

Espiritualidad de la Regla de san Agustín

I. Prólogo

El espíritu es un componente esencial del hombre. Remite siempre a lo que lo define como tal en contraposición a las demás criaturas vivientes, sea su vida sólo vegetativa o también sensitiva. Dote suya es la inteligencia, la voluntad y la libertad. La inteligencia le abre a la percepción de la verdad, la voluntad al amor del bien y la libertad le coloca responsablemente ante la verdad y el bien. La percepción que el hombre tiene de la verdad nunca es absoluta ni tampoco, por tanto, el amor del bien, pues el amor pleno está asociado a un conocimiento pleno. Por otra parte, esa percepción de la verdad, siempre relativa, nunca es igual en todos porque depende de las distintas circunstancias personales, ambientales, históricas, etc. Así se explica que, aunque todos los hombres desean el bien, no todos busquen el mismo bien, ni todos sigan los mismos derroteros para alcanzarlo. Como siempre es obra del espíritu, cabe hablar de diferentes espiritualidades. Estas se definen por las distintas metas y rutas que él se marca, condicionado por la verdad o verdades que más le deslumbran y por el bien o bienes que más le atraen.

La fe cristiana conoce, además del espíritu humano, el Espíritu divino. Y le conoce como actuante en el espíritu humano, poniendo remedio a la doble limitación que este sufre: la que le viene de su condición de criatura y la que tuvo su origen en el pecado. Según la Escritura, el Espíritu divino revela a los hombres la verdad plena (Jn 16,13), derrama en sus corazones el amor divino (Rm 5,5) y les aporta la libertad (2 Cor 3,17). Pero, aunque sus dones son plenos a nivel de Iglesia, a nivel de cristianos particulares son restringidos. En efecto, el Espíritu divino que, en cuanto Espíritu del Cuerpo de Cristo, vivifica al organismo entero, a los miembros del mismo les otorga sus dones de manera diversificada –y, por tanto, parcial–, según la función asignada a cada uno. Aunque el Espíritu es único, como sus dones son múltiples y variados, también desde esta nueva perspectiva cabe hablar de distintas espiritualidades, definidas por los distintos dones, que sirven al mismo objetivo pero de distintas maneras.

Tanto si se parte del espíritu humano como si se parte del Espíritu divino, cabe afirmar que cada persona tiene su propia y personal espiritualidad: la natural condición personal y los dones individuales que le otorga el Espíritu le marcan un camino específico. Por otra parte, en la medida en que la espiritualidad no responde a una opción caprichosa, sino a las condiciones particulares del propio espíritu y al don específico del Espíritu, y en la medida en que el creador y el autor de los dones es el único Dios, no cabe pensar en dos espiritualidades, opuestas la una a la otra, en una misma persona. El único Espíritu de sabiduría no puede proponer a una persona que siga simultáneamente varias rutas. Pero si una persona no puede transitar por varios caminos a la vez, sí es posible que varias recorran el mismo camino. Circunstancias personales y ambientales pueden haberles puesto en contacto con la misma parcela de verdad y arrastrado hacia un mismo bien; de igual manera, el Espíritu divino es muy libre para otorgar los mismos dones y asignar las mismas tareas dentro del único cuerpo a cuantos juzgue conveniente, sirviéndose de todo tipo de circunstancias. De hecho, se dan lo que podemos llamar espiritualidades colectivas: las que son seguidas en la Iglesia de forma deliberada, organizada y pública por un número, mayor o menor, de fieles. Normalmente surgen vinculadas a personas carismáticas que las han encarnado y, en un buen número de casos, han acertado a dejarlas plasmadas por escrito. Esta circunstancia ha posibilitado y posibilita su conocimiento por parte de otras personas que, sintiéndose en sintonía con ellas, han decidido o deciden seguirlas. Decisión tomada, a menudo, después de teologizar dicha sintonía, esto es, después de interpretarla como voz del Espíritu que les señala la senda por la que deben caminar.

Una de esas personas carismáticas, y entre las de mayor renombre, es san Agustín –cuyo 1650 aniversario de nacimiento acontece este año–, obispo de Hipona y autor reconocido de la Regla monástica que lleva su nombre. Aunque en el acervo inmenso de sus obras representa una parte insignificante, ha cosechado un éxito que su autor nunca lo hubiera podido imaginar: más de ciento treinta Órdenes o Congregaciones religiosas y, en estos tiempos de penuria, unos cincuenta mil religiosos, hombres y mujeres, la han adoptado como norma de vida¹. En la Regla dejó el santo codificada su propia experiencia espiritual, tal como la conocemos a través de su obra maestra, las *Confesiones*. Esperamos que, al final de nuestra exposición, el lector haya podido

1 . Tomo el dato de M. A. ORCASITAS, *Saint Augustine and his Universal Influence*, en *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité*. Actes du colloque international. Alger-Annaba, 1-7 avril 2001. Textes réunis par P.-Y. Fux, J.-M. Roesli, O. Wermelinger. Colloque organisé par le Haut Conseil Islamique Algérie et l'Université de Fribourg Suisse, Éditions Universitaires Fribourg 2003, p. 349-351: 350.

percibir la profunda conexión que existe entre la experiencia del santo y la espiritualidad de la Regla, pues la primera será la clave básica que utilizaremos para interpretar la segunda².

II. Consideraciones previas

Antes de entrar propiamente en tema, es preciso exponer algunas apreciaciones de carácter general.

En primer lugar, conviene tomar nota de la naturaleza de la Regla del obispo de Hipona. No es un manual de espiritualidad, en el sentido tradicional del término, esto es, un tratado sistemático de objetivos espirituales que se proponen a los religiosos que la profesan y de los medios, de distinta naturaleza, que posibiliten su consecución. No obstante, en cuanto documento monástico, contiene una espiritualidad propia, concretada en unos objetivos y unos medios. Mas, para descubrirlos, es necesaria una lectura atenta y una interpretación adecuada.

A este respecto, es útil volver los ojos a los evangelios; a su luz se puede entender la naturaleza del escrito agustiniano. Los evangelios no son manuales de teología o de moral, pero contienen una teología o un modo de entender a Dios, y una moral o un modelo de comportamiento humano cuya imitación conduce a una existencia lograda. Pero ni la una ni la otra se descubren exclusivamente en declaraciones formales o planteamientos teóricos. Es evidente, por ejemplo, que quien busca conocer la moral evangélica encuentra en el Sermón de la montaña unos principios del más alto valor. Pero es igual de evidente que la moral evangélica no se acaba ahí; que se puede y se debe derivar tanto de otros preceptos de Jesús como de su mismo comportamiento. La moral cristiana tiene su fuente conjuntamente en lo que Jesús enseñó, en lo que Jesús hizo y lo que Jesús vivió. Los hechos que relatan los evangelios responden a unos principios, aplicados pero no siempre expresamente formulados; principios que hay que extraer de los hechos mismos y enunciarlos. Algo similar cabe decir de la Regla de san Agustín. A primera vista puede parecer que escasea en doctrina espiritual y que abunda en casuística. Y no ha faltado quien que ha tomado de ahí el argumento para negarle la paternidad

2. La interpretación que aquí hacemos de la Regla se basa en nuestros estudios sobre la estructura de la misma, publicados en esta misma revista en los años 1997-2001. En los años 2001-2003 han aparecido, también en ella, amplios comentarios a los capítulos segundo, tercero y cuarto, que se pueden adquirir en separatas; a partir del año 2005, si Dios quiere, continuaremos con el comentario de los restantes. Las ideas básicas que los inspiran están recogidas en este artículo. A ellos remitimos para una base documental más amplia y para la justificación de nuestros puntos de vista que puedan sorprender al lector.

agustiniana. Pero la doctrina espiritual no falta; sólo hay que descubrirla bajo el follaje de los preceptos concretos, puesto que no obedecen a la pura circunstancia, ni carecen de lógica y orden sistemático. San Agustín podía haber escrito un tratado de vida monástica, pero prefirió escribir una regla de vida, con algunos principios generales y abundantes normas concretas. Pero al escribir esa Regla de vida tenía en su mente ese tratado de vida monástica. Hace falta, pues, descubrirlo, destapando la espiritualidad que se oculta bajo las distintas normas. Si los preceptos están racionalmente dados, responden a determinados principios y se revelan recíprocamente. Son esos principios los que definen la espiritualidad, porque mantienen su validez con el pasar del tiempo, aunque admiten y, a veces, reclaman encarnarse en preceptos actualizados.

En segundo lugar, para descubrir la espiritualidad de la Regla es preciso acercarse a ella como un conjunto armónico y equilibrado. Todas sus partes y preceptos han de encontrar acomodo de forma natural, sin forzamiento de ningún tipo. De igual manera, no es admisible privilegiar unas partes sobre otras, como se ha hecho a menudo. Cuando uno lee mucho de lo que se ha escrito sobre la espiritualidad de la Regla, percibe de inmediato la hipertrofia que caracteriza al parágrafo segundo del capítulo inicial, según la edición crítica de L. Verheijen³, que contrasta con la atrofia de otros capítulos. Hipertrofia y atrofia que no se advierten tanto, aunque también, en la extensión del comentario, como en el alcance que se les asigna. Con el agravante de que, incluso dentro del mismo parágrafo mencionado, se produce otra situación similar: la hipertrofia del *anima una et cor unum* convive con la atrofia del *in Deum*, a pesar de ser un complemento específicamente agustiniano al libro de los Hechos. Algo parecido acontece en relación con el capítulo octavo cuando se presta atención predominante, cuando no casi exclusiva, al “enamorado de la belleza espiritual” y se relega a un segundo plano el “enardecidos por el buen olor de Cristo” y el “libres bajo la gracia”. Asimismo, si se quiere hablar de la cima de la Regla, es preciso determinarla bien, sabiendo que en una escalada la cima es siempre lo último, más allá de lo cual no hay nada. En definitiva, en la Regla de san Agustín no se puede adjudicar a unas partes categoría de primera y a otras, de segunda.

III. Estructura básica de la Regla

El texto auténtico de la Regla se presenta a sí mismo como un conjunto de preceptos que los religiosos han de observar: “Esto es lo que prescribimos

3. *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite*, Paris 1967, p. 417-437; en concreto, p. 417.

a los que vivís en el monasterio”⁴. Pero una consideración atenta del mismo permite descubrir que san Agustín hace algo más que prescribir; también constata y suplica a Dios. En efecto, la Regla contiene⁵ a) una constatación, que corresponde al párrafo segundo del capítulo inicial; 2) abundantes preceptos, que llenan la mayor parte de las páginas del documento; 3) una súplica, en el primer párrafo del capítulo octavo. Su autor parte de que el que entra al monasterio lo hace impulsado por un objetivo concreto; ahí está la constatación: 1). A continuación propone el modo de conseguirlo; de ahí los preceptos: 2). Por último, presupone que el religioso por sí solo será incapaz de cumplirlos; de ahí la súplica: 3). Con esta división hemos señalado como tres secciones de la Regla. En su lógica interna ninguna puede faltar; las tres son igual de importantes y las tres son interdependientes, de modo que se dan sentido las unas a las otras.

En la espiritualidad cristiana y, con más razón, en la religiosa intervienen como agentes tanto el espíritu humano como el Espíritu divino. Con otras palabras, es obra tanto del hombre como de Dios. La Regla de san Agustín no sólo lo asume, sino que asigna partes específicas a uno y otro. Este poner de relieve la obra de Dios no debe extrañar en quien es llamado “Doctor de la Gracia”. En la primera sección, correspondiente a los párrafos del segundo al octavo del capítulo primero⁶, intervienen tanto el religioso como Dios; en la segunda, la más larga pues abarca los capítulos del dos al siete, el agente es el hombre; en la tercera, limitada al primer párrafo del último capítulo, quien actúa es Dios. Estos datos permiten elaborar un esquema de tres puntos, apto, creemos, para exponer la espiritualidad de la Regla y que vamos a seguir. Son los siguientes: A) Una constatación, o la perfecta adecuación entre Dios y el hombre. B) Los preceptos, o la necesaria aportación humana. C) Una súplica, o la imprescindible asistencia divina.

4. Aquí no consideramos el primer párrafo de la edición oficial de la Regla: “Ante todo, hermanos amadísimos, amad a Dios y después al prójimo, porque estos son los mandatos principales que se nos han dado”, por no pertenecer al texto original de la Regla. Cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*. I, p. 417.

5. Además de la frase inicial indicada y de la conclusión, esto es, el párrafo segundo del capítulo octavo.

6. En cuanto que esta sección coincide con lo que antes designamos como “constatación”, habría que hablar sólo del párrafo segundo. Pero, como todos esos párrafos tienen la forma literaria de una inclusión –el contenido del primero aparece de nuevo en el último–, todos sus preceptos forman una unidad y no admiten ser integrados en otra distribución.

IV. Análisis de las distintas secciones

A. Una constatación, o la perfecta adecuación entre Dios y el hombre

Ya dijimos que la Regla se presenta como un conjunto de preceptos que han de cumplir los religiosos que la siguen. Y lo primero que les ordena es que habiten unánimes en la casa y tengan un alma sola y un solo corazón hacia Dios. Antes de comentarlo, digamos que añade: “Este es el motivo por el que, deseosos de unidad (*in unum*), os habéis congregado”. Es la constatación a que nos hemos referido. El que ha entrado en la comunidad agustiniana ha aceptado, con opción personal, el programa de la Regla contenido en ese primer precepto. Según se deriva de su tenor literal, tiene dos aspectos: incluye tanto el objetivo por el que se han reunido –alcanzar a Dios (*in Deum*)–, como el modo de conseguirlo –en comunidad–. Por otra parte, la búsqueda de unidad (*in unum*) y la búsqueda de Dios (*in Deum*) son como el elemento subjetivo y el objetivo de una misma realidad. El religioso logrará la unidad que desea en la misma medida en que alcance a Dios.

Que alcanzar a Dios es el objetivo que san Agustín propone a los religiosos se entiende sin dificultad desde la antropología del santo, desde su experiencia y, por supuesto, desde el texto de la Regla. A nivel antropológico, nadie ignora que el santo considera el descanso en Dios, a cuya imagen fue creado, como meta para todo hombre (*Conf.* 1,1,1); su experiencia la examinaremos de inmediato; en cuanto al texto, basta advertir la preposición utilizada (*in*) y el caso que rige (acusativo), que indican en latín el movimiento en dirección hacia algo. Habida cuenta de que el sustantivo regido por la preposición es Dios (*in Deum*), Dios aparece como ese algo a lo que se tiende, la persona a la que se quiere dar alcance. Los religiosos, pues, se encaminan hacia Dios.

La entrada en el monasterio ha sido libre decisión suya, pero ¿exclusivamente suya? Si, como san Agustín sabe muy bien, nadie busca algo que no haya conocido ya antes de alguna manera, los religiosos buscan a Dios porque ya han tenido y tienen una experiencia de él, ya viven en él. Y, como el “hacia Dios” presupone un “en Dios” previo, el “en Dios” abre al “hacia Dios”. Cuando decide entrar al monasterio, el religioso cuenta ya con un determinado pasado que le impulsa hacia un determinado futuro, ambos marcados por Dios. La memoria –se podría decir– se torna esperanza. La mejor expresión de este estado de cosas la ofrece otro célebre texto de las *Confesiones* en que san Agustín refiere la experiencia a que aludíamos hace poco: “... exhalaste tu perfume, lo inhalé y suspiro por ti; te paladeé y siento hambre y sed de ti; me tocaste, me encendí en llamas, y anhelo hallar mi paz en tu

paz (*in pacem tuam*)” (*Conf.* 10,27,38). Se trata de una experiencia del pasado –en la que estuvieron implicados tanto Dios (“exhalaste tu perfume”, “me tocaste”) como Agustín (“te paladeé”, “me encendí en llamas”)– que modificó su presente (“siento hambre y sed de ti”) y le suscitó la esperanza de un futuro de plenitud (“anhelo hallar mi paz en tu paz”). De manera similar, la persona que ha tenido ya una experiencia gratificante de Dios, de la que aún vive en el presente, desea asegurarla y plenificarla en el futuro y da los pasos que juzga adecuados con vistas a lograr ese objetivo. Si los religiosos buscan dar alcance a Dios, es porque, de alguna manera, ya le han alcanzado. Reunidos ya “en Dios” (*in Deo*), siguen reunidos “hacia Dios” (*in Deum*). Aquel a quien ya han encontrado y en cuyo nombre viven juntos es quien les impulsa a seguir juntos para continuar buscándole. En ellos se cumple lo que escribía el santo hacia el final de su vida: “(A Dios) se le encuentra para buscarle con mayor avidez” (*La Trinidad* 15,2,2). Una experiencia inicial de Dios encendió su deseo de otra experiencia aún más plena, en intensidad y en duración, hasta conseguir la intensidad máxima y la duración sin término (cf. *Conf.* 10,40,65). La adecuación entre el hombre y Dios es perfecta: Dios satisface cuanto el hombre anhela.

La experiencia referida deja ver claramente –y aparecerá aun más claro a quien lea el texto en su totalidad– que la opción del religioso es también obra de Dios; es más, que es ante todo obra de Dios, porque él toma la iniciativa de hacerse presente y regalársele. El que el religioso vaya tras él no es consecuencia de un mandato, sino de una seducción. Dios seduce con sólo manifestarse como es; aunque sin quitar la libertad, arrastra (cf. *Tratados sobre el evangelio de san Juan* 26,4-6; *Sermón* 131,2,2).

De lo dicho se desprende que esa búsqueda de Dios tiene su base primera en la antropología, no en la moral. El religioso no busca a Dios por cumplir un mandato, sino para satisfacer determinadas exigencias de su naturaleza humana, pero de origen divino. Expresión lograda de esta realidad la encontramos en el texto, ya aludido, del pórtico mismo de las *Confesiones*: “Nos hiciste, Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (*Conf.* 1,1,1).

Pasando a lo concreto, ¿cuáles son esas exigencias de la naturaleza humana que satisface Dios? Aunque la segunda sección de la Regla permitirá un desarrollo más amplio, al estar estructurada sobre ellas, anticipamos que todo hombre anhela constitutivamente ser en plenitud, conocer la verdad absoluta, y gozar en el amor de una libertad sin límites. Ahora bien, Dios representa la plenitud personal de todos esos valores y sólo en él puede alcanzarlos íntegros el hombre (cf. *Conf.* 1,20,31). Poseyéndole a él, los poseerá todos juntos –de ahí su fuerza de atracción–; en cambio, fuera de él sólo los encuentra

o fragmentados o falsificados (cf. *Conf.* 2,6,14), sintiéndose él mismo fragmentado y, como consecuencia, anhelando la unidad personal. En la Trinidad de sus personas, Dios es el Ser, la Verdad y el Amor libre y liberador supremos. Unirse a él equivale a participar de lo que tiene y es, y el grado de participación lo mide el grado de unión con él. La unión plena con Dios comporta alcanzar la vida indeficiente, la verdad sin sombras, el amor sin exclusiones. Vida indeficiente que desconoce tanto la muerte como cualquier enfermedad, debilidad o limitación, porque participa de la plenitud de vida divina; Verdad sin sombras que ilumina el misterio –hasta entonces oculto en el pensamiento y voluntad divinos– de todas las cosas, del hombre, de uno mismo; Amor sin exclusiones, –una vez descubierta la bondad radical de cuanto existe–, fuente de paz y libertad absolutas. La unión plena con Dios será, ante todo, experiencia de plenitud. Una experiencia que, al afectar a todos los anhelos básicos del hombre, es, a la vez, experiencia de la unidad que anhelan los religiosos y por la que se congregan. El religioso ya no sufrirá la dispersión; ya no tendrá que dividirse buscando migajas de vida, verdad o libertad aquí o allá (cf. *Conf.* 9,1,1), porque en Dios verá colmados todos sus deseos. Plenitud reservada para el futuro y, por tanto, aún desconocida para el religioso a nivel de experiencia personal, aunque la fe se la presente como ya realizada en Jesucristo. Para el religioso es sólo la meta a que aspira, que está siempre al final. El “hacia Dios” tiene sentido escatológico. Dios es el futuro que seduce al religioso, porque lo ha pregustado en el presente.

La opción de los religiosos que aceptan la Regla de san Agustín como norma de vida incluye también vivir juntos y tener un alma sola y un solo corazón. Decisión que, hablando en propiedad, no tiene categoría de objetivo, sino de simple modalidad. El objetivo por el que el religioso entra en la comunidad –hemos dicho– no es otro que alcanzar a Dios de forma plena y definitiva; pero ese objetivo no quiere alcanzarlo en solitario –algo que personalmente san Agustín consideraba superior a sus fuerzas (cf. *Las costumbres de la Iglesia* 31,67)–, sino en comunión con otros. Aunque, al ser una modalidad tan específica y cualificada, quedando claro cuál es el objetivo primero y último, se le puede considerar asimismo como un objetivo, secundario, pero también importante, porque el modo de realizar un proyecto forma parte del proyecto mismo.

Se ha repetido hasta la saciedad el peso que en esta opción comunitaria ha tenido el aprecio y la intensa vivencia de la amistad por parte de san Agustín y hay que asentir a ello. Como lo obvio no necesita demostración, no le dedicamos más tiempo. Nos limitamos a añadir que la pasión por la amistad, una vez integrada en la fe, se tradujo en experiencia de comunidad cristiana y en

vivo sentido de Iglesia. Luego tuvo conciencia de que, en la peregrinación hacia Dios que define la vida cristiana, el hombre no puede caminar solo. Laconicamente lo expresó con un pronombre –“nos”– y un adjetivo –“nuestro”– de la célebre confesión que citamos de nuevo: “Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (*Conf.* 1,1,1).

Según el texto de la Regla, la modalidad asumida comporta habitar en la misma casa y compartir bienes. Es obvio que no se trata sólo de una convivencia física ni únicamente de bienes materiales. Los religiosos, reunidos para alcanzar a Dios (*in Deum*), han de vivir en la casa “unánimes” (*unanimes*), comulgando en los mismos valores, teniendo “un alma sola y un solo corazón” (*anima una et cor unum*). El convivir físicamente juntos, compartiendo los bienes materiales, y el participar de los mismos ideales son como el cuerpo y el espíritu de un organismo en la que el espíritu mantiene vivo al cuerpo y el cuerpo revela y vigoriza al espíritu. El modelo se lo brindó la comunidad primitiva de Jerusalén, tal como la presenta san Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles: los fieles tenían un alma sola y un solo corazón, poseían en común todos sus bienes materiales y se repartía a cada uno según su necesidad (*Hech* 4,32.35).

De esta manera habían institucionalizado los primeros cristianos la enseñanza de Jesús sobre el amor, tan central en el evangelio; de esa manera institucionalizó san Agustín su ideal monástico de unidad, obra del amor. Al respecto conviene no olvidar que los religiosos se han congregado *in unum*, es decir, deseosos de unidad. El religioso, como el cristiano y, en definitiva, todo hombre, hallará su unidad personal en Dios, como dejamos indicado. Pero esa unidad personal requiere también la unidad con los demás. Entre otras razones porque nunca podrá gozar de Dios aisladamente, es decir, separado de sus hermanos, los otros hijos de Dios (*cf. Conf.* 10,4,6). Es algo que se puede sobreentender en el último párrafo del capítulo primero de la Regla donde al precepto de vivir “unánimes y concordés” hace compañía este otro: “honrad los unos en los otros a Dios de quien os habéis hecho templos”. El honor tributado a los hermanos es honor tributado a Dios. O, expresado de otra forma, tributar honor a Dios implica tributárselo personalmente a él y a los suyos en cuanto templos de él (*Sermón Dolbeau* 26,48). Como, en formulación general, la relación con los demás refleja la relación con Dios, la unión con los hermanos comporta asimismo la unión con Dios.

Esta íntima vinculación entre el hombre y Dios no es sólo constatación de hecho sino también realidad dogmática. En la base de la opción comunitaria de san Agustín se halla, además de la psicología y la historia, la teología; si el santo da tanto realce a la comunión, no es sólo por el deseo de imitar la primera comunidad de Jerusalén; es debido también a su concepción cristoló-

gica. En efecto, desde el período mismo de su conversión, san Agustín tuvo bien claro que el hombre no tiene otra vía de acceso a Dios que Jesucristo, su Hijo encarnado; que caminar por él o en él es la única ruta que conduce al término deseado (Cf. Jn 14,6. De igual manera, desde muy pronto tomó conciencia de la visión paulina de Jesucristo como cabeza de un organismo vivo del que la Iglesia es el cuerpo y los cristianos individuales los distintos miembros (Cf. Rm 12, 3-8; 1Cor 12, 12-30). Es la idea tan agustiniana del *totus Christus*, del Cristo total. Caminar en Cristo implica necesariamente, pues, acompañar y dejarse acompañar por quienes también están integrados en él. Cristo es el referente de la unidad; esta se constituye en torno a él o, más exactamente, en él mismo. Lo que es verdad para todos los bautizados lo es también de forma específica para los religiosos. La comunidad religiosa es unidad en Cristo y, por ello, el alma de la comunidad es el alma única de Cristo (*Carta 243,4*).

Volvamos al texto de la Regla. De la primera comunidad de Jerusalén san Agustín no toma sólo la exigencia de poner todos los bienes en común sino también el principio de distribución. Para llevarla a cabo no se ha de mirar a los bienes, sino a los religiosos. No la regulan criterios de uniformidad, sino de reparto proporcional, según las necesidades de cada uno. Esta praxis es la traducción a la práctica del principio, a menudo tan olvidado, de que no son las personas las que están en función de los bienes, sino los bienes en función de las personas. Teniendo en el trasfondo el texto de 1 Tim 6,8, el santo habla sólo del alimento y el vestido, pero el criterio vale igualmente para todos los demás bienes, incluidos en esos dos conceptos (cf. *Sermón 57,7,7*).

Por otra parte, san Agustín no entiende el compartir bienes y valores como un punto de llegada dentro de la vida monástica, sino como un necesario punto de partida. El santo lo reclama ya desde el momento mismo de ingreso en el monasterio. El capítulo primero de la Regla expone con la máxima claridad qué pide a ricos y pobres respecto de los bienes materiales. A los primeros les ordena el desapropio, a favor de la comunidad, de todo lo que puedan llevar a ella; a los segundos les advierte de que no han de entrar en la comunidad con el objetivo de apropiarse, en la práctica, de los bienes de que ella dispone. Aunque en su materialidad los preceptos se refieran a cosas distintas, a un nivel más profundo, ordena lo mismo a ricos y a pobres: nadie ha de tener ni considerar nada como propio, aunque a nadie ha de faltarle lo necesario.

San Agustín no olvida que todo hombre, rico o pobre en bienes materiales, viene a este mundo con una gran herencia de orgullo. A ese respecto, no hay distinción de clases; nadie es pobre, todos son ricos. Como principio sumamente activo, el orgullo puede hacer que a los pobres se les suban los

humos por hallarse en compañía y equiparados a los que quizá antes fueron sus amos, y a los ricos les puede llevar al desprecio de los pobres, a gloriarse del propio linaje y riqueza y hasta de haber compartido bienes con la comunidad. Por eso, el desapropio requerido por san Agustín no se acaba en el ámbito de los bienes materiales; no menos importante considera el desapropio espiritual, pero no de valores, sino del orgullo, el antivalor por excelencia, en cuanto capaz de destruir todo otro valor o virtud que el religioso posea. Si los religiosos pueden introducir sus bienes materiales en el monasterio al servicio del mismo, al orgullo deben dejarlo a las puertas, negándole el acceso. La razón es obvia: al destruir todo valor, dicho vicio destruye también los que posibilitan la unidad en que se proponen vivir los religiosos. Como ese vicio busca siempre lo particular y propio, su presencia es incompatible con el ideal de comunión.

En la comunidad primitiva de Jerusalén encontró san Agustín su modelo inmediato, pero no fue el único con que contó. El texto de los Hechos alimentó una y otra vez su reflexión de pastor y guía espiritual. Esa reflexión le llevó a descubrir que la comunidad que le había inspirado a él no era originaria, sino que ella misma se inspiraba en otros arquetipos. El arquetipo original lo advirtió en la Trinidad; el último, en la comunidad escatológica de los hijos de Dios ya salvados. La Trinidad es comunidad de amor formada por las tres Personas divinas, la única a la que san Agustín asigna el término comunidad (*Sermón 71,12,18; Tratados sobre el evangelio de san Juan 99,7*). Aunque la distancia sea incommensurable, la suprema unidad de esta comunidad se deja entrever en la unidad frágil –como lo prueba el caso de Ananías y Safira (Hech 5,1,10)– de la comunidad de Jerusalén (cf. *Tratados sobre el evangelio de san Juan 14,9; 39,5*). Asimismo, esta comunidad histórica anunciaba ya la de los últimos tiempos, también ella constituida por muchos que tienen una sola alma y un solo corazón y que representará la unidad más perfecta (cf. *La bondad del matrimonio 18,21; s. Dolbeau 26,48*).

Si la comunidad monástica agustiniana se inspira en la comunidad de Jerusalén y si esta, a su vez, refleja la comunidad trinitaria y la escatológica, la comunidad agustiniana se entiende también desde estas. En consecuencia, cuando los religiosos intentan reproducir en su comunidad el ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén, saben que reproducen simultáneamente, aunque de modo infinitamente pobre, la unidad que el Amor realiza en el Dios trinitario. Mirando hacia ella, advierten que la unidad, que conlleva el tener todo en común, sólo la hace posible el amor mismo de Dios, derramado en los corazones de los religiosos por el Espíritu santo (Rom 5,5). Es el amor “espiritual” que suplanta al amor “carnal” que desconoce lo común.

Por la misma lógica, los religiosos saben también que, cuando comparten bienes y participan de los mismos valores, cuando tienen efectivamente una sola alma y un solo corazón, su vida de comunidad es ensayo y experiencia, reflejo y anticipo de la vida futura, realidad escatológica, donde quedará excluida toda propiedad particular, al poseer todos en concordia el bien supremo y único, Dios, plenitud de todos los valores.

Dios, pues, está en el principio como Comunidad de amor participable y está al final como Comunidad de amor participada; participada y participable por don suyo. La Regla tiene por objetivo que los religiosos imiten en el tiempo ambas comunidades que –sobra decirlo– se hallan fuera del tiempo, pero lo iluminan. En la mente de san Agustín, la vida de comunidad no está al servicio inmediato de objetivos secundarios (de protección, de eficiencia, etc.), sino al servicio, también inmediato, del objetivo último que no es otro que Dios. Al respecto es tanto realidad como espera.

Llegados aquí, cabe hablar de una mística de la Regla⁷. No en el sentido tradicional de la teología espiritual, que lo relaciona con determinadas gracias extraordinarias que Dios otorga a personas privilegiadas, sino en otro menos elevado o, quizá, sólo menos llamativo. Entendemos aquí por mística toda experiencia espiritual que tiene en Dios tanto su objeto como su origen. Es cierto que lo que la Regla propone explícitamente es un movimiento orientado a la consecución de Dios. Pero también lo es –al menos interpretado el texto desde la experiencia de san Agustín, como hemos hecho– que en el origen de ese movimiento hay una experiencia gratificante de Dios y que en el origen de la experiencia misma está también Dios, que se ha hecho presente al corazón del hombre. Una experiencia del pasado que sostiene su presente y le abre hacia el futuro. La experiencia de Dios enciende en el hombre el deseo

7. Sabido es que la mística de san Agustín ha sido un tema ampliamente debatido entre los investigadores del tema. Pero, aunque no faltan quien le excluya del número de los místicos (cf. E. HENDRICKS, *Augustinus Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936), la mayor parte de los estudiosos son de parecer bien diverso, pues ven en él, ante todo, un místico (cf. A. MANDOUZE, *Un génial ancêtre de l'Algérie : Augustin d'Hippone*, en *Saint Augustine and his Universal Influence*, en *Augustinus Afer*, p. 464), un místico extraordinario (cf. SERVAIS PINCKAERS, *En promenade avec saint Augustin. À la découverte de Dieu dans les Confessions*, Paris 2002, p. 139), el padre de la mística cristiana (cf. JOHN BURNABY, *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, London 1938, p. 23; cf. también, BERNARD MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. I. The Foundation of Mysticism*, New York 1994; traducción italiana de Marco Rizzi: *Storia della mistica cristiana in occidente. Le origini (I-V secolo)*, Genova 1997, capítulo 7: Agostino: il padre fondatore, p. 308ss) o, incluso, el príncipe de los místicos (cf. CUTHBERT BUTLER, *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, New York 1923, p. 24).

de él y hace que el hombre sienta a Dios como un seductor. Es la seducción que ejerce la Verdad y la Belleza siempre antigua y siempre nueva que se ha amado (*Conf.* 10,27,38); es la seducción que ejercen las experiencias íntimas, gozosas, indescriptibles que buscan plenitud de intensidad y de duración (*Conf.* 10,40,65). Dios se muestra seductor y el hombre se deja seducir; Dios es objeto de intenso deseo y ese mismo deseo es ya una forma de unión con él. Pero este deseo de unión con Dios –hay que añadir– es también deseo de unión con aquellos a los que está inseparablemente unido por su condición de único Señor y Padre. La mística de la unión con Dios es necesariamente mística eclesial, y la vida de comunidad la quiere realizar y expresar.

B. Los preceptos, o la necesaria aportación del hombre

Dios es Verdad y, cuando llega, lo ilumina todo con su luz. Entonces quedan al descubierto las tinieblas con las que él, por naturaleza, no puede convivir. El hombre que ha gustado de la belleza de la luz divina advierte que algo impide disfrutar de ella más plenamente. La percepción, por parcial y breve que sea, de la hermosura de Dios le pone ante los ojos la fealdad del propio pecado. La conciencia del mismo suscita en él múltiples deseos: de una ascesis purificadora, requerida por una íntima ansia de unión y cuya hondura la mide el grado de esfuerzo en pro de esa misma purificación; de una terapia, que supone en él la conciencia tanto de la enfermedad como de la posibilidad de conseguir la salud plena; de un romper los lazos que atan a lo que el mundo tiene por valores, para elevarse a las alturas de la libertad; en definitiva, de eliminar todo lo que le fractura y divide. La mención de estos deseos derivados de la experiencia de Dios nos lleva de la mano a la sección segunda de la Regla.

Cuando san Agustín marca en la Regla a sus religiosos los caminos peligrosos que han de evitar, puede hablar desde la experiencia: él los había recorrido una y otra vez en sus años de extravío y las consecuencias aún le pesaban. Después de haber proclamado en el libro primero de las *Confesiones* que el hombre, hecho por Dios, halla en él su lugar de descanso y cuáles son sus deseos constitutivos, vinculados con Dios (*Conf.* 1,1,1; 1,20,31), en los libros siguientes refiere el desatino personal de querer satisfacerlos fuera de él y los resultados que logró: por buscar mal el bienestar, topó con el dolor; por buscar como no debía la verdad, cayó en el error, y por buscar vanas grandezas cosechó vejaciones (cf. *Conf.* 2-7). En pocas palabras, en vez de “descanso”, múltiple desazón. Ya convertido, después de narrar su gratificante experiencia de Dios, tras la cual desea la unión plena y definitiva con él, reconoce

que el peso de sus miserias le hace recaer en el fango de la tierra y le vuelve otra vez cautivo de sus viejas costumbres (*Conf.* 10,28,39; 10,40,65). Experiencia desagradable que le lleva, como primer paso, a examinar detenidamente las enfermedades de su espíritu, resumidas en la triple concupiscencia (cf. 1 Jn 2,16). Ahora bien, sabedor de que todo hombre recorre los mismos caminos y está aquejado de los mismos males, al componer su Regla propone a los religiosos la ruta segura y una terapia específica o, si preferimos el lenguaje de la teología espiritual, la ascética adecuada.

Entendemos aquí por ascética el conjunto programado de ejercicios o prácticas que posibilitan conseguir un objetivo espiritual. Sobra decir que san Agustín desconoce el término de manera absoluta, no sólo en este sentido específico. En su época la palabra griega aún no había entrado en el vocabulario espiritual latino. Él conoce, en cambio, *exercitatio* que recoge básicamente el sentido de la “ascesis” como trabajo constante o ejercicio de la virtud, aunque el sentido que habitualmente le asigna es más restringido. Para él la *exercitatio* es, ante todo, una ejercitación de la mente (*exercitatio animi*): debido a la intensidad del resplandor de la sabiduría y verdad divinas, si el ojo del espíritu no está preparado, es incapaz de soportarlo; de ahí que, para adquirir vigor, necesite un entrenamiento preparatorio, una “verdadera gimnasia espiritual”.

La ascética no se concibe sin un objetivo al que sirven los ejercicios que propone. En su sección primera, la Regla ha dado a conocer el objetivo último buscado por los religiosos: dar alcance a Dios, que conlleva la satisfacción de los deseos básicos del hombre. Aunque no revela explícitamente el objetivo inmediato de los ejercicios ascéticos que propone, es fácil derivarlo: evitar los obstáculos que impiden la consecución de ese objetivo. Por ello la ascética es inseparable de una antropología que la define en sus términos precisos. En la antropología que presupone la Regla de san Agustín, la única realidad que es el hombre se concreta y se realiza en tres relaciones: con Dios, consigo mismo y con los demás o, a partir de otras coordenadas, en tres dimensiones: la espiritual, la corporal y la social (cf. *Conf.* 11,2,2). Con la triple relación y dimensión guarda relación el triple deseo ya repetidamente mencionado. Por ello, cabe hablar de ascética del espíritu, de ascética del cuerpo y de ascética de la relación social o, también, de ascética de deseo de verdad y belleza, del de salud y de vida, y del de libertad.

A partir de aquí, no es difícil vincular los capítulos de la sección central de la Regla con cada uno de estos ámbitos ascéticos: el primero se contempla en el capítulo segundo; el segundo en los capítulos tercero y cuarto, y el tercero en los capítulos quinto, sexto y séptimo. El aumento progresivo de capítulos asignados puede estar vinculado a la mayor o menor simplicidad del término de la relación: Dios, simplicidad suma; el hombre, persona individual,

pero a la vez miembro de la especie humana; los demás, con las variadas relaciones a que dan origen.

Proponer una ascética para que el hombre alcance su perfección puede surgir de dos presupuestos: uno, que el hombre no fue creado perfecto, sino que tiene que lograr él su perfección; otro, que fue creado perfecto, pero perdió la perfección y necesita recuperarla. O, expresado lo mismo en categorías de deseo: uno, que el deseo del hombre está bien orientado y que, siguiendo su dirección espontánea, conseguirá su objeto; otro, que el deseo, bien orientado en origen, perdió su norte y necesita reencontrarlo. Es obvio que Agustín piensa en la segunda opción, pues la doctrina de la caída original, con las consecuencias espirituales, físicas y morales que se derivaron de ella, tiene un peso considerable, de todos conocido, en su pensamiento. Todo hombre lleva consigo, junto a la grandeza de su origen divino, el fruto amargo del pecado de Adán, que deformó la imagen divina presente en él. El hecho explica que sea una cosa lo que la persona realmente desea en el fondo de su ser y otra lo que, por ignorancia o debilidad, de hecho busca. A la hora de componer la Regla, san Agustín tiene en su mente lo primero y ante sus ojos lo segundo. Sueña sano al que, desde el otero de la propia experiencia, ve lesionado, y, ante esa situación, le receta los ejercicios adecuados que le conducirán a la rehabilitación plena. Ningún otro objetivo se proponen los capítulos ascéticos de la Regla. Veámoslos por separado.

a) La ascética del deseo de Verdad y Belleza

En el trasfondo del capítulo segundo de la Regla está el deseo de Belleza, definida por el santo como el esplendor de la Verdad (*Cuestiones sobre el evangelio de Mateo*, 12). Dos valores, la Verdad y la Belleza –espirituales–, que remiten tanto a la dimensión espiritual del hombre como a su relación con Dios, con quien, en su grado máximo, se identifican.

En su búsqueda de estos valores, san Agustín conoció el extravío consistente en quedarse en el nivel de los sentidos y no hacer uso de sus facultades espirituales (cf. *Conf.* 3,6,11; 7,1,1ss); incluso tras haber descubierto dichos valores en su lugar propio, una vez vuelto a la fe católica, sentía cómo la realidad exterior y sensorial le seguía impidiendo disfrutar de ellos (cf. *Conf.* 10,35,57). De esta experiencia surge el capítulo segundo de la Regla.

En su primer párrafo el religioso encuentra una invitación a cultivar con asiduidad la oración, el ámbito espiritual adecuado para la percepción de la belleza divina, Belleza suprema de la que deriva toda otra belleza. Pero este planteamiento positivo se eclipsa luego. En los párrafos siguientes el santo

tiene en cuenta la realidad concreta del hombre, que, de hecho, se deja arrastrar por otro tipo de belleza, inferior, que no es la que en el fondo desea y que, por tanto, le deja insatisfecho. Es la que le ofrece el mundo exterior, sea que lo perciba de forma inmediata por los sentidos, sea que lo encuentre ya en el propio corazón donde ha penetrado antes por el cauce de los sentidos mismos. De ahí lo que ordena: que nadie haga en el oratorio nada que lleve a distraer la atención del religioso que pudiera estar orando en él, y que éste, específicamente a la hora del canto litúrgico de himnos y salmos, tenga su corazón centrado en el contenido del texto cantado, en vez de entretenerse con las imágenes que le suministre su imaginación.

Como el santo no contempla casos abstractos sino situaciones concretas que se daban en la comunidad monástica para la que escribió la Regla, hace hincapié en el papel de la música, ante la cual manifiesta en las *Confesiones* cierta reticencia. Respecto de ella, contaba con dos experiencias personales contrapuestas. Una, que la música puede elevar los corazones a Dios –él mismo lo había comprobado con el canto de los salmos en las fechas inmediatamente posteriores a su conversión–; otra, que, a menudo, la música absorbe la atención del que quiere orar cantando, con la consecuencia de hacer desaparecer la oración misma (*Conf.* 10,33,50). Por ello toma la decisión de contemplar la Escritura dividida en dos partes, permitiendo que se canten los textos que, por su naturaleza –los salmos e himnos–, reclaman ser cantados y que cantaron Jesús y los apóstoles (*Carta* 55,18,34), y prescribiendo que no se canten los demás, no escritos para ser cantados.

La ascética del deseo de Verdad y de Belleza toma, pues, en la Regla dos direcciones: una positiva, que consiste en prescribir el ejercicio asiduo de la oración que, primero, es camino hacia esos valores (oración de súplica, meditación, etc) y, luego, goce y disfrute de ellos (oración de contemplación); la oración reproduce en versión limitada la situación ideal de Adán que, antes del pecado, se relacionaba directamente con Dios. Otra, negativa, que consiste en evitar que cualquier belleza exterior, de la forma que sea, entre en competición con la Belleza divina. Sin aparecer explícito, el momento positivo va unido al uso de las facultades interiores; el negativo, a la precaución ante lo que san Agustín considera “concupiscencia de los ojos” (cf. 1 Jn 2,16). Puede constituirse en impedimento para llegar a Dios, Belleza suprema, tanto lo que es creación divina como lo que es creación humana; tanto la naturaleza como el arte; en este caso, la música. Aquí san Agustín entra, aunque limitado a un ejemplo concreto, en los temas de la guarda de los sentidos y de las distracciones de la oración, frecuentes en su obra (*Sermón del Señor en la montaña* 2,3,11; *Carta* 48,1; *Comen. Sal.* 102,6; 140,8; etc.) y básicos en la ascética tradicional.

b) *La ascética del deseo de Salud y de Vida*

San Agustín repite que la salud es un bien necesario, un bien de la naturaleza, un bien que, obviamente, va ligado a la vida (*Soliloquios* 1,9,16; *Sermón* 299 D,1.3.6; *La bondad del matrimonio* 9,9). Siendo un deseo natural, no extraña que el hombre lo sienta tan profundamente. Sólo que ese deseo está condicionado y turbado por las secuelas, de orden físico y moral, causadas por el pecado. De un lado está la debilidad y la enfermedad que le conduce a la muerte, y la experiencia del dolor físico que le lleva a compensarlo con el placer, también físico; de otro, en el esfuerzo inútil por asegurar la vida y la salud físicas y escapar a la muerte, el cuerpo se rebela contra el espíritu que le debe guiar. Ambos deseos, el de salud y el de vida, pueden considerarse a nivel de individuo o a nivel de especie. De ahí que san Agustín le dedique dos capítulos de su Regla: el primer deseo lo contempla el capítulo tercero, el segundo se halla en el trasfondo del cuarto.

Antes de su conversión, san Agustín no se acusa de haber sucumbido al vicio de la gula. El célebre robo de las peras que refiere en el libro segundo de las *Confesiones* no obedecía al propósito de comerlas (*Conf.* 2, 4,9ss). En su examen de conciencia sobre el sentido del gusto cuando ya era obispo, reconoce que la embriaguez está lejos de él, pero confiesa que alguna vez sucumbe a la tentación de comer con exceso. En este contexto personal introduce sus reflexiones. Señala, en primer lugar, que la necesidad de comer es algo provisional, a la espera de que este cuerpo corruptible se vista de incorrupción (1 Cor 15,14); luego, que, al tener con qué saciarla merced a los dones de Dios, le resulta placentera; por último, que el placer que procura puede acabar en esclavitud, cuando se pone la ingestión de alimentos al servicio exclusivo del placer, no ya de la salud. Por ello, como prefiere la libertad a la esclavitud, para conseguirla somete a disciplina a su cuerpo (cf. 2 Cor 6,5) en ese ámbito, aún reconociendo la bondad de todos los alimentos (*Conf.* 10,31,43-47).

La ascética del capítulo tercero de la Regla, referida a la salud y vida personales, está orientada a conservar la salud física, si se posee, o a recuperarla plenamente y de la forma más rápida posible, si la debilidad la ha deteriorado o la enfermedad la ha arruinado. Para el primer caso –el del religioso sano–, san Agustín presenta una ascética de la templanza y moderación, mediante el ejercicio del ayuno y la abstinencia en el comer y el beber, y una ascética de austeridad en el vestido y en los medios al servicio de descanso; lo primero porque los excesos tanto en la comida como en la bebida son siempre dañinos para la salud, lo segundo porque la molicie debilita, mientras que la austeridad fortalece el cuerpo y el espíritu a la vez. Para el segundo caso

—cuando un religioso se encuentra débil, por las razones que sean— propone una ascética de relativa comodidad y un cierto confort en cuanto a alimentos, ropa y posibilidades de descanso. Como puede verse, la ascética no tiene por qué ser asociada automáticamente a la renuncia y al sacrificio. Por estar siempre referida a la consecución de otro valor, adopta en cada momento las formas más adecuadas a ese fin.

Vista en perspectiva global, la ascética de este capítulo está puesta al servicio inmediato de la robustez, de la felicidad, de la riqueza, valores sinónimos en el lenguaje del texto agustiniano. San Agustín vincula su consecución a la puesta en práctica de la sentencia del filósofo español Séneca: “es mejor necesitar menos que tener más”, que incluye la libertad del espíritu frente a las exigencias indebidas del cuerpo.

En consecuencia, sería una visión parcial pensar que todo se resuelve en la esfera de la salud física. La ascética propuesta en el capítulo incluye otros aspectos. Junto a la necesaria atención al cuerpo, reclama la debida nutrición del espíritu, a cuyo servicio ordena la práctica de la lectura en el refectorio. En la intención del santo está el evitar tanto la bulimia física como la anorexia espiritual, enfermedades hacia las que el hombre sufre una cierta propensión. Al mismo tiempo, el religioso ha de estar en guardia para que el diferente trato recibido por otros en razón de su delicada salud no le lleve a sentir envidia de ellos y para que el trato de privilegio que él mismo haya podido recibir con motivo de una enfermedad no le conduzca a un hedonismo que le esclavice.

Como la persona concreta, también la especie humana ha de protegerse del zarpazo de la muerte. A su supervivencia sirve el que el hombre exista en dos sexos, el masculino y el femenino. Pero, aunque cada persona tiene la obligación moral directa de proteger su salud y salvaguardar la propia vida, no la tiene respecto de la de la especie. Por eso cabe la opción por el celibato o la virginidad consagrada. En todo caso, la sexualidad no es un don del que el hombre pueda hacer uso a su capricho; de hecho, sin embargo, siente de continuo la tentación de torcer la finalidad de la misma, poniéndola al servicio exclusivo del placer venéreo. De ello tuvo san Agustín honda experiencia en la primera etapa de su vida (cf. *Conf.* 2,2,2-3,8; 3,1,1; 6,12,21-15,25), cuyas secuelas perduraban aun años después, siendo ya obispo (*Conf.* 10, 30,41-42). Para el santo, nada esclaviza tanto el espíritu a la carne como el placer sexual (*Sermón* 162,2.4).

Desde esta experiencia, en el capítulo cuarto de la Regla san Agustín presenta una ascética de la castidad, que busca tanto el prevenir como el curar. Respecto del prevenir alerta sobre hechos, situaciones y actitudes que

pueden estimular la lujuria: el modo de vestir, las salidas del monasterio y el descontrol de la mirada. Para él el problema, si se da, no está en la mujer que el religioso pueda encontrar en su camino sino en su propio interior. Por eso distingue netamente entre el limpio verla o incluso mirarla, y un mirarla con propósito inmoral. Si el santo se centra en la mirada, aún reconociendo que también el tacto, los afectos o incluso las palabras pueden producir similares efectos indeseables, se debe a que ella suele ser la que inicialmente provoca que en el interior de las personas brote la pasión lasciva hacia otra del sexo opuesto, poniéndose luego, como Celestina, a su servicio. La experiencia de David respecto de Betsabé (cf. 2 Sam 11,2-27) es buen ejemplo de ello. La ascesis que en este ámbito propone el santo es, antes que una ascesis de los sentidos –del de la vista en especial–, una ascesis del corazón. El mal, si existe, radica en este, no en aquellos. Al respecto difiere notablemente de su contemporáneo y en parte también maestro monástico, san Jerónimo, que lleva a extremos insospechados la exigencia de controlar el sentido de la vista y el del gusto en pro de la castidad. Frente al planteamiento más físico del monje belemita, san Agustín propone otro más espiritual.

Para motivar la ascética que acaba de proponer, asociada al sentido de la vista, san Agustín argumenta desde ese mismo sentido. Recuerda al religioso la posibilidad de que en su acción pecaminosa puede estar siendo observado por otros hermanos, y la seguridad de que, en cualquier caso, no pasará desapercibida al testigo que lleva en lo más hondo de sí, lugar de procedencia del deseo deshonesto. Este testigo no es otro que Dios que, en la Escritura, ha dejado claro su desprecio por la acción condenada (Prov, 27,20).

El último ejercicio preventivo que propone consiste en contar con la ayuda de los demás hermanos; en concreto, en mantenerse a su lado en los lugares a los que tenga que ir y donde haya mujeres; por ejemplo, en la Iglesia. Ejemplo que hoy puede llamar nuestra atención, pero nada extraño en el tiempo y lugar en que fue escrita la Regla.

Por falta de prevención, o a pesar de ella, el mal de la lujuria puede haber anidado en el corazón del religioso. En la segunda parte del capítulo cuarto, San Agustín contempla dos posibilidades: que la enfermedad se halle en estado incipiente, cuyo síntoma es la mirada inequívocamente lasciva hacia una mujer, o ya en estado avanzado, del que es indicador la recepción a escondidas de cartas o regalos de ella.

Ante la nueva situación, la ascética ha de cambiar de objetivo: ahora tiene que remediar el mal ya presente. El santo propone un procedimiento detallado con el único objetivo de curarlo o, si el paciente lo rechaza, impedir, con la expulsión del monasterio, que su conciencia cargue con la responsabilidad moral añadida de que se pierdan otros hermanos. Aunque, en un primer

momento, piense sólo en la mirada como manifestación del mal, luego extiende el modo de proceder a otras manifestaciones posibles del mismo mal, antes indicadas.

La ascética aquí propuesta tiene dos destinatarios: el religioso que sufre el mal y los demás religiosos. Al primero, prescribe hacer caso a la amonestación fraterna y a la corrección del superior, si llegara a darse, y, en su caso, aceptar el correctivo que le sea impuesto por los responsables, el superior y el presbítero. La ascética exigida a los demás religiosos será diversa según que se trate de testigos o de la autoridad monástica y eclesial: amonestar, corregir, testificar o imponer el correctivo. Ascética exigente, sin duda, que encontraba fuerte resistencia en quienes habían de practicarla y que obligó al santo a justificarla: aunque pueda parecer cruel –les dice–, es un acto de misericordia. A la vez que busca la curación del paciente, esa ascética funda como un estado de derecho en la comunidad, apto para cerrar el paso a revanchas y arbitrariedades y para salvaguardar en lo posible el honor del religioso que ha cometido la falta. En esa misma dirección, el santo tiene a bien advertir que todas esas prácticas han de ejecutarse con odio a los vicios y amor al hombre. Palabras en cuyo trasfondo se percibe la filosofía del “ama y haz lo que quieras” (*Tratados sobre la 1ª carta de san Juan 7,8*).

La ascética del capítulo cuarto no surge de una obsesión sexófoba, sino de la experiencia, no sólo personal, del autor; no la impulsa ninguna misoginia, porque, según el texto, el peligro que representa la mujer para el hombre, lo representa asimismo el hombre para la mujer. Al mismo tiempo, es una ascética que ataca a la raíz más que a las ramas o los frutos del árbol, al corazón lascivo antes que a las acciones lascivas; que busca cortar el mal desde el primer momento de su manifestación, aunque no olvida intervenir después si es preciso. Asimismo, es una ascética que no deja al religioso solo ante el peligro, sino que le brinda la colaboración de los demás; que evita humillar al culpable, sin pasar por alto su falta. Al lector moderno le agradaría encontrar las motivaciones positivas de la castidad, pero en este lugar de la Regla san Agustín sólo presenta su dimensión ascética, no la mística.

c) *La ascética del deseo de Libertad*

El hombre representa la cima de la obra de Dios. Sólo a él creó Dios a su imagen y semejanza y sólo a él sometió el resto de la creación (cf. Gen 1,26-28). De ahí viene a todo hombre su grandeza. La consecuencia es que todos son iguales y únicamente con Dios tienen relación de dependencia. Dentro de estos límites, su libertad era absoluta y la paz plena. De otra parte, como fruto

del pecado y de la consiguiente quiebra de la relación con Dios, se resquebrajaron las relaciones entre los hombres. Tras haberle llevado al hombre a romper con Dios, el orgullo le impulsa a querer ser como él y a dominar sobre sus iguales. Afán de dominio que estimula asimismo la realidad inevitable de la muerte, fruto también del pecado, que convierte a todos en rivales de todos, pues en la lucha por la vida todos ambicionan lo que, a su modo de ver, se la puede, al menos, prolongar. El resultado es que el hombre se convierte en esclavo de las cosas de que, por creación, era señor, y de sus propias apetencias.

Los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla tienen como trasfondo el deseo de libertad radicado en todo hombre. Una libertad que, equivocadamente, cree poder derivar de la posesión de bienes terrenos, de la gloria que recibe de otros hombres y del poder o dominio sobre sus iguales. Tal es el mal para el que el santo propone una terapia; tal el vicio que hace necesaria una ascesis.

Dios otorgó a todos los hombres el dominio de la creación; todos, por tanto, tienen derecho a participar de sus bienes. Pero, con el pecado, apareció también el apetito de posesión privada, que tiende a excluir a los demás de esa participación, pues el hombre cree que cuanto más posea, más libre será. Como consecuencia, se producen disputas, peleas y divisiones entre quienes apetecen lo mismo.

En su juventud, san Agustín también había buscado riquezas (cf. *Conf.* 5,8,14; 6,6,9), y cuestiones pecuniarias le llevaron a romper con los estudiantes romanos, que se habían comportado injustamente con él (cf. *Conf.* 5,12,22). Aunque en el examen de conciencia que hace a propósito de la ambición mundana, no habla nada a este respecto de sí mismo, sí menciona a quienes se desentienden totalmente de su prójimo, no permiten un uso social de los bienes que Dios les ha dado sino que excluyen de ellos a los demás (*Conf.* 10,39,64).

Con este trasfondo, el capítulo quinto de la Regla contempla diversas formas en que se puede manifestar el afán de posesión privada en una comunidad religiosa: el religioso que lo padece quiere mantener la propiedad sobre bienes que llevó al monasterio y sobre el fruto de su trabajo dentro de él; desea disponer a su antojo y para su placer de los servicios que ofrece la comunidad (lavado de ropa, baños); administra los bienes de la misma con conciencia de propietario y, lo que es peor, la condición de administrador le lleva a considerarse señor de los demás y a verlos, en lógica, como siervos suyos. La ascesis propuesta va encaminada a ahogar el afán de posesión privada respecto de cualquier tipo de bienes. Consiste en que el religioso ponga en común tanto lo que llevó al monasterio como lo que ha adquirido dentro de

él con su trabajo o a través de regalos, manifestando así poseer la caridad que no busca los intereses personales, sino los comunes (1 Cor 13,5); en que utilice los servicios de la comunidad conforme a criterios que establece la autoridad o, en determinados casos concretos, el profesional de la medicina; en utilizar un recto criterio en la administración de los bienes de la comunidad: no el propio capricho, como si fuese propietario de ellos, sino la necesidad de los hermanos.

Toda esta ascética se alimenta de la conciencia de pertenencia común a la familia cristiana que tiene a Dios como Padre y de que, aún sin anular los lazos de la carne, la fraternidad en Cristo está por encima de ellos.

Dios concedió al hombre el máximo rango entre los seres creados; todos, por tanto, merecen igual dignidad y honor. Pero una vez que, por el pecado, el hombre desvinculó su dignidad de su relación con Dios, busca recabar de sus congéneres honores, aplausos y alabanzas. De ahí proviene la reacción de ira, que puede acabar en odio, contra quien, mancillándole la fama, se interponga en su camino en busca de celebridad y renombre.

Este apetito de honores y alabanzas constituye otra manifestación de la ambición mundana de que habla san Juan (cf. 1 Jn 2,16). Por un período largo de su vida, Agustín estuvo sediento de cosechar triunfos y de honores (cf. *Conf.* 4,1,1; 5,8,14; 6,6,9; 6,11,19). Siendo ya obispo, confiesa que le aún agradaban y, a la vez, le turbaban las alabanzas que recibía (cf. *Conf.* 10, 37,60-38,63).

El deseo de gloria o fama convierte en intocables a las personas que lo padecen. Cuando él asoma, la divergencia se interpreta como censura, la discusión se torna en disputa, y la disputa ocasiona el insulto, la maledicencia o la calumnia que, a su vez, provocan la ira. Esta, si no es atajada a tiempo, por su propio dinamismo acaba convirtiéndose en odio, homicida del alma que lo alberga (1 Jn 3,15). La ascesis terapéutica que san Agustín propone consiste, primero y como medida preventiva, en evitar las disputas, causantes inmediatos del mal; luego, si hubiera que poner remedio al mal ya presente, en el ejercicio del perdón, unilateral o recíproco, según los casos, otorgado y solicitado, y siempre salido del corazón; un perdón concedido sin excepciones al ofensor que lo suplica y solicitado siempre a Dios y, si razones de conveniencia no aconsejan lo contrario en bien del ofendido, también a este. En definitiva, lo que el santo propone es, siempre, una ascética de control de la lengua; y en el caso de que ya haya faltado ese control, un uso adecuado de ella para anular las consecuencias del descontrol previo, acompañado de la actitud interior indicada.

Dios mandó al hombre que dominara sobre todos los animales. Como consecuencia del desorden introducido por el pecado, el hombre tiende a eludir el dominio de Dios sobre él y, ávido de poder, a extender sobre sus iguales el que posee sobre los animales. Es decir, u olvida que es siervo del único verdadero Señor, o pretende convertirse en señor de sus propios consiervos, cuando no se dan ambas cosas a la vez.

Ese afán de dominio o de poder es otra manifestación de la ambición mundana sobre la que Agustín se examina con hondura en el libro décimo de las *Confesiones*. Reconoce que aún tiene que luchar contra él y que de la lucha no sale del todo indemne. Ciertamente, su situación ha cambiado radicalmente. Antes de su conversión, buscaba ejercer un poder sobre la sociedad civil (cf. *Conf.* 6,11,19); cuando escribe las *Confesiones*, se encuentra ejerciendo de hecho un servicio dentro de la comunidad cristiana. Advierte apostado en su interior el deseo de convertir el deber de servicio en ejercicio de poder. La prueba la tiene en el “querer ser amado y temido por los hombres no por otra cosa sino por conseguir de ello un gozo que no es gozo”, el querer ser amado y temido “no en razón de Dios, sino en lugar de él” (cf. *Conf.* 10,36,59).

El afán de poder y dominio, esto es, el deseo de suplantar a Dios como objeto legítimo del amor y temor de los hombres es semilla maligna depositada en el corazón de todo hombre, y el ejercicio del poder legal es campo abonado para que germine y crezca. La persona constituida en autoridad puede sentir la tentación de convertirse en amo y señor de aquellos sobre quienes la ejerce, cifrando en ello su felicidad. La misma ambición puede ocultarse igualmente en quienes rehúsan someterse a la autoridad religiosa legítimamente constituida, creyéndose amos y señores absolutos de sí mismos. Por ello, el capítulo séptimo de la Regla ofrece a los religiosos la ascética adecuada para enfrentarse a ese mal. Para los últimos, consiste en la obediencia ante todo al presbítero que atiende pastoralmente a la comunidad, pero también al superior religioso en cuanto delegado de Dios, único Señor y Padre de todos; una obediencia diligente, respetuosa y llena de misericordia hacia él –habida cuenta del mayor peligro que representaría para él la infidelidad a su misión– y hacia sí mismos. Y para el que tiene el ministerio del gobierno, la ascética consiste en estimular el cumplimiento de las leyes que regulan la vida de la comunidad y en el servicio a los que le fueron confiados; un servicio humilde que debe nacer del amor a Dios, Señor y Padre común, y a los propios consiervos y hermanos; un servicio diversificado según las necesidades de cada uno de ellos, y esmerado aunque resulte gravoso; un servicio que combine la exigencia necesaria con la tolerancia oportuna, alimentadas una y otra, ante todo, con el amor pero, también, con el temor; un servicio, por último, del que tendrán que dar cuentas a Dios, el único Señor.

Con el capítulo séptimo llega a su término la parte ascética de la Regla que iniciaba en el capítulo segundo y que hemos expuesto en sus rasgos esenciales. Entre los diversos principios que la guían, señalamos los siguientes: el de totalidad, el de prevención, el de reorientación y el de diversificación.

Totalidad. La ascesis que propone la Regla contempla al hombre en su totalidad. Efectivamente, sirve a su dimensión espiritual, mirando a alimentar al espíritu humano con lo que le es específico: la Verdad y Belleza divina. Sirve asimismo a su dimensión física, buscando la salud, presente y futura, del cuerpo, en función de la cual ordena lo que el religioso debe hacer: o mortificarlo, o regalarlo. Sirve, por último, a su dimensión social, regulando debidamente las relaciones entre los hermanos para constituirles en la libertad buscada.

Prevención. Entendiendo la ascética como una terapia, la Regla pone especial énfasis en la modalidad preventiva, aunque sin olvidar la curativa. El esfuerzo lo dirige primero a evitar la aparición del vicio, para no tener que curarlo después, algo que no se consigue sólo rechazando lo prohibido, sino también limitando lo permitido. El santo está convencido de que, cuando el hombre hace todo lo que le está permitido, luego se ve arrastrado a hacer lo vedado. Sabia constatación de que puede hacer uso la moderna sociedad permisiva, y base para un auténtico ascetismo cristiano sin maniqueísmos de ningún tipo. Y como la prevención puede faltar o fallar, posibilitando que germine el vicio, en un segundo momento propone ya una terapia curativa.

Reorientación. San Agustín parte de que detrás de un vicio hay siempre un deseo legítimo mal orientado. El vicioso busca siempre un bien, pero lo busca en el modo, lugar o momento indebido y, en consecuencia, no logra lo que pretende (cf. *Conf.* 2, 6,12-14; 4,12,18). La ascética de la Regla, que hemos presentado como ascética del deseo, no se propone erradicar los deseos sino reorientarlos o “corregirlos” –ajustarlos a lo recto–. Delata al vicio como vicio y promueve el valor que el vicio adultera.

Diversificación. En la Regla las prácticas ascéticas están en función de los religiosos y no los religiosos en función de las prácticas ascéticas. Por ello, lejos de ser uniformes para todos, se acomodan a las condiciones físicas y espirituales de las personas. Su autor sabe combinar unidad en los objetivos y variedad en los medios; solidez en los principios y flexibilidad en la aplicación; firmeza de maestro y tolerancia de pedagogo.

En síntesis, la ascética que contiene la Regla de san Agustín cabe calificarla, ante todo, de humanista y humana. Humanista porque, ajena a dualismos platónicos o maniqueos, considera al hombre entero en sus diversas dimensiones o en sus relaciones fundamentales, anteriormente apuntadas; hu-

mana, en el sentido de que no es físicamente dura, excesiva, torturante, y no coloca al religioso al borde de sus límites.

C. La súplica, o la imprescindible asistencia divina

Acabamos de señalar, como virtud, que la ascesis de la Regla es humanista y humana. Pero ahí radica el peligro: pensar que está al alcance del hombre, algo que el legislador, partiendo ya de la propia experiencia, no está dispuesto a conceder.

Durante años, san Agustín buscó por su cuenta el modo de satisfacer sus anhelos básicos, fracasando en el intento, hasta que por fin descubrió que Cristo era más dulce que todo placer, más luminoso que toda luz y más sublime que todo honor (cf. *Conf.* 9,1,1). Ya obispo, una vez que, mediante el examen de conciencia tantas veces mencionado, hubo considerado las enfermedades de sus pecados, cuyo origen advirtió en la triple concupiscencia, no le quedó otra salida que invocar el poder de Dios para que le otorgase su salvación (*Conf.* 10,41,66). En concreto, volvió los ojos a Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres, en quien tenía depositada la esperanza de que sanaría todas sus dolencias: su ignorancia, su debilidad, su dependencia de las lenguas ajenas (*Conf.* 10,42,67-43,70). Aquí se manifiesta en plenitud la “confesión” agustiniana que integra la debilidad humana en la gracia de Dios. Esta experiencia del santo ilumina el último capítulo de su Regla.

Los capítulos del dos al siete hallan su complemento en el primer párrafo del octavo. En él el amor divino viene en ayuda del esfuerzo humano; la mística corona la ascética, se podría decir. Aquellos contienen preceptos a los miembros de la comunidad; este, una súplica a Dios. En efecto, comienza con esta frase: “Que el Señor os conceda cumplir todas estas cosas con amor”, que se puede parafrasear en estos términos: “Que el Señor os conceda el amor con que cumplir todas estas cosas”.

Evidentemente, no se trata de ningún amor humano, salvo que se le quiera llamar así por el lugar de su morada, el corazón de los religiosos; se trata del amor divino, depositado por el Espíritu en sus corazones (cf. Rom 5,5); del amor “espiritual” mencionado al final del capítulo sexto, en contraposición al amor “carnal”. Sin el empuje de ese amor, el esfuerzo humano o no se da, o resulta ineficiente o se revela insuficiente.

Ese amor no es sólo una realidad objetiva que actúa de forma oculta, sin que se advierta. Según el texto de la Regla, el religioso tiene una triple experiencia interior del mismo en sus efectos. En efecto, es ese amor “espiritual” el que le hace amante de la belleza espiritual, el que le enciende en deseos del

buen olor de Cristo y el que le hace gratuita y realmente libre. Es justamente la alternativa al amor “carnal”, la fuerza que san Agustín considera como causante de la desorientación del deseo presupuesta en los capítulos anteriores. El amor es siempre principio activo que dinamiza todos los resortes de la persona para conseguir su objeto. Si, pues, el amor que proviene de la “carne” desorienta los deseos del hombre y rebaja al hombre mismo cuando consigue que se quede en la belleza sensible, en la salud física y vida temporales, y en la falsa libertad de quien logra imponerse a sus iguales, el amor que otorga el Espíritu los orienta de nuevo en su justa dirección y, de esa manera, eleva al hombre al plano que le corresponde. La ascética propuesta en los capítulos anteriores halla en este amor el motor que la impulsa. Orar como el santo ordena que se haga es posible y fácil a quien está enamorado de la belleza espiritual; la matizada atención al cuerpo que prescribe es posible y fácil a quien, como la esposa del Cantar de los Cantares, corre tras los perfumes del esposo; la justa relación con los hermanos de la comunidad es viable a quien participa de la libertad auténtica. O, dicho de forma más explícita, quien está enamorado de la belleza espiritual de Dios, es decir, de la belleza de su amor manifestado en Jesucristo, no se deja distraer por otras bellezas sensibles; quien anhela el perfume de incorrupción y eternidad de Cristo resucitado acierta en el trato debido al cuerpo en sí mismo y en su relación con el espíritu; quien, en virtud del amor, ha alcanzado la gratuita e interior libertad de Cristo ya no busca la libertad exterior –propriadamente una esclavitud– que otorga el mucho poseer, una fama inmaculada o un poder no cuestionado.

Si entendemos que se puede hablar de mística cuando se da la presencia, la acción y la experiencia de Dios, nada impide hacerlo aquí. Su presencia la testimonia el amor, puesto que el amor hace presente a Aquel de quien es; su acción la testimonia igualmente el amor porque este no puede existir sino como acto de amar (cf. *Trinidad* 8,8,12). El religioso en cuyo corazón ha anidado ese amor experimenta, a través de él, al Dios del amor. Lo experimenta como Belleza que le enamora, como plenitud de Vida ardientemente deseada, como donante de Libertad. La experiencia de Dios está ya, como causa que los produce, en el enamoramiento mismo, en el deseo ardiente, en la libertad obtenida, pero también, por identificarse él con esos valores, en la Belleza que seduce al religioso, en la Vida que añora, en la Libertad de que goza.

Después de lo dicho, hay que matizar. La percepción que el religioso tiene de la Belleza, Vida y Libertad mencionadas aún no es inmediata, pues sólo accede a ella merced a la mediación de Jesucristo. En efecto, si importante es la obra del Espíritu, en cuanto donante del amor, no es menos necesaria la función de Jesucristo. Su nombre aparece aquí por primera y última

vez en la Regla, pero sólo en relación con la Vida, valor que detectamos oculto tras el “buen olor de Cristo”, una forma de indicar la condición, libre ya de toda corrupción –y por eso bienoliente–, de Cristo resucitado. No obstante, a la persona de Jesucristo nos lleva también tanto la Belleza como la Libertad. Cuando san Agustín habla de la belleza espiritual tiene en mente, sin duda, la belleza de Dios, pero esa belleza sólo es accesible al hombre peregrino en la persona de Jesús. Si el salmista le canta como “el más hermoso de los hombres” (Sal 44,2), aunque el profeta lo proclame sin “presencia ni hermosura” (Is 53,2) al pensarle crucificado, es porque su belleza es moral: la belleza del amor de Dios al hombre que halla su expresión suprema en la encarnación y que se puede contemplar en la lectura y meditación de la Escritura. Asimismo, cuando habla de la libertad, el referente no puede ser otro que Jesucristo “el único libre entre los muertos” (Sal 87,6), que alcanzó la libertad a través del compartir (2 Cor 8,9), del perdonar (Lc 23,34) y del servir (Mt 20,28), el camino opuesto al que siguen los hombres, esto es, el del poseer, odiar y dominar.

A la luz de cuanto dicho, en esta parte de la Regla se combinan una mística pneumática y otra cristológica, que facilitan la restauración de la original imagen divina. El Espíritu aporta el amor que posibilita acceder a los valores divinos que Cristo encarna y ofrece al religioso. Lo que la Regla le ofrece aquí es la única alternativa válida: que el amor “espiritual” suplante el amor “carnal”. Y, como consecuencia, una vez elevada la naturaleza del amor, se elevan también los objetos del mismo: lo sensible da paso a lo espiritual, lo temporal a lo eterno, lo falso a lo verdadero. Todo ello acontece en la persona de Jesucristo. Es el fruto de la encarnación en que lo divino se hace accesible al hombre. La Regla se mantiene en la objetividad del camino de la vida espiritual que reserva a Cristo un lugar insustituible.

En este apartado de la Regla Dios aparece ocultamente presente todavía de otra manera en cuanto que la experiencia que presupone va ligada a las tres virtudes teologales. En efecto, enamorarse de la belleza del amor de Dios manifestado en Jesús, sólo es posible desde la fe en la encarnación; desear ardentemente la plenitud de vida que Dios Padre ha otorgado a Jesús resucitado, sólo es posible desde la esperanza; vivir en la libertad verdadera, sólo es posible desde la caridad.

La mejor forma de concluir este apartado es dirigir la mirada hacia el principio de todo, la Santa Trinidad, en cuanto insinuada en él. Si la belleza espiritual va asociada a la persona del Hijo encarnado, que la manifiesta; si la vida bienoliente remite a la persona del Padre, fuente de toda vida; si la libertad orienta hacia el Espíritu, su agente (cf. 2 Cor 3,17), nada impide –nos

parece— interpretar también en clave trinitaria el contenido de la experiencia descrita.

V. Conclusión

Después del recorrido hecho por la Regla de san Agustín, entendemos que en su epílogo la compare con un espejo en el que los religiosos pueden mirarse. En la pluma del santo, la imagen dignifica la Regla porque la equipara con la Escritura. No, obviamente, porque la considere una alternativa a ella, sino porque cree que la refleja fielmente. En efecto, más allá de las citas explícitas, la Escritura subyace en todo el documento monástico. La Escritura es un espejo demasiado grande para manejarlo —se podría decir—; la Regla es un espejo a la medida del religioso. Como la Escritura, es un espejo especial; no sólo le permite ver cómo es, sino también cuánto le falta para llegar a ser lo que está llamado a ser, porque contiene la imagen ideal con la que ha de compararse. Hemos visto cómo entiende san Agustín al hombre: a qué está llamado, en qué condición se encuentra, cómo puede realizar su vocación. Igual que leer la Escritura, leer la Regla permite a someterse a su juicio, que medirá el nivel de coincidencia de cada cual con el modelo ideal que ella propone.

El santo prejuzga ya el resultado de la comparación. Da por hecho que habrá, sin duda, cierta identidad, pero que no será plena. Asume que el proceso de identificación del religioso con el modelo que presenta la Regla ha comenzado ya, pero que aún no se ha completado. De ahí deriva dos recomendaciones. Al percibir el nivel de identidad ya alcanzado, el religioso ha de prorumpir en acción de gracias a Dios, a quien debe lo conseguido. A su vez, la constatación de la disimilitud aún existente, en el grado que sea, ha de llevarle, mirando al pasado, a suplicar perdón, y mirando al futuro, a tomar las necesarias medidas de cautela. Y ya sea para pedir perdón, ya para suplicar verse liberado del mal, esas medidas encuentran su lugar natural en la oración.

Pío de LUIS, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid