

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO SEGUNDO (II)

Después de haber ofrecido en el artículo anterior una visión sintética de la comprensión que del capítulo han dejado otros comentaristas de la Regla, pasamos a exponer la nuestra.

6. Contenido y claves de lectura

El capítulo segundo de la Regla consta de cuatro párrafos en la edición crítica de L. Verheijen. En su materialidad el primero contiene un precepto general, aunque práctico. No formula ningún principio abstracto o teórico sino que ordena hacer algo: sed asiduos en la oración en las horas y tiempos establecidos. Los tres restantes contienen observaciones particulares que se enmarcan dentro del precepto general: no se ha de hacer en el oratorio nada que impida la oración de los hermanos (par. 2); en el rezo de los salmos e himnos han de ir de acuerdo el corazón y la voz (par. 3), y ha de cantarse sólo lo que está escrito que se cante (par. 4). Simplificando, se puede decir que el primer párrafo contempla el hecho de la oración y los restantes el modo de hacerla.

En un artículo previo estudiamos las claves de interpretación de la Regla, que derivamos del conjunto de otros textos agustinianos con idéntica o similar estructura y contenidos¹. Dichas claves pueden ayudarnos ahora a llegar al meollo de lo que san Agustín tiene en mente al escribir el capítulo. Antes de traerlas aquí, conviene recordar que el capítulo segundo forma parte, en el plano diacrónico u horizontal, de la sección B, y que, en el plano vertical o sincrónico, constituye la unidad primera de dicha sección B. Ahora bien, en cuanto parte de la sección B, hay que leer el capítulo en clave de exterioridad, de deseo extraviado, de situación «bajo la ley», de antropología teo-

1. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 483-531.

lógica y en línea con el espíritu de cuaresma. A su vez, en cuanto unidad primera de dicha sección, hay que tener en cuenta, además del hecho evidente de que trata de la oración ², la relación del hombre con Dios, su condición espiritual/racional, su avidez de conocimiento y de verdad y belleza, al Hijo de Dios Verbo del Padre, la virtud de la prudencia y la piedad, por un lado; por otro, la curiosidad o concupiscencia de los ojos, el posible mal de la «ilusión» y el vicio de la impiedad ³.

7. Luz desde las claves

7.1. Marco doctrinal general

De los textos que juzgamos paralelos a la Regla por estructura y contenido, considerada ahora únicamente la parte equiparable a la unidad primera de la sección B, es posible derivar una especie de historia de la salvación ⁴. Sus momentos bien pudieran ser estos:

a) *Estado original*. El hombre vivía en la presencia de Dios ⁵. Sus ojos no tenían otra luz que Dios, de la que se había acostumbrado a gozar ⁶. Aquí aparece una de las formas constitutivas de la relación del hombre con Dios: la que se manifiesta en su relación con la Verdad/Belleza. Esta misma relación se explica por la dimensión espiritual de la persona humana.

b) *Pecado*. Por el pecado, Adán se quedó sin dicha luz y, con él, todos sus descendientes ⁷.

c) *Nueva situación*. El pecado dio origen a una nueva situación para el hombre. Si a nivel intelectual dejó de tener a mano la Verdad/Belleza, a nivel de relación personal se vio privado del diálogo directo con Dios. Además de ello, sus facultades espirituales se vieron debilitadas, pudiendo fácilmente ser

2. 1: *orationibus* instate; 2: In *oratorio... orare* uoluerint; 3: cum *oratis* Deum.

3. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 497-507.

4. De acuerdo con el contenido de dicha unidad, está centrada en el ámbito del conocimiento y contemplación de la Verdad/Belleza.

5. *En. Ps.* 37,12.

6. *Ib.* 37,15. En el contexto la afirmación ha de entenderse en el sentido de que el primer hombre contemplaba directamente en Dios la Verdad y de ella gozaba.

7. *Ib.*

inducidas a error. Su espíritu resultó encorvado y, en vez de dirigir su mirada hacia arriba, hacia la Verdad/Belleza trascendentes, la vuelve hacia abajo, quedando al albur de los sentidos. Sus facultades quedaron cautivas de lo sensible, experimentando un vuelco significativo: pasaron a preferir la copia o el remedo al original ⁸, la ficción o la «ilusión» a la verdad⁹, los espectáculos de los sentidos a los de la mente ¹⁰. En otras palabras, abandonaron la interioridad por la exterioridad ¹¹. Con referencia específica a Dios, ello implica buscarlo no con la inteligencia sino con los sentidos del cuerpo ¹², con la consecuencia de crear imágenes falsas de Él ¹³. Brevemente, en el hombre hizo acto de presencia la curiosidad o concupiscencia de los ojos.

d) *Luz en las tinieblas*. El hombre recibió un duro castigo por su pecado, pero Dios no le abandonó. No sólo sigue abierto a la Verdad/Belleza, sino también deseoso de alcanzarla. Más aún, la misma carencia aviva el deseo de la verdad que mora en el corazón de todo hombre ¹⁴. No se trata de una apertura vacía de contenido, pues dispone de medios para el acceso, aunque le resulte más difícil por la posibilidad, siempre presente, de errar el objetivo. Siempre le es posible desde la creación, sirviéndose de la inteligencia ¹⁵; aunque su luz quedó oscurecida, no desapareció. Pero, sobre todo, dispone de la Escritura, cuando precede la fe en ella. Con referencia a la Escritura misma, san Agustín habla de peldaños que la Providencia divina se dignó fabricar para que el hombre pudiera alcanzar la Verdad/Belleza divina. En efecto, conociendo que el hombre se había vuelto como un niño amante de los juegos, le ofreció la Escritura como conjunto de ellos para educarle por su medio ¹⁶.

e) *Abuso*. Pero el hombre «abusa» de dichos medios, es decir, no sabe hacer el uso debido de ellos. En vez de servirle para acceder a la Verdad/Belleza divina, se vuelven un impedimento, cuando, siendo simples medios, los convierte en fines. Esto acontece tanto con la creación como con

8. *Vera rel.* 49,95.

9. *Vera rel.* 49,95; *en. Ps.* 37,12.

10. *Conf.* 10,35,56.

11. *Conf.* 3,y 7

12. *Conf.* 3,6,11.

13. *Conf.* 3,6,10-11.

14. *Cf. conf.* 10,23,34.

15. *Rom* 1,21; *uera rel.* 51,100; *conf.* 10,34,53.

16. *Vera rel.* 50,98-99.

la Escritura. Seducido por la belleza de aquella, el hombre se hace su esclavo¹⁷. En cuanto a la Escritura, es leída con criterios que no se corresponden con su naturaleza¹⁸. El «abuso» consiste en no percibir la condición de signos de la una y de la otra; en aferrarse a ellos y no dar el salto hasta la realidad de que son signos. El hombre cae en una especie de idolatría frente a ellos¹⁹.

f) *Efectos*. Los efectos que se derivan de lo dicho y funestos para el hombre tienen su raíz en el mal de la curiosidad o concupiscencia de los ojos. El más fundamental es no acceder a la Verdad/Belleza; el más concreto e inmediato consiste en quedarse, cuando no en las solas realidades sensibles, en sus imágenes (*phantasiae*) o en las fantasías que produce la imaginación a partir de ellas (*phantasmata*). El hombre se contenta con las parcelas de verdad y belleza que le ofrecen los sentidos. Aunque de distinto modo, es siempre el mundo exterior el que se convierte en obstáculo. Cuando el hombre quiere regresar a sí mismo en pos de la Verdad/Belleza, tales imágenes o fantasías le salen al paso y le cierran el camino²⁰. Deleitándose demasiado en sus ficciones, el hombre se desvanece en sus pensamientos y convierte su vida en vanos sueños²¹. Subjetivamente, sin embargo, cabe contemplar dos situaciones. En una el hombre reconoce no haber llegado a la Verdad/Belleza, consciente de haberse quedado en la etapa previa; en la otra, cree haber alcanzado el objeto al que tendía, pero se trata de un error: el hombre se crea su propia verdad o su propia y particular imagen de Dios²². Creyendo estar hablando a Dios, se está dirigiendo a una pura proyección personal. Estamos ante el mal de la «ilusión».

g) *Remedio*. Resulta evidente que, para entrar en contacto y disfrutar de la contemplación de la Verdad/Belleza se requiere despejar el camino de toda clase de estorbos, conseguir la purificación interior²³, «arrojar del escenario de la mente juegos tan vanos y engañosos»²⁴, plantar cara a las ficciones de nuestra mente (*phantasmata*)²⁵. El camino pasa por cambiar las prioridades:

17. Cf. *conf.* 10,35,57.

18. *Conf.* 3,5,9.

19. *Vera rel.* 49,95.

20. *Vera rel.* 49,95; cf. también *conf.* 10,35,57 y *en. Ps.* 37,11.

21. *Vera rel.* 50,98.

22. *Conf.* 3,6,10-11.

23. *Mor.* 1, 31, 66.

24. *Vera rel.* 50,98.

25. *Vera rel.* 50,98; *en. Ps.* 37,11-12.

abandonar la dispersión en la exterioridad y optar por la concentración en la interioridad ²⁶. Sólo en el silencio interior es posible leer adecuadamente el lenguaje de los signos, tanto de la creación como de la Escritura. Particularmente la Escritura ha de ser entendida y utilizada como lo que es: un camino para llegar a Dios. Cualquier otro tipo de lectura que se haga de ella la convierte en obstáculo que se interpone entre el hombre y la Verdad/Belleza que encierra ²⁷. Se trata de aplicar los ojos interiores que perciben lo que los sentidos no están capacitados para captar. En definitiva, se requiere la prudencia, la virtud que discierne los medios adecuados para llegar a la Verdad/Belleza divina.

h) *Referente*. En ese esfuerzo, Cristo se presenta como el referente: Él es la Verdad/Belleza divina puesta al alcance de los hombres ²⁸.

i) *Plenitud definitiva*. En ella el hombre alcanzará el gozo del conocimiento y la contemplación de la Verdad/Belleza, pero de una forma absoluta e irreversible.

Ninguno de estos momentos aparece explícitamente en la Regla, pero todos subyacen a la misma. En concreto, las prescripciones del capítulo segundo que nos ocupa resultan mucho más comprensibles si se tienen en cuenta los momentos c-g, que obviamente presuponen los a-b y reclaman como complemento los h-i.

7.2. Marco específico: el ámbito de la verdad/belleza ²⁹.

Que la oración tiene que ver con Dios es algo tan obvio que no hace falta detenerse en ello. Pero quizá no sea tan clara su relación con la Verdad/Belleza, marco general de referencia, según lo hemos presentado en la sección anterior. De nuevo serán los mismos textos paralelos en estructura y contenido a la Regla los que nos permitan probarla. Tomando pie de ellos, consideraremos estos tres aspectos: a) Oración y Verdad/Belleza; b) proble-

26. *Conf.* 3,6,11; 7,10,16.

27. *Conf.* 3,5,9; 10,34,50.

28. *Conf.* 7,18,24; *en. Ps.* 37,11.15.

29. Los unimos dado que, como trascendentales, ambos conceptos se identifican. En unos casos san Agustín hablará sólo de uno, en otros sólo de otro, y en otros y de uno y otro.

mática común entre la Verdad/Belleza y la oración; c) Verdad/Belleza y oración, y Escritura.

7.2.1. Oración y Verdad/Belleza

Algunos comentaristas de la Regla se apresuran a vincular, en el pensamiento de san Agustín, oración y gracia ³⁰. Pero en los textos que nos van a ocupar el tema de la oración aparece asociado, más bien, al de la Verdad/Belleza. De hecho, en cuatro de ellos aparecen claramente unidos la oración y la Verdad/Belleza; en uno de ellos (*La verdadera religión*) sólo aparece la Verdad/Belleza, sin mención de la oración; en otros dos (*Carta 48* y *Sermones sobre la Cuaresma*) san Agustín habla sólo de la oración, silenciando el tema de la Verdad/Belleza. Pero aun estos textos que no asocian los conceptos sirven a nuestra causa, en cuanto que expresan por separado lo que los demás ofrecen juntos. Tienen el valor de prueba ulterior de cómo en la estructura del pensamiento de san Agustín ambos conceptos van unidos, aunque, por razones coyunturales, en un momento pueda echar mano de uno, en otro de otro y en un tercero de los dos. Veamos ahora más detenidamente aquellos en que aparecen asociados.

En la descripción que hace san Agustín en *Las costumbres de la Iglesia católica* de los monjes cenobitas orientales, refiere de ellos que pasan su vida en oraciones ³¹, lecturas y debates ³². La simple asociación indica la cercanía y relación de unos conceptos con otros. Un poco más adelante, refiere que al caer del día se reúnen para escuchar al «padre». Lo hacen en gran silencio y por sus gemidos, lágrimas y alegría manifiestan los sentimientos que en su espíritu despierta su discurso ³³. El texto no menciona ni la verdad ni la oración, pero es evidente que una y otra están subliminarmente presentes: la verdad en el discurso de quien habla, la oración en los gemidos y lágrimas de

30. Cf. SAGE, 55; TRAPÈ, 178.

31. No obstante, cf. a propósito de estas «oraciones», *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999), 556, n. 72.

32. «Simul aetatem agunt, uiuentes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus» (*mor.* 1,31,67).

33. «Conueniunt autem diei tempore extremo de suis quisque habitaculis, dum adhuc ieiuni sunt, ad audiendum illum patrem, et conueniunt ad singulos patres terna, ut minimum, hominum millia; nam enim multo numerosiores sub uno agunt. Audiunt enim incredibili studio, summo silentio; affectiones animorum suorum, prout eos pepulerit disserentis oratio, uel gemitu, uel fletu, uel modesto et omni clamori uacuo gaudio significantes...» (*mor.* 31,67).

quienes le escuchan. Ante la verdad conocida, se despierta el vivo deseo de poseerla –téngase en cuenta que san Agustín define la oración por el deseo– y de ahí brotan los gemidos y las lágrimas.

En la misma obra menciona poco antes a los anacoretas. En relación con ellos alude a una realidad cuya contemplación les permite, no obstante ser hombres, vivir sin la compañía de los hombres ³⁴. De una parte, el concepto «contemplación» remite en la tradición monástica a una forma de oración; de otra, la contemplación tiene por objeto la verdad, aunque también la belleza. Los tres conceptos: oración, belleza y verdad aparecen unidos en la nueva información que sobre ellos da a continuación san Agustín ³⁵. Según ella, los anacoretas tienen su máximo gozo en el diálogo con Dios a quien se han adherido por la pureza de su espíritu, y la contemplación de su belleza, sólo perceptible a la inteligencia de los santos, los hace sumamente felices ³⁶. La oración está expresada en el diálogo con Dios; la belleza aparece en todas sus letras y la verdad aludida en el instrumento de percepción de la belleza: la inteligencia. Evidentemente la belleza que contemplan y los hace felices es la de la verdad de Dios con quien se mantienen en diálogo.

Pasemos ahora a las *Confesiones*. Dentro de su primera parte, los libros tercero y séptimo pueden considerarse los equivalentes al capítulo segundo de la Regla ³⁷. El tercero comienza ³⁸ refiriendo el efecto que produjo en él la lectura del Hortensio de Cicerón. El libro mudó sus afectos y orientó hacia el Señor sus súplicas e hizo que sus anhelos y deseos fueran otros. Con increíble ardor de su corazón, suspiraba por la Sabiduría inmortal, y comenzó a levantarse para volver a Dios ³⁹. De nuevo, oración y verdad aparecen unidos. El protréptico de Cicerón le excitaba, encendía e inflamaba a amar, buscar,

34. «Profecto illud, quidquid est, praestantius est rebus humanis, cuius contemplatione potest homo sine homine uiuere» (*mor.* 1,31,65).

35. Como en *conf.*, verdad y belleza van unidas (cf. 10,26,37-27,38).

36. «Nihil de his dicam quos paulo ante commemorauit, qui secretissimi penitus ab omni hominum conspectu, // pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt; // perfruentes colloquio dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et eius pulchritudinis contemplatione beatissimi, quae nisi sanctorum intellectu percipi non potest» (1, 31,66).

37. cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 502-507.

38. Los tres primeros capítulos presentan el panorama general de sometimiento a las tres *cupiditates* o concupiscencias; con el cuarto empieza el tratamiento más detenido del sometimiento a la curiosidad o concupiscencia de los ojos.

39. Cf. *Conf.* 3,4,7-8.

lograr, retener y abrazar la Sabiduría ⁴⁰. El objeto del deseo es el de la sabiduría, más adelante designada como la verdad ⁴¹, y el lenguaje del deseo es, para san Agustín –repetimos–, el de la oración. Sabiduría y verdad que se identifican con Jesucristo, el Hijo de Dios ⁴². El otro libro equivalente es el séptimo. En él relata el descubrimiento, gracias a la ayuda de los libros neoplatónicos, de Dios como luz o verdad incommutable. De nuevo presenta estrechamente vinculadas oración y verdad. El deseo de san Agustín es el deseo de la verdad y dicho deseo se convierte en oración. Traigamos aquí el hermoso texto:

¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viera que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza hacia mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza, como si oyera tu voz de lo alto: *Manjar soy de grandes; crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí* ⁴³.

También en el libro décimo hemos descubierto una estructura y contenidos paralelos a los de la Regla. Dentro de dicho paralelismo, el equivalente al capítulo segundo de la Regla lo advertimos en el examen a que se somete respecto de la concupiscencia de los ojos. Y es precisamente en ese contexto donde san Agustín somete a examen su oración. De esta manera, la oración vuelve a aparecer en relación con el ámbito de la verdad, aunque en este caso

40. «Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerem et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo; et accendebar et ardebam» (*Conf.* 3,4,8). Este vocabulario del enamoramiento lleva implícita la idea de belleza de la verdad.

41. «O ueritas, ueritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi...» (*conf.* 3,6,10).

42. Cf. *conf.* 3,4,8: no le agradaba ningún libro en que no encontrara el nombre de Jesucristo.

43. «O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognoui, tu assumpsisti me, ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore: et inueni me esse longe a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem uocem tuam de excelso: "Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibus carnis tuae, sed tu mutaberis in me"» (*conf.* 7,10,16).

acontezca a través de la puerta trasera de la mencionada concupiscencia ⁴⁴, que se esconde «bajo el nombre de conocimiento y ciencia» ⁴⁵. Al mismo tiempo refiere cómo bellos espectáculos de la naturaleza física le impiden la contemplación de otros de categoría superior ⁴⁶.

El último texto que procede examinar es el *Comentario al salmo 37*. Entre los males que afligen al espíritu, el texto señala el de las «ilusiones», el de tomar por verdad lo que es sólo apariencia de verdad. Lo más importante aquí, sin embargo, es que el santo vincula inmediatamente ese dato con la oración:

¡Cuántas son las «ilusiones» del espíritu! Si quisiera contarlas, ¿cuándo hallaría el tiempo suficiente? ¿Qué persona no las sufre en su espíritu? El espíritu está lleno de «ilusiones»: esta es mi breve advertencia. A causa de las mismas «ilusiones», apenas de vez en cuando se nos permite hacer auténtica oración ⁴⁷.

No es esto lo único que refiere a propósito de la oración. Al hilo, por supuesto, del texto del salmo, pero siempre en relación con el mencionado mal del espíritu, el *Comentario* se ocupa largamente de ella ⁴⁸.

En los textos examinados resulta innegable la vinculación entre oración y Verdad/Belleza. Aunque no siempre aparezca mención explícita de los términos y aunque la modalidad de esa vinculación varíe de unos textos a otros, la realidad se mantiene. El paso siguiente consiste, pues, en determinar cuál es, ya en concreto, la relación entre una y otra. Los mismos textos examinados orientan la respuesta.

En un pasaje de la descripción de la vida cenobítica que hace en *Las costumbres de la Iglesia católica* la oración es juxtapuesta a las lecturas y discusiones o debates sobre temas intelectuales ⁴⁹. La yuxtaposición hay que enten-

44. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270: 231-234.

45. «Praeter enim concupiscentiam carnis... inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata» (*Conf.* 10,35,54).

46. Cf. *conf.* 19,35,57.

47. «Quantae sint autem illusiones animae, si uoluerò dicere, tempus quando sufficit? Cuius enim anima ista non patitur? Breue est quod admoneo, quomodo anima nostra completa est illusionibus. A facie ipsarum illusionum, aliquando uix orare permittitur» (*en. Ps.* 37,11).

48. Cf. *en. Ps.* 37, 11-14.

49. Cf. *mor.* 1,31,67 y notas 152 y 153.

derla en el sentido de que la oración es, una forma de actividad intelectual, igual que lo es la lectura y la discusión. Si la lectura y las discusiones o debates conducen a la Verdad/Belleza, y ese es su sentido, se entiende que la oración, coordinada con ellas, conduzca igualmente y ponga en contacto con ellas. El movimiento aquí parece ir de la oración a la verdad. Otro pasaje de la misma obra y en el mismo contexto presenta el movimiento inverso: de la verdad a la oración. En efecto, se supone que la conferencia del «padre» introduce a los siervos de Dios en la verdad, siendo el contacto con ella lo que suscita los gemidos y lágrimas, expresión de la oración⁵⁰. En relación con los anacoretas, siempre en *Las costumbres de la Iglesia católica*, la verdad da contenido a la oración; esta aparece como contemplación de la verdad. La verdad es realidad ya presente que cautiva la mente del anacoreta y lo llena de felicidad. En cambio, tanto en el libro tercero como en el séptimo de las *Confesiones* la verdad se deja ver pero no se entrega totalmente, hecho que suscita la oración como deseo de poseerla y gozar de ella. En este caso la oración se presenta como camino hacia la verdad⁵¹. Por último, en el libro décimo de la misma obra, igual que en el *Comentario al salmo 37*, la oración se manifiesta impedida en su deseo de entrar en contacto y disfrutar de la verdad.

No cabe dudar, pues, de la íntima relación que san Agustín establece entre oración y Verdad/Belleza, como tampoco de la existente entre Verdad/Belleza y Dios y, más en concreto, entre Verdad/Belleza y Jesucristo. Esta triple relación coloca al hombre que busca la verdad en un nivel superior al del mundo sensible. Al mismo tiempo, establecida la identidad entre Dios/Jesucristo y la Verdad/Belleza, el ansia de Dios constitutiva del hombre adquiere en determinados casos la forma de ansia de verdad o de belleza⁵².

Si la oración está en relación con la Verdad/Belleza, ya sea como camino, ya sea como término, según los casos, la oración goza del mismo nivel en la escala axiológica que la verdad. En consecuencia, si la oración está ubicada en lugar de preferencia en la Regla es debido, creemos, de una parte, a su relación con Dios y, de otra, a su relación con la verdad que, a su vez, recibe una

50. «... et hic gemitus est: in psallendo exultatio, *in orando gemitus*. Geme de praesentibus, psalle de futuris: ora de re, psalle de spe» (*en. Ps.* 29,16). Cf. también *en. Ps.* 37,13.

51. «Das Gebet soll Kenntnisse vermitteln, es soll uns in den Stand versetzen, diesen Kenntnissen gemäß zu leben, und es soll unser Verhalten in die richtige Bahn lenken (*de ciu. dei* 19,14: ut mente aliquid contempletur et secundum hoc aliquid agat) (M. SCHRAMA, *Praeposito tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam*, en *Augustiniana* 41 [1991] 847-878: 862).

52. Cf. *conf.* 10,27,38.

valoración privilegiada por estar en relación con la dimensión más elevada de la persona, la espiritual.

7.2.2. Problemática común del acceso a la Verdad/Belleza y de la práctica de la oración.

Según acabamos de ver, la Verdad/Belleza y la oración aparecen asociadas en buena parte de los textos con estructura paralela o similar a la de la Regla y en los demás se presentan como opciones alternativas. La consideración de los mismos textos permite advertir también cuál es el aspecto que más centra la atención del santo. Examinamos primero los textos que se refieren a la Verdad/Belleza y luego los referentes a la oración.

La sección de *La verdadera religión* que juzgamos equivalente al capítulo segundo de la Regla corresponde a los capítulos 49,94-52,101a. El contexto es el siguiente: tras haber mostrado al hombre esclavo de las tres *cupiditates* o concupiscencias (placer, curiosidad y orgullo), san Agustín se propone mostrar cómo es posible redimirse de ellas. Defiende la tesis de que el punto de apoyo para tal redención está en el vicio mismo. Este, siendo perversión de un valor, lleva siempre consigo la indicación del valor que pervierte⁵³. Con el objetivo de señalar el modo de superarlo, describe qué pretende cada vicio. La curiosidad, en concreto, no aspira a otra cosa que a conseguir el gozo que produce el conocimiento de las cosas. Todo el que se deja arrastrar por dicho vicio desea llegar a la Verdad/Belleza, más digna de admiración y más bella que todo lo que existe⁵⁴. Al hablar así, el santo tiene en mente la Verdad/Belleza que es eterna, espiritual y, por tanto, no perceptible por los sentidos⁵⁵. Ahora bien, su percepción es impedida precisamente por la curiosidad (o concupiscencia de los ojos). Este vicio tiene dos manifestaciones: una exte-

53. Su lógica la recogen estas dos preguntas: «Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem, quam reliquit, quando de ipsis suis uitiis potest?» (*uera rel.* 39,72); «Quid est autem, unde homo commemorari non possit ad uirtutes capesendas, quando de ipsis uitiis possit?» (*ib.* 52,101).

54. «... et omnis illa quae appellatur *curiositas* quid quaerit quam de rerum cognitione laetitiam? Quid ergo admirabilius, quid speciosius ipsa ueritate, ad quam spectator omnis peruenire se cupere confitetur, cum uehementer ne fallatur inuigilat...?» (*uera rel.* 49,94).

55. Cf. *uera rel.* 49,97.

rior, la pasión por los espectáculos, y otra interior, las creaciones de nuestra propia imaginación (*nostra phantasmata*)⁵⁶. En capítulo posterior san Agustín vuelve sobre lo mismo indicando el error que subyace en el vicio: confundir los medios con el fin, optando por aquellos y olvidando este⁵⁷.

Lo que nos interesa del texto es, sobre todo, que la consecución del objetivo apetecido de todos, el gozo del encuentro con la verdad⁵⁸, o el de la contemplación de su belleza⁵⁹, se frustra porque el hombre no discierne bien ni el instrumento del conocimiento –la mente, no los sentidos– ni el objeto de conocimiento pleno –la Verdad/Belleza, no simples participaciones en esa Verdad/Belleza–.

Como ya indicamos, en el libro tercero de las *Confesiones* san Agustín narra cómo el Hortensio de Cicerón le desveló el rostro de la Sabiduría de la que él se enamoró, ardiendo en vivos deseos de poseerla y gozarla. Pero a continuación refiere también cómo su deseo no halló satisfacción. Señala dos momentos consecutivos y relacionados entre sí: el repudio de la Escritura católica y la adhesión al maniqueísmo. Con relación a la primera afirma que se quedó en el revestimiento exterior porque su orgullo le impidió acceder a su interior; respecto de su fe maniquea, que le ofrecía, en lugar de Dios, el sol y la luna, esplendorosos *phantasmata*⁶⁰. En un contexto muy concreto, tenemos lo mismo que en *La verdadera religión*. Entre Dios, realidad espiritual, y

56. «Sed diligendo talia excedimus a uero et non iam inuenimus, quarum rerum imitamenta sint, quibus tamquam pulchris inhiamus, et ab eis recedentes amplexamur *nostra phantasmata*. Nam redeuntibus nobis ad inuestigandam ueritatem *ipsa in itinere occurrunt et nos transire non sinunt* nullis uiribus, sed magnis insidiis latrocinantia, non intelligentibus quam late pateat, quod dictum est: "Cauete a simulacris" (1 Jn 5,21)» (*uera rel.* 49,95).

57. «Sed miseri homines, quibus cognita uilescunt, et nouitatibus gaudent, libentius discunt quam norunt, cum cognitio sit finis discendi» (*uera rel.* 53,102).

58. «Iam uero cuncta *spectacula*, et omnis illa quae appellatur *curiositas* quid quaerit quam de rerum cognitione *laetitiam?*» (*uera rel.* 49,94).

59. El deleite que produce la belleza de la verdad lo expresa el santo en un sermón en estos términos: «Delectatio enim cordis humani de lumine ueritatis, de affluentia sapientiae, delectatio cordis humani, cordis fidelis, cordis sancti, non inuenitur voluptas, cui possit aliqua ex parte comparari, ut vel minor dicatur. Quod enim dicis: Minus est, quasi crescendo par erit. Nolo dicere: Minor; non comparo; alterius generis est, longe aliud est. Quid est enim modo quod omnes adtenditis, omnes auditis, omnes excitamini, et quando verum aliquid dicitur, delectamini? Quid uidistis? Quid tenuistis? Quis color apparuit oculis uestris? Quae forma, quae figura, quae statura, quae lineamenta membrorum, quae corporis pulchritudo? Nihil horum, et tamen amatis. Quando enim sic laudaretis, si non amaretis? Quando amaretis, si non uideretis? Me itaque non ostendente formam corporis, lineamenta, colorem, pulchros motus, me non ostendente, vos tamen uidetis, amatis, laudatis. Sic haec *delectatio ueritatis* dulcis est nunc, multo dulcior erit tunc» (*s.* 179,6,6).

60. Cf. *conf.* 3,6,10.

san Agustín se interponen, aquí unidas inseparablemente, realidades físicas y creaciones de la imaginación humana (*phantasmata*), esto es, el sol y la luna, creídos como presencia de Dios. El error reconocido consistió en no haber buscado a Dios con la inteligencia, sino con los sentidos de la carne. Error craso, habida cuenta que Dios es más interior que lo más íntimo del hombre y está por encima de lo más elevado de él. O, con otras palabras, se debió a haber vagado fuera de sí, bajo el imperio del sentido carnal de la vista, rumiando en su interior cosas iguales a las que por él devoraba ⁶¹. Aunque estén íntimamente unidos, repetimos, san Agustín no deja de distinguir los dos momentos: el exterior (el sentido carnal de la vista) y el «interior», pero resultado de lo exterior (rumiando dentro cuanto por aquel entraba). Anhelando y buscando la Verdad/Belleza, san Agustín aceptó como verdad las creaciones de la imaginación maniquea (*phantasmata*). Y ello porque, debiendo buscarla con la inteligencia, se fio de los sentidos de la carne; en lugar de mantener limpio su interior para acceder a la verdad, que allí tiene su morada, lo llenó de las inmundicias de que le surtían los sentidos y que le impedían el contacto con ella.

En la primera parte del libro séptimo, siempre de las *Confesiones*, la situación del espíritu de san Agustín no ha variado en lo fundamental: el puesto de la verdad lo ocupa una ficción; la exterioridad se ha adueñado del lugar que, respecto del acceso a la verdad, compete a la interioridad; los sentidos, del de la inteligencia ⁶². Pero en la segunda se da un vuelco. San Agustín abandona la ruta emprendida años atrás y procede al revés; desanda el camino emprendido entonces. Como resultado de la lectura de «los libros de los platónicos», la exterioridad cedió el puesto a la interioridad ⁶³ y los sentidos a la inteligencia ⁶⁴

61. «... cum te non secundum intellectum mentis,... sed secundum sensum carnis quaerem. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo... Offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis... (Prov 9,17). Quae me seduxit, quia inuenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me, qualia per illum uorasset» (*conf.* 3,6,11).

62. Cf. *conf.* 7,1,1-2.

63. «Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus» (*conf.* 7,10,16).

64. «Intraui et uidi *qualicumque oculo animae* meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, *non hanc uulgarem et conspicuam omni carni* nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarior claresceret totumque occuparet magnitudine» (*conf.* 7,10,16).

como medio de percepción de la verdad auténtica ⁶⁵, ya no ficciones en su lugar⁶⁶. Dios es descubierto en su realidad puramente espiritual⁶⁷.

Un último texto, el *Comentario al salmo 37*, se ocupa todavía de cuanto impide al hombre llegar a la verdad. «(El hombre) recibió el castigo de la "ilusión", perdió la verdad. Así como la "ilusión" es el castigo para el espíritu, así la verdad es su premio» ⁶⁸. Entre el hombre y la verdad se interponen las «ilusiones». Estas no son otra cosa que los *phantasmata* de que hablan los textos filosóficos vistos con anterioridad. Aquí san Agustín abandona su terminología habitual y se atiene al modo de expresarse el salmo. Y, como siempre, estas «ilusiones» tienen su origen en los sentidos ⁶⁹.

Resumiendo: dos obstáculos ha de vencer el hombre que sinceramente desea entrar en contacto con la Verdad/Belleza. Ha de guardarse de los *phantasmata*, de las «ilusiones», las imágenes o ficciones que fabrica la misma mente y que bloquean el paso del espíritu hacia la Verdad/Belleza trascendente, porque le hacen quedarse. Mas estos *phantasmata* o «ilusiones» no surgen en el espíritu por generación espontánea. Se sabe dónde tienen su origen: en los sentidos de la carne. Estos no dan necesariamente origen a *phantasmata*; pero todo *phantasma* surge de lo que ha entrado en el interior del hombre a través de ellos. Por tanto, el acceso a la verdad y su disfrute reclaman el control y dominio sobre ellos, porque son la fuente de las imágenes o ficciones que bloquean el paso hacia ella. La misma exterioridad se cuela en el interior del hombre.

Hasta aquí los obstáculos que encuentra el camino hacia la verdad. ¿Cuáles son los que encuentra la oración? Repasemos los textos que nos quedan.

Ninguno de los pasajes de *Las costumbres de la Iglesia católica* que hablan de la oración de los siervos de Dios, sean anacoretas o cenobitas, hacen

65. «Qui nouit ueritatem, nouit eam, et qui nouit eam, nouit aeternitatem. O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus» (*conf.* 7,10,16).

66. «Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma...» (*conf.* 7,17,23). De las once veces que san Agustín habla en *conf.* de sus propios *phantasmata*, ocho aparecen en los dos libros examinados: cinco en *conf.* 3 (3,6 [cuatro veces] y 3,7), y tres en *conf.* 7,1,1 y 7,17,23 [dos veces]. La gran mayoría, pues. Las otras presencias en *conf.* 4,4,9,12; 5,9,16 y 9,3,6.

67. Los importantes cambios que se produjeron en su comprensión metafísica de la realidad, los expone en los capítulos siguientes (cf. *conf.* 7,11,17).

68. «Accepit enim poenam illusionis, amisit ueritatem. Sicut enim poena est animae illusio, sic praemium animae ueritas» (*en. Ps.* 37,11).

69. «De corporibus cogitare non nouimus nisi imagines; et saepe irruunt quas non quaerimus...» (*en. Ps.* 37,11).

referencia a dificultad alguna en la oración. Nada extraño, dado el carácter del escrito. Siendo de naturaleza apologética, no cuadraba introducir elementos negativos en la vida de aquellas personas superiores en todo a los elegidos maniqueos. En todo caso, san Agustín hablaba allí de otras personas, además muy distantes. En el libro décimo de las *Confesiones*, en cambio, habla de sí mismo. Del penetrante examen a que se somete no escapa tampoco su vida de oración. Como ya indicamos, lo lleva a cabo en el marco de la concupiscencia de los ojos.

El santo se confiesa libre de las manifestaciones más visibles de dicha concupiscencia, pero no de otras menores. Uno de los ejemplos es la distracción que, cuando se halla entregado a algún tipo de reflexión, le causan algunas escenas protagonizadas por determinados animales. Y concluye:

De detalles como estos está llena mi vida. Mi única esperanza es tu extraordinaria misericordia. Porque cuando nuestro corazón se convierte en un asilo de tales cosas y alberga ese montón de vanidad, es perfectamente explicable que *con frecuencia se interrumpen y perturben* nuestras oraciones. Y, mientras en tu presencia dirigimos a tus oídos la voz, *una bandada de pensamientos frívolos* sale de no sé donde y corta en seco un acto de tanta importancia ⁷⁰.

En estas líneas encontramos formulado en distintos términos lo ya visto a propósito de la verdad. La oración es interrumpida o perturbada por la aparición en el interior del hombre de pensamientos frívolos, que acceden allí a través de los sentidos de la carne.

El conjunto de la predicación agustiniana sobre la cuaresma presenta una situación similar. Uno de los temas constantes es el de la oración. Y, a propósito de ella, alude también a los obstáculos a que ha de hacer frente. Menciona, en concreto, los *phantasmata* que impiden que se haga con la atención debida ⁷¹. Y, como siempre, tales *phantasmata* tienen su origen en la satisfacción indebida de los sentidos ⁷².

70. «Et talibus uita mea plena est, et una spes mea magna ualde misericordia tua. Cum enim huiuscemodi rerum conceptaculum fit cor nostrum et portat copiosae uanitatis cate-ruas, hinc et orationes nostrae *saepe interrumpuntur atque turbantur*, et ante conspectum tuum, dum ad aures tuas uocem cordis intendimus, nescio unde *inruentibus nugatoriis cogitationibus* res tanta praeciditur» (*conf.* 10,35,57).

71. «... nec serena cordis petentis intentio carnalium voluptatum phantasmatibus nubilis impeditur» (*s.* 207,3).

72. Cf. *s.* 207,3. En este texto, va asociado al exceso en la comida.

En las breves indicaciones que en la *Carta* 48 da a los monjes de la isla Cabrera no afirma nada explícito al respecto. Un texto, sin embargo, es interesante por su similitud con el párrafo tercero del capítulo de la Regla que nos ocupa. En él habla de la oración hecha «con palabras que no disuenan del corazón»⁷³. Más que ayudar a aclarar el texto de la Regla, se esclarecerá junto con él.

7.2.3. *Verdad/belleza y oración, y Escritura*

Ya indicamos cómo en varios de los textos de estructura y contenidos paralelos a la Regla aparece un tercer elemento: la Sagrada Escritura. Como en el apartado anterior, nos ocuparemos primero de su relación con la Verdad/Belleza y luego de su relación con la oración.

7.2.3.1. *Verdad/belleza y Escritura*

Comenzamos con *La verdadera religión*. A propósito de la Verdad/Belleza, san Agustín habla de peldaños que Dios ha puesto a disposición del hombre que, por sí sólo, no puede adherirse a la verdad eterna. Más aún, los presenta como alternativa a los *phantasmata* interiores, los espectáculos que, originados en los sentidos, contempla la mente. Así escribe:

Si aún no somos capaces de unirnos a dicha Eternidad, plantemos cara al menos a nuestras imaginaciones (*phantasmata*) y expulsemos del escenario de nuestro espíritu juegos tan fútiles como engañosos. Hagamos uso de los peldaños que la divina Providencia se dignó construirnos. Como, deleitándonos demasiado en las ficciones de los espectáculos públicos, nos desvanecíamos con nuestros pensamientos y reducíamos la vida entera a ciertas vanas quimeras, la inefable misericordia de Dios, sirviéndose de la criatura racional sometida a sus leyes, por medio de sonidos y letras, el fuego, el humo, la nube, la columna, cual palabras visibles, no ha desdeñado jugar en cierto modo con nuestra infancia sirviéndose de parábolas y semejanzas y curar con este barro nuestros ojos interiores»⁷⁴.

73. «... uel uocibus a corde non dissonis» (*ep.* 48,3).

74. «Cui si nondum possumus inhaerere, obiurgemus saltem nostra *phantasmata* et tan nugatorios et deceptorios ludos de *spectaculo mentis* eiciamus. Utamur gradibus quos nobis diuina Providentia fabricare dignata est. Cum enim figmentis ludicris nimium delect-

San Agustín presenta la Escritura como un conjunto de espectáculos en que puede complacerse la mente humana que, como fruto de la costumbre, no puede pasar sin ellos. Por lo que respecta a su espíritu, el hombre vive una etapa semejante a la de la infancia que, en cuanto tal, necesita juegos. Constituyen el instrumento a través del cual es educado y llevado hacia la verdad. La interpretación alegórica de la Escritura brinda esos nuevos juegos y espectáculos que, produciendo deleite, conducen progresivamente hacia la verdad a quien no puede contemplarla directamente.

Este carácter de alternativa que san Agustín atribuye a la Escritura lo expresa claramente el siguiente texto:

Así pues, dejadas de lado y rechazadas todas las fruslerías del teatro y de la poesía, demos de comer y de beber, *con la meditación y estudio de las divinas Escrituras*, al espíritu al que el hambre y sed de vanas curiosidades ha dejado agotado y sitibundo y que inútilmente desea reponerse y saciarse con las vanas creaciones de su imaginación, semejantes a alimentos pintados. Instruyámonos con este juego en verdad liberal y noble, portador de salud. Si nos deleita lo prodigioso y la belleza de los espectáculos, deseemos ver aquella Sabiduría que se extiende de un extremo a otro con fortaleza y dispone todo con suavidad... (Sab 8,1). ¿Hay algo más asombroso que ella que con fuerza incorpórea fabrica y administra el mundo corpóreo? ¿Hay algo más hermoso que ella que lo ordena y lo embellece? ⁷⁵.

tati evanesceremus in cogitationibus nostris, et totam vitam in quaedam vana somnia verteremus; rationali creatura serviente legibus eius, per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam verba visibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodammodo ludere et interiores oculos nostros luto huiusmodi curare non aspernata est ineffabilis misericordia Dei» (*uera rel.* 50,98).

75. «Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis *diuinarum scripturarum consideratione et tractatione* pascamus animum atque potemus uanae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem et inanibus phantasmatis tamquam pictis epulis frustra refici satiarique cupientem. Hoc uere liberaliter et ingenuo ludo salubriter erudiamur. Si nos miracula spectaculorum et *pulchritudo* delectant, illam desideremus uidere sapientiam, quae "pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauius" (Sab 8,1). Quid enim mirabilius ui incorporea mundum corporeum fabricante et administrante? aut quid *pulchrius* ordinante et ornante?» (*uera rel.* 51,100).

A entender el pensamiento del santo nos puede ayudar, por contraste, este texto de un sermón: «frigescent ibi (in regno diaboli) corda hominum, et frigida facta ab illo igne diuinae sapientiae spiritualia sapere non possunt. Itaque incipiunt sola corpora cogitare, ut ipsam etiam diuinitatem in corporibus quaerant...» (*Tractatus Augustini episcopi contra paganos*, en *Recherches Augustiniennes* 26 (1992) 90-141: 110; *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, p. 366-417: 386.

La Escritura es, pues, el instrumento pensado por Dios para reconducir a la Verdad/Belleza al hombre, incapaz de llegar a ella por sí sólo. El santo la considera como un juego y un espectáculo; no como fin en sí misma, sino como medio al servicio de un objetivo.

En el libro tercero de las *Confesiones* san Agustín refiere cómo pasó hambre de esa misma verdad de que se había enamorado al leer el Hortensio, por haber aceptado como alimento de su espíritu los *phantasmata* maniqueos. Pero indica asimismo a qué se debió todo ello. Su desgracia la atribuye a un inadecuado trato con la Escritura.

San Agustín presupone, una vez más, lo que hemos visto afirmado en *La verdadera religión*: que la Escritura es ese juego y espectáculo que, a la vez que deleita, conduce a la Verdad/Belleza. Un espectáculo que no se brinda a los ojos del cuerpo, sino a los del espíritu, porque el hombre sólo puede percibirlo en su interior. Juego y espectáculo adaptados a la capacidad aún infantil del hombre, por lo que se refiere a las cosas de Dios. Al no ser capaz de penetrar en su interior, san Agustín la juzgó sólo por su pobre porte exterior y la rechazó ⁷⁶. La mente de san Agustín, necesitada de espectáculos, incapaz de contemplar el de la verdad en sí misma, ignorante del adecuado acceso a ella que le ofrecía la Escritura, se entregó a los forjados por la calenturienta mente maniquea. La conclusión resulta clara: un medio adecuado a un fin puede resultar inútil, si no se le usa en la forma debida.

Entre el libro tercero y el séptimo de las *Confesiones* existe un paralelismo antitético. Si aquel significa el alejamiento de la verdad por la fuga de la interioridad y la caída en la exterioridad, este significa el retorno a la verdad por la fuga de la exterioridad y la entrada en la interioridad. Pero el paralelismo va todavía más lejos: en el libro tercero, como acabamos de señalar, la Escritura es un elemento que contribuyó al alejamiento; en el séptimo, en cambio, es elemento que contribuyó al regreso ⁷⁷ y, sobre todo, a la permanencia en la verdad. La lectura, en el momento justo, de la misma libró a san Agustín de eventuales efectos negativos derivados de la lectura de los neoplatónicos ⁷⁸. Podemos concluir: la verdad conquistada se retiene y se purifica merced a la Escritura.

76. Cf. *conf.* 3,5,9.

77. No olvidar que san Agustín, tras leer los «libros de los filósofos platónicos» los comparó con el prólogo de san Juan advirtiendo notables convergencias, aunque también divergencias (cf. *conf.* 7,9,13-14).

78. cf. *conf.* 7,20,26.

7.2.3.2. Oración y Escritura

A decir verdad, una relación específica entre la oración y la Escritura no ocupa un lugar preferente en los textos estudiados. Leyendo entre líneas, sin embargo, se detecta su presencia.

En *Las costumbres de la Iglesia católica* hay que distinguir entre lo que san Agustín dice de los anacoretas y lo que afirma de los cenobitas. A los primeros los presenta ya disfrutando de la contemplación de Dios ⁷⁹. Parecen hallarse entre aquellos de quienes dice el santo en la obra *La doctrina cristiana* que no necesitan de la Escritura a no ser para enseñar a los demás ⁸⁰, algo que en ellos no se da por su condición de anacoretas. Los cenobitas, en cambio, aún necesitan de la Escritura. De hecho, como actividad paralela a las oraciones, el santo introduce las lecturas y las discusiones. En el contexto monástico de que se trata, esas lecturas no pueden ser otras que las de la Sagrada Escritura y quizá haya que decir lo mismo de las discusiones. La oración se alimenta del estudio de la Sagrada Escritura, ya sea mediante la lectura personal, ya sea mediante el debate intelectual, ya sea mediante la escucha de un maestro que en el texto es el «padre». El texto habla sólo de la *oratio*, de la «conferencia», sin indicar sobre qué versaba. Pero tal conferencia diaria en un ámbito monástico es difícil que tratase sobre otra cosa que no fuese la Escritura. Por otra parte, aunque se limita a señalar que una de las actividades que llenaban la jornada eran la oraciones, sin especificar más, leído el texto con los ojos puestos en su fuente más que probable, san Jerónimo, estas oraciones se identifican con el oficio divino cuya base es fundamentalmente bíblica.

El texto aporta dos datos: primero, que los siervos de Dios oraban, leían la Escritura y debatían sobre ella; segundo, que la oración debía ser fundamentalmente de contenido bíblico.

En el texto del libro décimo de las *Confesiones* que juzgamos paralelo al capítulo segundo de la Regla, san Agustín no menciona la Escritura en contexto de oración. No obstante, estamos legitimados a suponer, por lo que conocemos del santo, que su oración tenía una base bíblica muy fuerte ⁸¹. A propósito de la *Carta* 48 hay que decir algo parecido: en ella no se hace mención explícita de la Escritura, pero la oración a que alude consta de cánticos,

79 . Cf. *mor.* 1, 31,66; el texto, en nota 36.

80. Cf. *doctr. chr.* I, 39,43.

81. La prueba más evidente son las *Confesiones* mismas.

que probablemente eran himnos bíblicos, y de salmos ⁸². Los sermones sobre la Cuaresma, por su parte, exhortan constantemente a la oración, pero sin hacer referencia alguna a la Escritura en relación con ella. Tampoco el *Comentario al salmo 37*, por último, la menciona. Este texto habla preferentemente de la oración de deseo.

7.2.4. *Síntesis de lo expuesto y aplicación general al capítulo segundo de la Regla.*

El examen de la sección de los textos agustinianos con estructura y contenidos idénticos o similares a los de la Regla que consideramos correlativa a su segundo capítulo nos ha permitido: a) descubrir un marco espiritual, intelectual y estético para la oración; b) advertir cómo el acceso a la Verdad/Belleza y la oración tienen un mismo problema: el de la curiosidad o concupiscencia de los ojos; o, con otras palabras, el equivocar el camino, haciendo prevalecer la exterioridad sobre la interioridad y haciendo claudicar la atención ante la distracción; c) verificar el papel de la Escritura en el acceso a la Verdad/Belleza y en la oración. A partir de estas constataciones, se nos abre expedito el camino para interpretar el capítulo segundo de la Regla. Hallamos en ellas como su esqueleto espiritual. A nuestro parecer, no andamos muy lejos de la verdad, si interpretamos los cuatro párrafos desde a); los párrafos segundo al cuarto, también desde b); y los párrafos tercero y cuarto también desde c).

Los cuatro párrafos tratan evidentemente de la oración; por ello los colocamos en relación con el apartado a). Pero sobre todo el párrafo primero en su formulación general. La insistencia en la práctica de la oración se entiende dentro de la relación anotada entre verdad y oración. La oración es, de una parte, camino a la Verdad/Belleza; de otra, gozo de la Verdad/Belleza. En síntesis: la Verdad/Belleza y la oración ⁸³ aparecen íntimamente relacionadas, cada una sirviendo a la otra: la oración sirve a la Verdad/Belleza y la Verdad/Belleza a la oración. Ninguna de las dos puede prescindir de la otra.

En los párrafos segundo al cuarto el legislador tiene en mente las dificultades de la oración. De ahí su relación con la anterior sección b). El segun-

82. «siue cantantes et psallentes» (*ep.* 48,3). Cf. más adelante p. 63-64.

83. De las dos realidades, una, la oración es la que aparece en la superficie; la otra, la Verdad/Belleza, está en el trasfondo como ámbito que da sentido a la oración.

do toma en consideración y sale al paso al obstáculo que, para la oración, significa la exterioridad inmediata, el mundo de los sentidos de la carne. Sólo que, en vez de exhortar al orante a que se guarde de no concederles más de lo necesario, se dirige a los que pueden solicitar la atención de los sentidos de aquel y, de esta manera, obstaculizar su oración. El tercer párrafo toma en consideración y sale al paso a la exterioridad derivada, esto es, al mundo interior en cuanto invadido por las imágenes provenientes del exterior a través de los sentidos de la carne. Es el segundo obstáculo, íntimamente relacionado con el anterior e, incluso, su consecuencia, que ha de vencer la oración. También el párrafo cuarto apunta a la dificultad en la oración. De lo contrario, no se entenderían los límites puestos al canto. En síntesis: tanto la consecución de la Verdad/Belleza como el ejercicio de la oración se hallan impedidos por dos obstáculos: uno, la excesiva dependencia del mundo de los sentidos de la carne; otro, las imágenes que procedentes del mundo de los sentidos y las ficciones que, a partir de ellas, crea la imaginación. Si lo uno y lo otro son obstáculos, se debe a la naturaleza espiritual tanto de la verdad como de la oración.

Los párrafos tercero y cuarto tienen los ojos puestos en la Escritura. De ahí que los hayamos puesto en relación con la anterior sección c). Evidentemente hay que leerlos, primero, en clave de oración; luego, en clave de obstáculos a la oración, como acabamos de indicar. Por último, en clave de Escritura. A la Escritura remiten con toda certeza los salmos y los himnos y con toda probabilidad «lo que leéis» y «lo que está escrito»⁸⁴. Tanto la conquista de la verdad como el ejercicio de la oración hallan en la Escritura un aliado necesario en la actual situación postlapsaria del hombre. Pero siendo esto verdad, hay que añadir que también ella puede convertirse en obstáculo, cuando no se la usa como es debido, cuando se la convierte en espectáculo para los sentidos, no para el espíritu, en fin y no en medio.

8. Aplicación concreta al capítulo segundo de la Regla

A partir de este momento, sin abandonar el padrinazgo de los textos paralelos o similares en estructura y contenidos a la Regla, ampliamos el horizonte y nos abrimos a otros escritos del santo.

84. Sobre ello, cf. más adelante.

8.1. Una ambientación.

Un texto del libro décimo de las *Confesiones* nos puede introducir, aunque de una forma muy genérica, en lo que san Agustín tiene en mente al escribir el capítulo segundo de la Regla. Es el célebre pasaje, «una de las cimas de las *Confesiones* y de la obra entera de san Agustín»⁸⁵, en que llega a su término el largo proceso de ascensión a Dios de la primera parte del libro. Su tenor literal es el siguiente:

Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y, deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que creaste⁸⁶.

Aunque el paralelismo con el capítulo segundo de la Regla no alcanza a los detalles, sí alcanza a la inspiración. El primer punto, la evocada e invocada belleza siempre antigua y siempre nueva de la verdad, de Dios, puede dar razón del primer párrafo del capítulo segundo de la Regla; el segundo punto, de los tres restantes. La invitación hecha por san Agustín a orar con insistencia se entiende perfectamente desde la experiencia de la belleza de Dios; las recomendaciones a no sucumbir a la exterioridad de una u otra forma, se comprenden igualmente desde la experiencia personal de que el abandono de la propia interioridad y la fuga hacia el mundo exterior le apartaron de la contemplación y disfrute de esa belleza. En el mencionado capítulo, pues, el santo trata de que los siervos de Dios no le busquen fuera, no vaguen fuera de sí, si no que se resguarden en su interior donde se halla Dios y único lugar donde pueden encontrarle.

8.2. Principio general (Parágrafo primero)

El párrafo da pie para una breve reflexión sobre la oración y sobre algunos aspectos de la misma: ha de ser comunitaria, litúrgica, asidua, vocal, distribuida en el tiempo, ininterrumpida. En efecto, aunque el párrafo es breve, textos

85. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. XV. Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136: 108 NA II,137.

86. «Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam» (*conf.* 10,27,38).

paralelos o afines nos permitirán ampliar su horizonte. Los términos y conceptos utilizados están cargados de significado, perceptible desde otros textos.

8.2.1. *La oración en sí misma*

La oración constituye el argumento del capítulo. Siendo un tema básico de la espiritualidad cristiana y específicamente agustiniana, la bibliografía al respecto es abundante ⁸⁷. Aquí nos limitamos a dar algunas pinceladas.

La oración ocupa un lugar insustituible en la vida del siervo de Dios. En la historia del monacato el monje aparece definido por la oración ⁸⁸. San Agustín la presenta como la voz del corazón y la pondera como una realidad grandiosa ⁸⁹. Como se ha indicado desde los textos paralelos, el santo la considera, a la vez, como vía de acceso a la Verdad/Belleza, descanso en ella y disfrute de ella; vía de acceso a Dios, reposo en Él y contemplación de Él. Primero es esfuerzo, luego descanso. Es significativo que en la *Carta* 48 a los monjes de Cabrera se refiera a ella como una *actividad* que les es propia, aunque, por supuesto, no exclusiva ⁹⁰. Una actividad a la que, como otras, da sentido la gloria de Dios ⁹¹, pero cuyo beneficiario es siempre el hombre, que encuentra en ella un cierto anticipo del futuro descanso en Él. Como fuego y luz que es, Dios no gana ni pierde nada con que el hombre se le acerque; quien obtiene el beneficio es el hombre pues, si se acerca, recibe su luz y su calor ⁹².

87. Cf., entre otros títulos, por lo que se refiere a san Agustín, F. CAYRÉ, *L'oraison selon l'esprit de saint Augustin*, en *La vie spirituelle* 46 (1935) 255-263; C. KANNENGIESSER, *Enarratio in psalmum CXVIII: Science de la révélation et progrès spirituel*, en *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 359-381; A.M. BESNARD, *Saint Augustin: Prier Dieu*, Paris 1964; M. PELLEGRINO, *La preghiera dei salmi in S. Agostino*, Magnano 1984; M. VINCENT, *Saint Augustin, maître de prière*, Paris 1990; ID. *La prière selon saint Augustin d'après les «Enarrationes in psalmos»*, en *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 371-402; ID. *Le vocabulaire de la prière chez saint Augustin*, en *Augustiniana* 41 (1991) 783-804; J. GARCÍA ALVAREZ, *Oremos con S. Agustín. La voz del corazón*, Madrid 1996; A. SÁNCHEZ CARAZO, *Mendigo de Dios. Agustín, maestro de oración*. Dabar, México 1996; G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Vrin, Paris 1997.

88. DE VOGÜÉ, 3,334. Cf. CASIANO, *Conlationes* 9,2,1.

89. *Conf.* 10,35,57: «dum ad aures tuas vocem cordis intendimus... res tanta praeciditur»; *ep.* 130,1,1: «... petitio tua, in qua cognoui quantam rei tantae curas geras».

90. *Ep.* 48,3: «... et cum aliquid strenue atque alacriter agitis et impigre operamini sive in orationibus...». Cf. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine devenu prêtre et évêque*, en *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 281-334: 294 NA 1,251-299: 263.

91. *Ep.* 48,3: «... omnia in gloriam Dei agite (1 Cor 10,31)».

92. *S.* 170,11: «... se a Deo avertit: quomodo qui vult recedere ab igne, ignis calidus remanet, sed ille frigescit; quomodo qui vult recedere a lumine, si recesserit, lumen in se lucidum manet, sed ille tenebratur. Non recedamus a calore Spiritus, a lumine veritatis».

De ahí que, si la oración tiene una cara «teológica», en cuanto acto de piedad y de culto, tiene otra «antropológica» en cuanto medio de plenificación del hombre. Si el primer aspecto se puede juzgar como obligación del hombre respecto de Dios, el segundo es una exigencia de su propia naturaleza. Precisamente de esa doble condición provienen sus diversos aspectos. Lejos de ser una realidad monolítica, adquiere tantas modalidades cuantos son los sentimientos del hombre ante Dios: alabanza, gratitud, petición de perdón, súplica de ayuda, júbilo, etc.

8.2.2. *Distintos aspectos de la oración*

Comunitaria. El texto no afirma explícitamente este aspecto de la oración ni se sigue de forma necesaria de sus términos. La misma prescripción cuadraría también en una regla para anacoretas. Sin embargo, el tenor general de la Regla, otros textos del santo y su pensamiento en general nos permiten deducir que el legislador tiene en mente una oración hecha en común. Es una exigencia de la misma vida en comunidad, que difícilmente puede desarrollarse sin un horario prefijado para las diversas actividades. Insistimos aquí en algo ya dicho: no nos parece que haya que ver en la oración comunitaria una consecuencia directa del ideal de la comunidad apostólica primitiva, sino del simple hecho de vivir en común unos cristianos. Aunque el modelo tomado por el legislador no hubiese sido el que fue, probablemente el precepto hubiese sido el mismo. Pero en ningún modo sólo por razones prácticas; tiene también un sentido espiritual. Este es menos directamente teológico que antropológico. También para los siervos de Dios vale lo que san Agustín afirma para todos los cristianos en general: la reunión de los hermanos para orar excita el fervor y, además, su misma vida en paz y armonía les merece ser escuchados por Dios ⁹³.

93. *Sermo Mayence* 62 (= Dolbeau 26), 11, en *Vingt-six Sermons au peuple d'Afrique*, ed. par F. Dolbeau, Paris 1996, 375: «... congregatio fraterna ardorem facit in orando et laudando deum... Veni ergo ad ecclesiam, ut excitetur feruor orandi, ut devotio pacatae congregationis faciat meritum exauditionis ad deum». Cf. M. KLÖCKENER, *Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (Sermones Dolbeau) für die liturgiegeschichtliche Forschung*, en *Augustin prédicateur (395-411)*. Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996), ed. par G. Madec, Paris 1998, p. 129-170; en especial el apartado 2.1: *Die liturgische Versammlung als theologische Größe*, p. 132-134. «In diesem Sinn kommt der liturgischen Versammlung primär die Funktion zu, das religiöse Leben der einzelnen und ihre Gottesbeziehung zu intensivieren. Damit steht sie in Dienst des Anliegens des individuellen religiösen Vertiefung und wird noch nicht so sehr in ihrem theologischen Eigenwert gesehen» (p. 133).

Litúrgica. De este aspecto de la oración ha de decirse lo mismo que del anterior: el texto no lo afirma explícitamente. Pero el hecho de que se trate de una oración regulada en sus «horas y tiempos», la mención en el párrafo tercero de los salmos e himnos, la referencia a la tradición monástica en general y al *Ordo Monasterii* en particular, así como otros datos de la obra del santo, permiten deducir, y así lo hacen los diversos comentaristas, que se trata precisamente de la oración litúrgica. Y al carácter litúrgico, aunque no sea exclusivo, va íntimamente unido el cristológico y eclesial. Al respecto, procede traer a colación un conocido texto del santo: «Cuando nos dirigimos a Dios en la oración, no separemos de Él al Hijo; y cuando ora el cuerpo del Hijo, no separa de sí a su cabeza. Y, de esta manera, sea el mismo Salvador único de su cuerpo, nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, quien también ore por nosotros, ore en nosotros y sea destinatario de nuestra oración. Ora por nosotros en cuanto sacerdote nuestro; ora en nosotros en cuanto cabeza nuestra, y es destinatario de nuestra oración en cuanto Dios nuestro»⁹⁴.

Asidua. Al recomendar la asiduidad en la oración, san Agustín no hace sino recoger un precepto paulino, como ya se indicó⁹⁵. El santo no sólo lo recomienda en la Regla monástica, sino también en esa otra regla para un monacato temporal de todos los fieles en que san Agustín juzgaba que consistía el tiempo de cuaresma⁹⁶. Además de ser un precepto apostólico, la asiduidad va unida a la naturaleza de la oración. Esta no admite un tope en ninguna de sus modalidades. Si se trata de alabar a Dios, su grandeza no pone límites; si se trata de contemplar su belleza, esta es siempre antigua y siempre nueva; si se trata de agradecer sus dones, estos son incesantes; si se trata de suplicar la ayuda o el perdón de Dios, el hombre es siempre mendigo y siempre pecador. De por sí no hay motivo para que el hombre cese ni un momento en su diálogo con Dios.

94. «...quando loquimur ad Deum decrecantes, non inde Filium separemus; et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum; sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Iesus Christus Filius dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis. Orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; oratur a nobis, ut Deus noster» (*en. Ps.* 85,1).

95. Cf. capítulo anterior.

96. *S.* 206,1: «Nunc itaque orationibus ingemiscamus *instantius*...» *s.* 210,4,5-5,6: «Unde ieiunandum et orandum est. Et quando potius, quando *instantius*...»; *s.* 208,1: «... ieiuniis, orationibus et elemosynis solito *instantius* et *alacrius* ferveatis»; *s.* 205,2: «Per hos (dies) crebrioribus et intentioribus inhaerete orationibus»; *s.* 210,6,9: «orationes ferventiores»; *s.* 206,1: «ferventius exercere». También *s.* 179,7: «quam instanter ores». Cf. L. VERHEIJEN, *Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie «ascétique»*, en *Augustiniana* 21 (1971) 358-404 NA I,153-200.

Vocal. La Regla no prescribe la perseverancia en la oración, sino en las «oraciones». Con el término no sólo se alude al número sino al tipo de oración: aquella que, sentida sin duda en el corazón, se hace con la boca, con palabras sonoras. El uso de estas en la oración no está exento de valor específico. Su fundamentación es, de nuevo, más antropológica que teológica. Como dice un autor, «en su despliegue lingüístico y verbal, la oración está hecha para el hombre antes que para Dios, ordenada al interés de la criatura antes que a magnificar la gloria de Dios»⁹⁷. De la oración vocal se beneficia tanto quien la hace como la comunidad que la escucha. En efecto, la oración hablada hace que el orante fije su atención personal en el objeto de la misma; al mismo tiempo, la conciencia y la fe de quienes la escuchan se ve despertada por las mismas palabras que orientan la mirada del espíritu hacia la palabra interior⁹⁸. De forma muy clara lo expresa en la célebre carta 130, a Proba, dedicada toda ella a la oración. El texto aparecerá de inmediato. Se puede decir que, mediante las palabras, el cuerpo viene en ayuda del espíritu, las palabras de la boca en ayuda del afecto del corazón.

Distribuida en el tiempo. El párrafo indica que en la comunidad destinataria de la Regla la oración estaba regulada según «horas y tiempos». El hecho en sí no debe extrañar; ya dijimos que es exigencia de una vida en comunidad. Más significativa es la fundamentación espiritual de la praxis por parte del obispo de Hipona. San Agustín no sigue la línea que se impondrá en la tradición monástica, es decir, el deseo de santificar el tiempo. Él no la ve en clave, por así decir, cosmológica, sino, una vez más, antropológica. La naturaleza y la brevedad de la Regla no le permitían detenerse en esas consideraciones, pero sí lo hace en la mencionada carta 130. En ella aduce tres razones por las que los cristianos oran al Señor no sólo vocalmente, sino también a ciertos intervalos de horas y tiempos, a saber: a) para amonestarse a sí mismos con los signos -las palabras- de las realidades que se desean, b) para adquirir conciencia de los progresos que se hacen en el deseo, y c) para, de este modo, animarse con mayor entusiasmo a realizarlo⁹⁹. La oración distribuida a lo

97. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 52, que lo considera como uno de los temas mayores de la reflexión agustiniana.

98. *Ib.* El autor añade: «Il y a ici, intrinsèquement attaché a la prière, un aspect politique: le langage priant s'inscrit non seulement dans la dimension verticale du rapport à Dieu, mais aussi dans l'horizontalité du lien de charité entre les âmes et de l'encouragement mutuel dans la marche in *via...*» (*ib.*, remitiendo a *mag.* 1,2).

99. «Sed ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam uerbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus et ad hoc augendum nos ipsos acius excitemus» (*ep.* 130,9,18).

largo de las horas del día la entienda el santo al servicio de una actitud interior. En su concepción no subyace «liturgismo» alguno, sino más bien una concepción interiorista.

Ininterrumpida. La Regla no menciona en absoluto la oración ininterrumpida, pero son dos los motivos por la que la traemos aquí. De una parte, la carta 130; de otra, el *Comentario al salmo 37*, texto de estructura paralela a la Regla. La carta 130, en la continuación del texto de que nos acabamos de ocupar, vincula las oraciones vocales en determinadas horas y tiempos con la vigorización del deseo ¹⁰⁰. Leemos en ella:

A ciertas horas sustraemos la atención a las preocupaciones y negocios que nos entibian en cierto modo el deseo, y nos entregamos a la ocupación de orar. Y nos excitamos con las mismas palabras de la oración a atender mejor al bien que deseamos, no sea que lo que comenzó a entibiarse se enfríe del todo y se extinga por no renovar el fervor con frecuencia ¹⁰¹.

Pero inmediatamente antes ha vinculado también dicha praxis con el precepto paulino de orar sin interrupción (1 Tes 5,17). Aquí san Agustín no se detiene, como hace en el *Comentario al salmo 37*, en demostrar que tal precepto es imposible de cumplir físicamente; luego pasa a mostrar cómo ha de entenderse, dando por hecho que ha de ser factible, pues es obvio que el Apóstol no podía mandar cosas impracticables. Su hábil recurso consiste en considerar oración el deseo de Dios ¹⁰²; cómo este puede estar siempre en el corazón, el corazón está ininterrumpidamente en oración.

100. Concepto clave en la antropología agustiniana. En su obra se contabilizan 1396 presencias del sustantivo *desiderium*, más 996 del verbo *desiderare*, a los que hay que añadir numerosos otros conceptos o imágenes que vienen a significar lo mismo (*suspirare, anhelare, inhiare, gemere, esurire, sitire, inflamari, ardere, aestuari, flagare, currere, peregrinari*, etc). Cf. M. ROSENBERGER, *Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus*, Regensburg 1996, e I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982; J. DOIGNON, *Desiderare, desiderium*, en *Augustinus-Lexikon*, 2, 306-310.

101. *Ep.* 130,9,18. Cf. también *en. Ps.* 37,14, citado más adelante y s. 80,7. Con el mismo argumento de que estimulan el afecto justifica la celebración anual de las fiestas de los mártires: de no ser así los hombres los olvidarían: «Excideret enim fortasse de cordibus hominum, quod non anniversarius ordo repeteret... Sed ferventiores sollemnitates si continuae essent, afferrent fastidium; intervalla autem renovant affectum» (s. 305 A,1 MA I,56).

102. «Ac per hoc et quod ait apostolus: *Sine intermissione orate* (1 Thess 5,17), quid est aliud quam... "sine intermissione desiderate"?» (*Ib.*). La oración ininterrumpida «implica sin duda para san Agustín una tendencia a explicitar este deseo profundo por actos conscientes, tan fervientes y repetidos como sea posible» (DE VOGÜÉ, 5,260-261).

De forma, si no más explícita, sí más amplia, expresa lo mismo el *Comentario al salmo 37*, al tratar de los males del espíritu. He aquí sus palabras:

Tu deseo es tu oración. Si el deseo es continuo, continua es la oración. No en vano dijo el Apóstol: *Orad inintermptidamente* (1 Tes 5,17). Pero ¿acaso nos arrodillamos, nos postramos y levantamos inintermptidamente, y por eso se dice: *Orad inintermptidamente*? Si decimos que oramos así, pienso que no podemos afirmar que lo hacemos inintermptidamente. Existe otra oración interior y continua, cual es el deseo. Cualquier cosa que hagas, si deseas aquel sábado, no interrumpes la oración. Si no quieres dejar de orar, no interrumpas el deseo. Tu deseo continuo es tu voz, esto es, tu oración continua. Callas si dejas de amar.... El frío de la caridad es el silencio del corazón. Si la caridad permanece continuamente, continuamente clamas; si clamas siempre, siempre deseas; si deseas, te acuerdas del descanso. Pero es conveniente que sepas delante de quién debe estar el rugido del corazón ¹⁰³.

Es cierto que estas reflexiones se las sugieren dos versículos del salmo 37. Uno: *Rugía con el rugido de mi corazón* (Sal 37,9); otro: *Y ante ti está todo mi deseo* (Sal 37,10); pero también lo es que el santo lo trata en relación con los males que se dan en el espíritu, precisamente la sección correlativa al capítulo segundo de la Regla.

Ambos textos iluminan también el núcleo de lo que, según san Agustín, se ha de pedir al Señor. Sean los que sean los contenidos concretos de las

103. «Ipsum tuum desiderium, oratio tua es: et si continuum desiderium, continua oratio. Non enim frustra dixit Apostolus, *Sine intermissione orantes* (1 Thess 5,17). Numquid sine intermissione genu flectimus, corpus prosternimus, aut manus levamus, ut dicat, *Sine intermissione orate*? Aut si sic dicimus nos orare, hoc puto sine intermissione non possumus facere. Est alia interior sine intermissione oratio, quae est desiderium. Quidquid aliud agas, si desideras illud sabbatum, non intermittis orare. Si non vis intermittere orare, noli intermittere desiderare. Continuum desiderium tuum, continua vox tua est. Tacebis si amare destiteris... Frigus caritatis, silentium cordis est: flagrantia caritatis, clamor cordis est. Si semper manet caritas, semper clamas; si semper clamas, semper desideras; si desideras, requiem recordaris» (En. Ps. 37,14). En este contexto, hasta el sueño es oración. Cf. s. 80,7 (*quando dormitat oratio?*) y en la tradición cristiana, MARIO VICTORINO, *In Eph.* 6,18; JERÓNIMO, *Vita Hilarionis* 3,12. Al respecto, cf. N. ADKIN, *Augustine, Sermon 80,7: Quando dormitat oratio?*, en *Augustiniana* 46 (1996) 61-66.

súplicas, todos se resumen en las diversas peticiones del Padrenuestro ¹⁰⁴, cláusulas formuladas por el jurisperito celeste, Cristo ¹⁰⁵. Esas peticiones, a su vez, se resumen en una sola: la vida eterna ¹⁰⁶. De donde resulta evidente el rol unificador que san Agustín asigna a la oración ¹⁰⁷. Esta pide lo mismo que desea: el Sábado eterno, la vida bienaventurada, Dios. Dios con sabor de plenitud para el hombre.

A la espera de esa plenitud, el siervo de Dios anhela disfrutar ya en esta tierra de la contemplación de la belleza de Dios que hacía sumamente felices, según san Agustín, a los anacoretas de Egipto que coloquiaban con Él, tras haber purificado su espíritu ¹⁰⁸. Aunque no sea ese el móvil de su oración, ésta está abierta a las experiencias anticipadoras que puede tener el cristiano ¹⁰⁹ o san Agustín mismo ¹¹⁰; experiencias en todo caso pasajeras porque la propia debilidad, como si de un peso se tratase, tira hacia abajo. Aquí se percibe el *otium sanctum* de la Carta 48, «la vida en que viven los siervos de Dios» ¹¹¹. Puesta en relación con el deseo, la oración es fundamentalmente gemido ¹¹². No tanto, aunque también, gemido por un pasado envuelto en tinieblas, cuanto por un futuro vivamente anhelado que tarda en llegar.

Ese deseo ha de ser excitado desde el exterior; a ese fin sirven las oraciones vocales en las horas y tiempos establecidos en el horario de la comunidad.

104. *Ep.* 130,12,22: «Nam quaelibet alia uerba dicamus, quae affectus orantis uel praecedendo format, ut clareat, uel consequendo adtendit, ut crescat, nihil aliud dicimus, quam quod in ista dominica oratione positum est, si recte et congruenter oramus».

105. Cf. s. 114,5; 352,2,7; 386,1.

106. *Epist.* 130,9,18. 14,27.

107. DE VOGÜÈ, 5,257-258. Y añade que esas líneas anuncian no sólo la definición de monje como hombre de unidad que se lee en el Comentario a los Reyes, atribuido a Gregorio Magno (*In I Reg* I 61,1-6), sino que hacen pensar en la primera interpretación que san Agustín ha dado del *anima una et cor unum* de los cristianos de Jerusalén.

108. Cf. *mor.* 31,66.

109. S. 52,16: «Et forte verba quisquam nostrum, cui fulgor veritatis aliqua mentem quasi coruscatione perstringit, potest dicere verba illa: *Ego dixi in extasi mea* (Ps 30,23)».

110. Cf. *conf.* 9,10,23-25; 10,40,65.

111. *Ep.* 220,3.

112. Cf. *mor.* 1,31,67.

9. Complementos al principio general: parágrafos segundo, tercero y cuarto

9.1. Contexto doctrinal: *La concupiscencia de los ojos* ¹¹³

Orar es necesario; hacerlo bien es difícil. A quien se compromete con tan elevada tarea las dificultades le llegan de fuera y de dentro de sí mismo. Esta experiencia parece orientar el contenido de los siguientes parágrafos del capítulo. Por ello, antes de entrar en el comentario de los mismos, nos ocuparemos genéricamente del obstáculo principal para la oración.

Una de las claves de lectura de la sección B de la Regla (cap. 2-7) es el esquema de las tres concupiscencias mencionadas por 1 Jn 2,16 ¹¹⁴. Una de ellas, la de los ojos, tiene su correlato en el capítulo segundo. Así resulta tanto de la consideración de *La verdadera religión*, como de los nueve primeros libros de *conf.* y, sobre todo, del décimo. Es aquí, en el contexto del examen de conciencia sobre dicha concupiscencia, donde el obispo de Hipona saca a relucir la oración. Por tanto, es al menos útil conocer antes qué entiende san Agustín por concupiscencia de los ojos.

Por tratarse de una concupiscencia estamos ante un deseo; por tratarse de concupiscencia de los ojos estamos ante el deseo de conocer; pero si estamos ante un vicio es sólo por tratarse de un deseo desordenado ¹¹⁵. El tratamiento más amplio de esta concupiscencia como vicio nos lo ofrece en el mencionado libro décimo. Allí la describe como «la vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia, que radica en el alma, llegando a ella a través de los mismos sentidos del cuerpo, y que no consiste en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por mediación de la carne» ¹¹⁶, o como «el apetito desordenado de experimentar y conocer» ¹¹⁷. Aunque actúa sirviéndose de todos los sentidos, se la denomina concupiscencia de los ojos por la primacía del sentido de la vista sobre todos los demás en

113. El lector ha de tener en cuenta que esta clave de interpretación es inseparable de otras como la apertura del hombre a la Verdad, la dimensión espiritual del hombre, la relación con Dios y específicamente con el Hijo.

114. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 449.

115. Es san Agustín mismo quien señala que no siempre el término «concupiscencia» tiene connotaciones negativas (cf. *ciu.* 14,7,2).

116. «Praeter enim concupiscentiam carnis... inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata» (*conf.* 10,35,54).

117. «... experiendi noscendique libidine» (*conf.* 10,35,55); «cognoscendarum rerum est aviditas» (*Qu. eu.* I,47). Cf. H. BLUMENBERG, *Curiositas und Veritas, zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X,35*, en *Studia Patristica* 6, n° 4 (1959) 294-302.

cuanto al conocimiento. Este sentido ofrece, en efecto, el modelo para toda experiencia sensual y es el medio principal para acrecentar la experiencia empírica ¹¹⁸. Hasta el punto que a todos los otros sentidos se les aplica la terminología del de la vista ¹¹⁹. El vicio que mejor la encarna es el de la curiosidad. Los dos términos aparecen como intercambiables en las páginas del santo.

El punto de partida hay que ponerlo, de una parte, en el mismo origen del hombre en Dios; de otra, en el pecado de origen. Por creación, el hombre está capacitado para conocer el mundo exterior, por medio de los sentidos, y el mundo interior, por medio de la inteligencia ¹²⁰. San Agustín, fiel a la tradición platónica, distingue el auténtico conocimiento de las verdades inmutables de la experiencia de las imágenes sensuales pasajeras ¹²¹. El pecado de origen quebró dicho orden cognoscitivo ¹²². Con frecuencia el hombre actúa como si no tuviera otra fuente de conocimiento que los sentidos del cuerpo.

Propio de esta concupiscencia es su actuar en este ámbito del conocer, cuyo único objeto se puede designar tanto con el término de verdad como con el de belleza, y no tener en la práctica más órgano de conocimiento que los sentidos del cuerpo. Las implicaciones son metafísicas, epistemológicas, religiosas y éticas.

118. Cf. N. J. Torchia señala cómo detrás está la analogía platónica del conocimiento con la visión (*St. Augustin's Triadic Interpretation of Iniquity in the Confessiones*, en *Collectanea Augustiniana, Augustine: Second Founder of the Faith*. Ed. J.C. Schnaubelt, F. van Fleteren, New York - Bern - Frankfurt an Maim- Paris, Peter Lang 1990, 159-173: 161).

119. *Conf.* 10,35,54; *ep.* 147,2,7; s. 112,7.

120. *Trin.* 11,1,1: «Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intelligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum».

121. Una imagen que utiliza es la de las sendas trazadas por el mar que luego se borran (cf. *en. Ps.* 8,13).

122. San Agustín la ve aludida en el castigo impuesto al hombre de trabajar la tierra con sudor, interpretándolo como la dificultad que experimenta para hallar la verdad (cf. *Gn. adu. Man.* 2,20,30: «... difficultatem inveniendae veritatis habet ex corruptibili corpore... Et quoniam necessitate iam per hos oculos et per has aures de ipsa veritate admonemur, et difficile est resistere phantasmatis quae per istos sensus intrans in animam, quamvis per illos intret etiam ipsa admonitio veritatis»). De aquí procede la abundante cosecha de error en las doctrinas de los filósofos paganos (cf. *ciu.* 18,41,1-2): el dualismo y exagerado racionalismo de los maniqueos (*conf.* 8,10,22; 3,6,10; 5,3,6; *mor.* 2,3-10), el escepticismo de la nueva Academia (*Acad.* 2,5,11; *ciu.* 19,18), el inepto sensismo de estoicos y epicúreos (*ciu.* 8,5). También los neoplatónicos, aunque se acercan mucho más a la doctrina cristiana, fracasaron en el aprehender la auténtica naturaleza de la sabiduría que es la Palabra encarnada y, como tal, el verdadero fin de la búsqueda de la felicidad y el único camino hacia ella (*uera rel.* 24,45; *ciu.* 9,17; *en. Ps.* 8,8; *conf.* 5,3,5; 7,21,27) (cf. D. J. MACQUEEN, *Contemptus Dei: St. Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, en *Recherches Augustiniennes* 9 [1973] 227-293: 275).

Toda la metafísica agustiniana del conocimiento puede quedar resumida en estos dos temas: presencia de Dios y autoconsciencia humana ¹²³. Por la autoconsciencia del espíritu, hecha a imagen de Dios, se revela la presencia de la verdad inmutable y la presencia de Dios como fundamento de esa verdad. Condición necesaria es que el espíritu se conozca como lo que realmente es. Pero el espíritu enredado en esa concupiscencia no se reconoce como tal. Adherido por el amor a las realidades sensibles, cuando intenta conocerse, se identifica con las cosas que ama y se trata de acuerdo con lo que juzga ser ¹²⁴. Como consecuencia, al no llegar al núcleo de su ser, tampoco llega a la sede de la verdad ni, por tanto, a la verdad misma. Es el problema que, poniendo ya nombre a la verdad, denunciaba san Agustín a propósito de sí mismo, cuando afirmaba que Dios estaba dentro de sí, pero él estaba fuera, o que Dios estaba con él, pero él no estaba consigo ¹²⁵ o cuando deducía que no encontrándose a sí mismo, menos podía encontrar a Dios ¹²⁶.

El hombre que se deja llevar por la curiosidad pierde la consciencia de las realidades espirituales, subordinando la razón superior a la inferior, la sabiduría a la ciencia y, por tanto, la contemplación a la acción, que va a consistir en un uso desordenado del mundo temporal ¹²⁷. Está capacitado para conocer las cosas y su belleza y la causa última y razón de ellas, la Verdad y Belleza absolutas, pero cercena esta segunda posibilidad. El hombre se automutila, inutilizando, en lo que se refiere al ámbito cognoscitivo, su dimensión espiritual. Se entrega al mundo exterior ¹²⁸. La mirada de su mente queda extraviada, fuera del camino, del horizonte y de las perspectivas de su actividad específica, y cada nuevo objeto y cada nuevo afán son otros cepos y ligaduras con que se va cerrando y oscureciendo la pupila del corazón. En el favorecer esta actitud de extravío concurren todas las pasiones y apetencias humanas, multiplicando las solicitudes y alicientes por los que el hombre seguirá desvaneciéndose hasta llegar a la total alienación ¹²⁹.

Respecto a esta concupiscencia, los sentidos, su único órgano de conocimiento, tienen dos funciones. Una mira al mundo exterior, otra al mundo interior del hombre. En cuanto al mundo exterior, ellos posibilitan que el hombre lo conozca. Es el aspecto positivo. Pero, al mismo tiempo, le ofrecen un sin fin

123. R. FLÓREZ, *Presencia de la verdad*, Madrid 1971, p. 235.

124. Cf. *Trin.* 12,8,13.

125. *Conf.* 10,27,38.

126. *Conf.* 5,2,2.

127. D. J. MACQUENN, *Contemptus Dei*, p. 277. Remite a *Trin.* 12,14,22. Cf. también *Io. eu. tr.* 25,15-16; *mus.* 6,13,40; *trin.* 12,4,4; 12,10,15; 12,15,25.

128. Cf. *Trin.* 11,1,1.

129. Cf. R. FLOREZ, *Presencia de la verdad*, p. 236.

de espectáculos que pueden dejarlo preso en la realidad sensible. Es el aspecto negativo. En efecto, cuando el hombre se halla cautivo de los espectáculos exteriores, pierden interés para él los espectáculos de la mente, como llama el santo a la contemplación de la verdad y belleza espirituales. Ni le interesan ni los conoce ¹³⁰. Cree que le bastan los sentidos del cuerpo para vivir feliz. Es una ceguera parcial y congénita en el estado actual del hombre, consecuencia del pecado de origen. La inteligencia, lo que en verdad le engrandece, apenas tiene espacio de acción. Las verdades del espíritu a las que ella otorga el acceso no suscitan su amor. Una posibilidad a que renuncia.

A partir de aquí se comprende que la concupiscencia de los ojos se manifieste principalmente en la búsqueda de espectáculos con sus exhibiciones de *monstra et miracula* ¹³¹, en el conocimiento inútil de la naturaleza, en las artes mágicas, en el tentar a Dios pidiéndole signos y prodigios por el sólo deseo de verlos ¹³².

En relación con el mundo interior, lo propio de la concupiscencia de los ojos es alimentarlo desde lo sentidos. Por medio de ellos entran en el interior del hombre las imágenes de la realidad exterior, suministrando el material para que la imaginación cree sus propias fantasías. Con él produce sus propios espectáculos que, de una parte, le distraen y, de otra, le impiden contemplar la verdad que mora en el interior del hombre ¹³³.

El santo ve la curiosidad ilícita como una pestilente carencia de verdad ¹³⁴. De hecho, califica este vicio de vanidad ¹³⁵ o vaciedad ¹³⁶. Dejarse llevar de la concupiscencia de los ojos o de la curiosidad significa renunciar a la plenitud de la verdad en favor de lo que sólo es, en el mejor de los casos, una

130. Una forma de conocer el concepto que tenía san Agustín de la concupiscencia de los ojos o concupiscencia es ver la simbología zoomórfica a que recurre. En unos casos la asocia con los peces, «que pasan una y mil veces por las sendas secretas del abismo» (*conf.* 5,3,4), «demostrando el pertinacísimo empeño de quienes buscan las cosas vanas y pasajeras» (*en. Ps.* 8,13); en otros, con la serpiente, viendo una alusión a dicho vicio en las palabras que el Dios le dirigió en el paraíso: *comerás tierra* (Gen 3,14), aduciendo como razón que «quien se alimenta de tierra penetra en abismos profundos y oscuros, pero temporales y terrenos» (*Gn. adu. Man.* 2,18,27).

131. Al respecto cf. M. TASINATO, *Sulla curiosità. Apuleio e Agostino*, Parma 1994, p. 28-29.

132. *Conf.* 10,35,55; s. 313 A,3: «Quae mala facit turpis curiositas, concupiscentia vana oculorum, aviditas nugacium spectaculorum, insania stadiorum, nullo praemio conflictus certaminum».

133. Cf. *uera rel.* 39,72.

134. «Omnis enim curiositas illicita pestilens inopia est veritatis» (s. 112 A,3).

135. «... vanitate rerum quae foris sunt» (*exp. prop. Rom.* 58; s. 313 A,3).

136. «Inanis curiositas» (*exp. prop. Rom.* 58).

participación minúscula de ella (cualquier realidad creada percibida por los sentidos), o más pequeña aún (sus imágenes) o prácticamente nula (las creaciones de la imaginación). La curiosidad pre-ocupa al espíritu con imágenes vacías, disfrazándolas con los engañosos títulos de conocimiento y ciencia. En su polémica antimaniquea, cuando acusa a sus antiguos correligionarios de materialismo y sensualismo, san Agustín pone en contraste las vanidades perseguidas por el espíritu curioso con la adherencia a la eterna verdad del espíritu unificado ¹³⁷.

A nivel de fe, la concupiscencia de los ojos se caracteriza por negarse a aceptar nada que no entre por los sentidos. Y como los contenidos de la fe no siguen ese cauce, quien se halla dominado por tal concupiscencia renuncia a creer. Es el caso de los maniqueos. Dios es un ser puramente espiritual; por tanto, quien no tiene o, mejor, no usa el órgano de conocimiento adecuado no puede llegar a Él. Además, Dios tiene su morada en la más profunda intimidad del hombre; en consecuencia, quien ha renunciado a entrar en ella o es incapaz de hacerlo, tampoco puede acceder a Él. Por otra parte, Dios está enraizado en el ser del hombre y el hombre pretende llegar a Él. La consecuencia, negativa, de lo dicho es que la imagen que se tiene de Dios se forma a tono con el instrumento con que se le quiere conocer y del lugar donde se le pretende hallar. De aquí nace la idolatría, al identificar a Dios ya con alguna de sus obras, ya con alguna de las obras del hombre. Tal ciencia a menudo degenera en una virtual autodivinización que degrada totalmente la noción de divinidad reduciendo a Dios incluso a un nivel ocasionalmente infrahumano ¹³⁸.

La concupiscencia de los ojos no hace sino cegar el ojo interior del espíritu, por medio del cual san Agustín descubrió por primera vez la espiritualidad y trascendencia de Dios ¹³⁹. Por tanto, la verdadera labor del hombre, como ser capacitado para conocer, ha de consistir en sanar y fortalecer el ojo interior y a ese objetivo mira toda la actividad de la Iglesia ¹⁴⁰.

137. Cf. J. TORCHIA, *St. Augustin's Triadic Interpretation of Iniquity*, p. 161.

138. D. J. MACQUEEN, *Contemptus Dei*, p. 277. Referencia a *conf.* 5,3,5. Cf. también *Gn. adu. Man.* 2,15,38 donde san Agustín refiere la concupiscencia de los ojos a la adoración del sol por los maniqueos, a propósito del hecho de que, tras la caída, a Adán y a Eva se le abrieron los ojos.

139. Cf. *conf.* 7,10,16.

140. *S.* 88,5,5: «Tota igitur opera nostra, fratres, in hac vita est sanare oculum cordis, unde videatur Deus. Ad hoc sacrosancta mysteria celebrantur; ad hoc sermo Dei praedicatur; ad hoc exhortationes Ecclesiae morales, id est, pertinentes ad corrigendos mores, ad emendandas carnales concupiscentias, ad renuntiandum non voce tantum, sed mutata vita huic saeculo; ad hoc agunt quidquid agunt divinae sanctaeque Litterae, ut purgetur illud interius ab ea re quae nos impedit ab aspectu Dei».

Es el momento de considerar ya, desde esta perspectiva, uno a uno los párrafos siguientes del capítulo segundo de la Regla.

9.2. Aplicación al párrafo segundo

Tres aspectos cabe considerar: el campo de aplicación, el principio aplicado y la aplicación misma.

9.2.1. Campo de aplicación: la oración privada en el oratorio.

Como ya se habló en su momento de otros aspectos relacionados con el oratorio ¹⁴¹, ahora sólo nos ocuparemos brevemente de la oración privada que los siervos de Dios pueden hacer en él.

El santo, decíamos, entiende la oración en común al servicio de la oración personal. Es propio de ella excitar el fervor, mantener vivo y acrecentar el deseo de Dios de los participantes ¹⁴². La doctrina agustiniana sobre la oración tiene carácter genérico y vale para cualquier modalidad de la misma. Con todo, el santo habla también de la oración privada como contrapuesta a la oración en común. El texto más explícito lo encontramos, una vez más, en la carta a Proba. Se trata de un pasaje en el que se percibe el eco del segundo párrafo del capítulo segundo de la Regla. Helo aquí:

Siendo esto así, tampoco será inútil o vituperable dedicarse largamente a la oración cuando hay tiempo, es decir, cuando no lo impide el deber de realizar otras acciones buenas y necesarias, aunque también en ellas, como he dicho, hemos de orar con aquel deseo. Pues, contra lo que algunos piensan, el orar largo tiempo no equivale a decir muchas palabras. Una cosa es un largo discurso y otra un afecto sostenido. En efecto, también del Señor mismo está escrito que pernoctaba en oración y que oraba prolijamente ¹⁴³.

Además de abogar por la oración privada, el texto es rico en matices. De él parece desprenderse que no faltaban quienes la consideraban vituperable

141. Cf. capítulo anterior.

142 . Cf. *ep.* 130,9,18 y *s. Mayence* 62 (= Dolbeau 26), 11, ya citados.

143. «Quae cum ita sint, etiam diu orare, cum uacat, id est cum alia bonarum et necessarium actionum non impediuntur officia, quamuis et in eis, ut dixi, desiderio illo semper orandum sit, non sit improbum nec inutile. Neque enim ut nonnulli putant, hoc est orare in

e inútil ¹⁴⁴, esto es, moralmente reprobable (*improbum*) y religiosamente infructuosa (*inutile*). San Agustín sale en su defensa rechazando ambos calificativos. Pero matiza bien en qué circunstancias es aceptable esa oración privada: cuando otros deberes no reclaman el tiempo que se pensaba dedicarle. De hecho puede darse el caso de que alguien, bajo pretexto de entregarse a la oración, abandone lo que estrictamente constituye su deber. En tal circunstancia esa oración privada se convierte en un acto moralmente censurable. Pero san Agustín todavía puntualiza más respecto de las acciones: no cualquier actividad ha de prevalecer sobre la oración privada, sino sólo aquellas que sean buenas. Más aún, ni siquiera debe prevalecer cualquier acción buena sobre la oración, sino sólo aquella que sea necesaria. Llegados aquí quisiéramos saber el criterio para juzgar como necesaria una acción, pero san Agustín no lo indica.

A la oración privada se la critica también por su presunta inutilidad. Suponemos que la referencia se orienta al ámbito religioso. Lo deducimos de la continuación del texto. La objeción que parece derivarse de él sonaría más o menos así: hasta el trabajo se puede convertir en oración; por tanto, carece de sentido renunciar al trabajo en favor de ella. San Agustín concede lo primero, esto es, que también en la actividad se puede orar con el deseo, pero no la conclusión extraída, y por eso reafirma la utilidad de la oración privada, a pesar de ello. Otra objeción tenía base bíblica: sería caer en el mucho hablar, rechazado por Jesús (Mt 6,7). A lo que san Agustín responde, primero, distinguiendo entre orar y decir muchas palabras, y, luego, aduciendo como ejemplo la conducta del Señor. Hay que añadir, además, que estas reflexiones sobre la oración privada aparecen, en la carta como en la Regla, relacionadas con lo que ha dicho inmediatamente antes acerca de los «intervalos de horas y tiempos» dedicados a la oración ¹⁴⁵.

multiloquio (cf. Mt 6,7), si diutius oretur. Aliud est sermo multus aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso domino scriptum est, quod penoetauerit orando (cf. Lc 6,12) et quod prolixius orauerit (cf. *ib.* 22,43)» (*ep.* 130,10,19).

144. En realidad la crítica parece centrarse en el dedicar largo tiempo a la oración, no tanto en el simple hecho de orar. Pero como no se indica qué se entiende por «largo tiempo» en la práctica puede convertirse en crítica a la oración misma.

145. Resulta claro del comienzo de la frase: «Quae cum ita sint...».

9.2.2. *El principio aplicado.*

El segundo párrafo del capítulo segundo de la Regla contempla el primer campo de dificultades, el mundo exterior que penetra por los sentidos, en el ámbito específico de la oración privada.

El mundo exterior es ambivalente respecto de la oración. En principio, en cuanto hechura de Dios de quien conserva las huellas, puede y debe elevar el hombre hacia Él ¹⁴⁶. La belleza que nuestros ojos contemplan o los demás sentidos perciben, por tratarse de una participación de la Belleza suprema, que es Dios, debería conducir al hombre a Él ¹⁴⁷. En la práctica, sin embargo, y debido a los efectos nocivos del pecado de origen, se convierte muchas veces en obstáculo ¹⁴⁸. El hombre se da por satisfecho con esa belleza sensible y no siente la necesidad de elevarse a su fuente, la suprema Belleza espiritual.

Un concepto clave en este contexto es el de espectáculo. San Agustín recurre a una realidad social, la pasión del mundo romano por los ellos, para explicar una realidad espiritual. Con anterioridad señalamos el afán de espectáculos como una de las manifestaciones de la concupiscencia de los ojos, la primera de las indicadas por san Agustín. Ya en la más temprana literatura cristiana latina fueron frecuentemente condenados por su carácter inmoral, por estar vinculados a la idolatría y en cuanto derrochadores de riquezas a las que se podría dar un uso más humanitario ¹⁴⁹. A nuestro interés sirve, sobre

146. Cf. *conf.* 5,1,1: «Non cessat nec tacet laudes tuas uniuersa creatura tua nec spiritus omnis por os conuersum ad te nec animalia nec corporalia per os considerantium ea, ut exurgat in te a lassitudine anima nostra innitens eis, quae fecisti, et transiens ad te, qui fecisti haec mirabiliter...».

147. «Creatura tua spectaculum mihi facta est: quaesivi in opere artificem, et in conditis omnibus conditorem» (*en. Ps.* 142,10; también *en. Ps.* 144,13; 145,12; *s.* 197, 223 A,1; 241,2; *ep.* 6*,3; *Gn. adu. Man.* 1,16,26. Cf. G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains I,18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin*, en *Recherches Augustiniennes* 2 (1962). 273-309).

148. También frente al espectáculo de la naturaleza vale la distinción que establece san Agustín entre espectadores carnales y espectadores espirituales, según lo que son capaces de contemplar en los tormentos de los mártires (cf. *s.* 51,1,2). La diferencia quedaría establecida en este otro texto: «Sunt enim et hi multi sunt, qui plus tenentur admiratione rerum quam cognitione causarum, ubi miracula mira esse desistunt, et opus est eos ad invisibilem fidem visibilibus mirabilibus excitari, ut puritate purgati eo perveniant ubi familiaritate veritatis mirari desinant...» (*ep.* 120,1,5).

149. Al respecto puede verse H. JÜRGENS, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart-Berlin- Köln-Mainz 1972; W. WEISMANN, *Kirche und Schauspiele in Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972; F. VAN DER MEER, *San Agustín pastor de almas*, Barcelona 1965, p. 82-94; A. HAMMAN, *La vida cotidiana en Africa en tiempos de san Agustín*, Iquitos-Madrid 1989, p. 177-239.

todo, una expresión con que, entre otras, el obispo de Hipona describe a quienes asisten a ellos: alimentan su memoria con cosas no sólo inútiles, sino también dañinas ¹⁵⁰. Es decir, ocupan de antemano con tales cosas lo que debe ser morada de otras de categoría superior.

Pero cuando san Agustín menciona los espectáculos en este contexto no está pensando sólo en los que mueven a las masas. Una acción, la que sea, puede ser considerada como espectáculo, con tal que alguien la contemple (*spectat*), aunque ese alguien sea una sola persona. La vida diaria ofrece ejemplos a cada momento. La misma naturaleza, tanto la animada como la inanimada, es pródiga en ellos. En el examen personal de conciencia que sobre la concupiscencia de los ojos hace el santo en el libro décimo de las *Confesiones* menciona tres de estos: el galgo persiguiendo a la liebre, la salamandrea que anda a la caza de moscas y la araña que envuelve a las atrapadas en sus redes ¹⁵¹.

Tales espectáculos deberían elevar el corazón del hombre a Dios, del que hablan sus obras ¹⁵². Sin embargo, con frecuencia, si no de ordinario, producen el efecto contrario. San Agustín lo expresa de esta manera: «hasta me distrae tal vez de algún gran pensamiento y me hace salir del camino, no porque salga de él el jumento que me lleva, sino por la nueva dirección que toma el corazón» ¹⁵³. El texto contiene la realidad y la imagen; la imagen es el desviar del camino; la realidad, el apartar la inteligencia o el corazón de las altas cuestiones que le puedan estar ocupando. Inteligencia y corazón: dos esferas en que ejerce su influjo negativo, que se puede interpretar como el ámbito epistemológico y el de la experiencia religiosa. El corazón vuelto hacia Dios en la plegaria, de repente le da la espalda para mirar en otra dirección. El espectáculo interior y divino, percibido por lo más sublime que posee el hombre, cede su puesto al espectáculo exterior y terreno, captado por los sentidos. A veces acontece sólo de forma momentánea, pero, como dice el mismo san Agustín, el rápido levantarse no anula la caída ¹⁵⁴.

Con su lucidez habitual, el santo recuerda que el problema no se mide en valores de cantidad, sino de calidad. El espectáculo puede ser de dimensiones ridículas, pero el efecto que produce no es por eso menor. «¿Acaso porque

150. «... aliquando tenentes in animo phantasias vanitatis suae, et memoriam suam pascentes rebus non solum inutilibus, sed etiam pernitosius, gaudentes in eis tanquam in dulcibus, sed pestiferis» (*en. Ps.* 147,8).

151. *Conf.* 10,35,57.

152. «Tacet Deus, sed loquuntur opera Dei» (*s.* 313 D,2).

153. *Ib.*: «auertit me fortassis et ab aliqua magna cogitatione atque ad se conuertit illa uenatio, non deuiare cogens corpore iumentu, sed cordis inclinatione...».

154. *Ib.*: «Aliud est cito surgere, alud est non cadere»; cf. también *exp. Gal.* 20.

son animales pequeños no es el efecto el mismo?»¹⁵⁵. Hasta aquí el contexto doctrinal en que creemos ha de leerse la recomendación contenida en el segundo párrafo del capítulo segundo de la Regla.

9.2.3. Aplicación del principio

San Agustín podía haber aplicado el principio a otros ámbitos relacionados de un modo u otro con la oración. De hecho lo aplica al ámbito de la oración privada en el oratorio del monasterio. La aplicación responde, sin duda, a un problema concreto relacionado con el trabajo, pero cuyos detalles nos resultan desconocidos.

El legislador trata de evitar que en el oratorio se produzcan espectáculos que impidan la oración del siervo de Dios que, sin otra obligación que cumplir, quiera dedicar su tiempo a ella¹⁵⁶. La diferencia está en que el espectáculo en que piensa san Agustín es producido por otros siervos de Dios. No se trata, obviamente, de que estos pretendan montar un espectáculo en toda regla. Pero la actividad que pudieran realizar en el oratorio, al caer bajo la acción de la vista o de otro sentido del siervo de Dios que quisiera orar, se convierte de hecho para él en espectáculo. Queriendo o sin quererlo, él se convierte en espectador de algo que acontece a su lado. Y, flaco como es todo hombre¹⁵⁷, su corazón puede dejar de lado a Dios y fijar su mente en dicha acción. Como en los espectáculos más llamativos, la curiosidad le retiene en ella¹⁵⁸.

En un sermón san Agustín se ocupa en señalar cuán importante es la necesaria adecuación del lugar destinado a la oración y de cómo ha de resultar agradable la estancia en él. Lo que en dicho lugar refiere al corazón del que ora, vale también para el local físico¹⁵⁹. En ese contexto hay que entender la recomendación del párrafo que nos ocupa.

El silencio exterior es, como norma, requisito para que pueda producirse el silencio interior, condición, a su vez, imprescindible para el encuentro con Dios en la oración. El dejarse arrastrar por cualquier tipo de espectáculo

155. *Ib.*: «Num quia parua sunt animalia, ideo non res eadem geritur?».

156. Igual que en *ep.* 130, 10, 19 (cf. antes, nota 143).

157. *Conf.* 10, 35, 57: «... et demonstrata infirmitate mea...».

158. *Ep.* 120, 1, 5: «Nam et in theatris homines funiambulū mirantur, musicis delectantur...; in illo stupetur difficultas, in his retinet pascitque iucunditas».

159. *En. Ps.* 33, 2, 8; texto latino más adelante, en nota 229.

exterior destruye la atención del espíritu necesaria para orar ¹⁶⁰. Echando mano de la prudencia, los siervos de Dios han de discernir qué cosas facilitan el encuentro con Dios y cuáles lo impiden ¹⁶¹, con referencia tanto a sí mismos como a los demás ¹⁶². El texto de la Regla, sin embargo, sólo contempla la segunda posibilidad.

En este capítulo san Agustín se limita a lo negativo: no dejarse seducir por los espectáculos. Pero eso sabe a poco. Una sana pedagogía tiene en cuenta que el simple prohibir raramente lleva a buen puerto; requiere ser completado con un estímulo positivo. ¿Puede el hombre renunciar sin más a los espectáculos? San Agustín está convencido de que no. Por eso, su propuesta consiste en llamar la atención sobre otros espectáculos. Pero no lo hace en este capítulo segundo, sino en el lugar que le corresponde según la estructura pensada para la Regla, esto es, en su capítulo octavo. Pero no es eso lo que nos ocupa en este momento.

9.3. Aplicación al párrafo tercero

Este párrafo suele centrar de modo especial la atención de los comentaristas. También nosotros le dedicaremos más espacio que a los demás. Pero no porque lo consideremos más importante, ni la esencia de lo que afirma la Regla sobre la oración ¹⁶³, sino porque la obra del santo suministra copioso material para el comentario. Obviamente, esta riqueza se debe a la importancia del aspecto de la oración que toma en consideración. Como en el apartado anterior distinguimos el principio aplicado, su campo de aplicación y la aplicación misma.

160. Cf. *S.* 51,1,1: «... pro his qui nondum intenti sunt spectacula veritatis, sed dediti sunt spectaculis carnis...».

161. *Mor.* 15,25: «... prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in deum, ab his quibus impediri potest».

162. Aunque determinada actividad pueda no ser impedimento para la oración de quien la realiza (hablando de los cenobitas de Egipto, san Agustín afirma que realizaban un trabajo «que no aparta la mente de Dios»: *mor.* 1, 31,67, puede serlo para quien, en determinado contexto, es espectador involuntario de la misma.

163. Cf. VAN BAVEL, 50.

9.3.1. *El principio aplicado*

El principio es el siguiente: el mundo exterior que, a través de los sentidos, ha penetrado en el interior del hombre se convierte en impedimento para la oración.

El texto latino dice: *hoc uersetur in corde quod profertur in uoce*. A la hora de traducirlo, la variante principal entre los diversos autores se concentra en el verbo *uersetur*¹⁶⁴. Los verbos usados para expresar su significado son varios: sentir¹⁶⁵, vivre¹⁶⁶, be alive¹⁶⁷, meditate¹⁶⁸, essere vivo¹⁶⁹, meditare¹⁷⁰, etc. Si exceptuamos el *meditate* y el *meditare*, los demás parecen indicar con distintos matices la misma realidad: la presencia en el corazón de lo que se profiere con la voz. Por supuesto, hay que pensar en una presencia cualificada, sentida, activa en la persona, más que en un simple almacenaje en el corazón. Se trata de matices recogidos en los verbos utilizados; todos indican algo más que el puro hecho de la presencia. Pero eso no lo dice el texto agustiniano. El «meditar», por el contrario, no apunta en primer lugar a la presencia de algo en un lugar sino a una actividad de la persona. El recurso a este verbo parece reflejar una concepción de la oración de carácter discursivo que quizá se ajuste mejor a otro tipo de oración que a la hecha con himnos y salmos. Es una opción que juzgamos hay que descartar porque no refleja el contenido del texto. A nuestro parecer, en efecto, la frase agustiniana únicamente expresa el deseo de que cuanto profiere la voz –señal de que se trata de oración oral, no necesariamente en común o pública– encuentre lugar en el corazón del siervo de Dios. Un deseo que halla su justificación en el hecho de que el corazón, como veremos, puede estar ya ocupado por otros inquilinos indeseados.

Esta asociación entre voz u otros términos que fundamentalmente hacen referencia a la misma realidad (lengua, labios, sonido) y corazón y sus equivalentes (afecto, obras) aparece con frecuencia en la obra agustiniana, sobre todo en los comentarios a los salmos. Téngase en cuenta, al respecto, que la recomendación de la Regla tiene lugar en el contexto de la oración hecha con

164. También existe cierta divergencia respecto de *uoce*. Algunos traducen el término por «labios» (L. VERHEIJEN, en NA I, 20), corazón (G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford 1987, p. 85).

165. *Constituciones de la Orden de Hermanos de san Agustín*, Madrid 1991.

166. L. VERHEIJEN, en NA I, 20.

167. G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford 1987, p. 85

168. AGATHA MARY, 103.

169. AGOSTINO D'IPPONA, *La regola*. Testo Latino-Italiano, Palermo 1986, p. 27.

170. TRAPÈ, 245.

salmos ¹⁷¹. Para una mejor intelección, procede advertir que, como ya acontece en la Biblia, en la obra agustiniana «corazón» (*cor*) es un término cargado de significado ¹⁷². Para el santo, el «corazón» representa el nivel más profundo del propio ser ¹⁷³. Él lo identifica con el «hombre interior» ¹⁷⁴ y, en cuanto tal, le asigna boca, lengua, voz, ¹⁷⁵ etc. Mas para nuestro caso lo importante es recordar que san Agustín lo interpreta como el aposento a que Jesús manda retirarse para hacer oración (Mt 6,6) ¹⁷⁶. El corazón es el lugar de la morada de Dios. En él nos escucha, porque en él tiene sus oídos ¹⁷⁷. En consecuencia, es necesario que cuanto dicen los labios llegue a Él.

Esta idea la formula el santo de diversas maneras. O bien pone de relieve el sentido de la acción de cada una de las partes: cantamos con la voz para encendernos en llamas, cantamos con el corazón para agradar a Dios ¹⁷⁸. O bien saca a la luz el engaño de quien no mira más que a las palabras: no basta con afirmar que se bendice a Dios con la lengua, si el corazón se mantiene

171. «Hymnis et psalmis cum oratis Deum...».

172. Cf. E. DE LA PEZZA, *El significado de «cor» en san Agustín*, París 1962; G. MADEC, *Cor*, en *Augustinus-Lexikon*, 2/1, p. 1; V. GROSSI, *Il «Cor» nella spiritualità di sant'Agostino*, in AAVV., *L'antropologia dei maestri spirituali*, Roma 1991, p. 125-142; I. BOCHET, *Le coeur dans saint Augustin*, en *À l'aube du troisième millénaire: pour une civilisation du coeur*, Éditions de l'Emmanuel, Paray-le-Monial 2000; L. VERHEIJEN, «In Herzen soll leben, was der Mund ausspricht». *Die Rolle dieser Worte in 2. Kapitel der Augustinus-Regel über das Gebet*, en *Cor Unum* 42 (1984) 109-117: 109-111.

173. Cf. C. H. GOWANS, *The Identity of the True Believer in the Sermons of Augustine of Hippo: A Dimension of his Christian Anthropology*, Lewiston, NY, 1998, p. 29; véase todo el capítulo segundo).

174. En toda la literatura patristica «le mot *cor* es un equivalente lyrique du mot *anima* et il apparaît spontanément lorsqu'à la langue philosophique se substitue le style poétique et biblique» (A. GULLAUMONT, *Le sens des noms du coeur dans l'Antiquité*, en *Études Carmélites* 29 [1965] 41-81:73).

175. Para boca, cf. *en. Ps.* 125,5,6,8; 137,2; 141; 106,1; para lengua, *en. Ps.* 125,5; para voz, *en. Ps.* 31 II,15 y M. VINCENT, *La prière selon saint Augustin d'après les «Enarrationes in psalmos»*, en *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 371-402: 376.

176. «Ubi exaudivit Dominus? Intus. Ubi dat? Intus. Ibi oras, ibi exaudiris, ibi beatificaris. Orasti, exauditus es, beatificatus es; et non scit qui iusta te stat; gestum est totum in occulto, sicut Dominus in evangelio dicit: *Intra in cubiculum tuum, claude ostium tuum, et ora in occulto...* Cum ergo intras in cubiculum tuum, intras cor tuum» (*en. Ps.* 33,2,8). Cf. también *en. Ps.* 35,5; *s. dom. m.* 2,3,11; *mag.* 1,2 («quo nomine significatur mentis penetralia»).

177. Cf. *en. Ps.* 35,14; 147,5 y M. VINCENT, *La prière selon saint Augustin*, p. 376.

178. «Non enim tantum cantamus, quando voce et labiis sonamus canticum; est et canticum intus, quia sunt et aures cuiusdam intus. Voce cantamus ut nos excitemus; corde cantamus, ut illi placeamus» (*en. Ps.* 147,5).

silencioso, si se bendice con la boca y se maldice con el corazón (Sal 61,5) ¹⁷⁹. Otras veces trata de disuadir de que cada elemento vaya por su lado, por ejemplo, desgañitándose de tanto gritar, mientras queda mudo el corazón ¹⁸⁰. O, de forma más positiva, procura estimular a que vayan juntos, invitando, por ejemplo, a que las plegarias que oyen quienes están al lado sean gritos de afecto que lleguen a los oídos de Dios ¹⁸¹. También gusta de contraponer a los hombres y a Dios como receptores respectivos del grito exterior y del clamor del corazón ¹⁸². En algunos textos opta por indicar el éxito o fracaso asegurados según que vayan de acuerdo o no la boca y el corazón, el sonido y el afecto. Muchos, en efecto, clamaron con su corazón sin mover los labios, mientras que otros, atronando con su boca, por tener el corazón lejos de Dios no recibieron nada ¹⁸³. Es que a Dios se clama con el corazón, no con la voz, y Dios sólo escucha si se le grita desde el corazón ¹⁸⁴. Manteniendo la misma dialéctica entre lengua y corazón, se detiene para indicar cuándo se da esa armonía necesaria. Un caso concreto: cuando hace el corazón lo que se canta en el salmo ¹⁸⁵. En esta misma línea, identifica el corazón con las obras: el acuerdo debe darse entre voz y obras ¹⁸⁶. Por último, san Agustín recurre también a la

179. «Sine causa dicis quia lingua tua sonat benedictionem Domini, si corde non sones; ore benedicis et corde maledicis (Ps 61,5)» (*en. Ps.* 132,13).

180. «... ut etiam atque etiam memineritis quod modo cantabatis, ne sit lingua pers-trepens corde muto» (*s. Mayence* 62 [Dolbeau 26],1, p. 366).

181. «sed quod sonuistis voce ad aures inuicem uestras clametis adfectu ad aures dei» (*s. Mayence* 62 [Dolbeau 26],1, p. 366)

179. «Sine causa dicis quia lingua tua sonat benedictionem Domini, si corde non sones; ore benedicis et corde maledicis (Ps 61,5)» (*en. Ps.* 132,13).

180. «... ut etiam atque etiam memineritis quod modo cantabatis, ne sit lingua pers-trepens corde muto» (*s. Mayence* 62 [Dolbeau 26],1, p. 366).

181. «sed quod sonuistis voce ad aures inuicem uestras clametis adfectu ad aures dei» (*s. Mayence* 62 [Dolbeau 26],1, p. 366)

182. «Voce mea ad dominum clamavi. Id est, non corporis uoce, quae cum strepitu verberati aeris promitur, sed uoce cordis, quae hominibus silet, Deo autem sicut clamor sonat (*en. Ps.* 3,4; también 4,5; 5,2; 17,7; 26 I,7; 30 II,3,10; 117,23; 125,8; 139,10; 141,2).

183. «Clamor ad Deum non est uoce, sed corde. Multi silentes labii, corde clamaverunt; multi ore strepentes, corde averso, nihil impetrare potuerunt. Si ergo clamas, clama intus, ubi audit Deus» (*en. Ps.* 30 II,3,10).

184. *Ib.*

185. «... hunc psalmus cantatur, et facit cor quod in psalmo cantatur. Quam multi enim sonant uoce et corde muti sunt? Et quam multi tacent labiis et clamant affectu. Quia ad cor hominis, aures Dei; sicut aures corporis ad os hominis, sic cor hominis ad aures Dei. Multi clauso ore exaudiuntur, et multi in magnis clamoribus non exaudiuntur» (*en. Ps.* 119,9).

186. «Vis ergo psallere? Non solum uox tua sonet laudes dei, sed opera tua concordent cum uoce tua. Cum ergo uoce cantaveris, silebis aliquando; uita sic canta ut numquam sileas» (*en. Ps.* 146,2). «Rogamus uos ut, quomodo uobis placet uerbum dei, sic placeat et in

contraposición entre exterior e interior, entre oído y corazón (mente), no sólo en el contexto de la oración humana, sino también en el de la revelación divina ¹⁸⁷.

Los textos se pueden multiplicar, pero no hace falta. Los ofrecidos son suficientes para hacer ver la insistencia del santo en la continuidad entre «boca» y «corazón» en el contexto de la oración humana y, específicamente, en el rezo de los salmos. ¿Cuál se adivina que puede ser la causa de la misma?

9.3.1.1. *Su experiencia personal*

Con razón se tiene a san Agustín por uno de los autores que más habla de sí en su obra, aunque sea sin alusiones explícitas. Sin ir más lejos, en la misma Regla se percibe un eco muy claro de su propia experiencia vital. En particular en este tercer párrafo, y no nos referimos ahora a su pasión religiosa por el salterio. Lo que en otros textos nos dice sobre su propia oración es clave para comprender el deseo expresado en el pasaje de la Regla que nos ocupa.

Comenzamos con un bello texto en que san Agustín se dirige a los maniqueos:

Sean crueles con vosotros quienes ignoran con cuánta fatiga se halla la verdad y cuán difícilmente se evitan los errores. Sean crueles con vosotros quienes ignoran cuán raro y arduo es superar las imaginaciones de la carne con la serenidad de una mente piadosa. Sean crueles con vosotros quienes ignoran cuán difícil es curar el ojo del hombre interior para que pueda ver el sol que le es propio... *el sol de justicia* (Mal 4,2)... *la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1,9). Sean crueles con vosotros quienes ignoran tras cuántos suspiros y gemidos acontece el poder comprender, siquiera un poco, a Dios. Finalmente, sean crueles con

moribus uestris, non in aure sola, sed et in corde, non corde solo, sed et in uita, ut sitis familia dei apta et placita oculis eius ad omne opus bonum» (*s. Mayence* 61 [Dolbeau 25], 28, p. 267).

187. «... erigit auditum in illam vocem Dei internam, audit rationabile carmen intrinsecus. Ita enim desuper in silentio sonat quiddam, non auribus sed mentibus; ut quicumque audit illud melos, taedio afficiatur ad strepitum corporalem, et tota ista vita humana tumultus ei quidam sit, impediens auditum superni cuiusdam soni nimium delectabilis, et incomparabilis, et ineffabilis (*en. Ps. 42,7*).

vosotros quienes nunca se vieron engañados en el error... Pero yo, que, errante por tanto tiempo, pude ver al fin en qué consiste esa verdad que se percibe sin relatos de fábulas vacías de contenido; yo, que, miserable, apenas merecí superar, con la ayuda del Señor, las vanas imaginaciones de mi espíritu, coleccionadas en mis variadas opiniones y errores; yo, que tan tarde me sometí a médico tan clementísimo que me llamaba y halagaba para eliminar las tinieblas de mi mente; yo, que tanto tiempo lloré para que la sustancia inmutable e incapaz de mancillarse se dignase manifestar a mi interior, testimoniándola los libros divinos; yo, en fin, que busqué con curiosidad, escuché con atención y creí con temeridad todas aquellas fantasías en que vosotros os halláis enredados y atados por la larga costumbre...; yo en ningún modo puedo ser cruel con vosotros ¹⁸⁸.

El texto es largo pero creemos que vale la pena. Primero como testimonio de la calidad humana de san Agustín; luego por su contenido. San Agustín refiere cuán difícil es la conquista de la verdad y cuáles fueron las dificultades que tuvo que superar para llegar a ella. Idéntica terminología la veremos aparecer repetidamente en las páginas que siguen. Me refiero a los conceptos siguientes: fantasías (*phantasmata*) carnales, mente clara y diáfana, sanar el ojo del hombre interior, engaño del error, oscuridad de la mente, quimeras (*figmenta*), curiosidad, etc. Podemos afirmar que, con sólo mínimas acomodaciones, tenemos indicadas también las dificultades para alcanzar la oración cristiana. No en vano, como señalamos en un apartado anterior, verdad y oración son dos temas íntimamente relacionados que ocupan el mismo compartimiento en la estructura que subyace a la Regla.

En lo que aquí refiere respecto a su lucha por la verdad, se encuadra sin dificultad lo afirmado en otros textos a propósito de su oración. La *ep.* 48 a los monjes de la isla Cabrera nos ofrece un texto iluminador. En el primer apartado se sincera con ellos, exponiéndoles sus cuitas y les pide le tengan presente en sus oraciones, suponiéndolas mejores que la suyas:

Os amonesto, suplico y pido, por la profundísima humildad y la excelsa misericordia de Cristo, que me tengáis presente en vuestras santas oraciones, pues creo que son más vigilantes y sobrias que las mías. Porque la tiniebla y el tumulto de los procedimientos judiciales seculares me las menoscaban y enervan ¹⁸⁹.

188. «Illi in vos saeviant, qui nesciunt quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum; qui nesciunt quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piaie mentis serenitate superare... » (*c. ep. Man. 2-3*).

189. «Admonemus ergo et petimus et obsecramus per Christi altissimam humilitatem et misericordiosissimam celsitudinem, ut nostri memores sitis in sanctis orationibus uestris,

Se queja de la baja calidad de su oración y aduce la razón concreta: la múltiple actividad judicial en que se ve envuelto.

Un segundo texto lo encontramos en lo que escribe de su propia oración en el examen de conciencia del libro décimo de las *Confesiones*. Confiesa que sus oraciones se ven interrumpidas y perturbadas con frecuencia ¹⁹⁰. Causa inmediata es la «bandada de pensamientos frívolos»; causa última, el hecho de que su corazón se ha convertido en un asilo de cuanto ha aceptado la curiosidad, y alberga ese montón de vanidad. Con otras palabras: su corazón está lleno de imágenes del mundo exterior que, cuando se pone ante Dios, son las primeras en salir ¹⁹¹. Las palabras que pronuncia con su boca no encuentran cabida en el corazón donde Dios le escucha.

9.3.1.2. La experiencia de todo cristiano

Aunque se trata de una confesión personal, deja bien claro que tal experiencia no es sólo suya. Habla, en efecto, de «nuestras oraciones», donde «nuestras» en ningún modo parece ser un plural de autor. Y, aunque esta última apreciación no fuera exacta, sí lo es la primera. Es una de las constantes de su tratamiento de la oración, al que sin embargo los estudiosos no suelen asignarle la debida atención ¹⁹².

En un precioso texto san Agustín presenta la oración como un clamor a Dios: «El clamor del corazón es un pensamiento vehemente que, cuando se da en la oración, expresa el gran afecto del que ora y pide de suerte que no desconfía de conseguir lo que pide. Se clama con todo el corazón cuando no se piensa en ninguna otra cosa» ¹⁹³. Pero añade acto seguido: «Tales oraciones son raras». Es decir, tal ideal es difícil de alcanzar. Las distracciones, en efecto, son numerosas.

Los pensamientos (*cogitationes*) que irrumpen durante la oración son motivo recurrente en su boca. El interior del hombre no es comparable al pec-

quas uos uigilantiores et magis sobrias habere credimus; nostras enim saepe sauciat et debilitat caligo et tumultus saecularium actionum» (*ep.* 48,1).

190. Cf. *conf.* 10,35,57. El texto latino en nota 70.

191. Lo mismo en *en. Ps.* 37,11 «A facie ipsarum illusionum, aliquando uix orare permittitur».

192. No así G. Antoni en *La prière chez saint Augustin*, p. 103-115.

193. *En. Ps.* 118,29,1.

tus de Jesús, exento de la amargura de los malos pensamientos ¹⁹⁴. Los textos agustinianos utilizan varios términos y conceptos para describir esta realidad; mas para los efectos en la oración varía poco que se trate de *cogitationes*, *phantasiae*, *phantasma*, *illusiones*, *figmenta* ¹⁹⁵, etc. Con ligeras variantes, en todos los casos se refiere a «okupas» del corazón, que irrumpen en él desde la costumbre de una vida «carnal»; una turba de *phantasmata*, semejantes a los cuerpos, se abalanzan sobre los ojos interiores y no les dejan ver ¹⁹⁶. Imagen adecuada es la de las moscas o mosquitos que, según san Agustín, proceden de la corrupción y que se meten por los ojos ¹⁹⁷ e impiden ver y que, aunque se los aleje de un manotazo, regresan al instante ¹⁹⁸. La idea de tropel, de multitud, es constante:

¡Cuántas cosas, como fruto necesario de la corrupción humana, impiden pensar en Dios con la dignidad que conviene al hombre! ¡Cuántas cosas le apartan de ello! ¡Cuántas le desvían de tan sublime intención! ¡Cuántas le solicitan! ¡Qué multitud de *phantasmata*! ¡Qué muchedumbre de sugestiones! Todo esto se halla en el corazón humano, manantial de gusanos que aflora de esta corrupción ¹⁹⁹.

La preocupación que le producen aparece en una obra tan temprana como el comentario al sermón de la montaña:

De poco sirve entrar en los aposentos, si está abierta a huéspedes inoportunos la puerta por la que se introducen descortésmente las realidades exteriores y acosan a las que están en nuestro interior. Dijimos que realidad exterior es todo lo temporal y visible que entra por la puerta, esto es, por el sentido corporal a nuestros pensamientos y perturba nuestra oración con la multitud de vanas imaginaciones (*phantasmata*) ²⁰⁰.

194. «O secretum sine taedio, sine amaritudine malarum cogitationum, sine interpellatione tentationum et dolorum. Nonne illud secretum est quo intravit ille... (Mt 25,23)» (*Io. eu. tr.* 25,14).

195. Para *phantasma*, cf. *s.* 2,2; 4,2; 21,2; 34,3; 7,1; *ep.* 147,17,42; para *illusiones*, *en. Ps.* 37,11; para *figmenta*, *ep.* 120,2,8. Sobre la distinción entre *phantasia* y *phantasma*, cf. *mus.* 6,11,32; *ep.* 120,2,10-11; *trin.* 11,5,8; P. AGAËSE, «*Phantasia et phantasma*», nota compl. 10, *Bibliothèque Augustinienne* 16, p. 583.

196. *Ep.* 147,17,42: «... inruit enim de consuetudine carnalis uitae in ipsos quoque interiores oculos turba phantasmatum in similitudinibus corporum».

197. Cf. *s.* 8,18.

198. Cf. *s.* 8,6; *conf.* 7,1,1.

199. Cf. *en. Ps.* 102,6. Aunque no hable expresamente de la oración, lo dicho es plenamente aplicable a ella.

200. «Parum est intrare in cubicula, si ostium pateat importunis, per quod ostium ea quae foris sunt improbe se inmergunt, et interiora nostra appetunt. Foris autem diximus

San Agustín es muy consciente de que se trata de una experiencia universal. Al hombre que se jacta de no haber cometido ningún pecado, ni siquiera con la lengua, le reta a que le hable de la caterva y tumulto de sus pensamientos; que le diga si no le distraen cuando se halla en oración; si estando postrado el cuerpo, su espíritu no revolotea por no se sabe dónde; si en vez de estar fija en quien adora, no se ve arrebatada por los pensamientos como por olas del mar ²⁰¹. Más expresivo es todavía este texto:

No hay cosa más necia que halagarse y engañarse a uno mismo. Atienda y vea cuánta actividad se desarrolla en el corazón del hombre. Observe cómo los vanos pensamientos impiden la mayor parte de las veces las oraciones, de tal suerte que el corazón apenas se mantiene en presencia de Dios. Advierta también cómo, esforzándose por retenerlo junto a Dios, huye en cierto modo de sí y no encuentra cancela donde encerrarse, ni obstáculo alguno con que contener sus distracciones y errantes pensamientos... ¿Qué hombre hay, hermanos míos, que pueda tolerar al amigo que ha comenzado a hablar con él y, cuando va a responderle a lo que le ha dicho, ve que se aparta de él y comienza a hablar con otro de otra cosa? ²⁰².

La lucha es constante y con muchos adversarios a la vez ²⁰³. En realidad, nada nuevo y nada viejo. El hecho es independiente de la santidad. De él no se libran ni los santos. San Jerónimo recuerda las divagaciones en la oración de san Hilarión ²⁰⁴; san Gregorio Magno habla de la revuelta de las esclavas, cuando está ausente su ama, la razón ²⁰⁵.

esse omnia temporalia et visibilia, quae per ostium, id est, per carnalem sensum in cogitationes nostras penetrant, et *turba vanorum phantasmatum* orantibus obstrepunt. Claudendum est ergo ostium, id est, carnali sensui resistendum est, ut oratio spiritalis dirigatur ad Patrem, quae fit in intimis cordis, ubi oratur Patri in abscondito» (*s. dom. m. 2,3,11*).

201. Cf. *en. Ps.* 140,8. Cf. también *en. Ps.* 99,11; 26 III,9.

202. «Nihil est enim stultius quam ut se ipsum quisque palpet atque seducat. Attendat ergo et videat *quanta aguntur in corde humano*; quaemadmodum ipsae plerumque orationes impediuntur *vanis cogitationibus*, ita ut vix stet cor ad Deum suum: et vult se tenere ut stet, et quodammodo fugit a se, nec invenit cancellos quibus se includat, aut obices quosdam quibus retineat avolationes suas et vagos quosdam motus, et stet iucundari a Deo suo. Vix est ut occurrat talis oratio inter multas orationes... Quis enim est, fratres mei, homo, cum quo si coeperit amicus eius colloqui, et voluerit ille respondere colloctioni eius, et viderit eum averti a se, et aliud loqui ad alium, qui hoc ferat? (*en. Ps.* 85,7). Cf. L. VERHEIJEN, «*In Herzen soll leben, was der Mund ausspricht*», 110-111. Cf. también *en. Ps.* 145,6.

203. «Et pugnamus quotidie in uno corde nostro: unus homo in corde suo cum turba luctatur» (*en. Ps.* 99,11).

204. Cf. DE VOGÜÉ, 2,183.

205. A propósito de esta barahúnda de pensamientos presente en el corazón humano escribe: «si la razón se aparta por un momento de la casa de la mente, se multiplica el cla-

Una frase de san Agustín, aunque escrita en un contexto diverso, describe perfectamente la causa de esta situación: «la mayoría de los hombres no tienen su corazón en el corazón, sino en los ojos»²⁰⁶. El mundo de los sentidos entra en aquel, se apodera de él e impide el acceso a su auténtico morador²⁰⁷. Por eso san Agustín proclama bienaventurados a los que se alegran cuando entran en su corazón y no hallan en él nada que esté fuera de lugar²⁰⁸.

9.3.1.3. Los «okupas»

Ya en concreto, ¿qué se puede decir de esos «okupas» o inquilinos indeseados del corazón humano? En nuestro contexto, todos tienen en común el impedir la oración o bien de forma absoluta o bien de una manera digna de Dios y del hombre. Testimonian la presencia en el corazón del hombre de las múltiples pasiones que lo agitan²⁰⁹. Una vez satisfechas, dejan en su interior las imágenes placenteras, que impiden al espíritu esclavizado a la pasión mirar a otra cosa que no sean ellas. En terminología agustiniana, proveniente de la tradición platónica, turban el ojo interior del hombre²¹⁰. Por su propia debilidad, el hombre se vuelve incapaz de pensar otra cosa distinta de lo que acostumbra a percibir por los sentidos del cuerpo²¹¹. Por más que la mente quiera aplicarse a la alabanza de Dios, el espíritu, ocupado en sus «negocios» particulares, revolotea de un lugar para otro²¹².

mor de los pensamientos como si fuera el barullo charlatán de las criadas en ausencia de la señora. En cuanto regresa la razón a la mente, desaparece, sin embargo, la ruidosa confusión. Y así como las criadas vuelven al trabajo asignado, así también los pensamientos se someten inmediatamente prestando el servicio de utilidad que corresponde a sus tareas» (*Moralia in Iob* 1,30,42).

206. *C. ep. Parm.* 1,8,14: «... nisi quia hominum multitudo non in corde cor habet, sed in oculis».

207. «Vide ne tales aliquid persuadeant; ne per aures in cor intrent, spinas inveniant in auribus tuis; qui coeperit sic intrare, punctus abscedat. *Corrumpunt enim mores colloquia mala* (1 Cor 15,32-33) (*en. Ps.* 145,19).

208. *En. Ps.* 33,2,8: «Beati qui gaudent quando intrant ad cor suum, et nihil mali ibi inveniunt».

209. Cf. *en. Ps.* 99,11; s. 88,5,6; también A. De VOGÜÉ, 3,334, con referencia a la *Historia monachorum*.

210. Cf. s. 88,5,6.

211. Cf. *Io. eu. tr.* 40,4; *conf.* 3,6,11.

212. *En. Ps.* 145,6.

Los hombres carnales y dados a los sentidos corpóreos son incapaces de percibir con la mente la verdad ²¹³. El alma racional que se alimenta con imágenes procedentes del mundo de los sentidos se vuelve totalmente inhábil para percibir el bien sumo e inmutable ²¹⁴. Sab 9,15 muestra a san Agustín dos cosas: una, que el cuerpo tira del espíritu hacia abajo, la encorva y la hace más dispuesta a entablar contacto con las realidades inferiores que con las superiores, y, otra, que la multiplicidad de sus pensamientos le impide contemplar el Bien y la Verdad simples, Dios ²¹⁵.

Por otra parte, necesitada de Dios, el espíritu no cesa en su búsqueda ²¹⁶. Entregado a los desafueros de la imaginación, se fabrica su propio Dios e instala un ídolo en su corazón; se hace una representación de Él por medio de imágenes carnales, procedentes de un determinado estilo de vida ²¹⁷. De hecho, san Agustín no siente empacho en hablar de la idolatría del corazón ²¹⁸. En estas circunstancias, aunque el hombre hable de oración, no lo es en realidad, porque el Dios con quien pretende hablar no es Dios, sino una quimera de su propia invención. El recuerdo incesante de Dios, el más grande y precioso de todos los bienes ²¹⁹, no tiene cabida. Por sus precedentes maniqueos y porque el maniqueísmo aún pervivía en el norte de Africa, san Agustín arremete a menudo contra concepciones no espirituales de Dios ²²⁰.

213. *Vera rel.* 16,30.

214. *Ep.* 92A. Cf. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 67-69.

215. *En. Ps.* 4,9: «... cum dedita temporalibus voluptatibus anima semper exardescit cupiditate, nec satiari potest, et multiplici atque aerumnosa cogitatione distenta, simplex bonum videre non sinitur; qualis est illa de qua dicitur: *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* (Sab 9,15)»; cf. también, entre otros textos, *en. Ps.* 6; *ep.* 131.

216. «El hecho de que el hombre no logre encontrar a su Dios o poseerle, demuestra únicamente que tampoco ha logrado poseerse a sí mismo en su auténtica verdad "porque tú, ¡oh verdad! non dignaris cum mendacio possideri" (*conf.* 10,41,66), "no te resignas a ser poseída con la mentira"... No es fácil, ni posible, que el hombre se resigne a vivir conscientemente en la mentira cuando está hecho para vivir en la verdad. San Agustín insiste en que nadie puede ser feliz en la mentira, tanto que la vida feliz se define por "el gozo de la verdad". "Porque si yo pregunto a todos, si por ventura querrían gozarse más de la verdad que de la falsedad, tales no dudarían en decir que querrían ser felices" (*ib.* 10,23,33) (R. FLÓREZ, *Presencia de la verdad*, p. 97-98).

217. *C. Faust.* 22,54: «De uetere quippe uita carnalibus sensibus dedita corporeae cogitantur imagines, etiam cum aliquid de spirituali et incommutabili substantia diuinitatis auditur». Cf. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 105-106.

218. *Ep.* 120,2,7: «... ut quandam idolatriam, quam in corde nostro ex consuetudine visibilium constituere conatur humanae cogitationis infirmitas, non dubitemus euertere...».

219. La expresión es de san Basilio (*Parvum Asceticum* 2,109-111).

220. Cf. *s.* 4,5-6; 23,5-6; 53,6,7ss; 159,3,3; 223A,2; 265A,3; *ep.* 92,3. *s. Mayence* 54 [Dolbeau 21],5; 61 [Dolbeau 25],8; *en. Ps.* 30 II,1,7.

Si la oración es un diálogo con un determinado interlocutor y éste falta, no cabe hablar de oración, acabamos de decir. Pero la oración puede desaparecer incluso cuando se reconozca al auténtico interlocutor. En el contexto que nos ocupa, san Agustín suele utilizar la imagen de quien está dialogando con otro y de buenas a primeras le da la espalda para atender a los requerimientos de un tercero ²²¹. En este caso la tercera persona son los «okupas» del corazón. Tratándose de Dios, es algo más que una falta de cortesía ²²².

En definitiva, la oración no se da o bien porque el espíritu humano, uno de los interlocutores, está ausente de la sede establecida para el diálogo, el propio corazón ²²³; o bien porque se desconoce al otro interlocutor, Dios, y se le confunde con realidades distintas de Él. Otras veces acuden a la cita uno y otro interlocutor; pero, en un acto de suprema descortesía, el hombre o no dirige la palabra a Dios o se la retira, al intervenir otros «interlocutores» de rango inferior ²²⁴.

9.3.1.4. Guerra a los «okupas»

En esa situación la oración no logra su objetivo. En realidad, en la mayor parte de los casos, propiamente no tiene lugar, a lo que el orante ha de poner remedio. ¿Cuál puede ser? Una buena síntesis del procedimiento que se debe seguir nos la ofrece este texto: «Conviene que te vacíes de aquello de que

221. Cf. *en. Ps.* 85,7 (texto citado antes, nota 202); 140,18; 145,8.

222. Se puede estar aparentemente en la oración, pero no en realidad: «Qualis illa laudatio, *Psallam Deo meo quamdiu sum?* Videte fratres mei, quale erit illud esse... Ecce modo es; numquid psallis Deo tuo quamdiu es? Ecce psallebas; avertisti te ad aliquod negotium, iam non psallis et es; ecce es et non psallis. Fortassis enim cupiditate inclinatus ad aliquid, non solum non psallis, sed et offendis auditum eius; et es tamen...» (*en. Ps.* 145,8). El mismo Pelagio escribía a una virgen: «Cum orationem celebrare desideras, talem te exhibe, quasi quae sis cum Deo locutura» (*De uirginitate* 15).

223. *S. Mayence* 59 (= *Dolbeau* 23),6 [p. 598]: «Animus fit absens, fenestrae corporis etsi pateant, non habent qui per illas uideant. Patent oculi, patent aures: si habitator abest, quid prosunt reseratae fores? Ergo animus per oculos certa quaeque... Intus est habitator, habet alios oculos suos».

224. Como expresiva descripción de lo que acontece en esas circunstancias en el corazón del hombre pueden enterderse las siguientes palabras: «Vide contra Verbum ranas, contra rationem strepitum, contra veritatem vanitatem» (s. 8,18). *En. Ps.* 5,2: «*Intellige clamorem meum* (Ps 5,2): bene ostendit quis iste sit clamor, quam interior de cordis cubili sine strepitu corporis perveniat ad Deum; quandoquidem vox corporalis auditur, spiritualis intelligitur. Quamquam hoc sit etiam exaudire Dei, non aure carnali, sed maiestatis praesentia».

estás lleno, para que puedas llenarte de lo aquello de que estás vacío»²²⁵. Algo sólo posible si se opta por los valores interiores en detrimento de los exteriores²²⁶, estimando a unos y a otros en su justo valor. Ahora bien, a veces el hombre está lleno de malas apetencias y vacío de Dios y de los valores del espíritu, hasta el punto de que cuando se le habla de ellos, no sabe de qué va el asunto²²⁷.

Esas malas apetencias, que perviven a través de las imágenes de satisfacciones anteriores o fantasías de otras futuras, son los inquilinos indeseados del corazón del hombre. Lamentablemente no se limitan a morar en él, sino que se manifiestan muy activos: o bien producen allí un sonido atronador que impide oír, o bien dañan o ciegan el ojo interior, o bien manchan ese lugar que siempre debería estar limpio. Ninguno de estos tres efectos puede decirse que sea positivo. Comenzamos por el tercero, pues los dos primeros se pueden interpretar en relación con él.

Para estimular a los fieles a echar fuera a esos inquilinos, san Agustín recurre a dos imágenes cuyo punto de referencia es, en la primera, el hombre mismo, como propietario de la morada, y en la segunda, Dios, en cuanto huésped invitado.

En la primera imagen el santo compara el corazón de hombre con la propia casa. No hay persona que, fatigada por el continuo bregar de la jornada, no desee el momento de regresar al hogar para disfrutar en él del descanso merecido. Pero si, al entrar en él, no encuentra más que caras largas, reproches y refunfuños, vuelve a salir a la calle, por incómoda que le haya sido la estancia en ella. Mientras entrar en casa signifique topar con odios, envidias, celos, etc, nunca podrá hallar descanso allí. Condición indispensable, pues, para que pueda volver gustosamente a ella es limpiarla, «eliminar el humo de la mala conciencia»²²⁸.

225. *En. Ps.* 136,10: «Plenus es malis cupiditatibus: si dicam bona illa Ierusalem, non ea capis; oportet ut exinaniaris quo plenus es, ut possis impleri quo inanis es».

226. *En. Ps.* 139,15: «Non ergo amemus magis exteriora, sed interiora; de interioribus gaudeamus; in exterioribus autem necessitatem habeamus, non voluntatem». El principio vale aquí, aunque san Agustín lo formule en otro contexto algo diverso.

227. *En. Ps.* 136,10.

228. *En. Ps.* 35,5: «Novit caritas vestra quam multa multi patiuntur in publico, in foro, in iurgiis, in contentionibus, in molestiis negotiorum: quomodo quisque fatigatus negotiis foris, currit ad domum suam ut ibi requiescat, et dat operam cito finire negotia quae foris sunt, et tollere se ad requiem in domum suam. Ideo enim unusquisque domum suam habet, quia ibi requiescit. Si vero et ibi molestias patiat, ubi potest requiescere? Quid ergo? Bonum est ut vel in domo sua requiem habeat. Si autem patitur foris inimicos, intus forte malam uxorem; procedit in publicum: cum vult requiescere ab his quae foris sunt, intrat in domum; quando vero nec ibi requiescit, nec foris requiescit, ubi erit requies? Saltem in cubiculo

En el texto anterior, la imagen tomaba en consideración a los demás moradores del hogar. En otros t xtos, manteniendo la imagen en lo sustancial, piensa más bien en la limpieza de la casa misma. Quien la halla limpia, encuentra en ella su gozo. Y es el mismo santo quien hace la aplicación a la oración:

Y cuando empieces a sentir gozo, la misma limpieza de tu corazón te deleitar  y te llevará a orar. Es lo mismo que si llegas a un lugar determinado, en el que reina el silencio, donde quizá hay descanso y est  limpio. Pongámonos a orar aquí, dices. Te agradan las condiciones del lugar (*compositio loci*) y crees que all  te ha de oir Dios. Si, pues, te deleita la limpieza de ese lugar visible,  por qué no te ofende la inmundicia de tu corazón? Entra en él, l mpialo enteramente y al instante te escuchar  ²²⁹.

Las «personas indeseables» que habitan en una casa ahuyentan de ella hasta al propietario que justamente buscaba su descanso; a su vez, la limpieza de la casa hace más grata la estancia en ella, sobre todo después del ajetreo del día. De igual manera, el corazón limpio posibilita que su propietario descanse en él gozoso y se halle en las mejores condiciones para orar.

En la segunda imagen el propio corazón es el lugar a donde el hombre que quiere orar invita a Dios. Un mínimo de cortesía pide que el lugar donde se le va a recibir se encuentre limpio. Si eso se hace con cualquier hombre, siempre un siervo de Dios,  qu  no se debe hacer con el señor de tales siervos? San Agustín se complace en poner en boca de Dios las palabras que dirigi a a quien no se ha mostrado a la altura de las circunstancias:

Si invitas a uno de mis servidores,  no te tomarás la molestia de poner todo en orden? En cambio, me llamas a mí a tu corazón y est  todo repleto de rapi as. El corazón al que me llamas con tus invocaciones est  lleno de blasfemias, de pensamientos impuros, de deslealtad, de malos deseos, y tú me llamas para que vaya a ti! ²³⁰.

cordis, ut tollas te ad interiora conscientiae tuae. Si ibi invenisti forte coniugem, quae tibi non faciat amaritudinem, sapientiam Dei; cum ipsam coniungere, quiesce intus in cubiculo tuo, non inde te eiciat fumus malae conscientiae».

229. *En. Ps.* 33,2,8: «Cum ibi coeperis gaudere, ipsa munditia cordis tui delectabit te, et faciet orare: quomodo si venias ad aliquem locum, silentium est ibi, forte quies est ibi, mundus est locus; oremus hic, dicitis: et delectat te compositio loci, et credis quod ibi te exaudiat Deus. Si ergo loci visibilis te delectat munditia, quaere te non offendit immunditia cordis tui? Intra, munda omnia, leva oculos tuos ad Deum, et statim te exaudiet». Para un proceso de purificaci n similar, cf. *quant. an.* 33,70ss.

230. *En. Ps.* 30,II,3,4: «Si enim tibi dicat Deus: Ecce invocasti me, venio ad te, quo intrabo? Tantae sordes conscientiae tuae sustinebo? Si servum meum in domum tuam invi-

Y es que a Dios no le gusta, por ejemplo, encontrarse en la casa a que va invitado con la avaricia, mujer impúdica e insaciable, a quien esté sometido su anfitrión, que quiere verle a Él ²³¹. Por eso, cuando se le curse la invitación, hay que acondicionar el lugar. Es decir, cuando se quiere orar a Dios en el propio corazón, procede hacer una limpieza a fondo para que en él se encuentre a gusto tan distinguido huésped y nada le desagrade. Limpiar el corazón consiste en no aprobar ningún deleite pecaminoso y en no consentir cuando algún mal deseo pellizca ²³². Una limpieza que se ha de emprender sin miedo, porque él mismo nos echará una mano: «Quizá te fatigues en la tarea de limpiar tu corazón; invócale a Él que no desdeñará limpiar el lugar a donde va a ir, y se considerará digno de habitar a tu lado» ²³³.

En otra ocasión tomará como ejemplo el esmero que se pone en limpiar el lugar físico en que se hace la oración. No, añade, en atención a los ojos de Dios, sino para que los ojos humanos no se sientan molestos y se disipe su atención. ¡Cuánto más se debe limpiar el lugar desde donde se invoca a Dios y al que se le invoca! ²³⁴.

Conforme a la tradición clásica, san Agustín considera preferentemente la vista como el sentido privilegiado para expresar el conocimiento de Dios. Conocer a Dios es ver a Dios. El instrumento de la visión es el ojo interior. Y el corazón del hombre es el lugar en que tiene su sede el ojo con que se ve a ese Dios a quien se habla y, también, el oído con el que se le oye. A uno y otro sentido interior impiden su acción los pensamientos que invaden la casa del corazón. Es el segundo lamentable efecto de los «okupas» del corazón, antes

tares, nonne prius eam mundare curares? Invocas me in cor tuum, et plenum est rapinis. Quo invocatur Deus plenum est blasphemiiis, plenum est adulteriis, plenum est fraudibus, plenum est malis concupiscentiis, et invocas me!». El texto aquí transcrito es más amplio de la traducción que aparece arriba. Cf. también *s. Mayence* 62 [Dolbeau 26], 11 [p. 374-375]; M. VINCENT, *La prière selon saint Augustin*, p. 389.

231. *S.* 261,5: «Non amat habitare cum avaritia, cum muliere inmundata et insatiabili, cui tu iubenti serviebas, et deum videre quaerebas».

232. *S.* 53 A,11: «Quicquid est quod illic te delectat in corde tuo, non approbetur, non laudetur; et si titillat mala concupiscentia, non ei consentiatur; et si multum ardescit, deus contra illam rogetur, ut intus aliquid agatur, et cor mundetur, ubi ipse deus rogetur».

233. *Ib.*: «Si forte labores in mundando corde tuo: ipsum invoca qui non dedignabitur sibi locum mundare, et apud te dignabitur habitare».

234. *S.* *Mayence* 62 (Dolbeau 26),11 [p. 374-375]: «Nam templum orationis tuae cor tuum est. Munda locum ubi oras, et exaudieris. Si enim visibilem locum ubi facis orationem mundas, non propter oculos dei –nam ipse sic omnia uidet, sicut omnia creavit–, sed ne offendantur oculi tui et auertant intentionem tuam, quanto magis mundare debes ubi inuocas et quo inuocas Deum?».

mencionado. El daño admite grados. San Agustín habla de enturbiar, cerrar y cegar²³⁵, tres niveles de menos a más. Por ejemplo, mientras la ira sólo enturbia el ojo, el odio lo ciega²³⁶.

Un sólido apoyo bíblico se lo ofrecen al santo las palabras de Jesús que proclaman bienaventurados a los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt 5,8). Si ello es así, la principal tarea de la vida consiste en sanar el ojo del corazón con que ver a Dios²³⁷:

Piensa primero en purificar el corazón; sea esta tu ocupación, convócate a esta obra, aplícate a esta tarea. Lo que quieres ver es puro, impuro aquello con que quieres verlo. Consideras a Dios como una luz adecuada para estos ojos... Estas fantasías son la impureza de tu corazón. Quítala, elimínala. Si te cayera tierra en los ojos buscarías antes que nada quien te los limpiase. Muchas son las impurezas que hay en tu corazón. Una, y no pequeña, es la avaricia que hay en él... ¿Ignoras que, cuando acumulas, traes barro a tu corazón?²³⁸.

Tenemos aquí la imagen del polvo o del barro que salpica el ojo y lo ciega, símbolo del apego a lo terreno²³⁹. Porque los deseos terrenos iban a manchar y enturbiar su ojo interior, Dios dijo a Adán tras el pecado: *Tierra eres y a la tierra irás* (Gen 3,19)²⁴⁰.

235. Cf. s. 88,5,5.

236. *En. Ps.* 30 II,2,4: «Non ergo ait, Extinctus est oculus meus prae ira, sed *turbatus*; nam si extinguitur, iam odium est, non ira».

237. Pero nótese que la fe por la que participa el espíritu de cierta elevación y aptitud para mirar a Dios es en sí misma un *oculus contemplationis*, un órgano de contemplación, que admite un desarrollo perpetuo, en el que el *tangere* sea tal vez un trámite o un término de gloriosa posesión (V. CAPÁNAGA, *Voto por el alma contemplativa de san Agustín*, en *Revista Agustiniiana de Espiritualidad*. 15 [1974] 311-336:320).

238. *S.* 261,4: «Prius ergo cogita de corde mundando: hoc habeto negotium, ad hoc te auoca, insta huic operi. Quod uis uidere mundum est, immundum est unde uis uidere. Cogitas deum quasi aliquam istorum oculorum immensam uel multiplicem lucem... Phantasmata sunt ista cordis tui, immunditia est ista cordis tui. Tolle, abice. Si terra tibi in oculum caderet, et velles ut ostenderem tibi lucem; prius tui oculi quaerent mundatorem. Tantum munditiae est in corde tuo: ibi auaritia non parua immunditia est... Nescis quia cum congeris, ad cor tuum lutum trahis? Unde videbis ergo quod quaeris?». Aunque habla específicamente del corazón, la comparación que pone, indica que lo considera como ojo del espíritu.

239. *Ep.* 95,2: «ita pulueris quibusdam, uel etiam luteis affectibus nostras animas praegravantes laboriosius et pigrius leuamus ad deum...».

240. *S. Mayence* 61 [Dolbeau 25],7, [p. 252]: «Est ergo..., dilectissimi, oculus interior quem sauciant perturbantque peccata, carnales concupiscentiae et terrena desideria, ut ipse homo peccans audierit: *Terra es et in terram ibis...*».

En este contexto tiene su valor otra imagen frecuente en san Agustín. Según él, la oración tiene dos alas: el ayuno y la limosna ²⁴¹. El sentido de esta imagen es claro. Como las alas permiten al ave elevarse de la tierra, del fango terreno, así el ayuno y la limosna favorecen el que el hombre se vea libre de dos de las causas que dan origen al gran número de pensamientos que perturban su oración. El espíritu liberado de la apetencia del placer carnal, sobre todo del que deriva del alimento y de la sexualidad, de un lado, y de la apetencia de riquezas ²⁴² y honores, de otro, ciega la fuente de buena parte de esos pensamientos. De esta manera el contenido de la unidad segunda de la sección B de la Regla ²⁴³, en cuyo contenido entra precisamente la regulación del alimento y de la sexualidad, se pone al servicio de la oración. Asociar oración y continencia es un dato tradicional cristiano que parte ya de san Pablo, que aconseja a los esposos privarse uno del otro por un tiempo con vistas a la oración ²⁴⁴. Dígase lo mismo de la asociación entre ayuno y oración ²⁴⁵. No es menor el poder purificador de la limosna, tanto la material como la del perdón; ella posibilita el ver con pura inteligencia, cuanto es posible en esta vida, la inmutable sustancia de Dios ²⁴⁶.

Otra de las imágenes es la de la bandada de moscas o mosquitos que obstaculizan la visión o bien por ponerse entre el ojo y el objeto de visión, o bien porque se introducen en el ojo mismo e impiden, al menos momentáneamente, la visión ²⁴⁷. Símbolo del pensamiento carnal, de pensar en lo invisible con

241. «Hae sunt duo alae orationis, quibus volat ad deum» (s. 205,3; cf. también, s. 206,2). En otros textos, en vez de hablar de alas, habla de apoyos (*adminicula*): cf. s. 206,3; 207,3; 209,2). La idea aparece expresada en otros contextos también: cf. *en. Ps.* 42,8; s. 58,9,10.

242. Como escribía san Juan Clímaco: «El que ha conquistado este vicio está libre de cuidados. El atrapado por el vicio nunca puede orar a Dios sin distracción» (*Escala espiritual*, 16 (*avaricia*), 7, p. 148).

243. Capítulos tercero y cuarto.

244. Cf. 1 Cor 7,5; 1 Tes 5,17; la idea la recoge a menudo la tradición patristica. Para la tradición latina, puede verse TERTULIANO, *Exhortatio castitatis* 10,2; JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum* 1,7; cf. DE VOGÜÉ, 2,308.

245. Ya san Jerónimo exhortaba a pensar cuando se estaba en la mesa que a continuación había que leer y orar (*ep.* 54,11) y a quedarse con hambre para estar en condiciones, después de la comida, para leer, orar y salmodiar (*ep.* 107,10; cf. DE VOGÜÉ, 3,95-96; 141). Y san Juan Clímaco escribía: «El que ayuna ora con sobriedad. La mente del glotón está siempre llena de imágenes impuras» (*Escala espiritual*, 14 (*Glotonería*), 21, p. 127).

246. *Ep.* 171 A,1: «Hoc autem opus ad mundationem cordis ualet, ut, quantum in hac uita licet, incommutabilem dei substantiam pura intellegentia cernere ualeamus».

247. Cf. *conf.* 7,1,1: «Clamabat uiolenter cor meum aduersus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumuolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae: et uix demota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et iunruebat in adspectum meum et obnubilabat eum...».

categorías visibles, de poner siempre por delante semejanzas corpóreas²⁴⁸ en la reflexión sobre Dios. En este caso se trata de romper los ídolos del corazón²⁴⁹; de arrojar de allí los ídolos ya arrojados de los templos²⁵⁰.

En efecto, a veces la ceguera es específica: aquella por la que el ojo no es capaz de ver la naturaleza verdadera de Dios y le confunde con otras criaturas o quimeras. Al espíritu que no tiene limpio el ojo del corazón o de la mente, Dios le retira su rostro al no ofrecerle el conocimiento de sí²⁵¹. Dios no deja ver al corazón impuro lo que sólo puede verse con corazón puro. Gesto que cabe valorar como un signo de misericordia, pues, si al ojo sano la luz produce gozo, para el enfermo le resulta un tormento²⁵². Para eliminar esa ceguera existe un camino fácil y expedito, un tratamiento específico: la fe. Ella opera una primera curación de los ojos espirituales²⁵³.

Por último, los «okupas» del corazón producen un sonido atronador de efectos deplorables. En efecto, también el oído interior del hombre tiene su sede en el corazón. Allí escucha a Dios y es escuchado por Dios. Acción que es impedida por el estrépito de los pensamientos procedentes del mundo exterior, que seducen y arrastran. San Agustín se agarra a las palabras de Jesús en el sermón de la montaña: entra en tu aposento y cierra tu puerta (Mt 6,9). El sentido del cerrar la puerta no es otro que defenderse de dicho estrépito. Si se deja abierta esa puerta, penetra todo el ruido exterior que impide,

248. S. 223A,3: «Impedimenta, fratres, carnalis cogitationis auferte: invisibilia invisibiliter cogitate: non vobis versentur ante oculos mentis similitudines corporis». Cf. también *ep.* 120,2,8.

249. Cf. *conf.* 7,14,20: «Et inde rediens fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium et eum putauerat esse te et eum conlocauerat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi». Cf. E. FELDMANN, «*Et inde rediens facerat sibi Deum*» (*Conf.* 7,20). *Beobachtungen zur Genese des augustinischen Gottesbegriffes und dessen Funktion in den "Confessiones"*, en *Melanges T.J. van Bavel, Augustiniana* 40/41 (1990) 881-904.

250. *Io. eu. tr.* 19,1: «... quae omnia idola cordis sunt: quae si iam deiecta sunt de templis suis, quanto magis deiicienda sunt de pectoribus christianis?». El texto se refiere en concreto a modos carnales de comprender el misterio trinitario.

251. *En. Ps.* 12,1: «avertere autem Deus faciem dicitur, dum non dat animae notitiam sui, quae adhuc purum mentis oculum non habet».

252. S. 53,6,6: «Sani sint oculi, et erit lux illa gaudium; non sint oculi sani, erit lux illa tormentum. Non enim corde non mundo videre permitteris, quod non videtur nisi corde mundo».

253. Cf. *s.* 4,7; 53,6,6; 118,1,1; 308A,4; *Mayence* 61 (Dolbeau 25),7; *Io. eu. tr.* 48,1; 29,6; *ep.* 120,2,8; *trin.* 1,1,3.

dice san Agustín, a Dios oír como quiere oír; además, permite que se cuelen todas las inmundicias que hacen desagradable la estancia en el corazón ²⁵⁴.

Cuando la desatención ha dejado la puerta abierta, por poco tiempo que haya sido, es difícil que no se hayan introducido furtivamente los agentes del ruido. Como ejemplos pone san Agustín el halago de las criaturas, la voz del oro y de la plata, el brillo de las joyas e incluso el atractivo de la luz física. Son voces que hay que acallar. ¿Para quedarse en el silencio más absoluto? Para eso no se va a la oración. No, sino para poder escuchar otra voz:

Tengo una voz más nítida a la que seguir, que me mueve más, que me excita más, que se me acerca más íntimamente. No escucho el estrépito de las cosas terrenas ²⁵⁵.

Al noble Panmaquio escribe san Agustín:

Después de leerla, trasciende tú la carta con vuelo invisible, que se realiza en el interior. Llégate con el pensamiento hasta mi corazón y mira lo que allí se piensa de ti. Al ojo de la caridad se abrirá el sagrario de la caridad, que tengo cerrado para las bagatelas del mundo, cuando allí adoro a Dios. Aquí descubrirás cuanto me deleita y alegra tan buena obra tuya, que no puedo manifestar con la palabra ni expresar con la pluma ²⁵⁶.

El texto es bello por varias razones: por la imagen que utiliza, por la confesión sobre su oración, y porque marca el camino que se ha de seguir: el mundo exterior (la carta), impulso para entrar en el mundo interior (corazón), quedando ella fuera (ha sido trascendida) para allí encontrarse en la pureza misma, sin ningún aditivo ajeno.

254. *En. Ps* 35,5: «¿Quid est non claudere ostium? Qui talia petit a Deo pro magno et ibi constituit omnes preces suas, ut accipiat ea quae sunt huius saeculi bona... Qui enim de iustitia sua placere vult hominibus, ... ea intentione ut ipse laudetur, non claudit ostium contra strepitum: quia patet ostium illi strepitu, et non audit Deus quomodo audire vult».

255. *S.* 65 A,4: «Sileant ergo blandimenta rerum morticinorum, sileat vox auri et argenti, sileant gemmarum nitorem, sileant postremo illecebrae huius lucis, omnia sileant. Habeo clariorem vocem quam sequar, quae me plus moveat, quae me plus excitet, quae me accedat artius. Non audio strepitum terrenarum rerum».

256. *Ep.* 58,2: «Perlectam transi hanc epistulam transitu inuisibili, qui intus fit, et perge cogitando in pectus meum et cerne, quid illic de te agatur. Patebit enim oculo caritatis cubiculum caritatis, quod claudimus aduersus nugas tumultuosas saeculi, cum illic Dominum adoramus, et uidebis illic delicias laetitiae meae de tam bono opere tuo, quas nec lingua effari nec stilo exprimere ualeo».

Hasta aquí la descripción agustiniana de los efectos nocivos de la concupiscencia de los ojos sobre la oración y la necesidad de eliminarlos. El mal de las «ilusiones», específico del espíritu, manifiesta su poder destructor. Desaparece la verdad, todo se vuelve ficción. Dios mismo se vuelve ficción, cuando se le confunde con las quimeras creadas por la propia imaginación. Ficción se vuelve el mismo sujeto, en cuanto se cree lo que no es: olvidado de su ser espiritual, se confunde con sus propios deseos corpóreos. En consecuencia, es ficción el encuentro: más que diálogo entre Dios y el hombre, se da un monólogo propio de los deseos de esa ficción de hombre.

9.3.2. Campo de aplicación

El campo de aplicación del principio examinado es específicamente el de la oración dirigida a Dios mediante «salmos e himnos».

El problema consiste en saber qué entiende san Agustín por «himnos». La cuestión no se plantea en el aspecto formal, puesto que él señala con toda claridad los elementos que lo constituyen. Son estos tres: el canto, la alabanza y que esta sea de Dios ²⁵⁷. Lo que no está ya tan claro es a qué himnos se refiere el legislador en el párrafo tercero del capítulo segundo de la Regla. Caben dos posibilidades: una, pensar en textos que satisfagan las condiciones señaladas, pero de origen no inspirado. Aunque así lo creen algunos comentaristas ²⁵⁸, no es seguro y ni siquiera probable ²⁵⁹. La otra posibilidad es pen-

257. *En. Ps.* 148,17: «Hymnus scitis quid est: cantus est cum laude dei. Si laudas deum et non cantas, non dicis hymnum; si cantas et non laudas deum, non dicis hymnum; si laudas aliud quod non pertinet ad laudem dei, etsi cantando laudes, non dicis hymnum. Hymnus ergo tria ista habet, et cantum, et laudem, et dei»; también *en. Ps.* 72,1. De los tres elementos, aquel al que san Agustín asigna menos peso es el del canto: «Le troisième élément de la définition, le *cantus*, est l'élément le moins essentiel. Pour l'interiorisme d'Augustin, le chant vrai concerne la pensée que le chant exprime, et plus encore la vie qui lui assure son authenticité». Algún texto como *en. Ps.* 53,3, en que considera a Job 1,21 como himno «nous fait croire que pour Augustin toute louange de Dieu, surtout chantée dans le "coeur", ou même exclusivement dans le "coeur", était un *hymnus* et que ce mot ne désignait pas chez lui une série déterminée de louanges de Dieu» (L. VERHEIJEN, *Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. XXI. «Prier Dieu par des psaumes et des hymnes» en Augustiniana 37 (1987) 5-37:13.17 NA II, 290-322: 298.302 respectivamente. El artículo contiene un detallado estudio del concepto de «himno» en la obra agustiniana).*

258. Cf. MANRIQUE - SALAS, 136. Y piensan en himnos como el *Deus creator omnium* de san Ambrosio (cf. *conf.* 9,12,32).

259. San Agustín no suele emplear el término «himno» para designar textos no bíblicos. Sólo en *conf.* 10,34,52 parece darse el caso, donde, al hacer mención de un himno, es probable que se esté refiriendo al conocido texto ambrosiano que inicia con las palabras

sar en himnos bíblicos. Pero en este caso ¿a qué textos se refiere en concreto el santo? También aquí podemos señalar dos posibilidades, que no se excluyen entre sí. La primera considera textos como el cántico de Ana, la madre de Samuel (1 S 2,1-10), o el himno de los tres jóvenes en el horno ardiendo (Dan 3), a los que san Agustín designa explícitamente como himnos ²⁶⁰. La segunda piensa en determinados salmos, esto es, aquellos cuyo contenido es la alabanza de Dios, dado que este aspecto entra en la misma definición de «himno». Ciertamente la terminología empleada por el santo no ayuda mucho, puesto que es todo menos técnica ²⁶¹. Pero lo que resulta claro de los textos es que muchos salmos son himnos ²⁶² y no pueden ser otros que los de alabanza. Así, pues, bajo «salmos e himnos» habría que entender: salmos no de alabanza, salmos de alabanza y otros himnos bíblicos. Lo que une a los tres es su condición de textos cantados, incluidos los salmos no de alabanza. Además de la naturaleza misma de los textos, apuntan en esa dirección el empleo del término voz ²⁶³, y la referencia al canto en el párrafo siguiente.

Deus creator omnium (cf. L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, p. 34-35 NA II,319,320); texto al que, por otra parte, alude en varias otras ocasiones, sin designarlo como himno: cf. *mus.* 6,2,2; 6,9,23; 6,17,57; *conf.* 9,12,32; 11,27,35 y del que, además, san Agustín nunca afirma que fuera usado en la liturgia de su tiempo. Otro texto significativo puede ser la *ep.* 55,18,34 en que, refiriéndose a determinados cánticos litúrgicos donatistas, habla de ellos como *canticum psalmorem humano ingenio compositorum*. Es decir, rehúsa designar como himnos a estas composiciones humanas y no tiene dificultad en considerarlas como salmos. Aplicando su criterio, quizá porque no eran cánticos de alabanza. Sin que el santo lo afirme expresamente, del contexto se desprende que no era favorable al uso en la liturgia de piezas de composición simplemente humana. «Quoi qu'il en soit, Augustin n'a pas l'air de connaître un emploi liturgique des hymnes d'Ambroise ou d'autres poètes orthodoxes. Mais de toutes façons les oeuvres d'Augustin ne renferment aucune condamnation explicite d'une telle utilisation» (L. VERHEIJEN, *ib.*, p. 37 NA II,322).

260. Cf. *ciu.* 11,9; 17,4; *ep.* 36,6; 227; *en. Ps.* 33,2,22; 68,1,5; 144,13. En este caso, *hymnus* tendría un sentido litúrgico técnico (L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, p. 17, NA 2, 302. Este autor recuerda que en los manuscritos griegos y latinos el salterio iba seguido, a veces, por un conjunto de cánticos bíblicos, del que formaban parte, entre otros, el de Ana y el de los tres jóvenes en el horno).

261. L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, *passim*.

262. Los textos que muestran con claridad que un texto puede ser a la vez «salmo» e «himno» son numerosos. Por ejemplo, entre otros, *en. Ps.* 6,1, comentando *In finem, in hymnis de octavo, psalmus David*; *retr.* 2,11 (*hymni de psalmorem libro*). Cf. L. VERHEIJEN, «*Prier Dieu*, p. 9.35 NA II, 295.320.

263. Y no «palabra», «boca», «lengua», etc. Ahora bien, la «voz» responde a una de las tras modalidades del canto que san Agustín repetidamente presenta: con la voz, con instrumentos de viento, con instrumentos de cuerda (cf. *ord.* 2,14,39; *doctr. chr.* 2,17,27; *en. Ps.* 150,8), como ya indicamos en otra ocasión. Cf. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 90-91.

9.3.3. La aplicación del principio

Normalmente los comentaristas de la Regla establecen una relación entre el pasaje del libro décimo de las *Confesiones*, en el que el santo expone los pros y los contras de la música litúrgica y el párrafo cuarto del capítulo segundo. Pero quizá sea más adecuado establecer dicha relación con el párrafo tercero. Ciertamente san Agustín no menciona explícitamente el canto, pero, como hemos señalado, varios datos lo insinúan. De las dos realidades que van unidas, el canto y la oración, el obispo de Hipona explicita la más importante, la oración, dejando sobreentendida la otra, el canto.

Lo que parece interesar al legislador san Agustín es salvar la oración, que puede verse amenazada precisamente por el canto. Esta realidad se podría expresar modificando levemente en la forma, pero sustancialmente en su contenido, un aforismo atribuido al mismo san Agustín,²⁶⁴: *qui cantat bis orat* (quien canta ora dos veces). A juzgar por algunos de sus textos²⁶⁵, él se sentiría quizá más cercano a esta otra formulación: *qui cantat vix orat* (quien canta apenas ora). Lo sabía por propia experiencia: el sentido no se resigna a acompañar a la razón, yendo tras ella, sino que pretende tomar la delantera²⁶⁶; le afecta más el canto que lo que se canta²⁶⁷. Esto es, el centro de la atención del siervo de Dios que ora lo constituye la música, no el mensaje de

264. Hasta el mismo Catecismo de la Iglesia Romana (nº. 1156) asigna el dicho al santo, remitiendo a *en. Ps. 72,1*. Pero no es fácil encontrar en dicho lugar su contenido, no ya el tenor literal.

265. Son los textos más personales, como *conf. 10,33,49-50*; en cambio en otros en que san Agustín habla desde su función institucional-eclesial, no duda en defender el canto (cf. *ep. 55,18,34-35; retr. 2,11*).

266. *Conf. 10,33,49*: «Sed delectatio carnis meae, cui mentem eneruandam non oportet dari, saepe me fallit, dum rationi sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur».

267. *Conf. 10,33,50*: «Tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res, quae canitur moueat...». Al respecto escribe J. Fontaine: «Se tutti i sensi di Agostino erano molto affinati, egli fu, come Virgilio, particolarmente sensibile alla bellezza dei suoni» (*Sant'Agostino, Le Confessioni*, Vol I. Introduzione generale de J. Fontaine, bibliografía generale di J. Guirau, texto criticamente riveduto e apparati scrituristici a cura di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento a cura di L.F. Pizzolato, M. Cristiani, P. Siniscalco. Fondazione Lorenzo Valla, Vicenza 1992, p. CXX). C. E. Quillen aduce otra razón menos ligada a la subjetividad de san Agustín: «The allure of the Latin Psalter, with its rhythms so different from classical metre, yet nonetheless poetry, must have been all the more captivating because they were read aloud» (*Consentius as a Reader of Augustine's Confessions*, en *Revue des Études Augustiniennes* 37 (1991) 87-109: 94). Cf. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 88.

los himnos y salmos; en su corazón no halla cabida lo que lleva en la voz ²⁶⁸. Intentemos ser más explícitos.

Partimos del aspecto fundamental de la comprensión teológica del salmo que tiene san Agustín, a saber, su condición de voz de Cristo y de la Iglesia ²⁶⁹. En cuanto voz de la Iglesia, el salterio recoge todos los sentimientos que, en relación con Dios, pueden surgir en el corazón del cristiano ²⁷⁰. Por otra parte, junto al canto, el concepto agustiniano de himno incluye siempre el de alabanza y, especialmente, de alabanza a Dios ²⁷¹. Léida la prescripción del párrafo tercero del capítulo segundo de la Regla en este contexto, el santo bien podría estar invitando a los destinatarios del documento monástico a que recen los salmos como oración propia en cuanto miembros del cuerpo del único Cristo, del *totus Christus* ²⁷². Y todo ello, porque el deleite que produce la música puede distraer la atención. Dicho con otras palabras: los siervos de Dios han de contarse entre el pueblo bienaventurado qui *intelligit iubilationem* (Sal 88,16). Esto significa, según el santo, que lo que han cantado con voces acordes lo han de conocer y ver en su corazón, lo cual será posible a

268. La música ha sido objeto de repetida consideración por parte de los maestros espirituales, con valoración distinta. Mientras Nicetas (*De psalmodiae bono* 5.12-13) y Zaqueo (*Consultationes III,6,5.10*) juzgan que no hay que rechazar el deleite musical en cuanto placer sensual, opuesto a la gravedad religiosa, sino que hay que utilizarlo como un don providencial que facilita la audición y la repetición de la palabra divina (cf. DE VOGÜÉ, 5,156), san Juan Clímaco ve el canto como un impedimento para la oración en su obra *Escala espiritual*: «Aprovecha más la oración secreta que el rezo de los salmos en comunidad, porque la fusión de voces en el canto impide la reflexión» (*Ib.* 4 (obediencia), 98, [p. 70]); «Otros (demonios) en cambio nos inducen a cantar despacio para que en ello hallemos placer» (*Ib.* 19 (oración y salmodia), 3, p. 155). Lo cual no obsta para que reconozca su utilidad en otros aspectos: «La música serena puede ocasionalmente aplacar la ira. Pero utilizada desmesuradamente puede abrir camino a los placeres. Tengamos, pues, determinados motivos para cantar y hagamos un buen uso de la música» (*Ib.* 8 (Apacibilidad y mansedumbre), 23, p. 108). De esta actitud positiva es buen ejemplo el autor medieval Ruperto de Deutz, quien escribe: «Valet enim auditus musicae dulcedinis psallendo atque orando ad invitandam sive excitandam in pectore nostro Spiritus sancti gratiam... Fit denique nescio qua naturae vi, ut multo amplius afficiat audiendo sublimiter canentem ecclesiae chorum cum multitudine sonorum... quam si simplicem eiusdem orationis litteraturam... legam vel audiam» (*Matth.* 5,787-809).

269. M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins «Enarrationes in Psalmos»*, Herder, Freiburg in Breisgau 1997, p. 298-378.

270. *Ib.* Cf. las secciones B y C del capítulo 2: *Speculum et medicamentum nostrum*: B) *Die Psalmen als Spiegel menschlicher Existenz*; C) *Das Psalmengebet als Therapie der Affekte*.

271. Cf. nota 257.

272. Entre los sujetos que cantan el «himno» en los textos agustinianos en que aparece el término, está la Iglesia, Cuerpo de Cristo (cf. L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, p. 19-25 NA II,304-310).

condición de que se mantenga sereno, esto es, sin las nubes de las fantasías e imaginaciones ²⁷³. No excluye el júbilo ni la alegría ²⁷⁴, pero ha de comprender el motivo de la misma, que sólo lo percibe un corazón despejado de cualquier telaraña proveniente del mundo de los sentidos. Se trata, como indica poco antes en el mismo texto, de un leer *scienter*, don concedido por voluntad divina a la naturaleza humana ²⁷⁵.

Los salmos, precisamente en cuanto voz de Cristo y de la Iglesia, incluyen una amplia diversidad de sentimientos. Uno de ellos es el sentimiento de alabanza a Dios. Cuando estos salmos de alabanza son cantados se convierten en himnos. Leído el precepto de la Regla desde aquí, san Agustín podría estar exhortando a sus fieles a que en su corazón tenga efectivamente lugar esa alabanza de Dios, esencial al himno. El siguiente texto puede ser el mejor comentario al pasaje de la Regla:

¿Qué decir, hermanos? ¿Acaso no cantamos himnos a diario? ¿Acaso no canta nuestra boca, según nuestra capacidad, las alabanzas de Dios? ¿Acaso nos las alumbró con dificultad? Realidad sublime es lo que alabamos, pero aún es débil aquello con lo que lo alabamos. ¿Cuándo satisface a perfección el que alaba la excelencia del alabado? He aquí que el hombre se mantiene en pie, canta a Dios un poco más prolijamente; y con frecuencia los labios se mueven para cantar, más el pensamiento vuela por no sé qué deseos. Así pues, nuestra mente se mantenía en cierto modo decidida a alabar a Dios, mas nuestro espíritu vagaba inestable de acá para allá entre las diversas apetencias (*cupiditates*) y las preocupaciones provenientes de sus actividades... ²⁷⁶.

273. *En. Ps.* 18,2,1: «Nos autem qui in Ecclesia divina eloquia cantare didicimus, simul etiam instare debemus esse quod scriptum est, *Beatus populus qui intelligit iubilationem* (Ps 88,16). Proinde, carissimi, quod consona voca cantavimus, sereno etiam corde nosse ac videre debemus».

274. «... laetitia in psalmis et hymnis» (s. 229 B,2).

275. *En. Ps.* 18,2,1: «... scienter cantare, naturae hominis divina voluntate concessum est». El *scienter* significa en el salmo referirlo a Cristo y a su Iglesia: «Cantatur enim de Christo; quod evidenter ibi apparet, quia illic scriptum est: *ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo*. Quis est enim sponsus, nisi cui desponsata est illa virgo ab Apostolo...? (ib. 2). Cf. VERHEUL, A., *La spiritualité du chant liturgique chez saint Paul et saint Augustin*, en *Les questions liturgiques* 64 (1983) 165-178: 166-178.

276. *En. Ps.* 145,6: «Et quid est, fratres? nonne quotidie hymnos nos cantamus? nonne pro modulo nostro sonat os nostrum, parturit cor nostrum laudes Dei? Magnum est quod laudamus; sed quod laudamus adhuc infirmum est. Quando implet laudator excellentiam laudati? Ecce homo stat, canta Deo aliquanto prolixius, et saepe labia moventur ad cantum, cogitatio autem per nescio quae desideria volat. Stabat ergo mens nostra quodam modo ad

Además del contenido general, que aclara bien el precepto de la Regla, aporta algunos matices dignos de ser puestos de relieve. En primer lugar, la dificultad que experimenta el corazón para alumbrar las alabanzas de Dios, expresada mediante el verbo *parturio*, que indica precisamente el aspecto de sufrimiento del acto, por otra parte gozoso, de traer al mundo una nueva vida ²⁷⁷. De otra parte, contrapone la firme decisión de la mente (*stabat mens nostra*) a la volatilidad del alma (*anima nostra fluitabat*) ²⁷⁸. Por último, la continuación del pasaje ve en el texto de Sab 9,15 la explicación de ello: el cuerpo corruptible y la condición terrena tira hacia abajo del espíritu invadido por una multiplicidad de pensamientos ²⁷⁹.

Lo que se lleva en la voz, ha de hallarse en el corazón, dice la Regla. Tratemos ahora de interpretar qué puede significar en el caso concreto que nos ocupa la expresión *en el corazón*. Por supuesto y, ello es evidente, que la oración del siervo de Dios sea oración interior. Que sea lo que él llama una oración espiritual, esto es, que responda a su naturaleza, y responde tanto más cuanto más libre esté el orante de apetencias sensibles ²⁸⁰. Pero un pasaje del comentario al salmo 141 nos introduce en otra dirección, que ilumina el texto de la Regla en la dirección indicada. El salmista proclama haber gritado con su propia voz (Sal 141). La afirmación parece una obviedad, más para san Agustín no lo es tanto. Hecha la aplicación a nuestro caso, puede darse que, cuando el siervo de Dios se ponga a orar, la voz que eleva a Dios no sea la suya propia. Comenta el predicador: «no añadió en vano *mi propia* (voz). Pues muchos claman al Señor, no con su propia voz, sino con la de su cuer-

laudem Dei, et anima nostra per diversas cupiditates vel curas negotiorum hac atque illac fluitabat. Quasi desuper attendit ipsa mens ad fluitantem hac atque illac, et eius inquietudinem molestiarum quasi conversa alloquitur: *Lauda, anima mea, Dominum*. Quid est quod de aliis rebus satagis? quid est quod te occupat cura rerum terrenarum atque mortalium... Quare sic laudes Dominum, non perfecte, non stabiliter? Interroga Scripturam: *Quia corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* (Sab 9,15)...; tolle mihi terrenam habitationem deprimentem sensum multa cogitantem, ut a multis in unum confluum...». El texto aquí transcrito es más amplio del que aparece traducido.

²⁷⁷. En este sentido, se contrapone a *pario*, que expresa el aspecto gozoso del mismo hecho. Cf. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Agustín*. Paris 1972, p. 177, donde remite a *Io. eu. tr.* 101,5.

²⁷⁸. Aquí san Agustín hace referencia a dos partes del «alma»: la inferior, *anima*, y la superior, la *mens*. El *anima* pertenece aún al hombre exterior (cf. *trin.* 12,1,1).

²⁷⁹. El texto en nota 276.

²⁸⁰. S. 210,6,9: «Oratio quippe spiritualis res est, et ideo tanto est acceptior, quanto magis suae naturae implet effectum. Tanto magis autem spirituali opere funditur, quanto magis animus qui eam fundit a carnali voluptate suspenditur».

po». Al leer esto, alguien podría pensar de inmediato en el nefasto influjo platónico con su dualismo. Pero no; con la palabra cuerpo san Agustín no piensa en la realidad física en cuanto tal. Cuerpo aquí significa el hombre viejo. No es un concepto físico, sino moral-espiritual. Lo que sigue inmediatamente después muestra que piensa en el hombre exterior paulino, opuesto al hombre interior. «Luego el hombre interior, en el que comenzó a habitar Cristo por la fe, clame al Señor con el afecto de su corazón, no con simple rumor de palabras»²⁸¹. La oración del siervo de Dios no ha de dejar oír el grito de las propias apetencias terrenas, sino el de Cristo que habita en el propio interior y habla a través del salmo, aunque su voz es la voz de su cuerpo.

Un texto de un sermón sobre la cuaresma dice lo mismo de otra manera: la oración ha de ser casta. Con ello quiere indicar el predicador que ha de pedir conforme a la caridad, no conforme a apetencias de otro signo²⁸². De ser así, el espíritu demuestra haber recuperado la libertad frente a la concupiscencia de los ojos, y también frente a las otras que la alimentan²⁸³. Rotundamente afirma el santo: «Todo el que grita al Señor por otra cosa que no es Él, aún no ha dado el salto que lo libera»²⁸⁴.

En la medida en que la oración es también contemplación, san Agustín quiere que la mente pueda ver por sí misma lo que está hecho para que ella lo vea²⁸⁵. Esto es, que se encuentre con la verdad, y no con ficciones; que se dirija realmente a Dios y no a propias fantasías. Que la oración sea propiamente un clamor del corazón, sólo del corazón, merced a la máxima concentración del pensamiento. En efecto, se clama con todo el corazón cuando no

281. *En. Ps. 141,2*: «*Voce mea ad dominum clamavi (Ps 141,2). Sufficeret, Voce ad Dominum clamavi; forte non frustra additum est, mea. Multi enim clamant ad Dominum, non voce sua, sed voce corporis sui. Homo ergo interior, in quo coepit habitare Christus per fidem (Eph 3,17), voce sua, non in strepitu labiorum, sed in affectu cordis clamet ad Dominum. Non ubi homo audit, ibi Deus audit: nisi voce pulmonum et laterum et linguae clames, homo te non audit; cogitatio tua clamor est ad Dominum...*».

282. *S. 207,3*: «*Sit autem oratio casta, ne forte non quod caritas, sed quod cupiditas quaerit optemus*».

283. Tanto la concupiscencia de la carne como la ambición mundana alimentan la de los ojos en cuanto que, a través de la memoria, le ofrecen imágenes, concentrándose en las cuales, el espíritu se distrae de Dios.

284. *In. Ps. 76,2*: «*Quisquis ergo pro alia re qualibet clamat ad Dominum, nondum est transiliens*».

285. *S. Mayence 54 [Dolbeau 21],6*, [p. 284-285]: «*Ergo oculus habet quod uideat, auris quod audiat, nares quod alfaciant, os quod gustet, manus quod tangat, et mens non habet quae per se ipsam possit intueri?...*».

irrumpen pensamientos de ningún otro lugar que no sea él ²⁸⁶. Un corazón tan puro y tan familiarizado con la verdad que no se deje arrastrar ya por nada, por ningún otro espectáculo sea exterior, sea interior, distinto del de la verdad ²⁸⁷.

Todo ello lleva implícita una recomendación: hay que preparar la oración. En ella el espíritu del siervo de Dios se ocupará de lo que él haya llevado allí. Mas preparar el espíritu para la oración no se consigue con dedicar unos pocos minutos antes de iniciarla; es tarea de la jornada entera, de toda la vida. Según los casos, se ofrecen dos posibilidades. La primera, la ideal, consiste en poner la máxima atención para que la puerta del corazón se mantenga siempre lo mejor cerrada que se pueda a fin de que no entren en él «ocupas» indeseables; la segunda, en expulsarlos de él, si precedió el descuido, para que el espíritu se encuentre a gusto en su propia casa y Dios no tenga reparo en entrar y quedarse en ella. Si lo primero es difícil, no lo es menos lo segundo, puesto que, una vez que han tomado posesión de la morada, se resisten a abandonarla.

9.4. Aplicación al párrafo cuarto

A diferencia de como hemos procedido a propósito de los anteriores párrafos, trataremos en conjunto los tres aspectos: principio, campo de aplicación y aplicación.

Este último párrafo es, sin duda, el más difícil de comentar. Sin embargo, ya apuntamos una línea de interpretación, que consistiría en leerlo en estrecha relación con el anterior. Después de haber advertido contra los peligros que, para la oración, se originan de las partes de la Escritura que por su naturaleza pedían ser cantadas, los salmos e himnos, san Agustín exhorta a no cantar aquellas otras partes de la misma Escritura no compuestas en origen para ser cantadas. ¿Por qué? La respuesta puede venir de los textos paralelos a la Regla en estructura y contenido.

Como punto de partida hay que traer a la memoria los tres conceptos, íntimamente relacionados, que cohabitan en el compartimiento de la estruc-

286. *En. Ps.* 118,29,1: «Est autem clamor cordis magna cogitationis intentio. Tunc porro toto corde clamatur quando aliunde non cogitatur».

287. *Ep.* 120,1,5: «Ut puritate purgati eo perveniant ubi familiaritate veritatis mirari desinant».

tura agustiniana al que pertenece el capítulo segundo de la Regla: la verdad, la oración y la Escritura. De ellos, los dos últimos son caminos, no equiparables, de que dispone el hombre caído para acceder al primero. Acto seguido procede tomar en cuenta la valoración que san Agustín hacía de la música desde el punto de vista religioso, y, por último, determinado aspecto de su concepción de la Escritura.

Respecto de la música ya conocemos la valoración del santo. De un lado, la considera provechosa por su capacidad de elevar el sentimiento hacia Dios ²⁸⁸; de otro, ve en ella un obstáculo a la oración porque el placer sensible puede apartar a la mente de considerar el contenido del texto cantado ²⁸⁹. Respecto de la Escritura, en un capítulo de *La verdadera religión* que, por su función en la estructura, juzgamos paralelo al capítulo segundo de la Regla, el santo la presenta como un pedagógico juego-espectáculo, ideado por Dios para educar distraendo la infancia espiritual del hombre, aficionado a los espectáculos ²⁹⁰.

La ambivalencia que asigna a la música ²⁹¹ puede darse también de forma parecida a propósito de la Sagrada Escritura. Aunque dada por Dios para llevar el hombre hacia sí, un uso indebido de ella puede convertirla en obstáculo para llegar a Él. Uso indebido que consistiría en utilizarla con un objetivo distinto de aquel para el que fue dada, acercándose a ella con criterios inadecuados. Desde muy joven tuvo san Agustín experiencia de ello. Al medirla con metro de estética literaria, ella le apartó de la verdad de que le había enamorado la lectura del protréptico ciceroniano ²⁹². No acertó a leer sus signos. O, para mantener la imagen de san Agustín, no entendió el juego-espectáculo que Dios le proponía en ella. Algo así como si un niño, fascinado por el ruido y los círculos que producen en el agua, tirase a un pozo las piezas del puzzle que le hubieran proporcionado para que desarrollase su imaginación.

288. *Ib.* 10,33,49: «... dum ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moueri animos nostros in flammam pietatis...»; 10,33,50: «Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipsum quod moueor non cantu, sed rebus quas cantantur, cum liquida uoce et conuenientissima modulatione cantantur, magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco».

289. Cf. *Ib.* 10,33,49.50. Texto en notas 266-267.

290. *Vera rel.* 50,98. Para el texto latino, cf. antes, nota 74. En el número siguiente, el 99, expone las «piezas» del juego.

291. *Conf.* 10,33,50: «Ita fluctuo inter periculum uoluptatis et experimentum salubritatis...». Cf. BURNS, P., *Augustine's Distinctive Use of Psalms in the Confessions: The Role of Music and Recitation*, en *Augustinian Studies* 24 (1994) 133-146.

292. Cf. *Conf.* 3,5,9.

Ahora san Agustín contempla la posibilidad de que a los destinatarios de la Regla les pueda pasar algo parecido; que usen mal el «juguete», impidiendo así que cumpla la función que tiene destinada. Pudiera acontecer efectivamente que, en vez de servirles para entrar en diálogo con Dios, los deje cautivos de una percepción sensible, en este caso de la percepción de la música que acompaña al texto. No cabe descartar que el siervo de Dios rechace el espectáculo que Dios ha preparado para su mente sirviéndose de los diversos sentidos escondidos en la Escritura ²⁹³, y se quede con otro de naturaleza física que él mismo se ha procurado. Equivaldría a hacer de ella otro tipo de espectáculo, musical en este caso. Espectáculo de naturaleza física que obstaculiza el que el espíritu perciba el suyo propio. Complacido con la música, el siervo de Dios no busca el sentido que oculta el texto, no llega a la verdad, no entra en relación con Dios. Se trataría de una sumisión de la inteligencia a la carne. San Agustín bien puede tener aquí en mente una idea que expresa en un sermón: no puede darse que un instrumento carente de razón deleite el oído y que la palabra de Dios no deleite al corazón ²⁹⁴.

De esta manera hemos vuelto a topar con la clave de la triple concupiscencia, en este caso la de los ojos. Si desde ella hemos interpretado los párrafos segundo y tercero, en ella hay que buscar luz también para el cuarto. Si en el segundo el legislador trata de impedir que espectáculos exteriores impidan o dificulten la oración del siervo de Dios; si en el tercero, se propone evitar que espectáculos interiores, aunque originados también en el exterior, se apoderen de su corazón y hagan imposible el diálogo con Dios, parece lógico pensar que el cuarto vaya en la misma dirección, esto es, procurando evitar que el resto de la Escritura se convierta en un espectáculo más, de naturaleza musical.

Se podría objetar que, según este criterio, habría que excluir todo canto, incluido el de los himnos y salmos. A la objeción respondería san Agustín argumentando, en primer lugar, con la naturaleza de las cosas: lo que fue hecho para ser cantado -himnos y salmos-, cántese, y, en segundo lugar, con el ejemplo de Jesucristo y los apóstoles ²⁹⁵. De esta manera, deja el debido espacio al valor religioso de la música. Como esta tiene su valor al respecto, en

293. *En. Ps.* 32 II,2,25: «Spectemus nos mente ea quae dicuntur in sensibus divinarum scripturarum et gaudeamus *tali spectaculo*».

294. *En. Ps.* 98,5: «Non enim quod sonat sine ratione delectat aurem, et verbum dei non delectat cor».

295. *Ep.* 55,18,34: «Si enim eo modo impendit, ut maiora studiosorum lucra speranda sint quam calumniatorum detrimenta metuenda, sine dubitatione faciendum est, maxime id

cuanto que puede servir de ayuda para que el espíritu se eleve a Dios, la Escritura incluye himnos y salmos, que pueden y deben cantarse, porque también el Señor y sus discípulos los cantaron. Pero la música puede convertirse también en obstáculo para acceder a Dios; por eso la Escritura incluye partes que no fueron compuestas para ser cantadas y, en consecuencia, no deben cantarse.

10. Síntesis y reflexión conclusiva

Dejamos ahora de lado el marco general en que se ubican las prescripciones concretas de este capítulo de la Regla y nos ocupamos sólo de su contenido. Puede sintetizarse en la necesidad para el siervo de Dios de mantenerse en la oración interior incesante, para lo que precisa la ayuda de las oraciones establecidas (2,1). Pero la oración ha de salvar diversos obstáculos (2,2-4). Entre ellos contempla explícitamente el de hacer inservible el instrumento dado por Dios para superarlos: la Escritura (2,3-4).

De lo dicho se desprende que este capítulo de la Regla posee un elemento de valor permanente (2,1) y otros que admiten una adaptación a los tiempos nuevos. Una actualización en fidelidad a su espíritu, requeriría mantener tal cual el contenido del primer párrafo. Respecto a los siguientes, cabe distinguir entre el principio doctrinal a que recurre san Agustín y la norma concreta dictada desde él. Lo importante aquí es precisamente el principio al que obedece la norma, porque la que aparece en la Regla responde a las circunstancias en que se desarrollaba la vida de los siervos de Dios de la comunidad a la que fue destinada. A un nivel general, el principio sigue siendo válido; lo que admite o pide actualización es el campo en que puede aplicarse. El término «actualización» no lo referimos sólo al tema concreto al que san Agustín lo aplica, sino también a otros muchos posibles. En este sentido, hablar de actualización implica también la extensión a nuevos ámbitos. A partir de aquí, una lectura actualizada del párrafo segundo llevaría a preguntarse qué realidades exteriores inmediatas pueden constituir un impedimento para la oración de los hermanos: pongamos, por ejemplo, lugar, horarios, actividades, etc, para actuar en consecuencia. Esto es de competencia institucional en un primer momento, y, en un segundo, de responsabilidad personal.

quod etiam de scripturis defendi potest sicut de hymnis et psalmis canendis, cum et ipsius domini et apostolorum habeamus exemplum et praecepta».

Respecto del párrafo tercero cabe decir lo mismo: el principio doctrinal es asumible; las aplicaciones concretas pueden cambiar. Tal como es presentado, parece más bien tarea personal que competencia institucional. El principio señala la necesidad de mantener, en la medida de lo posible, limpio el corazón de las telarañas que entran del mundo exterior y que impiden el trato con Dios. El santo habla del canto de salmos e himnos que, a pesar de ser cantados, no llegan a convertirse en oración, porque de hecho no elevan a Dios, al quedar la mente y el corazón perdidos en otras cosas. Este campo de aplicación sigue siendo válido, pero admite ser ampliado a todo tipo de oración en que interviene la música, considerando tanto el contenido de los textos como el tipo de música. Y ampliando el horizonte, implica examinar la manera como es posible llevar determinado nivel de vida interior que impida la dispersión del corazón.

Por último, tanto el párrafo tercero como el cuarto invitan a reflexionar sobre el papel de la Escritura en la oración. Dios la ha concedido al hombre para que, a través de ella, pueda llegar a Él. Hay que examinar, pues, si cumple esa función. Tal es el principio, aún válido. A nivel concreto, el santo plantea el problema de cantar o no cantar determinadas partes, exigiendo atenerse a la naturaleza del texto sagrado. La aplicación también puede extenderse considerando, de una parte, la dialéctica entre el exceso o la penuria respecto del canto; de otra, la forma de utilizar la Escritura en la oración, tanto pública como privada, evitando, por ejemplo, que su lectura pueda convertirse en un modo de pasar el rato o evitando una lectura que busque más la erudición que la piedad, etc.

P. de LUIS
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid