



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGIA

MARÍA ISABEL RÚA PEÓN

**LA DOCTRINA SOBRE EL TRABAJO EN EL
PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1996



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 10 mensis ianuarii anni 1996

Dr. Ioseph A. ILLANES

Dr. Ioseph MORALES

Coram tribunali, die 27 mensis iunii anni 1995, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XXVIII, n. 2



PRESENTACION

«(...) trabajo significa todo tipo de acción realizada por el hombre independientemente de sus características o circunstancias; significa toda actividad humana que se puede o se debe reconocer como trabajo entre las múltiples actividades de las que el hombre es capaz y a la que está predispuesto por la naturaleza misma en virtud de su humanidad»¹.

Estas palabras, que están recogidas de una de las encíclicas sociales del actual Romano Pontífice, nos sirven para introducir y presentar las motivaciones de esta tesis doctoral. En ese mismo documento Juan Pablo II dice que «sólo el hombre es capaz de trabajar»². Si hubiese que elegir un fundamento a estas palabras sería una tarea tan sencilla como abrir el libro del Génesis, donde se puede leer -con toda nitidez- que el hombre fue creado *ut operaretur*.

Esta es la línea en la que hemos pretendido insertar nuestra investigación, que aborda el tema del concepto de trabajo en el pensamiento de San Agustín.

Es fácilmente apreciable que la valoración y conceptualización del trabajo está unida -por propia naturaleza- a las distintas corrientes de pensamiento y, en concreto, a las antropologías al uso que, en cada momento de la historia, determinan la imagen de hombre.

Qué es el trabajo, cuál es y dónde se fundamenta su vinculación con el desarrollo del ser humano, en qué medida el trabajo hace al hombre, son preguntas que se plantean, no sólo al acercarse al estudio de la actividad humana, sino -sobre todo- al ver al hombre en su discurrir histórico.

Una necesidad, un valor, una capacidad, un elemento de integración, un castigo...las respuestas se pueden multiplicar y -de hecho- se han multiplicado desde las distintas áreas del saber que han visto, la actividad humana, como objeto propio de estudio.

Es cierto que teología del trabajo es un término perfectamente acuñado ya dentro del quehacer teológico, y que en el momento pre-

sente supone una importante área de estudio que encontró un impulso y desarrollo notables en los años anteriores y posteriores a la celebración del Concilio Vaticano II. Su ámbito de estudio es la firme convicción de que la actividad humana, lejos de ser una realidad autónoma, es un valor que involucra su inteligencia y su voluntad haciéndolo así susceptible de valoraciones ético-antropológicas.

Mi primer contacto con el tema que ahora presento como tesis doctoral fue, el análisis de una obra de San Agustín titulada *De opere monachorum*, en la que el Hiponense justifica el trabajo manual en la vida de un monasterio. Una vez analizada, se pudo llegar a la conclusión de que era posible una idea de trabajo en el autor, que sostenía los planteamientos allí presentados.

Así surgió la decisión de continuar esta investigación, ya que la idea de poder construir una doctrina sobre el trabajo a partir de las enseñanzas del Hiponense era -de suyo- muy sugerente.

La teología y filosofía de San Agustín han sido muy estudiadas, por eso poseemos importantes y numerosas obras sistemáticas que nos dan a conocer e iluminan su pensamiento. Criterios temáticos, cronológicos y de otro tipo han sido utilizados para poder sintetizar su doctrina y la riqueza de contenidos que encontramos en su producción.

Entre los aspectos estudiados, la doctrina social no ha sido relegada y aunque el Hiponense «no nos ha dejado una formulación sistemática de su doctrina social»³ diferentes estudiosos han abordado este tema.

En la mayoría de estos estudios, que tampoco son muy abundantes⁴, no encontramos incluida -en términos generales- la reflexión sobre el trabajo; temas como justicia, política, estado o estructuración social son los que encuentran su lugar, más amplio, en esas monografías.

Por el contrario la presencia y el papel del trabajo manual dentro del contexto monástico ha sido objeto de diferentes estudios, fruto del análisis del opúsculo agustiniano titulado *De opere monachorum*⁵. Este hecho quizá haya contribuido a una polarización de la reflexión crítica del tema.

Con esta tesis doctoral se ha pretendido extender este estudio al resto de la obra de San Agustín, para poder desenfocar la idea agustiniana de trabajo del estricto contexto monástico.

El método seguido ha sido extraer la doctrina sobre el trabajo a partir de los propios textos agustinianos, por lo que esta investigación ha consistido -casi totalmente- en la localización y posterior comentario de los textos del Hiponense vinculados -de algún modo- con la reflexión sobre el trabajo; para ello nos han servido de guía otros temas fronterizos. La misión fundamental de esta tesis de doctorado ha sido servir de altavoz del Obispo de Hipona y así presentar un «sondeo», lo más completo posible, que nos pudiese en condiciones de llegar a una síntesis final para abrir esta línea de investigación.

El campo de acción era muy amplio y ante la imposibilidad de abarcarlo todo se ha optado por buscar material en sus obras especialmente significativas, y después analizar concordancias de esas ideas en otros escritos suyos. Para esta labor ha supuesto una gran ayuda una base de datos editada por la Universidad Católica de Lovaina ⁶.

Lo que ahora se presenta como *excerptum* corresponde al tercer capítulo de la versión original que está dedicado al estudio del *De opere monachorum*. El motivo de esta elección está en la singular significación que tiene este escrito en función del estudio de la doctrina agustiniana del trabajo.

Como ya ha sido anotado en esta presentación, este opúsculo recoge la defensa del trabajo manual que el Hiponense se ve interpelado a hacer a petición del Obispo de Cartago; como resultado, tenemos una monografía sobre la actividad humana en la vida del monje, de donde se pueden extraer puntos claves sobre el tema que, convenientemente insertados en el conjunto de la obra agustiniana, contribuyen -eficazmente- a la construcción de su doctrina sobre el trabajo.

En este extracto se presentan tres apartados. El primero lo constituye la presentación del escrito, su contexto y destinatarios, aspectos de interés para entender esta obra.

El segundo apartado, y el más importante, es la formulación de la doctrina sobre el trabajo a la que se llega, fruto del análisis de este escrito.

Por último presentamos la conclusión en la que se inserta la doctrina recogida en el conjunto de la aportación de San Agustín.

A la luz de la investigación realizada, y que presentamos como tesis doctoral, se ve cómo el tema del trabajo ha sido tratado por el Hiponense. Sus reflexiones al respecto lejos de suponer una serie de trazos inconexos suponen una buena base a la que se puede acudir a la hora de construir una teología del trabajo, aunque no constituya un *corpus* en sí misma. La actividad humana, vista desde distintas ópticas, encuentra su lugar en la producción del Obispo de Hipona.

Para acabar quiero expresar mi agradecimiento por la ayuda que he recibido en la realización de mi tesis doctoral. A Don José Luis Illanes, director de esta investigación, le quiero agradecer, tanto la sugerencia del tema como su atento seguimiento a lo largo de la elaboración de todo el trabajo, sin el cual no hubiese podido llegar a su término.

A Don Antonio Sánchez Carazo y a Don Albert Viciano sus amables indicaciones, de orden metodológico y bibliográfico, así como el interés que han mostrado en esta investigación.

Extiendo mi agradecimiento a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra por la formación que he recibido a lo largo de estos años.

Por último quiero expresar mi agradecimiento a tantas otras personas que no figuran en el contexto académico, pero de las que he recibido una inestimable ayuda a nivel personal, en primer lugar a mi familia y muy especialmente a mi padre, que aunque no ha visto la culminación de este trabajo ha sido uno de los principales apoyos que he tenido, no sólo durante la elaboración de mi tesis doctoral sino desde el comienzo de mis estudios de Teología.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. JUAN PABLO II, Enc., *Laborem Exercens*, (14..IX. 1981), en AAS 73,2 (1981), 577-647.
2. *Ibidem*.
3. R. SIERRA BRAVO, *El mensaje social de los padres de la Iglesia* . Selección de textos. Madrid 1989, p. 433.
4. En el elenco bibliográfico presentamos una representación de los principales estudios.
5. *Idem*.
6. Base de Données por la Tradition Occidentale Latine, Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi, 1994.



INDICE DE LA TESIS

Tabla de abreviaturas.....	XV
Introducción.....	XVII

CAPÍTULO I
EL TRABAJO EN LOS COMENTARIOS
AL GÉNESIS DE SAN AGUSTÍN

1. Introducción.....	3
2. Coordinadas antropológicas de San Agustín.....	5
2.1.Fuentes de la antropología agustiniana	10
2.2.Principales formulaciones agustinianas	18
3. Exégesis agustiniana	25
3.1.Contexto histórico y presupuestos culturales de la exégesis de San Agustín	28
3.2.Características de la exégesis agustiniana	37
4. Comentarios de San Agustín al Génesis.....	41
4.1.Introducción	41
4.2. <i>De Genesis contra Manichaeos</i>	44
4.2.1.Aproximación a la obra	44
4.2.2.Estructura de la obra	48
4.2.3.Comentario	50
4.3. <i>De Genesis ad Litteram</i>	70
4.3.1.Aproximación a la obra.....	70
4.3.2.Estructura de la obra.....	72
4.3.3.Comentario.....	75
5. Doctrina sobre el trabajo en los comentarios al Génesis de San Agustín: Líneas conclusivas.....	103

CAPÍTULO II
EL TRABAJO EN *DE CIVITATE DEI*,
TRABAJO Y PROGRESO HUMANO

1. Introducción y presentación de la obra: significación en el conjunto de la producción agustiniana	109
2. Estructura de la obra	117
3. Conceptos axiales en <i>De Civitate Dei</i>	122
3.1. <i>De Civitate Dei</i> : una reflexión teológica de la historia	125
3.1.1.Cuestiones previas.....	125
3.1.2. <i>De Civitate Dei</i> : Teología de la historia.....	132
3.2. <i>Civitas Dei</i> versus <i>civitas terrena</i>	144
3.2.1.«Génesis» de los conceptos.....	144

3.2.2. <i>Civitas Dei</i> y <i>civitas terrena</i>	153
4. Doctrina sobre el trabajo en <i>De Civitate Dei</i>	167
4.1. Introducción	167
4.2. Presentación de textos y comentario.....	170
4.3. Hacia una síntesis, significación soteriológica del trabajo: trabajo-redención y cultura.....	202

CAPÍTULO III
UNA REFLEXIÓN DIRECTA SOBRE EL TRABAJO,
EL *DE OPERE MONACHORUM*

1. Nota Previa.....	211
2. Presentación de la obra	213
2.1. Contexto de la obra: San Agustín y el monacato	219
2.1.1. El monacato en el <i>De opere monachorum</i>	235
2.2. Motivación y origen cuestión de los destinatarios.....	250
2.2.1. Mesalianismo.....	253
2.2.2. Los Monjes de Cartago: ¿agustinismo ó mesalianismo?.....	257
3. Doctrina sobre el trabajo en el <i>De opere monachorum</i>	266
3.1. Anotación Metodológica.....	266
3.2. Exégesis en el <i>De opere monachorum</i>	268
3.2.1. Significación de la exégesis en esta obra.....	268
3.2.2. Procedimiento exegetico y significación en función de la doctrina sobre el trabajo.....	271
3.3. Bloques temáticos que se pueden establecer en esta obra, a raíz de la consideración del trabajo humano	294
3.3.1. Razón de ser o finalidad del trabajo	298
3.3.2. Relación trabajo y oración	300
3.3.3. Pobreza y trabajo.....	303
3.3.4. Trabajo y perfección moral.....	305
3.4. Líneas conclusivas.....	308

CAPÍTULO IV
EL TRABAJO EN OTRAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN,
AÑOS 386-396

1. Algunas anotaciones sobre el período comprendido entre el 386 y el 396.....	313
1.1. Hitos más importantes en la vida del Hiponense	313
1.2. La presencia de la consideración del trabajo en la producción agustiniana de este primer período	320
2. Selección de obras: límites de nuestro trabajo.....	322
2.1. <i>De moribus Ecclesiae catholicae</i>	323

2.1.1. Aproximación a la obra.....	323
2.1.2. Presentación de texto y comentario.....	325
2.1.3. Síntesis: El trabajo en el contexto del vivir cristiano.....	340
2.2. <i>De Sermone Domini in Monte</i>	341
2.2.1. Aproximación a la obra.....	341
2.2.2. Presentación de textos y comentario.....	342
2.2.3. Síntesis.....	351
2.3. <i>De doctrina christiana</i>	353
2.3.1. Aproximación a la obra.....	353
2.3.2. Presentación de textos y comentario.....	353
2.4. Epistolario.....	360
2.4.1. Significación del epistolario agustiniano.....	360
3. Líneas conclusivas.....	370

CAPÍTULO V

EL TRABAJO EN LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN DURANTE EL
ÚLTIMO PERÍODO DE SU PRODUCCIÓN

1. Líneas fundamentales de este período: San Agustín frente a dos controversias.....	375
2. Selección de obras.....	383
2.1. <i>De catechizandis rudibus</i>	384
2.1.1. San Agustín, guía de catequética.....	384
2.1.2. Textos especialmente significativos.....	386
2.2. <i>De consensu evangelistarum</i>	392
2.2.1. Aproximación a este escrito.....	392
2.2.2. Síntesis de una doctrina: comentarios de <i>De consensu evangelistarum</i> I,5,8.....	394
2.3. <i>De Trinitate</i>	401
2.3.1. Acercamiento al trabajo.....	401
2.3.2. Algunos textos significativos: una fundamentación antropológica.....	402
2.4. <i>De Natura boni contra manichaeos</i>	406
2.4.1. Significación de un texto.....	406
2.5. <i>Enarrationes in psalms</i>	410
2.5.1. Notas sobre el salterio agustiniano.....	410
2.5.2. Comentario al salmo n. 70.....	414
2.6. <i>Sermones</i>	425
2.6.1. Introducción.....	425
2.6.2. Selección de textos.....	428
3. Breves conclusiones sobre este período.....	449
Conclusiones.....	451
Bibliografía.....	459





BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

I. FUENTES

- *Adnotattione in Iob* PL 32
- *De beata vita* CSEL 63
- *De catechizandiz rudibus* CSEL 40
- *De civitate Dei* CSEL 40
- *Confesiones* CSEL 33
- *De consensu evangelistarum* PL 34
- *De disciplina christiana* PL 40
- *De Doctrina christiana* CSEL 53
- *Enarrationes in psalmos* PL 36-37
- *De fide et operibus* PL 40
- *De Genesi contra manichaeos* PL 34
- *De Genesi ad litteram* CSEL 28,1
- *De moribus ecclesiae catholicae* PL 32
- *De natura boni* PL 42
- *De opere monachorum* CSEL 41
- *De trinitate* PL 42
- *De vera religione* PL 34

1. Traducciones españolas

Han sido utilizadas las *Obras completas de San Agustín* publicadas por

BAC a partir de 1946. Citamos los tomos más utilizados:

Tomo I: *De la vida feliz*. Introducción V. CAPANAGA, Madrid 1956.

Tomo II: *Las confesiones*, edición de A. C. VEGA, Madrid 1962.

Tomo III: *De la naturaleza del bien contra los maniqueos*. Edición de M. LANSEROS, Madrid 1951.

Tomo IV: *De la verdadera religión. De las costumbre de la iglesia católi-*

- ca. *De la utilidad de creer*. Edición de V. CAPANAGA y otros, Madrid 1948.
- Tomo V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Edición L. ARIAS, Madrid 1956.
- Tomo VIII: *Cartas*. Edición de L. CILLERUELO, Madrid 1953.
- Tomo XI: *Cartas*. Edición de L. CILLERUELO, Madrid 1953.
- Tomo XII: *Del trabajo de los monjes*. Edición L. CILLERUELO, Madrid 1954.
- Tomo XV: *De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra incompleto. Del Génesis a la letra*. Edición de B. MARTÍN, Madrid 1957.
- Tomos XIX-XXII: *Enarraciones sobre los salmos*. Edición de B. MARTÍN, Madrid 1964-1967.
- Tomos X-XXIII-XXIV-XXV-XXVI: *Sermones*. AAVV, Madrid 1983-1985.

2. Magisterio de la iglesia

- JUAN PABLO II, Carta apostólica *Augustinum Hipponensem* (28.VIII.1986) AAS 79 (1987) 137-170.
- Encíclica *Laborem exercens* (14.IX.1981) en AAS 73, 2 (1981) 577-647.

II. ESTUDIOS

1. Trabajo y teología del trabajo

- M. AIZPURÚA RIVERA, *Manual de historia social del trabajo*, Madrid 1994.
- G. ANGELINI, *Lavoro en Nuovo Dizionario di theologia*, Roma 1982.
- AA.VV., *Estudios sobre la Laborem Exercens*, Madrid 1987.
- AA.VV. *Per una teologia del lavoro*, Bologna 1985.
- F. BATAGLIA, *Filosofía del trabajo*, Madrid 1955.
- A. BONORA, *Lavoro en Nuovo Dizionario di theologia biblica*, Cisinello Balsano 1988.
- A. BRUCCULERI, *La cristiana filosofia del lavoro en «Civiltá Cattolica»* 89 (1938).
- J. DAVID, *Teología de las realidades terrenas en AA.VV. Panorama de la teología actual*, Madrid 1961.

CHENU, *Pour una theologia du travail*, París 1957.

J.L. ILLANES, *Lavoro en Dizionario Enciclopedico di spiritualita*, T.II, Roma 1990.

Trabajo, productividad y primacía de la persona en XII Simposio de Teología de la Universidad de Navarra, 1991.

Acción y contemplación. La tipología 'Marta y María' en los escritos tomistas en Atti del IX Congreso Tomistico Internazionale, Roma 1991, pp. 343-354.

La santificación del trabajo, Madrid 1967.

Mundo y santidad, Madrid 1984

M. NAVARRO RUBIO *Trabajo, cuestión clave*, Madrid 1990.

T. MELENDO, *La dignidad del trabajo*, Madrid 1992.

CH. MUNIER, *Trabajo en Diccionario Patrístico de la antigüedad cristiana* T.II, pp. 2139-2140.

P. RODRÍGUEZ, *Reflexión teológica sobre el trabajo* en «Scripta theologica» 15 (1983), pp. 185-203.

2. Teología de la historia

J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin, Temps et histoire*, París 1956.

J. GUITTON, *Justification du temps*, Paris 1966.

K. LOWITH, *El sentido de la historia*, Madrid 1956.

J. PIEPER, *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid 1958.

J. RATZINGER, *Teología e Historia*, Salamanca 1972.

Creación y pecado, Pamplona 1992.

U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia*, Madrid 1959.

3. San Agustín

a) Obras generales

B. ALTANER, *Patrología*, Madrid 1956.

N. BLAZQUEZ, *Introducción a la filosofía de San Agustín*, Madrid 1884.

L. BERTRAND, *Autour de Saint Augustin*, París 1974.

M. BLONDEL, *Saint Augustin* en «Cahiers de la Nouvelle Journée» 17 (1930), pp. 3-20.

C. BOYER, *Augustin en Dictionnaire de Spiritualité*, T. I, París 1937.

- Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, París 1920.
- C. DOLBY MUGICA, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Pamplona 1993.
- K. FLASCH, *Agostino d'Ipbona*, Bologna 1983.
- E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París 1969.
- R. A. MARKUS, *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine*, Cambridge 1970.
- H. I. MARROU, *San Agustín y el agustinismo*, Madrid 1960.
Saint Augustin et la fin de la culture antique, París 1938.
- J. PEGUEROLES, *San Agustín un platonismo cristino*, Barcelona 1985.
El pensamiento filosófico de San Agustín, Barcelona 1972.
- J. OROZ RETA, *San Agustín*, Madrid 1967.
- J. M. RIST, *Augustine*, Cambridge 1984.
- M. F. SCIACCA, *San Agustín*, Barcelona 1955.
- A. TRAPE, *Agostino Aurelio*, en «Bibliotheca sanctorum» Vol. I, Roma 1961.
- F. VAN DER MER, *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona, 1965.

b) Exégesis

- M. AVILES, *Prontuario agustiniano de las ideas retóricas en «Augustinus»* 22 (1977), pp. 101-149.
- C. BASEVI, *San Agustín. Una interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona 1977.
- A. BENITO Y DURAN, *San Pablo en San Agustín* en «Augustinus» 9 (1964), pp. 5-36.
- A. BRUNOT, *Le genie litteraire de Saint Augustin*. Paris 1995.
- L. CILLERUELO, *San Agustín, intérprete de la Sagrada Escritura* en «La ciudad de Dios», 155 (1943), pp. 455-489.
San Agustín y la Biblia en *Obras de San Agustín*, T. XV, Madrid 1957, pp. 3-46.
- A. MANRIQUE, *Interpretación de la Biblia en San Agustín* en «La ciudad de Dios» 182 (1969) pp. 157-174
- J. OROZ RETA, *La retórica en los sermones de San Agustín*, Madrid 1963.
- M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin, predicateur*, París 1946.
- A. SÁNCHEZ CARAZO, *Retórica, Evangelio y tradición en De opere monachorum* en «Recollectio» 4 (1981) pp. 5-49.

c) Estudios sobre su pensamiento y obras

- L. ALVAREZ, *Doctrina social de San Agustín* en «Religión y cultura» II (1930), pp. 224-238.
San Agustín y la ley del trabajo en «Religión y cultura» II (1930), pp. 224-238.
- V. ALVAREZ DIEZ, «*La ciudad de Dios*» y su arquitectura interna en «La ciudad de Dios» 167 (1954), T. I pp. 65-111.
- S. ALVAREZ TURIENZO, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*. Salamanca 1988.
- G. ARMAS, *Obligatoriedad de la vocación clerical en el pensamiento de San Agustín* en «Augustinus» 12 (1967) pp. 77-81.
- R. ARTEAGA NATIVIDAD, *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, Zaragoza, 1994.
- M. AVILES, *Predicación de San Agustín. La teoría de la retórica agustiniana y la práctica de sus Sermones* en «Augustinus» 28 (1983) pp. 391-417.
- G. BAGET BOZZO, *La teología de la historia en «La ciudad de Dios»* en «Augustinus» 35 (1990) 31-80, 321-367.
- A. BENITO Y DURAN, *Los monacatos según San Basilio y San Agustín y su coincidencia en el pensamiento del trabajo manual* en «Augustinus» 17 (1972) pp. 357-395.
- V. CAPANAGA, *Para una teología agustiniana del trabajo*, en «Augustinus» 5 (1960) pp. 477-489.
- L. CILLERUELO, *Nota sobre el agustinismo de los monjes de Cartago* en «La ciudad de Dios» 172 (1959), pp. 365-369.
El monacato de San Agustín, Valladolid 1965.
Los monjes de Cartago y San Agustín en «La ciudad de Dios» 169 (1957) pp. 456-463.
- J. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, T. I, Madrid 1974.
- J. K. COYLE, *Augustin's «De moribus ecclesiae catholicae». A study of the work, its compositio, its sources*, Friburgo 1978.
- J. A. GARCIA-JUNCEDA, *La cultura clásica y San Agustín*, Madrid 1986.
- E. GILSON, *Las metamorfosis de La Ciudad de Dios*, Madrid 1965.
- A. MANRIQUE, *La vida monástica de San Agustín*, Salamanca, 1959.
Teología agustiniana de la vida religiosa, El Escorial, 1964.

San Agustín y el monaquismo africano en «La ciudad de Dios» 173 (1960), pp. 118-129.

Concepto monástico de obediencia en San Agustín en «Revista agustiniana» 2 (1961) pp. 18-40.

A. MASOLIVER, *Historia del monacato cristiano*, T. I, Madrid 1994.

F. MORIONES, *La Santísima Trinidad según San Agustín* en «Augustinus» 38 (1993) pp. 359-377.

J. OROZ RETA, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, 1988.

J. PEGUEROLES, *Sentido de la historia según San Agustín* en «Augustinus» 16 (1971) pp. 239-261.

E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 1984.

A. SANCHEZ CARAZO, *El trabajo en el pensamiento de San Agustín*, en «Augustinus» 30 (1985).

J. SEOANE PINILLA, *La historia y el tiempo en «Las confesiones»*, en «Augustinus» 37 (1992) pp. 363-369.

M. F. SIACCA, *Il concetto di storia in S. Agostino. Il suo culmine nei due amore della Città di Dio* en «La Ciudad de Dios» 167 (1954), T. I, pp. 186-204.

R. SIERRA BRAVO, *El mensaje social de los padres de la Iglesia, selección de textos*, Madrid 1989.

G. DEL STAL, «*La ciudad de Dios*» ante el curso de los tiempos en «La ciudad de Dios» 167 (1954), T. I, pp. 207-283.

Equivalencia de civitas en De civitate Dei en «La ciudad de Dios» 167 (1954), T. II, pp. 367-450.

Desacertada opinión sobre los monjes de Cartago en «La ciudad de Dios» 172 (1959) pp. 596-616.

¿Un cenobitismo preagustiniano en Africa? en «La ciudad de Dios» 172 (1959) pp. 371-408.

A. TRAPE, *San Agustín y el monacato occidental* en «La Ciudad de Dios» 169 (1956), pp. 409-424.

A. TRUYOL SERRA, *El derecho y el estado en San Agustín*, Madrid 1944.

T. VAN BABEL, *La espiritualidad en la Regla de San Agustín* en «Augustinus» 12 (1967), pp. 433-448.

A. VEGA, *San Agustín, padre de la espiritualidad occidental*, en «Revista agustiniana» 1 (1960), pp. 12-23.



- F. J. WEISMANN, *Tipología y simbolismo en el «De Genesi contra manichaeos» de San Agustín*, en «Religión y cultura» 33 (1987), pp. 247-258.
- A. VICIANO, *La bonheur et le travail dans la pensée de Saint Augustin* en «Bolletín de littérature ecclésiastique» 88 (1987).



TABLA DE ABREVIATURAS

CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
PL	Patrologiae cursus completus, series latina, ed. P. Migne
Sch	Sources Chrétiennes
CD	<i>De civitate Dei</i>



EL TRABAJO EN EL *DE OPERE MONACHORUM* DE SAN AGUSTIN

1. PRESENTACION DE LA OBRA

En el año 400 San Agustín escribe -por encargo- la obra que lleva por título *De opere monachorum*. Nos encontramos una vez más con un escrito ocasional, con el que el Hiponense responde, en este caso, a una petición hecha por el Obispo Aurelio, cabeza de la Iglesia en Cartago. Como se ve desde un principio el contexto es estrictamente monástico. Olvidar esto sería falsear la enseñanza del Obispo de Hipona.

En líneas generales, el tema de la obra es la defensa del trabajo manual en la vida del monasterio, frente al malentendido espíritu evangélico de los monjes de Cartago. Tener esto presente a la hora de su comentario, ayuda a entender las armas utilizadas por el Obispo de Hipona a lo largo de la misma.

San Agustín pretende convencer y llevar a un cambio de actitud, que -al final- consigue. La consideración del tema no plantea ningún problema, ya que es el propio autor quien expone sus pretensiones:

«Cuanto más claro veo quién es el que por su ministerio me solicita, tanto mejor entiendo mi obligación de responder a tu demanda, santo hermano Aurelio. Porque en tu interior habita nuestro Señor Jesucristo. El es el que te infunde esa preocupación de caridad paterna y fraterna. El, valiéndose de tu voluntad y lengua para sus fines, me exige que consigne mi opinión sobre el punto que me consultas. ¿Hemos de inhibirnos ante la licencia que se toman esos monjes, hijos y hermanos

nuestros, que se niegan a obedecer al apóstol cuando les dice *quien no quiera trabajar que no coma?* Asístame también a mí el Señor, para que obedezca de manera que en la utilidad y fruto de mi trabajo compruebe yo que te obedecí por un don suyo»¹.

Los monjes de Cartago tenían un prestigio especial desde el momento que el Obispo Aurelio los dedicó a predicar públicamente al pueblo la doctrina cristiana. Este hecho, unido a la amistad que existía entre los dos obispos² justifica la especial atención que le dedicó San Agustín.

La iniciativa de Aurelio plantea el problema que se expone en esta obra. Los monjes de Cartago pretendían eximirse de la disciplina propia del monasterio, la cual incluía el trabajo manual, quizá con una oculta pretensión de asemejarse a los clérigos regulares. A través del empeño del autor, la exposición y la consecución de su meta, se puede entrever la importancia del problema, que -fuera de contexto- sería fácil trivializar.

Desde el punto de vista literario este opúsculo se puede incluir en el grupo de las obras instructivo-exhortativas, en las que San Agustín hará una demostración de ciencia exegetica. Estamos ante un tratado bien construido, claro y preciso. El autor manifiesta en todo momento una clara intención de hacerse entender por sus destinatarios, por lo que, aunque profundo conocedor y amante de la pureza del latín clásico, vencido por su afán pastoral, expone con claridad y sencillez la doctrina a esa comunidad religiosa³.

La estructura de la obra, es clara:

a) *Salutatio*

Desde el principio el autor deja claro que el libro está dirigido al obispo Aurelio, y a él le dedica la *salutatio* que, sobria y discreta, la encontramos adornada de elementos sobrenaturales, como es habitual en el obispo de Hipona⁴.

b) *Narratio*

A continuación y, siguiendo el esquema clásico-ciceroniano, viene la exposición del tema, que según exigían los cánones de retórica debería ser *breviter, aperte et verosimiliter*.

«Vamos a ver primero la dificultad de esos monjes que se niegan a trabajar. Luego demostraré que están equivocados. Finalmente diré lo que pueda para su corrección»⁵.

El punto central será la explicación de 2 Tes 3, 10, así que toda la *narratio*, está construida en torno a este versículo.

c) *Argumentatio*

Esta forma ya parte del cuerpo del libro, siendo de hecho la más importante. En ella encontramos dos momentos: el primero es un sencillo argumento *ad hominem* con el que San Agustín muestra que no hay motivo alguno para malentender el texto, ya que se encuentra explicado en otros muchos lugares. El segundo momento ocupa casi toda la obra y consiste en una exhaustiva explicación escriturística de lo que ha expuesto anteriormente. Aquí los elementos a destacar son el dilema y la hipérbole, con la que puede abrir los ojos a sus interlocutores. También recurre, con facilidad, a los ejemplos, utilizando preferentemente los de carácter histórico, que son los que poseen mayor fuerza probativa.

d) *Exhortatio*

Esta parte ocupa dos capítulos, es un intento de hacer recordar la buena fama de los monjes y trata de justificar la falta de trabajo manual en su vida.

El capítulo treinta ofrece la conclusión, en la que se dirige nuevamente a Aurelio, cosa esperable, aunque no sea del todo conforme a las reglas clásicas.

Los dos últimos capítulos son una especie de apéndice en los que se trata de un caso concreto. Por la forma de expresarse, San Agustín deja entrever que no se lo había sugerido Aurelio, pero que él no quería dejarlo pasar.

Una vez presentada la estructura de la obra y antes de abordar directamente el tema que nos interesa -la doctrina sobre el trabajo en el *De opere monachorum* - vamos a incluir dos epígrafes que, pensamos, ayudarán como contexto a entender el peso y el alcance de la doctrina presentada por San Agustín en este opúsculo, y - aunque sea de forma breve- intentaremos dar unas notas sobre esos puntos que

determinan no sólo la forma sino el fondo de estas páginas agustinianas. Estos aspectos son los siguientes:

- a) Contexto del *De opere monachorum*.
- b) Motivación y origen de la obra.

1.1. Contexto de la obra: San Agustín y el monacato

Vamos a referirnos en este epígrafe, a los planteamientos monásticos del Obispo de Hipona que, de una forma sintética se encuentran reflejados en esta obra y subyacen a lo largo de toda ella.

No hay que olvidar que este escrito es un tratado sobre el monacato, que ejerció un importante influjo en el desarrollo posterior del mismo ⁶.

Para hablar del monacato en San Agustín serían muchos los temas que deberíamos abarcar. Así, además de hacer una introducción, tendríamos que traer ante nuestros ojos los precedentes monásticos en el Norte de Africa, la Regla de San Agustín y su propio itinerario que, como sucede en otros aspectos, no sólo marcó sino determinó su doctrina.

Nos encontramos con una clara limitación de tiempo para abarcar todas estas cuestiones que, en sí mismas, son muy interesantes, pero como el principal interés en el conjunto de esta obra es arrojar luz, a partir de la misma, sobre nuestro objeto de estudio que es el trabajo, vamos a ofrecer una síntesis de esos aspectos haciendo hincapié -principalmente- en las notas que aparecen resaltadas en nuestro opúsculo.

1.1.1. El ideal del monacato en la vida de San Agustín

El monacato en San Agustín es algo más que un pensamiento, se trata de una vocación que marcó su vida, su labor pastoral, la concepción de la vida cristiana, y - por supuesto- su obra. La búsqueda de Dios es lo que -en todo momento- incluso se puede decir que antes de su conversión, da unidad a su vida, a su pensamiento y, además, lo penetra totalmente. Cuando San Agustín después de una azarosa y complicada existencia, entiende cuáles eran los motivos de su inquietud

tud dirige a esa búsqueda del ideal, su cabeza, su corazón y su tiempo, por lo tanto la decisión de la conversión estará íntimamente unida a la determinación de hacerse monje.

El conocimiento de la vida de San Antonio influyó en gran parte de estas resoluciones, aunque desde un principio entiende que la vida eremítica no está hecha para él. Su temperamento, la necesidad de amistades humanas y el propio concepto de caridad le llevan a inclinarse hacia la vida comunitaria. De hecho se ve cómo es la amistad la base y el punto de partida de su fundación monástica.

El itinerario monástico al que nos referimos nace y madura en Milán, fué allí, según afirman los conocedores de la vida agustiniana, donde se produjo la conversión al ideal. El sueño de fundar un cenáculo filosófico, como primer grado de esta evolución, ve la luz en Casiciaco, una finca no muy lejana a Milán, en el invierno del 386-387. Aquel grupo de amigos que junto a San Agustín llevan una vida piadosa, casta y frugal, dista mucho de constituir una comunidad ascética de cristianos. San Agustín es consciente de ello, pero esta experiencia es de gran interés y marcará un jalón importante en la evolución espiritual del Obispo de Hipona.

Una vez convertido, San Agustín decide volver a Africa, y en el viaje se detiene en Roma, escala en la que presta un especial interés por la vida monástica. En la Ciudad Eterna realiza estudios sobre el monacato y se puede observar, en los escritos posteriores del santo, que ese interés tenía una finalidad práctica e inmediata, no se trataba -sólo- de entusiasmo y admiración. Como él mismo escribe, cuando, acompañado por Alipio, regresa a Cartago en el otoño del 388, ambos amigos tienen ya conciencia de ser «siervos de Dios»:

«El era hombre piadoso, y como él, toda su casa. En ella nos había hospedado a mi hermano Alipio y a mí, que veníamos de allende el mar, sin ser aún clérigos pero ya sirviendo a Dios»⁷.

Los modelos son Milán y Roma y el fin formar una auténtica comunidad monástica, pero hasta su labor en Hipona este ideal no alcanzará su desarrollo. Cuando se dirige a esta ciudad para ponerlo por obra, una vez más los planes le cambian y sucederá algo que desde ese momento cambiaría el rumbo de su vida: Agustín es ordenado

presbítero por el Obispo Valerio, con el telón de fondo de la aclamación popular. A pesar de ello, el «itinerario» al que nos estamos refiriendo, no se ve truncado y el Hiponense confía su oculto deseo de fundar un monasterio, esto sucedía en el año 391. Con la ayuda del obispo Valerio, lleva a cabo la fundación del primer monasterio agustiniano propiamente dicho. El itinerario ha llegado a su punto álgido, ya puede poner por obra algo que había oído - en su interior - desde el primer momento de su conversión ⁸.

Por lo tanto la característica fundamental de esta fundación será la renuncia a todos los bienes según el estilo de vida y reglamento de los apóstoles.

En el año 396, un nuevo acontecimiento «trastorna» los sencillos planes del Hiponense: en esa fecha sucede al obispo Valerio en la sede episcopal, y ya desde ese momento se nos presenta como el Obispo de Hipona por antonomasia. Las circunstancias se imponen, no puede permanecer en su retiro, y decide trasladarse a la «casa del obispo». Ya tenemos el famoso *monasterium clericorum*, que tantos imitadores tendría y que supondría el gran ideal de los canónigos regulares de la Edad Media.

Este es el itinerario. San Agustín no fue un teórico del monacato, su labor va más allá de una mera sistematización de este ideal de vida. Lo que mueve cada una de sus fundaciones es el impulso vital fruto del encuentro con la verdad, la conversión del santo fue la conversión a la vida religiosa, esa fue su elección. Se ve con toda claridad que en la vida del Hiponense el eremitismo es un punto de referencia admirable, pero no imitable.

1.1.2. La explicitación del ideal: Puntos claves de la espiritualidad agustiniana

La doctrina monástica de San Agustín se encuentra desgranada a lo largo de todos sus escritos, dirigidos directa o indirectamente a los monjes. Con ella San Agustín imprimió unas características bien definidas que facilitaron la expansión del monaquismo y lo distinguieron de su homónimo oriental.

Entre los escritos en los que San Agustín aborda monográficamente este tema destacan los siguientes:

a) *De moribus Ecclesiae catholicae*, 33: Contiene la descripción de los distintos tipos de monje.

b) *De opere monachorum*: Es un tratado completo sobre un asunto concreto: el papel del trabajo manual, frente a una situación que se estaba produciendo.

c) *De Virginitate*, 210 y 211 y *Sermones* 355, 356: Tratan sobre la pobreza y la vida común de los clérigos.

¿Cuál es el espíritu que anima este ideal monástico agustiniano?, ¿Cuál es el ideal que persigue, que es -al mismo tiempo- modelo y fin?: la imitación de la primitiva comunidad de Jerusalén tal y como la describen los *Hechos de los apóstoles*. Posidio, biógrafo y compañero del santo nos ha dejado escrito:

«Con los siervos de Dios empezó a vivir según la regla dada por los apóstoles, sobre todo que nadie tuviera algo propio en aquella sociedad, sino que todo fuera común y se diera a cada uno según sus necesidades»⁹.

El amor a la vida comunitaria se plasmó en su fundación, por lo que tiene un carácter carismático. La vivencia de esa comunión supone el meollo de la vida del santo y también de la comunidad por él fundada: la «comunidad de amor» es la regla dominante que condensa todo el pensamiento agustiniano.

La defensa del carisma supondrá la defensa de este ideal de caridad fraterna, que trasciende el mero modo de vivir en comunidad llegando a ser su fuerza, empuje y garantía de eficacia. A la concepción del monacato agustiniano se le pueden añadir los adjetivos de cálido, vivo y humano. En San Agustín se aprecia cómo el santo encuentra en la alegría ajena, un aumento de la propia alegría, evocando también con ello la primitiva cristiandad. Por lo tanto, para entender el monacato en el Hiponense hay que entrelazar el concepto de amistad con el concepto de comunidad.

Otro de los conceptos claves en el espíritu del Hiponense es el de la autoridad, que confiere fuerza al concepto de obediencia. Pero es la idea de comunidad entendida como amor fraterno, la que da integridad a las otras dos ideas.

Otro aspecto, que ya ha salido y que se observa a través del espíritu del cenobio agustiniano, es la pobreza individual, concebida como constitutivo esencial de la «vida apostólica» de perfecta caridad.

Insertada en el espíritu de pobreza, está la defensa que hace San Agustín del trabajo manual. Aunque ya nos detendremos más adelante, pues es éste el objeto de nuestra investigación, esbozamos un adelanto que completa la visión de conjunto del monacato agustiniano.

Es verdad que en el año 400, San Agustín se vio obligado a defender el trabajo manual dentro de la vida del monje, lo que tuvo, entre otras consecuencias el *De opere monachorum*. Que lo defendiera en este momento no quiere decir que el trabajo de los monjes no constituyese un elemento importante en la vida del monasterio, es más, la defensa que allí realiza no tiene otra base que la doctrina evangélica, que subyace en este espíritu. La argumentación que hace del mismo, pretende no romper el equilibrio que ha de existir entre acción y contemplación, sabiendo que esa acción no puede dificultar la contemplación.

La relación acción-contemplación será un tema que el santo se planteará en varias ocasiones. El peso de sus obligaciones pastorales, disminuye la posibilidad de lo que constituye su principal aspiración: la vida contemplativa.

De todos modos San Agustín llega a esa síntesis ¹⁰, que no sólo practica sino que propone. El Hiponense fue un «contemplativo en la acción», este fue su gran logro. Llega a un equilibrio que supo exponer genialmente a lo largo de toda su producción ¹¹.

Así vemos como en la espiritualidad monástica del Obispo de Hipona no existe conflicto entre acción y contemplación, a ello le conduce su profundización en el misterio de la Iglesia y la Sagrada Escritura. Una vez más el planteamiento del santo no sólo está amparado sino iluminado por su eclesiología.

Esta conclusión es fácilmente apreciable, en una de sus epístolas:

«Si la Iglesia reclama vuestro concurso, no os lancéis a trabajar con orgullo ávido ni huyáis del trabajo con torpe desidia(...)No antepongáis vuestro ocio a las necesidades de la Iglesia, pues si no hubiese buenos ministros que se determinasen a asistirle cuando ella da a luz, no hubiéramos encontrado medio de nacer» ¹².

Junto al trabajo, y unido a él, el estudio ocupa también, un lugar en la concepción agustiniana. No puede extrañar que San Agustín, para quien la búsqueda de la verdad fue el principal motor de su vida, causa de su conversión y origen de uno de los más grandes edificios espirituales, buscase un lugar para el estudio, en la vida del monje. Como ya hemos dicho la amistad fue lo que llevó al Obispo de Hipona a elegir la vida en comunidad, frente a otras formas de vida religiosa que había conocido y admirado, esa amistad sobrenatural que conduce a la alegría no sólo al recibir sino fundamentalmente a dar aquello que se recibe. La profunda entraña apostólica de la vida religiosa se ha de fundamentar necesariamente en el estudio, instrumento así de la providencia divina. No poseemos ningún tratado que nos dé información a este respecto, pero sí indicios más que suficientes para llegar a la conclusión de que existía en los monasterios agustinianos, al menos en algunos, una esmerada formación intelectual.

De este modo San Agustín con su ejemplo y las prescripciones dadas en la *Regla*¹³ introduce un elemento nuevo y desconocido hasta ahora y que preanuncia la gran epopeya intelectual que supondrá la vida y la obra de los monasterios en Occidente, auténticos puntos de ignición y relevantes transmisores de cultura.

Por último nos corresponde aludir a otro elemento que posee una especial relevancia en el conjunto de la doctrina agustiniana, nos referimos al sacerdocio.

A través de sus obras autobiográficas y las biografías que poseemos del santo, sabemos que San Agustín rehuía la responsabilidad que traía consigo la ordenación sacerdotal, pero una vez recibida no quiso dejar de disfrutar de las ventajas de la vida monástica, encontrando en ella fuerza y espíritu.

No cabe duda que este elemento introducido por el Hiponense infundía en el instituto monástico, un espíritu nuevo, precisamente el espíritu del apostolado, de la sensibilidad por las necesidades de la Iglesia. La historia de la Iglesia ha demostrado que esta renovación fue fecunda.

1.1.3. *La doctrina monástica en el De opere monachorum*

Ya hemos comentado cómo el opúsculo que estamos estudiando, es el único escrito de San Agustín que trata sobre un tema monástico de modo monográfico, aunque está claro que la fuerza que el Obispo de Hipona imprime a este tema, no se circunscribe sólo a este libro sino que aparece también en otras obras de producción agustiniana. Es bien evidente que en el trasfondo del *De opere monachorum* se encuentra el pensamiento agustiniano sobre la comunidad, que sin ser el objetivo directo está siempre en su horizonte; pero no hay que olvidar que el problema que plantea y que persigue es el lugar del trabajo manual en el monasterio, pero la doctrina sobre la comunidad allí encerrada merece estudiarse y -sin duda- servirá de complemento al contenido de la regla agustiniana antes expuesto.

Hemos dudado en el momento de incluir este apartado, pero finalmente lo hemos considerado de interés para la finalidad perseguida, porque es precisamente ese espíritu monástico el que respalda la defensa que el Hiponense hace del trabajo manual ante los monjes de Cartago, y la exigencia de su espíritu lo que reivindica su puesto en la vida monacal.

Pasemos ya a la lectura de nuestra obra.

El primer aspecto a señalar es el del monje como *soldado* de Cristo. El monje, un cristiano más, que se distingue de los demás cristianos por su mayor generosidad en el servicio de Dios, es el punto de partida en torno al cual veremos su doctrina monástica.

«Soldado de Cristo» término que pasará sin ningún problema al lenguaje cristiano, que se aplicará a todo bautizado desde el principio, y con el paso del tiempo y la extensión del monacato, se reserva casi exclusivamente para los monjes.

Sabemos que después de su conversión su visión de la Iglesia y su visión del monacato cambian. La Iglesia es concebida como una «República» donde encuentran su lugar todos los cristianos.

Esta visión de la comunidad eclesial se estructura en el *De opere monachorum*, con mayor facilidad a partir del capítulo 25: « Un sola es la república de todos los cristianos» ¹⁴.

Aquí encontramos el punto de partida, todo cristiano es ciudadano de esa república: la Iglesia. Como se puede leer a continuación,

San Agustín establece la comparación con la República romana. A partir de ahí deducimos lo que nos interesa para nuestro tema: para entender la comunidad agustiniana tenemos que partir de esa idea de comunidad eclesial. El monje, es -sobre todo- ciudadano de esa república y su principal misión es su desarrollo e impulso.

Como en toda república sus miembros están divididos en dos grupos: civiles y militares, es decir -en lenguaje que tan gráficamente expresa lo que San Agustín afirma- laicos y consagrados a Dios, por lo tanto, esa concepción eclesial respecto a la vida monástica, implica entenderla como la fuerza de defensa de los demás cristianos. De ahí que San Agustín piense que la comunidad eclesial exige ese grupo de personas, lo mismo que ocurre con el ejército en una sociedad civil. La distinción que aparece en el opúsculo se lee también en uno de sus sermones. Presentamos a continuación ambos textos:

«Jesucristo quiso que las mujeres le siguieran para que se encargasen de preparar y suministrar las cosas necesarias. Así se muestra que el pueblo de Dios, a semejanza de los ciudadanos, tiene obligación de sostener a los evangelistas y ministros de Dios, que son como el cuerpo del ejército»¹⁵.

«Los soldados de Cristo son los ministros de la palabra de Dios y de sus sacramentos...Los civiles de la Iglesia, los encadenados en los negocios seculares»¹⁶.

En el segundo texto, aunque la distinción es bien diferente, el esquema seguido es similar. La imagen agustiniana es clara. Aunque en el resto de la obra de San Agustín no sea frecuente, sí lo es en el opúsculo que estamos comentando. Desde el capítulo 3, en el que aparece el verbo *militare* hasta la *exhortatio* final que comienza con al exclamación «O servi Dei, milites Christi»¹⁷, toda la obra está plagada de este tipo de terminología para referirse a la vida monástica, al leer estas páginas de San Agustín da la impresión de que entrar en el monasterio es algo muy similar a entrar en el ejército¹⁸.

Siguiendo el hilo de este pensamiento, recoge la idea de una superioridad de la vida monástica sobre el resto de la comunidad eclesial:

«Estos -los monjes- han preferido vivir en un grado más alto de santidad en la Iglesia, pues cortaron todo vínculo de esperanza terrena y se dedicaron con plena libertad a la milicia divina»¹⁹.

Esta idea no es exclusiva de esta obra agustiniana, lo que sí es único y exclusivo es la relación que mantiene ese perfecto grado de santidad con la condición de milicia.

La analogía de la vida militar sirve de engarce también para otros temas, como la capacidad de arrastrar que han de tener, precisamente los monjes, fruto de su lucha -*militia*- por la perfección:

«Queridos monjes, soldados de Cristo: ¿Hasta tal punto desconocéis las asechanzas del astuto enemigo? Este desea por todos los medios desvanecer con su hedor vuestra buena fama, el magnífico olor de Cristo, para que no digan las buenas almas: ‘corramos tras la fragancia de tus perfumes’ (CT 3, 1), y así escapen de sus lazos»²⁰.

La buena fama está identificada con el buen olor de Cristo; esta plenitud de identificación con Cristo es la principal finalidad de la vida monástica.

De este modo siguiendo el esquema república-milicia-buena fama, llegamos al concepto de disciplina. Si se sigue la analogía se aprecia cómo, efectivamente, la disciplina es indispensable en la vida militar; así ocurre también en la vida del monasterio. El fundamento que busca y encuentra Agustín es una vez más paulino, y aparece claro en el momento en el que el precepto de obediencia es quebrantado; su contestación consiste en hacerles ver cómo ya lo había reprimado el Apóstol:

«Pues sucede con ellos lo que el Apóstol trata de evitar entre jóvenes viudas indisciplinadas, cuando dice: ‘Y además, aprenden a estar ociosas; y no sólo ociosas, sino incluso a curiosar y cuchichear, hablando de lo que no se debe (1 Tim 5, 13). Lo que San Pablo decía de las mujeres maliciosas, nosotros lo lamentamos con amargura de los hombres desaprensivos; esos ociosos y charlatanes se dedican a hablar de forma inconveniente contra el mismo apóstol, en cuya epístola leemos estas cosas. No sólo no imitan la obediencia de los santos, que traba-

jan sin murmurar, y la de aquellos monasterios que siguen el precepto apostólico con una finalidad ejemplar, sino que hasta insultan a los que así se comportan» ²¹.

El concepto de obediencia que aparece en este capítulo es una obediencia indiscutida, el objeto de la misma son los preceptos del Apóstol, pero que -de hecho- pasa por la persona del superior:

«También los monjes deben obedecer a los preceptos del Apóstol. Sin pensar en bienes particulares, compadezcan a los débiles y trabajen con su manos en los comunes, obedeciendo a los superiores sin murmurar» ²².

Estamos ante la única ocasión en que menciona la autoridad constituida en toda la obra, una vez más el vínculo es paulino, que como veremos ahora, es el principal modelo con el que cuenta. De nuevo -esto es interesante recordarlo- San Agustín pretende enmarcar todas sus enseñanzas concretas en el marco general del espíritu monástico, que encuentra su fundamento en pilares fundamentales como la búsqueda de la unión con Dios a través del espíritu evangélico.

La enseñanza monástica del opúsculo quedaría incompleta si no hiciésemos hincapié en los modelos o tipos que subyacen en todo momento al quehacer agustiniano como modelo y como fin. Tres son los puntos que podemos considerar como tales, para la correcta intelección del concepto que estamos extrayendo de esta obra: los apóstoles, San Pablo y la comunidad de Jerusalén. No cabe duda de que están muy relacionados entre sí pero a pesar de ello son fácilmente separables. Veamos uno por uno.

a) Los apóstoles.

En primer lugar San Agustín los presenta, de un modo muy concreto perfectamente inscrito en el conjunto de la obra, los apóstoles aparecen ante nuestros ojos como el cuerpo del ejército de esa república, eje de la analogía utilizada en toda la obra:

«El pueblo de Dios, a semejanza de los ciudadanos, tiene obligación de sostener a los evangelistas y ministros de Dios, pues son como el cuerpo del ejército» ²³.

En esta presentación de los apóstoles, nuestro autor a lo largo de la obra enfoca un tema concreto: la pobreza dentro del monasterio. No pretendemos decir que el ejemplo apostólico se reduzca a este tema, que no sería poco, pero sí es verdad que aparece en primera línea. Existe un texto de San Pablo, que San Agustín cita cinco veces²⁴ y lo aplica siempre a los apóstoles, se trata de 1 Cor 9, 7:

«¿Cuándo se ha visto que un militar corra con sus gastos? ¿Quién planta una viña y no come de sus frutos? ¿Quién apacienta un rebaño y no bebe de la leche de las ovejas?»

Este texto, y su utilización, trae a colación un tema importante que se vivía entre los monjes de Cartago: la limosna. San Agustín les ayudará a ponerla en el lugar que le corresponde, lo que constituirá una importante parte de su exposición. La imitación apostólica de este aspecto no debe ser total, aquí engarza con el tema del trabajo honesto, el cual se podrá llevar a cabo a no ser que exista una razón de peso que lo impida:

«Súplase con las limosnas de los buenos fieles lo que necesiten estos monjes que trabajan y se esfuerzan por ganarse la vida, si se juzga que les falta algo por las enfermedades corporales de algunos, por las ocupaciones pastorales o por la dedicación a la enseñanza de la doctrina salvadora»²⁵.

Este tema ya había sido anteriormente tratado por San Agustín, por lo que no le importa introducirlo aquí a modo de deducción; en este aspecto, como en otros, el punto de referencia ha sido paulino.

b) San Pablo.

Tenemos el gran modelo, el modelo por antonomasia, San Agustín ve en ese apóstol y así lo manifiesta, el más alto grado de perfección y de fiel servicio a la Iglesia por lo que San Pablo se convierte en la voz más autorizada de toda nuestra obra. Uno de los aspectos de su personalidad que resalta sobre las demás es su incondicional seguimiento de Dios:

«¿Quién ha seguido al Señor con más libre paso que aquél que dijo: *no he corrido en vano ni he trabajado en vano?*»²⁷.

Haciendo hincapié en que toda su vida fue una constante enseñanza a través del ejemplo: «(..)presentó su propio ejemplo para confirmar el ejemplo»²⁸.

Respecto al tema central del opúsculo, la persona del apóstol de las gentes, cobra una fuerza muy significativa y es el mayor argumento que presenta San Agustín a los monjes de Cartago: San Pablo renunciando a su privilegio, trabajó con sus manos.

El servicio a la Iglesia, su misión pastoral, es lo que le da fuerza para actuar de ese modo. La comunidad y cada uno de estos monjes deben seguir este ejemplo, porque como San Pablo tienen la obligación de predicar el evangelio.

c) La comunidad de Jerusalén

En otros lugares de este trabajo hemos aludido al peso que, no sólo en esta obra, sino en toda la actividad monástica agustiniana, tiene este tercer modelo al que ahora le prestamos nuestra atención. El punto de referencia se encuentra en la primitiva comunidad de Jerusalén. El mismo nos lo presenta como su gran ideal:

«Muchos conocéis, por haberlo leído en la Sagrada Escritura, cómo queremos vivir y cómo vivimos ya, por la misericordia de Dios; no obstante, para hacéroslo recordar se os leerá el mismo texto del libro de los Hechos de los apóstoles, a fin de que veáis dónde está escrita la norma que deseamos cumplir»²⁹.

El recurso a la primitiva cristiandad es utilizado dos veces por el Hiponense a lo largo del *De opere monachorum*. La primera de estas ocasiones, está ligada a la limosna, el texto de San Pablo es el siguiente:

«Ahora continúo hacia Jerusalén para servir a los santos. Pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta en favor de los pobres que entre los santos hay en Jerusalén. Les pareció bien y, además, les eran deudores. Pues si los gentiles participaron en los bienes espirituales de aquéllos, tienen obligación de hacerles partícipes de sus bienes materiales»³⁰.

La segunda ocasión nos la encontramos en el capítulo 25, aquí existe una alteración entre el texto paulino y el texto que presenta San Agustín. Presentamos las dos versiones originales porque tiene interés para nuestro intento:

A.- Texto de los Hechos de los apóstoles:

«(...)Erat cor et anima una...nec quisquam eorum quae possidebant aliquid suum dicebat sed erant illis omnia communia». (Act 4, 32)

B.- Texto de San Agustín:

«(...)quibus est anima una et cor unum in Deum ita ut nemo dicat aliquid proprium..sed sint omnia communia»³¹.

Una simple lectura de ambos textos nos basta para apreciar la alteración sintáctica que se produce en el texto agustiniano respecto al texto de la Escritura. Las variantes textuales nos interesan en tanto en cuanto nos dejan ver la intención del obispo de Hipona. La subordinación que nos presenta San Agustín frente a la coordinación del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, nos ayudan a entender el mensaje del opúsculo: el desprendimiento de los bienes materiales es sólo una consecuencia de esa comunión de bienes espirituales, simple mención del concepto de caridad y amistad en la vida del monasterio que ya hemos estudiado. La caridad es el motor que tiene cada uno de los monjes para prescindir de aquello que -aun mínimamente- pueda separarle de los demás. Unidad espiritual y pobreza material aparecen, por primera vez, unidas y relacionadas como causa y efecto.

«Si alguien ha renunciado a las riquezas de la vida monástica, (...), ha abrazando la humildad del artesano (...); si viene de la pobreza (...) no ama ni trata de aumentar los bienes personales, aunque sea en una cantidad mínima, ahora no busca lo que es suyo, sino las cosas de Jesucristo. Han pasado a la caridad de la vida común para vivir la unión de quienes tienen una sola alma y un sólo corazón dirigidos hacia Dios, hasta el punto de que no se llama propio a nada, sino todas las cosas son comunes entre ellos»³².

Para acabar ya con este apartado, comentamos que el concepto de pobreza presentado aquí por nuestro autor, y que encuentra su punto de unión con la primitiva comunidad de Jerusalén, lleva consigo una exigencia concreta en la vida de los monjes: el trabajo. De mano del ejemplo del apóstol San Agustín deja claro que aun tratán-

dose del mismo trabajo que desarrollaba fuera del monasterio la finalidad no es la misma.

Aunque no haya sido con la extensión deseada, aquí quedan expuestos los principales hitos de la doctrina monástica agustiniana en el *De opere monachorum*, terminamos con un texto que recoge el posterior influjo de esta obra. Una vez más nos encontramos ante el «eficaz» espíritu del obispo de Hipona que, lejos de pretender transmitir una serie de normas e indicaciones, nos permite disfrutar, a través de su impulso vital, de toda la riqueza de su doctrina:

«Esta carta es un verdadero opúsculo, destinado a la publicidad y muy leído después de publicarse. Más tarde, durante toda la Edad Media, no cesó de ser meditado y recomendado por los fundadores de las órdenes religiosas. Aún actualmente no carece de interés hasta para los lectores hostiles a las ideas monásticas»³³.

1.2. Motivación y origen: cuestión de los destinatarios

1.2.1. Presentación

Estas notas generales sobre el monaquismo agustiniano nos servirán de guía para adentrarnos en el problema que se le plantea a San Agustín en torno al año 400 y que da origen a la obra que estamos comentando. Si ha sido esclarecedor presentar la explicitación del espíritu monástico de San Agustín en función del análisis de esta obra, es necesario prestar atención al fenómeno concreto que dio origen a este escrito. Nos referimos ahora a la desviación sufrida en el monasterio de Cartago que llevaba consigo el rechazo del trabajo manual por parte de los monjes. Este hecho confirma la tesis de que es un escrito ocasional, a la vez que la propia petición de consejo y orientación por parte del prelado de Cartago, nos da noticia de la impronta y la autoridad pastoral que poseía Agustín de Hipona entre sus contemporáneos.

Agustín y Aurelio se habían conocido al regreso del primero a territorio africano, en el año 388. Desde muy pronto estas dos personalidades, de tan gran magnitud, conectaron, y su colaboración se dirigió a la reforma de la iglesia en Africa, tan denostada por el cisma donatista y, más tarde, por la controversia pelagiana.

Ahora vamos a centrar nuestro interés en los receptores de esta obra. Que San Agustín se dirigía a los monjes de Cartago es evidente, pero la pregunta es ésta: ¿quiénes eran estos monjes?. Estamos ante la famosa cuestión de los destinatarios en torno a la que se ha planteado un problema crítico de cierta importancia.

Así como en aspectos tales como la paternidad de la obra, que en ningún momento le ha sido arrebatada a San Agustín, o la fecha en que fue escrita, que ha sido aceptada pacíficamente en torno al año 400, en cambio los estudiosos los han encontrado cuando han intentado responder a la pregunta: ¿qué espiritualidad tiene el obispo de Hipona frente a sí cuando escribe esta obra?.

Su respuesta entabló una polémica de la que ya tenemos noticia en los años cincuenta, y que, todavía hoy, permanece sin resolver. Las opiniones se dividen y se alinean en dos frentes: origen agustiniano o mesaliano de los monjes de Cartago; éste ha sido el eje de la discusión.

Antes de nada una advertencia: la tesis original, la tácitamente aceptada, era que los destinatarios eran monjes-agustinos.

Ya en el siglo XVI se empezaron a oír las primeras voces, que ponían en tela de juicio, esta opinión. El historiador Baronio (1538 - 1607) lanza por vez primera la posibilidad de que los monjes de Cartago fuesen mesalianos. Poco después fue otro historiador, Lupus, (1612-1607) quien define a estos religiosos como «advenae», procedentes de Mesopotamia y que llegaron por Egipto. Y la fase se cierra con Besse quien comparó a los monjes mesalianos con los monjes de Cartago. De todos modos la polémica, propiamente dicha, surgirá más tarde, cuando G. Folliet y L. Cilleruelo presentan sus tesis encontradas.

Aquí están los dos polos: agustinos o mesalianos; por eso nos parece interesante, antes de presentar los términos de la polémica, ofrecer unas ideas, aunque sean generales, sobre esos mesalianos que se nos presentan -o que de hecho son- los monjes de Cartago.

1.2.2. Mesalianismo

El mesalianismo es una secta que aparece por primera vez en Mesopotamia, sin que se pueda concretar cuáles fueron las circunstancias que dieron lugar a este movimiento y cuáles fueron sus jefes. El dato que poseemos es que en tiempos de Constancio habían invadido Siria y Asia Menor extendiéndose en bandas de hombres y mujeres. Por las fuentes ³⁴ que poseemos se ha podido estudiar su doctrina que se conoce en la actualidad con bastante precisión.

En términos generales esta secta mantenía que la oración es el único medio eficaz para vencer al diablo y poseer al Espíritu Santo, de modo que así se realiza la salvación sin contar con el cauce de gracia que suponen los sacramentos. Pasemos a exponer su doctrina, de una manera esquemática.

a) Condición del hombre y pecado original

La concepción antropológica de los mesalianos mantiene que en el hombre, junto con la cohabitación del Espíritu Santo, se encuentra -de manera consustancial- la presencia de Satán, que ejerce un dominio sobre él en todo momento. El pecado original es el «portador» de ese maligno del que no se libró ni tan siquiera el mismo Cuerpo de Cristo. El Bautismo no tiene capacidad de eliminar la raíz misma del mal, por lo que el modo de vida que postulan tiene como finalidad expulsar al maligno del hombre, utilizando como principal medio, no los sacramentos sino la oración.

b) La oración

Este es el principal medio, el medio eficaz que proponen los mesalianos. Extraen sus argumentos de las propias palabras de Cristo:

«A esta clase de demonios por ningún medio puede hacerse salir, como no sea por la oración» (Mc 9, 29)

«No dejéis nunca de orar» (1 Tes 5, 17)

Así sólo la oración continua y permanente es capaz de liberar al alma de ese mal estado. Los principales efectos de la oración son:

1.- La expulsión del demonio.

2.- Fruto de lo anterior se produce la *apateia*, es decir la imperturbabilidad de las pasiones. Los mesalianos plantean una doctrina de

un innegable carácter quietista e iluminista aunque no esté explícitamente formulada.

3.- La inhabitación del Espíritu Santo, se percibe como liberación experimentando una percepción sensible de esta unión.

4.- Después de este proceso, el alma sufre una divinización que le dota entre otras cosas de impecabilidad.

Esta especie de ascensión que tiene como término el delirio sagrado se reserva sólo a los *purificados*. Los que no alcanzan esta purificación están, no obstante obligados a llevar una vida que se caracteriza por un rigorismo exacerbado.

Con la sola exposición del concepto de oración, se pueden deducir las desviaciones doctrinales que este movimiento defendió. Esa visión iluminista de la salvación conduce a un modo de vida concreto y a una idea, también concreta, de la ascésis.

La insistencia que muestran en los medios ascéticos, la defensa de la pobreza absoluta, que lleva consigo un fuerte rechazo del trabajo manual -estimándolo como un vicio por considerarse a sí mismos «espirituales»- y la vida mendicante, nos hacen ver que los miembros de esta secta surgen en medios monásticos. La vida del monje se debe reducir a una vida de oración constante y continua y todas las demás actividades -incluido el trabajo- deben cesar, de modo que sea posible la total consagración a la oración.

Tanto desde su origen, como en su desarrollo, se ponen en contacto con las corrientes de residuos maniqueos y manifestaciones de la mística hebrea.

Aunque se presentan como seguidores de la doctrina de Cristo, admiten sólo el Nuevo Testamento y niegan la presencia real en la Eucaristía, pero la celebran como una manifestación de sometimiento a la doctrina de la Iglesia cristiana, que rechazan abiertamente como institución.

Aunque incompletas, basten estas notas para que el lector se pueda situar en este movimiento que tuvo tan rápida difusión. Los principales puntos son Panfilia y Licaonia. Su momento de esplendor abarca del siglo IV al VI; en el siglo VIII, los testimonios son cada vez menos claros, por lo que algunos especialistas han llegado a la conclusión de que en este momento ya había comenzado a desaparecer.

Las condenas del Magisterio fueron muchas y empezaron pronto. La primera el Sínodo de Side de Panfilia (390). Fruto de este Sínodo, celebrado bajo la presidencia de Anfiloquio, se envió una carta a Flaviano que contenía las principales decisiones tomadas contra los mesalianos. Flaviano los condenó haciendo que fuesen expulsados de Siria. Cuando éste murió, la secta experimentó un importante auge. Otro importante hito magisterial es la sesión VII del Concilio de Efeso (431), en el que se condenó un importante exponente del mesalianismo: el *Asceticon* de Macario ³⁵.

1.2.3. Los Monjes de Cartago: ¿agustinismo o mesalianismo?

Como hemos dicho la polémica que abordamos en este epígrafe se planteó, fundamentalmente, a raíz de las encontradas opiniones de dos importantes agustinólogos: P.G. Folliet y L. Cilleruelo.

a) Teoría defendida por Folliet.

El P. Folliet basa su tesis ³⁶ en el paralelismo que se produce entre el capítulo 80 del *Panarion* de Epifanio -considerado como una de las principales fuentes para estudiar la doctrina mesaliana- y los monjes de Cartago.

Los puntos fundamentales sobre los que centrará su teoría son los siguientes:

1) Rechazo del trabajo manual: tema principal de este opúsculo y que será el más desarrollado.

2) Uso, muy similar y erróneo de los mismos textos de la Sagrada Escritura.

3) Cierta semejanza, tanto de la vida moral como de la intelectual.

4) Petición a los fieles de que provean a su situación material.

Folliet ve en estas conexiones motivo más que suficiente para encontrar relacionados a los habitantes del monasterio de Cartago con los herejes.

También opina, junto a esto, que probablemente sólo conocieron la práctica mesaliana y por ella se vieron influenciados, llegando a la conclusión de que desde el principio de estos monasterios, estaba presente el error que San Agustín refuta en este opúsculo ³⁷.

b) Teoría defendida por L. Cilleruelo

Frente a esta posición se encuentra otro de los más importantes agustinólogos: L. Cilleruelo. Dos años más tarde que Folliet, escribe un trabajo que se presenta como una auténtica contestación al del autor francés.

En realidad lo que pretende es defender la paternidad agustiniana de los monjes de Cartago, para lo que intenta restar importancia a las argumentaciones que presenta Folliet en su trabajo. En este procedimiento se puede apreciar cómo el interés de este autor va más allá: mantener la paternidad agustiniana de todo el monacato africano.

El primer argumento que esgrime, es que si se afirma la influencia mesaliana en estos monjes, hay que aceptar que el primer influenciado es el propio San Agustín e ilustra este argumento con la siguiente afirmación:

«Los monjes de Cartago se amparan con el ejemplo del mismo San Agustín»³⁹.

Para autores como R. Arbesmann⁴⁰ y Sánchez Carazo⁴¹, las argumentaciones de Cilleruelo no tienen mucha consistencia. L. Cilleruelo desarrolla el argumento aludiendo a la inmediata obediencia de estos monjes que interpreta como una directa sumisión:

«Sabemos que el error de los monjes de Cartago había desaparecido en el año 400, nada más leerse en el monasterio el *De opere monachorum*»⁴².

A partir del conocimiento de esta obediencia, concluye que nada tenían que ver con los herejes, juzgando que la conciencia de los textos escriturísticos no está relacionada con las doctrinas heréticas, al tiempo que refuta la interpretación que hace Folliet del texto agustiniano de *Retractationes*⁴³.

c) Comentario acerca de estas dos teorías

Estas son las teorías que articulan la corriente de opinión respecto a este tema.

En principio, pensamos que la tesis del P. Folliet presenta más consistencia que la de L. Cilleruelo, si bien ninguna de las dos mantiene una postura incontestable. Lo que sí está claro es que el autor español no consigue convencer cuando ya ha sido comprobado que

existió una influencia oriental en el monacato de Africa del Norte, opinión frecuente y unánimemente aceptada por los estudiosos.

En concreto la argumentación que hace Cilleruelo respecto a la obediencia agustiniana se ve refutada por las palabras del propio Agustín que, en su obra, dice con bastante claridad, que su ejemplo es otro:

«Por lo tanto no arrojo sobre vosotros cargas pesadas ni abrumo vuestros hombros con pesos que yo me niegue a tocar con un sólo dedo. Dios, que prueba los corazones, ve que, si estuviese en mi poder, salvada la razón de mi cargo, preferiría hacer lo que os aconsejo a vosotros»⁴⁴.

Respecto a este tema, se puede comprobar, repasando la *Regla* agustiniana, cómo la defensa del trabajo, está relegada a un segundo lugar y sólo en nuestra obra adquiere su protagonismo. Lo que le interesa clarificar y explicitar a San Agustín son los aspectos del amor y del servicio a la Iglesia, la pobreza y el ejemplo de la primera comunidad⁴⁵.

El contexto y el modelo son el amor fraterno, quizá con este nuevo dato se puede llegar a concluir que lo ocurrido en Cartago no le preocupa a San Agustín nada más que en su momento, por lo tanto pensamos, uniéndonos a la tesis del P. Folliet y -sin que nos convenza del todo- podemos afirmar que esos monjes habían sufrido influencia mesaliana.

2. DOCTRINA SOBRE EL TRABAJO EN EL *DE OPERE MONACHORUM*

2.1. *Anotación metodológica*

Llega el momento de abordar el tema que nos ocupa: la doctrina sobre el trabajo en el *De opere monachorum*. Siguiendo el habitual modo de proceder a lo largo de esta tesis, vamos a individuar esa doctrina, partiendo de los textos agustinianos que estén especialmente involucrados en la reflexión de la actividad humana.

Pero aunque sigamos ese mismo procedimiento, a la hora de seleccionar y glosar esos textos vamos a permitirnos un cambio de método.

Hasta ahora hemos seguido el orden lógico de los textos para analizar las obras del Hiponense, presentando la disposición de capítulos propia de cada una de ellas.

Pensamos que por la propia naturaleza de este opúsculo, puede ser más útil y esclarecedor hacerlo de otro modo, las razones para ello son dos:

a) En el *De opere monachorum* se trata de una «monografía» sobre el trabajo de los monjes, es decir, en esta obra no encontramos entremezclados otros temas que no se involucren -directa o indirectamente- con la actividad humana en el contexto monástico, y que además no sean en todo momento «claves hermenéuticas» para apoyar la finalidad del Hiponense, esto es la defensa del trabajo manual.

b) En esta obra el método exegético es un punto central; es decir, el modo utilizado por San Agustín para conseguir esa defensa que se propone, es el *discurso exegético*, ya que éste es el carácter que tenía el error de los monjes del monasterio de Cartago. Por lo tanto la exégesis ha de ser necesariamente objeto de nuestro estudio para conocer la doctrina sobre el trabajo que expone San Agustín.

Así el método que hemos elegido para este capítulo es presentar el comentario de los textos atendiendo a un doble criterio:

1º El exegético, siguiendo el discurso del propio autor.

2º El temático: presentar una selección de textos y agruparlos en los temas que allí están presentes, a raíz de los cuales podremos extraer las líneas conclusivas.

Ambos procedimientos nos conducirán, propiamente, a la doctrina sobre el trabajo.

2.2. *Exégesis en el De opere monachorum*

2.2.1. *Significación de la exégesis en esta obra*

Como ya ha sido anotado, la exégesis en esta obra es más que un posible método elegido por el autor entre otros muchos, es el

método exigido por la naturaleza del error que San Agustín se propone contrarrestar. Contrarrestar este error supone una doble operación:

a) Desvelar donde está el error de la argumentación que presentan los monjes de Cartago.

b) Demostrar que la exigencia de trabajar con las manos posee un fundamento evangélico, argumentando el error de interpretación en el que habían caído.

Cuando el Hiponense escribe esta obra, encóntramos a un San Agustín ya *exégeta*. Sus criterios, ya maduros, están sólidamente estructurados no en vano son éstos años de una rica producción exegetica ⁴⁶.

En el *De opere monachorum* encontramos una exégesis literal, en una clave de ciencia interpretativa, unida a una profunda preocupación por las almas. Su finalidad es enseñar a los monjes de Cartago y llevarles a un cambio de actitud.

Para presentar esta exposición nos hemos guiado por el esquema que sigue un estudioso del tema en uno de sus artículos ⁴⁷.

Es interesante cómo el santo Doctor utiliza la exégesis propia de sus contemporáneos, es decir, la propia de los restantes Padres de la edad de oro patristica, en donde se ve, con mayor relieve, el influjo de la cultura clásica.

Antes de entrar en el estudio de algunos de los textos que clarifican el concepto «trabajo», vamos a explicar el método seguido en el *De opere monachorum*.

En los estudios clásicos, desde Varrón, es común la distinción entre *lectio*, *emendatio*, *enarratio* y *iudicium*. Lo que más nos interesa para nuestro estudio es la *enarratio*, que en terminología moderna llamaríamos «comentario de texto». Se examina el fondo y la forma de una obra, tratando así de esclarecer el sentido de palabras o pasajes oscuros.

En este caso para el análisis de los textos de Mateo y Pablo, San Agustín pone en práctica muchos de los principios que había aprendido y asimilado en sus tiempos de estudiante:

- 1) Comienza individuando el sentido en que se expresa el autor sagrado, demostrando que San Pablo habla en sentido propio.
- 2) Examina el contexto del pasaje en cuestión.
- 3) La *explanatio* la realiza verso por verso.

4) En esta obra San Agustín tiene presente un principio exegético característico de toda la edad patristica: «La Escritura se explica por la propia Escritura». Este principio cristalizó en el *De doctrina christiana*, y el *De opere Monachorum* es un pequeño ejemplo de ello.

La Revelación constituye un todo unitario, en el cual cada parte encuentra su explicación en la armonía del conjunto. Lo que pretende San Agustín es mostrar que la postura equivocada de estos monjes de Cartago radica en un error exegético, y -a continuación- presentar el auténtico sentido de los textos.

Presentadas ya estas líneas generales sobre el método, pasemos al comentario propiamente dicho de los textos.

2.2.2. *Procedimiento exegético y significación en función de la doctrina sobre el trabajo.*

La estructura que encontramos en el *De opere monachorum* y que constituye todo un comentario exegético es el siguiente:

a) San Agustín expone la exégesis realizada y propuesta por los monjes de Cartago.

b) Presenta su respuesta.

c) Completa la respuesta comentando 2 Tes 3, 10 y Mt. 6, 26.

Empezamos por el primer apartado. Los monjes de Cartago rechazan el trabajo manual y se apoyan para ello en el evangelio ⁴⁸. A partir de ahí empieza su razonamiento. Así cuando los monjes de Cartago interpretan 2 Tes 3, 10 lo hacen también a la luz de este texto, por lo que decían que las obras a las que se refiere el apóstol son de carácter espiritual, lo que amparaba el rechazo del trabajo. Según ellos el trabajo reivindicado es sólo la oración y la lectura espiritual:

«Leemos delante de los hermanos que, fatigados por el tumulto secular vienen a nosotros para reposar en la palabra de Dios, en la oración, salmos, himnos y cánticos espirituales. Les hablamos, consolamos, exhortamos y edificamos en ellos cuando descubrimos que es deficiente su vida conforme a su estado» ⁴⁹.

Relacionando el texto con 1 Cor 3, 5-10, se llegan a convencer que el evangelio prohíbe preocuparse por las necesidades materiales.

Que San Pablo no se está refiriendo a un trabajo físico, se les presenta como un hecho claro, ya que él no puede contradecir el Evangelio que invita a no preocuparse del comer y del vestido. Así las palabras del apóstol deben ser entendidas en clave de trabajo espiritual. San Agustín acaba esta exposición resumiendo la postura de los de Cartago.

«En tal actitud creen estos monjes obedecer a la doctrina apostólica y evangélica; piensan que el evangelio prohíbe preocuparse por las necesidades corporales y temporales de esta vida, mientras que el apóstol habla de la comida y del trabajo espirituales cuando dice: *quien no quiera trabajar, que no coma*»⁵⁰.

A continuación tenemos lo que se puede considerar una primera respuesta.

San Agustín dice que al igual que se da una interpretación alegórica de 2 Tes 3, 10, se podía hacer lo mismo con Mt 6, 26; para explicitar esta comparación propone un ejemplo:

«No advierten que otro podría decir con el mismo derecho: El Señor habla en parábolas y comparaciones. Se refiere al alimento y vestido espirituales para que no vivan preocupados por ellos sus siervos. Así afirma, en otro lugar: «Cuando os hiciesen comparecer ante los tribunales, no penséis lo que habéis de hablar: porque se os dará en aquella hora lo que habéis de hablar; no seréis vosotros los que habléis, sino que el Espíritu de vuestro Padre hablará por vosotros»⁵¹.

Aún siendo una argumentación válida, el mismo autor no le concede importancia a esta salida de corte negativo.

En adelante se limitará a presentar una adecuada interpretación del texto de Tesalonicenses, que sólo utiliza en este tratado. El santo Doctor demostrará a los monjes de Cartago que San Pablo se refiere al trabajo manual, con lo cual el Hiponense se inserta en la tradición monástica anterior.

Lo primero que hace es contextualizar el pasaje y luego individualar el sentido propio del texto. El contexto adecuado para ello es 2 Tes 3, 6-12:

«Por lo que os intimamos, hermanos, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, que os apartéis de cualquiera de entre vuestros hermanos que proceda desordenadamente y no conforme a la tradición que ha recibido de nosotros. Pues bien sabéis vosotros mismos lo que debéis hacer para imitarnos; por cuanto no anduvimos desordenadamente entre vosotros, ni comimos el pan de balde a costa de otro, sino con trabajo y fatiga, trabajando de noche y de día por no ser gravosos a ninguno de vosotros. No porque no tuviésemos potestad para hacerlo, sino por a fin de daros en nuestra persona un dechado que imitar. Así es que aun estando entre vosotros, os imitábamos en esto; quien no quiera trabajar tampoco coma. Porque hemos oído que andan entre vosotros algunos bulliciosos que no entienden en otra cosa que en indagar lo que no les importa. Pues a estos tales les apercibimos y les rogamos encarecidamente por nuestro Señor Jesucristo que, trabajando quietamente, coman su propio pan o el que ellos se ganen. ¿Qué podrá decirse a esto? Para que nadie pudiese en adelante interpretarlo según a su capricho y no conforme a la caridad»⁵².

San Pablo afirma dos cosas:

- a) El derecho a vivir del evangelio.
- b) La capacidad de renunciar para seguir su ejemplo.

Con estos versículos como fondo se llega a una conclusión:

«No quiere recibir lo que se le debe para reprimir con su ejemplo a los que teniendo menos autoridad en la Iglesia, pretendían exigir lo que a su propio juicio se les debía»⁵³.

A continuación San Agustín presenta otro texto que considera claro e indiscutible: 1 Cor. 9, 1-22. Desde el principio manifiesta el deseo de analizarlo minuciosamente⁵⁴ y a partir de aquí comienza un detenido análisis con el que intenta individualar el sentido propio del texto motivo de discusión con los monjes de Cartago.

Los primeros seis versículos los utiliza San Agustín para exponer lo que quiso clarificar San Pablo:

«Escribiendo Pablo a los corintios sobre el mismo tema, dice así: ¿no soy yo libre?, ¿no soy apóstol? ¿no vi a nuestro Señor Jesucristo? ¿no sois vosotros obra mía en el Señor? Si para los demás no soy apóstol para vosotros lo soy. Sois el sello de mi apostolado en el Señor. Esta es la contestación que doy a quienes me preguntan. ¿No tengo derecho a comer y a beber? ¿No tengo derecho a llevar una mujer hermana, como los otros apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas?»⁵⁵.

San Pablo es apóstol (vv. 1-3) y tiene por ello el derecho de los demás apóstoles: vivir del Evangelio. Este derecho lo enuncia el propio San Agustín⁵⁶.

Manifestación de este derecho es el privilegio que habían recibido de llevar una *sororem-mulierem*. Es interesante ver como el santo Doctor sale al paso de la traducción errónea de esta palabra, por esposa:

«Por cierto que algunos han entendido mal esa frase del Apóstol: «¿No tengo yo derecho a llevar conmigo a una mujer hermana?» y han traducido esposa en lugar de hermana. Les engañó la ambigüedad de la palabra griega, pues la misma palabra se utiliza para decir mujer y para decir esposa. No debieron confundirse, ya que el Apóstol no dice tan sólo mujer, sino mujer hermana, y no dice tomar mujer, sino llevar consigo una mujer. Otros traductores han traducido bien»⁵⁷.

En la exposición de este pasaje San Agustín extrae tres puntos conclusivos, en vistas a conseguir su finalidad:

1.- Este derecho no era exclusivo de los apóstoles y más que un derecho era una concesión, presenta como testimonio Lc 10, 1-7 y a continuación comenta:

«Aquí se ve que no se trata de un precepto, sino de una concesión. Quien quiera hacer valer su derecho, puede hacerlo por esta concesión del Señor»⁵⁸.

Es interesante resaltar cómo esta postura fue defendida por San Agustín desde el principio de su presbiterado, y así lo hizo constar⁵⁹.

2.- Es más perfecto no usar ese derecho:

«Si alguien no quiere, no va contra el precepto, sino que cede de su derecho; su conducta es más misericordiosa y gene-

rosa para el Evangelio, pues no quiere recibir lo que, según el Evangelio, se le debe. De otro modo, tendremos que decir que el Apóstol obró contra el precepto del Señor. Por el contrario vemos que, al afirmar su derecho, añade: pero no he querido hacer valer mi derecho» ⁶⁰.

Es conveniente hacer hincapié sobre ello por que en esta misma obra San Agustín ya lo había hecho notar, y además lo cita en otra obra anterior ⁶¹.

«Si alguien no quiere hacer uso de su derecho, como en el caso del Apóstol Pablo, mayor beneficio presta a la Iglesia, ya que no exige lo que se le debe, sino que gana con su trabajo lo que necesita» ⁶².

3.- Si los monjes mantienen que el trabajo al que se refiere San Pablo es espiritual y no manual, tienen que afirmar que los apóstoles están exentos de evangelizar. San Agustín, en este tema, es taxativo.

«Dice esto porque todos los evangelistas y ministros de la palabra de Dios habían recibido del Señor la potestad de no trabajar con sus manos, de vivir del Evangelio, ejercitando tan sólo actividades espirituales en la predicación del reino de los cielos y edificación de la paz de la Iglesia. Nadie puede afirmar, por lo tanto, que se refiere a las actividades espirituales esta frase: ¿Acaso tan sólo yo y Bernabé carecemos de ese derecho de no trabajar?, ya que todos tenían ese derecho. Diga, pues, quien pretende forzar los preceptos apostólicos trayéndolos a su opinión; diga, si se atreve, que los evangelistas recibieron del Señor el derecho de no evangelizar» ⁶³.

En este momento, San Agustín no pasa por alto una cuestión, que sale a relucir de modo casi automático y que, aun siendo colateral, tiene interés: los apóstoles, que no trabajan con sus manos, no usurpan ningún derecho que no les corresponde.

«Bien claro indica el Apóstol con esas palabras que sus coapóstoles no usurpan derechos indebidos cuando no trabajan físicamente para cubrir las necesidades de la vida. Tal como el Señor lo había establecido, del Evangelio vivían; al recibir gratuitamente, predicaban la gracia: recibían como soldados su

su estipendio; tomaban del fruto de la viña por ellos plantada lo que necesitaban; percibían la leche del rebaño que apacentaban, y el alimento de la era en que trillaban» ⁶⁴.

Esta doctrina la reafirmará más adelante, de modo que no se presenta ninguna duda sobre la postura que San Agustín comenta ⁶⁵.

En el resto del pasaje comentado, San Pablo vuelve a exponer lo anteriormente dicho, hecho que utiliza San Agustín para insistir en sus argumentos, y concluye –al hilo de los versículos paulinos ⁶⁶– forzando a los monjes a aceptar que San Pablo trabajó con sus manos y que ese trabajo se debió a una renuncia voluntaria a un derecho que podía ejercer.

«Vuelve sobre el asunto, y por todos los medios e insistencias prueba su derecho y su abstención de utilizarlo, diciendo: ¿no sabéis que los que trabajan en el templo comen de la hacienda del templo? ¿los que sirven al altar, del altar participan? Así el Señor estableció que los que anuncian el Evangelio vivan del Evangelio. Pero yo ninguno de esos derechos he utilizado. ¿Hay cosa más notoria? ¿hay algo más claro? Hasta temo que, al tratar de exponerlo, se oscurezca lo que de por sí es diáfano y evidente» ⁶⁷.

Esta intervención agustiniana, al hilo de la vida y las palabras del apóstol, cierra la exposición de esa renuncia apostólica. A nivel probatorio el proceso está concluido.

De hecho la renuncia está clara, lo que no lo está tanto –al menos por ahora– son los motivos. Falta el porqué. Articula un doble motivo: uno positivo y otro negativo.

Expone primero el negativo, sencillo y rápido; no deja de ser interesante, aunque San Agustín sale al paso de una situación que está sólo en el orden de lo previsible:

«Quizá alguno sospeche que no los recibió porque los fieles rehusaron darlos. Para que nadie lo piense, continúa: no escribo esto para que obréis conmigo; para mí la muerte es preferible a que nadie destruya mi gloria» ⁶⁸.

El motivo positivo, claramente interesa más a San Agustín. Está tratado con mayor detalle y también posee una doble articulación:

- 1.- San Pablo renuncia para mantener su gloria.
 - 2.- Esa renuncia llevará consigo ganar el galardón.
- Pasamos a los textos:

«Para que nadie lo piense continúa: no escribí esto para que obréis conmigo; para mi la muerte es preferible a que nadie destruya mi gloria. ¿De qué gloria habla sino de la que quería tener ante Dios compadeciendo en Cristo a los flacos?. Por eso dice a continuación: *por evangelizar no me corresponde la gloria, puesto que me urge la necesidad*, es decir, puesto que lo hago para sustentar esta vida. Añade: *Ay de mí si no evangelizare* es decir si no evangelizo me sucederá mal, porque me atormentará el hambre y ni tendré de qué vivir»⁶⁹.

La predicación desinteresada es lo que le lleva a mantener su gloria. Junto con esto está el tema de ganar el *galardón*. Este aspecto lo relaciona San Agustín, de modo inmediato, con la cuestión de la sinceridad de San Pablo, en donde ve él un argumento que da coherencia al discurso, coherencia y verosimilitud. Quizá a los ojos de un filólogo moderno sea un argumento que no tiene mucha entidad; San Agustín rebate con los mismos argumentos con los que es atacado.

«No obraba por disimulo astuto, sino por misericordia compasiva. Es decir no se fingió judío, como algunos pensaron, puesto que en Jerusalén observó las antiguas ceremonias legítimas»⁷⁰.

Por lo que ya se encuentra en condiciones de presentar el v. 22⁷¹ como conclusión a esta renuncia paulina.

Para resumir todo lo expuesto, el Hiponense entretreje una serie de textos⁷² que le dan oportunidad más adelante de concretar todo ello en algunos aspectos de la vida del monje, que es lo que pretendía desde el principio.

- San Pablo tenía derecho a no trabajar.
- Renuncia a este derecho por el bien del Evangelio y por no escandalizar a los débiles.
- Esta renuncia debe ser ejemplo en la vida del monje.

Entre los aspectos de la vida monacal a los que hace referencia, reconoce la validez de cualquier trabajo en la vida del monje a la luz

de analizar cómo era su propio trabajo. La única salvedad presentable es la honradez del mismo.

«Quizá dirá alguno: «Si el Apóstol se ejercitaba en obras corporales para sustentar esta vida, ¿qué obras eran ésas y cuándo le quedaba tiempo para trabajar y para predicar el Evangelio? A esto respondo: supongamos que lo ignoro. Sigue siendo indudable que trabajó físicamente, que vivía de su trabajo, que no hizo uso del derecho que el Señor le otorgaba de vivir del Evangelio cuando lo anunciaba, como ya demostré... Tan sólo sé que no robaba, que no era salteador, auriga, cazador, histrión o prestamista, sino que producía inocente y honestamente objetos útiles para los usos humanos. Tales servicios no los condena la decencia»⁷³.

La conclusión es obvia, y después del esfuerzo probativo hecho hasta ahora, San Agustín se puede permitir el lujo de disminuir la defensa. No especifica el trabajo a desarrollar pero propone el principio de servicio a los demás miembros de la comunidad, en concreto se refiere al hermano enfermo⁷⁴.

Aquí San Agustín no innova, ya que no se aprecia una gran diferencia con autores precedentes. Los eremitas trabajaban en lo necesario para ganarse la vida; San Basilio puntualiza más que el santo Doctor pero igualmente matiza sobre la honestidad del trabajo.

Otro de los temas tratados es la limosna. A pesar de seguir el ejemplo de San Pablo el monje puede necesitar ayuda material.

«Pablo conocía las necesidades de los santos. Aunque obedezcan a las leyes y trabajen en silencio para ganar su pan, pueden necesitar de algún suplemento por múltiples motivos. Establece, pues, en primer término: *a los que así viven, les mandamos y suplicamos en nuestro Señor Jesucristo que trabajen en silencio para ganar su pan*. Más con el fin de que eso no le sirva de pretexto para que vivan descuidados los fieles que tienen con qué ayudar a los siervos de Dios, añadió esta provisión: *y vosotros, hermanos, no os descuidéis de ejercitar la beneficencia*»⁷⁵.

Los motivos que justifican esta ayuda van desde el trabajo apostólico, propio de la vida del monje, a la imposibilidad física, refleján-

dose incluso la conveniencia de tiempo para aprender oraciones de memoria ⁷⁶.

El siguiente texto que San Agustín analiza, en búsqueda de esa respuesta a lo monjes de Cartago es Mt 6, 26:

«Mirad como las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta».

Los monjes habían interpretado alegóricamente este texto, para apoyar el rechazo al trabajo manual. San Agustín les muestra el modo de leerlo, pero no sigue el mismo orden ni lo hace de un modo tan extenso como el anterior. Las palabras que nos encontramos aquí del Obispo de Hipona son mucho más sueltas y confiadas, da la impresión que considera la batalla ya ganada y no presenta una exégesis tan minuciosa. La argumentación -sencilla- convence.

a) Deja al descubierto una incoherencia, que se da de hecho, a la luz de la interpretación del texto. Presenta un dilema: o siguen el ejemplo de su interpretación o siguen el ejemplo del Apóstol, y aceptan la posibilidad del trabajo.

«En suma, los que entienden tan mal el Evangelio y pretenden corromper tan manifiestos preceptos apostólicos, o no piensen en el mañana, como las aves del cielo, u obedezcan al Apóstol, como hijos amados. Mejor dicho, hagan las dos cosas, pues son compatibles. No podría Pablo, apóstol de Jesucristo, proponer cosas contrarias a su Señor. Tenemos pues que manifestar a esos monjes: si en el Evangelio entendéis las aves del cielo de modo que rehuséis el trabajo manual para proveeros de alimentos y vestidos, no guardéis nada para el mañana, puesto que nada guardan las aves del cielo. Pero si reserváis algo para mañana, puede compaginarse con el Evangelio aquel texto: *mirad las aves del cielo, que ni siembran ni recogen ni amontonan en los almacenes*. Puede compaginarse con el Evangelio y con las costumbres de las aves del cielo el pasar esta vida de la carne en las fatigas del trabajo manual» ⁷⁷.

En esta ocasión se ve de nuevo cómo San Agustín termina su argumentación con un interrogante:

«¿Pues por qué no tomáis a las aves del cielo por modelos cuando se trata de almacenar y os empeñáis en tomarlas para no trabajar?»⁷⁸.

b) Fiel a su proceder exegético San Agustín procede a contextualizar el texto que ha declarado. Este contexto conduce al santo Doctor a ofrecer el sentido adecuado del pasaje.

San Mateo utiliza la imagen de los pájaros del cielo y los lirios del campo para explicar la Providencia Divina y para explicar el cuidado que Dios tiene de los hombres⁷⁹.

Esta interpretación se encuentra en San Agustín desde el inicio de su episcopado y el contexto que le da sentido es la parte del Sermón de la Montaña en la que se habla de la radicalidad del seguimiento de Cristo.

En la literatura precedente encontramos una doble vía de interpretación:

a) La primera, que es la que sigue San Agustín, la toman también Clemente Alejandrino⁸⁰, Hilario⁸¹ y Ambrosio⁸².

b) La segunda vía, más acorde con la exégesis hecha por los monjes de Cartago, es leer de modo literal. Ejemplos son: San Basilio⁸³, San Antonio ó San Cipriano⁸⁴.

Hasta aquí la presentación del análisis de la exégesis agustiniana en esta obra. San Agustín consigue lo que se propone a través de una exégesis literal, llegando a individuar el sentido propio de los textos que necesita en esta operación apologética. A pesar de esa connotación, la impronta pastoral predomina a lo largo de toda la obra.

El principio agustiniano de que *La Sagrada Escritura se explica a la luz de la propia Escritura*, subyace de modo muy patente siendo el camino elegido para conseguir su fin.

Nos encontramos ante un proceso exegético, de cierta altura, de carácter científico, y de orden sistemático. San Agustín convence a estos monjes que sin ser maniqueos no poseen las buenas disposiciones de los fieles de Hipona.

Los textos utilizados se dividen en tres grupos:

- Textos meramente citados: Salm 1, 2; Cant 1, 3 etc.
- Textos probativos: Mt 10, 10; Efes., 4, 28, etc.
- Textos comentados: 2 Tes 3,10; 1 Cor., 9, 1-22 y Mt 6, 26.

Es cierto que no nos encontramos ante una forma inédita de trabajar, ya la hemos reconocido en otros autores y en otros momentos, pero la novedad agustiniana radica en la aplicación a este tema, y con la amplitud que se da en algunos puntos, respondiendo a las necesidades que había creado la desviación exegética de los monjes de Cartago, quienes habían realizado una auténtica «teología de la ociosidad».

2.3. Bloques temáticos que se pueden establecer en esta obra, a raíz de la consideración del trabajo humano

Después de la exposición de los textos que hemos comentado siguiendo el procedimiento exegético de nuestro autor, es mucha la información que tenemos sobre la doctrina del Hiponense en este aspecto y en esta obra.

Una primera síntesis que podemos presentar son las siguientes afirmaciones generales:

- 1.- Existe una conexión entre trabajo y creación.
- 2.- Existe también una relación entre trabajo y Redención.
- 3.- El trabajo es una actividad propiamente humana.
- 4.- El trabajo ha de ser visto en el contexto de la perfección moral.

Como se ha podido observar la doctrina que presenta aquí el Hiponense, la encontramos apoyada en dos puntos claves:

A) Raíces bíblicas.

San Agustín rebate una interpretación exegética errónea de la Sagrada Escritura, presentando una detallada exégesis de los textos que se plantea. Su arma, una vez más es el conocimiento -honrado conocimiento- de la Letras Sagradas.

A la primera conclusión que se llega es a la inserción del trabajo manual en el interior de la vida monástica, ya que desde el principio de la exposición nos encontramos un terreno muy delimitado. San Agustín está hablando a unos monjes a los que pretende convencer. El razonamiento es sencillo y lineal:

- a) El monje debe trabajar porque San Pablo así lo hizo.

b) Para trabajar San Pablo ha renunciado a un derecho que no hace más que dignificar y dar importancia al trabajo.

c) El trabajo del Apóstol es manual.

La presentación que hace San Agustín del trabajo a los monjes de Cartago, mantiene en todo momento el equilibrio, rechazando todo angelismo y providencialismo falsos, sin olvidar que San Agustín tiene que afrontar el importante lastre de una influencia mesaliana, acérrima enemiga del trabajo manual. El fundamento nos lo encontramos en el ejemplo del Apóstol.

B) Raíces eclesíásticas.

Este tema tiene clara influencia antimaniquéa. Además del ejemplo de San Pablo, San Agustín sintetiza distintas áreas culturales para mostrar la bondad intrínseca del trabajo manual, su bondad y su dignidad. Vamos a hablar a continuación de los *exempla*⁸⁵ que el Obispo de Hipona presenta. Como se podrá observar en esta obra, adquieren una importancia equiparable con la Biblia⁸⁶; de hecho los utiliza como autoridad suprema, en el plano vivencial.

La *Vita Antonii* tuvo un importante papel en su conversión, ya que en aquel tiempo, es prototipo del ideal de perfección:

«Y como yo le indicara que aquellas Escrituras ocupaban mi máxima atención, tomando él entonces la palabra comenzó a hablarnos de Antonio, monje de Egipto, cuyo nombre era celebrado entre sus fieles y nosotros ignorábamos hasta aquella hora, lo que como él advertiera, detúvose en la narración dándonos a conocer a tan gran varón, que nosotros desconocíamos, admirándose de nuestra ignorancia.

Estupefactos quedamos oyendo sus probadísimas maravillas realizadas en la verdadera fe e Iglesia católica y época tan reciente y cercana a nuestros tiempos. Todos nos admirábamos: nosotros por ser cosas tan grandes y él, por sernos tan desconocidas»⁸⁷.

Como se puede ver en el texto de las *Confesiones*, la vida del santo le produjo una fuerte impronta a San Agustín. En su obra encontramos también a los convertidos de Tréveris⁸⁸. Estos ejemplos

nos interesan en tanto en cuanto San Agustín los presenta porque matizan su relación con el trabajo manual.

Hechas estas anotaciones sobre la admiración agustiniana por la vida monástica, vamos a glosar los ejes alrededor de los que -pensamos- gira el concepto agustiniano de trabajo en esta obra para, finalmente, ofrecer una síntesis de la misma.

2.3.1. Razón de ser o finalidad del trabajo

Hablando de la finalidad del trabajo, San Agustín abarca dos cuestiones. La primera es aquélla que considera el trabajo manual como fin en sí mismo, buscando sólo la ganancia que de él se deriva; la segunda rechaza el trabajo dentro de la vida consagrada porque la considera fuente y origen de dispersión.

Ante la primera postura hace ver que el valor del trabajo no se agota en su materialidad, como afirmaban los monjes⁸⁹; el Obispo de Hipona, afirma que el trabajo manual tiene un valor mucho más alto y acaba fructificando en el premio de la vida eterna:

«Voy a demostrar, primero, que el Apóstol quiso que los siervos de Dios se ejerciten en obras corporales, por las que han de recibir al fin un premio espiritual»⁹⁰.

Vistas así las cosas, San Agustín entiende el trabajo como medio y no como fin: «Todo cuanto haces, lo haces para el Señor», se lee en uno de sus Salmos⁹¹.

La acción -el trabajo- se refiere a la contemplación, pues para llegar a esta hay que pasar por aquélla. Podemos leer en el Hiponense cómo el equilibrio se encuentra en dar a cada cosa su valor, pero todo ha de tender a esa búsqueda de Dios que marcó la vida de Agustín de Hipona.

La otra postura, aquélla que opina que el trabajo manual disturba la vida del cenobio, es referida -aunque no directamente- en éste tratado.

Además no encontramos una respuesta original, el razonamiento sigue siendo el mismo, y va por el camino de la relación oración-trabajo, manteniendo siempre la primacía de la oración.

Esta relación la presenta el santo como el ideal al cual tuvo que renunciar por motivos pastorales ⁹².

2.3.2. *Relación trabajo-oración*

A continuación presentamos un texto para ejemplificar este aspecto:

«El cantar himnos santos es perfectamente compatible con el trabajo manual, es suavizar el mismo trabajo con un sagrado sonsonete: ¿acaso no vemos como los artesanos emplean el corazón y la lengua en vanidades y aun en torpezas de comedias teatrales sin quitar mano a la labor? ¿Qué le impide al siervo de Dios, durante su trabajo manual el meditar en la ley del Señor y salmodiar en el nombre del Dios Altísimo?» ⁹³.

El argumento aquí presentado es el más importante, por lo que consideramos que es de interés detenernos en este aspecto.

La tríada a través de la cual se articula la vida monástica en plenitud es: caridad-trabajo-pobreza. Son tres elementos que aparecen como imprescindibles, y por tanto en esta obra -como en otras de San Agustín- queda claro que la ausencia de uno de ellos supondría la ausencia de los otros dos de manera mecánica. Por principio, los polos de la vida de un monje son contemplación y acción: esta acción no debe impedir nunca la contemplación ⁹⁴.

En nuestra obra aparecen los conceptos de vida activa/vida contemplativa. Algunas de las expresiones para referirse a ellas son las siguientes:

«(...)de negotiis saecularibus vel iudicando dirimendis vel interviniendo praecidendis» ⁹⁵.

«(...)manibus operari et habere (...), ad legendum et orandum, ad aliquid de divinis litteris agendum» ⁹⁶.

La excelencia de la contemplación resalta de manera palpable, y vivir para Dios fue -sin duda- el ideal monástico para el Obispo de Hipona. Tanto es así que en unas de sus epístolas San Agustín llega a manifestar la imposibilidad de que en la «vida mercantil» se pueda desplegar la fraternidad monacal ⁹⁷.

Pero como hemos dicho antes, se produjo una evolución en esta doctrina, y el concepto que tenía San Agustín de la vida monacal en su retiro de Tagaste cambia cuando llegamos al año 400 y el santo Doctor se encuentra sumido en la intensidad de su actividad episcopal. Por lo tanto también cambiará su concepto de trabajo o el lugar que el trabajo debe ocupar. Este es el contexto y ésta la conceptualización que nos encontramos en el *De opere monachorum*:

«Por lo que toca a mi comodidad, preferiría mil veces ocuparme en un trabajo manual cada día y a horas determinadas, y disponer de las restantes del día para leer, orar, escribir algo acerca de la Sagrada Escritura»⁹⁸.

En estas palabras del Obispo de Hipona vemos ya una concepción de la vida monástica en la que se supone la presencia del trabajo manual, vida que por su tarea pastoral el santo Doctor ya ve con cierta nostalgia.

Tenemos un concepto de la vida de los monasterios con el estudio de las divinas Escrituras, la oración y el trabajo manual. La contemplación la encontramos unida al trabajo manual, y lo que es más importante no impedida por él. Así oración y trabajo quedan perfectamente relacionados.

Los monjes de Cartago, precisamente, justificaban la inactividad amparándose en la incompatibilidad que había entre ellas. San Agustín aclara que la primacía de la oración no quiere decir exclusividad. Es más dice que la vida de oración se verá enriquecida con la actividad de su vida.

2.3.3. Pobreza y trabajo

El siguiente eje en torno al cual gira el concepto de trabajo en esta obra, es el concepto de pobreza.

La pobreza en la espiritualidad agustiniana es una *pobreza personal*, de modo que se convierte así en un auténtico signo de caridad:

«Han pasado a la caridad de la vida común para vivir como quienes tienen una sola alma y un sólo corazón dirigidos a Dios, hasta tal punto que no se llama a nada propio, sino que todas las cosas son comunes entre ellos»⁹⁹.

La pobreza, como se puede entender fácilmente a lo largo de toda la obra, es concebida por San Agustín como la consecuencia de los bienes espirituales. Arranca del texto apostólico ¹⁰⁰, pero así entendida tiene como exigencia el trabajo.

El trabajo en la vida consagrada es camino de auténtica pobreza: Busca no ser gravoso a nadie, siguiendo el ejemplo de Pablo y de los eremitas.

Sólamente vamos a aludir a que San Agustín no pasa por alto la presencia de los ricos en el monasterio. Nos interesa én tanto en cuanto les habla de trabajo y ahí también podemos encontrar otro matiz del mismo.

«Pues si estos tienen buena salud y trabajan con sus manos cuando no se lo impiden las ocupaciones pastorales, serán más misericordiosos que al repartir todos sus bienes entre los necesitados; pues de este modo quitan todo pretexto a los holgazanes venidos de una vida más humilde y por tanto más hecha a estos trabajos» ¹⁰¹.

Ya tenemos el triángulo cerrado e interrelacionados los tres polos; pan común-vida de pobreza-no se puede comer sin trabajar. La caridad informa el trabajo y los dos desembocan en la preocupación por los más necesitados.

2.3.4. Trabajo y perfección moral

El otro aspecto que vamos a tratar, y que nos encontramos en este opúsculo es el trabajo en la perfección moral del hombre, que en el conjunto de nuestro estudio cobrará una especial relevancia.

Todos los hombres están llamados por ley divina al trabajo, esta idea será ampliamente tratada por San Agustín en sus tres comentarios al Génesis, el monje no puede ser una excepción. Después del pecado original el trabajo supone fatiga y cansancio pero es necesario al hombre para expresar su relación con el Creador. El monje tiene las mismas necesidades que los demás hombres.

Hechas estas salvedades, San Agustín presenta el trabajo, en esta obra, como camino de perfección. Esta acepción ha sido luego desarrollada por la teología espiritual, circunscribiéndose con frecuencia al ámbito monástico.

Desde el Concilio Vaticano II, se fue integrando con más fuerza para todo bautizado.

En esta línea se puede plantear la cuestión de los trabajos permitidos y de los no permitidos. La encontramos desarrollada en el capítulo 13 del *De opere monachorum*, si bien en otros momentos fue tratado también por San Agustín con interés ¹⁰².

Como es habitual la doctrina está expuesta a raíz de la enseñanza del apóstol Pablo.

Presenta primero el texto negativo:

«Tan sólo sé que no (...) era ladrón, salteador, auriga, cazador, histrión o prestamista» ¹⁰³.

Por contraste presenta los trabajos que realizaba el Apóstol:

«(...) sino que producía inocente y honestamente objetos útiles para los usos humanos, tales como son los servicios de los carpinteros, albañiles, sastres, agricultores y demás» ¹⁰⁴.

Hasta aquí nos hemos referido a los distintos ejes que articulan la conceptualización del trabajo en esta obra, pasemos a la síntesis.

1.- Es excluida toda actividad que conlleve perjuicio al prójimo, es decir el trabajo tiene que estar realizado «cum innocentia» y «sine fraude» ¹⁰⁵.

2.- Tanto en la consideración de los trabajos permitidos como en la de los no permitidos se alude al modo de realizarlos. Es decir, a la hora de considerar su bondad, hay que considerar la bondad de las actitudes a la hora de realizarlos. En esta consideración se puede encontrar lo que en terminología moderna será la bondad objetiva y subjetiva de la misma realidad.

3.- No se establece una diferencia entre el trabajo permitido al monje y al cristiano laico, lo que es bueno es bueno para ambos, y lo que es malo también es malo para ambos.

4.- Todo cristiano debe moverse en claves de honradez y laboriosidad.

3. CONCLUSION

Por lo expuesto hasta aquí presentamos un resumen de las enseñanzas sobre el trabajo que se encuentran en el *De opere Monachorum*:

- a) El trabajo manual es visto en el contexto de la vida monástica.
- b) La bondad del trabajo manual encuentra su fundamento en la Sagrada Escritura según la tríada trabajo-caridad-pobreza.
- c) La finalidad del trabajo trasciende al trabajo mismo.
- d) El trabajo ha de ser realidad como perfección moral.

Con esta obra, está claro que San Agustín presenta argumentos fuertes y contundentes, frente a la «teología de la ociosidad» que mantenían los monjes de Cartago, haciéndoles ver el deber de trabajar con las manos. El trabajo por el trabajo es una visión extraña al cristianismo, y también se nos presenta en esta obra como una visión extraña a San Agustín. Sin exagerar el valor de los bienes temporales, se aleja mucho de la postura que lleva consigo su desprecio. Para San Agustín las distintas tareas del hombre revelan la grandeza del espíritu humano.

Por lo tanto, por lo que se puede leer en el *De opere monachorum*, esta obra, no parece aventurado decir que San Agustín trata el tema del trabajo, y que éste ocupa *un lugar* en su reflexión; aquí lo expone ante una comunidad religiosa lo cual determina *grandemente* su planteamiento.

Es verdad, y de hecho no se puede olvidar, que estamos ante un escrito ocasional, pero también sería una visión reduccionista circunscribir las enseñanzas agustinianas al mero contexto monástico. En él encuentra su origen, pero su fundamento está en la entraña misma del pensamiento agustiniano.

La defensa del trabajo manual que encontramos aquí, no es en ningún caso extrema, sino una equilibrada visión de su papel en la vida del monasterio y lo que es más importante en la vida del monje.

Pensamos que el trabajo en esta obra es un «a priori»; tenemos una concepción íntegra e integradora de la vida monástica, una concepción convincente que podremos utilizar como pieza importante en la reconstrucción del concepto agustiniano de trabajo que nos he-

mos propuesto en esta investigación y que a pesar de ser en un ámbito concreto no podemos negar que es una aportación importante.

Acabada la reflexión prevista sobre el *De opere monachorum*, volvemos a insistir en que su interés no está en ser una de las obras arquetípicas del genio africano, no es ni siquiera tan conocida como la mayoría de su producción, pero en ella San Agustín trata del trabajo de modo monográfico, es verdad que circunscribiéndose al concreto ámbito monástico, pero no cabe duda que en ella se puede ver una síntesis del pensamiento agustiniano. Es decir pensamos que las reflexiones que allí se hacen pueden ser extrapoladas de manera legítima y sobre todo científica para determinar su valoración sobre el trabajo.



NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. «Iussoni tuae, sancte frater Aureli, tanto devotius obtemperare me oportuit, quando magis mihi quis ex te iusserit, claruit. Dominus enim noster Iesus Christus habitans in interiore tuo, tibi que sollicitudinem paternae et fraternae caritatis inspirans, utrum filiis et fratribus nostris monachis, qui beato apostolo Paulo obedire, neglegunt dicenti, *qui non vult operari, non manducet*, permittenda sit ista licentia, voluntatem ac linguam tuam adsumens in opus suum, imperavit mihi ex te, ut hinc ad te aliquid scriberem. Adsit itaque ipse etiam mihi, quo ita paream, ut ei me parere ex eius munere ipsa utilitate fructuosi laboris intellegam». *De opere monachorum* 1, 1 (CSEL 41, 531).
2. Agustín y Aurelio se habfan conocido, en el año 388, al regreso del primero a territorio africano, procedente de Roma. Desde muy pronto estas dos personalidades, de tan gran magnitud, conectaron y su colaboración se enfocó a la reforma de la iglesia de Africa, tan denostada por el cisma donatista, y más tarde, por la controversia pelagiana.
3. «El estilo de San Agustín hace imposible olvidar su antigua dedicación a la retórica; su lenguaje abunda en juego de ideas y de palabras, a menudo de traducción difícil, pero que siempre responden con una gran sinceridad a lo que pretende comunicar, no vacila siquiera en usar un lenguaje casi vulgar cuando considera que el auditorio lo requiere» E. MOLINE, *Los padres de la Iglesia*, T. II, Madrid 1982, p. 121.
«Con una admirable destreza compagina el latín sencillo que expresa acertadamente los conceptos y las figuras escriturísticas con el elegante período ciceroniano» M. AVILES, *Prontuario agustiniano de las ideas retóricas* en «Augustinus» 22 (1977) p.141.
4. Cfr. *De opere monachorum* 1,1 (CSEL 41, 531).
5. «Primum ergo videndum quid dicant illius professionis homines qui operari nolunt, deinde si eos non recte sentire invenerimus, ad eorum correctionem et ad implendum nostri episcopatus officium contra disserendum». *De opere monachorum* I, 2 (CSEL 41, 531-532).
6. «Esta carta es un verdadero opúsculo, destinado a la publicidad y muy leído después de publicarse. Más tarde durante toda la Edad Media, no cesó de ser meditado y recomendado por los fundadores de las órdenes religiosas. Aún actualmente no carece de interés hasta para los lectores hostiles a las ideas monásticas». L. Bertrand, *Autour de Saint Augustin*, París 1974, p. 74.
7. «Venientes enim transmarinis, me et fratrem meum Alypium, nondum quidem clericos, sed iam servientes, ut erat cum tota domo sua religiosissimus, ipse suceperat, et apud eum tunc habitabamus». *De civitate Dei*, 22, 8, 2 (CSEL 40, 2, 597).
8. «Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: 'vade vende omnia quae habes, da pauperibus et habebitis thesaurum in coelis; et veni, sequere me'». *Confessiones* 8, 12 (CSEL 33, 194-195).
9. «(...) et cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis Apostolis constitutam: maxime ut nemo quidquam proprium in illa societate haberet, sed eis

essent omnia communia, et distribueretur unicuique sicut opus erat». POSIDIO, *Vita Agustini*, 5 (PL 32, 37).

10. «¿Por qué esa seguridad perdura en medio de las actividades, cuando para la acción salgo de mi camarín interior?. ¿Por qué a veces cuando estoy platicando, no temo la muerte, y hasta la deseo cuando estoy en silencio?. A nadie le haría esta confesión, pero te la hago a ti: a ti, digo, cuyas elevaciones a lo alto me son bien conocidas». *Epistula X*, 3 (CSEL 34, 24).
11. Buen exponente de esta afirmación es el Sermón nº 104, de fecha desconocida. En él San Agustín -comentando la escena lucana de Marta y María- aborda el tema de la relación acción-contemplación. El Hiponense ofrece una postura que rompe con la interpretación anterior, presentando una solución por elevación ante la aparente contradicción que se establece entre las figuras de Marta y María.
A la luz del comentario de San Agustín, en la perícopa lucana no se establece el binomio buena-mala, para referirse a las vidas simbolizadas en estas dos mujeres, el binomio establecido es buena-mejor, el Hiponense no ve en ellas la tipología de dos posibilidades, sino las respectivas representaciones de la Iglesia peregrina y la Iglesia celeste, es decir lo de aquí y lo de allí, siendo la principal aportación agustiniana la complementariedad de esas dos tipologías consiguiendo superar así la antítesis que -aparentemente- se establece entre ellas.
12. «Si qua operam vestram mater Ecclesia desideravit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia reputetis. (...) Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praepوناتis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini, non inveniretis». *Epistula 48*, 2 (CSEL 34, 138).
13. La llamada *Regla de San Agustín*, es un documento discutido desde el punto de vista crítico. Lo que sí está claro es que no se trata de una obra propiamente dicha, sino que con este nombre se denomina el conjunto formado por dos textos que son el *Ordo monasterii* y el *Praeceptum*, siendo el primero un escrito de Alipio con el visto bueno de San Agustín.
Como ha escrito A. Manrique, se trata de un «breve texto de legislación religiosa, ciertamente circunstancial, en el cual se trazan las líneas directrices de una comunidad». A. MANRIQUE, *Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial, 1964, p. 329.
14. «Omnium enim Christianorum una republica est». *De opere monachorum*, 25, 33 (CSEL 41, 580).
15. «Et mulieres voluit ut se ad preparanda et ministranda necessaria sequerentur, ostendens quid evangelistis et ministris Dei tamquam militaribus, a plebibus Dei tamquam provincialibus deberetur.». *De opere monachorum*, 5, 6 (CSEL 41, 539).
16. «Sed si hoc dispensatores verbi Dei et ministri sacramentorum eius, milites Christi, quanto ergo magis Ecclesiae provinciales saecularibus negotiis obligati». *Sermon 351*, 3, 5 (Pl 39, 1540).
17. *De opere monachorum* 28, 36 (CSEL 41, 585).
18. Las expresiones son variadas, ponemos a continuación algunas que pueden ilustrar esta idea:
- «venire ad sanctam militiam». *Ibidem*, 22, 26 (PL 40 568)
- «converti ad hanc spiritualem vitam militiamque» *Ibidem*, 25, 32 (PL 40 571-572).
19. «.. qui celsiorem sanctitatis gradum in Ecclesia tenere voluerunt, ut spei saecularis vincula cuncta praeciderent, et animun liberum divinae militiae dedicarent». *De opere monachorum* 16, 19 (CSEL 41, 564).
20. «O servi Dei, milites Christi, itane dissimulatis callidissimi hostis insidias, qui bonam famam vestram, tam bonum Christi odorem, nec dicant animae bonae, *Post odorem*

- unguentorum tuorum currimus, et sic laqueos eius evadant». De opere monachorum 28, 36 (CSEL, 41, 585).*
21. «Contingit enim eis quod in viduis iunioribus indisciplinatis cavendum idem apostolus dicit: *Simul autem et otiosae esse discunt; non solum autem otiosae, sed etiam curiosae et verbosae, loquentes quae non oportet.* Hoc ille de malis feminis dicebat, quod nos etiam in malis viris dolemus et plangimus, qui adversus eum ipsum, in cuius Epistolis ista legimus, otiosi et verbosi, quae non oportet loquuntur. Et si qui sunt inter eos, qui eo proposito ad sanctam militiam venerint, ut placeant, cui se probaverunt, cum ita vigeant viribus corporis et integritate valetudinis, et non solum erudiri, sed etiam secundum Apostolum operari possint; exceptis istorum otiosis corruptisque sermonibus quos iudicare per imperitum tirocinium non valeant, in eandem labem pestifera contagione mutantur: non solum non imitantes obedientiam sanctorum quiete operantium, et aliorum monasterium in saluberrima disciplina secundum e Apostolicam normam viventium; sed etiam insultantes melioribus». *De opere monachorum, 22, 26 (CSEL, 41, 571-572).*
 22. «sic debent et ipsi praeceptis eius obedire, ut compatiantur infirmis, et amore privatae rei non illigati manibus suis in commune laborare, praepositis suis sine murmurare obtemperare». *De opere monachorum, 16, 19 (CSEL 41, 564).*
 23. «ostendes quid evangelistis et ministris Dei tanquam militibus, a plebibus Dei tanquam provincialibus deberetur». *ibidem, 5, 6 (CSEL, 41, 539-540).*
 24. Cfr. *De opere monachorum, 3, 4 (CSEL 41, 535); 5, 6 (CSEL, 41, 539); 7, 8 (CSEL 41, 54); 15, 16 (CSEL 41, 556); 29, 37 (CSEL 41, 556).*
 25. «Ut hoc suppleatur ex obligationibus bonorum fidelium, quod laborantibus et aliquid unde victum transigant operantibus, propter infirmitates tamen corporales aliquorum, et propter ecclesiasticas occupationes vel eruditionem doctrinae salutaris, deesse putaverint». *Ibidem, 16, 19 (CSEL 41, 564).*
 26. Cfr. *Ibidem, 16, 17 (CSEL 41, 558-559).*
 27. «Aut quis tam expedito cursu secutus est Dominum, quam ille qui ait: non in vacuum cucurri, nec in vacuum laborabi?». *Ibidem, 25, 32 (CSEL 41, 578).*
 28. «Ut exemplo eius coercerentur». *Ibidem, 3,4 (CSEL 41, 535).*
 29. «Quomodo autem vivere velimos, quomodo deo propitio iam vivimus, quamvis de scriptura sancata multi noveritis, tamen ad commemorandos vos, ipsa de libris Actuum apostolorum vobis lectio recitabatur, ut videatis ubi descripta sit forma, quam desideramus implere». *Sermo, 356, 1 (PL 39 1574).*
 30. Rm 15- 25-27; cfr. *De opere monachorum, 16, 17 (CSEL 41, 558-559).*
 31. *De opere monachorum, 25, 32 (CSEL 41, 578).*
 32. «Si autem ad hanc vitam ex paupertate convertitur, non putet, sed id agere quod agebat, si ab amore vel augendae quantulaeque rei privatae, iam non quaerens quae sua sunt, sed quae Iesu Christi, ad communis viae se transtulit charitatem, in eorum societate victurus, quibus est anima una et cor unum in Deum, ita ut nemo dicat aliquid proprium, sed sint illis omnia communia». *Ibidem, 25, 32 (CSEL 41, 578).*
 33. L. BERTRAND, *Autour de Saint Augustin*, Paris, p. 74.
 34. Enumeramos a continuación las fuentes más importantes, dejando claro que las fuentes propiamente mesalianas se han perdido:
 - *El Panarion* de EPIFANIO DE SALAMINA (PG 756, 773).
 - *De haeresibus* de SAN AGUSTÍN (PL 42, 40-41).
 - *Historia Ecclesiastica* de TEODORETO DE CIRO (PG 82, 1141-1145).
 - *Haereticarum fabularum compendium* de TEODORETO DE CIRO (PG 83, 429-432).
 - *De fide orthodoxa* de SAN JUAN DAMASCENO (PG 94, 103,88, ss).

35. Después de su desaparición su influjo se dejó notar.
«El ala extremista del movimiento podría figurar en la genealogía de los bogomilos y cátaros; el ala monástica ha dejado huellas en el hesicasmo y en todo el monacato griego, ruso y oriental». J. Gribomont, *Mesalianos* en «Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana» T. II (1992), p. 1432.
36. P.G. FOLLLET, *Des moines euchites à Carthage en 400-401*, en «Studia Patristica» 2 (TU 64. Berlín: Akademie-Verlag, 1957) pp. 386-399.
37. «(...)il ne peut s'agir de moines d'obédience augustinienne, directement ou indirectement, car dans cette hypothèse de Carthage n'auraient en 400 qu'une douzaine d'années au plus, temps trop court á mon sens pour qu'un monastère se soit organisé d'abord dans une bonne voie sous la direction d' Augustin ou d' Aurèle et qu'il ait opté finalement pour un manière de vivre en tout opposée à l'impulsion première». G. Folliet, *Des moines...*, p. 398-399.
38. L. CILLERUELO, *Nota sobre el agustinismo de los monjes de Cartago*, en «La Ciudad de Dios» 172 (1959) pp. 365-369.
39. L. CILLERUELO, *Nota sobre el agustinismo...*, p. 366.
40. «The fact that Eastern influence was present is not suprising.¿The lands adjacent to the Mediterranean sea had always formed a geographical unit with intercommunication facilitated by the central body of water. Through the political union of this vast territory by the Romans, the exchange not only of economic products but also of ideas had been rendered even easier. Moreover, Carthage was situated at the focal point where Eastern commercial and itellectaul traffic first reached the coast of Africa Proconsularis. As a result, Carthage had become second only to Rome as a center of cultural and, especially, religious life in the western Mediteranean». R. ARBESMANN, *The attitude of Saint Augustine toward Labor*, en *The Heritage of the Early Church*, en *OrChAn* 195, Roma 1973, p. 247.
41. «Esta argumentación nos parece bastante débil, pues lo que hace a los mesalianos herejes no es el hecho de no trabajar con las manos, sino la actitud contumaz en rechazar el trabajo manual en sí mismo, apoyándose en una interpretación errónea de la Sagrada Escritura para beneficio propio». A. SANCHEZ CARAZO, *Retórica, evangelio y tradición eclesidástica en el De opere monachorum de San Agustín*, en «Recollectio»4 (1981) p. 17.
42. L. CILLERUELO, *o.c.*, p. 367.
43. *Retractiones* II, 21 (CSEL 36, 100-104).
44. «Non ergo alligamus onera gravia, et humeris vestris imponimus quae nos digito non tangimus; quandoquidem si officii nostri salva ratione possemus (videt ille probat corda nostra) mallems haec agere, quae ut agatis hortamur, quam ea quae non agere cogimur». *De opere monachorum*, 29, 37 (CSEL, 41, 588).
45. Cfr. *Epist.*, 48 (PL 33 187-189); *Sermones* 355-35 (PL 39, 1568-1581).
46. Alrededor de la fecha de su ordenación episcopal, encontramos importantes obras de caracter exegético en la producción del Hiponense, entre otras, las siguientes:
 - *De Genesi contra manichaeos* (388-389).
 - *Enarrationes in psalmos* (392-418).
 - *Ep. ad Galatas expositio* (394-395).
 - *Ep. ad Romanos inchoata expositio* (394-395).
 - *De doctrina christiana* (396-426).
 - *Questiones evangeliorum* (399).
 - *Adnotationes in Iob* (399).
 - *De consensu evangelistarum* (400).

- *Quaestiones in Matheum* (400-410).
- *De Genesi ad litteram* (401-414).
- *Quaestiones in Heptateucum* (420).
- 47. A. SÁNCHEZ CARAZO, *Retórica, Evangelio y Tradición en De opere monachorum* en «*Recollectio*» 4 (1981) pp. 5-46.
- 48. Cfr. Mt 6, 26.
- 49. «Legimus cum fratribus, qui ad nos ab aestu saeculi veniunt fatigati, ut apud nos in verbo Dei et in orationibus, psalmis, hymnis, canticis spiritualibus requiescant. Alloquimur eos, consolamur, exhortamur, aedificantes in eis, si quid eorum vitae pro suo gradu esse perspiciamus». *De opere monachorum*, 1, 2 (CSEL, 41, 534).
- 50. «Ita se isti arbitrantur apostolicae et evangelicae obtemperare sententiae, cum et evangelium credunt de non curanda corporali et temporali vitae indigentia praecepisse et apostolum de opere et cibo spiritali dixisse: qui non vult operari, non manducet». *De opere monachorum* 1, 2 (CSEL, 41, 534).
- 51. «Nec attendunt, quia, si alius diceret dominum quidem in parabolis et in similitudinibus loquentem de victu et tegumento spiritali monuisse ut non inde sint solliciti servi eius -sicut dicit-: cum vos adtraxerint ad iudicia nolite cogitare quid loquimini: dabitur enim vobis in illi hora quid loquimini: non enim vos estis qui loquamini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur vobis». *De opere monachorum*, 2, 3 (CSEL, 41, 534-535).
- 52. «*Denuntiamus inquit vobis fratres, in nomine domini Iesu Christi, ut subtrahatis vos ab omni fratre inquiete ambulante et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis. Ipsi enim scitis, quomodo oporteat imitari, quia non fuimus inter vos neque panem gratis ab aliquo manducavimus, sed in labore et fagitatione die ac nocte operantes, ne quem vestrum gravaremus: non quia non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis, quia nos imitarentur. Nam et cum apud vos essemus, hoc vobis praecipiebamus, quoniam, si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete nihil operantes, sed curiose agentes his autem, qui eius modi sunt, praecipimus et obsecramus in domino Iesu Christo, ut cum silentio operantes suum panem manducent. Quid ad haec dici potest, quandoquidem ne cuiquam postea liceret hoc pro voluntate, non pro caritate interpretari, exemplo suo docuit quid praeceperit*». *De opere monachorum* 3, 4 (CSEL, 41, 536-537).
- 53. «Ergo quod sibi debebatur, accipere noluit, ut exemplo eius cohercerentur, qui sibi non ita ordinatis in Ecclesia talia deberi arbitrantur». *De opere monachorum* 3, 4 (CSEL 41, 537).
- 54. «sed ad ordinem redeamus, ac totum ipsum Epistolae locum diligenter consideremus». *De opere monachorum* 7, 8 (CSEL, 41, 542).
- 55. «Ad Corinthios enim scribens de hac eadem re ita dicit: *non sum liber? non sum apostolus? nonne Christum Iesum dominum nostrum vidi? si illis non sum apostolus, verum tamen vobis sum. Siganculum enim apostolatus mei vos estis in domino. Mea defensio ad eos, qui me interrogant, haec est. Numquid non habemus potestatem manducandi et bibendi? numquid non habemus licentiam sororem mulierem circumducendi sicut et ceteri apostoli et fratres domini et Cephas?*». *De opere monachorum* 4, 5 (CSEL, 41, 537-538).
- 56. «Id est, ut non operetur manibus suis, sed ex Evangelio vivat, sicut Dominus constituit». *Ibidem*, 4, 5 (CSEL, 41, 537).
- 57. «hoc quidam non intellegentes non sororem mulierem, cum ille diceret: numquid non habemus potestatem sororem mulierem circumducendi? sed uxorem interpretati sunt. Fefellit eos verbi graeci ambiguitas, quod et uxor et mulier eodem verbo graece dicitur. Quamquam hoc ita posuerit apostolus, ut falli non debuerint, quia neque mulierem tantummodo ait, sed sororem mulierem neque ducendi? sed circumdu-

- cendi? verumtamen alios interpretes non fefellit haec ambiguitas et mulierem non uxorem interpretati sunt». *Ibidem*, 4, 5 (CSEL 41, 539).
58. «Hic adparet non esse ille iussa, sed premissa; ut quisquis uti vellet, eo uteretur, quod sibi liceret ex domini constitutione». *Ibidem*, VI, 7 (CSEL, 41, 541).
59. *Contra Adimatum*, 20, 1 (CSEL, 25, 1, 176).
De Mendacio, 15, 30 (CSEL 41, 510-511).
De consensu Evangelistarum, II, 30, 73 (CSEL 43, 177-179).
60. «Si quis autem uti non vellet, non contra iussum faceret, sed de suo iure decederet misericordius et laboriosius conversatus in evangelio, in quo et debitam mercedem nollet accipere. Alioquin contra iussum domini fecit apostolus, qui posteaquam ostendit sibi licere, statim subiecit: sed tamen ego non sum usus potestate». *De opere monachorum* 6, 7 (CSEL, 41, 542).
61. Nos parece interesante citarlo para probar esa visión unitaria del pensamiento agustiniano que, si bien no es sistemático, se pueden establecer concordancias respecto a esta doctrina: «Item dixit apostolis, ut nihil secum putantes in via ex evangelio viverent. et quodam loco ipse dominus significavit, cur hoc dixerit, cum addidit: dignus est enim operarius mercede sua. Ubi satis ostendit permissum hoc esse, non iussum, ne forte qui hoc faceret, ut in opere praedicationis verbi aliquid ab eis, quibus praedicaret, in usus vitae huius sumeret, in licitum aliquid se facere arbitraretur. posse tamen ludabilius non fieri in apostolo Paulo satis demonstratum est. Qui cum diceret: *communicet autem qui catechizatur verbum ei, qui se catechizat in omnibus bonis*, et multis locis id salubriter fieri ab eis, quibus verbum praedicatur, ostenderet, sed tamen ego, inquit, non sum usus hac potestate. Potestatem ergo dedit dominus, cum ista diceret, non imperio construxit. ita pleraque in verbis intellegere non valentes in factis sanctorum colligimus quemadmodum oporteat accipi, nisi exemplo revocaretur». *De mendacio*, 15, 30 (CSEL, 41, 449).
62. «ut si quis eo quod sibi deberetur, uti nollet, sicut Paulus noluit, amplius impenderet ecclesiae non exigendo stipendium debitum, sed cotidianum victum de suis laboribus exemplo». *De opere monachorum* 6, 7 (CSEL, 41, 540).
63. «nisi quia omnes evangelistae et ministri verbi dei habebant potestatem a domino acceptam, ut non operarentur manibus suis, sed ex evangelio viverent, operantes tantummodo spiritalia in praedicatione regni coelorum aedificantes pacis ecclesiae. neque enim quisquam potest dicere de ipsa spiritali operatione dixisse apostolum: an ego solus et Barnabas non habemus potestatem non operandi omnes illi habebant. Dicat ergo qui conatur praecepta apostolica in sententiam suam depravare atque pervertere, dicat, si audet, omnes evangelistas accepisse a domino potestatem non evangelizandi». *De opere monachorum*, 7, 8 (CSEL, 41, 543).
64. «His verbis satis indicat apostolus Paulus non sibi aliquid usurpasse ultra debitum coapostolos suos, quia non operabantur corporaliter, unde haberent huic vitae necessaria, sed, sicut Dominus constituit, ex evangelio viventes panem gratuitum manducarent ab eis, quibus gratuitam praedicabant. stipendium enim suum tamquam milites accipiebant et de vineae per eos plantatae fructu, quod opus erat, libere decerpebant; et de gregis quem pascebant, lacte potabant; et ex area quam triturbant, cibum sumebant». *De opere monachorum*, 7, 8 (CSEL, 41, 544).
65. «Hic exoritur altera quaestio. fortasse enim dicat: quid ergo?, ceteri apostoli et fratres domini et Cephas, quia non operabantur peccabant? aut adferebant impedimentum evangelio, quia dixit beatus Paulus ideo se non ussum hac potestate, ne quod impedimentum daret evangelio Christi? si enim peccaverunt, quia non operati sunt, non ergo acceperant potestatem non operandi, sed de evangelio vivendi. si autem acceperant hanc potestatem ordinante Domino, ut qui evangelium adnuntiarent, ex

evangelio viverent, et dicente: dignus est operarius cibo suo- qua potestate Paulus amplius aliquid erogans uti noluit- non utique peccaverunt. si non peccaverunt, nullum impedimentum dederunt. neque enim nullum peccatum est impedire evangelium. quod si ita est, et nobis, inquit, liberum est et uti et non uti hac potestate». *De opere monachorum* 20, 23 (CSEL, 41, 569).

66. «Apertius autem caetera connectit, et omnino aufert dubitationis ambages». *De opere monachorum* 8, 9 (CSEL 41, 544).
«Et redit rursus modisque omnibus etiam atque etiam commendat, quid sibi liceat, et tamen non faciat». *De opere monachorum* 9, 10 (CSEL 41, 546).
67. «Et redit rursus modisque omnibus etiam atque etiam commendat, quid sibi liceat et tamen non faciat. *Nescitis, inquit, quoniam in templo operantur, quae de templo sunt edunt?, qui altario deseruiunt, altario compartiuntur? Sic et dominus ordinavit his qui evangelium adnuntiant de evangelio vivere; ego autem nullius horum usus sum. Quid hoc apertius? quid clarius? vereor, ne forte, cum dissero volens id exponere, obscurum fiat quod per se lucet et clamat. qui enim haec verba non intellegunt aut se non intellegere fingunt, mea multo minus intellegunt vel se intellegere confitentur*». *De opere monachorum* 9, 10 (CSEL 41, 547).
68. «Et sequitur et adiungit, ne forte quisquam arbitretur ideo non enim accepisse, qui illi non dederant *non autem scripsi haec, ut ita fiant in me; bonum est mihi magis mori quam gloriam meam quisquam inanem faciat*». *De opere monachorum*, 10, 11 (CSEL 41, 548 0).
69. «Non autem scripsi haec ut ita fiant in me; bonum est mihi magis mori, quam gloriam meam quisquam inanem faciat. Quam gloriam, nisi quam habere voluit apud Deum, in Christo compatiens infirmis; sicut mox apertissime dicturus est?. Si enim evangelizavero, inquit, non est mihi gloria: necessitas enim mihi incumbit, id est, sustentandae vitae huius. Vae enim mihi, inquit, si non evangelizavero: id est, malo meo non evangelizabo; cruciabor, et unde vivam non habebom». *De opere monachorum*, 10, 11 (CSEL 41. 549).
70. «Quod non simulandi versutia faciebat, sed compatiendi misericordia, id est non quasi ut se fingeret Iudaeum, sicut nonnulli putaverunt, quia legitima vetera Ierosolymis». *De opere monachorum* 11, 12 (CSEL 41, 551).
71. «Factus sum infirmis infirmus, ut infirmos lucrifacerem».
72. 1 Tes 2, 5-7; 1 Cor 9, 14-15; Mt 10, 10; Rom 16, 18; 2 Cor 11, 7-12, 1 Cor 9, 22.
73. «Hic fortasse aliquis dicat: Si corporale opus operabatur Apostolus, unde vitam istam sustentaret; quod erat ipsum opus, et quando ei vacabat et operari et Evangelium praedicare? Cui respondeo: Puta me nescire; corporaliter tamen operatum esse, et inde in carne vixisse, non autem usum potestate quam Dominus Apostolis deberat, ut Evangelium annuntians de Evangelio viveret, ea quae supra dicta sunt sine ulla dubitatione testantur... Unum scio, quia nec furta faciebat, nec effractor aut latro erat, nec auriga, aut venator, aut histrio, nec turpilucrus: sed innocenter et honeste quae apta sunt humanis usibus operabatur, sicut sese habent opera fabrorum, structorum, sutorum, rusticorum, et his similia. Neque enim honestas ipsa reprehendi». *De opere monachorum* 13, 14 (CSEL 41, 554, 555).
74. Cfr. *Ibidem*, 19, 22 (CSEL 41, 568).
75. «Nam et ipse propter eiusmodi necessitates sanctorum, qui quamvis praeceptis eius obtemperant, ut cum silentio operantes suum panem manducant, possunt tamen multis ex causis indigere supplemento aliquo talium sustentationum, cum dixisset talia docens et praemonens, *his autem qui eiusmodi sunt, praecipimus et obsecramus in Domino Iesu Christo, ut cum silentio operantes suum panem manducant; ne illi qui habebant unde necessaria servis Dei praeberent, haec occasione pigrescerent, providens*

- continuo subiecit, *Vos autem fratres nolite infirmari beneficientes*». *De opere monachorum* 15, 16 (CSEL, 41, 556).
76. *De opere monachorum* 17, 20 (CSEL 41, 565).
77. «Quapropter, ut breviter complectar, isti qui Evangelii perverso intellectu tam manifesta apostolica praecepta pervertere moluntur, aut non cogitent in crastinum, sicut volatilia caeli; aut obtemperent Apostolo, sicut filii dilecti : imo utrumque faciant, quia utrumque concordat. Neque enim contraria Domino suo moneret Pulus servus Christi Iesu. Hoc enim istis aperte dicimus: volatilia caeli sic intelligitis in Evangelio, ut nolitis operando manibus vestris victum tegumentumque procurare; nihil etiam reponatis in crastinum, sicut nihil reponunt volatilia caeli. Si auem aliquid reponere in crastinum, potest non esse contra Evangelium ubi dictum est, *respicite volatilia caeli, quia neque seminant, neque metunt, neque congregant in apothecas*: potest etiam non esse contra Evangelium nec contra similitudinem volatilium caeli, vitam istam carnis corporalis operationis labore transigere». *De opere monachorum* 24, 31 (CSEL 41, 577).
78. «Cur exemplo volatilia caeli non vobis sunt ad nihil reservandum et vultis ut sint exemplo ad nihil operando?». *De opere monachorum* 24, 31 (CSEL, 41, 577).
79. «Et quod volo sequitur de volatilibus caeli et de liliis agri, ad hoc dicit, ne quisquam Deum putet servorum suorum necessaria non curare; cum eius sapientissima providentia usque ad ista creanda et gubernanda perveniat. Neque enim non ipse pascit et vestit etiam eos qui manibus operantur». *De opere monachorum* 26, 335 (CSEL 41, 583).
80. *Pedagogo*, II, 1, 14, 15 (Sch 108, 36-38).
81. *De Trinitate*, IV, 2, 5 (CCL 62, 108).
82. *Exameron*, IV, 2, 6 (CSEL 1, 114).
83. *Regulae brevius tractatae* 207 (PG 31, 1220-1221).
84. *Regulae fusiis tractatae*, 42, 1 (PG 31, 1024-1025).
85. Los *exempla* tienen un claro contenido pedagógico, el cual ha sido utilizado desde la antigüedad. Séneca los reconoció como tal y dentro del cristianismo personajes como Tertuliano, Ambrosio o Jerónimo los utilizan con frecuencia. Se trata de presentar ejemplos que poseen autoridad moral por sí mismos.
86. «Augustin accepted this *exempla* as an auctoritas which the was able complement which another the auctoritas of Scripture» Cfr. Coyle, *Augustinus. De moribus Ecclesiae catholicae. A study of the work, its compositum and its sources*, Friburgo 1978, p. 193.
87. «Tum vero arridens meque intuens gratulatorie miratus est, quod eas et solas prae oculis meis litteras repente comperisset. Christianus quippe et fidelis erat et saepe tibi, deo nostro, prosternebatur in Ecclesia crebris et diuturnis orationibus. Cui ego cum indicassem illis me scripturis curam maximam impendere, ortus est sermo ipso narrante de Antonio Aegyptio monacho, cuius nomen excellenter clarebat apud servos tuos, nos autem usque in illam horam latebat, quod ille ubi comperit, inmoratus est in eo sermone insinuans tantum virum ignorantibus et admirans eandem nostram ignorantiam». *Confesiones* VIII, 6, 4 (CSEL, 33, 181).
88. Cfr. *Confesiones*, VIII, 6, 15 (CSEL 33, 18).
89. «Dicit aliquis, quid ergo prodest servo Dei, quod prioribus actibus quos in saeculo habebat relictis ad hac spiritalem vitam militiamque convertitur, si adhuc eum oportet tamquam opifices exercere negotia?». *De opere monachorum* XXV, 32 (CSEL, 41, 577).
90. «Prius ergo demonstrare debemus apostolum beatum Paulum opera corporalia servos Dei operari voluisse, quae finem habent in magnam spiritalem mercedem ad hoc». *De opere monachorum* III, 4 (CSEL 41, 535).
91. *Enarrationes in psalmos* 93, 24 (CSEL 41, 548).

92. Cfr. *De opere monachorum*, XXIX, 37 (CSEL 41, 586-587).
93. «Cantica vera divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem tamquam divino celeumata consolari. An ignoramus, omnes opifices quibus variatibus et plerumque etiam turitudinibus theatricarum fabularum donent corda et linguas suas, cum manus ab opere non recedant?, Quid ergo impendit servum Dei manibus operatum in lege Domini meditari, et psallere nomine Domini Altissimi?». *De opere monachorum*, XVII, 20 (CSEL, 41, 564-565).
94. Esta es una de las ideas que recorre la enseñanza sobre el trabajo en *De Genesi ad litteram*.
95. *De opere monachorum* XXIV, 37 (CSEL 41, 586).
96. *Ibidem*, XXIX, 37 (CSEL 41, 587).
97. Cfr. *Epistola*, X, 2 (CSEL 34, 24).
98. «Quantum ad meum adinet commodum, multo malle per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari et ceteras horas habere ad legendum et orandum aut aliquid de divinis litteris agendum liberas». *De opere monachorum*, XXIX, 37 (CSEL 41, 58).
99. «Se transtulit caritatem in eorum sacietate victurus, quibus est anima una et cor unum in Deo, ita ut nemo dicat aliquid proprium, sed sint illis omnia communia» *De opere monachorum*, XXV, 32 (CSEL 41, 578-579).
100. Act 4, 32.
101. «qui relicta vel distributa sive amplia qualicumque opulentia inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari voluerint, si corpore ita valent et ab ecclesiasticis occupationibus vacant, quamquam eis tam magnum animi sui documentum adferentibus et eiusdem societatis indigentiae de his rebus, quas habebant, vel plurimum vel nam parum conferentibus vicem sustentandae viate eorum res ipsa communis et fraterna caritas debeat». *De opere monachorum*, XXV, 33 (CSEL 41, 579).
102. San Agustín influenciado por el cisma donatista, al tratar de la moralidad de los trabajos, se fija principalmente en cómo son las personas que los realizan. Alejándose de estas herejías habla constantemente de la unión entre los buenos y los malos. Esta postura aparece con frecuencia a lo largo de su predicación: *Enarrationes in psalmos*, 99, 3 (PL 37, 1271); *Enarrationes in psalmos*, 36, 1 (PL 36, 354); pero será en *De fidei operibus*, donde articulará su doctrina.
103. «Unum scio quia (...) nec affractor aut latro erat nec auriga aut venator aut histrio nec turpilucrus». *De opere monachorum*, XIII, 14 (CSEL 41, 554).
104. «sed innocenter, et honeste quae apta sunt humanis usibus operabatur, sicut sesse habent opera fabrorum, structorum, sutorum, rusticorum, et his similia.». *De opere monachorum*, XIII, 14 (CSEL 41, 554).
105. San Agustín también condena las actividades que están influenciadas por el paganismo: *venator*, *auriga*, *histrio*, etc. Aquí vemos como el Obispo de Hipona sigue una tradición que es constante en la Iglesia.





INDICE DEL EXCERPTUM

Presentación.....	95
Índice de la tesis.....	101
Bibliografía de la tesis.....	105
Tabla de abreviaturas.....	112
El trabajo en el <i>De opere monachorum</i> de San Agustín	
1. Presentación de la obra.....	113
a) <i>Salutatio</i>	114
b) <i>Narratio</i>	114
c) <i>Argumentatio</i>	115
d) <i>Exhortatio</i>	115
1.1. Contexto de la obra: San Agustín y el monacato.....	116
1.1.1. El ideal del monacato en la vida de San Agustín.....	116
1.1.2. La explicitación del ideal: puntos claves de la espiritualidad agustiniana.....	118
1.1.3. La doctrina monástica en el <i>De Opere Monachorum</i>	122
a) Los apóstoles.....	125
b) San Pablo.....	126
c) La comunidad de Jerusalén.....	127
1.2. Motivación y origen: cuestión de los destinatarios.....	129
1.2.1. Presentación	129
1.2.2. Mesalianismo.....	131
a) Condición del hombre y pecado original.....	131
b) La oración.....	131
1.2.3. Los Monjes de Cartago: ¿agustinismo mesalianismo?.....	133
a) Teoría defendida por Folliet.....	133
b) Teoría defendida por L. Cilleruelo.....	134
c) Comentario acerca de estas dos teorías.....	134
2. Doctrina sobre el trabajo en el <i>De opere monachorum</i>	136
2.1. Anotación metodológica.....	136
2.2. Exégesis en el <i>De opere monachorum</i>	137

2.2.1. Significación de la exégesis en esta obra.....	137
2.2.2. Procedimiento exegético y significación en función de la doctrina sobre el trabajo.....	138
2.3. Bloques temáticos que se pueden establecer en esta obra, a raíz de la consideración del trabajo humano.....	148
2.3.1. Razón de ser o finalidad del trabajo.....	150
2.3.2. Relación trabajo-oración.....	151
2.3.3. Pobreza y trabajo.....	152
2.3.4. Trabajo y perfección moral.....	153
3. Conclusión.....	155
Notas bibliográficas.....	157