

INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN SOBRE LA REGLA DE LA ORDEN DE CABALLERÍA DE SANTIAGO

INFLUENCE OF THE THOUGHT OF ST. AUGUSTINE ABOUT THE RULE OF THE ORDER OF CHIVALRY OF SANTIAGO

SERAFÍN ALCÁZAR CUESTA

Ingeniero agrónomo (UPM)

Estudiante del Grado en Derecho (UNED)

Máster en Derecho europeo agroalimentario, agroambiental y rural (CEU)

Especialista Universitario en Derecho civil de la Unión Europea (UNED)

Experto Universitario en Heráldica, Genealogía y Nobiliaria (UNED)

Resumen: Este trabajo persigue poner de manifiesto la influencia ejercida por el pensamiento de San Agustín sobre los aspectos morales de la Regla de la Orden de Caballería de Santiago, así como indagar sobre las circunstancias históricas que motivaron o posibilitaron dicha influencia.

Junto a los tres mandamientos que vertebran la Regla –obediencia, pobreza y castidad conyugal–, se analizarán otros aspectos como la licitud de la guerra o la hospitalidad, ambos de gran relevancia a la hora de explicar el origen de la Orden santiaguista y ampliamente abordados por el Obispo de Hipona.

Palabras clave: San Agustín, Orden militar, monje-soldado, Santiago, regla, pobreza, castidad, guerra santa, hospitalidad, Reforma gregoriana.

Abstract: This study aims to highlight the influence exerted by the thought of St. Augustine about the moral aspects of the rule of the

Order of chivalry of Santiago, as well as to inquire about the historical circumstances that caused or allowed such influence.

In addition to the three commandments which form the backbone of the rule –obedience, poverty and conjugal chastity–, we will analyze other aspects such as the legality of the war or the hospitality, both of great importance for explaining the origin of the order of Santiago and widely addressed by the Bishop of Hippo.

Key words: St. Augustine, military order, soldier monk, Santiago, rule, poverty, chastity, holy war, hospitality, Gregorian reform.

Recepción original: 02/10/2014

Aceptación original: 31/10/2014

Sumario: I. Introducción. II. La inspiración agustiniana de la Regla. Una explicación. III. Obediencia. IV. Castidad conyugal. V. El matrimonio. VI. Vivir sin propio. VII. La guerra. VIII. La hospitalidad

I. INTRODUCCIÓN

La excelsa figura de San Agustín ha influido a través de los siglos en filósofos, gobernantes y Papas. A lo largo de la historia ha sido punto de referencia para instituciones de diversa índole, tales como Órdenes monásticas, conventuales o militares, y, cómo no, para la doctrina de la Iglesia. Vamos a ocuparnos aquí de la influencia ejercida por la obra del gran Obispo sobre la Regla de la Orden de Caballería de Santiago, así como de los motivos por los cuales fueron las directrices agustinianas para la vida en comunidad las que informaron dicha Regla.

Nuestra modesta aproximación a tan fascinador texto pretende incidir en su contenido moral, centrándose en los tres mandamientos que vertebran la Regla –guardar castidad conyugal, obediencia y vivir sin propio– y en aspectos tan relevantes para una Orden militar como la licitud de la guerra, orillando en gran medida las cuestiones rituales y costumbristas. No obstante, una aproximación inevitablemente hermenéutica a la norma habrá de detenerse, siquiera fugazmente, en aquellos aspectos del texto que, sin tener un contenido aparente o marcadamente moral, puedan aportar alguna información para la finalidad de este estudio.

Dado que nuestro objetivo es esencialmente describir la forma en que el pensamiento agustiniano quedó conceptualizado en la Regla

santiaguista, no nos detendremos en citar y analizar los diferentes textos que la Orden adoptó a lo largo de los siglos, sino que será uno solo el que dé pie a cuanto quede escrito en las siguientes páginas, a saber: la Regla mandada publicar por el Real Consejo de las Órdenes en el año 1791 e impresa en la imprenta de Sancha, en Madrid, que, por otra parte, apenas ofrece modificaciones respecto a la que puede considerarse «versión moderna» de la Regla, redactada hacia 1250.

Finalmente, hemos de aclarar que, si bien la Orden de Caballería de Santiago cobijaba de un lado a los llamados en la Regla *Freyles legos*, y de otro a los llamados *Freyles* clérigos, es a los primeros a los que nos referiremos siempre que no especifiquemos lo contrario, pues son estos los sujetos a la norma que aquí tratamos, mientras que los llamados clérigos lo estaban a la Regla de San Agustín.

II. LA INSPIRACIÓN AGUSTINIANA DE LA REGLA. UNA EXPLICACIÓN

La Orden de Santiago se distingue de las demás Órdenes militares genuinamente hispánicas por determinados aspectos de carácter religioso. A diferencia del resto, que adoptaron reglas de inspiración cisterciense, la Orden de Santiago adoptó una inspirada en la Regla de San Agustín. La explicación a este hecho, como la de cualquier acontecimiento histórico, es difícil darla de forma categórica, más bien habremos de limitarnos a exponer los hechos que, si no causaron, sí al menos hicieron posible que la Regla agustiniana se impusiera durante el siglo XII a la casi perfecta Regla de San Benito, siendo adoptada por una mayoría de congregaciones de clérigos regulares tras la reforma del papa Gregorio VII (1073-1085), e inspirando las Reglas de algunas de las Órdenes militares fundadas en la época, entre ellas la de Santiago.

1

Durante los siglos X y XI las controversias entre clero secular y regular se sucedían sin solución de continuidad, afectando tanto a cuestiones de índole material como espiritual. A la disputa por el reparto de los diezmos eclesiásticos y la soberanía sobre los bienes de los monasterios había que añadir las quejas de los monjes por la exclusiva competencia del obispo para consagrar canónicamente al abad, ordenar a los monjes y santificar para el servicio divino la iglesia y los altares del monasterio. Por otro lado, si los obispos llegaron a convertirse en verdaderos señores feudales a lo divino, los monjes lo

eran, en muchos casos, con el afán de conseguir influencia política, y unos y otros se prestaban al tráfico de prebendas, que prácticamente había acabado con el ideal de pobreza arrastrado desde los inicios de la Patrística¹.

Todo esto sucedía a la vista de un Papado en profunda decadencia, que había aceptado la total sumisión de la Iglesia al poder temporal. La investidura laica, según la cual el señor feudal nombraba los cargos eclesiales que luego eran consagrados por el obispo, era el más claro ejemplo de esta sumisión. Iglesia y Estado estaban firmemente entrelazados, destrozando las bases sobre las que el obispo Osio de Córdoba –quien presidió el Concilio de Nicea– había definido la relación entre ambos: «Dios te confió el Imperio, a nosotros las cosas de la Iglesia (...) Ni a nosotros es lícito tener potestad en la tierra, ni tú, Emperador, la tienes en lo sagrado» (carta de Osio al emperador Constancio II, finales del s. IV).

La situación tocó fondo cuando, a la muerte de Esteban V, Formoso (891-896) salió elegido Papa jurando fidelidad al emperador Lamberto de Espoleto. A la muerte de este último, Formoso coronó al rey de Germania, y no al heredero de los Espoleto, y estos reaccionaron plantándose con su ejército en la misma Roma con la intención de destruir los Estados Pontificios. Pero al llegar a Roma se encontraron con Esteban VI (896-897) y no con Formoso, pues este había muerto. Los Espoleto desenterraron entonces a Formoso vistiéndolo de Papa y sentándolo en un trono, juzgándole y declarándole culpable, para a continuación quitarle todas sus insignias, dejando su cadáver al desnudo y enterrándolo fuera de Roma, en un cementerio pagano.

El mercadeo de cargos eclesiásticos por entonces no paraba en barras, y así, según cuenta Ortega, muerto Seulfo, arzobispo de Reims, en 925, Heriberto presentó al clero y al pueblo al más joven de sus hijos, de tan solo cinco años, y le hizo elevar a la dignidad de Metropolitano².

Tal es la situación cuando Gregorio VI (1045-1046), rodeado de consejeros entre los que se encontraba Hildebrando –futuro Gregorio VII–, sienta las bases de la Reforma gregoriana, que será llevada a cabo por sus sucesores, especialmente por su discípulo, Gregorio VII, y supondrá la transformación de las estructuras de algunas de las dimensiones más importantes que afectan directamente a la vida del hombre: culturales, sociales y religiosas, entre otras. La reforma

¹ Sobre este tema, ver ORTEGA Y GASSET, J., *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*. Obras completas, Tomo I. Ed. Taurus, Madrid 2004.

² *Cit. ant.*

puede definirse como un movimiento de renovación eclesial que se difunde desde el pontificado de León IX (1049-1054) y llega hasta los días de Calixto III (1119-1124). Sus objetivos se cifraban en un deseo de purificación espiritual y la formación de un nuevo orden de relaciones entre el poder espiritual y el poder político.

Hildebrando de Toscana, estudioso de San Agustín, era, como este, defensor de la separación del poder temporal y papal por origen y funciones, pero a su vez de la supremacía de la autoridad de este último. Tras ser elegido Papa, por aclamación del pueblo de Roma sin la celebración de un cónclave, continúa la senda reformista iniciada por sus predecesores. Desde 1073, se convocan diversos sínodos que proponen un cierto itinerario para la reforma y establecen el procedimiento a seguir para su implantación, al tiempo que sistemáticamente inciden en la necesidad de proscribir los males más graves de cuantos habían afectado a la Iglesia a lo largo de la Edad Media: la investidura laica, la simonía y el nicolaísmo³. Otras medidas reformadoras serán el uso de la institución sinodal y la visita *ad limina apostolorum*, que crearon un nuevo marco de relación entre las iglesias locales y el Papado y contribuyeron a establecer un control jerárquico de la vida conciliar por la autoridad pontificia.

2

A mediados del siglo XI, un nuevo tipo de Órdenes religiosas, las denominadas Órdenes religiosas de carácter canonical⁴, comenzaron

³ Resultan interesantes las afirmaciones sobre este tema de CALVO GÓMEZ, J. A., que sostiene que «el nicolaísmo y la simonía son los hijos primeros y principales de esta misma investidura laica. Todos los que ambicionaban un episcopado prometían de antemano cosas indignas o injustas, o bien lo compraban, sencillamente a precio de oro. Esto era tan ordinario que solía hacerse notarialmente, sin el menor escrúpulo. El obispo, al llegar a la diócesis, o el abad a su monasterio, solucionaba su endeudamiento con la venta de curatos y demás beneficios al mejor postor, y reclamaba cantidades injustas de dinero por conferir órdenes sagradas y administrar el resto de los sacramentos. El resultado fue una cadena interminable de simonía». *Los clérigos regulares de San Agustín en la Edad Media: un intento de conceptualización*, en *Religión y Cultura*, LV, págs. 145-180, 2009.

⁴ Por su posible utilidad para la comprensión de este estudio, creemos oportuno aportar aquí una breve diferenciación de los distintos tipos de clérigos existentes en la época: Los que vivían de acuerdo con una regla monástica, en su forma más tradicional, como la benedictina, o según alguno de los textos reformados, eran monjes. El resto, clérigos, y dentro de éstos, a quienes adoptaban formas de vida comunitaria de acuerdo con una regla determinada, atribuida frecuentemente a San Agustín, se les conocía como *canónigos regulares*, con vida común y con una economía comunitaria, a diferencia de los restantes capitulares, los cuales, aunque tuvieran un *canon* o estatuto normativo –las constituciones propias de cada cabildo–, recibían el nombre de seculares, al igual que aquella parte del clero diocesano, la mayoría, ciertamente, que no adoptaba ninguna norma comunitaria de las ya vigentes. En cualquier

a diferenciarse de las Órdenes monacales, impulsadas por la creencia en la necesidad de una vuelta al ideal de *vita apostolica*, que añadiese a la contemplación la acción evangelizadora mediante la palabra. La reclusión en el monasterio como forma de salir de la escoria terrenal de lo material para buscar a Dios en uno mismo –recordemos la proposición de San Agustín: No salgas de ti mismo, vuelve en ti. En el interior del hombre habita la verdad–, empieza a dejar paso a lo que podríamos definir como una posición intermedia entre lo material y Dios: lo humano, en donde la palabra de Dios no debe mantenerse al margen de la vida concreta. «Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impene-trable, sino que, más bien, el Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como *logos* y ha actuado y actúa como *logos* lleno de amor por nosotros», dirá Benedicto XVI diez siglos después⁵.

Son los inicios de un nuevo estadio del cristianismo, que abandonará lentamente su concepción de un Dios «ultramundano» –en palabras de Goethe, citadas por Ortega, un Dios que empuja el mundo desde fuera⁶–, que es la única realidad y que se revela al hombre pasivo e impotente, para pasar a buscar a Dios en toda su obra y mantener una actitud activa ante su revelación –aun el misterio inexplicable, afirma Ortega, tiene que ser entendido para ser misterio⁷–. La verdad ya no obrará en el hombre únicamente por revelación divina –el hombre sólo podía decir verdad por la palabra interior que Dios pone en él y la interpretación que de ella hace por inspiración divina. Así pues, tanto la inspiración de la palabra como la de su interpretación procedían de la misma fuente: la verdad divina, si bien es cierto que requerían de un esfuerzo intelectual por parte del creyente afanado en encontrar esa verdad subsistente⁸–, como había afirmado Agus-

caso, todos los canónigos, regulares o seculares, dependían directamente del obispo de sus respectivas diócesis.

⁵ RATZINGER, J., *Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones*. Discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.

⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *La moral visigótica*, artículo publicado en *Faro* el 10 de mayo de 1908. Recogido en *Obras completas*, Tomo I. Ed. Taurus, Madrid 2004.

⁷ *Cit. ant.*

⁸ AG., *Confesiones XIII 25 y Comentario al Evangelio de Juan V 1*. No obstante, hay que tener en cuenta el trasfondo histórico-religioso en el que Agustín elabora su teoría sobre la existencia y naturaleza de Dios, enfocada a indicar a los paganos el poder organizador de la vida que tiene el alma frente al cuerpo. Trata de poner de manifiesto, más que la existencia de Dios, su naturaleza y su fuerza actuante, situándose mucho más en el marco de la polémica religiosa que en el de la problemática metafísica. En todo caso, sirva la prisa con que aquí abordamos este asunto para disculparnos de establecer las oportunas matizaciones a esta afirmación, que no es sino una apresurada conclusión, burda en exceso, extraída de las inacabables aproximaciones que Agustín hace a la cuestión de «la verdad» desde distintos flancos.

tín siete siglos antes, sino que habrá de ser el hombre el que la busque, en esa manifestación de Dios como *logos* de la que habla Ratzinger. «La gracia no destruye la naturaleza, antes bien la perfecciona», dirá Santo Tomás⁹, reconociendo así que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina.

Emerge por primera vez una relación de causalidad que remite lo creado al creador. La existencia de un mundo espiritual que Agustín ya había asegurado, permitirá finalmente a Tomás establecer una idea de causalidad que aquel había esbozado¹⁰. «Toda la Escolástica, a pesar de sus altas cimas, va a depender en lo esencial de San Agustín», escribirá Julián Marías¹¹.

Se trata, en suma, de un segundo baño de helenización del cristianismo, esta vez de carácter aristotélico –el primero, en los albores del cristianismo, y del cual bebió Agustín, fue de carácter platónico–, que desembocará en Tomás de Aquino. Según el Doctor de la humanidad, «el don de entendimiento proporciona un sentido sobrenatural y preciso, una penetración profunda y luminosa de los misterios de la fe»¹². La fe, por tanto, no teme a la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, así la fe supone y perfecciona la razón¹³. La razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe, que en todo caso se alcanza mediante una opción libre y consciente; en palabras de Chesterton, lo que la Iglesia le pide al hombre para entrar en ella, no es que se quite la cabeza, sino tan solo que se quite el sombrero.

Junto al ideal de *vita evangelica*, el retorno al ideal de pobreza obrará a favor de la proliferación de las Órdenes canónicas, regulares o no según la sujeción de los canónigos a una regla, en una gran mayoría de casos la de San Agustín. El clero regular se asemejará, por su función, al clero secular; como proyecto eclesial de evangelización; al tiempo que, por su vida de acuerdo a un modelo concreto de comunidad, se relacionará más con el mundo del monacato. Reúne así la vida contemplativa con la labor apostólica, del mismo modo que hi-

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I, q. 65, a. 5.

¹⁰ Sobre esta cuestión, aconsejamos consultar la obra de RATZINGER, J.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*. Ed. Encuentro, Madrid 2012, pp. 294 y siguientes.

¹¹ MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, Ed. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1978.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio según San Juan*, V.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

cieran Jesús, en grado sumo, y, tres siglos más tarde, Agustín de Hipona, según el ideal que con preclara lucidez describirá posteriormente Santo Tomás: «Así como por la entrega de la oración se debe tocar a Dios como a un extremo, así por la misericordia y la compasión se debe tocar el otro extremo, a saber, el hombre»¹⁴. Puede decirse, por tanto, que este clero regular, inspirado en la idea de monacato agustiniano, lo que hace es llevar hasta las últimas consecuencias la ineludible eclesialidad de un monacato que, según Agustín, jamás ha de anteponer la contemplación a las necesidades de la Iglesia, no sea que mientras los monjes se entregan al ocio santo, la caridad de muchos se enfríe y venza la iniquidad¹⁵.

Concluyendo, la Reforma gregoriana y su fortalecimiento del ideal de *vita apostolica* o *vita canonica*, junto con la implantación de la Regla agustina –impulsada definitivamente por Urbano II (1088-1099)– con su exigencia de una vida comunitaria ordenada y la renuncia a los bienes personales, fomentó el ascenso del nivel moral de los canónigos¹⁶.

3

A diferencia de otros lugares de Europa, en los que encontraron más oposición, las tesis gregorianas cuajaron pronto en los diversos reinos de la Península Ibérica. Y es que, como señala Ayala Martínez, a los reyes españoles se les planteaba un importante reto político-ideológico: o bien mantenían su tradicional perspectiva reconquistadora en la que habían fundamentado la legitimación de su propio ejercicio del poder, y lo hacían en competencia desigual con la noción de reconquista pontificia que les privaba de protagonismo político, o bien asumían esta última perspectiva con la audaz pretensión de hispanizarla, desactivando en ella la carga competitiva del avasallador poder pontificio que inevitablemente llevaba consigo y convirtiéndola en un renovado y poderoso fundamento legitimador¹⁷, consiguiendo al mismo tiempo evitar, valiéndose del apoyo del Papado, las injerencias de los poderosos abades cluniacenses, que habían conseguido extender su influencia al camino de peregrinación a Santiago de Compostela.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, III, q. 29, a. 2, ad 3.

¹⁵ AG., *Tratado sobre el Evangelio de Juan* LVII 3-5.

¹⁶ MARÍN, J., *Notas preliminares para una relectura de la regula agustini*, en *Intus Legere*, n.º 2, 1999, Universidad Adolfo Ibáñez, Instituto de Humanidades, págs. 31-47.

¹⁷ AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Reconquista, cruzada y Órdenes militares*, en *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII. De la frontera natural a las fronteras políticas y socio-económicas (foralidad y municipalidad)*, Ed. Sarasa Sánchez, Zaragoza 2007, págs. 23-37.

La Reforma se impuso singularmente en Castilla, donde Alfonso VI se mostró dispuesto a apoyar las innovaciones pontificias mientras quedaran garantizadas sus pretensiones soberano-territoriales. Prueba de ello es cómo, tras una breve demora por la reciente conquista de Toledo, la vieja liturgia mozárabe cede paso a la celebración romana de la misa impuesta por el proyecto gregoriano¹⁸.

En lo que al derecho gregoriano se refiere, su introducción fue facilitada por la verdadera necesidad de una mejora de la organización eclesiástica, así como por las nuevas comunidades de canónigos regulares.

En cuanto a la situación de la caballería, se partía, al igual que en otros lugares de Europa, de una situación de escasa credibilidad, como puede comprobarse en los preámbulos explicativos y otros textos ligados a las primitivas reglas. Así, el Prólogo de la Regla santiaguista se expresa en los siguientes términos: « (...) *Porque había en España unos varones nobles de linage, y sabios en las cosas del mundo, claros en el exercicio de las armas, y abastados de los bienes temporales, y dotados de toda bienaventuranza mundanal. En estos tan claros varones, su mal vivir escureció mucho el resplandor y claridad de su loor. Y no es de maravillar, porque eran gastadores de sus cosas, y codiciosos de las ajenas, prestos para todo mal y desenfrenados para cometer todo vicio. Y así como eran en mucho tenidos en los actos de la Caballería terrenal, así estaban enlazados en todas enormidades de malicia y pecados. Gracias á nuestro Señor, que á hombres tan pecadores y llenos de tantas maldades, apartándolos de la conversacion antigua, y del infierno de perdicion, los quiso trasladar y pasar al reyno maravilloso de la claridad de su Hijo. Y como primero eran Caballeros del diablo, agora se glorifiquen en sus peleas traer sobre sí el yugo de Dios, y ser Caballeros de Jesuchristo (...)* ».

Del mismo modo, la bula fundacional santiaguista de 1175 alude a «unos hombres de noble linaje que gozaban de todos los bienes de este mundo: sabiduría, riqueza y destreza militar; pero, al mismo tiempo, tenían todos los defectos inherentes a la caballería terrenal: eran despilfarradores, codiciosos de lo ajeno, viciosos, y vivían, por tanto, inmersos en el pecado. La acción de Dios, sin embargo, puso fin a semejante situación, y gracias a Él pasaron de ser *equites diaboli* a fieles a Jesucristo, poniéndose al servicio de Dios, la justicia y el

¹⁸ Sobre este asunto, resulta interesante el trabajo de CALVO GÓMEZ, J. A., *Los clérigos regulares de San Agustín en la Edad Media: un intento de conceptualización*, en *Religión y Cultura*, LV (2009), págs. 145-180.

amor a los hermanos, y sin despreciar en ningún momento la exposición de la propia vida y el martirio».

Resulta llamativo ver cómo ambos textos conjugan la figura heroica del caballero con la crítica exacerbada de su moralidad, y cómo esto permitirá que la cristianización de la caballería dé como resultado lo que Fuertes de Gilbert denomina «héroes cristianos militarizados»¹⁹, con capacidad de influir en la moralidad de la sociedad.

En este ambiente de reforma –que afectó singularmente al clero regular–, la flexibilidad de la Regla agustina, carente de la rigidez y precisión de la regla de San Benito y fácilmente adaptable a las condiciones locales de allí donde hubiese de implantarse, hizo que fuera adoptada por comunidades dedicadas a la vida activa, contemplativa o a ambas. En lo que respecta a las Órdenes militares genuinamente hispánicas –nacidas como instrumentos para la cruzada-reconquista, tan legítimos como lo habían sido y lo seguían siendo templarios y hospitalarios, pero mucho más sujetos que ellos a la autoridad de los reyes que las instituyeron–, mientras Calatrava, Alcántara y Montesa adoptaron reglas de inspiración cisterciense, Santiago, en cambio, necesitado, como veremos, de dar respuesta a una realidad mucho más compleja, adoptó una regla de inspiración agustiniana dúplice, una para los laicos (la *Regula Sancti Iacobi* por antonomasia) y otra para los clérigos (el *Praeceptum*)²⁰.

Como esclarecedoramente afirmara Sastre Santos, «la Orden de Santiago no puede clasificarse sin más distingos entre las Órdenes militares. Sin duda que es una Orden militar, y con certeza se puede asegurar que algo más (...) Entendemos que la Orden de Santiago halla su pleno sentido entroncándola con el movimiento de la *vita apostolica* canonical (...) Salta el clásico y unívoco esquema religioso-militar de inspiración benedictina y nos situamos ante una manifestación de la *vita apostolica* en la Península».

Más adelante afirma: «A las órdenes militares fundadas en el siglo XII hispano se suma la Orden de Santiago. Presenta, sin embargo, ciertas características que la configuran de forma muy singular. No se adecua exactamente al esquema común de Orden militar: monje-soldado. Semeja un movimiento convergente de afanes singulares y colectivos. La Orden de Santiago cobija al *frater* santiaguista

¹⁹ FUERTES DE GILBERT, M., *La nobleza corporativa en España: nueve siglos de entidades nobiliarias*, Ed. Hidalguía, Madrid 2007.

²⁰ Una variante del *Praeceptum* es la *Regula Recepta*, que es la que hoy conocemos como común entre los agustinos.

célibe y a la entera familia del *frater* casado. La acción providente del Maestre ampara a las viudas, doncellas e hijos de los caballeros de la Orden. Los *clérigos* se asocian a los *laicos* y forman juntos un «cuerpo de religión». La Orden recibe en hermandad, mediante avenencias, a cofradías militares, hospitales, y monasterios de Canónigos Regulares de S. Agustín».

«El santiaguista *laico* –añade– no se consume enteramente en el ejercicio de la guerra. Su cortedad de ánimo le excusa de ella; puede permanecer en casa entendiendo de otras ocupaciones. En un templario esta pusilanimidad constituye un grave delito. El santiaguista se ocupa además de la redención de cautivos, atiende hospitales, y puede «vivir sobre lo suyo» con su esposa e hijos. El santiaguista *clérigo*, Canónigo Regular de S. Agustín, asociado al laico fomenta el bien espiritual de los *fratrum*, y lugares de la Orden; enseña letras a los hijos e hijas de los caballeros; ofrece su convento como reposo espiritual. En los vacíos de poder, el Prior de los clérigos vela por la conservación de la Orden».²¹

Efectivamente, el Capítulo XII de la Regla concede a «*los Freyle medrosos, ó no convinientes para ir á la guerra*», la posibilidad de servir, según la providencia del Maestre, «en las otras cosas y negocios de la Casa»; y el Capítulo XIII recoge el mandamiento de enseñar letras a las hijas de los caballeros –no dice nada acerca de los hijos–.

En cuanto a la posibilidad de «vivir sobre lo suyo» a la que hace referencia Sastre Santos, aparentemente incompatible con el voto de «vivir sin propio», será objeto de estudio en el epígrafe destinado este mandamiento.

También serán abordadas en otro epígrafe las labores hospitalarias y de redención de cautivos.

III. OBEDIENCIA

El primer voto que la Regla impone a los *Freyles*, común, por otra parte, a todas las Órdenes militares, es el de obediencia. El Capítulo XX, titulado «*De los tres votos*», empieza por decir: «*Sean obedientes á su Maestre en todas y por todas las cosas*». La justificación teológica de este voto se da ya en la *Introducción* a la Regla, donde se afirma: «*En guardar la obediencia, merecen la gracia de*

²¹ SASTRE SANTOS, E., *La Orden de Santiago y su regla*, Tesis doctoral, Departamento de Historia Medieval, Sección de Historia, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, 1982.

aquel que fue obediente al Padre hasta la muerte (Fl. 2: 1-11). Porque la virtud de la obediencia más place a Dios que el sacrificio (Ec. 4)».

Esta exigencia de obediencia la vincula Agustín en la Regla de la Orden que lleva su nombre a *Hb 13:17* y *Lc 10:16*. Por otro lado, en *La Ciudad de Dios* califica la obediencia de virtud rectora de todas las de la creatura²².

La obligación de obedecer puede interpretarse desde una doble perspectiva: de un lado vendría impuesta por el carácter religioso de la Orden, que conlleva observar la obediencia como virtud cristiana; de otro, por su carácter de milicia²³.

Esta doble dimensión del voto de obediencia queda patente en el papel primordial asignado a dos figuras: la del Maestro y la del Prior. El primero, un lego, tiene autoridad sobre toda la Orden, reconocida desde el principio y ratificada en bulas como la de Inocencio IV, en 1246, que dio solución a ciertas lagunas existentes en la Regla sobre las relaciones entre legos y clérigos.

Al Prior se le concedía autoridad para asuntos de índole religiosa, pero siempre con carácter delegado. Así pues, la superioridad de la esfera religiosa sobre la terrenal que la Reforma gregoriana impuso, no se vio reflejada en la preeminencia del Prior sobre el Maestro, sino en el sometimiento de este último a la autoridad papal, única a quien, al menos sobre el papel, debía rendir cuentas.

IV. CASTIDAD CONYUGAL

A diferencia de otras reglas que imponen la castidad, la de Santiago se limita a una «castidad conyugal» inaudita como voto en instituciones religiosas hasta la fundación de esta Orden, motivo por el cual, como se dice en el *Prólogo* de la Regla, fue objeto de «*luengo estudio*» en la «*Corte romana*». Como se dijo más arriba, la Orden de Santiago no se adecua exactamente al esquema común de Orden militar, pues cobija al *frater* santiaguista célibe y a la entera familia del *frater* casado, así como a las viudas, doncellas e hijos de los caballeros de la Orden.

²² AG., *La Ciudad de Dios*, XIV 12.

²³ La obediencia, como parte de la disciplina, es claramente una virtud del militar. Los versos ubicados a la entrada de la Academia General Militar de Zaragoza, atribuidos a Calderón de la Barca, lo corroboran con extraordinaria belleza: «Aquí la más principal / hazaña es obedecer, / y el modo como ha de ser / es ni pedir ni rehusar...».

La explicación dada en la Regla de esta peculiaridad es que, a juicio de los fundadores de la Orden y, necesariamente, del Papa Alejandro III que fue quien dio su aprobación, «*mejor es casar que quemarse*» (*I Cor. 7:9*), pudiéndose dejar de seguir un consejo de mayor perfección siempre que se compense con seguir otros²⁴. Por tanto, parece acertado afirmar que es la evitación de un mal mayor lo que hace a unos y otro dispensar la guarda del celibato.

La preeminencia de la castidad célibe sobre la conyugal es una idea expresada reiteradamente en los escritos de San Pablo, primero, y de San Agustín después. En *La bondad del matrimonio*, el que algunos han dado en llamar doctor de este sacramento²⁵ describe la continencia como «más excelente que la castidad conyugal, no obstante que una y otra sean un verdadero bien»²⁶, y en este mismo tratado afirma: «Es preciso considerar aún que, entre los bienes que Dios nos concede, unos son apetecibles en sí mismos, como la sabiduría, la salud, la amistad, y otros son necesarios para conseguir un fin, como la ciencia, el comer, el beber, el sueño, el matrimonio y el comercio conyugal entre los desposados. Entre estos últimos, unos son imprescindibles para llegar a la sabiduría, como, por ejemplo, la ciencia; otros para conservar la salud, como la comida, la bebida, el sueño; y otros para sostener la amistad, como el matrimonio y el ayuntamiento conyugal, de donde se deriva la propagación del género humano, y la unión afectiva y amistosa que la sostiene es ciertamente un bien grande... Por consiguiente, será bueno desear estos bienes cuando de ellos hemos menester; pero será mucho más perfecto aún no quererlos que desearlos, porque más plenamente los poseemos cuanto menos los necesitamos»²⁷.

Pero, siendo el celibato mejor que la castidad de los cónyuges, ¿qué pudo motivar la aceptación de esta última como compromiso suficiente –por considerar aquel demasiado exigente–, a diferencia de las otras Órdenes, de inspiración cisterciense, fundadas a partir del s. XII en España, que sí impusieron el celibato?

Una posible respuesta, simple pero verosímil, quizá podamos encontrarla en el origen fundacional de la Orden: mientras Calatrava había sido fundada por monjes, para después incorporarse a ella los caballeros, Santiago fue desde el principio esencialmente nobiliaria.

²⁴ *Introducción a la Regla.*

²⁵ Indudablemente, San Agustín fue el primero en aportar una verdadera teología matrimonial, aplicando por primera vez al matrimonio el término «sacramento».

²⁶ AG., *La bondad del matrimonio*, XXIII 28.

²⁷ AG., *La bondad del matrimonio*, IX 9.

Sus trece fundadores eran nobles, singularmente su Maestre, descendiente de los reyes de Navarra por vía paterna y de los condes de Barcelona por la materna.

Ahora bien, una respuesta más completa tal vez deba buscarse en las circunstancias que rodean su nacimiento y evolución, el marco histórico-geográfico, del cual hemos hecho una somera exposición más arriba. Circunstancias que pudieron generar un rechazo peninsular a la imagen del monje-guerrero –como parece probar la confusa y contradictoria trayectoria inicial de la Orden de Calatrava²⁸, y que quizá hicieron deseable la adopción de un modelo en el que la confusión entre monjes y soldados no fuera tan evidente como en el teórico y radical planteamiento cisterciense, sino que apostase por la colaboración entre laicos y clérigos. Los santiaguistas serán militares o religiosos, siendo el celibato opcional para los caballeros y obligatorio para los clérigos. Los valores de la sociedad secular, que incluían la guerra en defensa de la fe y el compromiso matrimonial, se integran en una organización religiosa, con lo que se aseguran los objetivos últimos propugnados en la reforma pontificia. Pobreza, obediencia y castidad atenuada siguen siendo votos de obligado cumplimiento, pero el carácter menos ambicioso del último de ellos permitirá la implicación de una gran parte de la sociedad.

V. EL MATRIMONIO

Ya se ha dicho más arriba que la Regla impone la castidad conyugal. Ahora bien, ¿qué implica la castidad conyugal? En primer lugar, la convivencia consagrada con una mujer, que tenga como fin la generación, guarde castidad –fidelidad– y observe la realidad del sacramento –indisolubilidad–; es decir, el matrimonio, que es bueno, lo es porque posee tres bienes: la fidelidad, la prole y el sacramento²⁹.

En segundo lugar, significa abstenerse de los actos conyugales «ilícitos». En este sentido, el Capítulo XIII de la Regla prescribe los tiempos de abstinencia de convivencia matrimonial y de reclusión en los conventos.

²⁸ A este respecto, es interesante consultar el trabajo de AYALA, CARLOS DE, Órdenes militares hispánicas: Reglas y expansión geográfica, en el N.º 12 de la revista *Codex Aquilarensis*, 1996, págs. 57-86.

²⁹ AG., *Comentario literal al Génesis* (traducción no del todo exacta, pero comprensible, del título de la obra originalmente titulada *De Genesis ad litteram*), IX 7, 12; y *La bondad del matrimonio*, XXIV 32.

La obligación de observar lo anterior encuentra sustento ideológico en la doctrina de San Agustín, que reconoce el matrimonio como un bien «en todos los elementos que le son propios: la intención de generar, la casta fidelidad, y el carácter sacramental del connubio»³⁰. Asimismo, contempla los periodos de abstinencia de mutuo acuerdo como una forma de fortalecer el vínculo entre los esposos³¹.

Sobre la posibilidad de contraer matrimonio en segundas nupcias, en su capítulo XIII la Regla se expresa en los siguientes términos: «*Aquellas mugeres, cuyos maridos fueren muertos, queden en los Monasterios, y si alguna de ellas que en su Orden vivió honestamente, quisiere quedar fuera del Monasterio, puédalo hacer según la providencia del Maestro. Y si alguna quisiera casar, dígalo al Maestro, ó al Comendador, para que case con quien quisiere por su providencia, según dice el Apóstol: «Muerto el varon suelta es la muger de la ley del varon; case con quien quisiere en el Señor» (I Cor. 7). (...) Esto mesmo conviene guardar á los varones».*

El precepto adapta a la perfección el pensamiento del Obispo de Hipona –y también de San Pablo–, que considera lícitas las segundas y subsiguientes nupcias: «Los hombres suelen preguntar por las terceras y cuartas nupcias y aun por otras ulteriores. Responderé brevemente que no me atrevo a condenar cualesquiera nupcias, ni tampoco a suprimir la vergüenza del número. Mas si a alguno le desagrade la brevedad de esta respuesta mía, sepa que estoy pronto a escuchar al discutidor que me reprende. Quizá encuentre alguna razón por la que hayamos de condenar a las terceras nupcias y no a las segundas. Yo, como advertí al principio de esta exposición, no me atrevo a saber más de lo que conviene. ¿Quién soy yo para ponerme a definir lo que, según veo, no definió ni siquiera el Apóstol? Dijo simplemente: «La mujer está ligada mientras viva su marido», pero no dijo: el primero, el segundo, el tercero o el cuarto. Simplemente: «La mujer está ligada mientras viva su marido; si su marido muriere, ella queda libre; cásese con quien quiera, pero en el Señor. Y será más feliz si permanece así». No sé qué pueda añadirse o quitarse a la frase por lo que toca a este punto»³².

Es verdad, sin embargo, que exalta la virtuosa viudez como bien superior al del matrimonio: «Es tan grande el bien del matrimonio fiel, que hace a los casados miembros de Cristo. El bien de la continencia vidual es mejor todavía, pero la profesión no puede hacer que

³⁰ AG., *La gracia de Cristo y el pecado original*, II 34-39.

³¹ AG., *El matrimonio y la concupiscencia*, I 11.

³² AG., *La bondad de la viudez*, XII.

la viuda católica sea algo más que miembro de Cristo, sino que tenga un lugar superior al de casada entre los miembros de Cristo. Porque dice el mismo Apóstol: “Así como en un cuerpo tenemos muchos miembros, y no todos los miembros tienen las mismas funciones, del mismo modo, los muchos somos uno en Cristo, y tenemos diversos dones según la gracia que se nos ha donado”³³.

VI. VIVIR SIN PROPIO

El mandamiento de vivir sin propio que impone la Regla entronca claramente con el ideal de pobreza recuperado en el siglo XI para el clero en general y para las comunidades de clérigos regulares en particular. Vamos a tratar de aclarar, no obstante, algunas peculiaridades de este voto en la Regla santiaguista, así como su relación con la concepción de pobreza agustiniana.

1

Tanto en la *Introducción* a la Regla como en el capítulo XX se ordena a los *Freyes* vivir sin propio, excepto –y esto es interesante señalarlo– lo que por el Maestro o el Comendador les fuere concedido.

Ahora bien, lo que hasta aquí parece imponer la Regla es la puesta de todos los bienes en común. Se trataría de una solidaridad interna a la comunidad. Sin embargo, en el capítulo III se impone la obligación de «*recibir y dar las cosas necesarias á los pobres de Jesuchristo*», con lo que la solidaridad se hace extensible de puertas afuera de la comunidad. Es más, en la Nota 20 del texto que analizamos se enfatiza la obligación, superior a la común de todo cristiano, que tienen los caballeros de la Orden de «*subvenir á las necesidades del próximo*».

Agustín, con su acostumbrada clarividencia y profundidad, ofrece cabalmente la razón teológica de tal afirmación: «Cristo se hizo pobre y está en la tierra presente en los pobres, los miembros más débiles y necesitados de su cuerpo. Son como «los pies del Señor» (*Trat. sobre la cart. de Jn. 10,8*), y nadie puede decir que sirve a su Cuerpo, la Iglesia, si no sirve o incluso menosprecia y pisotea sus pies. Tan propio del religioso como la oración o la vida común es –y para eso vive austeramente– compartir solidariamente con los pobres»³⁴.

Así pues, la Regla santiaguista refleja a la perfección la concepción agustiniana del voto de pobreza: en primer lugar, la convivencia hu-

³³ AG., *La bondad de la viudez*, III.

³⁴ AG. *Epístola* 48, III.

mana y cristiana; en segundo lugar, solidaridad como ayuda al necesitado. La comunidad, siendo así, ha de verse como la consecuencia de vivir cada uno en fraterna comunión con los miembros del grupo, pero al propio tiempo esforzándose por ser para los fieles de fuera elocuente testimonio evangélico de vida³⁵.

A la pobreza, por tanto, se antepone la caridad, entendida como amor al prójimo. «La amistad, por su parte –dice Agustín–, no se reduce a esos estrechos límites, pues alcanza a todos los que tienen derecho al amor y a la caridad, aunque se incline hacia unos con mayor facilidad que hacia otros. Llega hasta los enemigos, pues se nos encarga el orar por ellos. Es decir, nadie hay en el género humano a quien no se le deba la caridad, si no por mutua correspondencia en el amor, por la común participación en la naturaleza»³⁶. Pero es que además, un ferviente amante de la verdad como Agustín, no ve otro camino para alcanzarla sino el amor: «*non intratur in veritatem nisi per caritatem*»³⁷, dirá.

2

A pesar de lo ya explicado, de los preceptos de la Regla, así como de las enseñanzas de Agustín a las que aquellos se ajustan, extraen algunos la conclusión de una condena total y genérica de la propiedad privada en el seno de la Orden de Santiago, cuestión esta que pasamos a analizar a continuación.

El pensamiento del Obispo de Hipona respecto a los bienes terrenales puede buscarse en su Sermón 177: «La avaricia, en efecto, es la inmundicia del corazón. Nada de lo que has amado sacas de este mundo, a no ser el vicio que también has amado. Si eres perseverante en amar al mundo, quien hizo el mundo no te encontrará limpio. Sirva, pues, el dinero usado con moderación para la utilidad temporal; sirva de viático para la meta establecida, según está escrito: *Sin amarlo –dice–, la cantidad de dinero sea la suficiente para las necesidades presentes (Hb 13,5)*. Pon atención a lo que puso de entrada: *Sin amarlo –dijo–*; así, pues, introduce tu mano para desligar de él tu corazón. Pues si quieres atar el corazón con el amor al dinero, irás a dar en muchos dolores. ¿Dónde quedará entonces esto: *Pero tú, hombre de Dios, huye de estas cosas? (1Tm 6,11)* No dice: «Abandónalas, déjalas», sino: *Huye*, como si se tratase del enemigo. Querías huir con el

³⁵ Ver al respecto el trabajo del Prof. LANGA, P.: *San Agustín y los orígenes del monacato en África*, en Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real, N.º 5, 1991, págs. 91-113.

³⁶ AG. *Epístola* 130, VI 13.

³⁷ AG., *Contra Fausto*, XXXII 18.

oro; huye del oro; huya tu corazón y no habrá que temer por su uso. No haya codicia, no falte la piedad. Tienes en qué emplearlo, si eres señor y no siervo del oro. Si eres señor del oro, harás con él el bien; si eres siervo, hará contigo el mal. Si eres señor del oro, alaba al Señor aquel a quien vestiste; si eres siervo, blasfema contra Dios aquel a quien despojaste. Siervo te hace la codicia, libre la caridad. Si no huyes de aquella, serás siervo. *Pero tú, hombre de Dios, huye de estas cosas.* En este asunto, si no quieres ser esclavo, huye (...)

(...) Por tanto, *sin amarlo, la cantidad de dinero sea la suficiente para las necesidades presentes (Hb 13,5).* ¿Por qué de las presentes? Porque *nada trajimos a este mundo y nada podemos llevarnos de él (1Tm 6,7).* Por eso habla de las presentes, no de las futuras. Mas ¿qué cosa engaña al hombre para entraparlo en las cuentas de la avaricia? «¿Y si vivo muchos años?» Quien te da la vida, ¿no te va a dar con qué sostenerla? En última instancia están las rentas; ¿por qué buscar también el tesoro? Algo te renta tu negocio, algo tu industria y algo el dinero; bástete eso, nada de atesorar; no sea que donde colocas tu tesoro, allí coloques también tu corazón y escuches inútilmente y respondas con mentira a la invitación: «Levantemos el corazón» (...)

(...) En cierto modo, el Señor nuestro Dios quiere que seamos comerciantes y hace intercambio con nosotros: le damos lo que abunda aquí y recibimos lo que abunda allí, como tantos que hacen intercambios de mercancías: en un lugar dan una cosa y reciben otra en el lugar adonde llegan. Por ejemplo, uno dice a su amigo: «Recibe aquí este oro mío y dame en África aceite»; lo traslada y no lo traslada; lo que dio ya lo trasladó, pero no recibió la misma mercancía. Recibe lo que desea. Hermanos míos, nuestro comercio con Dios es semejante a éste. ¿Qué damos y qué recibimos? Damos lo que no podemos llevar con nosotros aunque queramos, por lo que, en consecuencia, perece. Dese, pues, lo menor aquí para hallar allí lo mayor. Damos tierra y recibimos cielo; damos bienes temporales y los recibimos eternos; los damos corruptibles y los recibimos imperecederos; por último, damos lo que nos dio Dios y recibimos al mismo Dios. No seamos, pues, perezosos para realizar este intercambio de mercancías en este comercio excelente e inefable. Aprovechemos el hallarnos aquí, aprovechemos el haber nacido, aprovechemos el ser peregrinos. No regresemos en la indigencia».

Así pues, es el apego a los bienes terrenales lo que el Santo de Hipona desapruueba, no su posesión. En este mismo sentido puede interpretarse esta otra afirmación ubicada en el *Salmo 346*: «Él nos dice que el pobre avaricioso no está cerca del Reino de Dios; sin embargo,

sí lo está el rico generoso y de buen corazón», la cual se compadece a la perfección con esta otra: «*ama et quod vis fac*» (ama y haz lo que quieras), que muestra con tremenda energía cómo lo esencial, lo realmente importante de todo actuar es la voluntad con que se actúa. Si uno lo hace por amor, puede hacer lo que quiera. Puede hacerse todo lo que uno pueda querer amorosamente, ¿no es ésta acaso una inmejorable definición de libertad?

La doctrina agustiniana sobre la falta de apego a los bienes terrenales enlaza así con la de la bondad de su uso, expuesta en *La Ciudad de Dios*. Allí explica cómo las personas de las dos ciudades –*civitas terrena* y *civitas Dei*– hacen uso de las cosas de este mundo de la misma forma, por lo que no es en el mero uso donde está la diferencia entre los habitantes de una y otra ciudad, sino en los fines a los que tiende dicho uso³⁸.

Existen otros pasajes de la vida y obra de Agustín en los que puede apreciarse, cuanto menos, una falta de condena a la propiedad privada, como cuando, citando a Salustio, define a los romanos como «ávidos de alabanza, desprendidos del dinero; su ambición era una gloria elevada y una fortuna adquirida honradamente»³⁹, y si bien la avidez de alabanza la considera un vicio que se torna virtud por servir de freno a vicios mayores⁴⁰, resulta innegable que considera la fortuna honradamente adquirida un motivo de alabanza, aun cuando sea la búsqueda de esta última la que guíe la conducta.

Más clara resulta su intervención en la cuestión de los donatistas, cismáticos y, posteriormente, declarados herejes. Siempre prudente y tratando de agotar por todos los medios la vía pacífica, Agustín había esperado conciliar a los donatistas usando solo la razón, sin embargo, la represión por parte del brazo secular se hizo para él necesaria por el bien de la sociedad africana que se veía amenazada por los circunceliones⁴¹, que eran unos «bárbaros fanáticos que asolaban los caminos y destruían la propiedad privada».

En el marco de esta misma controversia, ante la indignación de los donatistas por la negación de los césares de que pudieran tener propiedades, que lleva a aquellos a preguntar qué tiene que ver la

³⁸ AG., *La Ciudad de Dios*, XIX 17.

³⁹ AG., *La Ciudad de Dios*, V 12.

⁴⁰ AG., *La Ciudad de Dios*, V 13.

⁴¹ Los circunceliones eran bandas armadas de campesinos nómadas, mauritanos beréberes de ideas donatista pero que se dedicaban al terrorismo, especialmente a depredar las posesiones de la aristocracia afro-romana que estaba al lado del episcopado ortodoxo.

Iglesia con el César, Agustín pregunta y él mismo se responde: «Mira, tú tienes unas tierras, pero ¿con qué derecho las defiendes, con el divino o con el humano... El derecho divino lo tenemos nosotros en la Sagrada Escritura, el derecho humano, por medio de la legislación imperial»⁴². Así pues, como aclara Ratzinger, por derecho divino se aplicará: «Del señor es la tierra y cuanto hay en ella» (*Sal 23, 1*), la distribución de las propiedades que hacen los hombres se rige por el derecho de los hombres⁴³.

Cuestión distinta es que la concepción agustiniana de lo que hoy llamamos justicia social sea muy exigente, como prueba al afirmar que «las cosas superfluas de los ricos son las necesarias de los pobres. Se poseen bienes ajenos cuando se poseen bienes superfluos»⁴⁴. Probablemente estemos más cerca de comprender al Santo de Hipona si partimos de que su tratamiento de los bienes terrenales está en un plano de carácter ético; en ese marco, no existe un rechazo a la posesión de bienes, siempre y cuando los mismos resulten de una adquisición legítima y se haga un correcto uso de ellos. Más aún, la posesión de los bienes no sería el centro del problema sino el excesivo apego a ellos. La posesión de los bienes no es mala por sí misma, si se tiene el cuidado de no ser esclavo de ellos, y siempre y cuando se haga un uso apropiado y con objetivos justos. Las palabras de Nuestro Señor en *Mateo 6, 31-33* nos muestran la base sobre la que descansa esta interpretación: «No os afanéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos? Porque los gentiles buscan todas estas cosas; pero vuestro Padre Celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas. Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas».

Por otro lado, no consideramos acertado equiparar una comunidad pequeña y con alta vinculación entre sus miembros con la comunidad humana universal. La puesta de bienes en común en el primer caso quizá sea una solución idónea, pero la universalización de la propiedad desborda los límites de la condición humana para terminar generando, como la historia ha demostrado, la esclavitud propia de los colectivismos. Creemos que el alma humana lleva escrito –con mayor o menor intensidad, según los casos– el deseo de vivir de los frutos que su propiedad genera al trabajarla. Incluso la comunidad aspira a que sus bienes –colectivos para los miembros de la comunidad pero ajenos a quienes no lo son– generen la mayor cantidad posi-

⁴² AG., *Tratado sobre el Evangelio de Juan VI 25 y 26*.

⁴³ RATZINGER, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*. Ed. Encuentro, Madrid 2012.

⁴⁴ AG. *Comentarios a los Salmos*, 147, 2.

ble de frutos, aunque sea para realizar con ellos obras de caridad, y el propio Pueblo Elegido tenía una tierra prometida.

Diferentes preceptos de la Regla santiaguista, diseñada para una comunidad expansiva y con fines pobladores, se ajustan perfectamente, en cuanto a lo que ahora tratamos, a las enseñanzas de quien inspiró la norma. Tal es el caso del capítulo XXXIV, en el cual se impone a los Freyles la obligación de dar a los Freiles clérigos «*los diezmos de sus labores y trabajos, y de los otros bienes que Dios les diere, de donde provean sus personas de las cosas necesarias, y comprehen ornamentos para las iglesias: y si alguna cosa sobrare, sea distribuida á pobres según la providencia del Maestre*». O el del Capítulo XIV, titulado «*Del Freyle que viviere en su tierra, ó en alguna heredad de la Orden*», lo que deja a las claras la posibilidad de tener tierras propias.

Pero el pasaje que más esclarecedoramente se expresa es el que da fin al Prólogo, en el que se justifica el mandamiento de vivir sin propio: «*En vivir sin propio, esfuérganse –los Freyles– á semejar á aquel, que todas las cosas poseia, y no tenia donde inclinar su santa cabeza: y aunque los Freyles muchas cosas tengan, sean como dice el Apóstol, como si ninguna cosa poseyesen (2 Cor. 6)*». Lo condenable, por tanto, no es la posesión de bienes, sino el apego a ellos, que no deja sitio a la caridad. El voto de pobreza conllevaría, por tanto, vivir con sobriedad y desprendimiento, con la obligación de realizar un inventario de los bienes, como símbolo de que eran meros administradores de ellos, y que solamente los poseían con permiso del Maestre⁴⁵.

3

Sorprendentemente, puede afirmarse que San Agustín esbozó sendas teorías sobre valor y precio, dos elementos básicos en la actual construcción del pensamiento económico. Por una parte, constató que las cosas tenían un valor distinto en correspondencia con quien hacía uso de ellas: «Yo mismo conozco a un hombre a quien se le ofreció un libro; vio que el vendedor desconocía su verdadero valor; y por eso pedía tan poco por él y, sin embargo, ese hombre dio al vendedor, ignorante como estaba, el justo precio, que era muchísimo mayor. Hemos conocido a personas que, movidas por motivos humanitarios, han vendido barato a sus conciudadanos trigo por el que habían pagado un alto precio»⁴⁶. Evidentemente, para el vendedor, probablemente poco instruido, el libro carecía del valor que el comprador, quizá un hombre de letras, le daba. No obstante, resulta cu-

⁴⁵ Con el tiempo, este voto llegará a convertirse en una mera formalidad.

⁴⁶ Citado por CACHANOSKY, J. C., *Historias de las teorías del valor y del precio*, en *Revista Libertas* 20, Mayo 1994.

rioso como Agustín utiliza el atributo *justo* para referirse al precio pagado, lo cual parece contraponer a la teoría subjetiva del valor que la cita esboza una teoría objetiva del mismo.

Por otra, que el precio de las cosas variaba con la necesidad y el uso que se les diera: « (...) existen otras muchas suertes de apreciación según la utilidad de cada uno: así sucede que anteponemos algunos seres que carecen de sentido a otros que lo tienen, de tal suerte que, si estuviera en nuestras manos, los borraríamos de la naturaleza, ya por ignorar el lugar que en la misma tienen, ya, aun conociéndolo, por subordinarlos a nuestros intereses. ¿Quién no prefiere tener en su casa pan a tener ratones; dinero a tener pulgas? ¿Qué tiene de sorprendente si aun en la estimación de los mismos hombres, cuya naturaleza es de tan alta dignidad, tantas veces se compra a más alto precio un caballo que un esclavo, una piedra preciosa que una esclava?

Así, debido a la libertad de apreciación, existe una gran distancia entre la reflexión de la razón, la necesidad del indigente y el placer del codicioso: la razón piensa lo que cada cosa vale por sí misma en la naturaleza; y la necesidad, para qué sirve lo que desea; la razón busca lo que aparece verdadero a la luz de la mente, y el placer lo que agrada y lisonjea a los sentidos del cuerpo»⁴⁷.

La necesidad como criterio de reparto de los bienes es postulada con claridad en la Regla agustiniana, en la cual se establece que alimento y vestido sean distribuidos no con criterios de igualdad, sino conforme a la necesidad de cada cual. No existe, sin embargo, un precepto tan claro en la Regla santiaguista.

VII. LA GUERRA

De la interpretación literal de la Regla cabe deducir que la cruzada, la «guerra santa» como derivación de la «guerra justa», constituye el principal motivo para la formación de la Orden de Santiago. En el mismo Prólogo se hace referencia al paso de «*allende la mar gran poder de Moros sin cuento, para destruir la Iglesia de Dios, y para estragar y enseñorear la tierra de los Christianos*», motivo por el que los caballeros fundadores, «*veyendo el gran peligro que estaba aparejado a los Christianos, inspirados por la gracia del Espíritu Santo para reprimir a los enemigos de Chisto, y para defender su santa Iglesia, ficieron de sí muro para quebrantar la soberbia y furia de aquellos que eran sin fe...*»

⁴⁷ AG., *La Ciudad de Dios*, XI 16.

1

El concepto de «guerra justa» tiene, si no su origen, sí al menos una primera interpretación teológica del mismo en San Agustín. Sus planteamientos, hechos en los albores del Medioevo, intentaron conciliar las enseñanzas de Cristo con la defensa del Imperio romano –no con la intención de legitimarlo, sino como forma de preservar el orden y la paz– de las invasiones de los pueblos germanos, que saquearon Roma en los años 410 y 445. Así, en su monumental *Ciudad de Dios*, afirma con rotundidad que «es la injusticia del enemigo la que obliga al hombre formado en la sabiduría a declarar las guerras justas»⁴⁸, y califica de justas aquellas guerras que cumplan los siguientes requisitos⁴⁹: tener como fin reparar una injusticia o impedir que un enemigo hiciera daño, estar exenta de odio, no obedecer a intereses personales o de venganza y ser declarada por la autoridad pública legítima, puesto que dicha autoridad procedía de Dios.

Posteriormente, en su obra *Quaestiones in Heptateucum*, refiriéndose a las motivaciones que deben existir para que una guerra sea considerada justa, afirma: «*Se suelen definir justas aquellas guerras que vengan las injusticias, en el caso en el que el pueblo o el estado al que se debe hacer la guerra haya descuidado o castigar las malas acciones de sus ciudadanos o devolver lo que haya sido sustraído injustamente. Es además ciertamente justa aquella guerra que haya sido ordenada por Dios*»⁵⁰. Esta última causa de justificación constituye la principal novedad respecto a la teoría de Cicerón que justifica la guerra solo como último recurso⁵¹, y de ella cabe colegir la licitud de la guerra santa, pues una guerra ordenada por Dios siempre será justa.

Esta justificación de la guerra se ha pretendido enraizar a menudo en la búsqueda casi obsesiva del Doctor de la gracia de la verdad revelada por Dios⁵² –y definida por la Iglesia– y su voluntad de servírsela a la humanidad. Efectivamente, toda la obra de Agustín puede calificarse de interminable confesión de un infinito anhelo de verdad, pero la verdad, dirá Agustín, nunca puede ser propiedad de nadie: «Cuando con rectitud de intención trata el alma de captar las cosas interiores y trascendentes, patrimonio común, no propiedad privada, de cuantos

⁴⁸ AG., *La Ciudad de Dios*, XIX 7.

⁴⁹ AG., *Epístola* 138, a Marcelino, y *La Ciudad de Dios* XIX.

⁵⁰ AG., *Cuestiones sobre el Heptateuco*, VI 10.

⁵¹ Cicerón, *Sobre los deberes*, I 9.

⁵² AG., *Contra los académicos*, I 3; *Las costumbres de la Iglesia y las costumbres de los maniqueos*, I 17 y otras obras.

la aman y sin solicitud ni envidia, con casto amplexo, las poseen, entonces mira por su propio bien y por el bien de los demás»⁵³.

Consecuencia inmediata de esta naturaleza común de la verdad será, inevitablemente, la necesidad de servírsela a todos para su disfrute: «Por eso, Señor, son temibles tus juicios, porque tu verdad no es mía ni de aquél ni del de más allá, sino de todos nosotros, a cuya comunicación nos llama públicamente, advirtiéndonos terriblemente que no queramos poseerla privada, para no vernos de ella privados. Porque cualquiera que reclame para sí propio lo que tú propones para disfrute de todos, y quiere hacer suyo lo que es de todos, será repelido del bien común hacia lo que es suyo, esto es, de la verdad a la mentira»⁵⁴.

Ahora bien, una cosa es buscar y predicar la verdad y otra muy distinta imponerla. Una cosa es ser intolerante en los principios y otra en la práctica. No es esto último lo que propone San Agustín, que, por otro lado, en su diferenciación de «las dos ciudades», anticipa la necesidad de separar Iglesia y Estado. Una separación que cabría calificar de máxima, pues asocia al Estado la jurisdicción humana y a la Iglesia la jurisdicción divina, construyendo sobre su doctrina de las dos ciudades una doctrina de los dos derechos⁵⁵. Cosa distinta es que de una corrupta interpretación de la voluntad agustiniana surgiera la coartada para imponer la «única» verdad a cualquier precio, originando con ello violentas luchas⁵⁶, del mismo modo que, siglos más tarde, los escritos agustinianos, sometidos a alteraciones y exageraciones de interpretación, fueron utilizados para la Reforma promovida por el monje agustino Lutero.

2

De la maldad de la guerra, no deja dudas San Agustín al presentarla como privación de ser de la paz, al igual que el mal es privación de ser del bien⁵⁷, todo más y cuando la paz es para el Obispo el bien supremo y fin de toda la creación. La paz es, incluso, «el fin deseado de la guerra»⁵⁸, que, en palabras de Ortega, podría calificarse de supremo

⁵³ AG. *La Trinidad* XII 10.

⁵⁴ AG. *Confesiones* XII 25.

⁵⁵ Obsérvese cómo la doctrina agustiniana en este punto choca con la concepción de un derecho natural inspirador de todo derecho, sea estatal o eclesiástico.

⁵⁶ En este sentido, conviene analizar la ampliación de la esfera de influencia del Papado durante los años previos a las Cruzadas, que el papa Gregorio VII llevó más allá del ámbito religioso, poniendo las bases para el llamamiento de Urbano II a la Primera Cruzada.

⁵⁷ AG., *Confesiones*, VII 11.

⁵⁸ AG., *La Ciudad de Dios*, XIX 12.

esfuerzo que hacen los hombres para superar ciertos conflictos⁵⁹. En este sentido, resulta aun más esclarecedora la carta que escribió al conde Dario, enviado a África como mediador: «Título de grande de gloria es precisamente el de aplastar la guerra con la palabra, en vez de matar a los hombres con la espada, y buscar o mantener la paz con la paz y no con la guerra. Ciertamente, incluso quienes combaten, si son buenos, buscan sin duda la paz, pero a costa de derramar sangre. Tú, por el contrario, has sido enviado precisamente para impedir que se derrame la sangre»⁶⁰.

Sin embargo, la teoría agustiniana sobre la guerra ha dado pie a interpretaciones que califican su concepto de «guerra justa» de necesario bagaje doctrinal para allanar el paso de las posiciones pacifistas de los primeros cristianos a las posiciones que posteriormente trataron de otorgar moralidad a la guerra contra el infiel⁶¹.

Estas interpretaciones resultan ciertamente ingenuas, pues de buscar un respaldo doctrinal para hacer la guerra, ¿no sería igualmente posible encontrarlo en las Sagradas Escrituras? Cuando los soldados se acercaron a Juan el Bautista para preguntarle qué debían hacer, este no les mandó abandonar su profesión, sino que les respondió: «No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas y contentaos con vuestra soldada» (*Lc. 7:1-10*). Y, ¿acaso no expulsó Jesús mediante la violencia a los mercaderes del templo? (*Mt. 21:12*), o, ¿no se prestan a diversas interpretaciones las palabras del Apóstol cuando dice: «Soporta las fatigas conmigo como un buen soldado de Cristo Jesús. Nadie que se dedica a la milicia se enreda en los negocios de la vida, si quiere complacer al que le ha alistado» (*2 Tm. 2:3-4*). El mismo episodio del huerto de Getsemaní, en el que Jesús manda a Pedro envainar la espada, ¿no expone a las claras que Aquel consentía a sus discípulos ir armados?

Lo anterior no constituye prueba de aceptación de la violencia en las Sagradas Escrituras, que la condenan en infinidad de pasajes. Más bien sugiere calificar de temeraria la postura que atribuye el acontecimiento de las Cruzadas a la doctrina sentada siete siglos antes por San Agustín. Convendría primero analizar detenidamente las posibles causas de la Cruzadas teniendo en cuenta, además de los aspectos religiosos, todas las circunstancias histórico-políticas de la época:

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Tomo IV. Ed. Taurus, Madrid 2005.

⁶⁰ AG., *Epístola* 229, II.

⁶¹ Constituye la principal referencia en este sentido la obra de ERDMANN, C., *Die Entstehung des Kreuzzuggedankens (El origen de la idea de cruzada)*, cuya primera edición fue publicada en Stuttgart, en 1935.

hacer valer el derecho de visitar los Santos Lugares⁶², miedo al avance musulmán sobre Europa o factores de orden económico⁶³; sin olvidar la posibilidad de que fuera la lógica consecuencia del rearme ideológico del pontificado del reformismo gregoriano⁶⁴ o una mera explotación ideológica de la coyuntura temporal⁶⁵. En suma, convendría dar a los episodios concretos la importancia que les corresponde dentro del proceso histórico, admitiendo la capacidad de los hombres de cada época de tener conciencia de ellos⁶⁶.

En cuanto a la teoría agustiniana de la «guerra justa», parece sensato interpretarla sin desatender el marco de la época en que se formula. No podemos orillar el hecho de que la caída del Imperio romano supone la desaparición de «un mundo», de un «organismo histórico», que diría Ortega, o de un «Estado mundial», que dirá Ratzinger, y este tipo de acontecimientos no puede sino abrir paso, incluso en un gigante de la talla de Agustín, a la más absoluta melancolía. Aún hoy resulta conmovedor imaginar la imagen, descrita por Indro Montanelli en su *Historia de Roma*, del general Bonifacio –ex condenado por alta traición– y el obispo Agustín resistiendo en Hipona al asedio de los vándalos de Genserico⁶⁷; o recordar el lamento de

⁶² La voluntad de atender a los peregrinos en los Santos Lugares del Cristianismo motivó el nacimiento de las Órdenes Militares. Concretamente y a modo de ejemplo, la fundación en 1055 de un hospital en Jerusalén bajo la advocación de San Juan dio origen a la Orden de los Hospitalarios.

⁶³ Las malas cosechas a partir de 1095 y la opresión por parte de los señores animaron a los campesinos a marchar a tierras lejanas. Igualmente, los segundones de familias nobles vieron en Las Cruzadas la posibilidad de adquirir dominios propios.

⁶⁴ ERDMANN, C., *op. cit.*

⁶⁵ Para Jonathan Riley-Smith, el origen de la idea de cruzada estuvo en la explotación ideológica que se hizo de la marcha de los expedicionarios de la Primera Cruzada y de su éxito en la conquista de Jerusalén, que, junto con un nutrido número de presuntas apariciones, alcanzó el carácter de milagro. Así pues, las Cruzadas vendrían a ser una forma de expansión de la sociedad feudal, resultado de un militarismo cristiano pero laico, que fue posteriormente instrumentalizada por el Papado. *The first crusade and the idea of crusading (La Primera Cruzada y la idea de crusading)*, primera edición publicada en Filadelfia en 1986.

⁶⁶ El menospreciar los acontecimientos concretos de la Historia podría llevarnos incluso a situar el pensamiento agustiniano en el origen de los totalitarismos comunistas y nacionalsocialistas. Cabe recordar que para Hegel –cuya filosofía constituye la base sobre la que se alzan las teorías de Marx y Nietzsche– el proceso histórico tiene un sentido que trasciende sus episodios concretos, una lógica general que conduce, independientemente de la conciencia que los hombres tengan de ello, a un estadio de plenitud, concebido bajo la forma de «Estado racional»; y en el fondo de esta visión no es difícil reconocer el eco de la poderosa idea agustiniana de la Providencia: esa fuerza rectora de los avatares de la vida humana que, aunque los hombres no la comprendan, va encaminando a la humanidad hacia el fin de la historia, que no es otro que la reconciliación del hombre con su Creador.

⁶⁷ MONTANELLI, I., *Historia de Roma*, p. 295, Ed. Plaza y Janés, Barcelona 1963.

San Girolamo, que, tras cuatro siglos de lucha de los cristianos contra Roma, en el momento de caer esta sollozó: «La fuente de nuestras lágrimas se ha secado».

Bien es cierto que, una vez asimilada la noticia de la devastación de Roma, Agustín puso enorme empeño en transmitir a la comunidad cristiana que aquello no era el fin del mundo y de la historia. Sólo un gran mal que Dios podía transformar en bien, como el perfeccionamiento de los justos y, por tanto, de la Ciudad definitiva. No obstante, la importancia que el mito de la Ciudad Eterna tenía para la humanidad ha quedado patente con el establecimiento de la sede espiritual del mundo cristiano en el lugar mismo donde los romanos habían colocado el centro político del mundo antiguo.

El propio concepto de *civitas* manejado por Agustín en su obra *La Ciudad de Dios* está marcado por la doctrina clásico-romana de la *civitas*, que entendía la ciudad de Roma como un Estado mundial: el mundo entero había sido incorporado a la ciudad de Roma. Del mismo modo, la *civitas Dei* tendrá un alcance universal, e incluso el que esta universalidad no implique la pertenencia de toda criatura a la ciudad de Dios, guarda cierta similitud con el hecho de que no se considerase *cives* a todo habitante del Imperio romano.

No es de extrañar, por tanto, que los enfrentamientos contra los persas en oriente y el asedio de las tribus germanas en occidente, dispusieran a la atemorizada población cristiana –acrecentada en miles de fieles procedentes del paganismo– a aceptar la distinción de dos tipos de violencia: la que es considerada ilegítima, al servicio de un deseo desenfrenado y, por tanto, nociva; sería aquella que se ejerce contra inocentes, por avaricia o en busca de una gloria personal, como puede ser la que afecta a pobres, mujeres, niños, clérigos, campesinos, las guerras privadas, las venganzas o el bandolerismo; y frente a ella hay también una violencia legítima, al servicio de la caridad, mesurada, cuyo objetivo último es la salud espiritual.⁶⁸ El propio San Agustín, en su carta 93, escrita entre el 407 y el 408 y dirigida al obispo Vicente, menciona estos dos tipos de violencia cuando habla de la violencia *pro iniquitate* y violencia *pro veritate*: «En estos casos, ¿qué debemos considerar, sino que hay quien ha obrado por la verdad y quien por la iniquidad, quien para dañar y quien para corregir?»⁶⁹

⁶⁸ CABRERO PIQUERO, J. *El concepto de la guerra en el cristianismo primitivo desde los Evangelios a San Agustín*, en la *Revista de Historia Militar* del Instituto de Historia y Cultura Militar (Ministerio de Defensa), N.º extraordinario, págs. 79-112, Madrid 2009.

⁶⁹ AG., *Epístola*. 93, II 8.

Si hemos de hacer constar nuestra opinión, esta ya fue escrita, pues coincide casi al dedillo con la que en su día expresara Cesar Vidal: «El concepto de guerra justa nace de una terrible y en apariencia insoluble paradoja, la de considerar la guerra como un fenómeno malo y perverso no solo ética sino también espiritualmente y, a la vez, la de tener que aceptarlo precisamente para evitar males mayores. En ese sentido, se trata de una teoría surgida en el seno de una religión medularmente pacifista como es el cristianismo pero, a la vez, comprometida desde hace siglos en la tarea de defender Occidente de peligrosas amenazas»⁷⁰.

3

No obstante, resulta indudable que la definición agustiniana de «guerra justa», completada posteriormente por San Isidoro de Sevilla, que la definió como aquella que «es anunciada, sirve para recobrar cosas o para rechazar a los enemigos», sí fue utilizada como fuente autorizada a la hora de justificar y promover la guerra contra el infiel en la Regla santiaguista⁷¹. El Capítulo X de la misma lleva como título «De una exhortación para animar los *Freyles para pelear contra los infieles*», y en él se pide la defensa de los fieles y de la madre Iglesia: «Ninguna cosa hay tan gloriosa, ni más agradable ante Dios, que por defensión y conservación de su ley, escoger fenecer su vida por cuchillo, ó fuego, ó agua, ó captividad, ó por otros cualesquier peligros que pueden acontecer». Es más, en el Capítulo XI se reconoce al *Freyle* defensor el cumplimiento de «todas las cosas que nuestro Señor ha de decir á los justos el día de su temeroso juicio». Y, finalmente, en el Capítulo XXV se afirma rotundamente: «La *intencion especial de todos los Freyles ha de ser esta sola; conviene á saber: para defender con todas sus fuerzas la Iglesia de Dios, y poner sus ánimas por el ensalzamiento del nombre de Christo, y contradecir continuamente á la crueldad de los Moros, con tal que no lo hagan por derramar sangre humana, ni por loor mundano, ni por codicia ó rapiña, ó crueldad, no roben su tierra con esta intencion; mas todo lo que contra ellos hicieren, lo hagan por ensalzamiento del nombre de Christo, y por defender á los Christianos de sus manos, ó porque los puedan atraer al conocimiento de la de christiana*».

⁷⁰ VIDAL, C., *La doctrina de la guerra justa*, en *La ilustración liberal*, N.º 10 - IX Jornadas Liberales Iberoamericanas. Dic. 2001.

⁷¹ El Prof. Alvarado Planas, en un estudio titulado *Del pacifismo a la guerra santa: el origen del monacato militar en el occidente cristiano*, enfatiza el hecho de que la doctrina de San Agustín sobre la guerra justa, que anteriormente era invocada como una de tantas opiniones sobre el particular, alcanzó la categoría de autoridad en la materia a mediados del siglo XII, al ser ampliamente utilizada en el *Decreto de Graciano*.

En esta última cita puede observarse la coincidencia con lo expresado más arriba a la hora de diferenciar la violencia legítima, justificada y lícita, de la ilegítima, al servicio de un deseo desenfrenado y, por tanto, nociva. Sin embargo, resulta aun más interesante la distinción que en las Notas a la Regla publicada en 1791 se hace entre las Cruzadas de Tierra Santa y las cruzadas «estables y permanentes, que así podemos llamar a las Órdenes Militares», en lo que a la legitimidad de una y otra se refiere. Bien es cierto que entre la ordenación de la primera Regla por el Cardenal Maestro Alberto y la publicación de esta que analizamos transcurrieron seis siglos, pero es sumamente esclarecedora la forma en que en ella se describe el espíritu de las Órdenes como acorde al de la Religión, «que autoriza las guerras justas y la defensa de la patria, y el recobrarla de unos injustos y bárbaros opresores», al tiempo que las Cruzadas de Tierra Santa son calificadas de «desgraciado suceso»⁷².

⁷² Por su interés, reproducimos íntegramente la Nota 24 al texto de la Regla: «En este capítulo y en los quatro siguientes, y en el número 25 se ve quel era en sus principios, y fué siempre el fin de este instituto. Amparar la Religión y la Iglesia, y en la defensa suya y de su patria renovar el zelo de los Phinees, de Josué y de los Machabeos, y exponer su vida por sus próximos, no con intencion de derramar sangre humana, ni por loor mundano, ni por crueldad ni codicia, eran dignos objetos de la caridad christiana en el sagrado más perfecto y sublime. Las Cruzadas de Tierra Santa fuéron el origen de todas las Órdenes Militares que se fundáron por entónces, y aun de cuantas se han fundado hasta el tiempo presente. Prescindiendo ahora de las rígidas censuras que se han hecho de aquellas, y de que no han podido preservarlas ni el zelo ni la piedad de los que las promovieron, ni lo sagrado de las conquistas que se proponian, las Cruzadas estables y permanentes, que así podemos llamar a las Órdenes Militares, quales fueron las que en el siglo XII se establecieron en la Palestina, y poco despues en España baxo de regla cierta y en forma de instituto religioso, no deben comprehenderse en aquellas censuras. La política que reprueba hoy aquellos exercitos de gentes colecticias de tantas razones diversas, sin subordinacion ni disciplina, y reprueba igualmente el ardor religioso de tantos Príncipes, que abandonaban sus propios estados, y hacian enormes gastos en aquellas empresas; la Religion que no se creyó entónces por todos, y apénas se cree ya por alguno que pueda autorizar la invasion de agenos dominios, y el extender en las armas la fe de Jesuchristo, que se propagó hasta los fines de la tierra con las de su divino Autor, que fuéron las del sufrimiento y la paciencia, nada hallarán de reprehensible en unos institutos que no se proponian sino la defensa de sus próximos, y ponerse como un muro fuerte para contener el ímpetu de los infieles, del qual en la ruina que causó el fin de todo el Imperio oriental, se ve bien lo que pudo y debió ya tener desde entónces toda la Europa.

El desgraciado suceso de las Cruzadas ha dado fuerza á los argumentos, que ahora se hacen contra ellas, y apénas les quedaria alguna si por su medio las tres partes del mundo no hicieran hoy, por decirlo así, mas que un pueblo y una Religion, si en los vastos dominios en los que hoy reyna la ley de un impostor, reynara la ley de Jesuchristo, si se hubieran desterrado la bárbaras costumbres que infaman tanto á la humanidad, si el mar estuviera sin piratas, el comercio sin obstáculos, y el nombre christiano sin enemigos. Si qualquiera pudiera hacer entónces su apología, la España la puede hacer de las suyas, á cuyo valor á costa de tanta sangre derramada debe el haber sacudido el pesado yugo de la tiranía, y si por la fatalidad de las cosas humanas, casi extingui-

VIII. LA HOSPITALIDAD

Para lo que aquí vamos a contar, ha de entenderse por hospitalidad la práctica organizada e institucionalizada de la caridad con el pobre y el necesitado en general, mediante el hospital, la hospedería, la alberguería o como quiera que estas instituciones de acogida se hayan llamado a lo largo de la historia. A esto habría que añadir las obligadas aportaciones económicas que habían de hacer los *freires* –en el caso de la Orden de Santiago, las ganancias del botín obtenido de los enfrentamientos con los musulmanes (capítulo XXVI de la Regla)–, que eran canalizadas por las citadas instituciones para el rescate de los cautivos. Para que haya hospitalidad, pues, tiene que haber una institución dedicada a tal fin: la institución del «hospital».

Tras la Orden de San Juan de Jerusalén, considerada la Orden hospitalaria por excelencia, fue la de Santiago la que contó con un mayor número de hospitales en la Península Ibérica –al menos dieciséis, según Madrid y Medina⁷³–, llegando a constituir algunos importantes complejos, como los de Toledo y Cuenca.

Nos parecería descuidado achacar lo dicho a la mera casualidad. Nos referimos al hecho de que los *freires* que más dedicación han prestado históricamente a la función asistencial no tienen filiación cisterciense, sino que siguen Reglas de inspiración agustiniana. En el caso de la Orden de Santiago, la bula fundacional del papa Alejan-

da ya la memoria de tan señalados servicios, tienen estos institutos otro género de enemigos que mas á su salvo y sin riesgo les hacen la guerra y los persiguen, consideren que sin ellos acaso no habria un palmo de tierra en donde hacer esos infelices esfuerzos para obscurecer, si pudieran, su lustre y deprimir sus gloriosas acciones.

En suma, el espíritu de la Ordenes en nada fué opuesto al de la Religion, que autoriza las guerras justas y la defensa de la patria, y el recobrar, la de unos injustos y bárbaros opresores. Fué una novedad formar institutos religiosos, que asociasen la profesion de pelear contra los enemigos de la fe, en cuanto pudiera ser, á la abstraccion y retiro, á la meditacion de las santas verdades de la Religion, á la mortificacion de los sentidos, y al exercicio de otras obras penales, en que la vida religiosa habia consistido hasta entónces; pero segun los tiempos y las ocurrencias se han hecho otras innovaciones en la disciplina. El buen suceso de esta se acredita actualmente con los mas solemnes testimonios. Los soberanos de la Europa no hallan mayores incentivos para el honor, que los de la Cruz en las insignias de las Ordenes que fundan de nuevo; y las altas y sublimes prerogativas con que los ennoblecen y distinguen, recaen en gran parte sobre las primeras instituciones de esta especie, que con la espada en la mano, quando el honor no se ganaba sino con ella, la adquirieron y dexaron todavia un fondo inagotable para la edad futura.

⁷³ MADRID Y MEDINA, A., *Los comienzos de la hospitalidad santiagouista: el Hospital de Ávila*, en *Espacio. Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, t. 17, págs. 371-379, 2004.

dro III alude a la especial atención que hay que dispensar a los huéspedes y a los pobres, lo que queda recogido en el capítulo III de la Regla bajo el título de «*Como han de recibir y dar las cosas necesarias a los pobres de Jesuchristo*». Pero esta inclusión en la Regla de un precepto encaminado a la atención a huéspedes y pobres, que no es sino un reflejo del mandamiento cristiano de amar al prójimo y que es común a otras Reglas, tiene en la Orden de Santiago una plasmación institucional fáctica de especial relevancia.

Quizá la razón estribe en que en el caso de los canónigos regulares, la hospitalidad tiene una singular manera de llevarse a cabo: mientras las demás Órdenes monásticas ejercían la caridad hospitalaria directamente, encomendando a uno o varios de sus monjes tales menesteres, los canónigos regulares no atendían ellos directamente los hospitales; la atención directa del hospital estaba encomendada a laicos. Es más, puede decirse, siguiendo a García Lobo, que la hospitalidad de los canónigos fue una consecuencia directa de la colaboración de los laicos⁷⁴. En efecto, como bien afirma este autor, en el ambiente reformador del siglo XI, toda la Iglesia trata de redescubrir el ejemplo y modo de vida de la primitiva Iglesia, modo de vida que, como vimos, se caracterizaba sobre todo por la práctica de la caridad fraterna. El laico no permanece ajeno a esta corriente y encontrará en los canónigos regulares sus aliados más eficaces para vivir, a su modo, como en la Iglesia primitiva, como en los tiempos apostólicos. Por toda la Cristiandad corre el entusiasmo de la pureza primigenia del cristianismo, entusiasmo que modificará profundamente la vida de clérigos y laicos.

Así pues, lo que se produce es una asociación entre clérigos y laicos que conlleva la división del trabajo: las tareas estrictamente religiosas (culto divino, predicación, sacramentos, etc.) corresponden al clérigo, y las tareas asistenciales y las obras de misericordia las realiza el laico. La hospitalidad, por tanto, cobra un verdadero carácter institucional, que conlleva la fundación de complejos como los de Toledo y Cuenca, mencionados más arriba, y grandes dotaciones hospitalarias de laicos.

En la Regla santiaguista, el capítulo XXVIII ordena «*Que haya en la Orden Casas donde estén los Freyles viejos y llagados, y Casas de enfermerías donde estén los enfermos*», al frente de las cuales habrá de haber Comendadores. Se impone pues una verdadera organización asistencial tal y como se ha descrito más arriba, basada en la caridad

⁷⁴ GARCÍA LOBO, V., *La asistencia social de la Iglesia durante la Edad Media: la hospitalidad monástica*, en Humanismo y trabajo social, N.º 5, págs. 129-158, 2006.

como bien supremo, que garantiza, según el propio precepto citado, «*el galardón de la salvación*».

BIBLIOGRAFÍA CITADA

AG., *Comentario literal al Génesis*

AG., *Comentarios a los Salmos*

AG., *Confesiones*

AG., *Contra Fausto*

AG., *Contra los académicos*

AG., *Cuestiones sobre el Heptateuco*

AG., *El matrimonio y la concupiscencia*

AG., *Epístola. 93*

AG., *Epístola 138*

AG., *Epístola 229*

AG., *La bondad de la viudez*

AG., *La bondad del matrimonio*

AG., *La Ciudad de Dios*

AG., *La gracia de Cristo y el pecado original*

AG., *La Trinidad*

AG., *Las costumbres de la Iglesia y las costumbres de los maniqueos*

AG., *Sobre la destrucción de la ciudad*

AG., *Tratado sobre el Evangelio de Juan*

ALVARADO PLANAS, J., *Del pacifismo a la guerra santa: el origen del monacato militar en el occidente cristiano*, en *La guerra en la Edad Media*. Logroño, 2007.

AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Órdenes militares hispánicas: Reglas y expansión geográfica*, en el N.º 12 de la revista *Codex Aquilarensis*, 1996.

— *Reconquista, cruzada y Órdenes militares*, en *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII. De la frontera natural a las fronteras políticas y socio-económicas (foralidad y municipalidad)*, Ed. Sarasa Sánchez, Zaragoza 2007.

- CABRERO PIQUERO, J. *El concepto de la guerra en el cristianismo primitivo desde los Evangelios a San Agustín*, en la *Revista de Historia Militar* del Instituto de Historia y Cultura Militar (Ministerio de Defensa), N.º extraordinario, Madrid 2009.
- CACHANOSKY, J. C., *Historias de las teorías del valor y del precio*, en *Revista Libertas* 20, Mayo 1994.
- CALVO GÓMEZ, J. A., *Los clérigos regulares de San Agustín en la Edad Media: un intento de conceptualización*, en *Religión y Cultura*, LV, 2009.
- CICERÓN, *Sobre los deberes*.
- ERDMANN, C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (El origen de la idea de cruzada)*, cuya primera edición fue publicada en Stuttgart, en 1935.
- FUERTE DE GILBERT, M., *La nobleza corporativa en España: nueve siglos de entidades nobiliarias*, Ed. Hidalguía, Madrid 2007.
- GARCÍA LOBO, V., *La asistencia social de la Iglesia durante la Edad Media: la hospitalidad monástica*, en *Humanismo y trabajo social*, N.º 5, 2006.
- LANGA, P., *San Agustín y los orígenes del monacato en África*, en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, N.º 5, 1991.
- MADRID Y MEDINA, A., *Los comienzos de la hospitalidad santiaguista: el Hospital de Ávila*, en *Espacio. Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, t. 17, 2004.
- MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, Ed. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1978.
- MARÍN, J., *Notas preliminares para una relectura de la regula agustini*, en *Intus Legere*, n.º 2, 1999, Universidad Adolfo Ibáñez, Instituto de Humanidades.
- MONTANELLI, INDRO, *Historia de Roma*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona 1963.
- ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Tomo IV. Ed. Taurus, Madrid 2005.
- *La moral visigótica*, en *Obras completas*, Tomo I. Ed. Taurus, Madrid 2004.
- *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*. *Obras completas*, Tomo I. Ed. Taurus, Madrid 2004.

- RATZINGER, J., *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Libreria Editrice Vaticana, 2006.
- *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*. Ed. Encuentro, Madrid 2012.
- RILEY-SMITH, J., *The first crusade and the idea of crusading (La Primera Cruzada y la idea de crusading)*, University of Pennsylvania Press, 2009 (primera edición publicada en Filadelfia en 1986).
- SASTRE SANTOS, E., *La Orden de Santiago y su regla*. Tesis doctoral, Departamento de Historia Medieval, Sección de Historia, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, 1982.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio según San Juan*.
- *Suma de teología*.
- VIDAL, C., *La doctrina de la guerra justa*, en *La ilustración liberal*, N.º 10. IX Jornadas Liberales Iberoamericanas. Dic. 2001.