



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

HACIA LAS PRIMERAS HUELLAS MONASTICAS AGUSTINIANAS EN LA PENINSULA IBÉRICA

Al tomar en esta ocasión la pluma se me viene a las mientes una afirmación convencida de Georges Duby en Salamanca, la de no concebirse en la teoría ni haber sido corriente en la práctica que una comunidad cambiase su identidad por motivos económicos. Una identidad siempre determinada por un texto. *In principio erat verbum* sí, pero en nuestro caso la palabra escrita.

Ello la consecuencia más decisiva de la vinculación del monacato al libro, a su vez una derivación de ser el cristianismo sin más una de las religiones que de libro se han podido llamar. Por lo tanto también los monjes como la porción escogida del mismo, habían de ser gentes del libro. Téngase por ahora en cuenta únicamente la necesidad de libros para el rezo coral, basado éste en la Biblia, por lo tanto heredero de la poesía semítica, llevando ineludiblemente consigo una literalización de la vida a cual más vigorosa precisamente por penetrar en la entraña de la cotidianidad. Y llegados aquí, aun a trueque de incurrir en justos reproches, hemos de repetir las nociones sabidas, aunque insistiendo¹ en las corrientes que más confluyeron en la obra gigante de Agustín de Hipona.

¹ No nos referimos a Pacomio (+346 o 347), aunque debamos tenerle presente siempre que de la vigorización cenobítica se trate. Sin embargo, hay que tener en cuenta su influencia en Agustín; cfr., R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, en "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 67 (1966) 1-61.

LAS CORRIENTES QUE ANTECEDIERON

La tradición, ya historiográfica, no doctrinal, sitúa en Egipto la cuna del monacato cristiano, teniendo al copto Antonio († 356) por el primer ermitaño² y también el primer monje, una afirmación que hay que tomar como cualesquiera de su género aunque sin desvalorizarla. Desde allí se habría difundido a Palestina, Siria y Capadocia, y al fin a Francia, Roma y África. “Esta visión –escribió dom Jean Gribomont³– no es falsa, pero está fuertemente simplificada por la tradición hagiográfica. Pues sería difícil explicar el inmenso y rápido éxito de modelos tan austeros si no hubieran encontrado un terreno preparado, mejor dicho gérmenes ya fuertes y activos. [...] La historia tiene que ver su vocación como la de un juicioso discernimiento en el seno de una gran fermentación. Por otra parte, si se las lee atentamente, es esto mismo lo que nos dicen las fuentes, las cuales alaban más el discernimiento de los espíritus que las iniciativas revolucionarias. El primado de Egipto y junto a él de la Siria mesopotámica se limita por tanto a una cierta prioridad cronológica en el afirmarse estrepitoso de los dichos modelos”.

La fuente antigua de que disponemos para conocer la biografía de Antonio es la *Vida*, escrita en griego por su amigo Atanasio de Alejandría en los años 356 o 357, o sea poco después de su muerte, cuando aquél estaba en Egipto pero escondido por mor del arrianismo perseguidor, políglotamente difundido su libro a lo ancho de la cristiandad, al latín traducido quizás por segunda vez antes del año

² Antonio aparece en su epistolario muy tosco, hasta poco lógico que se ha dicho, apuntando más que formulando ideas, y clara e intensamente influido por Orígenes, incluso por la gnosis. Su ideal era llegar al conocimiento del Creador a través del conocimiento de sí propio, en alguna manera un retorno a los orígenes de todo lo creado, cuando cada ser recibió un nombre adecuado a su condición. Pero la vida monástica era capaz de cambiarlo, concretamente de Jacob a Israel o sea el que ve a Dios que es el significado de este último nombre; véase ADALBERT DE VOGUE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* (París, desde 1991=HL) 1, 17-80. Nos complace citar esta obra monumental, en curso de publicación, uno de los pocos ejemplos que en este ámbito están hoy a la altura de las consecuciones de las generaciones precedentes. Su título y también su contenido recuerdan las de Henri Bremond sobre el sentimiento religioso en Francia desde las guerras de religión, Pierre Courcelle sobre las letras griegas en Occidente de Macrobio a Casiodoro, y Paul Monceaux sobre el África cristiana. El autor dice que no ha querido hacer ni historia sin más (=la vida humana y todo cuanto con ella se relaciona) ni historia de la literatura (=escritos y escritores), sino una historia literaria entendida como el reflejo de la vida en los escritos, la imagen de los seres y de las cosas que la literatura presenta.

³ En el *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (=DIP) 5 (1978) coll.1683-1707.

370 por Evagrio de Antioquía, habiendo ejercido una influencia inmediata en los orígenes del monacato de Occidente, tal en Agustín, Jerónimo y Martín. Pero el dato más sorprendente por estos caminos es que Atanasio escribió su texto original a petición de unos occidentales interesados por Antonio, a los cuales el autor había conocido estando exiliado, y que por eso hubieron de ser de Tréveris, de Roma o de Milán, los lugares de su exilio en Poniente. De manera que el texto griego en cuestión, de un argumento oriental, había sido escrito ante todo para ser traducido al latín e imitado en Occidente.

No olvidemos que el monacato tuvo que surgir como una configuración peculiar del ascetismo, a la postre institucionalizada. Ahora bien, el ascetismo tenía ya un considerable predicamento en el mundo grecolatino cuando el cristianismo llegó. Habiendo un momento, ya de la era cristiana según el cómputo, en que la palabra filosofía es sinónima de ascesis. Ahí nos encontramos a Pitágoras y el pitagorismo⁴, Platón, los estoicos y los cínicos, el plotiniano Porfirio. En la *Vida* que Jamblico escribió de Porfirio hay ya un vocabulario monástico y se describe la existencia común de los discípulos en torno al maestro. Influyó la misma nada menos que en la citada *Vida de Antonio*

Llegados aquí, recordamos la visión intensamente poética que tenía Thomas S. Elliot sobre la matriz greco-latino-hebráica de la civilización occidental. Si tenemos en cuenta ese profundo abolengo de la doctrina monástica cristiana en el mundo antiguo clásico⁵, y en cuanto a su ascendencia hebrea de la que aquí no vamos a decir, sencillamente sostener que habría que darla por supuesta si no constase, no nos extrañará el paralelismo ceñido entre el desarrollo del uno y de la otra, de los monjes por una parte y de la evolución de nuestra cultura por la suya.

Con lo cual, aun a trueque de retrasarnos mucho en la cronología, miremos un momento a Platón. Demos por supuesta la

⁴ P. JORDAN, *Pythagoras and Monasticism*, "Traditio" 17 (1961) 432-41; H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus* (Cambridge, 1959).

⁵ Un estudioso de las iglesias orientales opina que la helenización respondió más bien a "una exigencia de apertura y de universalismo, a un sentido del humanismo integral, a un ideal de transfiguración del mundo, todo ello modelando el pensamiento del verdadero discípulo de Cristo". Y en cuanto al gnosticismo, que "cristalizó las diversas corrientes filosóficas, místicas, morales y mitológicas del sincretismo oriental y helenístico en un sistema doctrinal que se infiltró en el cristianismo, pareciendo alcanzar el orgullo de la razón su revancha contra la docil sumisión de la fe; el cristianismo humano, que se conformaba con la afirmación de la divinidad del Padre", JOSEPH HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche Orient* (París, 1962) 16.

impregnación idealizadora y contemplativa de su visión del mundo, su pensamiento, su filosofía. No puede cabernos duda de ser el mejor exponente en su cultura de la misma *Weltanschauung* que permitió la eclosión en su día del monacato cristiano. Y de ahí que, andando los siglos, en el copioso acervo de la literatura de los monjes, sea la vena platónica la continuamente inspiradora. Cuando aparece la Baja Edad Media, la de las universidades y los frailes predicadores e itinerantes, predominará en la cristiandad latina la aristotélica. Con una meta interesada dentro de su desinterés intelectual y religioso, un interés que va a consistir en el ensanchamiento del saber divino, en el descubrimiento de más verdades. Para los monjes anteriores en cambio, la contemplación de la verdad les había sido bastante. Rumiaban su herencia espiritual, de manera que ni siquiera descendieron al interés del desinterés.

Antes de dejar ese mundo clásico, hay que recordar que, quienes estimaron que el monacato y su base contemplativa eran una corrupción sustancial del propio cristianismo, por servirnos de la expresión de Harnack, le hicieron la acusación concreta de haberse echado en brazos de un helenismo que le era ajeno⁶. A lo cual ha podido observarse, de un lado, que la síntesis con el helenismo había sido ya obra judía, lo dijo así Urs von Balthasar, y que después, los Padres de la Iglesia, no helenizaron el cristianismo sino que cristianizaron el helenismo⁷. Al contrario, no han faltado voces reprochando al catolicismo haberse desviado de la tradición del platonismo cristiano, más vivo en cambio en las iglesias orientales, en las cuales la doctrina palamita no fue sustituida por la innovación de la escolástica tomista⁸. Lo cierto es que, platonismo y neoplatonismo, al inspirar la experiencia mística, y ésta no se puede regatear al legado católico⁹, siguen siendo un motivo de acercamiento a las religiones del Extremo Oriente, como ya hemos apuntado¹⁰. Si no consta que Plotino estuviera en la India, sí de su apasionamiento por ella.

Y ahora bien nos es ineludible recordar la aportación persa, aquí precedida de la que había tenido lugar en los mundos hebreo

⁶ Entre las posturas contrarias a esa interpretación, fue notable la de LEON CHESTOV, en su libro aparecido en 1938 *Atenas y Jerusalén* [Abrahán y Sócrates], haciendo suya para el medievo católico la de *El espíritu de la filosofía medieval* de Étienne Gilson.

⁷ G. FLOYD, "Downside Review" 18 (1967) 351.

⁸ G-F. POLLARD, "New Christian", 22-8-1968, p.15.

⁹ Se ha advertido que su exclusión determinaría que el catolicismo no fuera verdaderamente católico; E-I. WATKIN, "Downside Review" 18 (1967) 342-3.

¹⁰ Henri de Lubac escribió un libro titulado *El encuentro del budismo y Occidente* (1952).

y griego, una visión dualista, la contraposición entre los principios del bien y del mal, de las tinieblas y la luz. Y, aunque no tengamos huelgo para ocuparnos del maniqueísmo, no olvidemos que un cierto dualismo moral late en el cristianismo también.

Una permanencia de la mentalidad helénica y estoica y la gnosis de inspiración platónica la vemos asegurada en Evagrio del Ponto (345-399), uno de los inspiradores de la espiritualidad monástica de todos los tiempos, aunque hasta hace poco a través de transmisiones textuales de sus obras en las que raramente aparecía su nombre¹¹.

Recapitulando, la tradición de haber nacido en Egipto el monacato cristiano puede seguir sosteniéndose a condición de no llevar consigo la negación de la existencia en otras tierras orientales de gérmenes monásticos enseguida desarrollados por sus propios caminos. Era aquel originario el mundo copto de la tempranísima evangelización, en cuyo seno Alejandría fue la capital de la teología por algún tiempo, rodeada además por lo más ilustre tanto del pensamiento helénico como de la religiosidad judía, no pudiéndonos ocultar que aquella urbe fue la ciudad favorita de la gnosis. Mas ello determinó precisamente una reacción gracias a la cual su aportación al cristianismo fue un movimiento en pro de la vinculación inquebrantable a la Biblia y a la tradición apostólica, como él mismo Orígenes decía "frente a los que creen pensar a Cristo siendo así que tienen unos sentimientos diferentes de los antiguos".

Una postura que sin embargo no implicaba la condena de la razón ni el desdén hacia la filosofía. Lejos de esto, ya entonces y entre ellos se podía hablar de un cristianismo filosófico, de una gnosis, sí, pero bíblica y cristiana. Buscando esos doctores alejandrinos en la Biblia el sentido alegórico y místico, viendo su presuposición en el sentido literal, pero sin apoyarse en él necesariamente. Esa fue la mente de Basilio y de los Padres Capadocios. En cambio, en Siria, Antioquía implicó una reacción en pro del sentido literal. Tropezando a fin de cuentas con el escollo del abuso del método racional, y hasta el riesgo de negar lo sobrenatural y lo divino. Caso claro está ése también del alejandrino Arrio. Con que al fin, el enfrentamiento entre esas dos corrientes habría de dividir la patrística hasta llegar a la separación de Oriente y Occidente y de las iglesias orientales entre sí, incapaces de llegar a un entendimiento recíproco en la

¹¹ A. Y. C. GUILLAUMONT, *Evagre le Pontique: Traité pratique ou Le Moine* (París, 1971).

explicación del misterio cristológico, aunque convinieran en dejar solitario a Arrio con su gnosticismo seudocristiano.

Llegando al llamado doctor del monacato en Oriente, Basilio, de Cesarea de Capadocia (330-379), su anclaje en la antigüedad clásica es tan continuo y profundo que se ha llegado a plantear la cuestión de si hay que ver su obra como la de un cristiano que se sirve de un lenguaje filosófico o un filósofo que utiliza un lenguaje evangélico¹². Habiendo sido la de Orígenes¹³ mediadora para él entre esos dos ámbitos del intelecto y el espíritu. Y conviene hacer notar todavía que, pese a su entrega a la huída del mundo, ideal monástico pero según él también ideal sin más cristiano, una de sus obras, el *Hexameron*, a cual más lejos de aspiraciones desencarnadas, es una apología de la creación, insistiendo en la tarea de Dios como creador, antes que en la de redentor, de manera que para él en la encarnación misma del Hijo se puede ante todo ver una recuperación y perfeccionamiento de la creación dicha. Al dejar Oriente, hay que sentar, ya lo hemos visto, nos habría sido imposible aproximarnos a su historia monástica sin referirnos a Occidente. Geografía occidental con la que hay que empezar relacionando al trío de protagonistas Martín, Agustín y Jerónimo.

Teniendo ya cuarenta y cinco años, Martín fundó Ligugé¹⁴, el primer monasterio de Occidente que podemos fechar con seguridad, hacia el año 361, aunque las vírgenes boloñesas de Ambrosio de Milán son una quincena anteriores y monasterio parecen constituir ya, y es posible que la Vercelli de Eusebio las anteciediera a ellas incluso, pero sin un pronunciamiento historiográfico claro sobre su condición estrictamente monacal ya. Para caracterizar a Martín, Jacques Fontaine, el de la espléndida edición de su *Vida* para las "Sources chrétiennes", le ha atribuido una "espiritualidad acumulativa", pensando de entrada en sus dobles desposorios con el monacato y la clericatura. De su monacato en aquella Turena galo-romana, escrupulosamente analizados los datos no abundantes desde luego y nada sistemáticos a nuestro alcance, De Vogüé ha dicho¹⁵ resultar "original, más o menos comunitario, semiclerical y fácilmente propicio a la errabundez". Porque la anacoresis errante llega a ser una especie nueva que allí vemos florecer entonces. Mientras que Jeró-

¹² H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basiliius von Plotin* (Berlin, 1964).

¹³ Y también Gregorio el Taumaturgo.

¹⁴ P. DE MONSABERT, *Le monastère de Ligugé. Étude historique* (Ligugé, 1929).

¹⁵ HL, 4, 155.

nimo (345-circa 420) encarnó la seducción de Oriente y Ambrosio (339 o 340-397), de formación griega, es otro puente entre Occidente y Oriente, por cierto el predicador de la virginidad¹⁶ considerada como un estado celeste.

LA IDEOLOGIA MONASTICA AGUSTINIANA

Agustín (354-430) —en realidad Aurelio Agustín—, un maniqueo africano, fue bautizado por Ambrosio en la noche del sábado santo del año 387. En el 395 fue nombrado obispo auxiliar de Hipona. Él confesó que había tardado bastante en tener noticia de la *Vida de Antonio* y de los monjes que vivían cerca de Milán, pero una vez que se enteró, sintió ser ésa su aspiración, aunque creyéndose incapaz de realizarla. Su *Regla*¹⁷ tiene influencias egipcias, y guarda un equilibrio entre el trabajo y la *lectio* o sea lectura espiritual y oración. Habiendo de notarse que no influyó en su entorno africano inmediato¹⁸.

¹⁶ A fines del año 413 tomó el velo de las vírgenes una joven romana exiliada en África, Demetriades, de la familia noble de los Ancios. Su profesión causó sensación. Y dio motivo a tres escritores eclesiásticos insignes para tratar del tema, a saber Pelagio, Jerónimo y Agustín: HL, 5, 291-340.

¹⁷ El argumento de nuestro libro nos dispensa de entrar en los detalles textuales de ésta, contenida en los titulados *Ordo monasterii* y *Praeceptum*.

¹⁸ El monasterio clerical agustiniano de la época de su pontificado hiponense nos obliga a atraer la atención hacia la vida común de los clérigos, un fenómeno muy antiguo y de fecundos desarrollos en el futuro, aunque no siempre se tratara de vida monástica en sentido estricto. Eusebio, un sardo que había ejercido la orden sacra de lector en Roma, consagrado obispo de Vercelli el año 345, la había ya instituido, según el testimonio de Ambrosio. Y de los monjes obispos fundadores de monasterios, nos es ineludible suponer un generoso ingrediente monástico en la existencia de la parte de su clero que habita en torno a ellos, en su propia casa levítica. Como por ejemplo nos consta en el dacio, rumano que hoy diríamos, Nicetas de Remesiana, por cierto el inspirador de unos acentos entre los más henchidos de poesía de Paulino. De vuelta a su país, Nicetas se embarca en Otranto y pasa por Lecce, ciudades ambas en que coros mixtos, de hermanos y de hermanas, diciéndose de unos y otras que son célibes aunque no monjes, le saludan cantando himnos: *Quién me diera alas como las de la paloma para unirme a ellos en un vuelo rápido*. En el barco que le lleva por el Adriático, salmodia con tanto entusiasmo que se le unen los marineros dejando sus propios cantos profanos, el *celeusma*. Y ya en Rumanía, el obispo se encuentra con el fruto más jugoso y aromático de su apostolado. Antiguos bandidos de las cuevas y las montañas, sin dejar estos parajes, se han convertido en monjes. Una metamorfosis que también se nos describe en la *Historia de los monjes de Egipto*. Y otro obispo, Victricio, que antes había sido también militar, en Rouen, adonde ya llega la seducción oceánica del finisterre, en competencia en el imaginario por lo tanto con el "encanto" del desierto, funda monasterios también a la vez que reúne reliquias, loándole Paulino por haber con-

Llegados a este punto nos es ineludible repetir nociones de difusión común, a guisa de composición de lugar del monacato agustiniano cuyas huellas primigenias se está tratando de rastrear. Nos consta su horario, trabajo desde el amanecer hasta sexta o sea seis horas, lectura de sexta a nona, devolución de los libros y comida siempre única, incluso para los dispensados del ayuno, y trabajo en el jardín o donde hiciera falta hasta el lucernario o atardecer. En silencio, salvo cuando para el trabajo mismo fuese necesario hablar algo, un silencio que por otra parte era la práctica ordinaria y corriente en la comunidad. Lo cual tiene un marcado abolengo egipcio. Pero está lejos de cualquier mesalianismo, y de la permisividad de Martín en Marmoutier de vacar continua y completamente en las cosas del espíritu, idéntica a la de unos monjes de Cartago a los que Agustín reprendió en su tratado titulado felizmente *Del trabajo de los monjes*. El oratorio o lugar de la oración en común, debía estar también a disposición de los monjes que quisieran fuera de las horas de la misma rezar allí en privado. La comida en común tenía lugar silenciosamente. El que durante ella necesitara algo debía pedirlo al superior. Los sábados y los domingos estaba permitido el vino. Los monjes que tuvieran que hacer salidas del monasterio, por ejemplo para vender los productos de éste o comprar lo necesario, irían de dos en dos y nunca comerían ni beberían fuera del mismo. A los inobservantes se los advertiría por dos veces, antes de aplicarles las penitencias en vigor en la casa, comprendida la de los golpes salvo que la edad no hiciera este castigo conveniente. La figura del superior no tiene el rango primordial que veremos en Benito, está más desdibujada. Con una exhibición de psicología acribiosa, Agustín advierte a los monjes de extracción modesta que no aprovechen su nueva condición para ensoberbecerse, y a los de procedencia elevada que no la intenten mantener en una comunidad donde la norma definitiva es la unanimidad fraterna. De la comunidad de bienes da

vertido merced a éstas, entre las que las hay de los apóstoles, su ciudad episcopal en otra Jerusalén. Paulino que también evoca allí tanto las iglesias llenas de gente con insistencia entre las predilectas de Victricio que son las viudas y los casados que viven castamente- como los monasterios apartados, pero unas y otros cantando las alabanzas del Señor. Muy agudamente De Vogüé (HL,3, 212) relaciona estos detalles con el ideario de la *Regla del Maestro*, a saber ese paralelo de los monasterios y las iglesias, y la exigencia de una atención escrupulosa y constante a las palabras que se recitan en la salmodia. Mientras tanto en el mediodía italiano la primera noticia es la comunidad ascética que dijimos de Paulino (circa 355-431), en Nola, junto a la tumba de san Félix, cerca de Nápoles¹⁹. La influencia en él predominante fue la de Ambrosio, aunque conoció a Agustín, se escribió con Jerónimo y en España pudo tener contactos con los priscilianistas.

idea la aspiración agustiniana de que incluso los hábitos fueran comunes, pero transige con que cada uno tenga siempre el mismo, a condición de que se guardaran en el vestuario común.

Esta visión material vemos resulta tan concreta como para determinar una manera de vivir, lo bastante inmersa en la cotidianidad, a pesar de lo cual se conviene en nuestro escaso conocimiento de la impronta agustiniana en la dimensión organizativa del monacato coetáneo. Sin embargo, se está acorde en que su trascendencia monástica está en la ideología, llegándose a tener al santo como el principal ideólogo del monacato y su noción del monje de la bastante nitidez y densidad como para tenerle por el monje tipo¹⁹. Ello cimentado en una base filosófica y psicológica sobre la cual la vida del monje es un despliegue bíblico y teológico²⁰.

Pero aquí, entrando en el ámbito metodológico, único al cual podemos hacer alguna observación en el estado actual de los conocimientos en este argumento de la temprana presencia agustiniana en la Península Ibérica, nos es ineludible tener en cuenta que la literatura monástica es sólo una pequeña parte de la inmensa obra de este magno doctor²¹ de la Iglesia y príncipe del pensamiento occidental²². Por otra parte circulando a veces con otras atribuciones, y al revés, llevando la autoría de Agustín textos a él ajenos. La síntesis antecedente es un botón de muestra, y por eso nos hemos detenido en ella, de las diversas corrientes monásticas anteriores al agustinismo, cuya valoración hay que hacer en relación a éste cuando hayan de contarse entre sus fuentes. Y a la postre entre las influencias ya agustinianas proa a la posteridad.

Lo que nos interesa es puntualizar que una impronta de espiritualidad agustiniana ajena a la estricta monástica no sería de por sí bastante para tipificar de agustiniana una comunidad. Siendo pre-

¹⁹ W. NIGG, *Vom Geheimnis der Mönche* (Stuttgart, 1953); A. MAXSEIN, *Monctum heute* (Würzburg, 1949).

²⁰ A. TRAPÉ, *Il principio fondamentale della spiritualità agostiniana e la vita monastica*, en "Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister" 1 (Roma, 1959) 1-41, (ibid., L. CILLERUELO, *Caratteri del monacato agostiniano*, 43-75) y *Sant'Agostino. La Regola* (Milán, 1971); A. MANRIQUE, *Teología agustiniana de la vida religiosa* (El Escorial, 1964); J. MORAN, *Filosofía y monacato en San Agustín*, en "Religión y Cultura" 2 (1957) 625-54 y *El equilibrio ideal de la vida monástica en San Agustín* (Valladolid, 1964).

²¹ Cfr., J. OLDFIELD, *The Augustinian Charism of the Victorines*, en "Recollectio" 3 (1980) 23-45; cfr., T. van BAVEL, *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la "Règle de saint Augustin"*, en "Augustiniana" 9 (1959) 12-77, y A. LE SAGE, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits* (Paris, 1961).

²² Con este epíteto no intentamos ninguna confiscación ni reducción. Es una localización más bien. Sería no sólo curioso sino revelador a este respecto tener en cuenta la valoración de la obra del santo africano por sus coterráneos de hoy.

ciso subrayar la fecundidad del conocimiento de la circulación de los textos, llevada hasta el más minúsculo detalle, pues en ese orden de cosas lo cuantitativo no es lo de más significación, para reconstruir aquellas mentalidades claustrales. Hay que llamar la atención en este sentido a las ramificaciones insospechadas de la aportación de Manuel Díaz y Díaz, al seguir tales huellas codicológicas, al conocimiento de nuestro pasado peninsular, aunque no susceptibles de manifestarse en espectacularidad alguna.

LA PENINSULA IBÉRICA

El primer dato que nos sale al paso es la geografía, la proximidad de Hispania a África. Una situación determinante de relaciones entre una y otra orilla del Estrecho desde la prehistoria. Debemos tener presente que, en contra de lo que a una primera vista se podría pensar, las comunicaciones marítimas han sido a veces más asequibles a la especie humana que ciertos trayectos terrestres. A las puertas de nuestro tiempo era común hacer por mar viajes entre dos puntos continentales. Lo cual no se debía al perfeccionamiento técnico de la navegación, sino que implicaba meramente la adaptación mejorada por este nuevo orden de cosas a una situación mucho más remota en la cronología.

Una geografía posibilitadora de idas y venidas, de sustitución de unas circunstancias por otras aquende y allende cuando la trama de la historia lo hacía imprescindible o meramente conveniente. Sin nunca olvidarnos de que aquellas gentes nunca dejaban de mirar en la dirección adecuada cuando el *Völkerwanderungszeit* se lo imponía o aconsejaba. Eso sí, conviene recordar que en los largos milenios anteriores a la revolución industrial, las comunicaciones eran más fluidas de lo que tendemos a pensar comparativamente²³ con la confortabilidad y relativa seguridad de hoy.

Pasando de la cercanía geográfica a la mensurabilidad histórica, se nos impone abrumadoramente el pasado musulmán de nuestro país, con el mantenimiento de un monacato mozárabe dotado de una crónica de páginas florecientes y en manera alguna aislado como superficialmente se habría podido pensar, pero de un desarrollo limitado y asfixiado a la postre cuando la circunstancia toda del Andalus dio un giro monolítico.

²³ Por ejemplo, las noticias que a veces se tenían de los cautivos resultan impresionantes por la pormenorización de los detalles.

Los futuribles no son materia historiográfica. Al contrario, constituyen para el historiador una tentación. Por lo tanto baste una ojeada imaginativa a lo que habría podido ser esta orilla del Estrecho de reducto agustiniano caso de haberse mantenido cristiana cuando la tierra del Obispo de Hipona fue dominada por el Islam. Para lo cual sin embargo contamos con el dato histórico de su penetración en el monacato visigótico, no siendo cuestión aquí de repetir lo visto por Verheijen²⁴. Pero sin poder omitir el sorprendente dato de haberse tenido una regla monástica hispana como la primera redacción de la *Regula prima* agustiniana. Se trata, ya es bien sabido, a través de un largo camino iniciado en 1907 por el futuro abad benedictino de María Laach, Ildefonso Herwegen²⁵, de la *Consensoria Monachorum*, en el ámbito pactual, pero no un mero pacto, escrita en Galicia entre los años 650 y 711, con algunas alusiones retrospectivamente inquietantes²⁶ a la luz de los acontecimientos sobrevenidos²⁷. Sin embargo, lo que aquí más nos interesa es la sugerencia de Verheijen²⁸ de estar estrechamente relacionadas las particularidades de esta norma hispana con los ecos agustinos que contiene²⁹.

Y lo mismo que de la tentación de lo que pudo ser y no fue, el escritor de historia ha de guardarse de un riesgo más amenazador, la extrapolación, más acechante y grave, cuando su argumento consiste en instituciones o situaciones que subsisten cuando él hace sus aportaciones. Caso éste de la historia de la Iglesia y de su monacato. Acaso más a tener en cuenta en la iglesia latina que en las orientales.

Pensemos en la evolución teológica del catolicismo de obediencia romana, a la vera de ese lugar teológico que es el Derecho Canónico. Cada comunidad de vida consagrada a la fuerza definida por su adscripción a una orden o congregación, como éstas por su reconocimiento de una regla concreta. No puede ser más ejemplificador el caso del basilianismo latino de nuestro país. Su adopción de la Regla de Basilio se debió a la necesidad de tomar una reco-

²⁴ L. VERHEIJEN, *La "Regula Sancti Augustini"*, en "Vigiliae Christianae" 7 (1953) 27-56; cfr. J. PINELL, *Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico*, en "Liturgica" 3 (1966) 197-340; cfr., O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium von Kassian bis Kolombanus*, en "Archiv für Liturgiewissenschaft" 7 (1961.2) 89-156.

²⁵ *Das "Pactum" des hl. Fruktuosus von Braga* (Stuttgart, 1907).

²⁶ De ahí otras posturas; véase dom DONATIEN DE BRUYNE, *La "Regula Consensoria". Une règle des moines priscillianistes*, "Revue Bénédictine" 25 (1908) 83-8.

²⁷ Ch-J. BISHKO, *The Date and Nature of the Spanish "Consensoria Monachorum"*, "The American Journal of Philology" 69 (1948) 337-95.

²⁸ Hay que ver su edición, *La Règle de saint Augustin* (Paris, 1967) II, 21-39.

²⁹ Por otra parte de acuerdo Verheijen con la opinión de Bishko de no haberlos todavía entregado ese texto del noroeste peninsular sus últimos secretos.

nocida unas agrupaciones entre cenobíticas y eremíticas empeñadas, eso sí, en no ser absorbidas por las órdenes preexistentes seguidoras de las demás normas. Que luego en su seno pudieran detectarse algunas nostalgias orientales fue una consecuencia sobreañadida.

REGULA MIXTA, CODEX REGULARUM. CODICE DEL ABAD

Pero eso no fue al principio. Los monasterios de monjes eran independientes entre sí. Lo cual no quiere decir no se dieran desde muy pronto, no solamente relaciones, sino incluso vinculaciones y agrupaciones entre ellos. Y no se definían por un solo vocablo correspondiente al autor de la Regla adoptada. Ni más ni menos que por no gobernarse por una regla única. Algo que tuvieron en cuenta los mismos autores de reglas, y no expresamente, por no serles necesario. Cuando las escribieron no podemos pensar retrospectivamente que fue con la intención de configurar definitivamente los monasterios de su influencia a su imagen y semejanza exclusiva. Sino con la de impregnar de su ideal y práctica, primordialmente, eso sí, a los de su influencia inmediata en su tiempo y los que se sucederían.

Es aleccionadora la trayectoria de uno de los fundadores de vida canónica³⁰, Pedro Pecedor o degli Onesti. Murió en 1119, sólo cinco años después de que Pascual II aprobara las constituciones de sus Canónigos Regulares de Santa María in Porto, junto a Ravena³¹. "Según las enseñanzas de los Santos Padres", constaba en su petición y se dio por bueno en la aprobación pontificia. Pero Pedro anduvo buscando textos patristicos concretos para sin más tomarlos cual regla de vida, y confiesa que sólo ante la imposibilidad de hallarlos bastantes se decidió a escribir, inspirado ideal e indirectamente en ellos, su propia regla. Y más significativo aún es que ni siquiera mencione la regla agustiniana, la que a la postre resultó inspiradora de la plétora del movimiento canonical³², y tomada concretamente por la mayoría de sus órdenes³³. ¿No nos denota este

³⁰ G. PENNOTO, *Generalis totius sacri Ordinis Clericorum Canonicorum historia tripartita* (Roma, 1724).

³¹ G. ROSSI, *Historiarum Ravennatum libri X* (Venecia, 1589) 320-98.

³² J. WIRGES, *Die Anfänge der Augustinerchorherren* (Betzdorf, 1928).

³³ Cfr., A. VASINA, *Lineamenti di vita comune del clero presso la cattedrale ravennate dei secoli XI e XII*, en "La vita comune del clero nei secoli XI e XII" (Milán, 1962) 199-218; C-D. FONSECA, *Medioevo canonice* (Milán, 1970) 182.

desconocimiento³⁴ que la noción de regla definitoria y determinante, exclusiva por decirlo más concretamente, era radicalmente distinta en estos tiempos y en los del santo africano?

PLURALIDAD TEXTUAL AGUSTINIANA

Por otra parte, la *Regula Augustini* no es un texto único, como la *Regula Benedicti*, al margen de los problemas no sólo textuales sino de autoría y originalidad de la *Regula Magistri*. Y la dualidad entre el *ordo antiquus* y el *ordo novus*, o sea de la *Regula tertia* o *Praeceptum* y la *Regula secunda* u *Ordo monasterii*, fue muy tenida en cuenta por los legisladores canónicos a la hora de precisar su reclamo agustiniano. La última mirada con desconfianza por resultar más ascéticamente gravosa. A pesar de ello, en cuanto la tenían por la verdadera de Agustín, la acabaron tomando tanto los Premonstratenses como los Canónigos de Springiersbach³⁵. Sin embargo, hay un dato revelador, y es la escasez de manuscritos del *Ordo* a partir del siglo XIII.

Lo imprescindible es tomar conciencia de que, tan natural y sobrentendido como ahora es la sumisión a una sola regla, lo era antes la adopción de una *regula mixta*, la constituida por varias reglas o fragmentos de ellas, las contenidas en el *codex regularum*, que era la verdadera regla de cada monasterio siempre que fuese también el código del abad, no un mero hito librario en la biblioteca. Claro está que en esa situación sujeta a más variantes³⁶ a medida que se sucedían los abades y pasaban los tiempos que a la hora bajo la cual todavía seguimos viviendo del monopolio textual.

³⁴ Desconocimiento que no parecen haber tenido los iniciadores de lo que resultaría una nueva forma de vida religiosa, intermedia históricamente entre los monjes y los frailes, pero sin que el conocimiento agustiniano les sugiriera la entusiasta adopción que sobrevendría; cfr., J-C. DICKINSON, *The Origins of the Austin Canons and their introduction in England* (Londres, 1950) y J. STEGWARD, *Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160* (Friburgo de Suiza, 1962).

³⁵ E. AMORT, *Vetus disciplina canonicorum regularium et saecularium* (Venecia, 1747).

³⁶ A más variantes en el plano teórico, el lexicalmente definitorio de la observancia. En cuanto a la práctica no perdamos de vista la mayor trascendencia de las *consuetudines* para la configuración de la cotidianidad. Ello en cualesquiera ramas del monacato por la fuerza misma de las cosas. A propósito de la óptica un tanto reduccionista que en este ámbito hay que tener cotejemos la Camaldula y la Cartuja. Las dos formas de vida monástica que en Occidente combinan el eremitismo y el cenobitismo. La primera sigue la Regla de San Benito, la segunda no. Pero la vida mixta camaldulense, con sus reclusos, que la cartuja no tiene, no es parecida a la de un cenobio benedictino.

LOS CAMINOS A ANDAR

Viniéndonos aquí pintiparada una noticia que conocemos por Isidoro de Sevilla³⁷. Eugipio, a principios del siglo VI, regía el monasterio de Lucullanum, cerca de Nápoles³⁸. Nos dice el Hispalense que fue autor de una regla monástica. Y también sabemos que recopiló una antología agustiniana, la *Excerpta ex operibus sancti Augustini*. Así las cosas, Verheijen³⁹, relaciona estos datos con el primer manuscrito de la *Regula Augustini*, el *Parisinus lat. BN 12634*, precisamente de la región napolitana. El cual no contiene sólo el texto de Agustín, sino también "un conjunto de prescripciones tomadas de documentos monásticos antiguos parejos". Es decir, que se trataba de un *codex regularum*, susceptible de constituir la *regula mixta* de una comunidad si a la vez era adoptado por el abad como código suyo⁴⁰. Sin embargo, la parte agustiniana es la única que se cita con el nombre del autor, y va al principio de la antología si se nos permite así llamarla. Códices parecidos hemos encontrado nosotros en nuestra investigación de la benedictinización del monacato ibérico. Si se quiere, ya una tímida etapa intermedia proa a la adopción de la regla única. En este caso concreto, tras varios exámenes del texto en cuestión, Adalbert de Vogüé ha llegado a la conclusión de haber sido un código de abad, sí, pero concretamente tomado por el mismo Eugipio⁴¹ cual la propia regla⁴². Lo cual, en aquella situación histórica de la vida consagrada, ni siquiera implica que Eugipio pretendiera fuera la de su monasterio por venir sin más. Y

³⁷ *De viris illustribus*, 26.

³⁸ =Pizzofalcone.

³⁹ *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin* (Bellefontaine, 1980).

⁴⁰ Y aquí a propósito de la *regula magistri*, su texto completo sólo nos ha llegado en dos manuscritos, uno carolingio, y otro copiado hacia el año 600 en el mediodía de Italia, y sus huellas parciales se reducen a la tal *Regla de Eugipio*, unos sermones de Cesáreo de Arlés, y la *Regla "Largiente Domino"*, tardía, de principios del siglo IX, que es una adaptación de la benedictina para ermitaños. Teniendo en cuenta su relación con la *Regula Benedicti*, la parsimonia es superficialmente chocante.

⁴¹ *La Règle d'Eugippe retrouvée*, en "Revue d'Ascétique et de Mystique" 47 (1971) 233-66.

⁴² En el plano entonces de la manera de utilizar unos autores los textos predecesores, véase L. de SEILHAC, *L'utilisation par saint Césaire d'Arles de la Règle de saint Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastique* ("Studia Anselmiana" 62; Roma, 1974). Más sorprendente es la opinión del benedictino De Bruyne, en cuanto a la supuesta manipulación, en el mejor sentido, de los textos reglars agustinos, presuntos y seguros, por el propio Benito de Nursia: *La première Règle de saint Benoît*, "Revue Bénédictine" 42 (1930) 316-42.

en cuanto al de su régimen, su monopolio estaba dentro del orden aceptado de las cosas, precisamente por la índole definitoria de su carácter mixto, compatible con el predominio agustiniano.

Ahora bien, es ineludible convenir en que la sustitución de la *regula mixta* por la regla única coincidió de una manera tan abrumadora con el predominio de la benedictinización, o sea la identificación de la última en sentido genérico con la específica benedictina, que aparte de sus consecuencias históricas en el fondo, las tiene historiográficamente en la forma para el investigador posterior y hasta el actual. De ahí la tentación no solamente extrapoladora sino incluso anacronística, la catalogación como benedictinos de monjes y monasterios anteriores a san Benito⁴³. En el plano de la seriedad, esa índole absorbente no nos dispensa de buscar posibles excepciones.

Y desde nuestro argumento aquí nos es preciso atraer la atención hacia la búsqueda de las huellas agustinianas en los *codices regularum* o textos de la *regula mixta* que en la etapa intermedia fueron abriendo el camino a la benedictinización misma⁴⁴.

Ahora bien, la Península Ibérica fue uno de los territorios de benedictinización tardía. Podemos señalar, además de ella, el monacato basilical de la ciudad de Roma por motivaciones exclusivamente litúrgicas, el irlandés por la resistencia de las particularidades célticas que sólo capitularon a la hora cisterciense, y el de los territorios italianos en la órbita bizantina. Para las causas del retraso hispano se buscaron explicaciones muy diversas, algunas meramente intuiciones asentadas en bases presuntas e inconsistentes, como el individualismo de los monjes de acá, más propicios a los vericuetos pactuales. Mas no nos puede ya caber duda de haber sido el estado de cosas siguiente a la invasión y dominación musulmanas, tanto en el sur mozárabe cuanto en el elemental norte cristiano. No vamos a volver aquí sobre lo que ya hemos divulgado acaso en exceso, tanto más cuanto resulta marginal a nuestro argumento de estas páginas.

Lo que sí queremos es sugerir que, en el tránsito a la benedictinización, consumada en estas tierras nuestras cuando ya la *regula mixta* se veía por doquier como un arcaísmo que hasta se iba olvidando —y de ahí las pretensiones del benedictinismo *ab initio*— pudo

⁴³ Ello desde luego una curiosidad en el estado actual de nuestros conocimientos, pero que no conviene perder de vista al calibrar el valor de los antiguos.

⁴⁴ Así lo hemos intentado hacer en *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* (León, 1973).

darse un predicamento agustiniano en algunas partes que ya no sería concebible en el resto de la Europa hacía tiempo benedictinizada. Así se explica el vigor canonical –y agustiniano desde luego– que nosotros hemos visto en Aragón, haciendo la competencia a la implantación monástica ya nítidamente benedictina.

En estos tiempos nuestros, cuando el hombre moderno, por mor de la misma instantaneidad de las comunicaciones, apenas si recibe un contacto efímero con sus imágenes, la evocación de los caminos lentos y serenos de los textos antiguos, y su posibilidad de penetración en los intelectos y sensibilidades de aquellos mayores que precediéndonos pasaron, es un óptimo ejercicio vital. Y entre una xenofobia de innegable consistencia por mucho que se censure a sí misma y la entrega sólo superficial y aparente a lo foráneo no por estimarlo sino por desdeñar la propia tradición, la confluencia de corrientes de Levante y de Poniente que se dieron cita en el espíritu agustiniano y de una u otra manera estuvieron luego vigentes en sus familias y en otras, de veras que conforta y alecciona.