

Comentario a la Regla de San Agustín

CAPÍTULO OCTAVO (I)

0. Texto del capítulo

1. *Que el¹ Señor os otorgue el don de cumplir todos estos preceptos con amor, como amantes de la Belleza espiritual y enardecidos, desde una vida santa, por el buen olor de Cristo, no como siervos bajo la ley, sino como personas libres que viven bajo la gracia.*

2. *Por otra parte, para que podáis miraros en este librito como en un espejo y no descuidéis nada por olvido, se os leerá una vez por semana. Y si descubríis que habéis cumplido lo que está escrito, dad gracias al Señor, dador de todos los bienes. Mas, si cualquiera de vosotros ve que falta en algo, arrepíentase de lo pasado, tome precauciones para el futuro, orando para que se le perdone la ofensa y no sea abandonado a la tentación².*

1. Peculiaridades³

El capítulo octavo pone fin a la Regla. Es particularmente breve, el más breve de todo el documento monástico, exceptuado el segundo. Pero, no obstante esa brevedad, carece de unidad temática. Cada uno de sus dos

¹ «Donet Dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores, et bono Christi odore de bona conversatione flagrantes, non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti.

² Ut autem uos in hoc libello tamquam in speculo possitis inspicere, ne per obliuionem aliquid neglegatis, semel in septimana uobis legatur. Et ubi uos inueneritis ea quae-scripta sunt facientes, agite gratias Domino bonorum omnium largitori: ubi autem sibi quicumque uestrum videt aliquid deesse, doleat de praeterito, caveat de futuro, orans ut et debitum dimittatur, et in tentationem non inducatur» (*praec.* 8, l. 236-246).

³ Como los distintos comentarios a la Regla serán copiosamente citados, utilizaremos estas siglas: CILLERUELO: *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; CILLE-

parágrafos tiene identidad propia y una función específica en la estructura de la Regla.

En el primer párrafo hay que ver un tercer momento en la lógica del discurso del autor. Constituye como una tercera sección en la Regla, inseparable, pero netamente distinta, de las dos anteriores. Es inseparable de ellas, porque a ellas se refiere; distinta, porque introduce un aspecto nuevo. No añade más preceptos, sino que formula una oración bajo la forma de un deseo. Es el modo elegido por el legislador para señalar la condición última –trascendente– que hace posible el cumplimiento de cuanto ha ordenado con anterioridad.

El segundo párrafo hay que considerarlo como el epílogo de la Regla. Su autor pone al siervo de Dios ante la totalidad del documento y le presenta un medio para facilitar su cumplimiento. A la vez, le indica cómo hacer un uso provechoso de él, pronostica el resultado de la utilización del mismo y la actitud adecuada que debe tomar ante él.

Establecida la distinción entre ambas partes del capítulo, es lógico que las examinemos por separado. El estudio del primero, del que nos ocupamos ahora, constará de cuatro apartados, siguiendo su estructura literaria, que más adelante señalaremos. Como hemos hecho a propósito de los anteriores capítulos, recogemos primero la interpretación que de esta parte de la Regla han dado otros comentaristas y luego ofrecemos la nuestra.

2. Diferentes modos de entender el capítulo o párrafo

Comenzamos con dos advertencias. Aunque acabamos que indicar que ahora nos ocuparemos únicamente del primer párrafo, en este apartado aparecerán también referencias al segundo. Es la consecuencia de exponer las opiniones de otros autores que no comparten la división establecida, o no han juzgado oportuno tenerla en cuenta. Por ello, en unos casos se hablará del capítulo y en otros del párrafo. La segunda ad-

RUELO, *Comentario: Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994; SAGE: *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972; ZUMKELLER: *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961; MANRIQUE - SALAS: *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978; TRAPÈ: *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986²; VAN BAVEL: *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986; BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; AGATHA MARY: *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992; MARIE-ANCILLA: *La Règle de saint Augustin*, OP, Paris 1996; DE VOGÜÉ: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991- 1998.

vertencia es que tratamos los textos de los distintos autores por igual, no obstante obedecer a intenciones distintas⁴.

Un primer observatorio para descubrir la interpretación que los autores dan del capítulo es el epígrafe que preside a sus comentarios. Ya desde él se percibe una significativa variedad. Algunos autores se conforman con la simple constatación material de que el capítulo octavo representa la conclusión del documento monástico⁵; otros ven en él una exhortación final⁶, o lo que da sentido a todos sus preceptos⁷, o el espíritu del monacato agustiniano⁸, o los motivos que inspiran todo lo anterior⁹, o el espíritu con que se ha de observar la Regla¹⁰, o la práctica de la Regla¹¹; otros, por último, prefieren poner de relieve un tema concreto, como la oración¹², la gracia¹³ o la libertad¹⁴.

El epígrafe es como un mirador a distancia y, por tanto, poco preciso. Es necesario, pues, entrar directamente en el terreno para un examen más detallado. Seguiremos el orden cronológico de aparición de los comentarios.

A. Zumkeller constata que el capítulo está bien estructurado y que contiene algo de gran importancia sobre el espíritu con que se debe observar la Regla. Como sentido último ve en él una exhortación a la fidelidad, que justifica desde la vida. La experiencia había hecho ver al legislador cómo personas que entraron al monasterio decididas a servir a Dios se cansaron pronto y fueron infieles a sus compromisos. Por otra parte, consciente de que sólo Dios puede otorgar esa fidelidad, el santo hace la recomendación en forma de oración¹⁵.

Según A. Sage, el párrafo contiene el más puro meollo agustiniano. Este meollo lo descubre en la referencia a la misericordia de Dios, de la

⁴ En la mayoría de los casos, el estudio del capítulo o párrafo se integra dentro de un comentario al conjunto de la Regla, cada uno con sus características; pero en algún otro caso se trata de estudios específicos del capítulo (cf. el de P. Langa), o de estudios sobre algún aspecto de la Regla (cf. los de T. Viñas y de J. Anoz), o de algún tema concreto contenido en él como el de la belleza espiritual (cf. el de L. Verheijen),

⁵ MORIONES 272; MA 62.

⁶ VAN BAVEL, 94: La oración del autor y de los destinatarios.

⁷ M. NEUSCH, *La structure de la Règle*, en *Ininéraires Augustiniennes* 4 (1990) 12-19: 15.

⁸ ZUMKELLER, 121.

⁹ TRAPÈ, 210.

¹⁰ BOFF, 183.

¹¹ BOFF, 183.

¹² DE VOGÜÉ, 3, 202.

¹³ SAGE, 265; BOFF, 183: la fidelidad es un don.

¹⁴ MANRIQUE-SALAS, 233: "Hombres libres bajo la gracia"; AATHA MARY, 329: "Libertad madura".

¹⁵ ZUMKELLER, 121.

que es fruto el cumplimiento de la Regla y la perseverancia en la vocación. Pero añade que la intervención divina no implica que el siervo de Dios pueda cruzarse de brazos. “Los dones de Dios –comenta– son como el pan: se pide y se gana”¹⁶.

Al símil del meollo recurre también A. Trapé, a la vez que pondera la densidad del pensamiento agustiniano contenido en el parágrafo. A su juicio, completa el cuadro ideal descrito en la Regla al añadir cuatro motivos inspiradores de la vida común, esto es, del ejercicio constante de la caridad y de la disciplina monástica. Esos motivos son: el amor, la contemplación, el apostolado y la libertad, de los que –añade– nadie discutirá su esencialidad, modernidad y riqueza¹⁷. Según nuestro criterio, se equivoca al asociar el amor a los otros tres elementos. El amor no puede ser sumado como uno más porque es elemento que activa todos los restantes.

L. Verheijen es quien, examinando la estructura de la Regla, plantea de manera más formal la cuestión del sentido que tiene el parágrafo en el conjunto del texto. De su pluma salieron dos respuestas, correspondientes a dos etapas de su investigación. No se contraponen, sino que se complementan, aportando la segunda mayor precisión. En un primer momento, ve en el parágrafo –que constituye para él la tercera sección de la Regla– el alma de todas las prescripciones y prohibiciones anteriores. En la fórmula *ut obseruetis* (que cumpláis), empleada en el “prefacio” y que aparece de nuevo aquí, advierte como la bisagra de la estructura que entonces proponía: una estructura muy simple, pues constaba sólo de dos elementos: los *praecepta uiuendi*, el primero, que hay que observar con amor a la *belleza espiritual*, el segundo. En estos dos momentos cifraba el programa que san Agustín tenía en Casiciaco, por lo que podía concluir: «en la Regla se halla el mismo “joven Agustín”, más maduro, por supuesto, pero siempre con la misma estructura de pensamiento»¹⁸. El alma de que él habla es, en línea con ese contexto, “el amor a la belleza espiritual”. En una segunda etapa, advierte que la estructura es algo más compleja y habla ya de tres elementos¹⁹. En esa nueva estructura, el parágrafo representa una tercera sección del texto monástico que el estudioso interpreta

¹⁶ SAGE, 266.

¹⁷ TRAPÉ, 210.

¹⁸ «Vers la beauté spirituelle» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-470; NA I, 201-202; *L'Enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri* (Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino), Torino 1975, pp. 806-807 NA I, 45-46.

¹⁹ Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) p. 403.

como una mirada atrás, que unifica y profundiza en todo cuanto el legislador ha dicho previamente. Luego añade: «En este contexto el autor desea que aquellos a quienes se dirige vivan “como amantes de la belleza espiritual”»²⁰. «El párrafo –continúa– debe ser considerado como un punto fuerte del texto»; más aún, «en el pasaje, particularmente compacto, cada palabra tiene su valor»²¹. Una crítica se impone a esta presentación en cualquiera de sus modalidades: desequilibra el texto. Tanto en la primera como en la segunda interpretación, la estructura del párrafo queda rota y descompensada: al centrar todo el peso en unos de sus componentes, el amor a la belleza espiritual, deja sin el debido relieve tanto el arder en deseos del buen olor de Cristo²² como la libertad bajo la gracia.

A. Manrique y A. Salas se sirven de la mención explícita de la gracia en el párrafo para apoyar la tesis según la cual la Regla fue compuesta al final de la vida del santo y dirigida a los monjes del monasterio de Adrumeto, en el que se había infiltrado la herejía semipelagiana²³. En consecuencia, ponen el énfasis en la «observancia con amor» de que habla el capítulo. En la gracia y el amor ven concretada la ley del Espíritu. La gracia es como la savia vivificadora de la comunidad y de la observancia de la Regla. A esa gracia están vinculadas las recomendaciones concretas que contiene el capítulo, que los autores reducen a las tres siguientes: a) observar todos los preceptos con amor, exhalando en el propio comportamiento el buen olor de Cristo; b) vivir como hombres libres bajo la influencia de la gracia, atribuyendo a Dios el cumplimiento de los preceptos mandados, como fuente y origen de todo bien; c) no cesar de orar, para obtener el perdón de los propios pecados y no caer en la tentación²⁴. Dejando a parte la cuestión histórica relativa a la fecha y destinatarios de la Regla, a nuestro juicio ambos autores aciertan al poner el énfasis en la gracia y el amor pero no en la clasificación de las recomendaciones concretas. En la primera de ellas, unen el amor con el exhalar el buen olor de Cristo: de una parte, como indicamos antes, el amor no admite aquí tal

²⁰. *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136: 91-92 NA II,120-122; *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 267-268 NA II,179-180; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69: 70 NA II, p. 20.

²¹. *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, p. 92 NA II,122.

²². De momento prescindimos de la traducción de *flagrantes bono Christi odore*. Nos limitamos a reproducir la que cada autor ofrece.

²³. A. Manrique considera el capítulo como la «síntesis de toda la doctrina de una época» (*Nuevas aportaciones al problema de la Regula Augustini*, en *La ciudad de Dios* 181 [1968] 707-746: 746).

²⁴. MANRIQUE-SALAS, 236-237.

asociación; de otra, omite el amor por la belleza espiritual. La segunda supone la separación de la libertad bajo la gracia del amor a la belleza espiritual y del exhalar el buen olor de Cristo, tres elementos que han de ser asociados. La tercera no tiene en cuenta que el segundo párrafo constituye otro elemento estructural.

T. Viñas ve este «hermosísimo párrafo cargado de la más pura esencia agustiniana». Según su parecer, el párrafo contiene «el modo concreto de vivir el único carisma: la “verdadera amistad”» y, en línea con esa apreciación, destaca el mandato de que hay que «observar con amor» y «como hombres libres dirigidos por la gracia» los preceptos de los capítulos anteriores²⁵. El autor mira menos a ofrecer una interpretación exacta del capítulo que a buscar en él apoyo para su tesis según la cual el carisma de la vida monástica agustiniana lo constituye la «verdadera amistad»; de ahí que pase por alto el *flagrare bono Christi odore*.

T. van Bavel juzga que esta exhortación final es más que una conclusión, pues señala el fundamento y la meta de la comunidad religiosa. Constata que en el comienzo del párrafo (*Que el Señor os conceda observar todas estas cosas...*) retorna el primer precepto de la Regla (*lo primero que os mandamos que observéis...*). Si en los capítulos anteriores san Agustín ha dado las normas prácticas para la vida de cada día, ahora se detiene brevemente en señalar el espíritu con que deben ser cumplidas. Luego estructura el capítulo en cuatro puntos: a) anhelar la belleza espiritual; b) ser propaganda viva de Cristo; c) libres bajo la gracia; d) como en un espejo²⁶. A nuestro parecer, no se puede asociar el cuarto punto a los tres anteriores. De una parte, pertenece a otro elemento de la estructura de la Regla; de otra, falta unidad entre ellos: mientras los tres primeros indican algo que los siervos de Dios son, el cuarto señala algo que deben hacer.

P. Langa distingue oportunamente las dos partes del capítulo: el primer párrafo (*conclusión*, como recapitulación de todo lo anterior) y el segundo (*epílogo*). Con referencia al primer párrafo, señala, de entrada, su inspiración escriturística, clásica y filosófica y su coincidencia con la espiritualidad de los demás escritos del santo²⁷; luego pone de relieve la teología de la gracia, manifiesta en la frase inicial (*Que el Señor os conce-*

²⁵ *La amistad en la vida religiosa. La “verdadera amistad”, expresión del carisma agustiniano y valor fundamental para toda la vida común*, Madrid 1982, p. 274. El vivir todo con amor lo explicita con el conocido texto de *ep. Io. Tr. 7,8*, sacado de contexto.

²⁶ VAN BAVEL, 94.

²⁷ *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 (1985) 599-618: 602-606.

da...), relaciona el *observetis* del comienzo de la Regla con el de este párrafo conclusivo, y, siguiendo a L. Verheijen, contrapone los *praecepta vivendi* del principio a la *spiritalis pulchritudo* del final, como actitud. En el «con amor» ve un «matiz de modalidad» del *observetis*: con agrado. En la continuación del texto la detalla más y habla de «tres modalidades que serían como tres grados intensivos de la misma modalidad», a saber: 1) cumplir la Regla *cum dilectione*, es decir, con el agrado propio de quienes aman la belleza espiritual; 2) cumplir la Regla con el agrado de quienes exhalan en su conversación el buen olor de Cristo; 3) cumplir la Regla con el agrado que produce el ser y sentirse hijo de Dios, con santa libertad de corazón²⁸. Hemos de mostrar nuestro acuerdo con el autor en cuanto que distingue entre conclusión y epílogo dentro del mismo capítulo, y en cuanto que hace pender del «con amor» las tres modalidades, y nuestro desacuerdo en la interpretación del «con amor», en el considerar las tres modalidades como despliegue de otra previa y en la interpretación de cada una de ellas. Nuestro desacuerdo se extiende también al hecho de estructurar la Regla en sólo dos partes fundamentales, los *praecepta vivendi* y la *spiritalis pulchritudinis*. ¿Por qué privilegiar esta modalidad (la primera de las indicadas), olvidando las otras dos, siendo así que, según el autor, se da entre ellas un crescendo?

C. Boff advierte en el último capítulo un cambio en el tono de la Regla. Constata que no es un precepto más, sino un deseo expresado a Dios en forma de oración. Tras haber formulado las normas, el legislador pide a Dios la gracia para que los hermanos puedan cumplirlas, porque está convencido de que la fidelidad a la consagración en el marco de una Regla es don divino, que requiere, por supuesto, la cooperación humana. Pero, como no importa tanto el cumplimiento externo como el espíritu con que se hace, formula cuatro grandes actitudes del corazón: el amor, la búsqueda de la belleza, la irradiación del testimonio y la libertad²⁹. La crítica que hemos de hacerle no es nueva en estas páginas: el amor no es aquí una actitud del corazón que se pueda poner al lado de las otras tres, puesto que es la condición que las hace posibles. Todas dependen de él.

J. Anoz resalta la única mención del nombre de Cristo en toda la Regla. En la óptima orquestación que le acompaña ve acentuado el carácter cristológico del párrafo y, a la vez, de toda la Regla a la que sirve de remate. La interpretación del párrafo tendrá su epicentro en Cristo. El autor constata que este «último tramo del documento agustiniano»

²⁸ *IB.*, pp. 606-608.

²⁹ BOFF, 183-184. Cita: (*c. Iul. Imp.* 6,15) y (*nat. et gr.* 43,50).

contiene la única oración de un texto que se ocupa de ella repetidamente. Esta oración está integrada por los elementos siguientes: A) *Donet Dominus*. B) *Ut obseruetis haec omnia*: 1) *Cum dilectione*; 2) *Tamquam spiritualis pulchritudinis amatores*; C) 3) *Et bono Christi odore de bona conuersatione flagrant*; 4) *non sicut servi sub lege*; 5) *Sed sicut liberi sub gratia constituti*. Esta estructura es, en cuanto al contenido, de hechura circular dado que del Señor dador, invocado al comienzo, procede la gracia en que, conforme a la súplica de Agustín, quedan al final establecidos los monjes; no obstante, teniendo en cuenta «la simbología inherente al lenguaje utilizado por el autor y la sintaxis del párrafo, su estructura es lineal, pero no horizontal, sino vertical»³⁰. Como se ve, J. Anoz propone dos series: una de tres elementos (con letras) y otra de cinco (con números). Estos cinco trazos definen la observancia monacal: el primero, no podía ser otro, es el amor; el segundo era de esperar en un documento que habla tanto de vestidos, aseo, pureza y orden; del cuarto y el quinto señala su carácter contrastante dentro de la común pertenencia a la escuela paulina, añadiendo que su oposición recíproca intensifica el valor literario del conjunto e ilumina aún más su sentido. Queda todavía el tercero: para el autor, «además de ocupar el ombligo del quinteto es no sólo el más largo... sino eminentemente bíblico por entretener dos referencias escriturarias de las que ha tomado los términos; estilísticamente parece el mejor elaborado gracias a la aliteración *bono/bona* que circunda, protege y acentúa el nombre de Cristo, único apelativo entre denominaciones de cosas; por último, este tercer trazo desprende el más embriagador aroma poético, que le viene del «flagrant»»³¹. A nuestro parecer, el autor, que parte de la centralidad de la persona de Cristo en el párrafo, ha forzado la estructura para que aparezca también esa centralidad en el aspecto literario. Para que le resulte posible ha introducido dos series de elementos que ni justifica ni explica y ha desglosado la frase paulina en dos para que le salieran el cuarto y quinto trazo y, de esa manera, la mención de Cristo apareciera en el tercero, es decir, ocupase el puesto central. Por otra parte, como ya hemos repetido, no cabe asociar el amor a los demás elementos, puesto que penden de él.

Agatha Mary señala que en el capítulo octavo la Regla alcanza su clímax; más en concreto, en el primer párrafo en que la espiritualidad y la praxis alcanzan su cima. Constata que toma la forma de una oración por

³⁰ *Rasgos de la comunidad agustiniana, según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 35 (1990) 81-98, p. 87.

³¹ *IB.* p. 91.

los hermanos que –añade– todo monje debe hacer propia³². Los temas que toca el capítulo son, para la autora, tres: el amor, Cristo, la libertad. El concepto del amor (*dilectio*) la lleva a Cristo, corazón y centro (*mind*) de la comunidad, y a la libertad. En efecto, el amor se manifiesta sobre todo en dar a conocer a Cristo, en extender su vida (haciéndose su cuerpo) y en expresar día a día la unidad con él en la propia vida. Vida que ha de caracterizarse por la libertad, sin espacio para una actitud esclavista ante las demandas de la vida común, y posible sólo por don de la gracia, capaz de crear unidad y perfeccionar el amor. En la libertad de la gracia, el buscador puede hallar, el siervo servir y el monasterio devenir una célula del cuerpo de Cristo, la Iglesia³³. Es fácil advertir que la autora no clasifica bien, porque pone al mismo nivel al amor y a la libertad, siendo que el primero es causa de la segunda; porque no advierte diferencia entre la «observancia con amor» y «el amor de la belleza espiritual»; no clasifica bien, por último, porque lo hace sobre elementos heterogéneos, puesto que al *amatores* corresponde el *flagrantes*, igual que a la *pulcritudo* el *bonus odor*.

A juicio de Marie-Ancilla el párrafo sitúa en su verdadera dimensión todos los preceptos dados, al indicar que su observancia es un don de la gracia de Dios³⁴. Señala la vasta inclusión constituida por las dos apariciones del verbo *obseruetis* (1,1 y 8,1), indicadora de la estructura de la Regla cuyo contenido se presenta como un conjunto de preceptos que hay que cumplir. En este contexto introduce una nota de actualidad haciendo referencia al riesgo de ver esos preceptos como leyes disciplinarias más o menos secas, algo que hay que excluir de la mente de san Agustín. Los preceptos de la Regla no son más que los preceptos dados por el Señor, pero adaptados a la vida en el monasterio; son palabras de Dios (s. 82,12,15) cuyo fin es llevar a los monjes a una obediencia perfecta. Como en las antiguas Reglas monásticas, son una enseñanza, no una ley que obliga a hacer algo. Enseñanza que se resume en Hech 4,32-35³⁵. Luego, bajo el título genérico de que la obediencia es un don, divide el párrafo en cuatro apartados: a) Que el Señor os conceda...; b) como enamorados de la belleza espiritual; c) exhalando... el buen olor de Cristo, d) No como esclavos bajo la ley...; a estos añade un quinto que titula: d) la desobediencia a los preceptos, que se refiere al segundo párrafo del capítulo³⁶. La

³² AGATHA MARY, 329

³³ AGATHA MARY, 329.

³⁴ MARIE-ANCILLA, 62.

³⁵ MARIE-ANCILLA, 146-147.

³⁶ *Ib.* 148-154.

autora no entra en clasificaciones o estructuras lógicas, sino que se limita a comentar el texto seguido. Si bajo el mismo epígrafe introduce el apartado d) es porque en el contexto del segundo párrafo del capítulo octavo sólo considera el caso de que un siervo de Dios haya transgredido alguno o alguno de los preceptos. Todo ello, como consecuencia del método elegido para comentar la Regla, bastante arbitrario, a nuestro parecer.

A. de Vogüé, por último, examina el capítulo en sí mismo y en relación con el resto del documento. Visto en sí mismo, advierte que, a nivel literario, está bien centrado: comienza con una oración y acaba con una invitación a orar, introduciendo en el medio el precepto de leer la Regla una vez a la semana. A nivel de contenido, juzga que adquiere grandes proporciones cuando se pide al Señor la gracia de observarla por amor con la mirada puesta en la belleza espiritual. En relación con el resto de la Regla, constata, a nivel literario, que la oración inicial hace eco a la primera frase de la Regla, con la que tiene en común el *obseruetis* y el *constituti*, aunque este término con un determinante diferente: *sub gratia constituti*, resultando la gracia divina como el lugar inmaterial en que habitan los hermanos³⁷. A nivel de contenido, señala que, si la Regla comienza por el «hacia Dios» (*in Deum*), acaba con «el amor a la belleza espiritual»³⁸. Dos observaciones pueden hacerse: considerar unitariamente los dos párrafos del capítulo y el poner todo el énfasis en el amor a la belleza espiritual, olvidando el *flagrare bono Christi odore* y la libertad bajo la gracia.

De la exposición hecha destacamos, ya como síntesis, los siguientes puntos:

a) Unos autores consideran el capítulo en su conjunto, otros separan netamente sus dos párrafos. En lo que sigue, se refiere sólo al primer párrafo.

b) Son varios los autores que constatan la presencia del verbo *obseruetis* tanto aquí como en el párrafo inicial de la Regla, como indicador de una estructura básica de la Regla y de su naturaleza.

c) Prácticamente todos ponen de relieve, con mayor o menor ponderación, el papel asignado a la gracia en el cumplimiento de los preceptos de la Regla.

³⁷ DE VOGÜÉ, 3,202. 175-176.

³⁸ IB. 2,139.

d) El modo de considerar los distintos elementos que contiene el párrafo varía notablemente. Unos priman un elemento, sea la belleza espiritual, sea la libertad, postergando a los demás; otros los coordinan todos, poniéndolos al mismo nivel: gracia, amor, belleza espiritual, buen olor, libertad; otros excluyen el primero de los elementos; otros desdoblan el último de los indicados. Otros subordinan unos a otros, en concreto, subordinan al amor la belleza espiritual, el buen olor de Cristo y la libertad.

3. Nuestra interpretación

Tot capita tot sententiae, sostiene el dicho latino. Así ha sido y así seguirá siendo. Nuestra comprensión de este capítulo no se halla representada en ninguna de las opiniones expuestas. ¿Cuál es? Comprende tres aspectos: el primer párrafo considerado en sí mismo; el párrafo visto en relación con el resto del documento; su contenido doctrinal.

3.1. El primer párrafo considerado en sí mismo

Su estructura nos parece nítida. Es evidente que el texto lo constituye una oración, que contiene como tres partes: a) Lo que propiamente se pide a Dios, b) la condición objetiva que posibilita que se haga realidad lo pedido, y c) la condición subjetiva que posibilita eso mismo.

3.1.1. Lo que se pide a Dios

El legislador pide a Dios que los siervos de Dios «cumplan (*obseruetis*) todas estas cosas». Sin que quepa duda, bajo «todas estas cosas» hay que entender todo cuanto el santo ha prescrito en los capítulos precedentes. La expresión encierra, pues, todos los preceptos de la Regla. Ya en su mismo prólogo esta se presentaba como un conjunto de preceptos que los siervos de Dios tienen que cumplir³⁹. Una vez expuestos los preceptos, el legislador, con lógica plena, piensa en su cumplimiento y pone a Dios como garante del mismo. El hecho no debe extrañar pues está en línea con su experiencia personal y con su nueva doctrina de la gracia⁴⁰. Lo que sí

³⁹ «Haec sunt que ut obseruetis praecipimus...» (Praec. 1).

⁴⁰ Nos referimos al descubrimiento de que habla en *Retr.* 2,1,1.

sorprende en cierta medida es el modo de plasmar su convencimiento de la necesidad de la gracia. Aunque lo lógico sería recomendar la oración a los mismos siervos de Dios, es el mismo legislador quien la hace. Cabe suponer que, pensando terminar la Regla, como de hecho hará, con la invitación a orar, le pareciese caer en una redundancia, además antiestética, reclamar la oración en ese momento.

Hay que atribuir un significado especial al hecho de referirse a Dios con el título de Señor: *Que el Señor...* Es el título adecuado para la circunstancia pues, de una parte, es el que mejor fundamenta la obediencia que el legislador reclama y, de otra, cuadra perfectamente con la presentación como siervos (*famuli dei*) de quienes habitan los monasterios. En su condición de Señor, Dios puede reclamar la obediencia de sus siervos; por su propia condición, éstos tienen que obedecer a su Señor. Detrás del término está, pues, la dialéctica entre amo y siervo. Ahora bien, el siervo es un desvalido; puede tener buena voluntad, pero, si carece de los medios, le resultará imposible cumplir lo que se le ha mandado, porque no puede proporcionárselos a sí mismo. De ahí la necesidad de solicitarlos al amo que dispone de ellos. Valga como ejemplo el mundo de las relaciones laborales: el obrero realiza el trabajo que el patrón le ha confiado, pero sólo a condición de que el empresario le posibilite la maquinaria.

También está cargado de significación el empleo del verbo *donare*. Con él, el legislador deja claro que la concesión es un puro don y, por tanto, gratuito. El siervo no tiene derecho a reclamar la ayuda más que como don, nunca como exigencia. No se trata de que Dios sea un amo cruel que, como el faraón de Egipto (Ex 5,7), eleva la exigencia de producción y no suministra los medios, no; la diferencia está en que el hombre dispuso de esos medios, don previo del Señor, y los echó a perder por el pecado. Si no los hubiera malgastado e inutilizado, no tendría dificultad ninguna para realizar adecuadamente la tarea asignada, para cumplir los preceptos.

3.1.2. *La condición objetiva que posibilita el cumplimiento de los preceptos*

La condición objetiva es el amor, la *dilectio*. ¿Qué quiere decir san Agustín cuando pide al Señor que los siervos de Dios cumplan todos los preceptos «con amor»? Las opiniones de los diversos autores son, una vez

más, divergentes. Aunque suelen tener en cuenta el elemento teológico, el mayor énfasis lo ponen en el aspecto psicológico.

Un ejemplo es P. Langa cuando vierte el *cum amore* por «con agrado»⁴¹, aunque el agrado lo produzca una realidad teológica como es el ser y sentirse hijos de Dios. Se mueve también en el mismo ámbito A. Zumkeller quien señala que los preceptos han de cumplirse «en espíritu de amor», dado que la alternativa considerada es que el siervo de Dios los cumpla para ser bien visto por el prior o para evitar dificultades; y ello aunque ese amor sea el del evangelio, esto es, la ley básica del cristiano y, por tanto, de la vida monástica, el amor que san Agustín compara con el peso de gravedad⁴²; amor que, por otra parte, puede cambiar toda carga opresiva en algo ligero y en fuente de gozo⁴³. A. Trapé presenta el amor como el primero de los cuatro motivos inspiradores de la vida común; una palabra –escribe– rica de significados profundos, reveladora de un panorama que abraza todos los preceptos de la Regla y de un alcance psicológico inmenso que el mismo san Agustín ha contribuido a profundizar con fina psicología. Destaca como propiedades suyas el hacer ligero lo pesado y fácil lo difícil y el ser una fuerza que no sabe estar ociosa. En la expresión «con amor» está el secreto de la observancia regular, lo que la hace posible y gozosa. Todo lo cual es más verdadero si ese amor se entiende como sinónimo de caridad, virtud que posee los recursos psicológicos del amor y todas las riquezas de los dones de Dios, que tiene la propiedad de hacer siempre nuevas y, por ello, fascinantes, las cosas de cada día⁴⁴.

C. Boff se centra también en los aspectos psicológicos, aduciendo datos ya conocidos: el amor tiene la secreta virtud de hacer leves las cosas pesadas y de hacer eterno todo, e indicando que el legislador ha insistido ya en la Regla en que se ponga amor en todo, hasta en lo más sencillo. La razón es que sólo el amor permanecerá y todo lo que se haga sin él perecerá⁴⁵.

Para Agatha Mary amor (*dilectio*) es la palabra clave del párrafo. Pero también ella se centra en los aspectos psicológicos: *dilectio* indica el aspecto del amor que es profundamente sensible y atento, el único que puede mantener unida la comunidad. La vida monástica es una respuesta

⁴¹ Cf. P. Langa, *Observancia y lectura*, p. 607-608. Por otra parte, el autor identifica el agrado con la caridad: .

⁴² Cf. *Conf.* 13,9,10.

⁴³ ZUMKELLER, 121, que remite a *b. vid.* 21,26.

⁴⁴ TRAPÉ, 210-214, que cita, entre otros pasajes, *b. vid.* 21,26; s. 96,1; *en. Ps.* 121,1.

⁴⁵ BOFF, 184, que cita *b. vid.* 21,26.

de amor al amor, lo que posibilita ser fieles en ella a pesar de las debilidades propias y ajenas. La persona que ama es transformada por la persona a la que ama y por el acto creador de amar. Por eso, cuando una persona ama, se siente voluntariosa y capaz de absorber los puntos de vista del otro, las necesidades y los dictados de la persona a la que ama. Este es el espíritu con que san Agustín quiere que se acepten sus preceptos monásticos. No son ellos el objeto del amor, pero sí un camino que él juzga agradable al Señor y en armonía con su amor y voluntad. El monje ha de verlos como expresión de su propio amor a Dios y al prójimo⁴⁶. El amor es central, porque sin él no hay unidad, realidad que debe caracterizar la vida de comunidad; el amor reúne todos los deseos y anhelos de bien, felicidad, plenitud y todos los eventos y personas⁴⁷.

A. Manrique y A. Salas, en cambio, ponen mayor énfasis en lo teológico que en lo psicológico. Cuando ellos se detienen a hablar de este «con amor», tienen en su mente la doctrina de Pelagio, según la cual el hombre puede observar todos los preceptos por sus fuerzas, sin necesidad de la gracia y caridad, para anotar que la Regla sostiene lo contrario: sólo se pueden cumplir «con amor». Ese amor es la caridad que, extrañamente, los autores identifican con el buen olor de Cristo; caridad que aparece aquí como la auténtica ley interior, que debe regir la vida religiosa. Las prescripciones sólo tendrán valor si están vivificadas por esta realidad espiritual, pues la ley de por sí ni justifica ni santifica. La presencia del amor en la vida es tan importante que sin él nada vale; por esa razón quiso san Agustín recomendar especialmente ese precepto. Todos los preceptos de la vida religiosa se hallan compendiados en el amor⁴⁸.

Ninguna argumentación que se base en el término específico utilizado aquí por san Agustín para designar el amor (*dilectio*) ofrece seguridad, dada su volubilidad al respecto. Tres son los términos utilizados por él para expresar la realidad del amor: *amor*, *dilectio*, *caritas*. Aunque a cada uno de ellos suele asignar un significado específico, no es constante y, en última instancia, los términos pueden ser en la práctica sinónimos⁴⁹. La misma Regla ofrece una prueba de lo dicho al utilizar los tres términos en

⁴⁶ AGATHA MARY, 330-331.

⁴⁷ *Ib.* 333-334

⁴⁸ MANRIQUE-SALAS, 237-238, quienes citan *ep. Io. Tr.* 7,8; 8,1.

⁴⁹ Cf. *mor.* 1,14,24: *Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum? Id autem est solus Deus, cui haerere certe non valemus, nisi dilectione, amore, caritate.*

acepción inequívocamente positiva⁵⁰. En el mismo párrafo que nos ocupa el santo se sirve tanto de *dilectio* como de *amor*⁵¹.

Cuando el legislador pide al Señor que conceda a sus siervos el don de cumplir todas estas cosas «con amor» está indicando que el amor es el medio con el cual podrá cumplirlos. Pensamos, por tanto, en la condición objetiva que posibilita ese cumplimiento, no en una actitud subjetiva, recogida en la continuación del texto. El sentido de la frase inicial del párrafo se puede parafrasear –así nos parece– en estos términos: «Que el Señor os conceda el don del amor con el que cumplir todas estas cosas».

Dos cuestiones se plantean a propósito de ese amor: la de su naturaleza y la del sentido de su introducción en ese preciso lugar de la Regla.

Preguntar por la naturaleza del amor aquí mencionado equivale a averiguar si ese amor tiene raíces humanas o raíces divinas, y, en este segundo caso, si tiene por destinatario a Dios o más bien a los hombres. De entrada hay que excluir el amor puramente humano y afirmar el amor divino. El contexto de oración en que aparece excluye cualquier amor que no provenga de Dios. Sólo cabe pensar en el amor que nace de la fuente superabundante y límpida del Espíritu divino. Para san Agustín todo amor que no tenga otra fuente que el corazón humano saldrá enlodado, porque enlodada está la fuente misma. Se trata, pues, de la caridad, don del Espíritu.

A propósito del Decálogo, san Agustín señala que sólo es posible cumplirlo por «la gracia de la caridad»⁵². Lo que vale para el Decálogo, vale también para este «decálogo» monástico que es la Regla. La carta 48 a los monjes de la isla Cabrera es, sin duda alguna, un importante texto monástico, que, en sus líneas generales, mantiene la estructura y contenidos de la Regla⁵³. Igual que en esta, una vez que ha indicado lo que los monjes deben hacer, san Agustín les ordena hacerlo todo para gloria de Dios, que es quien obra todo en todos (1 Cor 12,6). ¿En que condiciones es posible? *Feruentes spiritu*, es decir, si el fuego del Espíritu los enervoriza. Los monjes cumplirán los preceptos para gloria de Dios porque Dios mismo hará que los cumplan otorgándoles el fuego de su Espíritu, es decir, la caridad.

⁵⁰ «cum dilectione hominum...» (*praec.* 7,10, l. 132); (*ib.*, 5,2, l. 155. 160); (*ib.* 6,3, l. 216); (*ib.* 7,3, l. 226); (*ib.* 8,1, l. 236.237).

⁵¹ Cf. nota anterior.

⁵² S. 210,6,8: “Per hoc totum ille decalogus legis, iam non per litteram tantummodo metuendus, sed per gratiam caritatis implendus”. 205,2 (); 209,3 («ferveat devotio»): el *fervere*, hace referencia al fuego del Espíritu.

⁵³ Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 5-29.

El don del Espíritu divino es el mismo «amor de Dios» (cf. Rom 5,5). Ese amor de Dios tiene una dimensión interna y otra externa. Dentro de la Trinidad es amor entre las divinas Personas y fuera de ella es amor al hombre. El amor con que ellas se aman recíprocamente es el mismo con que aman también al hombre, independientemente de su pecado. No cabe, pues, preguntarse si el destinatario del amor que recibe el hombre es Dios o es el hombre. Si ambos destinatarios están unidos en quien lo dona, lo han de estar también en quien recibe el don. Cuando el siervo de Dios recibe en su corazón ese amor proveniente de Dios, lo recibe como amor a Dios y como amor al hombre, tanto a sí mismo como a los demás.

Por tanto, cuando san Agustín habla de cumplir todos los preceptos «con amor» no cabe pensar en ninguna actitud subjetiva, sino en esa realidad objetiva; sin ella toda voluntad y esfuerzo será inútil. Es esta realidad objetiva la que posibilita la, también necesaria, actitud subjetiva. De ella hablaremos más adelante.

¿Qué sentido tiene introducir el amor en este punto preciso de la Regla? Es la segunda cuestión antes planteada. Si recordamos que el párrafo que nos ocupa constituye una nueva sección en la estructura global de la Regla, la respuesta consiste en exponer su relación con la anterior.

San Agustín concluía el capítulo sexto de la Regla indicando a los siervos de Dios que su amor no debe ser «carnal» sino «espiritual»⁵⁴. La indicación no es puramente circunstancial. Hay que ver en ella una referencia a un principio que subyace en la Regla y que, además, domina el pensamiento agustiniano. A este le es connatural la dialéctica entre esos dos amores, el «carnal» y el «espiritual» o, con terminología más común, entre la *cupiditas* y la *caritas*, entre el amor a los bienes superiores y el amor a los inferiores, el amor a los bienes que no se pueden perder, si uno no quiere, y el amor a lo que se puede perder⁵⁵. El problema del hombre no radica en resolver el dilema entre amar y no amar, puesto que necesariamente ama, sino en acertar en la elección de lo que va a amar⁵⁶. Lo que distingue a unas personas de otras o las eventuales etapas de la vida de una misma persona es el objeto de su amor. La *cupiditas* y la *caritas* cons-

⁵⁴ Cf. (*Praec.* 6,3, l. 215-216).

⁵⁵ Cf. WILLIAM S. BABCOCK, *Cupiditas and caritas: The early Augustine on love and human Fulfilment*, en W.S. Babcock (ed.), *The Ethics of saint Augustine*, Atlanta 1991, pp. 39-66.

⁵⁶ S. 34,1:

tituyen las dos categorías, que mutuamente se excluyen, del deseo que gobierna la vida de todo hombre, de modo que, en última instancia, su actuar está siempre impulsado por una u otra de estas dos formas de apetencia⁵⁷. La *cupiditas*, al pervertir el orden, lleva al error, a la nada y al mal; la *caritas*, al preservar o restablecer el orden, tiende al ser, a la sabiduría y al bien⁵⁸. La sección B de la Regla (capítulos del dos al siete) y la sección C (primer párrafo del capítulo octavo) encarnan precisamente esa dialéctica.

Bajo el nombre de *dilectio*, el capítulo octavo menciona expresamente uno de los polos, la *caritas*, el amor espiritual. El otro polo, el de la *cupiditas*, apareció mencionado bajo el nombre de «amor carnal» en el capítulo sexto, perteneciente a la sección B, pero sólo en el sexto. ¿Es admisible interpretar desde éste toda la sección B? Aun faltando la terminología específica, no cabe sino responder afirmativamente. Recordar el contenido de la sección constituirá la mejor prueba.

En unos textos san Agustín habla de tres *cupiditates*⁵⁹; en otros, tomando la terminología de san Juan (1 Jn 2,16), de las tres concupiscencias⁶⁰. Lo designado con una y otra terminología es fundamentalmente lo mismo. Las tres *cupiditates* o apetencias desordenadas: de espectáculos, de placer y de excelencia se corresponden con las tres *concupiscentiae* o deseos, igualmente desordenados: de los ojos, de la carne, y de ambición mundana. El deseo de los ojos se identifica con la apetencia de espectáculos, el deseo de la carne con la apetencia de placer y la ambición mundana con el deseo de excelencia⁶¹. Todas estas apetencias y concupiscencias desordenadas son formas del amor carnal.

Al estudiar los distintos capítulos de la sección B, pudimos ver cómo todos ellos resultaban comprensibles desde una u otra de esas apetencias o deseos. En el capítulo segundo el legislador pretende poner coto a la concupiscencia de los ojos, es decir, impedir que los sentidos, sin capaci-

⁵⁷ Cf. *diu. qu.* 36; *doctr. chr.* 3,10,10; *ench.* 117,31.

⁵⁸ Cf. MACQUEEN, p. 287-288.

⁵⁹ *Vera rel.* 38,69-70: «*Serviunt enim cupiditati triplici, vel voluptatis, vel excellentiae, vel spectaculi... Veruntamen quanquam in hac rerum extremitate miseri iaceant, ut vitia sua sibi dominari patiantur, vel libidine, vel superbia, vel curiositate damnati, vel duobus horum, vel omnibus...*».

⁶⁰ *Conf.* 10, 30,41: «*Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi*».

⁶¹ *Vera rel.* 38, 70: «*... Hoc modo tria illa sunt notata: nam concupiscentia carnis, voluptatis infimae amatores significat, concupiscentia oculorum, curiosos; ambitio saeculi, superbos*».

dad para ello, suplanten al espíritu cuando en la oración intenta elevarse a Dios. A su vez, el propósito que orienta los capítulos tercero y cuarto es impedir, sin negarle lo que le compete, que el cuerpo avasalle con sus exigencias de placer y comodidad a las del espíritu. Por último, los capítulos quinto, sexto y séptimo hacen frente a diversas manifestaciones de la ambición humana, en concreto, a tres afanes: el de poseer, el de gloria y el de poder o dominio. El proceder del legislador es similar en todos los capítulos: toma nota de los males que esas apetencias o deseos producen en los siervos de Dios para prevenir su aparición o para curarlos, si es que ya han hecho acto de presencia. En cada caso receta la medicación que juzga adecuada. Pero ¿será el siervo de Dios capaz por sí mismo de tomar la medicina prescrita? San Agustín, por decir poco, desconfía. De ahí la necesidad de la sección C.

La antropología agustiniana recurre insistentemente a la noción de pecado para explicar el lado oscuro y los absurdos en que, a menudo, se halla instalado el hombre; pero se trata sólo de una primera instancia. En un segundo momento, más optimista y esperanzador, pone siempre ante los ojos la gracia. El hombre empecatado puede ser hecho salvo y perfecto por la gracia, por un don gratuito que viene de Dios. El hombre pudo perderse y encarcelarse por sí mismo; pero no podrá jamás hallarse y redimirse por sí mismo⁶².

4.3. *La condición subjetiva que posibilita el cumplimiento de los preceptos*

El amor (*dilectio*) es la condición, objetiva y necesaria, para que el siervo de Dios pueda cumplir los preceptos de la Regla. Ese amor, de origen divino, entra en su corazón, se apodera de él y crea las condiciones subjetivas que hacen posible tal cumplimiento. Él hace que las dificultades se sientan menos o que, incluso, no se sientan. Como le gusta decir a san Agustín, idea que –como hemos visto– varios autores han puesto de relieve, cuando hay amor nada resulta fatigoso y, si llegara a serlo, se amará hasta la misma fatiga⁶³. La continuación del párrafo se coloca en este orden de ideas. Veamos ahora el resorte psicológico que presupone.

⁶² Cf. R. Flórez, *Presencia de la verdad*, Madrid 1971, p. 151

⁶³ *B. vid.* 21,26: «Interest ergo quid ametur. Nam in eo quod amatur aut non laboratur, aut et labor amatur. Et iam vide quam pudendum et dolendum sit, ut, si delectat labor ut fera capiatur, ut cupa at sacculus impleatur, ut pila iaciatur, et non delectat ut Deus acquiratur».

Incluso después del pecado de Adán, el hombre sigue teniendo apencias positivas. Las *cupiditates* o concupiscencias mencionadas antes no son más que perversiones de deseos legítimos que anidan en el corazón del hombre y que, más aún, son naturales y constitutivos de su ser⁶⁴: deseos de verdad y de belleza, de salud y de vida, de libertad, de honor y de paz. Pero estas tendencias positivas están viciadas por el pecado y el hombre busca satisfacerlas de forma indebida. De hecho, la concupiscencia de los ojos, esto es, el deseo de «espectáculos» o la curiosidad, es la deformación del deseo de conocer la verdad y gozar de la belleza; la concupiscencia de la carne o apetito de placer sensible, no es más que la deformación del deseo natural y sano de la propia salud y vida; y la ambición mundana o deseo de sobresalir es la deformación del deseo de libertad⁶⁵. El legislador sabe que, por eso mismo, esos deseos no se pueden eliminar, pero sí reconducirlos a su justa dirección. Y esto es obra de la gracia que lo lleva a cabo por medio del amor.

En la continuación del párrafo, san Agustín señala ya en concreto cómo actúa en el siervo de Dios ese amor divino. Su arte se manifiesta en potenciar lo positivo de las tendencias para así desvirtuar lo negativo que hay en ellas; en convertir el mal en un trampolín para el bien⁶⁶; en ofrecer al siervo de Dios lo que realmente desea, en vez de lo que, por error, de hecho busca. En definitiva, toma en serio los deseos del hombre y le ofrece lo que ansía, en un nivel de mayor intensidad y calidad; le ofrece una alternativa no sólo válida, sino más gratificante para él.

⁶⁴ *Conf.* 1,20,31: «... memoria vigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar; fugiebam dolorem, abiectioem, ignorantiam. Quid in tali animanti non mirabile atque laudabile? At ista omnia Dei mei dona sunt, non mihi ego dedi haec; et bona sunt, et haec omnia ego».

⁶⁵ N. Cipriani, Entrevista en *30 Días, Año XI, n° 114, p. 58*.

⁶⁶ *Vera rel.* 39,72: «Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem, quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest?»; *IB.* 52,101: «Quid est autem, unde homo commemorari non possit ad uirtutes capessendas, quando de ipsis vitiis possit?». Refiriéndose a los Padres de la Iglesia, el ortodoxo K. Ware, los clasifica en dos grupos. Unos estiman que las pasiones son intrínsecamente malas, viendo en ellas enfermedades interiores, extrañas a la verdadera naturaleza del hombre. Otros, en cambio, adoptan una visión más positiva y las consideran como impulsos dinámicos colocados originariamente por Dios en el hombre y por consiguiente buenos, pero desfigurados en ese momento por el pecado. En esta segunda y más sutil perspectiva, el objetivo no ha de ser eliminar las pasiones, sino reorientar su energía... En efecto, las pasiones hay que purificarlas, no destruirlas; deben ser educadas, no eliminadas. Deben servir a fines positivos y no a fines negativos. No hay que suprimir, sino transformar (cf. *El Dios del misterio y de la oración*, Atenas, Madrid 1977, p. 169-174). En este segundo grupo tiene su lugar san Agustín, como se desprende, entre otros textos, de este primer párrafo de este capítulo octavo.

Procede traer aquí un texto del santo escrito no mucho antes de escribir la Regla:

Estos frutos espirituales reinan en el hombre en que no reinan los pecados. Pero estos bienes reinan si producen tanto deleite que retienen al alma sujeta a tentaciones, evitando que consienta al pecado. Ineludiblemente obramos en conformidad con aquello que más nos deleita. Por ejemplo, nos sale al paso la figura de una bella mujer, y despierta en nosotros el deseo placentero de la fornicación; pero si, en virtud de la gracia vinculada a la fe en Cristo, nos deleita más la hermosura íntima y la belleza no acicalada de la castidad, vivimos en conformidad con ella y en conformidad con ella actuamos. De esta manera, al no reinan en nosotros el pecado que nos haga someternos a sus deseos y al reinan la justicia en virtud de la caridad, hacemos con gran deleite cuanto sabemos que agrada a Dios en ella. Lo que he dicho acerca de la castidad y la fornicación, he querido que se entienda de los demás vicios y virtudes⁶⁷.

«Ineludiblemente obramos en conformidad con aquello que más nos deleita». Esta máxima es la traducción libre de otra de Virgilio, su poeta preferido: «A todo hombre le arrastra lo que le produce placer»⁶⁸. El principio está presente en todo este párrafo de la Regla. Y en esa clave interpreta Agustín también su propia conversión. De repente comenzó a resaltarle dulce carecer del sabor de las bagatelas que hasta entonces habían alimentado su vida y, si antes había tenido miedo de perderlo, su gozo consistía ya en dejarlo. Su lugar lo ocupaba Jesucristo, dulzura auténtica y suprema; él, más dulce que todo otro placer, aunque no para la carne y la sangre; más refulgente que toda luz, aunque más interior que todo secreto; más excelso que todo honor, aunque no para los que ponen en sí mismos su excelsitud⁶⁹. Jesucristo había ocupado el lugar hasta entonces invadido por las tres concupiscencias: en lugar del placer de la carne, entra-

⁶⁷ *Exp. Gal. 49*: «Regnant ergo spirituales isti fructus in homine, in quo peccata non regnant. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est: ut verbi gratia, occurrit forma speciosae feminae, et movet ad delectationem fornicationis: sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis, per gratiam quae est in fide Christi, secundum hanc vivimus, et secundum hanc operamur; ut non regnante in nobis peccato ad obediendum desiderii eius, sed regnante justitia per charitatem cum magna delectatione faciamus quidquid in ea Deo placere cognoscimus. Quod autem de castitate et de fornicatione dixi, hoc de caeteris intelligi volui».

⁶⁸ «Trahit sua quemque voluptas» (*Eglog. 2*). Cf. *Io. Eu. tr. 26,4*.

⁶⁹ *Conf. 9,1,1*: «Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum! et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiciebas enim eas a me, vera tu et

ba él como placer supremo; en lugar de la curiosidad de los ojos, entraba su verdad resplandeciente, y en lugar de las dignidades y honores, entraba él otorgando el honor máximo. San Agustín se vio caminando en pos de Cristo no por necesidad, sino por placer; no por la fuerza, sino por deleite. Pues, «si todo hombre va tras lo que le procura placer, ¡cuánto más se sentirá atraído por Cristo el hombre que siente el encanto de la verdad, de la felicidad, de la justicia y de la vida por siempre?»⁷⁰. Una formulación más breve del mismo principio, aunque concretado en la persona de Dios, es esta: «Dulce es el placer sensible, pero más dulce es Dios»⁷¹.

En dos capítulos de la Regla se sirve el legislador del temor como recurso pedagógico. En el capítulo cuarto recomienda el temor a Dios como forma de evitar el querer agradar con intención torcida a la mujer⁷²; en el séptimo, prescribe al prior que infunda temor pues, aunque es preferible ser amado a ser temido, no debe descartar esto último⁷³. En su momento tratamos de descubrir la naturaleza de ese temor y, por ello, no volvemos sobre el tema. Ahora sólo nos interesa constatar que ese recurso al temor

summa suavitas: eiciebas, et intrabas pro eis omni voluptate dulcior, sed non carni et sanguini; omni luce clarior, sed omni secreto interior; omni honore sublimior, sed non sublimibus in se. Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et acquirendi, et volutandi atque scalpendi scabiem libidinum; et garriebam tibi claritati meae, et divitiis meis, et salutis meae Domino Deo meo»; S. Dolbeau 13 (Maguncia 42), 3, en AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, p. 91: «Utraque ianua pulsatur, qua intratur ad cor: cupiditas et timor. Cupiditatis ianuam pulsant pater, mater, uxor, filii, fratres: omnia blanda sunt, suaavia sunt, dulcia sunt. Sed numquam suauiora sunt quam Deus? numquid dulciora sunt quam Christus? Si non creditis, gustate et uidete quam suavis est Dominus. Timoris ianuam...».

⁷⁰ *Io. Eu. tr.* 26,4: «Porro si poetae dicere licuit: 'Trahit sua quemque voluptas': non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christum est?».

⁷¹ S. Dolbeau 15 (Maguncia 45),1, en *Vingt-six sermons*, p. 196: «Ut ergo habeant homines uoluptates, uel non patiantur dolorem, peccant. Et ideo Deus contra ista duo, quorum unum est in blanda promissione, aleterum in terribili comminatione, et promittere dignatus est, et terrere supplicii inferorum. Dulcis est uoluptas, sed dulcior est Deus»; S. 284,5: «Quare se permisit tentari, nisi ut doceret resistere tentatori? Promittit mundus carnalem uoluptatem, responde illi: Delectabilior est Deus. Promittit mundus honores et sublimitates saeculares, responde illi: Altius est omnibus regnum Dei. Promittit mundus superfluas et damnabiles curiositates, responde illi: Sola non errat veritas Dei».

⁷² «Illi ergo vir sanctus timeat displicere, ne uelit feminae male placere» (*praec.* 4,5, l. 99-100). En el capítulo cuarto se menciona otra vez el temor, pero se trata del temor a un tratamiento físico de curación y, además, es presentado sólo como ejemplo: «Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore, quod uellet occultare, cum timet sanari...» (ib., 4,8, l. 15-17).

⁷³ «Disciplinam libes habeat, metum imponat. Ut quamuis utrumque sit necessarium, tamen plus a uobis amari adpetat quam timeri» (*praec.* 7,3, l. 230-232).

desaparece por completo justamente en el momento en que tendría cierto sentido esperararlo, por tratar del cumplimiento de los preceptos. Para estimular ese cumplimiento, san Agustín no necesita recurrir ni al temor, ni a la obligación jurídica, ni a violencia de ninguna clase, sino únicamente al amor, don gratuito de Dios. El amor crea en el siervo de Dios unas condiciones que le llevarán a aceptar, hasta con agrado y satisfacción, lo preceptuado en la Regla.

Lo que acabamos de exponer lo ha plasmado el santo en breves líneas que contienen tres expresiones adverbiales: a) «como amantes de la Belleza espiritual»; b) «y enardecidos, desde una vida santa, por el buen olor de Cristo»; c) «no como siervos bajo la ley, sino como personas libres que viven bajo la gracia». Las dos primeras, además de ir unidas por la conjunción copulativa «y» tienen la misma estructura básica: una forma verbal (*amatores/flagrantes*) y un sustantivo complemento de la misma (*pulcritudinis/odore*), y van regidas por la partícula comparativa *tamquam*. La tercera tiene su estructura propia, constituida por dos partes antitéticas. Mantiene el matiz comparativo, pero, en vez de *tamquam*, se sirve de *sicut*, quizá al servicio de la *variatio* retórica.

Estas tres expresiones adverbiales recogen tres formas como el amor divino se hace presente y eficaz en el siervo de Dios, estableciendo otras tres condiciones subjetivas que posibilitan el cumplimiento de los mandatos. Las tres formas están diversificadas por el objeto del amor: belleza espiritual, buen olor de Cristo y libertad, y unificadas por el amor mismo. En la primera el amor es mencionado explícitamente; en la segunda la realidad del amor está indicada con el verbo *flagrare*, pues es el amor el que hace arder en deseos de ese buen olor; para percibirlo en relación con la tercera, sólo hace falta advertir que fue mencionado en cada uno de los capítulos correlativos a ella en la sección B⁷⁴.

El amor es siempre amor a alguien o a algo. En el caso presente, como acabamos de indicar, amor a la belleza espiritual, al buen olor de Cristo y a la libertad. Tales son los objetos inmediatos del amor que Dios deposita en el corazón de sus siervos. Pero ¿qué hay detrás de estos objetos? ¿Qué se oculta tras ellos o, mejor, qué representan? Si los considera-

⁷⁴ «Caritas enim de qua scriptum est... superemineat quae permanet caritas» (*praec.* 5,2, l. 155.160); «Non autem carnalis, sed spiritualis inter uos debet esse dilectio» (IB. 6,3, l. 215-216); «... sed caritate seruientem felicem» IB. 7,3, l. 226). «La triada «verdad», «bien», «inmortalidad» se abrazan íntimamente al Eros. Lo mismo podemos afirmar de la nostalgia de lo eternamente bello que palpita en el fondo de todo eros (Symposion 206a)» (J. Oroz, *Por la conversión al ser*, en *Homo Spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*, Herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius, Würzburg 1987, p. 61-75: 74).

mos al trasluz del conjunto de la Regla es fácil ver que cada uno de ellos se corresponde con uno de los deseos constitutivos del hombre: el amor a la belleza espiritual recoge el deseo natural de verdad/belleza; detrás del deseo del buen olor de Cristo está el anhelo de salud y de vida; el amor a la libertad responde justamente al deseo de libertad (que incluye también la dignidad y paz). Y todavía es posible dar un paso más: enamorarse de la belleza espiritual es el antídoto a dejarse seducir por los «espectáculos» sensibles (concupiscencia de los ojos o curiosidad), peligro considerado en el capítulo segundo; arder en deseos del buen olor de Cristo es el antídoto a dejarse arrastrar por los deseos de placer sensible (concupiscencia de la carne), peligro contemplado en los capítulos tercero y cuarto; por último, sentirse libres bajo la gracia es el antídoto a buscar la libertad por medios que en realidad esclavizan (ambición mundana), peligro afrontado en los capítulos quinto, sexto y séptimo. En definitiva, cada expresión hace referencia a una de las apetencias básicas del hombre y, a la vez, significa la reorientación de esas apetencias en cuanto habían sido pervertidas por una u otra concupiscencia.

Siempre en el contexto del amor, cabe relacionar cada una de las expresiones con los tres objetos del amor evangélico (cf. Mt 22,37-40). En efecto, el amor a la Belleza espiritual es inequívocamente un amor a Dios; el deseo ardiente del buen olor de Cristo es la tapadera del legítimo amor del siervo de Dios a sí mismo, mientras que el amor vinculado a la libertad es inseparable del amor a los demás, del amor fraterno.

Pero aun cabe ir más lejos. Añadamos, pues, que toda esta obra de la gracia, del amor, es inseparable de la persona de Jesucristo. La terna de efectos que el amor causa en el siervo de Dios pone de relieve su papel en este proceso de recuperación del hombre extraviado. De hecho, su encarnación es la revelación de la Belleza divina en forma perceptible por el hombre en su situación actual; de su condición de resucitado se desprende el buen olor que el siervo de Dios anhela para sí; su envío del Espíritu Santo es el que trae la libertad. Todo lo cual nos abre la puerta para comprender el texto también desde la perspectiva de las virtudes teologales: desde la fe en la encarnación de Cristo que posibilita al hombre en su situación actual la contemplación de Belleza, espiritual, de Dios; desde la esperanza en una resurrección como la de Cristo, que desprende el buen olor que enardece; desde la caridad, condición ineludible para la libertad⁷⁵.

⁷⁵ Y siempre desde esa relación con Jesucristo, cabe leer el texto que nos ocupa en clave filosófica; más en concreto, de las tres partes de la filosofía, viendo en el amor a la belleza espiritual una referencia a la lógica, en el buen olor de Cristo, una referencia a la fisi-

Un último paso todavía nos acerca al misterio trinitario, pues es posible atisbarlo en el trasfondo último. En efecto, la Belleza espiritual remite al Hijo como revelador de la Verdad y Belleza divina; el buen olor de la condición de resucitado de Cristo, al Padre como fuente de todo ser y vida; la libertad, al Espíritu Santo dador de la misma (cf. 2 Cor 3,17), merced al don del amor. «La ley de la libertad es la ley del amor»⁷⁶.

Somos conscientes de que en esta última parte hemos avanzado su-
mando afirmaciones a afirmaciones, para las que el lector espera la de-
mostración oportuna y necesaria. Esa es tarea que dejamos para los tres
próximos estudios dedicados, respectivamente, al amor de la belleza espi-
ritual, al arder en deseos del buen olor de Cristo y a la libertad bajo la gra-
cia.

Pío DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

ca y en la libertad bajo la gracia, la referencia a la ética. «He constatado que san Agustín establecía una vinculación explícita... entre el tema de la «medicina del alma» y el del cumplimiento por Cristo de las tres partes de la filosofía, la ética, la física y la lógica. ¿No habría entonces igualmente una vinculación entre la liberación de la triple concupiscencia, largamente descrita al final del tratado y las tres partes de la filosofía?» (I. BOCHET, *Animae Medicinae: La libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, en *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino*. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 59, Roma 1997, p. 143-175: 143). «Entonces estaremos en disposición de analizar la liberación de la triple concupiscencia y de mostrar sucesivamente cómo la física, tal como es cumplida por Cristo, permite triunfar de la *voluptas*, cómo la *ética* asegura la conversión de la *superbia* en *caritas*, y cómo la *lógica* convierte la *curiositas* en búsqueda de la verdad (p. 144).

⁷⁶ «Lex itaque libertatis lex caritatis est» (*ep.* 167,6,19).