tanto de reuniones, encuentros, convivencias. Además de vivir en comunidad no hace al monje. Hay que tener esto muy en cuenta, sobre todo ahora, que se habla tanto de reuniones, encuentros, convivencias. Además de vivir en comunidad, Agustín exige ser uno mismo comunidad, es decir, ser comunión; o sea, realizar la unidad de caridad dentro de la comunidad. Sólo un vivir y convivir así podrá llamarse comunidad agustiniana.

⁴⁹ In Ps. 132, 6 (BAC 264/XXII, 471); G. Lawless, *Psalm 132 and Augustine's Monastic Ideal*: Angelicum 59 (1982) 526-539; Id., *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, 158-160; P. Langa: Confer 26/97, p. 93.

⁵⁰ Regula I, 2. Véase la nota 19.

⁵¹ In Ps. 132, 12 (BAC 264/XXII, 477). T. Viñas, *Claves para una interpretación agustiniana de la «koinônia» evangélica*: Jornadas Agustinianas (Valladolid 1986) 303-319.

⁵² In Ps. 132, 6 (nota 49).

b) *Definición agustiniana de comunidad.*

Ya he dicho a propósito de la vida apostólica referida a los Hechos que los monacatos pacomiano y basiliano se inspiraron en la primitiva comunidad apostólica. Si Pacomio no llegó a imponer este género de vida entre sus monjes, probablemente fue debido a que no los veía suficientemente mentalizados para asumirlo en plenitud. Sí lo hizo, en cambio, San Basilio, cuyo ideal monástico aspira a reproducir los principales rasgos de aquella comunidad de Jerusalén.⁵³

La comunidad monástica agustiniana no se reduce a un grupo de cristianos amigos que abandonan la ciudad con el fin de buscar juntos, desde la soledad eremítica, a Dios. La componen más bien cristianos amigos que se afanan por convertir la propia convivencia de caridad en testimonio eclesial para los otros. La comunidad en ellos, por tanto, es el resultado de una permanente y progresiva intercomunidad a la vez que signo visible de los valores del Reino manifestados por la hermosa cara de la unidad. No huyen de sus lares para ser perfectos en el apartado rincón de una soledad geográfica, como diría San Jerónimo, sino que se establecen en su patria, en su propia casa incluso, para ejercer en medio de la gente el fecundo apostolado de la unidad en caridad.⁵⁴ No son «*christiani perfecti extra ecclesiam*», sino «*perfecti fideles in ecclesia*».⁵⁵ La primordial razón de ser su vida perfecta pasa por la santificación de los demás.

Esto explica que el primer campo apostólico de una comunidad monástica agustiniana sea la propia comunidad, y que a él deban ajustarse los otros. La comunidad, siendo así, ha de verse como la consecuencia de vivir cada uno en fraterna comunión con los miembros del grupo, pero al propio tiempo esforzándose por ser para los fieles de fuera elocuente testimonio evangélico de cuanto se vive y se encarna. La primera razón de nuestra existencia comunitaria —precisó Agustín un día en la basílica hiponense— sois vosotros: «*propter uos uiuimus*».⁵⁶ No antepuso tan siquiera la obediencia, ni la pobreza, ni la castidad. Sí, en cambio, la caridad, virtud de las virtudes y causa de unidad.

⁵³ Cf. G. M. Colombàs, II, 9-10.

⁵⁴ Cf. *Conf.* IX, 8, 17; *Ep.* 126, 7; S. Posidio, VA 3; P. Langa: Confer 26/97, p. 93 s.

⁵⁵ *C. litt. Pet.* II, 104, 239 (CSEL 52, 153; P. Langa: BAC 507/XXXIII, 282, n. 264); A. Manrique - A. Salas, 16, n. 57.

⁵⁶ *Serm.* 355, 1 (PL 39, 1568).

Su peculiar enfoque de los Hechos revela cuánto le fascinaba aquel género de vida pobre, humilde, sencilla, desprendida, de la comunidad de Jerusalén. Una pobreza total, por cierto, ésta de los tiempos apostólicos, que había remitido bastante, al menos en cuanto a su primigenio sentido, en las fechas del Hiponense. Agustín de Hipona, no obstante, comprendió que era el camino ideal, el mejor, para lograr la verdadera *koinônia*. Su mensaje, por eso, es bien simple de puro radical: hay que renunciar a todo, hay que ser pobre, humilde (que es la pobreza desnuda y total del Evangelio), para vivir en perfecta comunión.

Puestas así las cosas, es monje agustino el que traduce a fraterna caridad la inefable y misteriosa vida del Cuerpo Místico de Cristo.⁵⁷ Ideal apostólico, sencillamente, que Agustín dejó diseñado para sus comunidades en fórmulas como «*caritas unitae communis*» o «*unitas caritatis*»,⁵⁸ «*sancta communio unitae*»⁵⁹ y «*anima una et cor unum in Deum*».⁶⁰

c) *Monacato plural.*

Agustín de Hipona dejó cumplidamente demostrada su propensión a vivir en común mucho antes de convertirse. Los intentos por sintonizar con el grupo y vivir en fraterna amistad, todavía él en la secta maniquea, así lo confirman. El lema de su Regla, «*anima una et cor unum in Deum*» tendrá, pues, toda la riqueza bíblica que se quiera, desde luego, pero arranca de unas vivencias personales innegables. El «*in Deum*» será incorporado después de la conversión, cuando llegue a saber que existe una vida monástica con renuncia de bienes al estilo de la comunidad apostólica de Jerusalén que viene como anillo al dedo para colmar sus ansias de sabiduría a través de la unidad de amistad en la caridad.

El progrediente dinamismo es una de las características más destacables de la biografía agustiniana: convertido, aprendió a seguir convirtiéndose; teólogo

⁵⁷ Cf. *C. Faustum* 22, 40; *Ep.* 31, 3; *In Ps.* 26, II, 23; A. Manrique - A. Salas, 61-74.

⁵⁸ *De op. mon.* 25, 32 (CSEL 41, 578); *Serm.* 356: «*Caritatis unitas cuius praepo-nenda est terrenae commodo hereditatis*» (PL 39, 1577).

⁵⁹ *De op. mon.* 16, 17 (CSEL 41, 559).

⁶⁰ Véase la nota 50. Cada una de estas expresiones (cf. notas 58-59) y otras a ellas similares apuntan a un contenido único, fundamental, común, a saber: que el principio vital de la comunidad agustiniana se inspira plenamente en el de la primera comunidad apostólica. Entre otros textos que así lo anuncian, cf. Posidio, VA 5; *Serm.* 356, 6; 355, 6; *De b. vid.* 9, 12; *De op. mon.* 28, 36; *Ep.* 243, 4, etc.

incipiente, continuó infatigable preocupado siempre de serlo cada vez más y mejor; amante de la Escritura, continuó viviendo en ella con dedicación de enamorado. Esto mismo podemos decir de su monacato. El fecundo historial de su fundaciones impone reconocerlo así. Primero en Tagaste, luego en Hipona como presbítero al frente de la comunidad del huerto y más tarde, ya pastor de almas, como obispo en la comunidad de clérigos del episcopio. ¿Cuándo podemos hablar de monacato en este imprevisto y apasionante zigzag biográfico? ¿Al fundar en Tagaste? ¿En la primera fundación de Hipona? ¿Cuando, forzado por las circunstancias, llamado de nuevo por la Madre Iglesia al servicio episcopal, tuvo que abandonar su entrañable monasterio de agustinos laicos y, para no renunciar a la vocación monástica, fundar el de clérigos y vivir con ellos en comunidad? Responder a uno solo de estos interrogantes sería tanto como hacerlo parcialmente, por no decir de un modo unilateral y restringiendo, por tanto, la riqueza semántica del sintagma *monacato agustiniano*. Es cierto que el Santo exteriorizó más de una vez su nostalgia por el monasterio laical de Hipona. Por ello no impide el que pueda considerarse monacato agustiniano el vivido por los clérigos hiponenses del Episcopio, por ejemplo. Esta y otras circunstancias ponen de relieve que el monacato agustiniano es plural, flexible, con un rico abanico de posibilidades a la hora de ser encarnado y vivido.

Se discutió largo algunos decenios atrás sobre el principio diferencial del monacato agustiniano. Mientras unos lo cifraban en el de unanimidad —«anima una et cor unum in Deum»—,⁶¹ otros preferían el del carácter filosófico-teológico.⁶² Estos últimos precisaban que hasta el de unanimidad tenía que entenderse no tanto por el *quid* —«anima una et cor unum»— cuanto por el *propter quid* —«in Deum»—.⁶³ El itinerario monástico impone admitir este principio filosófico-teológico. Una vez obispo, San Agustín hablará a sus monjes como obispo no como un simple abad. Esto significa, entre otras cosas, que el espíritu monástico del Santo no deberá entenderse sólo desde la Regla, como a menudo se ha hecho y se hace. Actuar así equivale a entender el todo por la parte. Esto revela, de igual modo, que las fundaciones de San Agustín deben ser analizadas a la luz de una ideología, la suya, por supuesto. Pongamos un

⁶¹ Cf. L. Verheijen, *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique* (Aubier 1961) 204 s.

⁶² Cf. L. Cilleruelo, *Diálogo fraterno*, 125 ss.; A. Trapè, *Il principio fondamentale della spiritualità agostiniana e la vita monastica*: AVM I, 1-41.

⁶³ Cf. L. Cilleruelo, *Diálogo fraterno*, 129-131; R. Flórez, *Sobre la mentalidad de San Agustín en los primeros años de su monacato*: CDios 169 (1956) 464-477, artículo recogido en la obra del mismo autor *Presencia de la verdad* (Madrid 1971) 45-66.

ejemplo para entenderlo mejor: por descontado que, en lo que a perfección no hay diferencia alguna entre el monje y el cristiano, lo cual quiere decir que un cristiano más caritativo, humilde y puro que un monje siempre será más perfecto que ese monje. La diferencia no estriba en la perfección, sino en el estado de vida.

Un sistema de vida se apoya siempre sobre una ideología, que en este caso se reduce sencillamente a una renuncia al siglo para buscar a Dios y alcanzar la sabiduría: esto es lo que San Agustín siente como instintivo movimiento desde antes de convertirse. La conversión no hará más que afianzar dicho empuje, encauzar y enriquecer esa noble tendencia del alma. Habrá que buscar, sí; buscar juntos, en grupo, como él lo ha pretendido tantas veces; pero buscar juntos a Dios. Para que dicha búsqueda consiga encontrar, alcance la deseada meta, habrá que proceder y actuar en unidad, la cual sería imposible sin previa renuncia a los bienes; sin espíritu de pobreza. Y así sucesivamente.

d) *Eclesialidad y clericalidad.*

De la vida monástica en las primeras fundaciones —monasterio de laicos y monasterio de clérigos en Hipona— informa con bastante claridad el propio San Agustín.⁶⁴ En el de clérigos tenemos un verdadero seminario monástico, lo cual ha dado pie para que algunos especialistas consideren a San Agustín como «el promotor por excelencia de la pobreza de los clérigos y de la vida apostólica».⁶⁵ Tampoco faltan los que, sin reparar en casos anteriores, quieren ver en el aspecto clerical una genialidad introducida en el monacato.⁶⁶

⁶⁴ Especialmente en los *Serm.* 355 y 356. También en *De op. mon.* 29, 37. Estos datos de las fuentes propiamente históricas quedan corroborados por S. Posidio en VA 5 (fundación del primer monasterio), 11 (del que saldrán no menos de 10 obispos); y en VA 22-27 (la vida que Agustín llevó en el monasterio). Véanse, A. Trapè, *S. Agostino. La Regola*, 42 s.; G. M. Colombàs, I, 278 s., sobre cuyos juicios, algunos, no está de acuerdo L. Rubio, en: *CDios* 187 (1974) 359-361.

⁶⁵ Ch. Dereine, *Chanoines*: DHGE 12 (1953) 357.

⁶⁶ «Algunos consideran el 'monasterio de clérigos' como una innovación genial; pero ni es tan original como pretenden —recordemos a San Eusebio de Vercelli, etc.—, ni tienen para la historia monástica propiamente dicha la misma importancia que para la de los canónigos regulares. Más que reflejar el ideal cenobítico de Agustín, representa la plasmación de su pensamiento sobre la perfección clerical» (Colombàs, I, 279 s.). No encuentro muy acertados estos juicios del P. Colombàs, y me sorprende que los haya escrito después del Concilio Vaticano II.

Sí conviene precisar, desde luego, que el sacerdocio no encaja dentro del monacato oriental, y que presbiterado y monacato son cosas diferentes. Agustín al principio ni pensó siquiera —y muchos menos, por supuesto, pretendió— introducir el sacerdocio dentro del monacato. Pero el diseño de su vida monástica, conforme aparece en el itinerario y en las fuentes doctrinales, es de tal amplitud y profundidad de miras que todas las circunstancias, como signos de los tiempos, podían contribuir a modificar y orientar la ley interna de ese monacato. «Dado el concepto de milicia al servicio y utilidad de la Iglesia, dado el ideal de unir la fe con la razón, dado el carácter apologético de la fundación, se abría delante de ese monacato un abanico de posibilidades, que las circunstancias deberían ir aplicando como auténtica voluntad o voz de Dios. Y eso fue lo que realmente aconteció, al convertirse el monasterio en seminario y palestra eclesiástica».⁶⁷

La actitud que ambos monacatos adoptan de cara al sacerdocio, aunque diametralmente contraria, es igualmente lógica. El sacerdocio dentro del monacato clásico es visto como dignidad y honor y, por consiguiente, algo incompatible con la obligada sencillez del monje. En Agustín de Hipona, por el contrario, es considerado como servicio —«*praesse est prodesse*»— y, por tanto, como algo que la Madre Iglesia puede reclamar incluso de los monjes: ahí está su propio caso, y el de tantos compañeros de primera hora, dispuestos y disponibles para sobrellevar como él la carga pastoral.⁶⁸

La eclesialidad es nota esencial de todos los monacatos, aunque no todos la entiendan igualmente, al menos desde la misma anchura de horizontes. Rompiendo esquemas anteriores, Agustín la enfoca comprendiendo en ella incluso la clericalidad, es decir, llevando su monacato hasta las últimas consecuencias del servicio eclesial. La Iglesia tiene siempre sus preferencias. Y si ello significa tener que clericalizar un monacato tradicionalmente laico, sea ello así.

Las circunstancias, sin duda, y por supuesto que la misma evolución del Santo condicionada por ellas, fueron determinantes para que su monacato resultase ancho y liberal, flexible y abierto, con múltiples posibilidades y recursos. San Agustín fue un teólogo renovador, hasta revolucionario podría yo decir si se me entiende bien el vocablo; gran teólogo siempre.⁶⁹ Pues bien, el ímpetu de su temperamento inquieto y entusiasta, evangélico y emprendedor, por un

⁶⁷ L. Cilleruelo: EA 15 (1980) 195 s.; P. Langa: Confer 26/97, p. 90 s.

⁶⁸ Véase la nota 40.

⁶⁹ Cf. J. Morán, *Equilibrio, ideal de la vida monástica en San Agustín* (Valladolid 1964); P. Langa, *Observancia y lectura de la Regla*, 599 s.; Id., *San Agustín, teólogo* (Toledo 1985).

lado, y la reconocida genialidad de su pensamiento, por otro, brillaron con luminosos destellos también aquí, con la magnífica contribución de un monacato plural y a tono con lo que hoy solemos conocer como signos de los tiempos.

4. SU ACTUALIDAD.

Abordaré dicho argumento desde algunas notas distintivas y de particular atractivo en los tiempos que corren. Ahora que se cuestionan tantas cosas, ahora que hasta la misma vida religiosa parece estar en crisis hasta el punto de tener que escuchar o leer si tiene sentido y, de tenerlo, cuál sería éste al borde ya del tercer milenio, merece la pena destacar aquellos puntos especialmente sugestivos y de más agradable sintonía con esta hora finisecular.⁷⁰ Vaya por delante que no pretendo en modo alguno identificar este monacato con la Orden de San Agustín, surgida muy posteriormente y en circunstancias que, de ser estudiadas ahora mismo in extenso, alargarían en demasía mi discurso.⁷¹

a) *Interioridad.*

Es nota fundamental y primera de este monacato. Implica los principios de la inmanencia y de la trascendencia, que vienen a ser como las alas de la teodicea agustiniana. Ese entrar uno dentro de sí mismo —«in te ipsum redi»— de acento, por otra parte, cartesiano, figura definido al término del inmortal *De Trinitate* como «memoria sui»: «Ante ti está mi ciencia y mi ignorancia; si me abres, recibe al que entra; si me cierras, abre al que llama. Haz que me acuerde de ti, te comprenda y te ame («Meminerim tui, intelligam te, diligam te»). Acrecienta en mí estos dones hasta mi reforma completa».⁷²

⁷⁰ Cf. L. Cilleruelo: EA 15 (1980) 172; P. Langa: Confer 26/97, p. 79-81.

⁷¹ Interesantes estudios al respecto pueden verse en las actas del congreso agustiniano de Roma con motivo del VII centenario de la «gran unión», extraordinario y fundacional acontecimiento de la Orden de San Agustín (1256-1956): cf. *Sanctus Augustinus Vitae Spiritualis Magister*, 2 vols. (Roma 1958). Asimismo, en las actas de los congresos de espiritualidad agustiniana celebrados en Roma los últimos decenios: véanse especialmente: *La búsqueda de Dios* (Roma 1981), y *A los que vivís en comunidad* (Publicaciones FAE, Madrid 1981). Sobre todo, véase B. Rano, *Agostiniani: DIP I* (Roma 1974) 299-302.

⁷² *De Trin.* XV, 28, 51: «Meminerim tui; intelligam te; diligam te. Auge in me ista donec me reformes ad integrum» (CCL 50/A, 534).

Así de sencillo y así de claro, sin resabios egoístas, con permanente reclamo a la trascendencia («trascende te ipsum»), por Agustín denominada «memoria Dei».⁷³

Aquí precisamente es donde tiene sitio la tendencia agustiniana a la sabiduría, que es Dios, es decir, la tendencia sapiencial, que consiste en la entrega amorosa a la permanente búsqueda de la sabiduría y cuanto ella supone, en el recogimiento interior, en el estudio y en la contemplación. Resulta comprensible por lógico que Agustín vea en el monacato el estado ideal de vida para el cultivo de dicha interioridad.⁷⁴ Sólo Dios sabe cuánto se afanó Agustín por conseguir la tranquilidad y la paz y el apartamiento del «mundanal ruido» cuando marchó de Tagaste a Hipona, y del monasterio de laicos (para no estorbar el normal desarrollo de una vida monástica dada al silencio, la oración y el estudio de este principio de interioridad).

La moda por las técnicas orientales de oración puede ser indicio de un vacío. También de un olvido. Pues bien, este principio agustiniano de la interioridad, alimento espiritual y sabia norma de tantos místicos y doctores, no sólo no tiene nada que envidiar a lo más rico y mejor de dichas técnicas, sino que continúa revelándose extraordinariamente eclesial y enriquecedor en nuestros días. Basta con acudir de nuevo a él dejándonos llenar de sus encantos.

b) *Caridad.*

El pórtico de la Regla de San Agustín revela que también esta nota es fundamental. Pero conviene precisar. Porque la esencia del agustinismo no consiste en haber organizado toda la vida cristiana acerca de la caridad, sino en el principio que inspiró y dirigió esta organización. Este principio viene señalado por el progresivo descubrimiento del amor social.

Virtud de las virtudes, corona de la amistad, fin de la teología y corazón del Evangelio, la caridad es, por tanto, el aire respirable de la vida religiosa.

⁷³ Cf. L. Cilleruelo, *La «memoria sui»*; *Giornale di Metafisica* 9 (1954) 478-492; Id., *La «Memoria Dei» según S. Agustín*: *AugM* I, 499-509; J. Morán, *Hacia una comprensión de la «Memoria Dei»*: *Augustiniana* 10 (1910) 185-234; B. L. Zekiyan, *Adnotatio. L'interiorismo agostiniano e l'autocoscienza del soggetto*: *Aug* 16 (1976) 399-410. Algunos puntos de vista de Zekiyan fueron objetados por L. Cilleruelo en EA. Véase finalmente, de este tema, la obra de J. A. Mourant, *Saint Augustine on Memory* (Villanova Pa. 1980).

⁷⁴ Cf. A. Turrado, *Notas sobre la espiritualidad de San Agustín y de la Orden Agustiniana*: *CDios* 169 (1956) 686-717; 691.

Atrás quedó indicada como respiración de las comunidades monásticas de Roma y del Lacio. Si «nadie en el género humano hay a quien no se le deba la caridad, cuando no por mutua correspondencia, al menos por la comunidad social de naturaleza»,⁷⁵ pues «el que llega hasta los enemigos no pasa más allá de los hermanos»,⁷⁶ cuánto más en la vida monástica, pobreza evangélica al servicio del amor, y radical dedicación a la santidad de quienes son profesionales de la santidad, es decir, los monjes, viviendo la caridad en la unidad.

Se adivina, pues, el fuerte vínculo de esta nota con la anterior: la interioridad agustiniana es, junto con la intuición de las verdades eternas, la revelación del amor como raíz del dinamismo humano y de la comunión en la comunidad.⁷⁷ El triunfo del amor social sigue un camino inverso al del pecado. Al pecar preferimos el bien privado al común. Contra esta parcialidad precisamente trabaja la caridad social, cuyo cometido es anteponer el bien común al privado y enseñarnos a buscar las razones eternas del amor humano.⁷⁸ En la esencia del amor social radica la doctrina del Cuerpo Místico: en ella se armonizan de modo sublime los tres amores: *amor sui*, *amor Dei*, *amor proximi*.⁷⁹

También esta nota, por tanto, conforma y embellece el ideal monástico que Agustín de Hipona vivió y propuso vivir a sus monjes. Es la más elevada y armoniosa actuación del ideal filosófico que define a cualquier vida religiosa. Presupone el de la interioridad, del cual es alfa y omega, y dispone al que le sigue, o sea, el de la vida en común, del que viene a ser inagotable manantial.

c) *Vida comunitaria.*

Divinamente dotado para la amistad, Agustín hizo de ella un culto, una aristocracia y un delicioso focular de la vida monástica.⁸⁰ La amistad es requi-

⁷⁵ Ep. 130, 13 (BAC 99/XIa, Madrid 1987, p. 64).

⁷⁶ In Io. ep. 8, 4 (BAC 187/XVIII, 313). Sobre este espléndido tratado sobre la caridad, véase la obra de D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapè* (Paris 1965).

⁷⁷ Véase la nota 44.

⁷⁸ Cf. *De Gen. litt.* XI, 15, 20.

⁷⁹ A. Turrado, *Notas sobre la espiritualidad*, 689.

⁸⁰ El P. Teófilo Viñas ha hecho de este argumento un campo cultivado de su especialidad con su obra *La amistad en la Vida Religiosa* (Madrid 1982), y numerosos artículos en los que desarrolla aspectos parciales de la mencionada obra. Algunos puntos en ella defendidos desataron la polémica, y no parecen verse indicios de cercana y fácil

sito indispensable para la convivencia, del mismo modo que esta lo es para la vida en común. Si a la interioridad corresponde «amor sui-amor Dei», y a la caridad «amor Dei-amor sui», a la vida en común (convivencia fraterna, generosa amistad) tiene que pertenecer, interrelacionado y complementario, el «amor proximi».

La amistad no debe entenderse como elemento aislado, y menos aún exclusivo, en el monacato agustiniano.⁸¹ En ella basada y por ella conducida, la vida monástica tal y como Agustín la entiende debe aspirar, no obstante, a escalar las altas cumbres de la caridad. No se entra en el monasterio a tener amistad, sino a lograr que mediante el fino diálogo de amigos la vida monástica se convierta en diario trato de amistad con el Amigo de los amigos, que es Dios. Lejos, pues, de limitarse a la unidad de amistad, la vida comunitaria del monasterio debe apuntar, sobre todo, a la suprema y sublime unidad de caridad.

Sobre tres puntos concretos debe alzarse toda comunidad monástica regida por la Regla de San Agustín: 1.º) convivencia en una misma casa («in unum estis congregati»); 2.º) concorde unanimidad de comportamientos («unanimis habitetis in domo»); y 3.º) constante búsqueda de Dios a través de los signos de los tiempos, desde una comunidad en comunión y abierta enteramente al servicio eclesial («anima una et cor unum in Deum»). Rechácese, pues, cualquier interpretación estática de tales puntos, llamados más bien a entenderse desde el peculiar dinamismo de un infatigable caminar hacia Dios («in Deum»).

Que en todo este maravilloso engranaje juega un decisivo papel la amistad, por descontado, pero entendida siempre como Agustín quiso, o sea, desde y hacia la caridad.⁸² Si toda vida comunitaria es dura, no obstante los grandes bienes y enormes ventajas que reporta, imagínese lo difícil que será con estos ingredientes agustinianos de la amistad y de la caridad. Construir la comunidad es la más ardua tarea que aguarda todas las madrugadas al monje agustino. Desde ella y con ella tendrá que ser apóstol y amigo de Dios. Nunca sin ella, porque significaría traicionar el carisma.

solución: por ejemplo, el artículo de L. Rubio, *De nuevo sobre la Regla monástica de San Agustín*: RelCult 31 (1985) 677-740, facilita bastantes datos acerca de la disparidad de opiniones.

⁸¹ Cf. P. Langa, *San Agustín y el hombre de hoy*, espec. 37. *El Santo de la amistad*, 173-175; A. Trapè, *S. Agostino. La Regola*, 48 s.; M. A. Macnamara, *L'amicizia in S. Agostino* (Milano 1970), espec. para el campo monástico, 130-163.

⁸² Cf. A. Manrique - A. Salas, 30-40.

Desde el sentir de los primitivos monjes aquí podíamos terminar la travesía incluyendo la nota siguiente, dado que la vida apostólica de los eremos es mayormente centripeta. Su posible centrifugismo habrá que buscarlo en la doctrina eclesiológica de los vasos comunicantes del Cuerpo Místico, ya que allí no parece darse más vida apostólica que la estrictamente vertical: pedir a Dios por los demás. En el monacato agustiniano, por el contrario, vamos a comprobar que dicha nota adquiere singular relieve.

d) *Vida apostólica.*

San Agustín plantea el carisma de su monacato como radical dedicación a Dios y a la Iglesia, lo que comporta un verdadero sacrificio.⁸³ «Ex gratia Dei et euangelio»,⁸⁴ pues, los monjes agustinos viven sacrificialmente entregados al pueblo de Dios. Magníficamente expresó él mismo en la célebre frase «serui sumus Ecclesiae».⁸⁵ Y San Posidio en esta otra, biográfica y definitoria: «principal miembro del Cuerpo del Señor, siempre solícito y vigilante por el bien de la Iglesia universal».⁸⁶

Puede que semejante planteamiento se antoje hoy normal. Entonces, desde luego, resultaba novedoso y hasta cierto punto desconcertante: el monacato clásico destacaba en el sacerdocio la dignidad y el honor; Agustín, el servicio que hasta los monjes podían y debían prestar a la Madre Iglesia;⁸⁷ jamás han de anteponer el «otium sanctum» (contemplación) a las necesidades eclesiales. La caridad y la misericordia exigen que los pobres sean evangelizados y que la copiosa mies del Señor no se pierda por falta de operarios, no sea que mientras los monjes se entregan al ocio santo, la caridad de muchos se enfríe y la

⁸³ *De ciu. Dei* X, 6: «Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo uotus in quantum mundo moritur ut Deo uiuat, sacrificium est» (CCL 47, 278).

⁸⁴ *In Ps.* 30, II, s. 2, 5: «Quicumque perfecti sunt ex euangelio et gratia Dei, non hic uiuunt nisi propter alios» (CCL 38, 205); *Serm.* 355, 1, 1: «Vobiscum hic uiuimus, et propter uos uiuimus» (PL 39, 1568). Véase la nota 56.

⁸⁵ *De op. mon.* 29, 37: «serui enim sumus eius ecclesiae et maxime infirmioribus membris» (CSEL 41, 588). Véase P. Langa: Confer 26/97, p. 86 s. Precisamente la pobreza monástica según San Agustín ha de entenderse también con sus facetas testimonial (=«propter uos uiuimus») y sacrificial (=«sacrificum est») y de servicio a los demás (=«serui enim sumus eius ecclesiae»). Véase más cerca el tema en mis dos artículos, *Usar y compartir los bienes según San Agustín*: RA 29 (1988) 501-545, y *Reflexiones agustinianas sobre la riqueza*: RelCult 34 (1988) 447-476.

⁸⁶ S. Posidio, VA 18 (BAC 10/I, 330).

⁸⁷ Cf. *Ep.* 48, 2; 243, 12.

iniquidad se propague por la Iglesia de Dios.⁸⁸ ¡Qué actuales y llenas de sabiduría suenan las agustinianas en esta época de crisis vocacionales, de imperiosa necesidad misionera y de viciosa multiplicación de sectas!

5. CONCLUSIÓN.

El monacato agustiniano arraiga en el de Occidente asumiendo no pocas de sus notas. Pero rompe a la vez con determinados esquemas anteriores introduciendo sustanciales novedades que llegan a imprimirle singularidad y originalidad. Contribuyó al enriquecimiento y consolidación del itálico y romano, y concretamente en tierras africanas se reveló de extraordinaria fecundidad y pujanza, sobre todo para una Iglesia como la Católica, duramente flagelada por el cisma donatista.

Desde las notas apenas reseñadas resulta de evidente actualidad. A nadie se le ocultan las dificultades que debe afrontar esta Iglesia nuestra en la tarea evangelizadora de un milenio llamando a la puerta. Hasta en zonas agrarias, fértiles de vocaciones años atrás, faltan hoy sacerdotes. La tarea pastoral de grupo se impone. Un poco al estilo, por ejemplo, de aquellas comunidades agustinianas de Africa, o sea, de sacerdotes que vivan juntos dando testimonio de unidad y atendiendo espiritualmente unidos a tantos feligreses necesitados de Dios.

Algo tendrá que decir el próximo Sínodo de los Obispos. Sugerencias en el último documento de la Congregación para los religiosos e institutos seculares no faltan.⁸⁹ Con su liberalidad y apertura, flexibilidad y comprensión, pendiente siempre de las necesidades eclesiales, el monacato agustiniano figura en la historia como una grande y espléndida rama del frondoso y milenarismo árbol del monacato cristiano, y para los desafíos del futuro como estupendo paradigma de comportamientos y luz sobre nuestro camino.⁹⁰

⁸⁸ Cf. *In Io.* 57, 3-5; P. Langa: Confer 26/97, p. 103.

⁸⁹ *Orientaciones sobre la formación en los institutos religiosos* (Tip. Poligl. Vaticana, Roma 1990), espec. pp. 65-68.

⁹⁰ Por esta línea se han pronunciado los últimos Papas hablando a los Agustinos (cf. P. Langa: Confer 26/97, p. 104 s.), y los mismos Superiores Generales Agustinos en su mensaje con motivo del XVI centenario de la conversión y bautismo de San Agustín, titulado *Luz sobre nuestro camino*, en: *Toma y Lee*, PPC/FAE (Madrid 1986) 61-67.