

El quiasmo en el *Praeceptum* de san Agustín (I)

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO *

SUMARIO: En el presente artículo el autor estudia los quiasmos detectados en el primer capítulo del *Praeceptum* agustiniano. Precede una presentación de la figura retórica.

PALABRAS CLAVE: paralelismo, quiasmo, *commutatio*, *antimetabolé*.

ABSTRACT: In this article, the author studies the chiasmus found in the fierts chapter of Augustine's *Praeceptum*. It is preceded by presentation of the same rethoric figure of speech.

KEY WORDS: Parallelims, chiasmus, *commutatio*, *antimetabolé*.

Según L. Verheijen, una tendencia del estilo de san Agustín es la del paralelismo, rítmico o, al menos, estilísticamente cuidado y generalmente antitético, omnipresente en sus textos¹. La aserción, hecha al tratar del

* Profesor de Patología del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid.
pioluvi@hotmail.com

¹ Ya E. Norden escribía: "El rasgo característico del estilo de la predicación cristiana en lengua latina es el paralelismo antitético con homoioteleuton" (cf. *La prosa d'arte antica dal VI secolo A.C. all'età della Rinascenza*. Edizione italiana a cura di Benedetta Heine-mann Campana, con una nota di aggiornamento di G. Calboli e una premessa di S. Mariotti. Salerno Editrice, Roma 1986, vol. I. p. 622). Y con respecto a san Agustín señalaba que el paralelismo con homoioteleuton salta a la vista de todo lector (*ib.* p. 627).

estilo del *Praeceptum*², la consideraba válida también para él. Como ejemplo de ese paralelismo presenta, junto a otros dos, el siguiente texto:

Il. 88-89: Nec dicatis uos habere animos pudicos
 si habetis oculos impudicos
 quia impudicus oculus
 impudici cordis est nuntius.

El doble paralelismo antitético salta a la vista. De una parte, *animos pudicos* (interioridad [*animos*]/virtud [*pudicos*]); de otra *oculos impudicos* (exterioridad [*oculos*]/vicio [*impudicos*]): es el primero. En el segundo tenemos, de una parte, *impudicus oculus* (vicio [*impudicus*]/exterioridad [*oculus*]) y, de otra, *impudici cordis* (vicio [*impudici*]/interioridad [*cordis*]). Es fácil advertir la condición antitética de ambos paralelismos y asimismo que no existe simetría perfecta entre el primero y el segundo. En el primero la antítesis es doble: exterioridad/interioridad, vicio/virtud; en el segundo existe solo la primera, pues desaparece la segunda, al contemplar solo el vicio (*impudicus/impudici*). Los dos paralelismos se distinguen también por el número gramatical: en el primero los dos términos aparecen en plural, en el segundo en singular.

Un primer análisis literario puede quedarse en la constatación de la doble figura del paralelismo antitético, con las variantes señaladas. Pero una consideración más atenta permitirá descubrir otra figura retórica, el quiasmo, resultante de la yuxtaposición de ambos paralelismos.

El quiasmo es una forma de paralelismo o repetición de forma sustancialmente idéntica bajo algún aspecto de una misma frase, sintagma, palabra o idea en un texto. Pero no en todo paralelismo se da el quiasmo. Para que resulte esta figura retórica es preciso que aparezcan invertidos elementos constitutivos de los textos paralelos. En efecto, si decimos: “Torres pétreas, campanarios esbeltos” tenemos un simple paralelismo; pero si decimos: “Torres pétreas, esbeltos campanarios”, tenemos ya el quiasmo. Aunque frecuentemente resulta de paralelismos antitéticos, tampoco se identifica con ellos. Quien afirma: “La paz engendra felicidad; la guerra, desdicha” se sirve de un paralelismo antitético –resultante de la doble antítesis: paz/guerra, felicidad/desdicha–, pero no de un quiasmo. En cambio, en la afirmación “la paz es madre de felicidad; la desdicha es hija de la guerra”, tenemos un quiasmo. Lo que lo constituye en tal

² Lo citaremos según la edición crítica de L. Verheijen (*La règle de Saint Augustin, Études Augustiniennes*, Paris 1967, I, pp. 417-437).

es la disposición cruzada de los mismos elementos que fundan el paralelismo: la sucesión paz/felicidad, guerra/desdicha –propia del paralelismo antitético– se ha mutado en paz/felicidad, desdicha/guerra –propia del quiasmo–. El quiasmo, pues, consiste en poner juntas dos unidades literarias verbal o conceptualmente paralelas de manera que los términos de la segunda aparecen en orden inverso a los de la primera”³. Se trata de una antítesis fundada sobre una inversión⁴ que puede afectar a palabras aisladas, a sintagmas o a frases enteras⁵.

Esta estructura invertida o cruzada da razón de su nombre. En su origen está la letra griega *chi*. Su forma, equivalente a la X del abecedario español, expresa gráficamente en qué consiste: basta asociar a los extremos de cada una de las dos barras que se cruzan los elementos constitutivos del paralelismo (en el último ejemplo: paz\guerra, felicidad/desdicha). De la disposición en forma de cruz de los dos pares de palabras resulta la estructura ABBA (paz, *felicidad*, *desdicha*, guerra), distinta de la del simple paralelismo: ABAB (paz, *felicidad*, guerra, *desdicha*).

El quiasmo es una estructura narrativa que se caracteriza, acabamos de decir, por la disposición en forma invertida de elementos que fundan el paralelismo de dos unidades literarias. También se puede hablar de cruce o disposición especular. Desde esta perspectiva general todos los quiasmos son iguales. Pero hay diferencias que cabe establecer recurriendo a diversos criterios:

a) Según la estructura, pueden ser de estructura concéntrica o no concéntrica. La estructura concéntrica, de amplio uso en la literatura bíblica, consiste en la ubicación de elementos paralelos en torno a otro(s) central(es), que hace(n) como de eje y que contiene(n) el núcleo del mensaje que se quiere transmitir⁶. La composición procede de fuera hacia dentro. Este elemento central es el foco de significado en torno al

³ B. Morata Garavelli, lo define en estos términos: “El quiasmo es una antítesis en la que los constituyentes de los segmentos textuales tienen una disposición especular... es un entrecruzamiento de miembros equivalentes o contiguos en los que dos o más términos sucesivos han invertido el orden de aparición en los miembros” (*Manual de retórica*, Cátedra, Madrid 1988, p.282).

⁴ Cf. O. REBOUL, *Introduction à la rhétorique. Théorie et pratique*, Presses universitaires de France, Paris 1991, p. 134.

⁵ Cf. H. LAUSBERG, *Handbuch der Literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960. Citamos por la versión española de José Pérez Riesco, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Editorial Gredos, Madrid 1967, vol. II, 787-210.

⁶ Cf. PETER F. ELLIS, *Inclusion, Chiasm, and the division of the fourth Gospel*, en *Saint Vladimir Theological Quarterly* 43 (1999) 269-338:274.

cual los demás elementos paralelos están contruidos y en el cual confluyen. Como ejemplo puede valer este: “*vestidos de corto (A), peinadas con trenzas (B), corren a la fuente (C) –a beber su agua– (C’), niñas sonrientes (B’), niños bullangueros (A’)*”. Hemos puesto un ejemplo de estructura media (ABC[C’]B’A’), pero puede ser más simple (ABA’), o también más compleja (ABCD[D’]C’B’A’), según el número de elementos paralelos que escolten al elemento central⁷. En su forma más elemental, el modelo de la estructura no concéntrica es ABB’A’, pero el número de miembros paralelos puede aumentar, resultando formas como ABCC’B’A’, o ABCDD’C’B’A’, etc. En ella, el catalizador del significado no es el elemento central.

b) Según la base del paralelismo, que puede ser gramatical o solo conceptual. Ejemplos del primer caso: “*niños imberbes, barbudos juvenzuelos*” (sustantivo/adjetivo –adjetivo/sustantivo); “*comed, ya que trabajasteis; ya que vinisteis, quedaos aquí*” (oración principal/oración subordinada – oración subordinada/oración principal; imperativo/indefinido – indefinido/imperativo). Como ejemplo del segundo caso, valga este: “*ratones de biblioteca, asiduos del quiosco; ávidos de novedades, apasionados por saber*”. Está claro que solo conceptualmente se puede asociar a los ratones de biblioteca con la pasión por el saber y a los asiduos del quiosco con la avidez de novedades.

c) Según el significado se pueden contemplar diferentes modalidades. Una –semánticamente insignificante– no comporta más que un trueque de posiciones de los elementos que constituyen el quiasmo. Su función es solo estética. Por ejemplo: “*visitamos pueblos diminutos; diminutos pueblos cargados de historia*”.

Otra modalidad es aquella en que la segunda parte del quiasmo aporta un plus de significado respecto de la primera. Por ejemplo, en “*torres pétreas, esbeltos campanarios*” la segunda parte clarifica la primera al indicar que, al hablar de torres, se pensaba en los campanarios. Otro ejemplo: “*los europeos hablaban y los orientales callaban; los budistas meditaban y los cristianos rezaban*”. También aquí la segunda parte aporta un plus de significado al indicar que los europeos y los orientales de la primera son, respectivamente, cristianos y budistas. Puede hallarse también en forma más simple: “*los europeos hablaban y los orientales callaban; los asiáticos callaban y los cristianos rezaban*”: más simple porque solo esclarece que los europeos son cristianos. En este caso, los distintos

⁷ Cf. R. MEYNET, *L’analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992, p. 175ss.

elementos poseen idéntica función sintáctica y pertenecen al mismo tipo gramatical de palabras.

Una tercera modalidad es aquella en que la segunda parte del quiasmo invierte el significado de la primera. Tal inversión, sin embargo, obedece a distintos motivos. En un caso se debe a que los términos, además de cambiar sus funciones sintácticas, son en sí mismos antitéticos. Valga como ejemplo el ya citado: “*La paz engendra felicidad; la desdicha es hija de la guerra*”. En otros casos, la inversión del sentido no proviene de los términos, sino solo de la sintaxis. Un ejemplo es clásico y bien conocido: “*Se debe comer para vivir, no (se debe) vivir para comer*”. El cambio va asociado a la diversa función sintáctica que adquieren los mismos términos: la que en la primera parte tiene el infinitivo “comer” pasa en la segunda parte al infinitivo “vivir”, y la que tiene en la primera “vivir” pasa en la segunda a “comer”. Similar es este otro ejemplo: “*el que tiene pan no tiene dientes y el que tiene dientes no tiene pan*”. Tampoco aquí tampoco cambian los términos, pero sí en parte sus funciones sintácticas: tanto *pan* como *dientes* fungen de complemento directo del verbo tener, pero *pan* pasa de ser complemento del verbo de la oración de relativo que hace de sujeto, a serlo del verbo de la oración principal, mientras que *dientes* pasa de ser complemento directo del verbo de la oración principal a serlo del verbo de la oración de relativo. Como último ejemplo valga este: “*si está caliente, enfríalo, y caliéntalo, si está frío*”⁸, en el que se dan cambios gramaticales y sintácticos: el significado del adjetivo (*caliente*) pasa a expresarlo un verbo (*caliéntalo*) y el significado del verbo (*enfríalo*) pasa a expresarlo un adjetivo (*frío*); asimismo cambian sus funciones sintácticas los conceptos invertidos: el concepto *calor* pasa de la oración subordinada a la principal, y el concepto *frío*, de la oración principal a la subordinada.

En vano se buscará la palabra “quiasmo” en la obra agustiniana que la desconoce. El término, aplicado a la disposición invertida de cláusulas en una sentencia –la primera modalidad señalada–, se encuentra por primera vez en la obra *De inventione* (4.3) del Pseudo-Hermógenes, escrita quizá en el s. IV de la era cristiana⁹. Los manuales de retórica clásicos desconocen el término pero no la realidad, aunque limitada a la tercera modalidad antes indicada y bajo otro nombre. La *Rethorica ad Heren-*

⁸ Cf. MORATA GARAVELLI, B., *Manual de retórica*, pp. 282-283.

⁹ Cf. KENNEDY, GEORGE A., *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, The University of North Carolina Press 1984, p. 28.

nium menciona la *commutatio*, de la que escribe: “se produce cuando dos ideas contrapuestas se expresan mediante transposición de los términos de manera que de la primera surge la segunda, de significado contrario a aquella”¹⁰. Y, entre otros ejemplos, pone el antes citado: “Se debe comer para vivir, no vivir para comer”¹¹. Del mismo ejemplo se sirve Quintiliano para explicar la *antimetabolé*, o posición inversa, contrapuesta, de dos frases con cambio de casos¹².

Que el quiasmo es una figura retórica, por tanto siempre en relación con *uerba coniuncta*, no se discute. Pero los tratadistas del arte retórico la clasifican diversamente. La *Retórica a Herennio* incluye la *commutatio* entre las *exornationes verborum*¹³, mientras que Quintiliano considera la *antimetabolé* como una figura de dicción¹⁴. Ya entre los modernos, H. Lausberg la ve como una *virtus elocutionis*, figura especial entre las figuras de pensamiento frente al asunto¹⁵; B. Morata Garavelli la incluye también entre las figuras de pensamiento por adición, puesto que, por medio de la antítesis, produce una dilatación semántica¹⁶. O. Reboul prefiere clasificarla, junto al hipébaton por ejemplo, entre las figuras de composición o de construcción¹⁷. De hecho, el quiasmo es una estructura útil para organizar la exposición de cualquier tema, independientemente de su mayor o menor extensión. La figura es aplicable a cualquier unidad literaria: palabras, sintagmas, oraciones, párrafos, capítulos, etc. En cuanto figura sirve a la estética literaria, otorgando al discurso gracia y vivacidad, a la vez que favorece la capacidad retentiva, debido a la repetición de los elementos y al efectismo de la inversión¹⁸. Pero el quiasmo no

¹⁰ H. Lausberg define la figura en estos términos: “La *commutatio* [y la *antimetabolé*] consiste en la contraposición de un pensamiento y su inversión mediante la repetición de dos radicales con cambio recíproco de la función sintáctica de ambos radicales en la repetición” (*Manual de retórica literaria*, vol. II, 800-803).

¹¹ *Rhetorica ad Herennium*, Teubner, Leipzig, 1923. Citamos según la edición de Salvador Nuñez, *Retórica a Herennio*, Editorial Gredos, Madrid 1977. Cf. 4,39: pp. 269-270.

¹² M. FABII QUINTILIANI, *Institutionis Oratoriae libri XII*. Traducción y comentarios de A. Ortega Carmona. Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1999, IX,3,85, tomo III, p. 381; cf. también tomo V, p.147.

¹³ Cf. *Retórica a Herennio*, 4,18.

¹⁴ Cf. *Institutio oratoria*, IX,3,85.

¹⁵ Cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, 800-803.

¹⁶ Cf. *Manual de retórica*, p. 277.

¹⁷ Cf. *Introduction à la rhétorique*, p. 134

¹⁸ Ya al describir la figura, el autor de la *Retórica a Herennio*, refiriéndose específicamente a la *commutatio*, a la vez que señalaba su escaso uso, acentuaba este aspecto: “No se puede negar la eficacia de esta figura, pues yuxtapone pensamientos contrapuestos al tiempo que invierte los términos” (4,39).

sirve solo a la estética literaria, pues afecta también a la semántica del discurso. Procede traer aquí las reflexiones de D. Pujante a propósito de la *elocutio* y la distinción *res/uerba*. El autor señala cómo, para los grandes movimientos creadores de la teoría literaria de la primera mitad del s. XX y para el neoformalismo de las dos décadas siguientes, el fondo y la forma aparecen, como el haz y el envés de una hoja, inseparables. “Es más, la forma hace al fondo. Decimos *lo que decimos* porque *lo decimos como lo decimos...* es el *cómo lo dice* lo que hace al autor decir *lo que dice*”¹⁹. El quiasmo, pues, aporta un significado complementario al expresado por las palabras que utiliza el autor. En ese sentido, sirve también a la *virtus* de la brevedad, porque permite aligerar el texto. Si el autor quisiera expresar lo mismo sin el quiasmo, el texto acabaría siendo más prolijo.

Aunque en el mundo griego la figura se encuentra utilizada ya por Platón y Aristóteles, encontró mejor acomodo en el mundo latino²⁰. Pero es en la literatura hebrea donde domina, en particular en los libros poéticos del Antiguo Testamento, pasando luego a los autores neotestamentarios. *El que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado* o *los primeros serán los últimos y los últimos los primeros* (cf. Lc 18,14; Mt 19,30; 20,16) son solo dos ejemplos bien conocidos, tomados de los evangelios sinópticos. La exégesis moderna ha encontrado en las diversas formas de quiasmo un criterio hermenéutico al que recurre con frecuencia²¹. Por otra parte, lejos de ser una figura de uso en otros tiempos, sigue siendo muy usada en la actualidad sobre todo para mensajes publicitarios.

¹⁹ *Manual de retórica*, Castalia Universidad, Madrid 2003, pp. 191-192.

²⁰ Ejemplos tomados de los dos filósofos griegos pueden verse en CORNIFICI, *Rhetorica ad Herennium*. Introduzione, testo critico, commento a cura di Gualtiero Calboli, Bologna 1969, p. 365-366. Más en general, puede consultarse WELCH, J. W., *Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures*, en WELCH, J. W. (Hg.), *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim 1981 (Reedición de 1999 [Provo, Utah], pp. 250-268). De los autores griegos se estudia a Homero (pp. 251-258); de los latinos, a Tito Livio, Salustio, César, Tácito. Justino, Cicerón, Virgilio, entre otros (pp. 258-264).

²¹ Indicamos solo estudios de carácter general, referidos al Nuevo Testamento: N. W. LUND, *Chiasmus in the New Testament: A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*, Chapel Hill 1942; WELCH, J. W., *Chiasmus in the New Testament*, en WELCH, J. W. (Hg.), *Chiasmus in Antiquity*, pp. 211 – 249; MAN, R. E., *The value of chiasm for New Testament interpretation*, en *Bibliotheca Sacra* 141,562 (1984) 146 – 157; BRECK, J., *Biblical Chiasmus: Exploring Structure for Meaning*, *Biblical Theology Bulletin* 17 (1987) 70 – 74; BRECK, J., *The Shape of Biblical Language. Chiasmus in the Scriptures und Beyond*, New York, 1994. Hay también abundante bibliografía referida a distintos libros del Nuevo Testamento.

Los estudiosos de la retórica agustiniana suelen pasar por alto esta figura retórica, limitándose, cuando es el caso, a breves referencias²². De hecho, solo conocemos un artículo de A. Salas que trate específicamente del quiasmo²³. En él escribe el docto biblista agustino: “Siendo los quiasmos tan frecuentes y variados en la literatura bíblica y no del todo raros entre los clásicos griegos y romanos, es del todo sintomático que estos no aparezcan en toda la época patrística, excepción hecha de la frase agustiniana antes citada”²⁴.

Las afirmaciones absolutas²⁵ corren el riesgo de quedar pronto en evidencia. El presente estudio, lejos de abarcar la obra entera del santo, se ocupa solo un escrito menor en cuanto a extensión se refiere: el *Praeceptum*, tradicionalmente denominado *Regla a los siervos de Dios*. Pero es suficiente para mostrar que el santo recurrió más veces a esa figura retórica. Estas páginas mostrarán no solo la presencia, sino la omnipresencia del quiasmo en dicho código monástico. A excepción del breve capítulo octavo, en todos los demás se detectan uno o más en variedad de formas. Nuestro estudio seguirá, uno a uno, los capítulos del *Praeceptum*. El procedimiento constará en cada caso de cuatro etapas: transcripción del texto mostrando su estructura quiásmica, análisis literario, análisis conceptual y comentario²⁶.

²² Los autores ponen de relieve el recurso continuo del santo a la antítesis en general, pero pasan por alto la forma específica del quiasmo (cf. M. COMEAU, *La rhétorique de Saint Augustin d'après les Tractatus in Iohannem*, Paris 1930, pp.46-54; J. FINAERT, *L'évolution littéraire de Saint Augustin*, Paris 1939, 101-112; J. OROZ RETA, *La retórica en los sermones de san Agustín*, Madrid 1963, pp. 305-313). Este último autor dedica un capítulo entero a la antítesis en el que hace referencia a la *commutatio* como una, entre otras, de las formas latinas de traducir la *antíthesis* griega; aunque considera que existe entre los términos alguna diferencia, la considera más bien de matiz que de realidad, y aduce el ejemplo de *Conf.* 1,6,8: *Unde uenerim huc nescio: in istam dicam mortalem uitam, an mortem uitalem nescio* (ib., 310). Atención al quiasmo presenta, aunque siempre considerando la antítesis, C. MÍGUELEZ BAÑOS, en *Retórica clásica y figuras estilísticas en san Agustín y Cipriano de Huerga*, en *Revista Agustiniana* 38 (1997) 561-594: 577-582.

²³ Una fórmula “quiástica” en san Agustín, en *La ciudad de Dios* 181 (1968) 807-815. El autor examina el siguiente texto de *Enarrationes in Psalmos* 21,2,5: *Ibi est aurum, ibi est pallea, ibi ignis in angusto operatur; ignis ille non est diversus et diversa agit, palleam in cinerem vertit, auro sordes tollit*, en el que advierte “una fórmula “chiástica” en su estado más puro, pudiendo ser considerada por lo mismo “como un caso típico del eco que encuentra la estilística bíblica en la obra de san Agustín” (p. 808).

²⁴ *Ib.*, p. 810.

²⁵ Ciertamente el autor añade: “No obstante, nadie osará negar que en el curso de sus escritos, sobre todo en los de carácter homilético, abundan los paralelismos, las repeticiones, las antítesis... que, sin poder ser considerados quiasmos, son, sin embargo, un claro exponente del modo como el texto sagrado ha sido asimilado en las obras de san Agustín” (p. 814).

²⁶ Antes unas palabras sobre la terminología usada. Hablaremos de secuencias, miembros y elementos o términos. Tomando como ejemplo la estructura ABBA del

CAPÍTULO PRIMERO

El capítulo primero del *Praeceptum* nos orienta sobre lo que será la tónica del conjunto del texto monástico. Como varios de sus ocho capítulos, todo él está elaborado en forma de quiasmo; como algunos de ellos, esa estructura quiásmica general incluye otros quiasmos en su interior. En este capítulo en concreto advertimos otros tres. Los presentamos a continuación.

Quiasmo nº 1 (par. 3-9)

- (A) In unum estis congregati, **ut unianimes habitetis in domo /et sit uobis anima una et cor unum in Deum**
 (B) *Erant illis omnia communia /et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat...*
 (B') Qui aliquid habebant in saeculo...*uelint esse commune. / Qui autem non habebant... quod opus est tribuatur...*
 (A') Omnes ergo **unianimiter et concorditer uiuite, / et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis.**

El presente quiasmo abarca el texto entero del capítulo. Tiene una mayor complejidad que los otros que veremos, porque en él cada miembro de una y otra secuencia posee, a su vez, dos submiembros, separados por una barra (/) en el texto transcrito. La estructura quiásmica no ofrece duda. En efecto, el contenido de los dos miembros de la primera secuencia (A-B) aparecen, invertidos, en la segunda (B'-A'). El paralelismo de los miembros exteriores lo fundan gramaticalmente, en su primera parte, los sustantivos casa y templos –ambos edificios– (**domo [A]/templa [A']**) y, en la segunda, la mención en ambos de los sustantivos alma y corazón y de la idea de unidad en diferentes formas gramaticales (*anima una et cor*

quiasmo no concéntrico, denominamos secuencia al texto que corresponde a los conjuntos AB y al BA; miembro, al texto correspondiente a cada una de las letras A,B,B,A –exteriores: A y A', interiores: B y B'–; términos o elementos, las diversas partes –palabras, sintagmas u oraciones– de que se compone un miembro. Para evitar confusiones, los miembros de la segunda secuencia aparecerán siempre acompañados del apóstrofo: B', A'.

A la hora de transcribir los textos con su respectiva estructura quiásmica, si se trata de pasajes breves, los copiamos enteros; si, en cambio, tienen ya cierta extensión, por razones de brevedad, nos limitamos a transcribir los elementos que permitan advertir la existencia de la figura retórica.

unum [B]/*unianimiter et concorditer* [B’]); el de los miembros interiores lo funda el adjetivo “común” y el verbo “distribuir” (*communia – distribuebatur* [B]/ *commune/tribuatur* [B’]). Señalamos también que, mientras los dos submiembros de los miembros exteriores se presentan en estructura paralela invertida, los correspondientes de los miembros interiores aparecen solo en estructura paralela.

El quiasmo contrapone especularmente los conceptos de objetivo y medio. Los miembros exteriores presentan los objetivos: primero, habitar en la casa unánimes y tener un alma sola y un solo corazón (**ut unianimes habitetis in domo /et sit uobis anima una et cor unum in Deum** [A]) y, luego, vivir en unidad de alma y corazón y honrar a Dios en los demás, sus templos (**unianimiter et concorditer uiuite, / et honorate ... Deum, cuius templa facti estis** [A’]; los miembros interiores presentan los medios: tener todo en común y distribuir todo según necesidad (*communia.../et distribuebatur ... sicut cuique opus erat* [B]/ *uelint esse commune....quod opus est tribuatur...*[B’]).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo, el modelo y la copia. La primera secuencia (A-B) presenta el ideal/modelo –la comunidad primitiva de Jerusalén– y la segunda secuencia (B’-A’), su copia –la comunidad monástica–. Como era de esperar, el ideal/modelo es presentado con textos bíblicos: Sal 67,7 y Hch 4,32^a (*unianimes habitetis in domo*²⁷ / *anima una et cor unum in Deum* [A]) y Hch 4,32^c y 4,35^b (*Erant illis omnia communia /et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat...*[B]). La segunda secuencia (B’-A’) presenta la copia sirviéndose también de referencias bíblicas pero no ya en su tenor literal de palabra divina, sino en una adaptación humana (*commune/tribuatur* [B’]/*unianimiter /concorditer* [A’])²⁸. Lo dicho se puede visualizar en esta representación gráfica:

²⁷ El legislador ha modificado ligeramente el texto bíblico al pasar a forma personal (*habitētis*) el infinitivo (*habitare*) del original.

²⁸ En el plano literario, se detectan en los miembros exteriores otras figuras retóricas: el homeoteleuton (*unum/unum/Deum; estis/habitētis; unianimiter/concorditer*), la sinonimia (*domo/templa; habitare/[honorare] in uobis*); en los miembros interiores, estas otras: el poliptoton (*communia/commune*), la paranomasia (*distribuatur/tribuatur*), la anáfora con antítesis (*qui ... habebant/qui non habebant*).

objetivos	A xxxxxxxxxxxx A	
		modelo
medios	B xxxxxxxxxxxx B	
medios	B' xxxxxxxxxxxx B'	
		copia
objetivos	A' xxxxxxxxxxxx A'	

Como el contenido de este quiasmo se verá con más detalle, al menos parcialmente, en los siguientes, aquí nos limitamos a resaltar solo algunos aspectos.

El legislador presenta el objetivo de la vida monástica con doble formulación. Según la primera, el objetivo consiste en convivir juntos los monjes en unidad de alma y corazón *in Deum*; según la segunda, consiste en un vivir unánimes y concordados, honrándose mutuamente con un honor que revierte a Dios. En cada miembro exterior aparece un doble objetivo, estando uno en función del otro: el habitar unánimes en la casa, en función de la unidad de almas y corazones *in Deum*; y el vivir unánime y concordemente, en función del ser templos de Dios. La formulación que hace el segundo miembro exterior es básicamente idéntica a la primera, pero con un añadido: el paso de lo intencional (*in Deum*) a lo concreto (honrar a Dios en los demás). Los otros son, pues, lugar de encuentro con Dios. En este caso el complemento que representa el segundo miembro exterior respecto del primero tiene el valor de ejemplarizar un modo como se puede vivir la relación con Dios en la misma relación con los demás; el ideal toma formas concretas.

Como medio para lograr esa unidad de almas, a su vez medio para alcanzar a Dios, el legislador no aduce otro que la posesión en común de todos los bienes y su distribución entre todos en razón de las necesidades de cada cual. Pero ese único medio aparece presentado de dos maneras: primero, en forma asertiva, con palabras de la Escritura; luego, en forma imperativa, con términos propios.

El legislador trabaja con la doble categoría del modelo y de la copia, expuestos respectivamente en la primera y en la segunda secuencias. El modelo lo elabora, hemos dicho, sirviéndose de dos textos bíblicos: Sal 67,7 y Hch 4,32.35. El primero con valor de anuncio profético de la capacidad de Dios para hacer que los hombres vivan espiritualmente unidos, y el segundo como realidad histórica, que halló concreción en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, en la que todos los fieles tenían un alma sola y un solo corazón, tenían todo en común y se distribuía a cada cual según su necesidad. Pero su enorme respeto a la cita bíblica no le

impide modificarla por adición, esto es, añadiendo el sintagma *in Deum*, con el que expresa el sentido o motivación de lo afirmado por el hagiógrafo. Copia de ese modelo bíblico ha de ser, en la intención del legislador, la comunidad monástica. En consecuencia, si los monjes se proponen reproducir tal modelo, han de aceptar poner todos los bienes en común y que se distribuyan a cada cual según su necesidad, y llevar una vida de armonía y concordia, como hacían los fieles de Jerusalén. Es fácil advertir que el legislador se ha inspirado en el texto bíblico, pero también aquí sin sentirse atado por su tenor literal. En primer lugar, ya no describe sino que ordena; en segundo lugar, también aquí se permite completar el dato bíblico, pero no ya con un sintagma sino con una oración de imperativo, en la que de nuevo vuelve a introducir la referencia a Dios, en quien revierte el honor tributado a los demás.

Quiasmo n° 2 (par. 3)

- (A) *In unum*
 (B) *estis congregati*
 (B') *ut unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum*
 (A') **in Deum.**

Como el lector ha podido advertir, este quiasmo coincide en su materialidad con el primer miembro del quiasmo anterior.

La figura retórica está clara: los dos miembros de la primera secuencia se reflejan, invertidos, en la segunda. El paralelismo de los miembros exteriores (A-A') se manifiesta en el uso de la misma estructura gramatical: preposición + acusativo (**in unum** [A]/ **in Deum** [A']). El de los miembros interiores, en los términos del mismo ámbito semántico: congregar [*congregati* [B]] y habitar unánimes (*unianimes habitetis in domo* [B']).

La estructura quiásmica contrapone especularmente las categorías de objetivo y medio para conseguirlo. De hecho, los dos miembros exteriores presentan un objetivo –en ambos aparece la preposición de acusativo **in-**: alcanzar la unidad (**in unum** [A]) y alcanzar a Dios (**in Deum** [A']), mientras los dos miembros interiores indican el modo: hallarse congregados (*congregati estis* [B]) y habitar unánimes en la casa y tener una sola alma y un solo corazón (*unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum* [B']).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida las dos categorías señaladas. Contraponen también, en simple paralelismo antitético, medio y objetivo en un ámbito más concreto. Los primeros términos de cada antítesis están expresados en la primera secuencia; los segundos, en la segunda. En efecto, si la segunda indica claramente el objetivo –expresado mediante la conjunción final *ut* (*ut unianimes... [B']*)–, la primera hay que entenderla como medio. A su vez, en la primera secuencia el autor presenta ya como realidad tanto el medio (*congregati estis [B]* –el verbo está en presente–) como el objetivo (*in unum [A]*); en la segunda, en cambio, tanto el medio (*unianimes habitare ... [B']*) como el objetivo (*in Deum [A']*) aparecen como meta a conseguir (–*ut* final). Por último, la primera secuencia se queda en la exterioridad, lo visible: estar reunidos (*congregati estis [B]*), mientras la segunda pasa a la interioridad: unidad de almas y corazones (*unianimes ... anima una et cor unum [B']*)²⁹.

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación gráfica:

objetivo	A xxxxxxxxxxxx A		
		medio/realidad	
medio	B xxxxxxxxxxxx B		exterioridad
medio	B' xxxxxxxxxxxx B'		interioridad
		objetivo	
objetivo	A' xxxxxxxxxxxx A'		

Con este quiasmo el legislador manifiesta los objetivos que se proponen los que abrazan la vida monástica y los medios para conseguirlos. Como objetivos propone dos: alcanzar la unidad (*in unum*) y alcanzar a Dios (*in Deum*); como medios respectivos propone el convivir juntos (*congregari*) y el convivir unánimes en la casa (*unianimes habitare in domo...*). Objetivos y medios que aparecen en línea progresiva y ascendente: del estar juntos (*congregari*), en B, se pasa al convivir unánimes (*unianimes habitare...*), en B'; y el logro de la unidad (*in unum*) en A, conduce a alcanzar a Dios (*in Deum*), en A'.

²⁹ En el plano literario cabe señalar, además, en los miembros exteriores (A-A') el recurso a otras figuras de dicción: a la anáfora (*in/in*), al homeoteleuton (*unum/Deum*); en los miembros interiores (B-B') también el homeoteleuton (*estis/habitetis*). Digna de mención es la falta de simetría, en cuanto a extensión, entre el segundo miembro de la primera secuencia (B) y su correlato en la segunda secuencia (B').

Esta línea progresiva y ascendente queda bien reflejada en las dos secuencias. La primera contempla el aspecto exterior y la segunda el aspecto interior. En efecto, el objetivo y el medio que propone la primera secuencia son realidades perceptibles por los sentidos: el medio, el convivir juntos (*congregari*); el objetivo, convivir unidos (*in unum*); asimismo, el objetivo y el medio que propone la segunda secuencia son realidades que escapan en principio a los sentidos: el objetivo, Dios; el medio, el convivir en unidad de almas y corazones. A su vez, el contenido específico de medios y objetivos propuesto en cada una de las secuencias permite considerar la primera como el medio, ya hecho realidad, que el legislador propone para conseguir el objetivo presentado en la segunda.

Por medio del quiasmo, el legislador muestra que a la vida monástica le es esencial la realidad física del vivir juntos, pero que no termina en ella. La realidad física está al servicio de una realidad espiritual: el vivir juntos está al servicio de un vivir espiritualmente unidos, el *congregari* al servicio del *unianimes habitare*. El punto de partida es la simple convivencia física (*congregari*) como expresión externa de unidad (*in unum*): la formulación es escueta, solo se menciona el hecho. Pero esa primera unidad está al servicio de otra unidad superior: el habitar en unidad de almas y corazones en la misma casa. Ya no vale cualquier unidad, por lo que el legislador tiene que aclarar en cuál piensa; de ahí la mayor extensión del segundo miembro interior (B') respecto del primero (B). Del Sal 67,7 toma el símbolo de la casa, que remite de alguna manera a la unidad familiar, en la que los lazos de la sangre se traducen en lazos del afecto, y de Hch 4,32^a, la referencia a la unidad de almas –ya presente en la cita bíblica anterior– y corazones, que supera las diferencias étnicas y sociales, como acontecía en la comunidad primitiva de Jerusalén. Por último, esta unidad de almas y corazones está al servicio del alcanzar a Dios (*in Deum*). Un alcanzar a Dios que no cabe separar del ideal de unidad, sino que, más bien, representa su fundamento último y supremo. La unidad está al servicio de ese alcanzar a Dios y Dios garantiza la unidad suprema: esta mutua relación entre la unidad y Dios está apuntada en el hecho de que *in unum e in Deum* aparecen unidos como miembros exteriores del quiasmo. La frágil unidad inicial, fundada en la convivencia física, representa un primer peldaño hacia la unidad indestructible, asentada en Dios. Como aparecerá a menudo en otros quiasmos que consideraremos, el segundo miembro exterior eleva el nivel del primero. Mediante el quiasmo, el legislador conduce al monje de aquella a esta. El camino ha sido de la unidad exterior a la unidad interior (de almas y corazones);

aquí el legislador no ha hecho sino aplicar el método bien conocido: de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo trascendente.

Quiasmo nº 3 (par. 5-8)

- (A) **Qui aliquid habebant in saeculo**..., libenter illud uelint esse commune
 (B) *Qui ... non habebant*, non ea quaerant... eorum infirmitati quod opus est tribuatur... quando *foris* erant.
 (B') (*Qui ... non habebant*) nec erigant ceruicem... ad quos *foris* accedere... uana non quaerant.
- (A') ... illi **qui aliquid esse uidebantur in saeculo**, non habeant fastidio fratres suos... studeant de pauperum fratrum societate gloriari ... Nec extollantur...

Como se puede advertir, el texto del presente quiasmo se corresponde con el del tercer miembro del primer quiasmo.

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias no deja duda de que estamos ante una estructura quiásmica. Los miembros exteriores son paralelos por servirse de la misma estructura gramatical: una oración de relativo (**qui aliquid habebant** [A]/ **qui aliquid esse uidebant** [A']) y por la aparición en ambos del sintagma **in saeculo**; son paralelos también los miembros interiores al coincidir en la misma estructura gramatical (*qui non habebant* [B]/(*qui non habebant* [B']³⁰) y en el empleo del adverbio *foris*.

El quiasmo contrapone especularmente el sujeto (a) y el sujeto (b), vinculados respectivamente a las categorías de tiempo y espacio. En efecto, los miembros exteriores tratan ambos de monjes, ubicados en el tiempo (**in saeculo**), que, antes de entrar en el monasterio, poseían o parecían ser algo (**qui aliquid habebant** [A]/**qui aliquid esse uidebantur** [A']); a su vez, los miembros interiores tratan de monjes, ubicados en el espacio (*foris*), que no tenían bienes (*qui non habebant* [B]/(*qui non habebant* [B'])).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida los dos sujetos y las dos categorías indicadas, de tiempo y lugar. Contraponen también, en simple paralelismo antitético, objetividad y subjetividad, exterioridad e interioridad, diferencia e igualdad, antítesis de las que la primera secuencia recoge el primer término y la segunda, el segundo. En

³⁰ Esta solo está implícita.

efecto, la primera secuencia señala que unos tenían (*qui habebant* [A]) y otros no tenían (*qui non habebant* [B]) bienes materiales –es la objetividad–, y la segunda, la actitud interior de unos y otros: subírseles los humos y creer ser algo³¹ (*nec erigant ceruicem* [B']/*aliquid esse uidebantur* [A']) –es la subjetividad–; de igual manera, la primera secuencia expresa la exterioridad: bienes materiales que unos tenían y otros no (*qui habebant* [A] /*qui non habebant* [B']) y la segunda, la interioridad: el orgullo (*nec erigant ceruicem* [B']/*nec extollantur* [A']); por último, la primera secuencia expresa lo que distingue a unos y a otros: tener/no tener (*qui habebant* [A]/*qui non habebant* [B]) y la segunda, lo que les iguala: la aparición del orgullo tanto en quien no tiene como en quien tiene bienes materiales (*nec erigant ceruicem*[B]/*nec extollantur* [B']³²).

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación gráfica:

sujeto (a)/tiempo	A xxxxxxxxxxxx A			
		objetividad	exterioridad	diferencia
sujeto (b)/espacio	B xxxxxxxxxxxx B			
sujeto (b)/espacio	B' xxxxxxxxxxxx B'			
		subjetividad	interioridad	igualdad
sujeto (a)/tiempo	A' xxxxxxxxxxxx A'			

El legislador ha utilizado las diversas antítesis señaladas para sacar conclusiones del hecho concreto de la existencia de ricos y pobres en el monasterio. El punto de partida es un dato objetivo y exterior: el disponer o no de bienes materiales por parte de los monjes, señalando luego lo que eso implica para la vida monástica: el compartirlos, en sentido activo y pasivo. Pero al legislador no le basta la vertiente objetiva y exterior, por lo que contempla también las vertientes correlativas: la subjetiva e interior. Son como dos caras de la misma realidad. ¿Qué puede pasar por la mente del monje, tanto del que tiene como del que no tiene, ante la nueva vida en que han dejado de ser visibles las clases sociales? El pobre, agarrándose a su presente, puede engreírse por verse en compañía de gente de más categoría que él cuando se hallaba fuera del monasterio; el

³¹ Literalmente el texto dice: “los que parecían ser algo”, pero de lo que sigue se deduce que ellos mismos se lo creían.

³² En el plano literario hay que señalar también otras figuras: la anáfora, repetida y acompañada de homeoteleuton (*qui habebant/qui...non habebant* /*[qui ...non habebant]/qui... uidebantur*) y la elipsis del sujeto en el primer término de la segunda secuencia.

rico, anclado en su pasado, puede enorgullecerse de lo que fue en el “siglo”. Es la subjetividad, que, presentada en ambos casos con caracteres negativos, el monje ha de purificar. ¿Qué hay en el corazón del monje, tanto del rico como del pobre, que produce sentimientos inaceptables? Tal subjetividad es fruto de una objetividad, solo que ahora interior: el orgullo que anida en el interior de las personas. Él está detrás de la subjetividad señalada, hace que al pobre se le suban los humos por sus nuevas compañías, hace que el rico se enorgullezca de su previa categoría social y que eventualmente desprecie a sus hermanos de procedencia humilde. Ese indeseable inquilino del corazón humano es el causante de los sentimientos antes indicados. Si él desaparece, cambiará la subjetividad: el pobre comenzará a elevar su corazón hacia alturas más consistentes y el rico a sentir gozo por convivir con hermanos que despreciaba cuando vivía en el “siglo”³³.

Al respecto vale la pena prestar atención a los sujetos gramaticales en la segunda secuencia. En el primer miembro (B’), está elíptico³⁴; en el segundo (A’), el legislador se olvida de la objetividad del tener y da paso a la subjetividad de lo que piensan de sí mismos: “los que creían³⁵ ser algo en el siglo”. Un cambio que expresa bien el fruto del orgullo: el error antropológico de confundir el tener con el ser; de creer ser algo por el hecho de tener algo en el “siglo”. El legislador niega esa conclusión al escribir “los que parecían ser algo”. Los bienes materiales no construyen la persona; son añadidos externos que, si media el orgullo, más que construir, la destruyen. A su vez, la elipsis del sujeto en relación con los pobres puede ser más elocuente que su mención. El pobre orgulloso ha perdido todo; no tiene nada que permita designarle. Es fácil compararlo con el epulón de la parábola evangélica (cf. Lc 16,19-31): carece de nombre propio. Al alejarse de Dios por el orgullo ha perdido hasta su identidad como pobre.

El legislador no desaprovecha la oportunidad de dar curso todavía, con los mismos datos, a otra constatación. Las diferencias sociales entre los dos grupos de monjes no excluye su igualdad en un ámbito más profundo: en todo hombre, sea rico, sea pobre, anida el orgullo; al respecto no hay diferencias. No obstante, cabe distinguir entre el ámbito social y el ámbito monástico. El autor admite que, en el primero, los ricos están de

³³ Texto solo parcialmente transcrito antes: ... *uana non quaerant... / ... de pauperum fratrem societatem gloriari...*

³⁴ Lo hemos suplido, poniéndolo entre corchetes.

³⁵ Cf. antes, nota 34.

suyo más abocados al orgullo que los pobres y que, en el segundo, son los pobres los que se hallan más expuestos a él³⁶.

También la primera antítesis –temporalidad/espacialidad– sugiere una reflexión. El legislador ubica a los ricos, antes de su ingreso en el monasterio, *in saeculo*, en el siglo, y a los pobres, *foris*, simplemente fuera del monasterio; a aquellos los sitúa en el tiempo, a estos en el espacio. Cabe pensar que el uso de las dos expresiones –*in saeculo/foris*– es algo más que una simple *variatio* literaria. En efecto, si el *saeculum* designa este mundo en cuanto vano y caduco, en cuanto limitado en el tiempo³⁷, contemplar a los ricos *in saeculo* significa recordarles que sus riquezas son algo temporal y que se acabarán; que, por tanto, no han de apegarse a ellas, que han de compartir de buen grado aquello de lo que tendrán que desprenderse, quieran o no. De igual manera, carece de sentido pensar ser algo por poseer riquezas. Como fundamento de su ser han de poner algo más consistente, que dure más allá del tiempo. Para el pobre, en cambio, el límite temporal no significa gran qué, porque tiene poco que perder; por eso, el legislador lo ubica simplemente en el espacio, categoría más neutra, sin otras connotaciones. Quizá quepa todavía otra posible, no sabemos si probable, interpretación. Si el santo considera la vida monástica como una renuncia al “siglo”³⁸, esa forma de expresarse implicaría un juicio positivo sobre los ricos y menos positivo sobre los pobres: de los ricos podía afirmar que antes estaban en el “siglo”, pero luego ya no; de los pobres, en cambio, no podía afirmarlo. Aunque parezca discriminatorio este juicio sobre los pobres, tiene su fundamento en un texto de la obra *El trabajo de los monjes*. En él el santo afirma que los “ricos” tienen un aval de la sinceridad de su vocación de que carecen los pobres: la renuncia que ha supuesto para ellos el ingreso en el monasterio³⁹. El santo parecería sentirse más seguro de los monjes antes ricos que de los antes pobres.

³⁶ Texto no transcrito antes: *ne incipiant esse monasterio diuitibus utilia, non pauperibus, si diuites illic humiliantur et pauperes illic inflantur (praec. 1,7).*

³⁷ Cf. voz “Secolo (*saeculum*)” en *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti 1829, Genova 2008, P-Z, p. 4829-4830. No nos parece que estuviera acertado L. Verheijen al entender que en el *Praeceptum* la palabra indica simplemente el mundo exterior al monasterio, es decir, la vida habitual del común de los mortales (cf. «*Pour le rendre meilleur*» (Emendatorius, *terme augustinien*), en *Augustiniana* 21 (1971) 17-23:22 NA 1,315-321:320).

³⁸ Cf. *conf.* 8,5,11; 8,12,30; *ep.* 177,6; 179,2, etc. Por otra parte, la renuncia al “siglo” es un componente esencial de la vida cristiana (cf. *diu. qu.* 64,8; *ep.* 157,4,32-34; *passim*).

³⁹ Cf. *op. mon.* 22,25; 25,33.

Quiasmo nº 4 (par. 3.9)

- (A) In unum estis congregati ut **unianimes habitetis in domo**
 (B) et sit uobis *anima una et cor unum* in Deum...
 (B') omnes ergo *unianimiter et concorditer* uiuite
 (A') et **honorate** in uobis **inuicem Deum**, cuius **templa** facti estis.

El presente quiasmo está compuesto del primer y último miembro del quiasmo inicial que, a su vez, constituyen el primer y el último punto del capítulo primero del *Praeceptum*. Los autores suelen considerar este primer capítulo como una inclusión, que consiste en la repetición de idénticas palabras o ideas al comienzo y al final de un determinado texto. Así es, en efecto, pero hay que añadir que la inclusión acontece en forma de quiasmo.

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias deja claro que estamos ante una estructura quiásmica. El paralelismo de los miembros exteriores lo fundan los sustantivos casa y templos –edificios– (**domo** [A]/**templa** [A']), y el de los miembros interiores, la mención en ambos de los sustantivos alma y corazón y de la idea de unidad en diferentes formas gramaticales (*anima una et cor unum* [B]/*unianimiter et concorditer* [B']).

La estructura quiásmica contrapone especularmente las categorías de lugar y modo. En efecto, los miembros exteriores hacen referencia a dos lugares de comunión: casa (**domo**[A]) y templos (**templa** [A']) y los miembros interiores al modo de comunión: en unidad de almas y corazones (*anima una et cor unum* [B]/*unianimiter et concorditer* [B']).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida las dos categorías que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo, el principio y su aplicación. La primera (A-B) representa el planteamiento teórico –en forma asertiva–, tomado de la Escritura (*ut unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum in Deum...*) y la segunda, la aplicación práctica –en forma imperativa– (*omnes ergo unianimiter et concorditer uiuite et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis*). A su vez, cada una de ellas contrapone el medio –en el primer miembro– (*unianimes habitetis in domo* [A]/*unianimiter et concorditer uiuite* [B']) y el objetivo –en el segundo miembro– (*sit uobis anima una...* [B] / *honorate Deum...* [A'])⁴⁰.

⁴⁰ A nivel literario, cabe señalar, además, la sinonimia en los miembros exteriores (*domo/templa*: ambos edificios levantados para uso de personas) y la homonimia en los

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación gráfica:

lugar	A xxxxxxxxxxxx A		medio
		principio	
modo	B xxxxxxxxxxxx B		objetivo
modo	B' xxxxxxxxxxxx B'		medio
		aplicación	
lugar	A' xxxxxxxxxxxx A'		objetivo

El quiasmo sirve al legislador para presentar aspectos fundamentales de su proyecto monástico.

Lo primero que se percibe en la presentación gráfica es la indicación del lugar y modo de comunión. El modo está claro con dos formulaciones básicamente idénticas: la unidad de almas y corazones *in Deum* primero, y el vivir unánime y concordemente, después. Como lugares de esa comunión se indican dos: primero se menciona la casa (*domo*) y luego los templos (*templa*, en plural). En su significado literal, se trata en ambos casos de edificios levantados para uso de personas; pero el templo añade el hecho de ser morada de Dios. A la dimensión simplemente horizontal, añade la vertical. En la casa se encuentran los hombres entre sí, en el templo se encuentran entre sí y con Dios. El simple habitar unánimes (*unianimes habitetis*) inicial acaba en un honrar “en vosotros” (*honorare in vobis*): se entra en el monasterio para habitar con otros monjes y se acaba tributando honor a esos mismos monjes. Pero no todo acaba aquí: el honrar a los otros monjes se convierte en honra a Dios, porque estos se han convertido en templos de Dios. La variante que representa el segundo miembro exterior respecto del primero señala el dinamismo progresivo y ascendente de la vida monástica. Lógicamente ese paso no ha acontecido por arte de magia. La mutación se ha producido en virtud de la unidad de almas y corazones *in Deum*. Ese habitar unánimes y concordantes en la casa ha convertido a sus moradores en templos de Dios, por lo que, al honrarlos a ellos, honran a Dios que habita en ellos.

El principio, formulado en la primera secuencia, está claro: los moradores del monasterio han de habitar unánimes en la casa y han de tener una sola alma y un solo corazón *in Deum*. El que la formulación sea paratáctica no impide distinguir funciones en cada uno de los miembros;

medios, modificada por una variante gramatical: lo que en B se expresa mediante sustantivo y adjetivo (*anima una/cor unum*) en B' se expresa mediante sendos adverbios (*unianimèter y concorditèter*).

en concreto, asumir que el primero representa el medio y el segundo, el objetivo. La relación entre el medio y el objetivo se puede entender considerando los elementos en que convergen y en que divergen ambos miembros⁴¹. Convergen en señalar la unidad de almas (*unianimes / anima una [et cor unum]*), divergen en el *in Deum*. Este sintagma, por novedoso respecto a lo anterior, define lo específico del objetivo: la unidad con base religiosa, la unidad fundada en el deseo de alcanzar a Dios. El *unianimes* alude a una unidad –unidad de almas–, pero simplemente humana, aún no la pretendida por el legislador monástico, fundada en el deseo de alcanzar a Dios. En términos doctrinales cabe hacer una doble afirmación: la primera, que la simple unidad de almas no basta al legislador; él reclama esa unidad, pero *in Deum*; la segunda, que la simple unidad de almas (y de corazones) es insuficiente, pero necesaria. No puede haber unidad de almas *in Deum*, si antes no hay unidad de almas (y de corazones). En categorías más universales: los valores humanos son insuficientes, pero imprescindibles; la dimensión horizontal se completa en la vertical.

Formulado el principio, el legislador pasa a su aplicación. De ella trata la segunda secuencia. Como en la primera, sus dos miembros encuentran formulación paratáctica, pero, igual que antes, ese particular no impide asignar al primer miembro valor de medio, y al segundo, valor de objetivo. Como ahora ya no está condicionado por la cita de Sal 67,7 que mencionaba solo *unianimes*, en el miembro interior el legislador contempla la doble unidad, de almas y corazones, tomada de Hch 4,32^a, pero sin recoger el *in Deum*. Por otra parte, lo que, como principio, venía formulado con sustantivo y adjetivo, en el plano de la aplicación aparece transformado en adverbio de modo: unánime y concordemente (*unianimīter et concordīter*), que se ajusta al criterio práctico. Y también como en la primera secuencia, el objetivo se configura en relación con Dios, sin anular la dimensión humana. Vivir unánime y concordemente implica un honrar los unos a los otros. Pero como, según el principio, esa unidad de almas y corazones de los moradores del monasterio tiene su fundamento último en Dios (*in Deum*), la honra a ellos acaba en honra, en culto, a Dios. Y, a partir del hecho de que en ellos recibe culto Dios, el legislador se siente con derecho a afirmar que se han convertido en templos de Dios. También de aquí resulta que la unidad con fundamento solo huma-

⁴¹ En este nivel de análisis prescindimos de que se trata de citas bíblicas³⁶ Texto no transcrito antes: *ne incipiant esse monasterio diuitibus utilia, non pauperibus, si diuites illic humiliantur et pauperes illic inflantur (praec. 1,7)*.

no no basta, si no acaba en culto a Dios. También aquí la dimensión horizontal mira a la vertical.

La imbricación de los distintos quiasmos del capítulo se puede ver en esta disposición gráfica:

(A) In unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo /et sit uobis anima una et cor unum in Deum

(a) *In unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo*
(b) *et sit uobis anima una et cor unum in Deum....*

(1) *In unum*
(2) *estis congregati*
(2') *ut unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum*
(1') *in Deum.*

(B) Erant illis omnia communia /et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat.

(B') Qui aliquid habebant in saeculo...uelint esse commune. / Qui autem non habebant... quod opus est tribuatur...

(a) *Qui aliquid habebant in saeculo..., libenter illud uelint esse commune*

(b) *Qui ...non habebant, non ea quaerant... eorum infirmitati quod opus est tribuatur... quando foris erant.*

(b') *(Qui ... non habebant) nec erigant ceruicem... ad quos foris accedere... uana non quaerant.*

(a') *... illi qui aliquid esse uidebantur in saeculo, non habeant fastidio fratres suos... studeant de pauperum fratrum societate gloriari... Nec extollantur...*

(A') Omnes ergo unianimiter et concorditer uiuite, / et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis.

(b') *omnes ergo unianimiter et concorditer uiuite*
(a') *et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis.*