

---

# La Regla de San Agustín: Aportación agustiniana al desarrollo humano integral y sostenible

Cedric Errol Barroquillo Obdianela, OSA  
ORCID: 0009-0008-7276-7981  
cedricerrolbarroquillo@gmail.com

Recibido: 1 mayo 2026 / Aceptado: 20 junio 2026

---

**Resumen:** La *Regla de san Agustín* es «el código fundamental de esta espiritualidad agustiniana» (*Constituciones*, I, 6) y encapsula los pilares fundacionales de la vida en común, que delinea los principios y valores que los hermanos deben observar para facilitar el desarrollo holístico e integral tanto del individuo como de la comunidad colectiva. Este artículo pretende demostrar que los principios de la DSI, indispensables para la consecución del desarrollo humano integral, se encuentran en la Regla y estos están en sintonía con algunas intuiciones y formulaciones de la Regla. Los valores y principios establecidos en la Regla sirven

como marco para comprender el desarrollo humano integral. Estos principios y valores se alinean perfectamente con la enseñanza social del Magisterio y encuentran una clara resonancia en las encíclicas papales que abordan las dimensiones morales y sociales del progreso humano, específicamente, la Regla enfatiza la virtud de la caridad, la solidaridad, el bien común, y un gobierno basado en principios como importantes para el florecimiento individual y comunitario.

**Palabras clave:** *Regla de san Agustín*, desarrollo humano integral, Doctrina social de la Iglesia.

## The Rule of St. Augustine: Augustinian contribution to the integral human and sustainable development

**Abstract:** The *Rule of St. Augustine* is «the fundamental code of this Augustinian spirituality» (*Constitutions*, I, 6) and encapsulates the foundational pillars of communal life, outlining the principles and values that the brothers must observe to facilitate the holistic and integral development of both the individual and the collective community. This article aims to demonstrate that the principles of Catholic social teaching — indispensable for achieving integral human development — are present within the *Rule* and in harmony with some of its insights and formulations. The values and principles established in the *Rule* serve

as a framework for understanding integral human development. These principles and values align perfectly with the social teaching of the Magisterium and find a clear resonance in papal encyclicals that address the moral and social dimensions of human progress; specifically, the *Rule* emphasizes the virtue of charity, solidarity, the common good, and principle-based governance as important for both individual and communal flourishing.

**Keywords:** *Rule of St. Augustine*, integral human development, Catholic Social Teaching.

### 1. Introducción

El concepto del desarrollo ocupa una posición central tanto dentro de las agendas de las sociedades seculares modernas como del Magisterio social de la Iglesia. No obstante, las complejidades que rodean al desarrollo global posiblemente surjan de la ambigüedad inherente al término «desarrollo». Mientras que se han logrado avances significativos en las esferas económica, tecnológica y científica —que representan las dimensiones cuantitativas del desarrollo— las dimensiones cualitativas, tal como la calidad de la vida de los ciudadanos, han sido ampliamente marginadas.

Desde el comienzo de la Doctrina social de la Iglesia (DSI) con la *Rerum novarum* (RN) de León XIII hasta nuestros días<sup>2</sup>, los Sumos Pontífices han criticado constantemente las ideas reduccionistas del desarrollo que limitan su comprensión al crecimiento económico, avance tecnológico

---

<sup>2</sup> Se puede argumentar que la Doctrina Social de la Iglesia es, en esencia, una teología comprensiva de desarrollo.

o la mera reducción de la pobreza<sup>3</sup>. Un paradigma de desarrollo centrado exclusivamente en la acumulación material y la expansión del Producto Interno Bruto (PIB) ha demostrado ser fundamentalmente incapaz de abordar las preocupaciones humanas más profundas. Como destaca Michael Green, incluso Simon Kuznets advirtió contra la suposición de que la expansión económica es sinónimo de progreso social<sup>4</sup>. Macelli observa que la sociedad ha quedado tan fascinada por el paradigma del crecimiento económico que se ha visto comprometida la precisión lingüística; como consecuencia, el término «desarrollo» se ha empleado indiscriminadamente a los proyectos industriales, independientemente de su valor cualitativo o su falta de mérito (cf. Tony Macelli, 1977: 45).

El Papa Francisco sostiene que la idea contemporánea del desarrollo se ve obstaculizada por un error ontológico. Al priorizar la razón técnica sobre la realidad de la existencia humana (LS 115), la teoría moderna del desarrollo ha adoptado una antropología distorsionada, un «antropocentrismo desviado» (LS 118) que efectivamente erosiona la triple relación fundamental —con Dios, con el prójimo y con el resto de la creación—. Este «antropocentrismo desviado» facilita el surgimiento de un paradigma tecnocrático —un sistema que fundamentalmente no reconoce la dignidad intrínseca de la persona—<sup>5</sup>. Como observa José-Román Flecha: «Nues-

---

<sup>3</sup> *Gaudium et spes* (GS) habla de la ambivalencia del crecimiento económico (GS 4), el rápido avance de la tecnología (GS 5). En *Mater et magistra* (MM), Juan XXIII articuló aún más este rechazo al reduccionismo, afirmando que el verdadero desarrollo se caracteriza por el desarrollo tanto económico como social (MM 192). Pablo VI, en su *Populorum progressio* (PP), articuló que el auténtico desarrollo no se reduce simplemente al crecimiento económico (PP 14). Benedicto XVI en su *Caritas in veritate* (CV) dice: «Pero se ha de subrayar que no basta progresar sólo desde el punto de vista económico y tecnológico» (CV 23).

<sup>4</sup> «Él quiso advertir que el PIB era capaz de medir la producción de una nación, podía ayudar a definir las políticas económicas y a guiar el manejo de la(s) inversiones, pero que de ninguna manera es capaz de medir el éxito de una sociedad» (Michael Green, 2018: 166). Simon Kuznets, economista, hizo un estudio sobre el crecimiento y el desarrollo y su impacto en la sociedad.

<sup>5</sup> En su encíclica programática inaugural, *Redemptor hominis* (RH), Juan Pablo II ya señaló los peligros de la ambivalencia del progreso técnico (cf. RH 8) y preguntó: «¿Este progreso, cuyo autor y fautor es el hombre, hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos, “más humana”?» (RH 15). En RH, Juan Pablo II pone a la persona humana en el centro de la misión de la Iglesia y destaca aquí que una técnica que parece de ética pueda ser deshumanizadora (cf. RH 15-16).

tra cultura contemporánea nos ha hecho creer que todo lo que podemos —técnicamente— realizar, podemos —éticamente— llevarlo a cabo» (2001: 131). Es una falacia que la viabilidad técnica dicta la permisibilidad ética y que cualquier objetivo alcanzable a través de la tecnología es moralmente justificable. Como respuesta a las concepciones deshumanizadoras prevalecientes del desarrollo, Pablo VI emitió su encíclica histórica *Populorum Progressio*. Si bien la *Gaudium et Spes*, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo, introdujo los fundamentos temáticos del desarrollo (cf. GS 64-65), pero no proporcionó un tratamiento profundo y exhaustivo del tema. Por esta razón, PP es ampliamente considerada como la contribución más significativa de Pablo VI, una «respuesta de una Iglesia recién salida del Vaticano II» (Carlos García Andoin, 2018: 212). En esta encíclica, Pablo VI propuso una idea del desarrollo que trascendía las métricas puramente económicas<sup>6</sup> e «inaugura una nueva línea de la Doctrina Social de la Iglesia: por su alcance universal y no limitado a los países industrializados... por su enfoque más humanista, por su orientación a la acción» (Ildefonso Camacho, 2020: 121).

Este artículo examina la *Regla de San Agustín* y su relevancia para el desafío contemporáneo del desarrollo humano integral. En particular, argumenta la importancia de la *Regla* no solo dentro de la teología espiritual sino también dentro de la teología moral. Marciano Vidal enfatiza el nexo intrínseco entre espiritualidad y teología moral, afirmando que todas las acciones humanas necesitan un horizonte y motivación espiritual (2000: 907). Pasar por alto la dimensión espiritual del discurso sobre el desarrollo humano integral es un enfoque fundamentalmente equivocado (cf. Macelli, 1977: 49). Jaime Tatay postula que las contribuciones de las grandes tradiciones religiosas son imprescindibles para el discurso sobre el desarrollo humano integral, particularmente porque los modelos contemporáneos del desarrollo han demostrado ser insuficientes para abordar las crisis globales actuales (cf. 2019: 6).

---

<sup>6</sup> Juan Pablo II enfatizó que debe ser entendido en continuidad con los otros documentos del Vaticano II (cf. SRS 6) mientras Benedicto XVI comparó su significado con el de la RN.

## **2. La primacía de la caridad en la *Regla de San Agustín* y en la *Caritas in veritate***

### **2.1. La caridad en la *Regla de San Agustín***

«Antes de todas las cosas, amadísimos hermanos, amemos a Dios y después al prójimo porque estos son los principales mandamientos que se nos han dado» (*Regla* 1). Así comienza la *Regla* con el doble precepto del amor que sintetiza «toda la ley y los profetas» (*Mt* 22, 33-40). Para Agustín, el amor constituye el mandamiento primordial; como Clodovis Boff postula, el amor es «el comienzo, el medio y el fin del camino hacia Dios, como también hacia los hermanos» (1991: 50). Nello Cipriani articula que la caridad, para san Agustín, es el centro de su sistema teológico: teología trinitaria, eclesiología, moral y espiritualidad (cf. Nello Cipriani, 2013: 266).

El amor funciona como la lente interpretativa para la Sagrada Escritura:

El amor por el que amamos a Dios y al prójimo posee confiado toda la magnitud y latitud de las palabras divinas. El único maestro, el celestial, nos enseña y dice: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos pende toda la ley y los profetas. Si, pues, no dispones de tiempo para escudriñar todas las páginas santas, para quitar todos los velos a sus palabras y penetrar en todos los secretos de las Escrituras, mantente en el amor, del que pende todo...(s. 350, 2)

El amor sirve como la piedra angular de las virtudes. Para el obispo de Hipona, la virtud facilita nuestra proximidad con Dios —la fuente de la felicidad humana— y la define como «perfecto amor a Dios» (*mor.* I, 15, 25). El amor sustenta toda la estructura ética, interpretando las virtudes como diversas manifestaciones del amor. Escribe san Agustín:

La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos (*mor.* I, 15, 25)

No obstante, el obispo de Hipona especifica que no todas expresiones del amor nos lleva hacia Dios porque no todo el amor es inherentemente bueno. Él diferencia entre dos modalidades antitéticas: el amor ordenado (*ordo caritatis* o caritas) y el amor desordenado (*cupiditas*) (cf. *De civ. Dei* XV, 22). Este último se caracteriza por ser deshonesto e ilícito, concupiscencia que arrastra al hombre hacia abajo y opera en directa oposición a la ley y voluntad divina, por tanto, se entiende como pecado (cf. *en. Ps.* 63, 17-19). El *ordo caritatis* constituye la esencia concisa y definitiva de la virtud (cf. *De civ. Dei* XV, 22); es la santidad que eleva a la humanidad hacia Dios. Esto permite al ser humano ejercer el amor con autenticidad, asegurando que todo el afecto se dirige hacia su propio fin. San Agustín lo describe bellamente de esta forma: «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor» (*De civ. Dei* XIV, 28). Agustín postula que estas modalidades bifurcadas de amor ejercen una profunda influencia en el tejido sociopolítico<sup>7</sup>.

En la *Regla*, el obispo de Hipona traslada los grandes temas en la realidad vivida de la vida monástica. Postula que la vida monástica debe ser gobernada fundamentalmente por el *ordo amoris* en la que Dios permanece como el eje central de todos los esfuerzos de los hermanos. Este marco exige que los hermanos amen a Dios a través de otros, transponiendo efectivamente el ideal de la *Ciudad de Dios* a la vida monástica. Agustín caracteriza el monasterio como una *sancta societas* (cf. *Regla* I, 7) que se encuentra en marcado contraste con el *saeculum* (cf. Enrique Eguarte, 2024: 67).

Una de las manifestaciones de la caridad dentro de la comunidad es la preservación de la unidad. Consecuentemente, la exhortación de san Agustín a los hermanos a vivir en unidad establece un paralelo bíblico con

---

<sup>7</sup> Estos dos amores, de los cuales el uno es santo y el otro impuro, el uno social, el otro privado; el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía; el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en propio provecho... el uno caritativo, el otro envidioso; el uno que desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que ansía someter al prójimo a sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el otro que le gobierna para su propio provecho... (*De Genesis ad Litteram* XI, 15, 20).

los *Hechos de los Apóstoles* que describe la vida de los primeros cristianos de Jerusalén: «Ante todo, que habitéis unánimes en la casa y tengáis una sola alma y un solo corazón en camino hacia Dios. Este es el motivo por el que, deseosos de unidad, os habéis congregado» (*Regla*, I, 3). La unidad, dentro del marco agustiniano, es la consecuencia directa de la caridad. Esta visión eclesiológica está arraigada profundamente en su teología trinitaria: la Trinidad como la perfecta comunidad de amor; es la expresión suprema de la comunión en diversidad. La comunidad está llamada a reflejar esta relación divina en el monasterio. Más allá de su función pedagógica para la perfección cristiana, el monasterio sirve como el crisol para la unidad y comunión entre hermanos y entre los cristianos, de acuerdo con la voluntad del Creador quien creó la humanidad de un solo hombre (cf. *De civ. Dei* XII, 22). Como comenta Cipriani: «el sano pluralismo... el amor es el vínculo que mantiene unida a la Iglesia. La unidad eclesial... proviene sobre todo la caridad, porque ella no une solo pensamientos sino también las voluntades de los hombres» (2013: 270).

## **2.2. La escala del amor: de la regla a la *Caritas in veritate* de Benedicto XVI**

Conmemorando el cuadragésimo aniversario de la *Populorum progressio* de Pablo VI, Benedicto XVI emitió la *Caritas in veritate* (CV) en 2009. Como su encíclica social inaugural, el documento pretende rearticular los principios del desarrollo humano integral promovido por su predecesor, anclándolos en la síntesis fundacional de la «caridad en la verdad»: «La caridad en en la verdad... es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad» (CV 1). Es el mandamiento fundamental que sustenta la doctrina y enseñanza moral de la Iglesia (cf. CEC 1889). La caridad funciona como criterio por el cual se discierne la vida y la acción cristiana como aparece también en la *Regla* V, 31<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Dice san Agustín: «A partir de ahí, podréis conocer el alcance de vuestro progreso... ha de prevalecer la caridad que no pasa» (*Regla* V, 31). En el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (CDSI): «La caridad...debe ser reconsiderada en su auténtico valor de criterio supremo y universal de toda la ética social» (no. 204). Cf. DCE 15; FT 92.

De manera análoga con la *Regla*, CV establece la caridad como el ímpetu para todos los esfuerzos humanos y postula que la caridad es «una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz» (CV 1). Así como el amor sirve como principio cohesivo que sostiene todos los valores establecidos en la *Regla*, en el pensamiento de Benedicto XVI, el amor sirve como «el principio ordenador de la moral cristiana» (Julio Martínez, 2009: 107) y «la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia» (CV 2)<sup>9</sup>, por tanto, «“Caritas in veritate” es el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia» (CV 6).

Visto en su dimensión social, la caridad constituye el principio de la unidad dentro de la vida social reconociendo que la humanidad, en su diversidad, está unida como una comunidad universal y una familia humana (cf. CV 53). La forma presente de la interconectividad global carece de una profundidad interior por la unidad y Benedicto la considera como una de las causas del subdesarrollo. Por tanto, argumenta que «la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines» (CV 34). Además, la caridad exige el principio de la solidaridad, que «todos se sientan responsables de todos» (CV 38), y el principio de la subsidiariedad (cf. CV 58, 60).

En su dimensión política y económica, la caridad llama a la salvaguardia de los derechos humanos y la aplicación consistente de los principios morales dentro de la estructura económica y política. En la promoción del desarrollo humano integral, la caridad insiste en que los gobernantes reconozcan la primacía de la persona porque «el primer capital que se ha de salvaguardar y valorar es el hombre, la persona en su integridad» (CV 25).

---

<sup>9</sup> Desde el comienzo de la doctrina social moderna de la Iglesia, los pontífices del siglo XX han afirmado constantemente la primacía de la caridad en todo el espectro de los esfuerzos humanos. En RN, León XIII mantiene que la justa solución a la «cuestión social» —sobre la dignidad de los obreros, en particular— depende fundamentalmente en la práctica de la caridad (cf. RN 22), por tanto, hay una necesidad de una «gran efusión de la caridad» (RN 41). Pío XI habla del concepto de la caridad social (cf. QA 88) como un principio elevado y noble y se entiende como la dimensión cristiana del amor que fomenta genuina solidaridad. Juan XXIII subraya la necesidad de la caridad en los asuntos económicos y en el orden social (cf. MM 39). Juan Pablo II describe la opción preferencial por los pobres como el ejercicio de la caridad cristiana (SRS 42).



### 3. Pobreza agustiniana y el principio del bien común

#### 3.1. La pobreza agustiniana: la comunión de bienes

Posidio, en su obra *Vita Augustini*, proporciona un detallado testimonio sobre la vida de la comunidad que Agustín, recién ordenado, fundó.

Ordenado, pues, presbítero, luego fundó un monasterio en la iglesia, y comenzó a vivir con los siervos de Dios según el modo y regla establecida por los apóstoles. Sobre todo miraba a que nadie poseyese bienes, que todo fuese común y se distribuyese a cada cual según su menester. Así lo había practicado él primero al regresar de Italia a su patria (*Vita Augustini* V).

Habiendo articulado el santo propósito de la vida en común —la realización de la *sancta societas*— Agustín procede a prescribir normas concretas, comenzando por la comunión de los bienes, la regla establecida por los apóstoles de la que habla Posidio: «No consideréis nada como propio, sino tenedlo todo en común» (*Regla* I, 4). Dentro de este pasaje específico de la *Regla*, la influencia de *Hch* 4, 32 está explícitamente discernible. Así, la descripción lucana de la comunidad primitiva de Jerusalén es el modelo perfecto de la comunidad.

Mientras que en la *Regla* aparece como una cita directa del texto lucano, Agustín introduce dos cambios sutiles, pero un significativo modificación que reorienta la ideal monástica. Primero, emplea una inversión, pasando el texto bíblico *un solo corazón, una sola alma* a *una sola alma y un solo corazón*. Más importante aún, añade la frase preposicional *In Deum*, que no se encuentra en el texto de *Hch*. Estos cambios sugieren dos cosas: las dos dimensiones de la *Regla*, a saber, la dimensión eclesiológica y la dimensión escatológica. El primero resalta la unidad de los hermanos, mientras el otro representa la peregrinación caminando hacia Dios ya que el texto *in Deum* indica un dinamismo, un movimiento. En este contexto, la comunión de los bienes es la «encarnación viva de la comunión de corazón» (Clodovis Boff, 1991: 57) y añade Boff: «sin comunión de los bienes no hay verdadera comunidad» (1991: 57).

En su comentario sobre el salmo 131, Agustín dice: «de las cosas que cada uno posee dimanar las riñas, las enemistades, las discordias, las guerras entre los hombres, los alborotos, las mutuas disensiones, los escán-

dalos, los pecados, las iniquidades y los homicidios» (*en Ps.* 131, 5). Este texto demuestra cómo la posesión privada, amada de manera desordenada, puede producir una cadena de violencia<sup>10</sup>. La comunión de bienes sirve como catalizador de la armonía comunitaria y funciona para «posibilitar la comunión, facilitarla y eliminar los obstáculos que la entorpecen o impiden» (Pío de Luís Vizcaíno, 2018: 214). En este sentido, el bien común se articula como la unidad forjada en la caridad donde la comunidad trasciende una mera cooperación utilitaria, donde cada hermano nunca se reduce a un instrumento para adquirir bienes, sino más bien, se reconoce como el principio, causa y fin del esfuerzo de la comunidad.

Ahora bien, en sus *sermones* 355 y 356, Agustín proporciona una defensa pastoral de la comunión de los bienes, clarificando que el compartir los bienes no es el fin en sí mismo, sino un medio para la armonía espiritual. La comunión de bienes sirve como andamio estructural, la «base de la comunión de los corazones» (Boff, 1991: 57). Además, la práctica de comunión de bienes dentro del monasterio posee un alcance social que se extiende más allá de los muros de la clausura. San Agustín personalmente ejemplifica este imperativo social y vendió sus propiedades y distribuyó las ganancias a los pobres (cf. s. 355, 2). De hecho, Agustín integra el tema de la comunión de los bienes en su discusión y sermones sobre los pobres y ricos:

Ante todo, acordaos de los pobres; de esta forma depositáis en el tesoro celeste aquello de que os priváis viviendo más sobriamente. Reciba Cristo hambriento lo que al ayunar recibe de menos el cristiano. La mortificación voluntaria sirva de sustento para quien nada tiene. La escasez voluntaria del rico sea abundancia necesaria para el pobre (*en Ps.* 51, 14)

---

<sup>10</sup> El rechazo de Agustín a la propiedad privada dentro de la comunidad monástica sirve como protección vital contra patologías espirituales del materialismo e individualismo. No obstante, se requiere aquí una aclaración significativa: Agustín no rechaza categóricamente la adquisición de la propiedad dentro del mundo secular. Como lo elucida, la propiedad privada se categoriza no como un derecho divino, sino más bien un derecho humano. En este sentido, las leyes humanas sirven para proteger y garantizar las leyes divinas. El derecho a la propiedad nunca es absoluto. Siempre está subordinada al bien común. El obispo de Hipona reconoce la validez de la propiedad privada justamente adquirida (cf. *In Io. Ev. Tr.* 6, 25).

Por tanto, la comunión de los bienes es arquitectura fundacional para la construcción de una sociedad justa e igualitaria y esta práctica es «limitada a lo que es necesario y compartiendo lo demás con los pobres»<sup>11</sup> (Boff, 1991: 60). Como recuerda Benedicto XVI: «esa pobreza motivada totalmente por la dedicación a Dios a su reino es un gesto de solidaridad con los pobres del mundo» (Benedicto XVI, 2007: 188).

De tal manera que nadie tenga ninguna actividad puramente personal, sino que todas vuestras obras las hagáis para el bien común con mayor esmero y más renovada disponibilidad que si cada uno realizase las tareas propias para sí mismo. Pues lo que dice la Escritura de la caridad, esto es, que no busca sus cosas (1Co 13, 5), se entiende así: que antepone los intereses comunes a los propios, no los propios a los comunes. A partir de ahí, podréis conocer el alcance de vuestro progreso: será tanto mayor cuanto cuidéis mejor lo que es común que vuestras propias cosas (Regla V, 31)

Esta cita de la *Regla* subraya que el progreso auténtico de la comunidad se entiende como el fruto maduro de la caridad. Agustín postula que la vitalidad de la comunidad se mide por el nivel en el cual cada miembro prioriza el bien común sobre la persecución del interés personal. El progreso auténtico no se consigue por acumulación de cosas materiales por consumo propio. Por tanto, el cuidado de las cosas comunes se convierte en un indicador del desarrollo de la comunidad y del individuo porque «solo cuando se cuida lo común es cuando aparece la caridad comunitaria que edifica» (Eguiarte, 2024: 167). Por consiguiente, el criterio del amor cobra su significado central en la búsqueda del bien común y permite a cada miembro de la comunidad navegar la jerarquía moral de la realidad. Al distinguir entre lo que debe ser disfrutado «frui» por sí mismo y lo que debe ser usado «uti» como un medio para lograr un fin, cada miembro asegura que todos los bienes temporales estén correctamente subordinados a Dios, el *Summum bonum*<sup>12</sup>. Cuando un miembro trabaja exclusivamente

---

<sup>11</sup> Mucha gente frecuentaba la catedral para recibir comida y ropa. En una ocasión, durante la ausencia de Agustín, recibió una noticia de que los monjes habían dejado de prestar ayuda a los pobres. Les recordó su deber de servir a los indigentes (cf. *ep.* 122, 2).

<sup>12</sup> Cf. *De Doc. Chris.* I, 4, 4.

para su ganancia personal y retiene para sí mismo los frutos de su trabajo, comete un error fundamental del mal uso del amor —amor desordenado.

### 3.2. El principio del bien común y el destino universal de los bienes

A lo largo de la evolución y el desarrollo de la doctrina social, el Magisterio de la Iglesia ha afirmado de manera constante la importancia de la promoción del bien común, aunque la definición precisa de este principio se consolidó en los documentos posteriores. León XIII, en RN, afirma el deber del Estado de velar por el bien común (cf. RN 23-25)<sup>13</sup> y sostiene que el uso de la propiedad privada no es absoluto, sino que debe estar siempre orientado y subordinado al bien común (cf. RN 33). Para Pío XII, el bien común es:

...aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa, en cuanto, por una parte, las fuerzas y las energías de la familia y de otros organismos a los cuales corresponde una natural precedencia no bastan, y, por otra, la voluntad salvífica de Dios no haya determinado en la Iglesia otra sociedad universal al servicio de la persona humana y de la realización de sus fines religiosos (*Radiomensaje de navidad de su santidad Pío XII*, 24 de diciembre de 1942)

Por tanto, el bien común se entiende como una condición que promueve el desarrollo humano. Por su esencia, debe ser accesible y disponible para todos. La conceptualización del bien común de Pío XII subraya su rol vital para la promoción del desarrollo humano integral que abarca tanto la dimensión corporal como la dimensión espiritual de la persona: «el bien común abarca a todo el hombre, es decir, tanto las exigencias del cuerpo, como las del espíritu» (PT 57).

GS ofrece una definición definitiva del principio del bien común: «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asocia-

---

<sup>13</sup> En el *Radiomensaje* por la solemnidad de Pentecostés de 1941, Pío XII sostiene que corresponde al poder público administrar equitativamente el bien común (cf. *La solennità*, 15).

ciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (GS 26). Según GS, la realización de este principio depende de dos fundamentos clave: el respeto a la dignidad humana y la concepción de la persona humana como ser relacional (cf. CDSI 164). Por ende, el compromiso con el bien común implica el respeto a los derechos humanos derivados de la dignidad inviolable de la persona. Trasciende el bienestar individual, pues cada acción social se orienta hacia el florecimiento colectivo de la sociedad. Por último, el principio del bien común llama a una responsabilidad mutua y compartida.

En medio de profundas transformaciones sociales, un secularismo generalizado y un consumismo penetrante, la promoción del bien común se ve obstaculizada por los desafíos complejos. SRS, por ejemplo, enumera algunos desafíos como «la estructura del pecado», egoísmo (cf. SRS 36) y «afán de ganancia y sed de poder» (SRS 37). Estos desafíos plantean una pregunta fundamental: «¿Tiene sentido en la situación actual seguir hablando del “bien común”?» (Bartolome Sorge, 2022: 51).

«Entre las múltiples implicaciones del bien común, adquiere inmediato relieve el principio del destino universal de los bienes». GS 69 establece la base del destino universal de los bienes: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad». El destino universal de los bienes debe realizarse de tal manera que todos se beneficien de los bienes creados por Dios para su propio desarrollo y para el desarrollo de todos los pueblos ya que el desarrollo es un derecho (cf. PP 22; CA 31). Juan Pablo II considera el destino universal de los bienes como el «primer principio de todo ordenamiento ético-social» (LE 19) y Francisco lo considera «regla de oro» (LS 93). Por tanto, el destino universal de los bienes emerge como una obligación moral motivada por la caridad cristiana: «...los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no sólo con los bienes superfluos»<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Encontramos la misma idea en el *sermón* de san Agustín: «Ante todo, acordaos de los pobres; de esta forma depositáis en el tesoro celeste aquello de que os priváis viviendo más sobriamente [...] Que la escasez voluntariamente del rico sea abundancia necesaria para el pobre» (s. 210).

## 4. La *Regla* y el principio de la solidaridad

### 4.1. La amistad en el pensamiento de San Agustín

Aunque Agustín no emplea explícitamente el término “solidaridad” dentro de la *Regla* o sus obras más amplias, el principio fundacional se manifiesta claramente en la expresión: «una sola alma y un solo corazón hacia Dios» (*Regla* I, 3). Ésta subraya una estructura de responsabilidad mutua, donde la comunidad está unificada por un destino singular: Dios mismo. Para san Agustín, la dimensión comunitaria constituye un elemento esencial de la antropología —una realidad que el obispo de Hipona articula a través de sus tratados sobre la amistad—. La amistad, para san Agustín, funciona no meramente como una preferencia personal, sino como una dimensión social indispensable para el florecimiento de la existencia humana. Como dice Agustín: «En este mundo son necesarias estas dos cosas: la salud y el amigo» (s. 299/D, 1).

En su obra *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, san Agustín ofrece una definición profunda de amistad: «La amistad es la voluntad de querer el bien para uno por causa de la misma persona a la que se ama con una voluntad recíproca» (q. 31, 3)<sup>15</sup>. De esto se deduce que la amistad genuina implica un deseo mutuo por el bienestar del otro y una aversión compartida a cualquier cosa que pueda causarle daño. Esta comprensión sitúa la esencia del tema directamente en la persona individual, más que en cualquier atributo específico que pueda poseer. Por tanto, la amistad no solo fomenta o exige la igualdad; la produce activamente como un resultado precioso. Esta idea se manifiesta explícitamente en los capítulos 3 y 4 de la *Regla* que delinean el imperativo de cuidar la fragilidad y de ejercer la responsabilidad mutua en salvaguardar los unos a los otros. La amistad, como manifestación de la sociabilidad del ser humano, es esencial, en particular, en una sociedad caótica: «¿Qué consuelo nos queda en una sociedad humana como ésta, plagada de errores y de penalidades, sino la lealtad no fingida y el mutuo afecto de los buenos y auténticos amigos?» (*De civ. Dei* XIX, 8).

---

<sup>15</sup> «Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él» (CV 7).

Comunicarse y relacionarse sirven como fuente de paz y la naturaleza indispensable de la amistad pone de relieve la necesidad inherente del ser humano de relacionarse y comunicarse. Un individuo cerrado, carente de sociabilidad está condenado a una vida de soledad e incomunicabilidad (cf. *De civ. Dei* IX, 12, 2). Es a través de una interacción que una persona desvela su personalidad, comunica sus ideas vitales y fomenta entendimiento necesario para construir una sociedad justa: «...pues por un vínculo natural está ligado el hombre a vivir en sociedad con los que tienen común la razón, ni puede unirse firmísimamente a otros, sino por el lenguaje, comunicando y como fundiendo sus pensamientos con los de ellos» (*De ordine* II, 12, 35).

La inclinación humana hacia su propio interés —impulsada por una avaricia insaciable por la riqueza, el poder y el dominio— desestabiliza la paz y el orden en la sociedad, así generando discordia. Para combatir este egoísmo destructivo, Agustín postula que la amistad es imprescindible para el establecimiento de una sociedad justa, precisamente porque la amistad auténtica está arraigada en la caridad: «De allí mana igualmente la verdadera amistad, que no se mide por intereses temporales, sino que se bebe por amor gratuito. Nadie puede ser con verdad amigo del hombre si no lo es primero de la misma verdad; si tal amistad no es gratuita, no puede existir en modo alguno» (*ep.* 155, 1, 1).

La visión agustiniana de la amistad, caracterizada por una alteridad, la preocupación por los demás, se traduce ahora en una estructura de la solidaridad y responsabilidad compartida —principios que específicamente codificados en la *Regla*.

#### 4.2. El principio de la solidaridad en la DSI

En las primeras líneas de GS, los padres conciliares articulan explícitamente una profunda conciencia de la condición compartida de la humanidad, posicionando a la Iglesia en una solidaridad profunda con toda la familia humana (cf. GS 1). Por consiguiente, el documento delinea el principio de la solidaridad que está arraigado en el relato bíblico de Génesis y en la inherente naturaleza social del ser humano (cf. GS 12), subrayando la solidaridad como vital para el desarrollo y crecimiento de la humanidad.

Pablo VI subraya las afirmaciones sobre la importancia del principio de la solidaridad en la PP. La encíclica se divide en dos partes: mientras la primera delinea los aspectos del desarrollo humano integral, la segunda parte está dedicada al tema del desarrollo solidario. El desarrollo integral sólo es posible a través de un desarrollo solidario (cf. PP 43). Por tanto, la promoción del desarrollo humano integral constituye un imperativo ético universal y no una obligación exclusiva de las autoridades políticas e institucionales. No obstante, el principio de la solidaridad alcanza su articulación más madura y sistemática en las encíclicas SRS y FT.

Juan Pablo II conceptualiza la solidaridad no como un sentimiento impreciso<sup>16</sup>, sino como un principio social y virtud moral (cf. SRS 38), situándolo como un contrapeso indispensable contra la «estructura de pecado» caracterizada por «el afán de ganancia exclusiva, por una parte; y por otra, la sed de poder, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad» (SRS 37). De ahí que, el principio de la solidaridad como una virtud moral sirve como una fuerza transformadora capaz de transformar la estructura de pecado<sup>17</sup>. Visto como una virtud teologal o cristiana (cf. SRS 40, la solidaridad trasciende el altruismo convencional a través del reconocimiento al prójimo no sólo como un mero objeto de benevolencia, sino también como el otro «yo».

Contextualizado dentro de una época definida por la globalización y la conciencia de la interdependencia global, el Papa Francisco promulgó la encíclica *Fratelli Tutti* en 2020. En esta encíclica, el pontífice aborda las fracturas del mundo moderno resaltando la importancia de la fraternidad, solidaridad y amistad social para la convivencia global (cf. FT 5). El Papa Francisco lamenta que, a pesar de una conciencia creciente de la interdependencia global, la sociedad contemporánea está experimentando una profunda regresión ética y social. Citando a Benedicto XVI: «la so-

---

<sup>16</sup> La solidaridad no puede reducirse a un mero sentimiento o una acción pasiva de simpatía; más bien, constituye un compromiso activo y un principio social que exige una acción: «Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas... es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS 38).

<sup>17</sup> Alejandro Llorente articula que «es la virtud que regula la interdependencia cuando ésta es considerada como un valor de realización» (2018: 152).



ciudad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos» (FT 12).

Coherente con la metodología de la DSI, Francisco utiliza el paradigma clásico de «Ver, Juzgar, Actuar». El primer capítulo de la FT subraya tanto las crisis que enfrenta la humanidad como las motivaciones para la encíclica: nacionalismo (cf. FT 11), la cultura del descarte (cf. FT18), los derechos vaciados de contenido (cf. FT 22) y las pandemias. Cuando redactaba FT, irrumpió la pandemia de Covid-19 y «evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente» (FT 7). Para fomentar una interdependencia gobernada por principios éticos y virtudes, Francisco invoca el relato bíblico del Buen Samaritano. A través de este relato, el pontífice demuestra la amistad que reconoce la dignidad «más allá de toda circunstancias» (DI 1).

«Nadie puede pelear la vida aisladamente...se necesita una comunidad que nos sostenga, que nos ayude y en la que nos ayudemos unos a otros a mirar hacia delante» (FT 8). Es una llamada a una acción, a salir de un aislamiento autoimpuesto; es una invitación a ampliar el horizonte de nuestras redes relacionales y tejer lazos de solidaridad porque la vida se vive plenamente cuando se comparte. La solidaridad en FT es, ante todo, el cuidado de la fragilidad, así, este principio se convierte en un servicio que es «cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo» (FT 115). Es una tarea que cada uno debe emprender: a crecer no solamente en áreas económicas, sino crecer en nuestra humanidad porque «hemos crecido en muchos aspectos, aunque somos analfabetos en acompañar, cuidar y sostener a los más frágiles y débiles de nuestra sociedad desarrollada» (FT 64). Francisco define la solidaridad como:

una palabra que expresa mucho más que algunos actos de generosidad esporádicos. Es pensar y actuar en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos. También es luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, de tierra y de vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales. Es enfrentar los destructores efectos del Imperio del dinero. [...] (FT 116).

En este número, se puede discernir un eco del concepto de la solidaridad de Juan Pablo II en SRS: es un compromiso profundo que exige

una dedicación al bien común y de transformar la sociedad, a cambiar la estructura misma del pecado que dificulta la consecución de una interdependencia global y a construir «una civilización del amor» (FT 183).

### 5. *Regla VII, 45 y el principio de la subsidiariedad*

Como previamente establecido, la caridad sirve como el mecanismo vital a través del cual se ejercen las tareas monásticas. Por esta razón, san Agustín la coloca como el gran precepto que se debe observar. La virtud de la caridad no es una mera virtud dentro de la *Regla*, sino constituye un principio esencial para el gobierno dentro del monasterio. Dice san Agustín: «Por su parte, el que os preside no ponga su felicidad en dominar desde el poder, sino en servir desde la caridad» (*Regla VII, 46*)<sup>18</sup>. Por ende, esta cita demuestra que dentro de la estructura agustiniana del gobierno, tanto la tiranía como el autoritarismo son fundamentalmente incompatibles. De ahí que Agustín evita el término «superior» para referirse a alguien con autoridad. En su lugar, emplea el título «prior»: «Prior o prepósito, pues aunque tiene autoridad en la comunidad y es preciso honrarlo, sigue siendo un hermano. Se trata de una concepción horizontal de la autoridad...» (Eguiarte, 2024: 194)<sup>19</sup>.

El inicio de la Gran Depresión en 1929 desestabilizó las estructuras sociopolíticas globales. Este evento catalizó el surgimiento de regímenes totalitarios y legitimó el modelo del colectivismo socialista como alternativa al capitalismo. Un régimen totalitario concentra el poder de la nación en una sola persona o un solo partido, quitando a los individuos su libertad y controlando todos los aspectos de la vida, sea pública sea privada. El colectivismo socialista mantiene que los medios de producción deben pertenecer a la sociedad o al Estado y la propiedad privada debe ser eliminada. Tanto el totalitarismo como el colectivismo socialista utilizan un modelo de un gobierno centralizado que prioriza la estructura colectiva sobre la autonomía individual. Como respuesta directa a la crisis global,

---

<sup>18</sup> «la idea, pues, que quien preside una comunidad no tiene que aprovecharse de ello para tener el gusto de dominar a los otros, sino que únicamente tiene que cuidar del bien de quien le ha sido confiado...» (Cipriani, 2009: 127)

<sup>19</sup> «en latín significa literalmente “colocado adelante o por delante de los otros».

Pío XI emitió la encíclica *Quadragesimo anno* en 1931. Este documento se emitió para conmemorar la gran encíclica social de León XIII, *Rerum novarum*.

Dentro de esta encíclica, Pío XI critica toda forma de un gobierno totalitarista que pretende dominar la esfera social y privada de cada individuo. Este documento sirve como una crítica definitiva del poder absoluto y del gobierno centralizado que ignora o suprime la autonomía, iniciativa y capacidad de las organizaciones más pequeñas.

El modelo agustiniano del liderazgo rechaza una autoridad centralizada en favor de un modelo donde el poder del prior es estrictamente limitado y distribuido a través de la delegación de las tareas. Asimismo, Agustín instruye que el gobierno debe estar anclado en la caridad en lugar de una autoridad ejercida a través del temor y dominio: «desee más ser amado por vosotros que temido...» (*Regla* VII, 46)<sup>20</sup>. El paradigma agustiniano del gobierno no infringe la libertad humana, sino que la favorece<sup>21</sup>. Reconoce que la agencia única y aportación de cada miembro son indispensables para el desarrollo integral de cada persona y de la comunidad entera<sup>22</sup>: «no como siervos bajo la ley, sino como personas libres que viven bajo la gracia» (*Regla* VIII, 48).

---

<sup>20</sup> Resulta llamativo un pasaje del capítulo VI de la *Regla*, donde Agustín señala que el *preposito* (prior) no debe pedir perdón a sus súbditos, aun cuando se haya sobrepasado en la corrección fraterna (cf. *Regla* VI, 43). Si bien es cierto que el obispo de Hipona promueve un gobierno fundamentado en la caridad, también comprende que, para salvaguardar el orden y el bien común en la vida comunitaria, es necesario sostener la «*regendi auctoritas*» (Eguiarte, 2024: 189).

<sup>21</sup> Dice Amartya Sen: «el desarrollo puede ser visto...como un proceso de la ampliación de las libertades reales que disfrutaban las personas» (Amartya Sen, 2000: 3); «El desarrollo requiere la eliminación de las fuentes grandes de la falta de libertad: pobreza y tiranía, unas pobres oportunidades económicas y privación sistemática social...» (Sen, 2000: 3). Christian Hodge explica que el «desarrollo humano consiste en remover las condiciones que impiden a las personas ejercer su libertad...» (Christian Hodge —Marianne Daher— Rodrigo López —Juan Carlos Castilla— Gonzalo Edwards, 2018: 401).

<sup>22</sup> Martha Nussbaum postula que «el término “desarrollo humano” sugiere el despliegue de poderes que las personas llevan al mundo» (2011: 20). Es decir, se trata de las acciones y potencialidades de las personas que las ejercen libremente para traer cambio en el mundo.

Agustín escribe: «Por lo mismo, remita al Presbítero, que tiene entre vosotros mayor rango, lo que sobrepasa su cometido o capacidad» (*Regla* VII, 45). Esta cita anticipa implícitamente el principio de la subsidiariedad, demostrando que sus principios básicos ya estaban operativos en el monasterio de San Agustín en el siglo IV. Según este modelo, la gobernanza garantiza que los problemas se resuelven al nivel más localizado posible; el Presbítero solo interviene cuando una crisis aumenta en magnitud más allá de la competencia del *Prepósito*.

QA define el principio de la subsidiariedad<sup>23</sup> de esta manera:

como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos (QA 79)

Este principio está anclado en la naturaleza inviolable de la dignidad humana, que exige respeto a la libertad individual y a la capacidad humana de responsabilidad moral. Si bien el Estado mantiene la obligación de brindar asistencia secundaria cuando sea necesario, no debe absorber la agencia individual, ya que tal acción socava la autonomía humana, y como bien dice Benedicto XVI: «Sin duda, el principio de la subsidiariedad, expresión de la inalienable libertad humana» (CV 57). Lejos de ser un paternalismo y un mero asistencialismo, este principio se alinea sin problemas con lo que afirma Pablo VI que las asistencias externas deben derar los recipientes, permitiéndoles llegar a ser artífices de su propio destino (PP 65). Por consiguiente, el principio de la subsidiariedad es intrínsecamente inseparable del principio de la solidaridad. Dice Benedicto XVI: «El principio de subsidiariedad debe mantenerse íntimamente unido al principio de la solidaridad y viceversa, porque así como la subsidiariedad sin la solidaridad desemboca en el particularismo social, también es cierto que la

---

<sup>23</sup> El término “subsidiariedad” proviene de la palabra latina «subsidium», «por tanto de apoyo, promoción, desarrollo —respecto a las menores» (CDSI 186).

solidaridad sin la subsidiaridad acabaría en asistencialismo que humilla al necesitado» (CV 58).

## 6. La Regla de San Agustín ante el reto de la sostenibilidad del desarrollo

En su encíclica de 2015, *Laudato si'* (LS), el Papa Francisco extiende a todos su llamada: «El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral». Dentro de esta invitación, el Papa Francisco introduce una expansión a la estructura del desarrollo humano integral: la dimensión de la sostenibilidad.

El surgimiento de la sostenibilidad dentro de la teoría del desarrollo sirvió como un correctivo crítico al paradigma tecnocrático que operaba bajo el defectuoso axioma de la disponibilidad infinita de los recursos<sup>24</sup>. Este cambio conceptual fue catalizado en 1972 por la publicación del Club de Roma, *Los límites del crecimiento*. No obstante, el concepto «sostenible» no es un desarrollo reciente<sup>25</sup>. La publicación *Los límites del crecimiento* representó la primera investigación científica rigurosa sobre la relación entre progreso, desarrollo humano y la contaminación ambiental y señaló cinco elementos preocupantes: «población<sup>26</sup>, producción de alimentos, contaminación ambiental, industrialización y agotamiento de recursos naturales no renovables» (Donella H. Meadows, 1972: 42).

---

<sup>24</sup> Leonardo Boff argumenta que esta mentalidad genera dos tipos de injusticias: «la injusticia social reside en la creación de profundas desigualdades entre las personas, las clases y los países...también hay una injusticia ambiental que se traduce en maltrato a la naturaleza...» (2020: 27-28).

<sup>25</sup> La preocupación por la sostenibilidad fue una cuestión ya presente antes de la Revolución industrial del siglo XIX y el concepto «tiene tras de sí una historia de más 400 años que muy pocos conocen» (Leonardo Boff, 2013: 33)

<sup>26</sup> El Magisterio social de la Iglesia mantiene una postura firme frente al debate demográfico. Pablo VI rechaza el freno artificial del crecimiento poblacional, recordando que toda acción estatal debe salvaguardar la dignidad inviolable de la persona (cf. PP 37). Por su parte, Papa Francisco denuncia el sesgo de quienes señalan el aumento de la población como causa del deterioro ambiental, omitiendo los efectos negativos del consumismo (cf. LS 50).

Los datos alarmantes de *Los límites del crecimiento* sirvieron de catalizador para la primera conferencia internacional sobre el medio ambiente celebrado en 1972 en Estocolmo y otra conferencia internacional celebrada en 1987 que publicó el informe Brundtland titulado *Nuestro futuro común* bajo el liderazgo de la ministra noruega Gro Harlem Brundtland. El informe Brundtland definió el desarrollo sostenible como aquel «que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades»<sup>27</sup>.

Apenas cuatro meses después de la publicación de la LS, los estados miembros de las Naciones Unidas ratificaron la Agenda 2030, un plan de acción global diseñado para erradicar la pobreza, salvaguardar el medio ambiente y garantizar el progreso de las naciones. Está estructurada en torno a tres dimensiones: económica, social y ambiental donde están estipulados los 17 objetivos para el desarrollo sostenible<sup>28</sup>. No obstante, se alcanzó un punto de inflexión crítico con la publicación del informe sobre los objetivos del desarrollo sostenible. Los datos revelan un estancamiento y regresión<sup>29</sup>. Este parálisis global es precisamente lo que el Papa Francisco lamenta en su exhortación apostólica del 2023, *Laudate Deum*

---

<sup>27</sup> ONU, «Informe de la Comisión mundial sobre medio ambiente y desarrollo», consultado el 1 de octubre de 2024, [https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE\\_LECTURE\\_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf](https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf). En 1992, se celebró otra conferencia internacional sobre el medio ambiente en Río de Janeiro, La Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro que «representa la toma de conciencia madura, por parte de la comunidad internacional, de los principales retos de la sostenibilidad a los que se enfrentaba la civilización al final del siglo XX» (Jaime Tatay, 2018: 143). De esta forma, se consolidó el desarrollo sostenible como un objetivo común adquiriendo así un carácter global y central en todas las acciones políticas internacionales.

<sup>28</sup> Cf. ONU, «Objetivos de Desarrollo Sostenible», consultado 2 octubre 2024, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>. Larrú articula que en estos objetivos se establecen seis aspectos claves: 1) dignidad, 2) vida sana, conocimiento e inclusión, 3) prosperidad, 4) planeta, 5) justicia, y 6) asociación (Cf. José María Larrú Ramos, 2020: 63).

<sup>29</sup> Cf. ONU, «Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible,» edición especial, 2023, consultado 2 octubre 2024, [https://unstats.un.org/sdgs/report/2023/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2023\\_Spanish.pdf](https://unstats.un.org/sdgs/report/2023/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2023_Spanish.pdf).

(LD), criticando la insuficiencia de la acción global: «Pero con el paso del tiempo advierto que no tenemos reacciones suficientes mientras el mundo que nos acoge se va desmoronando y quizás acercándose a un punto de quiebra» (LD 2).

Jaime Tatay observa que «...que el discurso del progreso científico-técnico está agotado y no tiene ya la capacidad para cambiar la dirección de nuestra civilización» (2019: 6). Dado el estancamiento de los esfuerzos globales, es imperativo cambiar la lente con la que percibimos la crisis ambiental. Mientras son indispensables las contribuciones de los datos científicos y avances tecnológicos, sin embargo, la crisis ambiental no se trata solamente del fallo técnico que debe optimizarse, sino también una crisis moral y espiritual<sup>30</sup>. Tatay postula que «son ahora las grandes tradiciones religiosas quienes pueden ofrecer una alternativa...» (2019: 6)<sup>31</sup>.

La espiritualidad agustiniana, lejos de ser una reliquia del pasado, ofrece una profunda estructura ética para la búsqueda de un desarrollo sostenible. La *Regla* proporciona una manera correctiva a la crisis contemporánea.

## 7.1. Dimensión ascética de la *Regla*

San Agustín postula un principio fundamental de ascetismo en su *Regla*, afirmando que «...más feliz y tanto más adecuado a los siervos de Dios cuanto menos necesitan» y añade «...es mejor necesitar menos que tener más» (*Regla* III, 18). Este pasaje se alinea estrechamente con la lla-

---

<sup>30</sup> Dice Papa Francisco: «No se puede sostener que las ciencias empíricas explican completamente la vida, el entramado de todas las criaturas y el conjunto de realidad» (LS 199).

<sup>31</sup> Erik Assadourian dice: «For the environmental movement to succeed it will have to learn from something it often ignores or even keeps its distance from —religion, and specifically missionary religions, which have proved incredibly successful in orienting how people interpret the world for millennia...» (2013:297). Escribe el Papa Francisco: «...es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales. No son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores...» (LS 146).

mada del Papa Francisco en LS sobre el cambio del estilo de vida como crítica al consumismo. Dice que «menos es más» (LS 222) argumentando que la acumulación incesante fragmenta el enfoque humano y desensibiliza, en última instancia, al individuo al valor intrínseco de la vida y del momento presente.

Mientras que el modelo contemporáneo ha demostrado su capacidad profunda para estimular el crecimiento económico nacional, simultáneamente ha engendrado una cultura penetrante del sobreconsumo. Esta dinámica ha catalizado la «cultura del descarte» —un ethos que implica el consumo inmediato y desecho. Desafortunadamente, esta lógica ya no se limita a los bienes materiales; se extiende cada vez más a los seres humanos, que son igualmente instrumentalizados y descartados en un mundo cada vez más utilitarista.

La acumulación desenfrenada, postula Tatay, constituye el motor cultural de la degradación ambiental (cf. Tatay, 2019: 9). El Papa Francisco critica el sistema moderno industrial por su incapacidad de cuidar el medio ambiente resaltando su fallo para absorber y reciclar residuos. Él sostiene que la estructura industrial corriente opera de manera lineal que falla a gestionar adecuadamente o desechar adecuadamente los residuos generados durante el proceso de la producción y del consumo (cf. LS 22). Por consiguiente, «la humanidad está llamada a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios de estilos de vida, de producción y de consumo» (LS 23).

La *Regla* de san Agustín subraya en la *Regla* la necesidad de la comunión de los bienes, el trabajo dedicado por conseguir el bien común, la prudencia, y la moderación. La enseñanza de san Agustín en los capítulos I, III, y V —que aborda el tema de la comunión de bienes, la austeridad, y la administración responsable de los bienes— posee una relevancia profunda para los debates sobre la sostenibilidad y el cuidado de la casa común. Al abogar por un estilo de vida que contradice el individualismo, sobreconsumo, y acumulación de bienes, Agustín defiende un estilo de vida disciplinada y moderada como antídoto al problema socio-ambiental. La pobreza agustiniana trasciende una mera renuncia negativa de los bienes materiales; fundamentalmente, este voto está animado por la preocupación por las necesidades del otro. Esta forma específica de ascetismo la encontramos en LS: «...pasar del consumo al sacrificio, de la avidez a la generosidad, del desperdicio a la capacidad de compartir,



en una ascesis que “significa aprender a dar, y no simplemente renunciar. Es un modo de amar, de pasar poco a poco de lo que yo quiero a lo que necesita el mundo de Dios...”» (LS 9).

## 7.2. Dimensión comunitaria de la *Regla* de San Agustín

El precepto agustiniano de habitar unánimes en la casa con una corazón y una sola alma hacia Dios (cf. *Regla* I, 3) adquiere un significado esencial dentro del discurso contemporáneo de la sostenibilidad. El Papa Francisco critica el antropocentrismo moderno, que falazmente pone el hombre como señor absoluto. Argumenta que pone en riesgo los lazos sociales y engendra un individualismo radical (LS 116). Por tanto, una solución sustantiva a la crisis ecológica necesita fundamentalmente una adecuada antropología. El ser humano es un ser social y «no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano» (LS 119).

La *Regla* de san Agustín exige explícitamente que los hermanos residan bajo un mismo techo dentro de los límites del monasterio. Por tanto, esta proximidad física no es meramente funcional, sino que sirve como base para las virtudes de unidad y solidaridad. La unidad y la solidaridad exigen, por naturaleza, un compromiso a una acción colectiva y a un trabajo colaborativo<sup>32</sup>.

El Papa Francisco sostiene firmemente que los esfuerzos solitarios son insuficientes para abordar la crisis ecológica. Debido a que la degradación ambiental está fundamentalmente entrelazada con fracturas sociales, constituye una crisis colectiva que exige una respuesta coordinada e impulsada por la comunidad: «A problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales» (LS 219). Francisco pone de relieve el rol importante de la acción comunitaria para

---

<sup>32</sup> En su exposición sobre el salmo 132, san Agustín proporciona una definitiva conceptualización de monje, afirmando que la identidad monástica se realiza, por naturaleza, a través de la solidaridad comunitaria. Por consiguiente, el monasterio no es un mero domicilio físico, sino un lugar de una convivencia indivisible (cf. *en. Ps.* 132, 6). Dice Cipriani: «para Agustín el monasterio no solo es escuela de perfección cristiana... quiere que los monjes realicen una experiencia de comunión eclesial» (Cipriani, 2009: 26)

abordar la crisis medioambiental «ya que los individuos aislados pueden perder su capacidad y su libertad para superar la lógica de la razón instrumental y terminan a merced de un consumismo sin ética y sin sentido social y ambiental» (LS 219). Jaime Tatay postula que «no podemos minusvalorar la acción comunitaria a la hora de articular respuestas operativas a los retos que enfrentamos» (2019: 19).

Una preocupación y cuidado genuino por nuestra casa común solo se realiza a través de esfuerzos colectivos concertados y lazos comunitarios revitalizados. Por analogía con el monasterio agustino, el cosmos funciona como un espacio macromonástico fundado por Dios, el creador. Dentro de este claustro universal, toda la creación está convocada a coexistir armoniosamente reflejando el imperativo monástico habitar unánimes con una sola alma y un solo corazón hacia Dios.

## Conclusión

Este estudio ha tratado de demostrar que la *Regla*, a pesar de su confinamiento histórico a un contexto monástico, contiene los elementos fundantes que más tarde se convertirían en los principios permanentes de la Doctrina Social de la Iglesia sirviendo como los pilares esenciales del auténtico desarrollo humano integral.

La caridad emerge como el principio animador y fundante tanto dentro de la *Regla* como de la DSI. Es precisamente a través del ejercicio de la caridad auténtica que se realiza la unidad, fomentando así un entorno en el que se respeta la dignidad humana, se persigue el bien común en colaboración y se promueven activamente los principios de la solidaridad y subsidiariedad.

Tanto la *Regla* como la DSI priorizan el bien común como un componente importante para el desarrollo humano integral. Cada marco exhorta a todos a subordinar el interés personal al bienestar colectivo, y al mismo tiempo advierte severamente contra la fragmentación provocada por el individualismo. Íntimamente ligado a este principio está el destino universal de los bienes. Dentro del contexto monástico, este principio se pone en práctica a través de la pobreza agustiniana: la comunión de bienes. El ideal agustiniano de pobreza abarca, al mismo tiempo, la opción preferencial por los pobres, asegurando que la vulnerabilidad y necesidades de los

más pobres dicten la distribución equitativa de los bienes.

Partiendo de la naturaleza relacional del ser humano, tanto la *Regla* como la DSI subrayan la importancia de la responsabilidad mutua. La DSI lo llama el principio de la solidaridad y en la *Regla* se demuestra a través de la unidad del alma y del corazón.

Se ha establecido que el modelo agustiniano del gobierno dentro del monasterio muestra una correspondencia al principio de la subsidiariedad de la DSI. Tanto la *Regla* como la DSI rechazan la idea de una autoridad absoluta y ambos exigen un gobierno basado en el principio de caridad. En concordancia con la idea de A. Sen y M. Nussbaum, ambos defienden que el auténtico desarrollo humano se logra a través del incremento de las libertades y el reconocimiento de las capacidades individuales.

Con el debate sobre la sostenibilidad del desarrollo —impulsado por el deterioro del medio ambiente—, la *Regla* ofrece una estructura ética. Pone de relieve la importancia de la unidad. Así, como los hermanos viven bajo el mismo techo, la humanidad vive en un hogar común: la Tierra. Pues, la dimensión comunitaria de la *Regla* se hace imprescindible y se espera que todos se preocupen por el bien común, un deber que se logra cultivando un espíritu de comunión. Asimismo, la *Regla* se alinea con la invitación del Papa Francisco en LS sobre el cambio de estilo de vida. La dimensión ascética de la *Regla* subraya la importancia de la comunión de los bienes, la prudencia, la moderación en el consumo y el buen uso de los bienes materiales.

## Bibliografía

### 1. Fuentes primarias

#### 1.1. Fuentes sobre san agustín

SAN AGUSTÍN. *Regla*. En *Regla y Constituciones: Orden de San Agustín*. Ed. Robert Prevost, OSA. Trad. Pío de Luis Vizcaíno, OSA. Roma: Curia General Agustiniana, 2008.

———. *De civitate Dei*. En *Obras Completas de San Agustín*. Tomo XVI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004.

———. *De civitate Dei*. En *Obras Completas de San Agustín*. Tomo XVII. Madrid: BAC, 2004.

- . *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XL. Madrid: BAC, 1995.
- . *De Doctrina Christiana*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XV. Madrid: BAC, 1957.
- . *De Genesis ad litteram*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XV. Madrid: BAC, 1957.
- . *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo IV. Madrid: BAC, 1948.
- . *De Ordine*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo I. Madrid: BAC, 1946.
- . *Enarrationes in Psalmos*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XX. Madrid: BAC, 1965.
- . *Enarrationes in Psalmos*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XXII. Madrid: BAC, 1967.
- . *Epistulae*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo VIII. Madrid: BAC, 1986.
- . *Epistulae*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XIa. Madrid: BAC, 1987.
- . *In Iohannis evangelium tractatus*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XIII. Madrid: BAC, 1955.
- . *Sermones*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XXIV. Madrid: BAC, 1983.
- . *Sermones*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XXV. Madrid: BAC, 1984.
- . *Sermones*. En Obras Completas de San Agustín. Tomo XXVI. Madrid: BAC, 1985.

## 1.2. Fuentes sobre el magisterio social de la Iglesia

LEÓN XIII. *Rerum novarum*. 1891.

PIÓ XI. *Quadragesimo anno*. 1931.

JUAN XXIII. *Mater et magistra*. 1961.

———. *Pacem in terris*. 1963

PABLO VI. *Populorum progressio*. 1967.

JUAN PABLO II. *Redemptor hominis*. 1979. En Encíclicas de Juan Pablo II.

Ed. José A. Martínez Puche, OP. Madrid: EDIBESA, 2006.

- . *Laborem exercens*. 1981. En Encíclicas de Juan Pablo II. Ed. José A. Martínez Puche, OP. Madrid: EDIBESA, 2006.
- . *Sollicitudo rei socialis*. 1987. En Encíclicas de Juan Pablo II. Ed. José A. Martínez Puche, OP. Madrid: EDIBESA, 2006.
- . *Centesimus annus*. 1991. En Encíclicas de Juan Pablo II. Ed. José A. Martínez Puche, OP. Madrid: EDIBESA, 2006.
- BENEDICTO XVI. *Deus caritas est*. Madrid: BAC, 2006.
- . *Caritas in veritate*. 2005. Madrid: BAC, 2006. San Pablo, 2009.
- FRANCISCO. *Laudato si'*. Madrid: Palabra, 2015.
- . *Fratelli tutti*. Madrid: San Pablo, 2020.
- . *Laudate Deum*. Madrid: San Pablo, 2023.
- CONCILIO VATICANO II. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo «*Gaudium et spes*». En Concilio Vaticano II: Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

## 2. Fuentes secundarias

### 2.1. Libros y artículos

- ASSADOURIAN, ERIK. «Building an Enduring Environmental Movement». En *WWI, State of the World 2013*. 292-303.
- BENEDICTO XVI. *Jesús de Nazaret: Primera parte: Desde el bautismo a la Transfiguración*. trad. Carmen Bas Álvarez. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- BOFF, CLODOVIS. *El camino de la comunión de bienes: la regla de san Agustín comentada en la perspectiva de la Teología de liberación*. Trad. José Guillermo Ramirez. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991.
- BOFF, LEONARDO. *La sostenibilidad: qué es y qué no es*. Trad. Jesús García-Abril. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2013.
- CAMACHO LARAÑA, ILDEFONSO. «La aportación eclesial: De Populorum Progressio a Laudato Si'». *Desarrollo Humano Integral y Ecología*

- Integral». En *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: Aportaciones del Pensamiento Social Cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Ed. José María Larrú. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020. 115-141.
- CIPRIANI, NELLO. *Muchos y uno solo en Cristo: La espiritualidad de Agustín*. Trad. Alejandro Moral Antón y Miguel Ángel Keller. Madrid: Editorial Agustiniana, 2013.
- . *San Agustín: La Regla*. Trad. Alejandro Moral Antón y Santiago M. Insunza Seco. Madrid: Editorial Agustiniana, 2009.
- EGUIARTE, ENRIQUE. *Regla de san Agustín: estudio y exposición*. Madrid: Editorial Pozuelo de Alarcón, 2024.
- FLECHA, JOSÉ-ROMÁN. *El respeto a la creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- GREEN, MICHAEL. «El índice de Progreso social». En *Laudato si': el cuidado de la casa común, una conversión necesaria a la ecología humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018. 165-177.
- LARRÚ, JOSÉ MARÍA. «Valoración crítica de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible». En *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Ed. José María Larrú. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020. 83-113.
- MARTINEZ, JULIO. «Deus caritas est: La verdadera moral del cristianismo es el Amor». En *El pensamiento Joseph Ratzinger: teólogo y Papa*. Ed. Santiago Madrigal. Madrid: San Pablo, 2009. 101-148.
- MEADOWS, DONELLA H., Dennis L. Meadows, Jorgen Randers, et al. *Los límites del crecimiento: Informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. Trad. Ma. Soledad Loaeza de Graue. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- NUSSBAUM, MARTHA C. *Creating Capabilities: The human development approach*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- SEN, AMARTYA. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knoff, 2000.
- SORGE, BARTOLOME. *Temas clave de doctrina social*. Trad. José Pérez Escobar. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 2022.
- TATAY, JAIME. *Ecología integral: La recepción católica del reto de la sostenibilidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

- . «Creer en la sostenibilidad: Las religiones ante el reto medioambiental». En *Cuadernos Cristianisme i Justícia*. No. 212. Enero 2019.
- VIDAL, MARCIANO. *Nueva moral fundamental: El lugar teológico de la Ética*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2000.
- VIZCAÍNO, PÍO DE LUIS. *El monacato de san Agustín: comunión, comunidad, ministerio*. Madrid: Editorial Agustiniiana, 2018.
- GARCÍA DE ANDOIN, Carlos. «El Desarrollo Humano Integral en la teología cristiana». En *RFS*. 73/2. 2018. 211-223.
- MACELLI, TONY. «The concept of Integral Human Development». En *Journal of Educational Affairs*. Vol. 3 (1). 44-57. Llorente, Alejandro, C. «Aproximaciones a la virtud de la solidaridad desde *Populorum progressio* y *Sollicitudo rei socialis*». En *Revista Teología*. Tomo XLV. No. 95. Abril 2008. 143-158.
- HODGE, CHRISTIAN, MARIANNE DAHER, RODRIGO LÓPEZ, Juan Carlos Castilla, GONZALO Edwards. «Desarrollo humano integral y sostenible: Diálogos entre Sen-PNUD y el pensamiento social católico contemporáneo». En *Teología y Vida*. Vol. 59 (3). 2018. 399-430.
- ONU. «Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible». 2023.
- . «Informe de la Comisión mundial sobre el medio ambiente y desarrollo».
- . «Objetivos de Desarrollo Sostenible».

