

# Influencia de S. Agustín en la espiritualidad cristiana hasta la Edad Media

P. LOPE CILLERUELO, O. S. A.

El espíritu europeo nació de la unión de dos potencias: Antigüedad y Cristianismo. Si esto es verdad, Agustín es el Genio de ese Espíritu, pues no cabe duda que dicha unión se verificó en Agustín. En él se conjugan los dos temas de la Antigüedad, Parménides-Platón y Heráclito-Aristóteles..., y los dos temas cristianos, San Juan Evangelista y San Pablo (1).

De este modo se nos convierte a San Agustín en un mito, en una especie de Proteo versátil, que sin dejar de ser él mismo, se presenta en infinitos y contradictorios avatares. Todos los aspectos de San Agustín, tomados en abstracto y personificados, designarían las posturas típicas que hallamos en Europa, pero se nos desvanecería el único Agustín que ha de dar sentido a los diversos aspectos. Es cierto que los innovadores de toda índole han recurrido a San Agustín para justificar sus posturas y que los críticos han buscado afanosamente en él los antecedentes de estas posturas. Pero una cosa es comprender esos conatos y otra justificarlos. Esos agustinismos de Przywara han sembrado una gran confusión en la historia de la cultura.

Es difícil que nos pongamos de acuerdo sobre los fundamentos. Europa nace de una relación de la Antigüedad con el Cristianismo. Pero, ¿por qué precisa y necesariamente de una unión? Eso no parece probable. En los primeros siglos la Antigüedad combatió sañudamente al Cristianismo: si no lo ahogó en sangre y calumnias fué porque no pudo. Cuando por fin en San Agustín parece ajustarse un *modus vivendi*, el acuerdo tiene todas las apariencias de una muerte de la Antigüedad, que queda casi sepultada bajo la gran pirámide de *La Ciudad de Dios*. La Antigüedad tiene que re-

---

(1) PRZYWARA (E.): *S. Agustín*. (Buenos Aires, 1949), p. 1.

nunciar a sus dogmas: eternidad del mundo, humanismo absoluto, supremacía de la razón, unicidad de la causalidad lógica como dialéctica de la generación y corrupción, etc. Sólo después del repudio de la filosofía helénica y de la abdicación de ésta es posible el reajuste, no definitivo ni mucho menos, para organizar una cultura armónica. Sólo en este sentido sería Agustín el Genio del Espíritu europeo, la fuente de inspiración para todos los que después de él aspiran a realizar ese ideal de la cultura armónica, sin renunciar a ninguno de los privilegios cristianos. Desde el Renacimiento acá, la Antigüedad renaciente ha emprendido de nuevo la ofensiva contra el Cristianismo, y otra vez es difícil hablar de unión; mejor sería hablar de coexistencia o si se quiere convivencia. Sólo que como, a pesar de esa ofensiva, el Cristianismo se mantiene cada día más vivo, el imperio de Agustín no terminó con el Renacimiento, sino que perdura hasta nuestros días en el sentido dicho.

En el terreno de la espiritualidad, la influencia agustiniana es máxima, avasalladora. La Moral de Europa es todavía la que construyó Agustín, pues nadie ha sabido hacer otra: todos los europeos se han contentado con aceptarla o criticarla.

La influencia de San Agustín no es la de un hombre de acción, sino la de un pensador, pero por los tesoros que nos ha transmitido y por las doctrinas originales que ha elaborado, domina a la posteridad más que otro hombre alguno. Es fácil comprender que sus ideas sobre la espiritualidad tuvieran aceptación entre sus amigos, puesto que eran aceptadas las bases teológicas y antropológicas. Alipio, Evodio, Severo, Fortunato y demás obispos amigos de Agustín eran al fin y al cabo hombres formados por él, dispuestos a implantar en sus diócesis las ideas agustinianas. No tenemos una documentación precisa, pero a juzgar por la doctrina y vida de San Fulgencio de Ruspa, San Isidoro y Pomerio, de los concilios galicanos y de cuantos recibieron la inmediata influencia africana, podemos creer que las ideas de Agustín fueron ampliamente aceptadas y aplicadas. Así, San Agustín es el máximo fundador para los monjes de Occidente y para los canónigos regulares.

Tendremos que referirnos especialmente al monacato, porque los monjes fueron durante muchos siglos el principal vehículo teórico y práctico de la espiritualidad, por transmisión literaria y personal. Así vemos cómo van apareciendo las constelaciones agustinianas en Africa, en las Galias, en Italia y en España. Los hombres que forman esas constelaciones no son unos pocos escogidos entre millares, sino casi la totalidad de los hombres destacados de que nos quedan libros o memorias. En beneficio de la claridad, trataremos de esas constelaciones, una por una hasta la época de los carolingios, en que una nueva situación presenta el problema en una forma nueva.

A partir de la muerte de San Agustín, Genserico empezó su lucha contra el clero católico. Lo consideraba como el mayor elemento de resistencia a su tiranía y a su arrianismo, y así lo condenó a la esclavitud o al exterminio. El espíritu de la época está empapado en las ideas de Agustín. Las ideas monásticas del Santo Doctor daban entonces un fruto espléndido de sangre y serenidad católicas, el mejor comentario que pudiera ponerse a las palabras de San Posidio: «dándose a conocer cada día mejor la verdad de la predicación y el compromiso, continencia y pobreza profunda de los santos siervos de Dios, la paz y unidad de la Iglesia consiguieron para

obispos y clérigos algunos de aquellos varones del monasterio que comenzó a ser y crecer por obra de aquel memorable varón» (POSIDIO, *Vida de Agustín*, 11). «De día en día se aumentaba y multiplicaba la unidad de la paz y la fraternidad de la Iglesia de Dios» (ídem. 13). «Dejó a la Iglesia un clero suficientísimo, los monasterios de hombres y mujeres, llenos de continentes con sus propósitos, juntamente con las bibliotecas..., por donde los fieles encuentran que Agustín siempre vive entre ellos» (ídem. 31). La resistencia de la iglesia africana a la brutal persecución vandálica es una de las páginas más bellas de la Historia. El furor contribuyó a diseminar los libros y las ideas que los católicos africanos llevaban consigo a todas partes.

Entre los campeones africanos mencionaremos a San Fulgencio, el primero, por ser la mejor representación de la Iglesia africana y del pensamiento de Agustín. Convertido a Dios y al monacato por una página del Obispo de Hipona, tuvo, sin embargo, la misma tentación que su maestro: la Tebaida. Mas, cuando supo que los monjes ejemplares, los héroes que más tarde pintará Casiano, habían perdido la pureza de la fe y la comunión con Roma por obra del monofisismo, renunció a la Tebaida, construyó en su patria un monasterio (año 500), fué nombrado Abad, ordenado de sacerdote y consagrado finalmente Obispo de Ruspa. Como sus compañeros padeció la persecución de Trasamundo. Pero incluso en su destierro aparece rodeado de clérigos y monjes, en vida común y perfecta; por donde vemos que ya se empezaba a producir una aproximación entre los clérigos y los monjes. "*Communitis mensa, commune cellarium, communis oratio simul et lectio*"; sin embargo, el clérigo profesaba menor austeridad, puesto que el monje "*nihil omnino proprium possidebat, nec inter alios clericos more vivebat*" (2).

La doctrina de San Fulgencio es enteramente la agustiniana. El pecado original nos privó de la gracia y nos llenó la inteligencia de tinieblas. Por eso no vemos distintamente las verdades eternas. Inclino nuestra voluntad hacia el mal y levantó al cuerpo concupiscente y mortal contra el alma. De ese estado no podemos librarnos sino recuperando la gracia divina. En oposición a los semipelagianos, Fulgencio mantiene que el hombre no puede imponer condición alguna en absoluto a la gracia divina, porque la gracia previene, coopera y completa. Lejos de negar el libre albedrío, Fulgencio protesta contra la herejía predestinacionista, negando en absoluto que Dios predestine a nadie al mal: el pecador opone su propio y libre querer al querer mismo de Dios (Epist. 3, 3, 5-3, 24, 37).

No hay en San Fulgencio una técnica espiritual, sino una ontología teológica como en San Agustín. El hombre es bueno o malo fundamentalmente por la dirección de su voluntad hacia Dios o hacia el mundo: *non ex eo quod homo facit, sed ex eo propter quod facit qualitatem suae quisque voluntatis ostendit* (Epist. 5, 7). Se entra pues en la espiritualidad por una conversión, por una pureza de intención; estar convertido u orientado hacia Dios, es pertenecer a la ciudad de Dios (*De Remiss. pecc.* 2, 18). Así, mientras la fe y la operación son los dos aspectos de la espiritualidad y en ellos se debe crecer siempre (Epist. 2, 14), la oración y la compunción de corazón son las dos armas para el combate ascético (Epist. 4, 5, 9). Todos los pecados están animados por la soberbia, como todas las virtudes están animadas por la caridad (Epist. 16, 35). En la famosa Epístola a Euggipio sobre la caridad, ésta se identifica con la espiritualidad. El progreso espi-

(2) *Acta Sanctorum*, Bolland., enero, 1, 41.

ritual se concibe a la manera agustiniana, como el que realiza un caminante mientras no cese de moverse hacia la patria (Epist. 4, 3, 5). Los grados de la espiritualidad corresponden a las tres vías agustinianas, purgativa, iluminativa y unitiva: *perfecta purgatio, perfecta cognitio, perfecta charitas* (Epist. 2, 14).

Las circunstancias históricas cooperaron a convertir a San Fulgencio en un segundo Agustín, reverenciado por los fieles y temido por los infieles. Bonifacio, el Arzobispo de Cartago, no podía oír a Fulgencio sin enternecerse, dando gracias a Dios por haber concedido a la iglesia africana un nuevo San Agustín.

*Fulgencio Ferrando.*—Este discípulo de San Fulgencio nos confiesa que siguiendo los consejos de su maestro (ese mismo consejo daba San Fulgencio a los monjes escitas de Constantinopla) estudiaba las obras de San Agustín de día y de noche, por donde es manifiesto el espíritu agustiniano que refleja su *Vida de San Fulgencio*. Pero hemos de recordar como especialmente interesante la Epístola 7 de Ferrando, por el agustiniano sentido social que da a la espiritualidad y por el estilo castrense de la Epístola. Toda ella es un comentario de los consejos que San Agustín daba al conde Bonifacio y a los militares en general.

Conforme a los gustos del tiempo, Ferrando se aparta de los grandes sistemas, y parece esbozar una técnica espiritual en siete grados, etapas o preceptos. Pero bien considerado todo, descubrimos tan sólo siete puntos o siete capítulos de la vida espiritual, conforme al simbolismo agustiniano del número siete. Son siete aspectos y no siete grados propiamente dichos, puesto que faltan las dos ideas centrales de unidad y progreso. En todo eso Ferrando está retrasado.

*Euggipio.*—Es uno de los grandes transmisores de la influencia agustiniana. Nacido en Cartago y enviado a Roma de muy joven, aprendió bajo la dirección de Boecio la *cyclopaideia*. Vuelto a Cartago, después de la persecución de Hunnerico, ingresó en una especie de colegio monástico en el que los monjes africanos preparaban a algunos jóvenes selectos para combatir a los herejes, según el pensamiento monástico de San Agustín.

Euggipio concibió la idea de publicar las mismas ideas agustinianas como el mejor remedio contra las herejías y para eso compuso un *Thesaurus*, recopilado de todas las obras de San Agustín, muy extendido durante la Edad Media. En la Epístola dedicatoria nos advierte que las obras del Santo Doctor están ya en todas partes, conocidas y autorizadas, y nos anuncia que toda la espiritualidad se reduce a un *ordo charitatis nutritivae* para terminar en un *laus enutritivae charitatis* (FL. 62, col. 562 y 559). Según San Isidoro, escribió una *Regla* para los monjes de San Severino y una *Vida de San Severino*; le llama abad del monasterio de Lucullo, junto a Nápoles, y así sirve de enlace y puente de influencia para Italia (PL. 83, col. 1.097).

*Primasio, Obispo de Hadrumeto.*—Aunque conoce y utiliza a San Jerónimo, toma de San Agustín a manos llenas la doctrina y las fórmulas. En los libros *Sobre las Herejías* continúa la obra de San Agustín, que lleva el mismo título. Su doctrina espiritual mantiene los amplios horizontes agustinianos, la misma preocupación por la primacía y precedencia de la gracia, las mismas perspectivas sobre la fe, caridad, esperanza, humildad, obediencia y virtudes cardinales. También identifica los dones del Espíritu

Santo con las Bienaventuranzas y la Bienaventuranza con la Sabiduría, imitando el *De Sermone Domini in Monte*, de San Agustín. Su postura, igualmente enemiga del pelagianismo y del maniqueísmo, nos recuerda constantemente al gran Maestro. Lo cual es muy comprensible, supuesto que San Agustín hubo de discutir las cuestiones de la gracia con los monjes de Hadrumeto, donde seguramente se había afianzado una genuina tradición agustiniana (3).

*Constelación de las Galias.—San Próspero.*—La lucha antipelagiana interesaba principalmente a los medios ascéticos. Hacia el 426 algunos monjes de Marsella y Lerins defendían el semipelagianismo y rechazaban las doctrinas del Obispo de Hipona en ese punto. San Próspero escribió una Epístola contra ellos y otra a San Agustín, informándole de la oposición que hallaba la doctrina de la gracia y pidiendo explicaciones. Entre el 432 y el 434 tres autores escribieron a la vez contra San Agustín: Casiano, en sus *Collationes*; Vicente de Lerins, en su *Commonitorium*, y Arnobio el Joven, en su *Praedestinatus*. San Próspero escribió contra ellos: Traslado a Roma, mantuvo siempre la misma doctrina, si bien suavizó las fórmulas dentro del espíritu de concordia de la Sede Romana. Puesto que la doctrina de la gracia es el fundamento de la espiritualidad, se concibe que Agustín sembrase discordia entre los elementos ascéticos. El semipelagianismo de los monjes de Marsella, fundado por Casiano, se producía por influencias de ideal heroico. El poder propio de la voluntad humana no se había manifestado jamás con mayor fuerza que en los famosos *Padres del Yermo* y sus imitadores, y ese humanismo religioso caía por su base con la doctrina agustiniana de la gracia.

La virtud para Casiano es un hábito engendrado por la repetición de actos (ayunos, vigiliias, asperezas y oraciones) emanados del albedrio, mientras para San Próspero es un hábito anterior a los actos, previniente, cooperante y terminante. Dos estilos de espiritualidad, el ascético-técnico y el místico-teológico, chocaban con violencia. Casiano siente tanto cariño por sus héroes que se enorgullece por su humildad. Próspero cree en cambio que el más perfecto es el que tiene más gracia y no el que más se ha negado ascéticamente a sí mismo; en realidad, el que tiene conciencia total de la gracia, se ha negado totalmente a sí mismo. Así, también la negación de sí mismo tiene dos sentidos diferentes, según la inspiración de la doctrina. Por eso en Próspero y su compañero de armas, Hilario, hay una espiritualidad profunda, pero no hay un tratado de ascética en el sentido moderno de la palabra. Ni la vida individual ni la social pueden concebirse sin la teología. Ya no hay una ascética y una mística, sino una Teología ascética o mística. Como en San Pablo, la justicia de Dios, no la nuestra, nos salva de nuestra miseria connatural: *fac cum servo tuo secundum misericordiam Tuam non secundum justitiam meam, et justificationes tuas doce me, illas proculdubio quibus facit justos, non ipsi se* (In Ps. 118, 124. PL. 51, col. 556).

Todo el pensamiento de San Próspero se resume en estas palabras: *nisi virtutes donatae essent nobis, non invenirentur in nobis* (4). Casiano pretendía poner el principio de la virtud en el hondo deseo de ella; aunque

(3) Cfr. PRIMASIUS. *Commentaria in Apocalypstis*, 2, 7. PL. 68, col. 1849 ss.

(4) *Lib. c. Collatorem*, 18, 3. PL. 51, col. 265.

el hombre no posea la salud por su propio albedrío, puede deseársela por su propio albedrío (Casiano. Coll. 13,9). Pero Próspero se opone también, refiriendo la gracia al *totus homo*; el hombre entero, antes de su primer movimiento necesita de la gracia de Dios (5); y también: *ex Deo est principium et profectum consummationemque virtutum* (6).

Dentro de la misma tradición agustiniana se diferencian las virtudes verdaderas de las falsas: *multi impiorum sunt iustitiae, temperantiae, benevolentiae, continentiae sectatores... Sed quia in iis studiis non Deo sed diabolo serviunt... ad illam beatarum virtutum non pertinent veritatem... Quae non haberent nisi dante Deo, subdunt ei qui primus recessit a Deo* (7).

San Próspero tiene también el concepto agustiniano del progreso espiritual. La espiritualidad progresa cuando progresa la voluntad, pero es Dios el autor de ese progreso, porque aunque son nuestros los méritos, Dios nos da las causas de los méritos. Dios da la fe y esa fe es muy diferente en los individuos concretos; da la inteligencia y unos entienden más que otros; da la caridad y se conciben muchos grados hasta que se logra amar a Dios de todo corazón: *est enim amor qui potest alio amore superari, et saepe dilectio Dei ex mundi dilectione marcescit; nisi ad eum fervorem, Spiritu Santo inflammante profecerit, qui nullo extingui frigore, nullo possit tempore languere. Cum itaque in hoc inenarrabili dono Dei, omnium summa donorum, et quaedam sit vita cunctarum virtutum, ad hoc caetera conferuntur, ut habeat animae fidelis intentio per quae ad perfectam charitatem possit eniti. Quae quoniam non solum ex Deo, sed etiam Deus est, stabiles et perseverantes atque insuperabiles facit, quos flumine suae voluptatis impleverit. Qui autem istarum aquarum dulcedinem nesciunt... inebriari aureo Babylonis calice delectantur... Facile quaelibet bona sine charitate possunt perire, quae non possunt sine charitate prodesse* (8).

Casiano es sin duda el más notable rival que ha compartido con San Agustín la influencia sobre los ascetas. El con su técnica influye sobre la vida práctica, como cabía esperar de la naturaleza de sus escritos, minuciosos, informativos, descriptivos, mientras Agustín influye más sobre el fondo de los problemas y sobre las perspectivas de la ascesis en relación con la filosofía y la teología. Como dice el P. Godet: «Casiano no es el hombre del genio metafísico, del encadenamiento riguroso de las ideas, ni de la exactitud severa del lenguaje; lo que él más estima es la práctica de las virtudes; lo que le preocupa es el interés moral. Era inevitable que el pintor entusiasta de la vida religiosa corriera el riesgo de exagerar la potencia de la voluntad humana... En suma, fracasó por falta de lógica y de síntesis (9). Su sistema incoherente e impreciso tiene muchas cosas buenas, pero mantiene tesis atentatorias a la necesidad y gratuidad de la gracia, y así cayeron, aunque no se pronunció el nombre de Casiano, bajo los anatemas del II Concilio de Orange (a. 529).

*Gennadio de Marsella.*—Podemos citar a este autor porque a pesar de su ambiente semipelagiano, que con frecuencia asoma en sus escritos, reacciona también en sentido agustiniano. El pecado original es un auténtico pecado, por el que perdimos la salud o integridad del libre albedrío,

(5) *Lib. c. Coll.* 4, 1. PL. 51, col. 223 s.

(6) *De Vocatione omnium gentium*, 24. PL. 51, col. 683.

(7) *Lib. c. Coll.*, 13. PL. 51, col. 248.

(8) *De Vocat. omnium gentium*. 1, 2, c. 11. PL. 51, col. 696 y c. 32, col. 717.

(9) *Cfr. Cassien, DTC.*, col. 1826.

aunque no perdimos la libertad de elegir. Sólo Dios puede devolvernos lo que perdimos y curarnos de la enfermedad que contrajimos (*De Eccl. Dogm.* 46.—PL. 58, col. 1.992). Pone de relieve la preeminencia y prioridad de la gracia (Id. col. 985 s.) y la teoría de que la bondad humana no puede ser otra cosa que participación de la divina (Id. col. 986). Todo progreso en la vida espiritual se reduce a un aumento de la gracia en nosotros (Id. col. 998), un *augmentum fidei* (Id. col. 990). Vemos cómo en ese libro se procura reducir las fórmulas agustinianas a fórmulas populares, si bien el estado de las obras de Gennadio y las dificultades, oscuridades y reservas presentadas por la crítica frente a las tales obras impiden llegar a conclusiones definitivas (10).

*Juliano Pomerio*.—Había huído de la persecución vandálica. Rurucio, en las dos cartas que le dirigió a Arlés (PL. 58, col. 79 y 83) le llama Abad, lo que hace pensar en su posible monacato. En realidad se le da ese título porque dirigía una asociación o comunidad de clérigos en Arlés (11). Este dato es muy interesante, porque Pomerio exige al clérigo la vida apostólica, pobre y común, según el ideal agustiniano. San Cesáreo de Arlés pudo librarse de sus prejuicios semipelagianos de Lerins, gracias a la enseñanza de Pomerio, lo cual indica que la formación de Pomerio se realizó en Africa y no en las Galias.

La doctrina de Pomerio es la agustiniana. Toda virtud comienza por ser un don de Dios (*De vita contemplativa*, 3, 18, 3.—PL. 58, col. 502). Dios y el mundo actúan sobre el hombre como dos polaridades opuestas: quien quiere poseer a Dios, y se le posee por medio del deseo, tiene que renunciar a los deseos del mundo (Id. col. 466). Positivamente la espiritualidad es, pues, un *ordo amoris*, y se identifica con la caridad (Id. col. 497) y todo ello está tomado del *De Doctr. Christ.*, de San Agustín. Negativamente la espiritualidad consiste en una *abstinentia* o *continentia* universal (Id. col. 464). El carácter del mal que se opone a la espiritualidad se interpreta con un colorido agustiniano: «me parece que no habrían comido el fruto prohibido si no lo hubiesen deseado; y no lo hubiesen deseado si no hubiesen sido tentados; y no fueran tentados, si no hubieran sido abandonados; y no habrían sido abandonados por Dios si ellos no hubieran abandonado a Dios; y no hubieran abandonado a Dios si no hubiesen orgullosamente deseado ser semejantes a El... Dios les hubiese otorgado espontáneamente esa semejanza que les llevó a pecar si ellos hubiesen comenzado por obedecer» (Id. col. 464). No quiere aceptar Pomerio la abstinencia como una técnica, porque lo malo no es la vianda, sino el deseo de ella (Id. col. 468). La abstinencia está completamente subordinada a la caridad (Id. col. 470).

Pomerio hace la misma distinción entre las virtudes verdaderas y las falsas, insistiendo en que éstas son vicios (Id. col. 1.474), porque el alma de esas virtudes es el orgullo (Id. 477). La virtud verdadera lo es por la caridad o unión del alma con Dios, unión encendida por el fuego del Espíritu Santo (Id. col. 495). La teoría de las *passiones* o *affectiones* es la de San Agustín, a quien se remite expresamente (Id. col. 515, 517). Cada virtud entra, no en una técnica, sino en una ontología: *omnis sancta virtus est res divina... cuius participatione formantur informia... Hanc non habet nisi Deus et is cui dederit Deus* (Id. col. 498). El combate ascético se produce

(10) Cfr. *Gennade*, DTC, col. 1224.

(11) Cfr. *Pomere*, DTC., col. 2537.

por las dos voluntades antagónicas de que nos habla San Agustín en las *Confesiones*; se continúa por la estabilidad creciente de la buena voluntad, sostenida por la continencia y por la gracia de Dios hasta llegar a la perfección; en esta perfección la voluntad se hace un espíritu con Dios, adquiere claridad y dignidad y así el buen deseo apaga al mal deseo: *oblectationes vitiorum omnium puris delectationibus vincit* (Id. col. 500, 498 s.).

Es también agustiniana su teoría de la contemplación que consiste en ver a Dios, cosa imposible en esta vida, y que consiste también en el «otium sacrum» de San Agustín (PL. 58, col. 425-427). Va más allá que San Agustín, al conceder que los obispos pueden reunir la vida contemplativa con la apostólica (col. 430-433). Es que no tiene una teoría de la *Sapientia*: la contemplación de Pomerio se opone a una vía purgativa, y así unas veces anula la contemplación misma y otras la exagera (col. 428). Tenemos ya una vida *mixta*, pero desaparece el viejo problema de las relaciones entre la acción y la contemplación, porque se toman los términos en un sentido vago. Pomerio combate, como San Agustín, la tentación de abandonar la vida apostólica para entregarse a la contemplativa.

Nos confiesa Pomerio expresamente que para componer su tratado se había valido de San Agustín (PL. 58, col. 517). Pero los horizontes de Pomerio son harto más estrechos, y así tenemos en él un sentido práctico y moralista, muy conforme al gusto de la época. De una gran concepción de Dios, del hombre y del mundo, como la hallábamos en San Agustín, nos reducimos a un moralismo sin complicaciones. Sin embargo, la influencia y autoridad de Pomerio fueron muy grandes, sobre todo por obra de San Cesáreo. Con la institución de los clérigos dirigidos por Pomerio se fué introduciendo el concepto de «canónigo», esto es, del clérigo que se ajusta a los cánones eclesiásticos y apostólicos, como lo hallamos usado en los concilios de Clermont (535), Orleans (538) y Tours (567). Un fenómeno semejante se observa también en España, por obra de San Isidoro.

*San Cesáreo de Arlés.*—La doctrina espiritual de San Cesáreo es la agustiniana. En las cuestiones de la gracia, como dice el P. Lejay, es un agustiniano de la estricta observancia (12). Incluso cuando cita a otros autores se vale del intermedio de San Agustín. (Id. col. 2.179.).

El fué el compilador general de los *Sermones* agustinianos, quien los difundió entre el clero en numerosas colecciones e incluso los refundió a veces hasta convertirlos en obra propia suya. Ya en Lerins había estudiado las obras del Doctor de la Gracia y con Pomerio las estudió mejor. La espiritualidad agustiniana fué la suya. Durante estos años se multiplicaban las Reglas monásticas y San Cesáreo escribió dos, una para varones y otra en que se recogía íntegra la primera para mujeres. En ambas aparece la mentalidad agustiniana preponderante, incluso con las mismas fórmulas del *Ordo Monasterii* y de la *Regula Augustini*, como ha demostrado ampliamente D. Lambort. Cuando habla del comunismo estricto en materia de pobreza religiosa, repite a San Agustín: «Las recomendaciones relativas a la modestia en las miradas, a la indiferencia en los empleos, a la corrección fraterna, a la obediencia sin murmuración, a la concordia, a los pecados de la lengua, al respeto debido a la Superiora, son tomadas, a veces literalmente de la Regla de San Agustín. Otro tanto hay

(12) Cfr. *Cesaire d'Arles*, DTC., col. 2177 s.



que decir de los consejos de prudencia y sabiduría que se dan a la Superiora» (13). El monacato es concebido como una milicia (Homilía, 21), como una *vacatio* (Hom. 22), como un yermo (Hom. 23). Pero del yermo afectivo agustiniano se pasa al yermo efectivo de Casiano cada día más. Así San Cesáreo, mientras se deja influenciar por el ambiente y por el moralismo de Casiano que aprendió en Lerins, quiere mantenerse fiel a San Agustín, exagerando incluso a veces sus posturas, aunque los tiempos no permitían ya grandes horizontes filosóficos y teológicos.

*La constelación italiana.*—La influencia de San Agustín en las doctrinas espirituales de Italia, que en vida del Santo se producía por sus libros, se produce ahora por dos conductos nuevos: por la S. Sede, que hace suya la doctrina de la gracia y continúa la lucha contra pelagianos y semipelagianos, y por los africanos exilados. Paulo Regio, en la Vida de los santos Patronos de Nápoles narra que San Gaudioso vino del Africa a Italia con monjes africanos y fundó un convento en las cercanías de Nápoles. San Pedro Damiano, el Venerable, en la Epístola al Papa Nicolás II, cita este caso y otro parecido. El hecho está comprobado por la Vida de San Fulgencio y el testimonio de Fulgencio Ferrando. Hay, pues, una corriente espiritual que viene del Africa a Italia con los monjes.

El Papa San Gelasio, de origen monacal y africano, contribuyó en alto grado, con sus elogios de San Agustín, a crear una confianza ilimitada en la espiritualidad agustiniana.

*Casiodoro.*—Pero quizá quien más contribuyó a difundir ese espíritu fué Casiodoro. No se puede dudar de su agustinianismo fundamental. En su libro *De Anima* aparece por todas partes la sombra de San Agustín. Sus *Institutiones* están empapadas en la doctrina del *De Doctrina Christiana*. Las *Compleciones* son una reducción compendiosa de las *Enarrationes* agustinianas (PL. 70, col. 1137). Sigue a San Agustín como a un Maestro del que es difícil apartarse (Id., col. 1136), porque según las insistentes declaraciones pontificias es *totus orthodoxus, totus catholicus* (Id., col. 9). Esa influencia tiene raíces, no sólo literarias, sino también históricas. Al citar entre sus autoridades al abad Euggipio, afirma que lo conoció personalmente, si bien como discípulo. (Id., col. 1137).

En principio, pues, podemos afirmar que la espiritualidad de Casiodoro y su institución monástica de *Vivarium* son de tipo claramente agustiniano. Inspirado en los ideales de San Agustín, Casiodoro sueña un tipo de monje muy diferente de sus coetáneos, un tipo de monjes iniciados en la filosofía, preparados científicamente para interpretar las Escrituras, habituados a la meditación y al trabajo intelectual, menos preocupados por el trabajo manual aunque lo considere indispensable (PL. col. 371-475) y *De div. Litt.*, c. 15). La Sabiduría vuelve a ser, como en San Agustín, el más alto ideal de espiritualidad (Id., c. 28) y esa Sabiduría enlaza la vida presente con la futura (Id., id.). El monje vuelve a empuñar la pluma de un modo oficial, copia códices, tiene una abundante biblioteca, y la utiliza cada día de un modo obligatorio. Quizá los monjes establecidos en las cercanías de Nápoles con San Gaudioso tenían ya esa preocupación, puesto que la hallamos ferviente en torno a San Fulgencio en su destierro de Sicilia y en los monjes que vinieron a España con San Donato, según narra San Ildefonso. Parece que los monjes africanos, acostumbrados a vivir en tierra de here-

(13) Cfr. POURRAT: *Le Spiritualité Chrétienne*, I (1921), c. 11, pp. 402 ss.

jes, la llevaban consigo a todas partes. Casiodoro presenta ese ideal, como un servicio público a la Iglesia: *considerate qualis vobis causa commissasit, utilitas Christianorum, thesaurus Ecclesiae, lumen animarum* (Id., c. 15). También San Agustín había dado al monasterio una dirección sapiencial, convirtiéndolo en una *via intelligentiae*, que lleva a la Sabiduría o contemplación de la verdad, como lo hace Casiodoro: *ut per quamdam scaltam visionis... ad contemplationem Domini efficaciter pervenire mereamur* (PL. 70, col. 1107. *De Inst. div. litt., Prefacio*). La erudición es necesaria y anterior a la práctica: *Postquam cognocere coeperint... tunc vias operis instituti quispiam fortasse non inaniter trasibit* (Id. id.).

No se puede hablar de influencias benedictinas en Casiodoro, sino en el vago sentido de influencia del ambiente. Casiodoro está aferrado aún a los ideales del Imperio Romano, sin darse cuenta de la estabilidad que iba adquiriendo la nueva situación, y así su idea monástica pertenece todavía a los tiempos antiguos y se opone a la idea que San Benito de Nursia tenía del mismo monacato. Además, Casiodoro atiende mejor al espíritu que a la disciplina técnica, y en eso está más cerca de San Agustín que de San Benito. Incluso las técnicas espirituales de Casiano están mediatizadas en Casiodoro por el espíritu de San Agustín. El establecimiento monástico de *Vivarium* sería realmente revolucionario en su tiempo, si no le hubiera precedido el de San Agustín, inspirándole y dándole un concepto muy superior al que podía esperarse del ambiente contemporáneo. Casiodoro une la perfección evangélica con la adquisición de la sabiduría y con el servicio activo a la Iglesia, dejando las austeridades y la organización en un segundo término, que seguramente hubiera disgustado profundamente a San Benito de Nursia (PL. 70, col. 1143). Prestó un gran servicio a la cultura eclesiástica, evitando el peligro de un moralismo estrecho o de una rutina espiritual, y dejando a sus continuadores un gran ejemplo de prudencia cristiana y un tesoro de normas agustinianas que los hombres medievales utilizaron sin cesar (14).

*San Benito de Nursia.*—Este reformador del monacato antiguo y adaptador del mismo a las nuevas circunstancias concibió un nuevo tipo de monasterio, autosuficiente en lo material y en lo espiritual, en conformidad con el feudalismo que se imponía poco a poco. El código legal de este nuevo tipo de monasterio es la llamada *Regula Benedicti*. Para redactarla, San Benito utilizó otras reglas anteriores, la de San Pacomio, las *Institutiones* y *Collationes* de Casiano y la *Regula ad Servos Dei*, de San Agustín. Pero su fuente principal es la experiencia, una experiencia larga, compleja, profundamente meditada.

Dom Lambert ha estudiado la influencia de la Regla de San Agustín en la de San Benito, concluyendo que la última contiene una vigorosa espiritualidad agustiniana, aunque siguiendo una vía media entre San Agustín y Casiano. El comunismo estricto y la moderación ascética están tomados

(14) También en Boecio se advierte la influencia de S. Agustín, si bien los temas y las circunstancias le empujan en una dirección estoica. La influencia agustiniana se advierte en el método filosófico (PL. 63, col. 652 s.) y en la exigencia de establecer un último fin y un último bien como condición previa a toda moralidad y a toda espiritualidad. (Id., col. 763-786.) Por lo demás, el carácter de Boecio es más bien filosófico que ascético. Si echamos una ojeada al Epistolario de Ennodio, tan enamorado del clasicismo, para tomar nota de sus correspondencias, hallaremos: Simmaco, Hormisdas, Cesáreo de Arlés, Fausto de Riez, Boecio, Casiodoro, Liberio, Arator, Elpidio. Todos ellos están en estrecha correspondencia, como si estuvieran aún en los buenos tiempos del Imperio. Se comprende que la inspiración agustiniana se difundiese con rapidez y con cariño.

de la Regla de San Agustín y bosquejados con sus fórmulas. Pero las influencias son quizá secundarias. Lo que más importa en San Benito es su experiencia. El observa su propia Regla y la hace observar a los otros para sancionar con la práctica y la experiencia el valor de sus teorías, observancias y prescripciones. San Gregorio el Grande nos dice que para conocer la vida de San Benito nos basta leer su Regla. La discreción de esa Regla —*discretione praecipua*, como dice San Gregorio— (PL. 66, col. 200) consiste en que atiende a la capacidad media de los hombres normales, a una perfección común que puede exigirse de todos. El monasterio de San Benito será, pues, el monasterio de la Edad Media.

Con San Agustín, el Occidente había hallado su tipo de monasterio; el monje occidental no sabía ayunar, como dice San Jerónimo, pero en cambio sabía trabajar activamente en la sociedad. San Agustín había templado las austeridades y todo el aparato externo, para imponer la caridad y la sabiduría a los que buscan en el monasterio un modo de servir a Dios más perfectamente. Sus monasterios eran seminarios para el clero, plantel de apologistas para la Iglesia, escuelas de predicadores, retiro de estudiosos y contemplativos, oficina de librería; el trabajo manual servía de escuela de formación y también para ganar el sustento. Pero la verdadera ocupación del monje era renunciar a todo lo propio para vivir una sola vida común con sus hermanos. El espíritu de caridad, efectiva y afectiva, a Dios y al prójimo era todo el programa. Con San Benito, el monje vuelve a ser, como en el Oriente, el hombre de su casa, sometido enteramente a una disciplina militar y a una obediencia ciega, a un orden y fuero exteriores, a una uniformidad total (*Regula*, 1). La casa es la unidad completa, mientras que el individuo sometido a un voto de estabilidad en ella, es un número del conjunto, que en el conjunto coordina sus movimientos y posturas, y recibe sentido del conjunto. El lema «mi casa es mi castillo», propio del feudalismo, se hace consustancial con este eremitismo cenobita. San Pedro Damiano y los defensores del eremitismo recurrirán, pues, para imponer el eremitismo al nombre de San Benito (PL. 66, col. 252 s.) y a San Agustín para imponer la desnudez de toda propiedad (PL. 145, 482).

Así se introducía, aunque suavizada, la técnica de Casiano. Hay capítulo técnico para el Abad, para el Capítulo, para la Regla, para los instrumentos o máximas del arte espiritual, para los grados de humildad, para dormir, cantar, orar, excomulgar, expulsar, azotar, para los decanos, porteros, refitoleros, artesanos, herreros, semaneros, enfermos, peregrinos, huéspedes, inobservantes, ricos y pobres, sacerdotes y laicos y para cada una de las dependencias de la casa. Es una Regla experimental, técnica, precisa, *luculenta*, como dice San Gregorio el Grande (PL. 66, 200).

San Benito atiende a la organización y disciplina del monasterio como tal, más que a la espiritualidad del corazón individual. El mismo nos dice que esta Regla sirve para que los principiantes se habitúen: *Hanc minimum inchoationis Regulam perfice* (PL. 66, 929 s). Es, pues, la antítesis de San Agustín hasta cierto punto. Los nuevos ascetas carecen ya de afanes sapienciales, pero quieren llevar disciplinadamente el yugo del Señor; las herejías no amenazan a los sencillos, y todos pueden ya dedicarse a su salvación, con sólo cumplir la fórmula del Salmista: *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*.

La originalidad de San Benito está fuera de duda, pero ¿en qué consiste? Es muy difícil hablar de una escuela de espiritualidad en San Benito, ya que faltan la originalidad teórica y el enlace con los grandes sistemas doctrinales. Tal originalidad debe más bien ponerse en el espíritu

práctico y organizador. San Benito, más que un teórico de la espiritualidad, es un reformador. Tal parece ser la discreción que le atribuye San Gregorio el Grande (PL. 66, col. 200). Si dividimos la *Regula Benedicti* en dos elementos, el doctrinal o intemporal y el práctico o circunstancial, como hacen algunos, tendremos que confesar que el éxito de la fundación de San Benito se debe al segundo y no al primero. Lo que interesa a San Benito es cómo debe ser un monasterio, cómo ha de ser un Abad, un portero, etc.

Por lo demás, San Benito contribuye a afianzar mucho las ideas agustinianas: la obediencia como virtud universal, opuesta a la desobediencia del pecado original; el Sermón de la Montaña como programa de espiritualidad; la primacía de la Sagrada Escritura y de la Patrística para orientar la perfección; la humildad como remedio universal; la virtud como obra de la gracia de Dios; la oración como incoación de toda obra buena, son otros tantos pilares de la espiritualidad agustiniana y benedictina. De todos modos era inevitable que el carácter de la Regla de San Benito, en su aspecto de «estatutos para un monasterio modelo», imprimiese en los monjes una orientación práctica y moralista, en oposición al agustinianismo espiritual. La perfección monástica consistiría en cumplir toda la disciplina más bien que en amar a Dios de todo corazón. Pero esto es obra, más bien que de San Benito, de la interpretación que se dé a su Regla en tiempos de estrechez mental y espiritual, puesto que San Benito advierte que se dirige sólo a principiantes. De por sí, la organización externa sólo tiende a favorecer la caridad y la humildad del monje.

*San Gregorio el Grande.*—San Gregorio es fruto del movimiento cultural provocado en Italia por Casiodoro y del movimiento monacal. Pero las influencias profundas y continuas hay que buscarlas en San Agustín. Tiene toda la razón el P. Godet al decir: «La doctrina de San Gregorio es el reflejo, generalmente exacto, aunque pálido, de la doctrina agustiniana... Pone las ideas de su Maestro al nivel de los espíritus medios de su tiempo, y las acomoda al carácter enteramente práctico que el clero y el pueblo daban entonces a la religión» (15). El mismo P. Godet nos va dando los puntos que San Gregorio toma de San Agustín: son todos los que pueden fundamentar una espiritualidad característica. «La espiritualidad de San Gregorio es la misma de San Agustín», dice el P. Pourrat (l. c., p. 427). La doctrina de la caridad, de la perfección, de la tentación, del Cuerpo Místico y de la acción de Cristo en el cristiano, del régimen pastoral, de las virtudes teologales y morales y de los medios de lograr la perfección, todo es doctrina popularizada de San Agustín.

Es indudable que San Gregorio contribuyó mucho al éxito de la obra de San Benito. Pero la influencia benedictina apenas puede apreciarse en él, teniendo en cuenta que la misma Regla de San Benito no poseía una espiritualidad teórica original. Los monjes de entonces eran simplemente monjes, y no benedictinos o agustinos; no sentían un espíritu corporativo peculiar, ni se sentían atados a una Regla, ni tenían por Padre a un fundador. Por eso, incluso cuando se trata del ideal monástico, la doctrina agustiniana influye más sobre San Gregorio que la benedictina. Y si no insistió más sobre los aspectos filosóficos y teológicos de la espiritualidad fue porque los tiempos no se lo permitían. Véase, por ejemplo, el comen-

(15) Cfr. *Gregoire*, DTC., col. 1779.

tario del pasaje "*in lectulo meo per noctem*", aplicado al monacato (*Moralium*, 4, 7. PL., col. 643) o la pintura del ideal sapiencial del mismo monacato, aunque el *opus apostolicum* sea siempre necesario (*Moral.* 5, 31, 35. PL., col. 709 y *Moral.* 5, 11, 20, col. 689). Podría decirse que con frecuencia San Gregorio es un comentador de San Agustín, en quien busca siempre solución a un problema o de quien toma las bases de sus retruécanos, aplicaciones y finuras retóricas o simbólicas. Cuando San Agustín de Canterbury pregunta a San Gregorio qué observancias había de imponer a los clérigos, el Papa contesta con San Agustín de Hipona: La vida común y pobre de los primeros cristianos (16). Y eso que el Papa establecía una diferencia neta entre la *militia clericalis* y la *professio monastica* (PL., 57, 680 y 77, 715).

*Constelación de España.*—*San Leandro.*—Aquí nos encontramos con un antecedente claro: la venida de San Donato, monje africano "*cum septuaginta monachis, copiosisque librorum codicibus*", como dice San Ildefonso, añadiendo: *Iste prior in Hispaniam monasticae observantiae usum et regulam dicitur adduxisse* (17). Si es cierto que ya había monjes en España cuando llegó San Donato, el nuevo monasterio debió representar una gran novedad para los españoles, cuando San Ildefonso habla de ese modo. Debía estar muy bien informado, pues se había educado con San Isidoro en Sevilla.

La influencia de San Agustín se advierte ya claramente en San Leandro. Su familia era de Cartagena y el monasterio servitano de San Donato estaba cerca de Valencia, lo cual nos hace más comprensible una relación de conocimiento. San Leandro fué monje y el II Concilio de Sevilla nos hablará de los "*coenobia nuper condita in Provincia Baetica*", por donde parece que, San Donato primero y luego San Isidoro, fueron los fundadores de monasterios en la región, en el sentido espiritual y directivo, de monasterios de un nuevo tipo. San Leandro escribió un libro intitulado *De Institutione virginum et contemptu mundi*, que no es propiamente una Regla, sino un manual ascético y práctico, escrito para su hermana Santa Florentina. En el tono general y en algunos pasajes concretos se aprecia la influencia de la *Regula ad Servos Dei*, de San Agustín. Los motivos de espiritualidad, especialmente el amor a lo «común» y el odio a lo «privado» provienen sin duda de San Agustín. Pueden leerse detalladamente los capítulos 8, 17 y 18 de la *Institutio* (PL., 72, col. 884 ss.), comparándolos con la Regla de San Agustín, que da las mismas fórmulas.

*San Isidoro.*—Ese movimiento espiritual producido en la Bética, del que San Isidoro es el mejor representante, está presidido por la sombra de San Agustín. La influencia de éste en San Isidoro es omnímoda aunque no exclusiva. Acostumbra a copiar grandes párrafos, sin alteración, del Obispo de Hipona. Puede compararse el *De Officiis Eccl.* 2, 16 con el *De Opere monach.*, de San Agustín, o con el *De Mor. Eccl.*, del mismo Doctor, en los capítulos dedicados al monacato. Los ideales son los mismos, los medios son los mismos, las bases ideológicas son las mismas también. Si comparamos las Reglas de ambos Doctores hallaremos que la de San Isidoro es más detallada y técnica que la agustiniana, fruto de una larga experiencia de los monjes africanos y de la lectura de Casiano, San Jerónimo y otros

(16) SAN BEDA: *Historia Eccl.*, 1, 27.

(17) S. ILDEFONSO: *De viris Illustribus*, 4. PL. 96, col. 200.

autores influidos por el Oriente. Quizá la Regla de San Isidoro sea la única que menciona los pormenores de la tradición africana monacal, y por ella podemos comprender que esos pormenores eran casi iguales en todas partes. Pero, a pesar de que San Isidoro nos advierte que su Regla era una selección entre los preceptos de tantas Reglas, intento que fué también el de San Benito, la influencia agustiniana es avasalladora. El monacato es la vida de los primeros cristianos. Las citas que damos a continuación son transcripción literal de otros tantos pasajes de la *Regula Augustini*, aunque no podemos detenernos a poner aquí la transcripción. El monacato se identifica con la *vita apostolica* y consiste esencialmente en una comunidad sin nada propio "*quidquid monachus acquirit, non sibi sed monasterio acquirit*". Por Pentecostés todos los religiosos deben renovar su voto de pobreza. (*Regula Isidori*, 3, 1. PL., 83, col. 870.) La oración es mental, y cuando es vocal ha de ir animada por la mental (íd. 6, 2. PL., 83, col. 876). Hay que insistir sin tregua en la oración (íd. col. 871). La democracia monacal es absoluta (íd. col. 872 s.). El título del capítulo 5, *De opere monachorum*, indica ya que es resumen de la obra agustiniana, que lleva el mismo título. Las pláticas del abad a los monjes: *collationes*, para formarles en beneficio de la Iglesia es la práctica de Agustín, como lo era de San Jerónimo y de los orientales en otra forma. (Cfr. August. *De Div. Q.* 83 y el *De Continentia*.) En la mente de San Isidoro como en la de Casiodoro, a imitación de la agustiniana y según su espíritu, el monasterio debe ser un asilo de la ciencia eclesiástica. La entrega de los códices para la lectura diaria (col. 877). La discreción en la comida y bebida (col. 879), la prohibición de comer fuera de hora (íd. íd.), la modestia de los hábitos y el modo de repartirlos entre todos (col. 881 y 882), los procedimientos de corrección (col. 884), los de pedir perdón y concederlo (col. 884 s.), el castigo de los que reciban cartas y regalos (col. 885), los procedimientos punitivos (col. 887), el carácter comunitario de todo lo que el monje reciba o adquiera (col. 888), el uso de los baños (col. 891 s.), el ir de dos en dos (col. 892 s.), la alocución final, tomada del *De opere monachorum* (col. 894), todo esto está copiado, a veces literalmente de San Agustín, casi todo de su *Regula ad Servos Dei*. Con esas citas puede componerse casi toda la Regla agustiniana, y desde luego todo lo sustancial. Pues eso que ocurre en la ascesis monacal ocurre, y con mayor motivo, en las orientaciones morales, filosóficas y teológicas (cfr. *Sententiarum*, 3, 18-22).

San Isidoro dió a la cultura visigótica una dirección agustiniana que puede observarse en los santos Braulio, Ildefonso, Julián, Eutropio y Tajón. El monacato de la Bética lleva un carácter agustiniano muy acusado, que se contrapone al benedictino, al de Casiano e incluso al de San Fructuoso. Pero la invasión islámica truncó esa tradición agustiniana. También la clericalura recibía esa influencia. San Isidoro cree, como San Fulgencio y Pomerio, que la *vita apostolica* se ha de indentificar todo lo posible con la vida común. El IV Concilio de Toledo exigía a los clérigos la vida común perfecta y esos cánones se observaban en el clero de Mérida (18). En cambio el IX Concilio de Toledo (año 675) distingue clérigos que conservan sus bienes, otros que los ceden a la Iglesia, y otros que viven de las rentas eclesiásticas.

*San Braulio*.—El espíritu agustiniano de San Braulio aparece en los

(18) Cfr. GARVIN (J. N.): *The Vita SS. PP. Emeritensium*, en la publicación of the cath. Univ. of Amer. Washington, 1946.

consejos que da al abad Firminiano. Este quería huir a la soledad y entregar su comunidad a un Superior austero que reprimiese con mano dura las inobservancias. San Braulio le recuerda que esa tentación de la huida ha de ser superada por la caridad, que la vida monástica es ya por sí misma una rigurosa penitencia, que el verdadero Superior de la comunidad es Dios, que nada se arregla y se hace gran daño con los rigores imprudentes, y que lo que debe preocupar de veras al abad es la caridad, el servicio a todos, la fe en la Providencia (San Braulio, Ep. 13. PL., 80, col. 659 s.).

*San Eutropio.*—Se concibe su agustinianismo por haber sido abad del monasterio servitano, como narra San Isidoro (*De Viris illustribus*, 32). Eutropio, aprovechando el simbolismo del número siete, tan caro a San Agustín, señala los siete pecados capitales y establece entre ellos un orden genético, mientras la vanagloria y la soberbia pueden vivir aun de las mismas virtudes, conforme a la doctrina de San Agustín (Eutropio, *Ep. ad Petrum*). Se ha observado que la Regla de San Agustín va siguiendo implícitamente los siete pecados capitales, y este comentario de Eutropio nos hace pensar en una tradición agustiniana sobre ese punto. Insiste también Eutropio en establecer la supremacía y preeminencia de la gracia divina en toda obra de espiritualidad (id.). En la segunda Epístola, llamada *De Distinctione monachorum*, se disculpa de la acusación de excesivo rigor lanzada contra él y para ello se acoge a San Agustín y a su Ciudad de Dios. Quiere que se cultive sobre todo la interioridad, pues lo más interesante de los estados espirituales son sus causas: «no el estar triste, sino por qué se está triste.» Los que solicitan entrar en el monasterio han de ser bien recibidos, con tal de que quieran agradar a Dios, entiendan esta profesión y deseen guardarla. Todo el que salga del monasterio quejándose del excesivo rigor monástico, manifiesta no conocer ni entender la Regla. Incluso los términos empleados trascienden a San Agustín. Apela finalmente Eutropio *"ad dominos et patres nostros, qui regulam hanc secundum antiquorum normam, Deo sibi inspirante, instituerunt*. Quiénes sean esos padres antiguos podemos deducirlo de un pasaje similar de Pablo el diácono: *dum novella narrare studemus, prisca majorum gesta omisseramus. Narrant itaque plurimi temporibus Leovigildi ab africanis regionibus in provinciam Lusitaniam Nunctum nostrum advenisse abatem* (19).

*Período carolingio.*—Al fin del período anterior cambian algunas circunstancias y la iglesia de Occidente queda sensiblemente reducida. Africa y España, donde vivía más pujante la tradición agustiniana, pasan a poder de los musulmanes, y el Islam y el Cristianismo se influyen recíprocamente, pero con fronteras bien limitadas. Italia se resiente del régimen bizantino, con sus acostumbradas ingerencias y métodos y del régimen lombardo con sus arbitrariedades y tiranías. Francia es la única nación floreciente que continúa las tradiciones occidentales. La preocupación política de los carolingios y su tendencia cesarista les lleva a imponer el orden y unidad incluso en los asuntos eclesiásticos, pues hasta aquí la espontaneidad con que se producían las fundaciones y legislaciones monásticas llevaba a la anarquía. Mas como los horizontes culturales eran muy reducidos, la espiritualidad tomó un carácter afectivo y práctico. Dentro de una plataforma agustiniana y sobre fundamentos agustinianos, aquellos hom-

bres servían humildemente a Dios sin demostraciones especulativas, sin descubrimientos filosóficos o teológicos, sin discusiones ni progresos.

Hay que tener en cuenta que al comenzar este período, en el que se hace el recuento de lo que no se había perdido aún, no hay otra ciencia que la de la Sagrada Escritura. Durante bastante tiempo no habrá otra, y así ciencia y hermenéutica son casi sinónimos. Las siete artes liberales no son más que una introducción para el estudio escriturario (Alcuino, *Gramática*, PL., 101, 854). Alcuino y Rábano Mauro nos han conservado el programa de esos estudios en el *De clericorum institutione, Disputatio puerorum y De Universo*. Ya se entiende que los autores utilizados eran, ante todo y sobre todo San Agustín, y después San Isidoro y Casiodoro, como continuadores de San Agustín. Las glosas exegéticas se caracterizan por su fidelidad servil a los principios, métodos y conclusiones patristicas. San Beda nos ha trazado la caracterización de aquellos tratados (PL., 91, 500, 716, 1077 y 92, 304), lo mismo que Alcuino (PL., 100, 744), Pascasio Radberto (PL., 120, 31), Hincmaro (PL., 125, 689), Fulberto (PL., 141, 277), Remi de Auxerre (PL., 131, 108) y Juan Scoto: *nostrum non est de intellectibus sanctorum Patrum judicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere* (PL., 122, 548). Sus escritos eran ya una especie de cadenas o glosas y no eran más que eso. Los otros autores utilizados eran San Ambrosio, San Jerónimo y San Gregorio el Grande. No sabían el griego y era muy difícil que les llegase alguna que otra traducción de los Padres griegos. San Agustín es su verdadero guía espiritual, el maestro que lo domina todo. Expresamente confiesan a veces que casi todo lo han tomado del Obispo de Hipona (20). Son, pues, más bien rapsodas que abrevian, compendian y vulgarizan, pero de los que no cabe esperar originalidad alguna (21).

Las obras de este tiempo son más bien de edificación y en todas ellas aparece la doctrina espiritual, a base de interpretaciones alegóricas de la Biblia. Buscaban la práctica, la aplicación moral y litúrgica, dentro de una exégesis totalmente agustiniana, que llega a veces a los mínimos detalles. Incluso Scoto Erígena, el más original de todos, sigue esas normas: «su método es más teológico que exegético, y por eso su comentario está penetrado de ideas y fórmulas agustinianas, que trata de conciliar con el neoplatonismo griego. Scoto, sin embargo, vuelve a pensar a San Agustín y, aun dentro de las interpretaciones tradicionales, conserva su independencia» (22).

Un aspecto típico de esta época es la *vita apostolica*, la vida de la primitiva comunidad de Jerusalén, propuesta como modelo e ideal a los clérigos y monjes, a imitación de San Agustín. San Bonifacio y Chrodegang habían pretendido ya separar totalmente la vida monacal de la clerical, pues la influencia agustiniana, especialmente autorizada por San Isidoro, había llegado a un punto en que ya era difícil ver una diferencia esencial entre ambos estados. La época carolingia no legisla oportunamente para precisar las funciones de seminario que pueden caberle al monasterio. No teniendo necesidad de combatir herejes, prefiere marcar la separación por decretos. Se suprime toda confusión posible entre monjes y clérigos y se exige que los miembros de las comunidades mixtas elijan un género determinado.

(20) Cfr. PL. 92, 940; 104, 635, 835, 841, 927 y 167; 131, 140. SCHULZ, W.: *Der Einfluss Augustins in der Theologie und Christologie des VIII und IX Jahrhunderts*, Halle, 1913.

(21) Cfr., PL. 100, 739. CHENU, M. D.: *Esquisse d'une Histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, 1944, p. 12 s.

(22) Cfr. CHENU, l. c., p. 48.



En tiempo de Ludovico Pío se reúne el *Concilio de Aix la Chapelle*, el año 816. Se redacta un cuerpo de *Cánones*, tomados de San Agustín, San Jerónimo, San Gregorio, Juliano Pomerio y San Isidoro de Sevilla, y se impone como Regla obligatoria. La influencia agustiniana era total en esos *Cánones*, pero el espíritu era ya diferente. Es el espíritu de las nacionalidades, opuesto al espíritu imperial de los tiempos de San Agustín. Esa llamada *Regla de Aix* impone una espiritualidad agustiniana, pero con matices característicos.

Los clérigos canónicos o canónigos han de tender a la perfección evangélica, pero no al modo monacal: pueden comer carne, vestir lino, tener propiedades y gozar los bienes eclesiásticos. A todos se les garantizan los medios de vida, para que se entreguen libremente a sus oficios. En cierto modo, así se perfeccionaba el sistema de San Benito de Nursia y se extendía a todo el clero, pero ya había advertido San Agustín que el clero propietario estaba siempre cerca del relajamiento. La diferenciación entre clérigos y monjes no se hacía mirando a la misión de cada estado, sino a su modo de vivir. Con eso desaparecía el ideal del comunismo estricto o de la pobreza absoluta. Las prebendas feudales estaban ya a la vista.

Una serie de medidas tomadas por los Papas, Reyes y Obispos aseguró el éxito de la reforma de Aix la Chapelle. Así comenzaban a aparecer y florecer por todas partes los *canónigos regulares*, hasta el punto de que Jonás de Autún, en el año 858, considera como una excepción rara una catedral sin claustro (23). Incluso en muchos monasterios que habían venido a menos o habían reducido a ruinas los Normandos, entraban los canónigos regulares a sustituir a los monjes. Se llegaba a una situación especial: mientras la *Regla de Aix* afirmaba la superioridad del estado canonical sobre el monacal, los fieles daban la superioridad a los monjes por su vida más austera. Aunque no exageremos, como al parecer exageraron los heraldos de la reforma gregoriana, es preciso confesar que la *Regla de Aix* abrió la puerta a la relajación y a la decadencia clerical, teniendo en cuenta las plagas sociales, la guerra y el feudalismo.

Si ya los merovingios habían intervenido en la elección de los Obispos, los carolingios consideraron dicha elección como derecho propio. Carlomagno disponía de las abadías y a veces se las entregaba a los laicos. Reunió varios Concilios en los que él mismo presidía e imponía su voluntad. Imponía asimismo la reforma a los clérigos y monjes, y no vaciló en imponerse incluso al Romano Pontífice, tratándole como a un subordinado.

En esta reforma carolingia juega un papel importantísimo *San Benito Aniano*. Ludovico Pío le puso al frente de todos los monasterios de Aquitania, encargándole de enseñar a los monjes la santa Regla, la de San Benito de Nursia. Desde el siglo VII esa Regla se extendía más y más (cfr. PL., 87, 686, 1006, 1281, 1385, 1393, 1404, 1157 s., 1180 s., 1184) y tanto los Papas, por influencia de San Gregorio, como los reyes por necesidad de disciplina tendían a imponerla. Con San Benito Aniano empieza la reforma eficaz. Pero San Benito Aniano tiende ya a fijar la disciplina con una serie de medidas técnicas que son las *costumbres*. Cuando más tarde fué nombrado por el mismo Ludovico Pío reformador de todos los monasterios del imperio franco, fué imponiendo en todas partes el *ordo regularis* y la *consuetudo*. El Emperador promulga la *Costumbre* como ley civil y

---

(23) Cfr. DHGE.: *Chanoines*, col. 366.

nombra inspectores que certifiquen su cumplimiento universal. Todos los abades son obligados a enviar dos monjes al monasterio de San Benito Aniano para formarse en la única disciplina y la reforma se impone en todas partes, con un espíritu ritualista que terminará en la organización de Cluny.

En la colección de Reglas, compiladas por San Benito Aniano, como comentario a la de San Benito de Nursia, figura también la de San Agustín. El códice de Corbie, conservado en la Biblioteca Nacional de París, nos ofrece el manuscrito más precioso de la *Regula Augustini*. Pero el espíritu de San Benito Aniano es ya muy diferente, tanto del de San Agustín como del de San Benito de Nursia. Es el espíritu de Cluny.

*San Beda el Venerable.*—La vida de San Beda nos recuerda tanto a San Agustín que las palabras con que él se describe a sí mismo parecen tomadas de la descripción que hace San Posidio de la actividad de San Agustín: "*aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui*". La tradición agustiniana que se refleja en la España de San Isidoro, en la Italia de Casiodoro, en la Fracia de San Cesareo, se refleja también en la Inglaterra de San Beda. Esa influencia le venía de Italia por Teodoro y Adriano, dos monjes enviados por el Papa Vitaliano y portadores del espíritu de Casiodoro. La influencia literaria de San Isidoro es también muy grande.

Donde mejor se aprecia, como es natural, la influencia directa de San Agustín sobre San Beda es en los escritos teológicos, que sirven de fundamento a la espiritualidad. Así, su comentario a San Pablo está tomado de San Agustín. También el comentario a San Juan es un compendio del comentario agustiniano, aunque colocando de cuando en cuando pasajes de otros Santos Padres. Acertadamente dice, pues, Mabillon: «Entre los Santos Padres puso sus delicias en San Agustín» (PL., 90, 15). La influencia agustiniana es también muy notoria en los comentarios al Hexameron y a San Lucas. San Beda no tiene pretensiones de ser original, y la semejanza que guarda con San Gregorio es muy grande; la calamidad de aquellos tiempos no permitía grandes elucubraciones y, en cambio, exigía un sentido moral y práctico muy fino.

*Alcuino.*—A la misma tradición que San Beda pertenece Alcuino y tampoco él es original. También él imitó a Casiodoro. Guizor llega a llamarle «Ministro de Instrucción pública de Carlomagno». El libro *De fide sanctae et individuae Trinitatis* es en su mayor parte una reducción del *De Trinitate* de San Agustín. Su sentido de adaptación le lleva a imitar las fuentes incluso en el estilo: Véase, por ejemplo, la Epístola 14. Como lo advierte en su Epístola a Gisla y Rectrudis, que va delante del Comentario a San Juan, se contenta con parafrasear las sentencias agustinianas, que a sus corresponsales se les antojan demasiado profundas. La influencia de San Gregorio y San Beda contribuyen también a dar la impresión de un nuevo Agustín. A veces se copian detalles curiosos y casi ridículos (PL., 100, 805).

La espiritualidad agustiniana de Alcuino se reconoce al punto, al reducir toda la espiritualidad a la caridad-obediencia-humildad (PL., 100, 177). Tiene también un libro especial dedicado a las virtudes. Ya en el primer capítulo trata de la sabiduría y de la ciencia y ese capítulo es una parte del Sermón 303 de San Agustín. La sabiduría se identifica así con la bienaventuranza. Siguen las virtudes teologales, el estudio, la paz, la misericordia, la indulgencia, la paciencia, la humildad, etc. El espíritu agustiniano se refleja por todas partes tanto por la influencia directa como por

la indirecta. Casi la mitad del libro *De Virtutibus* está tomado y transcrito de los *Sermones* de San Agustín (PL., 101, 614-626).

La antropología de Alcuino es la misma de San Agustín, como puede verse en el tratado *De animae ratione*, donde expresamente pone los fundamentos agustinianos, remitiéndose al *De Spiritu et anima* y a la Ep. 166 de San Agustín, aunque toma algunas cosas de otros autores. Y donde mejor se aprecia la influencia de San Agustín en él es en los tratados dogmáticos, ya que las disputas de su tiempo sobre el adopcionismo le hicieron profundizar dos de los aspectos más característicos de la ciencia agustiniana: La Trinidad y la Encarnación.

*Rábano Mauro*.—Como discípulo de Alcuino tiene las mismas fuentes que el maestro. Nos asegura que el estudio de la Biblia, conforme a las normas del *De Doctrina Christiana* de San Agustín, es la base de toda espiritualidad (PL., 107, 1377-1393). Su tratado de las virtudes en el *De ecclesiastica Disciplina* es imitación del de Alcuino (PL., 112, 1229-1240) y lleva el subtítulo agustiniano *De Agone christiano*. Rábano cita de cuando en cuando a San Agustín con grandes elogios y toma pasajes de obras agustinianas muy diferentes, por donde se ve que lo conoce bien. Así lo hace, por ejemplo, en el *De videndo Deo* y en el *De Vitiis et Virtutibus*. Tampoco tiene pretensiones de originalidad y se contenta con tomar de sus fuentes, directa o indirectamente agustinianas, la doctrina que sus coetáneos le reclaman.

*Juan Scoto Erígena*.—En este tiempo las obras de San Agustín formaban las delicias de los monjes y Juan Scoto las leyó muchas veces como los demás. No se puede dudar de una influencia muy grande de San Agustín sobre Scoto Erígena.

Pero Scoto cobra un interés especial en la historia de la cultura, no precisamente en cuanto intérprete de las doctrinas agustinianas, sino en cuanto que abrió la puerta a elementos nuevos, venidos del Oriente, que dieron a la cultura un carácter peligroso. Las escuelas inglesas que empezaron a tomar un gran impulso con la acción de los dos monjes enviados por el Papa Vitaliano, habían reunido ya gran cantidad de libros no sólo occidentales, sino también orientales y producido algunos sabios que eran el asombro de su siglo. Esos sabios, traídos a Francia, pusieron en las escuelas de Tours y Fulda los fundamentos de una nueva época. El más original de todos fué Scoto Erígena.

El año 529, un edicto de Justiniano cerró la escuela de Atenas, último reducto de los neoplatónicos, especialmente de las doctrinas de Proclo. Poco tiempo después aparecieron unos escritos, cristianos según las apariencias, pero en el fondo neoplatónicos y representantes del espíritu de la escuela cerrada. Su autor se apedillaba Dionisio. Mientras los ortodoxos empezaron a recelar del origen de tales escritos, los monofisistas identificaron a su autor nada menos que con Dionisio el Areopagita en el Coloquio de Constantinopla del año 533. Bajo esa etiqueta empezaron a circular con cierta autoridad. El año 827 el Emperador Miguel el Tartamudo envió esos escritos a Ludovico Pío, pero no se leyeron por falta de traductor. Carlos el Calvo rogó a Scoto que los tradujera al latín, juntamente con los escolios de San Máximo. Scoto, no sólo los tradujo, sino que los comentó ampliamente.

Por el error común sobre el Dionisio Areopagita, las traducciones de Scoto fueron aceptadas. Las mismas doctrinas de Scoto, aunque condenadas en algunos puntos concretos, no fueron comprendidas en todo su alcan-

ce por sus coetáneos. Con Scoto se inauguraba en Occidente la pretensión de los gnósticos del siglo III y de Plotino de resolver por el procedimiento interno de la mística el problema del ser, que empezaba a preocupar a los occidentales, ya que también los diversos autores de las Sumas que vinieron luego pretendían resolver ese problema con sus procedimientos dialécticos. Todos trataban de poner en claro cómo el hombre desterrado acá abajo, ha de volver a su lugar de origen. Esto es lo que da sentido a la vida humana. Los místicos, convencidos de que el conocimiento dialéctico es miserable y paupérrimo y de que el hombre ha de poder conocer algo más y mejor, siguen otro camino para elevarse a Dios: la nostalgia de Dios prueba que Dios nos es accesible como el hambre prueba que nos son accesibles los alimentos.

Otra vez más, el neoplatonismo, con su teoría de las emanaciones divinas y con la vuelta de todas las cosas a Dios, irrumpía en la iglesia de Occidente, pero en críticas circunstancias, por la inminente contienda de los universales planteada por la *Isagoge* de Porfirio. Pronto habrá tres escuelas, la de los nominalistas (Roscelin), la de los realistas (San Anselmo, Guillermo de Champeaux) y la de los conceptualistas (Abelardo). Ese problema de los universales turba ya a Scoto con inminente riesgo de aceptar de los neoplatónicos el panteísmo emanatístico: *pro inde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum*. Los procedimientos puramente dialécticos quedan postergados, y una dialéctica nueva, en la que se pretende fundir los derechos de la inteligencia y los del corazón, impone esta extraña consecuencia: filosofía y religión son una misma cosa. Los contemporáneos de Scoto comprendían que una dialéctica filosófica que lleva las cosas hasta el fin es fatal e inaceptable, puesto que estaban acostumbrados a atenerse en todos los casos ante todo a la regla de fe. Pero al mismo tiempo, mal preparados para comprender a San Agustín, veían que muchas frases de Scoto tenían una resonancia agustiniana, cuando debían haber visto que Scoto se rendía al neoplatonismo, mientras San Agustín había dominado y subyugado a ese neoplatonismo. Por otra parte, el glorioso nombre del Areopagita defendía a Scoto como un escudo reverencial. Por todo esto, y a pesar de la influencia agustiniana que es expresa, inmediata e innegable, y a pesar de las frases agustinianas y alusiones agustinianas de Scoto, éste ha de ser considerado como antiagustiniano, porque no vio el peligro, como lo había visto San Agustín, y porque dejó irrumpir en Occidente los elementos que San Agustín, en largas y sañudas batallas, había contenido o desarmado. Los nuevos elementos introducidos por Scoto hacen que desde este momento, junto a la influencia agustiniana en la espiritualidad de Occidente, haya que considerar también la influencia del Seudodionisio y del mismo Scoto Erígena. La nueva interpretación del destino humano crea un nuevo concepto de la espiritualidad y de la moral. La influencia de Scoto se advierte pronto en toda Europa, como la hallamos en la espiritualidad cisterciense.

Las circunstancias de Europa empeoran con la calamidad de los epígonos carolingios. Pero al pasar la hegemonía política de los francos a los germanos, el feudalismo feroz acelera la decadencia de las abadías y obispos, que son entregados con frecuencia a hombres indignos y rapaces.

*La reforma de Cluny.*—Las condiciones de los monasterios eran todavía florecientes en muchas partes como reacción a un régimen en que la simonía y el nicolaísmo empezaban a invadirlo todo. Los eclesiásticos puros y enérgicos no hallaron mejor solución que recurrir al eremitismo para

preservarse con un cordón sanitario de la ola de inmoralidad. Y por extraño contraste, el nombre de San Agustín empezó a invocarse como santo y seña de la reforma, cuando ese movimiento eremítico era cabalmente antiagustiniano. Cluny empezó la reforma, pero pronto empezaron a figurar otras Corporaciones que se inauguraban en la misma línea (Camaldulenses, Cartujos, Cistercienses, Silvestrinos, de Valleumbroso, etc.) cuando Cluny perdió su primitiva austeridad y sentido eremítico.

Era natural que los reformadores gregorianos insistiesen en la importancia de la inspiración agustiniana. En efecto, los movimientos de cánones regulares se habían organizado sobre los cánones tradicionales y costumbres de Aix la Chapelle, que permitían atenuaciones al voto de pobreza, cuando no las consagraban. Y justamente por eso, la reforma era tan difícil, pues eran las leyes las que habían provocado el desastre. Los reformadores gregorianos fueron, pues, a la raíz del problema y considerando que no se trataba ya de un abuso de la ley, sino de la ley misma, denunciaron los cánones. Mas al recurrir a un comunismo estricto, a una pobreza religiosa rigurosa, empezaron a tronar contra los *hermanos del orden canónico* en nombre de la Biblia y de San Agustín, intérprete de esa Biblia. Así por ejemplo, San Pedro Damiano ataca a los canónigos regulares, que se habían convertido en propietarios, apelando a San Agustín: *prior Augustinus accedat, et utrum canonicus proprium debeat evidentissima sui examinis auctoritate decernat* (PL., 145, 482). Seguro de que en todas partes se lee a San Agustín y de que su autoridad es admitida por todos, los reformadores se acogen a él con entusiasmo.

Las Catedrales, Colegiales y otras organizaciones aceptan entonces de nuevo la Regla de San Agustín como bandera de reforma y en contraposición al monacato de tipo laico, que vive bajo la Regla de San Benito de Nursia. Se halla mención explícita de la Regla de San Agustín en las actas de la Rôe (1093), Airvault (1095), Pamplona (1100), Burdeos (1101) y Cominges (1104) (24). Detrás vienen los oficialmente llamados Canónigos de San Agustín, la Congregación de Arrouiaise, Premontré, San Víctor, etcétera. Algo más tarde vienen las congregaciones de Letrán, Windesheim, Santa Genoveva, El Salvador, etc. También las Ordenes Militares nacientes aceptan, con los hospitalarios de San Juan, la Regla de San Agustín.

La lucha de las investiduras llevaba otras consecuencias. Al apoyarse el Papa en el estado llano contra los emperadores, nobles y clero contagiado, nace un sentido popular que producirá una serie de movimientos revolucionarios. El pueblo toma parte en la lucha contra el clero rico y disipado, yendo a veces a la exageración e incluso a la herejía.

*San Anselmo.*—Asistimos a un extraño fenómeno: San Agustín iba adquiriendo cada día más importancia en las discusiones, pues antes apenas había discusiones. Se le estudiaba más y mejor, se le veneraba sobre todos los demás pensadores, se le citaba a porfía, y podría decirse que su influencia se había centuplicado. Pero desde la introducción de la Isagoge de Porfirio y de la contienda de los universales, se corre el riesgo de mezclar elementos incompatibles y atribuir a San Agustín sentidos que él había combatido sin tregua. La dialéctica especulativa no sólo corrió el riesgo, sino que cometió ese error. Ya lo hemos visto en Scoto Erigena y podemos verlo de nuevo en San Anselmo. Como el concepto de Dios es para él el de «ser realísimo por excelencia», ese concepto designa a la realidad

(24) Cfr. DHGE.: *Augustin, Règle de S.*, col. 497.

por excelencia. Abusando de las expresiones de San Agustín, San Anselmo concluye su prueba ontológica: del simple concepto de Dios se puede concluir su existencia. Los fundamentos agustinianos y anselmianos son totalmente distintos. La filosofía griega e idealista, que San Agustín había domesticado y puesto al servicio de la religión, vuelve a irrumpir en Occidente con sus tendencias racionalistas. Por eso, en principio, es ya muy difícil llamar agustiniano a ningún autor.

Fuera de esta objeción, de la confianza ilimitada en la razón humana y del carácter formalista que empieza a tomar la filosofía, la influencia de San Agustín sobre San Anselmo es extensa y avasalladora. Y cabalmente por intermedio de San Anselmo, San Agustín presidió todo el movimiento intelectual que desemboca en los grandes escolásticos. Aun en su fórmula fundamental *fides quaerens intellectum*, San Anselmo se remite a San Agustín. Desde San Agustín no se había visto en Occidente un filósofo de tan amplios horizontes.

La espiritualidad de San Anselmo pretende, como la de San Agustín, ser al mismo tiempo especulativa y afectiva en grado extraordinario. Las elevaciones intelectuales y las llamas del amor suben juntas. Es una postura opuesta a la de San Bernardo y a la de Abelardo juntamente, y por eso vemos mejor en San Anselmo la presencia de San Agustín. La dogmática, la filosofía y la piedad forman un todo inseparable: era su carácter muy semejante al de San Agustín, respiró un ambiente agustiniano y se nutrió de la doctrina del Doctor de la Gracia. Excepción hecha de la técnica adquirida por la tradición monástica de la Edad Media, toda la espiritualidad anselmiana se reduce fácilmente a la de San Agustín.

*Abelardo y San Bernardo.*—Entre el realismo de los universales, representado por Scoto Erígena y San Anselmo por un lado, y el nominalismo representado por Roscelín y Berengario, Abelardo presentó su conceptualismo, como vía media, pero acentuando aún más el valor de la razón para resolver toda clase de problemas, incluso teológicos. También Abelardo recurre a San Agustín, pero «interpretando», y de todos modos sus contemporáneos le tuvieron por un innovador. Se le quiere defender, pero él mismo prometió a San Bernardo retractarse y mantener la prudencia en el lenguaje. También es cierto que después de haber provocado Abelardo a San Bernardo a pública discusión, se retiró del Concilio de Sens al oír leer las proposiciones que se le echaban en cara. Lo que queda en el fondo de la discusión es el reproche de abusar del método especulativo. San Bernardo, cuyos autores favoritos son San Agustín y San Gregorio venen el racionalismo y se atiene a la Biblia y a la tradición a toda costa. Por eso Abelardo nada podía alegar, porque se le aducían autoridades y no argumentos dialécticos. San Bernardo llega a decir, no sólo que San Agustín y San Ambrosio son las columnas de la Iglesia, sino también: «ya estén en el error, ya en la verdad, confieso que estoy con ellos» (PL., 182, 1536). Su método era este: «tú hablas así... pero Agustín hablaba de otro modo» (PL. 182, 1061 s.). Los Apóstoles no nos enseñaron a leer a Platón ni a desentrañar las sutilezas de Aristóteles, sino que nos enseñaron a vivir. La vida es corta y toda ella no basta para aprender la ciencia de la santidad práctica: Abelardo no ignora nada de cuanto hay en el cielo y en la tierra; sólo se ignora a sí mismo: *fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere* (PL., 182, 357). *Profanas vocum novitates inducit et sensum... Nihil videt per speculum et in aenigmate, sed facie ad faciem omnia intuetur* (id. 558).

*Transgreditur terminos quos posuerunt patres nostri... evacuans virtulem crucis Christi* (id. 559). San Bernardo veía, pues, con claridad lo que veía, lo que, si de momento pudo detenerse, haría su irrupción con el Renacimiento.

Ya se entiende la importancia que esto tenía para la espiritualidad cristiana. Mientras San Bernardo hace ver que esa espiritualidad brota espontáneamente de la teología, Abelardo pretende construir una ética filosófica. Bernardo clama entonces contra el pelagianismo, haciendo ver que nuestra justicia es una justicia participada, volviendo al tema de San Agustín y de San Pablo. No nos salvará nuestra justicia, sino la justicia de Dios. Suele decirse que San Bernardo temía que las discusiones y teorías comprometiesen la piedad en lugar de fomentarla. Por sólo eso no se acusa de hereje pelagiano a Abelardo ante el Papa y los Cardenales, y se pone en movimiento el mundo para lograr su condenación. El mismo método de Abelardo era ya para San Bernardo una herejía. Su ciencia se orientaba en el sentido tradicional hacia la Biblia y los santos Padres. Su piedad se orientaba igualmente hacia la liturgia monástica, hacia la meditación de la vida de Cristo. Su ternura ante el pesebre de Belén y sus lamentos ante la cruz tenían el mismo significado: «ir por Cristo a Cristo», según la famosa fórmula agustiniana. Sólo que en la Edad Media era preciso dar plasticidad a los sentimientos religiosos. El carácter afectivo y celoso de su piedad era el dique contra las exageraciones dialécticas.

San Bernardo se deja influir también por San Ambrosio, Casiano y San Gregorio. Pero es de San Agustín de quien extrae la mayor parte de sus aplicaciones. San Agustín, reaccionando contra la austeridad oriental, había dado la importancia a la ortodoxia de las creencias y al progreso del amor y San Bernardo asume el mismo papel agustiniano. Incluso por el estilo se acerca San Bernardo a su gran Maestro: es el estilo jugoso y ardiente del enamorado, la unción, la sensibilidad, la sinceridad, la bondad de un corazón empapado en la consciencia de la gracia de Dios.

El fondo doctrinal es el mismo en ambos Doctores: la humildad, la caridad, el amor a Jesucristo encarnado como curación de los espiritualismos abstractos y especulativos, el afán de progreso propio de los insatisfechos de sí mismos, la supremacía y precedencia de la gracia divina. Fuera de la técnica cisterciense, podríamos decir que todo en San Bernardo es agustiniano. También su mística es agustiniana. Si se detiene más en las dulzuras experimentales y menos en el contenido de las *visiones* místicas, sin duda hay que recordar que San Agustín es un gran filósofo y San Bernardo se atiene mucho más a la práctica y a la experiencia, como todos los hombres de esa Edad Media. Si nos fijamos en la correspondencia de San Bernardo con los Victorinos y en la coincidencia de su comentario al Cantar de los Cantares, con el de Ricardo de San Víctor, entendemos al momento una cosa: San Agustín es la fuente de ambos. Algunos han dudado de la paternidad agustiniana de la mística de San Bernardo, alegando que éste ignora las elevaciones neoplatónicas de San Agustín y del Seudodionisio. Pero parecen ignorar que en San Agustín, aparte las elevaciones neoplatónicas, hay una mística puramente cristiana, que es la mística de la caridad cristiana, tal como la describe San Agustín mismo: las dos esposas, la que teme al marido porque quiere ser infiel y la que le teme porque teme perderle están fijas en el pensamiento de San Bernardo y aquí es donde él aplica su mística: es la teoría del amor conyugal entre el alma y Dios, que hallamos ya en el Antiguo Testamento y que en el

Nuevo cobra un carácter de intimidad personal. Las fórmulas en que San Bernardo describe la visión y el éxtasis unitivo, son casi las mismas de San Agustín, en estilo oratorio y sin pretensiones filosóficas. Sólo que por haberse convertido el Cantar de los Cantares en pie forzado para los místicos, San Bernardo siembra a voleo las aplicaciones prácticas, que sin embargo carecen de originalidad.

*Pedro Lombardo.*—Cuando Pedro Lombardo fué a París, San Bernardo le recomienda a Gilduino, abad de San Víctor. Pedro Lombardo está, pues, en un ambiente agustiniano. El antiguo método de enseñanza consistía en una cadena de textos bíblicos y patristicos; el nuevo consistía en tratados dialécticos. Pedro Lombardo inauguró una *vía media*: discutir dialécticamente, pero sobre *Sentencias*, tomadas de la Biblia y de los santos Padres. Ya desde la primera cuestión nos hace ver que su guía principal es San Agustín. A lo largo de las *Sentencias*, San Agustín es continuamente el juez definitivo. Nadie ignora la importancia de la presencia de San Agustín en las *Sentencias*. «El libro de Pedro Lombardo no hace otra cosa que enunciar las posturas agustinianas, colocándolas en un ensayo de organización y síntesis doctrinal» (25).

*Los Victorinos.*—Los ensayos de racionalizar la fe produjeron en el siglo IX una gran desilusión: la vida práctica, la vida mística y la experiencia empírica se desarrollaron en oposición a lo que se estimó racionalismo. La nueva escuela de Chartres insistió en el platonismo y en el conocimiento de la naturaleza, en oposición también a la dialéctica aristotélica. Y como el conocimiento de la naturaleza era imposible en aquellos tiempos, por la falta de técnica y de conocimientos positivos, el estudio de la psicología se consideró como el único camino fructífero. Así San Agustín se presentó de nuevo como el mejor guía para el estudio del alma.

¿Cómo podían entender aquellos hombres al misterioso San Agustín? Lo aceptaban integralmente y lo continuaban con entusiasmo, pero la dificultad estaba en entenderlo inicialmente. Los místicos se hicieron psicólogos y la experiencia interna se fué convirtiendo en un verdadero método de conocimiento. Desde el principio se vió que se aceptaba como un hecho la dualidad cuerpo-alma, a pesar de que esa cuestión era espinosísima en San Agustín: la cosa no hubiera tenido demasiada importancia, si el término *sustancia* hubiese conservado el sentido agustiniano de *elemento*. Pero como muchas de las definiciones filosóficas eran ya dadas por Aristóteles, la confusión entró sin remedio.

La influencia de San Agustín continuaba siendo la principal y en muchos puntos la única. Si es verdad que había ya nuevos elementos, y la influencia agustiniana perdía en extensión, en cambio ganaba en profundidad, sobre todo en el terreno espiritual. La abadía de San Víctor, fundada para canónigos regulares bajo la Regla de San Agustín, había adquirido una gran fama desde que Guillermo de Champeaux, discípulo de Anselmo de Laón, se retiró a ella con algunos de sus discípulos. La Congregación tenía ya 40 casas a la muerte de su primer abad (PL., 175, XXI).

Los Victorinos educados allí vivían y reflejaban el espíritu del santo Patriarca. Hugo nos ha dejado un comentario de la *Regula Augustini*, donde se pone en evidencia ese espíritu. Por ese espíritu de la Congregación, la influencia agustiniana produjo obras notabilísimas y populares. La Pa-

(25) Cfr. M. J. DE BEAURECUEIL, en *Etudes et Recherches*, Cahier VIII.



*labra Abreviada* de Pedro Cantor de San Víctor, escrita para los aspirantes al sacerdocio, mantiene muy firme la tradición de la Orden.

El carácter abstracto y dialéctico de los Victorinos no significa menosprecio hacia la vida afectiva, de la que dan testimonios elocuentes. En este sentido, nos recuerdan a San Anselmo y a San Agustín. Pero saben que una cosa es la ciencia, otra los sentimientos y otra la práctica, y que en los tres campos hay batallas largas y rudas. Los amplios horizontes, la claridad y precisión de estos autores dieron el triunfo final a su postura en los siglos siguientes. Los Victorinos tratan de imitar en todo a San Agustín: su platonismo, su dialéctica, su sensibilidad para la experiencia interior, su mismo estilo recuerdan constantemente al Doctor africano.

*Premontré.*—San Norberto fundó su Congregación de canónigos Premonstratenses bajo la Regla de San Agustín. Los Legados Pontificios de Francia en 1124 y dos años más tarde el mismo Papa Honorio II aprobaron y confirmaron con entusiasmo y con los mayores elogios la nueva Congregación, como restauradora de la *vita apostolica*, según el pensamiento agustiniano (PL., 198, 36). Desde Gregorio VII, la Santa Sede no perdía de vista ese punto. Agustín volvía a producir en la Iglesia un movimiento de renovación. Se creía que San Agustín mismo se había aparecido a San Norberto, ofreciéndole su Regla para corregir las corruptelas del monacato y de la cleratura (PL., 198, 65). La importancia de la nueva Congregación fué enorme, pues llegó a contar con 1.000 abadías, 300 preposituras, 500 monasterios de mujeres y 16 obispados, y de ella derivó el espíritu agustiniano a Santo Domingo de Guzmán y su Orden de Predicadores (PL., 198, 87). Los Papas insistían en su propaganda de la *Regula Augustini* (PL., 198, 80): *Ecclesiam primitivam apostolicis institutam doctrinis; In primitiva Ecclesia exortam, a sancto Augustino sacris institutionibus stabilitam* (Urbano I). Cosa semejante repiten Inocencio II, Adriano IV, Alejandro III y Benedicto XII. Así concluía Felipe, el abad de la Buena Esperanza: «A mi juicio, hay que acusar gravemente de pecado al que se llama clérigo y no ama tiernamente, honra devotamente y venera solícitamente a su maestro Agustín. Porque él es la prez y la forma de esta nuestra profesión, él es el espejo y la regla de nuestra religión» (PL., 198, 67). Se advierte ya por este tiempo la contraposición de San Agustín a San Benito, pues mientras el primero es considerado como el Patriarca de los clérigos, el segundo lo es como Patriarca de los monjes (PL., 198, 81). Los Premonstratenses se destacaban entre los agustinos, como los Cistercienses entre los benedictinos, si bien no faltaban algunos como San Gilberto, que fundó su Congregación en 1148, que querían servir a Dios bajo las dos Reglas unidas.

*San Francisco y el Agustínismo.*—En aquel tiempo de disputas y guerras, de simonía y nicolaísmo, habían surgido ya tantos predicadores de la pobreza y de la austeridad, que todos tenían motivos para desconfiar de Francisco, como habían desconfiado de Pedro Valdo y de Arnaldo de Brescia. Pero San Francisco se afirmó cada día más en su actitud: como en los tiempos de San Agustín, el pueblo reclamaba monjes de vida activa. Y San Francisco, sin darse cuenta quizá de la trascendencia de su paso y después de muchas oraciones propias y ajenas, se determinó a predicar y llevar una vida activa. Así quedaba sobrepasado a su vez el ideal de San Benito de Nursia y el monacato volvía a correr por cauces agustinianos.

Los sucesores de San Francisco se mantuvieron unidos en lo esencial,

si bien en lo accidental empezó la lucha por los ideales puros. Pero, mientras los «zelotes», prendados de la austeridad, protestaban contra las atenuaciones de la Regla y llegaban casi a la heterodoxia, repitiendo el ejemplo de los monjes antiguos de la Tebaida, San Buenaventura se cuidó de conservar lo que había de esencial y permanente en la postura de San Francisco. Sólo que era preciso levantar apresuradamente un edificio doctrinal, capaz de sustentar las posturas prácticas, y los hijos de San Francisco se lanzaron a construirlo. Mientras los «zelotes» escribían Florecillas y lamentaciones, Alejandro de Hales construía un edificio gigantesco: y no halló mejor solución que edificar sobre los ideales y doctrinas de San Agustín, aunque teniendo a la vista las nuevas corrientes de la universidad, corrientes que venían de una escolástica profundamente influida por el racionalismo árabe. San Buenaventura reforzó más aún los contrafuertes agustinianos y puso en evidencia los peligros de un racionalismo del que los humanistas podían partir para emanciparse de la Iglesia y combatirla.

Así el llamado *agustinismo* continuador en la práctica de la reforma gregoriana, se presentaba en la teoría como enemigo de toda componenda con el racionalismo averroísta, pero corriendo el riesgo de interpretar mal a San Agustín, por la misma influencia de Aristóteles, que alcanzaba a todos, y también por la de los Victorinos y pensadores medievales. Precisamente por eso hemos de cuidarnos de establecer consecuencias lógicas de San Agustín al agustinismo, y mucho más viceversa. Es manifiesto que se equivoca Gilsón cuando concluye: «de donde brotan estas dos consecuencias importantes: la especulación racional, que en el agustinismo no es sino la conducta perfecta, tiene un papel necesario, pero preparatorio tan sólo; es la guía del alma hacia la contemplación mística, como ésta es el preámbulo de la eterna bienaventuranza». Y en nota añade: «Creemos que no puede negarse una tal evidencia (26). Nosotros creemos, por el contrario, que no sólo puede discutirse, sino negarse rotundamente. Primero, porque en San Agustín no puede admitirse la oposición de «poseer» a «ver», en la que se funda Gilsón: para los objetos del intelecto, ver es poseer según San Agustín. Segundo, porque cuando Agustín dice Dios, entiende con frecuencia la unidad-verdad-felicidad, que el hombre conoce por su misma naturaleza y *a priori*: ver a Dios significa tan sólo ver la verdad inmutable y así todos los hombres ven a Dios en este mundo. Tercero, porque las fórmulas «conducta perfecta» y «contemplación mística» son muy diferentes en San Agustín y en el Agustinismo, influido por definiciones aristotélicas, por reformadores medievales y por especulativos medievales.

Del mismo modo, al presentar la filosofía cristiana, que se confunde con la religión, o al afirmar que la ciencia sólo tiene la misión de desentrañar el contenido de la fe, atribuyendo tales posturas a San Agustín, nos dejamos llevar de los prejuicios del agustinismo. San Agustín, por el contrario, exige que antes de empezar a filosofar la verdadera religión, se conozcan bien las artes liberales y esas artes liberales comprenden lo que nosotros llamamos la filosofía; exige asimismo que se conozcan ya los *preámbula fidei*: *intellige ut credas verbum meum*. Por eso se dice filosofía *verdadera* o religión *verdadera*, que naturalmente son una soteriología, una ciencia de la salvación. Si el agustinismo decide otra cosa, la conclusión no debe recaer sobre San Agustín. Gilsón, dejándose llevar del agustinismo para

(26) GILSON (E.): *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (Paris, 1943), p. 10.

interpretar a San Agustín, encuentra sus famosas indeterminaciones, que nos dan una caricatura de San Agustín.

Confesemos, pues, que la influencia agustiniana sobre el agustinismo es sumamente importante, en extensión y profundidad, que el agustinismo ha contribuido grandemente a difundir el pensamiento y la devoción agustinianos, que con frecuencia se ha arrogado la representación auténtica de San Agustín, la mayor parte de las veces con razón. Pero confesemos también que a veces ese agustinismo se ha equivocado en sus apreciaciones críticas y ha tergiversado a San Agustín.

*Santo Domingo y la Escolástica.*—El espíritu de Santo Domingo de Guzmán estaba ya preformado por la Regla de San Agustín, vivida entre los Premonstratenses. Al contemplar el espectáculo de la Cristiandad, las herejías, el abandono de las clases humildes, la riqueza y frivolidad del clero, comprendió bien que el tiempo de los contemplativos había pasado, como solución única, y que había que formar a los monjes para la batalla, según el espíritu de la misma Regla de San Agustín. Se necesitaban clérigos-monjes (premonstratenses populares) que combatieran al maniqueo y al pelagiano, que evangelizaran al pueblo y propagasen la fe. Así llegó a redondear su ideal: mendicantes y predicadores, pobreza y vida activa, aunque la contemplación se siga manteniendo como un ideal, según los principios agustinianos. San Agustín hubiera visto en la fundación de Santo Domingo el monacato que anhelaba su alma evangélica, un monacato que pudiera penetrar en las masas populares hasta el fondo. También aquí, como en el caso de San Francisco, los continuadores levantaron su edificio doctrinal, para mantener la espiritualidad del Fundador.

El triunfo de Aristóteles en la Universidad de París arrojó el apelativo de agustinista a la tradicional postura dogmática y religiosa de los pensadores cristianos. Mas como la postura antagónica, la de los averroístas, era una amenaza demasiado clara contra la fe, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino buscaron una *vía media* conciliatoria. Dentro de esta Escolástica nueva, en la que la dialéctica especulativa y la mística especulativa, que siempre estuvieron en contacto, significan una misma cosa, no se puede hablar de oposición, sino de método. Ya se dé la precedencia y preponderancia a la especulación, ya al afecto, siempre se llega al mismo resultado, expresado magníficamente por San Anselmo: *non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum* (PL., 158, 227), con fórmulas agustinianas. Nunca la Escolástica pretendió conocer directamente a Dios por especulaciones, pues confiesa los límites de la dialéctica humana: *impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo* (Sto. Tomás de Aquino). Es un conocimiento por analogías, y así no es extraño que también en esta escolástica se desarrollase una teología del sentimiento. El que se dé una mayor importancia a una ulterior especulación o a un ulterior sentimiento es cuestión de grado y diferencia accidental, no de oposición o diferencia esencial. Esto aun confesando que la aristotelización de la Escolástica es progresiva y creciente, por lo que hay que marcar los matices en cada uno de los pensadores.

Con frecuencia se cita a Santo Tomás de Aquino como representante del sistema aristotélico completo. Pero no es así. Quizá avanzó algo más que San Alberto Magno en el proceso de aristotelización, pero todo lo que es esencial en Aristóteles, como filósofo pagano, se niega en Santo Tomás.

Negadas las creencias, negados los fundamentos, poco importa ya que se conserven fórmulas técnicas para problemas técnicos. El Dios, el hombre y el mundo de Santo Tomás son totalmente distintos de los que concibió Aristóteles. Y cabalmente en el terreno de la ética y de la espiritualidad es donde mejor se aprecian las diferencias. La ética tomista está calcada sobre la de San Agustín, no sobre la de Aristóteles. ¿Qué importancia puede tener luego el que para demostrar las proposiciones agustinianas se recurra a las fórmulas de Aristóteles? La espiritualidad se refiere a una perfección cristiana y esa es la caridad. Las otras virtudes no dan la perfección, sino en la medida en que contribuyan al aumento de la caridad. Las virtudes sobrenaturales se presentan *a priori*, como disposiciones necesarias para obrar. Es cierto que los escolásticos, al referirse a las virtudes naturales, como disposiciones, sólo citan las que se adquieren por la repetición de actos, y no les turba el problema agustiniano de otras disposiciones *a priori* que también son necesarias para obrar y no nacen de la repetición de actos, sino que son virtudes naturales *a priori*; quizá Aristóteles no les permitió ver este problema, como tampoco les permitió ver el problema del *corazón o memoria*, que los modernos llaman inconsciencia o subconsciencia. Pero estas menudencias no pueden impedir la sustancial identidad de la espiritualidad agustiniana y de la tomista, puesto que ambas brotan de una misma teología cristiana. Incluso a veces Santo Tomás se aparta, no sólo de Aristóteles, sino también de los Padres del yermo, de Casiano, de San Benito y de los «ermitaños» para adoptar posturas neta y clásicamente agustinianas. Y se puede afirmar, que conforme se va conociendo más y mejor la actitud espiritual de Santo Tomás, más se arraiga la persuasión de que es él en la antigüedad el mejor intérprete de San Agustín, mucho mejor intérprete que los mismos representantes del agustinismo. Los que citaban grandes párrafos de Aristóteles podían dar más auténtica doctrina agustiniana que los que citaban grandes párrafos de San Agustín. Y es que Aristóteles y San Agustín eran para aquellos hombres de París dos misterios que ellos trataban de *interpretar* a su manera.

Con las debidas precauciones, que señalamos al principio de este artículo, recogeremos aquí las palabras de Przywara sobre los cuatro tipos de agustinismo medieval: «se califica de *agustiniano* ese esguince con que en un Bernardo de Claraval se yergue el amor apasionado, totalitario y sin miramientos, frente al compasado y mesurado *sic et non* de Abelardo; o también ese gesto con que el mismo amor desafía a la pobreza, ignominia y muerte, frente a la sesuda moderación de Cluny. En efecto, se trata de una reaparición del apasionamiento con que Agustín toma partido a favor del ímpetu paulino... Pero es también *agustiniana* sin duda alguna la postura de Anselmo de Cantorbery, para quien Dios y su Reino latan en la región luciente de las puras ideas, para quien la existencia late en la pura esencia, de modo que el pasar de la fe a la inteligencia no consiste, propiamente hablando, en que la razón llegue a comprender los misterios, sino más bien en que la misma fe se vaya acendrando y se remonte a una ulterior fase intelectual, más espiritual... Todo esto es, desde el principio al fin, letra y espíritu de los primeros escritos agustinianos (27). «Agustín fué el que planteó nuestros temas antagónicos, y fué también la solución de ese antagonismo. Esto se patentiza en la pugna que desde la

(27) Cfr. PRZYWARA, l. c., p. 17

Edad Media acá reina en el pensamiento escolástico entre *tomistas* y *escoltistas*. En Tomás de Aquino impera el pathos de la eterna verdad... que se inspira en el Agustín de las ideas eternas. Igualmente en Duns Scoto impera el pathos de la ilimitada libertad de la *charitas*... lo cual es herencia del Agustín antipelagiano» (id. p. 14).

*Ermitaños de San Agustín.*—La reforma gregoriana había poblado los montes europeos de «ermitaños», ya cenobitas, ya anacoretas. Muchos de ellos huían de sus pecados o de la corrupción de los tiempos, o de la maldad misma de la Iglesia oficial, como decían los herejes. Por su parte, la Santa Sede continuaba recomendando la Regla de San Agustín e imponiendo con ella la reforma. Así de la misma Santa Sede partió la idea de reunir a todos los ermitaños en una sola Congregación bajo la Regla de San Agustín. Pero antes esas diversas Congregaciones de ermitaños, o algunas de ellas se habían adelantado a pedir la Regla de San Agustín, en lugar de la de San Benito bajo la cual venían viviendo. Y se produce un fenómeno extraño: estos ermitaños creen ciegamente que su género de vida es el instituido por el mismo San Agustín en persona. Aparecen unos escritos apócrifos, que adquieren celebridad en Europa y que se van poco a poco multiplicando. Se intitulan: "*Sermones ad Fratres in Eremo*" e inventan la novela de que San Agustín, después de su conversión y antes de volverse al Africa, se había retirado a la Toscana a vivir su vida de ermitaño. Apócrifos y todo, estos escritos logran formar una consciencia. Y cuando en el año 1256 la Santa Sede procede a la unión oficial de todos los ermitaños, todos ellos están convencidos de que su institución es fundación inmediata y directa de San Agustín. Pocos años después, cuando aparecen los primeros historiadores de esta nueva Congregación, creen a pie firme en su agustinismo directo. Esta postura da a la nueva Congregación un carácter especial: mientras, por ejemplo, los dominicos, tienen sus constituciones por *Dominicanas* y su Regla por *agustiniana*, estos nuevos «agustinos» por antonomasia, todo lo creen recibir de San Agustín, su vida, sus obras, su Regla. La conciencia de los jóvenes se forma sobre este modelo, y las doctrinas agustinianas son recogidas como una herencia de familia. Ante esta actitud, importa ya poco el error común. Los profesores de la Congregación toman como misión enseñar un agustinismo de San Agustín, aunque no acierten en sus propósitos. La teología, filosofía, espiritualidad de San Agustín es su tesoro más preciado. Para los que se atienen a la transmisión directa e histórica esto es sencillamente un error común. Pero para los que creen que en la transmisión del espíritu es dónde realmente hay que buscar la paternidad espiritual, estos agustinos seguirán siempre figurando en la historia como los auténticos agustinos, los que forman la especial familia religiosa de San Agustín. Se ha estudiado si durante la Edad Media pudo conservarse una tradición directa que vaya desde San Isidoro, San Fulgencio o Juliano Pomerio-San Cesáreo hasta los ermitaños de Toscana, y no aparece nunca la evidencia. Más bien aparece la negativa, por lo menos por el silencio de la historia. Es cierto que la historia de Italia durante esa Edad Media tiene todavía muchas oscuridades y que no es posible que las leyes de Ludovico Pío y de Aix la Chapelle pudieran aplicarse a Italia como se aplicaron a Francia. Pero la transmisión espiritual y convicción sincera, fundada o no en el error común, han dado a esta Orden un carácter totalitariamente agustiniano. Gracias a Dios, el éxito de las dos primeras Ordenes mendicantes había impulsado a la Santa Sede a sacarlos de sus yermos para formar con ellos una nueva Orden mendicante que lu-

chase al lado de sus hermanas mayores, la de los dominicos y la de los franciscanos. Así el auténtico espíritu de San Agustín, que nunca fué eremítico, pudo tener una realización más exacta en esta nueva Orden religiosa.

*La mística alemana y holandesa.*—No hablaremos aquí de la influencia de San Agustín en los renacentistas, pues aunque fué muy grande, fué accidental. El espíritu renacentista llevaba un espíritu sustancialmente opuesto al agustiniano, y por eso sus elogios retóricos no pueden ocultar un humanismo que San Agustín había combatido sin tregua, un humanismo que a la postre nos llevó a la tragedia y a la catástrofe. Pero sí hablaremos, para terminar, de la mística alemana sobre la cual hay sin duda una gran influencia de San Agustín. ¿En qué forma?

«Según este agustinismo, hay que sumergirse en las honduras del *ánima*, es decir, hay que proceder a la reducción radical, a un puro *cógito*, si es posible. Por esta postura, Agustín es el padre de la mística filosófica alemana... que topa en la tiniebla de las profundidades anímicas con la tiniebla divina... Sitúa expresamente la realidad en lo más recóndito del alma, que es lo que hace Agustín» (28). Ya advertimos que es muy discutible que eso sea lo que hace Agustín, pero de todos modos una influencia directa o indirecta es notoria. No, ciertamente, en cuanto que signifique una confusión o identificación entre el alma y la verdad; tampoco en cuanto signifique una confusión o identificación del alma con sus potencias: a ambas cosas se opuso expresamente San Agustín. Hay aquí un problema, que ha ejercitado a muchos intérpretes de San Agustín y es el de la «memoria Dei», el corazón, la subconsciencia o como quiera que se la denomine. Alejandro de Hales quería identificarla con la *sindéresis* y hábito de los primeros principios de Aristóteles. San Alberto Magno yuxtapuso la teoría aristotélica y la agustiniana. Santo Tomás subordinó la teoría agustiniana a la aristotélica. Los tomistas suprimieron la teoría agustiniana, y se quedaron sólo con la aristotélica. Sin embargo, en el terreno de la espiritualidad y de la mística quedaba un gran misterio, pues en ese terreno se mantenía la espiritualidad agustiniana. Las relaciones de la gracia sobrenatural con la «sustancia del alma», que hacen decir al P. Gardeil que todos los verdaderos tomistas son *agustinianos* como lo fué Santo Tomás, preocuparon a los místicos alemanes y a Nicolás de Kusa. Y como desde San Anselmo y los Victorinos, la mística especulativa tenía ya una tradición larga y densa, y el sentido de esa tradición se atribuía a San Agustín, San Agustín puede ser considerado como patrono de aquella mística alemana en el sentido dicho. Pero no es agustiniana la clara influencia de Scoto Erígena o del neoplatonismo antiagustiniano, que aparece en el Maestro Eckhart, y que flota vagamente en casi todos los demás místicos alemanes.

También en Ruysbroeck y en los Hermanos de la Vida Común se destaca con alto relieve la influencia de San Agustín. Desde el momento en que Ruysbroeck adoptaba la Regla de San Agustín para su monasterio de Groenendael, toda su espiritualidad monástica tenía que conformarse con la Regla. Expresamente nos dice Pedro de Herenthals que tanto el maestro como los discípulos se esforzaban por adaptarse al espíritu de la Regla agustiniana. Varios de ellos se destacaron muy pronto como tratadistas de la teología mística. Taulero y Gerardo Groote recibieron una fuerte influen-

(28) Cfr. PRZYWARA, I. c., p. 19.

cia agustiniana de la Institución de Ruysbroeck, el cual es ya el último de los grandes especulativos de la Edad Media, cuando pretendían hacer de la mística un método de conocimiento con iguales derechos que la dialéctica.

También se organizaron bajo la inspiración agustiniana aquellos Hermanos de la Vida Común que reaccionaron enérgicamente contra la espiritualidad especulativa. Ya Gerardo Groote, en comunicación con Ruysbroeck, quiso dar a su grupo la Regla de San Agustín y su sucesor Florente Radewijns se la dió de hecho. No se les puede considerar como enemigos de la cultura y mucho menos de la cultura espiritual, pues todos ellos se dedicaban a copiar libros y consagraban muchas horas al estudio; amaban extraordinariamente los libros y evidencian una cultura nada común, de la que el Kempis se ha hecho portavoz. Lo que combatían era la cultura separada de la práctica espiritual, una pura especulación sobre temas espirituales sin ánimo de vivir lo que se cree. Lo que decimos de los Hermanos de la Vida Común se ha de repetir de los Canónigos Regulares de Windesheim, que viven igualmente bajo la Regla de San Agustín. Sin embargo, la influencia de las doctrinas agustinianas se va haciendo más lejana, pues Ruysbroeck y los místicos alemanes estaban mucho más cerca, teóricamente hablando, de San Agustín. Los partidarios de la «devoción moderna» estudian y citan con el mayor gusto al Doctor de la Gracia, que es su autor favorito. Pero junto a él tienen a Casiano, San Gregorio y San Bernardo, dando un sentido práctico e inmediato a la espiritualidad.

*Valladolid.*