

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO SEGUNDO (I)

Prefacio

En una serie de artículos publicados últimamente en esta misma revista, nos ocupamos de la estructura de la Regla de san Agustín. Nuestro estudio era sólo un medio para un fin. Partíamos, en efecto, de que la estructura de cualquier escrito, cuando se la conoce, es un excelente instrumento para interpretarlo. Y nuestro objetivo no era otro que un más profundo conocimiento del documento como norma de vida religiosa.

La Regla de san Agustín ha sido objeto de numerosos comentarios ¹. Nada más natural, habida cuenta de su condición de norma de vida para un

1. Limitándonos a los modernos, cf. L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947 (= CILLERUELO); *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994 (= CILLERUELO, *Comentario*); A. SAGE, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*, Paris 1961 (de ella existe traducción española de Miguel Fuentealba y Pedro Frías, con el título: *La Regla de san Agustín comentada en sus obras*, publicada en el 1996 en Granada. La edición francesa fue reeditada como segunda parte de la obra *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972. Sólo disponemos de esta y por ella citamos [= SAGE]); A. ZUMKELLER, *Die Regel des hl. Augustinus*, Würzburg 1956. De ella existe traducción inglesa por J. C. Resch (*The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961), la única de que disponemos y por ella citamos (= ZUMKELLER); A. TRAPÈ, *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986² (= TRAPÈ); A. MANRIQUE - A. SALAS, *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978 (= MANRIQUE - SALAS); T. VAN BAVEL, *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*. Comentario de T. v. B. (Traducción al castellano de J. van Zuijlekom y H. van den Berg, Iquitos [Perú] 1986 [= VAN BAVEL]); C. BOFF, *A via da comunhao de bens*, Rio Janeiro 1991 (Traducción española de J. G. Ramírez: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991. Al no disponer del original, citamos por esta [= BOFF]); AGATHA MARY, *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992 (= AGATHA MARY); SOEUR MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*. Préface par Mgr Pierre Raffin, OP, Paris 1996 (= MARIE-ANCILLA); A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991- 1998 (= DE VOGÜÉ). A todos ellos hay que añadir lo diferentes artículos de L. VERHEIJEN, publicados en *Augustiniana* bajo el título genérico de *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*, que en su momento se irán citando. Ha de tenerse en cuenta que no todos estos estudios se pueden poner en el mismo nivel. Ni siguen el

sin fin de comunidades religiosas. El comentario resulta apetecible tanto desde la condición de los «consumidores» como desde la de los «productores». Varios factores influyen en ello. De una parte, la brevedad del documento que, si a los primeros los deja con hambre de más, a los segundos les hace el trabajo más llevadero. De otra, su proclamada densidad; en ella los primeros intuyen riquezas de que no se quieren privar; los segundos, tesoros que pueden sacar a la luz. Por último, y unido a lo anterior, la reconocida paternidad agustiniana. A este respecto, si los primeros presienten que el inagotable caudal de sabiduría religiosa del santo tiene que correr por las venas y arterias invisibles del texto, los segundos gozan de poder darlo a conocer para alimento espiritual de los demás y propio.

El comentario que ahora emprendemos de la Regla de san Agustín no pretende otra cosa que integrar en los logros de los comentaristas o estudiosos que nos han precedido cuanto nos ha revelado su estructura. La Regla se verá enriquecida y en el lector aumentará la sensación de hallarse ante un documento más fecundo de lo que aparenta. Se trata fundamentalmente de un comentario que suma. Mas porque suma, a veces tiene que restar. Es obvio que las piezas de un conjunto han de que cuadrar todas entre sí. Por ello, la introducción por razones sólidas de otras nuevas, lleva consigo el deshacerse de aquellas que no encajan con las nuevas, o cambiarlas de lugar, o modificarlas. De todo habrá en nuestro estudio.

Comentario que suma, decimos. Suma sobre todo el trasfondo filosófico, teológico y, a veces, bíblico, en que hay que leer los preceptos concretos de la Regla. Intentaremos colocarlos en un marco más amplio del que habitualmente suelen ser encuadrados. Nuevo marco que añade organicidad al conjunto.

El comentario no busca otra cosa que interpretar el sentido del texto de la Regla y sacar a la luz lo que se halla implícito en él. Nuestro quehacer se desarrollará en dos etapas. En una primera trataremos de descubrir lo que en realidad quiere decir el legislador, sirviéndonos para ello de los textos paralelos a la Regla en estructura y contenidos, examinados en artículos anteriores, y de las claves de interpretación de ellos extraídas². En una segunda etapa recurriremos a otros textos, ya del conjunto de la obra agustiniana, para

mismo método, ni tienen el mismo objetivo inmediato, ni alcanzan el mismo nivel científico. No obstante, procuraremos tenerlos en cuenta a todos.

2. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-VIII)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29; 219-247; 539-576; 35 (2000) 49-77; 271-290.

ampliar y profundizar lo que hayamos descubierto como intención primera del santo.

CAPÍTULO SEGUNDO

0. Texto del capítulo

1. *Sed asiduos a las oraciones en las horas y tiempos establecidos.*
2. *En el oratorio nadie haga sino aquello para lo que ha sido construido, de donde hasta recibió el nombre. De modo que si acaso hubiera algunos que, teniendo tiempo, quisieran hacer oración, incluso fuera de las horas fijadas para ellas, no se lo impida quien juzgue que allí debe hacer otra cosa.*
3. *Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, que se halle en el corazón lo mismo que lleváis en la voz.*
4. *Y no cantéis sino lo que, (según) leéis, ha de cantarse; mas lo que no está escrito en modo que admita el canto, no lo cantéis.*

1. Introducción

Iniciamos el comentario del documento monástico agustiniano por su capítulo segundo. Al lector puede sorprenderle nuestra opción, pues la lógica pide comenzar por el capítulo primero. Detrás de ella no hay razones de comodidad ni axiológicas, esto es, no se debe a que sea el capítulo más corto de la Regla ni a que trate sobre la oración, sin duda uno de los valores supremos de la existencia cristiana y de la vida religiosa. La elección no es puramente caprichosa, ni renunciamos a la lógica. Pero a la lógica psicológica (me muevo por algo, y ese algo ha de aparecer en primer plano) preferimos la lógica existencial (aquí me encuentro ahora y desde aquí trataré de llegar luego a allí). No es prurito de novedad sino convencimiento de que el hombre forja su «después» desde su «ahora». Lo que el hombre anhela para el «después» es, en última instancia, lo mismo que anhela en el «ahora», por más que en el presente aparezca borroso o desfigurado. Esta opción implica asignar a la

Regla un dinamismo que va de la apariencia a la realidad o de lo parcial a la plenitud.

Se podrá objetar que la sección A ³, según nuestra propia presentación, no sólo señala un futuro (*in Deum*), sino también un presente (*anima una et cor unum*); pero este presente aparece como anticipo de futuro y desde éste alcanza su plena inteligencia.

En la Regla, el «ahora» existencial está en la sección B o capítulos del dos al siete. Un «ahora» con tres «momentos» sincrónicos, tres «unidades», la primera de las cuales coincide con el capítulo segundo del que pasamos a ocuparnos.

En los comentarios sobre el segundo capítulo de la Regla se topa de modo casi general con estos cuatro puntos: el por qué del lugar privilegiado asignado a la oración, extrañeza por la concisión con que es tratado el tema, datos para la historia orante del monacato, y sentido ascético-espiritual de los preceptos dados ⁴. Esos cuatro puntos constituirán cuatro partes del presente estudio. En cada una de ellas comenzamos haciéndonos eco de la interpretación ofrecida por otros comentaristas que en un segundo momento procuramos valorar. En una amplia quinta parte presentamos nuestra propia interpretación ascético-espiritual global del capítulo.

2. Ubicación privilegiada de la oración en la estructura de la Regla

2.1. Diversas explicaciones

Los comentaristas de la Regla parten del supuesto de que la ubicación de cada tema en unos capítulos en vez de en otros no se debe al azar. El que cada uno esté ubicado donde está no lo juzgan puro accidente sino consecuencia de un plan presente en la mente del autor. En pocas palabras: aun sin entrar en extensos análisis al respecto, se le asigna un valor a la estructura del texto monástico.

3. Sobre las secciones, así como sobre las «unidades» de que se hablará a continuación, véanse nuestros anteriores artículos sobre la estructura de la Regla, siempre en *Estudio Agustiniano*. Cf. nota anterior.

4. Puede añadirse el estudio literario (*periodi y clausulae*) por obra de N. Cipriani. Cf. *La precettistica antica e la Regola monastica di S. Agostino*, en *Augustinianum* 39 (1999) 364-380: 376-380.

En lógica con lo dicho, los autores tratan de dar una explicación al hecho de que el tema de la oración aparezca precisamente en el segundo capítulo. Y decir «segundo» capítulo tiene aquí más importancia de lo que puede parecer a primera vista, porque el «segundo» no es simplemente el que sigue al primero. Si se acepta, como es nuestro caso, que con el capítulo segundo comienza una nueva sección en la Regla, entonces se le valora también como el «primero» dentro de un nuevo ordenamiento. Al respecto da igual el número de secciones en que se conciba estructurada la Regla. En todo caso los autores perciben la que comienza con el capítulo segundo como la que señala los «deberes», después de haber definido en el capítulo previo la naturaleza y fin de la comunidad ⁵, o el estatuto de la vida religiosa ⁶, o la que aplica a la práctica el principio fundamental de la unidad de almas y corazones formulado en el primero ⁷. Lo cierto es que esta sección la abren los preceptos sobre la oración, hecho que es objeto de valoración.

Las respuestas a la pregunta por qué san Agustín inicia esta sección con la oración y no con otro tema son varias.

2.1.1. *Fundamento en los rasgos propios de la Iglesia apostólica.*

Lo habitual es establecer una estrecha vinculación con el capítulo primero. Por su propia naturaleza, este reclamaría tratar inmediatamente sobre la oración. Es bien sabido que el primer capítulo presenta un ideal monástico fundamentado en la vida de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, tal como aparece referida en los capítulos iniciales del libro de los *Hechos de los apóstoles*. Ahora bien, esta comunidad convertida en modelo se caracteriza por determinados rasgos: la unidad de almas y corazones, la posesión de todas las cosas en común, la distribución de las mismas a cada uno según su necesidad (Hech 4,32.34-35) y la oración en común (Hech 2,42). A partir de aquí, se juzga natural que, una vez que ha hecho referencia a los primeros rasgos en el capítulo inicial, el santo dedique el capítulo siguiente al último de los temas

5. DE VOGÜÉ, 3,203.

6. SAGE, 203.

7. 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: 91-92 o en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin* (en adelante NA) II, Abbaye de Bellefontaine 1988, pp. 120-122; *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 267-268; NA II, 179-180; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69: 70; NA II, 20.

señalados, el de la oración en común. El capítulo segundo sería, pues, el complemento lógico del primero. Ya en concreto, una forma de entender la relación específica entre ambos capítulos sería la existente entre el ideal y el camino hacia él. Al ideal de la unidad (capítulo primero) se llega por el camino de la oración (capítulo segundo). «En efecto, la vida común del grupo no se puede edificar y expresar ... a no ser que la vida de cada individuo sea una constante oración»⁸.

Vincular estructuralmente el capítulo segundo con el primero sobre la base de los rasgos de la primera comunidad de Jerusalén a primera vista puede parecer consistente. Pero topa con alguna dificultad. En efecto, cabe preguntar si san Agustín consideraba la oración como elemento *específico* de la vida de la comunidad apostólica de Jerusalén. No parece. De una parte, el hecho de la oración no representa ninguna novedad; desde siempre formaba parte importante de la piedad judía. Lo que sí representa una novedad es la «fracción del pan» (Hech 2,42), la Eucaristía, que precisamente no se menciona expresamente ni en el capítulo segundo ni en ningún otro de la Regla. Además, que sepamos, cuando san Agustín hace compendios de los rasgos que especifican para él el ideal de la «vida apostólica» que desea vivan los siervos de Dios, nunca señala entre ellos la oración⁹. Dichos rasgos son, para él, la unidad de almas y corazones, como soporte espiritual, y luego la comunión de bienes y su distribución proporcional a las necesidades de cada uno, como traducción concreta. Pero supongamos que hubiese considerado también a la oración entre ellos. En este caso, ¿no habría sido más lógico haberla incluido en el primer capítulo junto con los demás rasgos constituyentes de la vida apostólica? Se podría argumentar que la división de capítulos es moderna y no salió de la mano de san Agustín y que, por tanto, cabría considerarla integrada en unidad orgánica con lo que hoy consideramos capítulo primero. Pero esa posibilidad es difícil de admitir por puras razones literarias. La uni-

8. AGATHA MARY, 98, que remite a *en. Ps.* 37,14. Esta relación aparece invertida en algún autor. Queremos decir: no es el contenido del capítulo segundo el que está al servicio del primero, sino al revés, es el del primero el que sirve al del segundo. En este caso, la oración es juzgada actividad tan importante que requiere una preparación específica. Como el presupuesto necesario para una oración bien hecha es una pacífica vida en común, el capítulo primero sobre la unidad de almas y corazones precede al segundo sobre la oración (ZUMKELLER, 55). Planteamiento este no aceptable por varias razones. De una parte, el *propter quod* está bien señalado; de otra, como se indicará más adelante, cuando el santo alude al núcleo de su ideal monástico pasa por alto el aspecto de la oración. Las abreviaciones de las obras de san Agustín corresponden a las del *Augustinus-Lexikon*.

9. Cf. s. 356,2.13; c. *Faust.* 5,9; *virg.* 45,46; *ep.* 243,4; 211,1; *en. Ps.* 83,3; 99,11; 132,1-2; *ciu.* 5,18; POSIDIO, *Vita Augustini*, 5.

dad de almas y corazones con que se abre el capítulo (1,2) lo cierra también (1,8), formando una *inclusio*. Es decir, el tema de la comunidad apostólica queda cerrado. Lo que viene a continuación, pues, pertenece a otro registro.

Además, el contenido mismo del capítulo segundo tampoco favorece dicha interpretación. En efecto, si las prescripciones sobre la oración dependiesen directamente del capítulo primero, ¿no debería en lógica reclamar san Agustín la oración «unánime»? Y sin embargo no lo hace. En su párrafo tercero, el único que señala expresamente cómo ha de ser la oración, sólo le preocupa que se encuentre en el corazón lo que el siervo de Dios dice con su voz; esto es, un aspecto individual, aunque se esté refiriendo a la oración hecha en común ¹⁰. Todo parece indicar, pues, que san Agustín no ve el tema de la oración como formando parte integrante y específica del «modelo» apostólico. Con lo cual no queremos decir que la oración estuviese excluida de él.

2.1.2. Fundamento ajeno al modelo de la Iglesia apostólica

Para otros autores no existe relación directa entre el ideal de la Iglesia apostólica y el orden de sucesión de los temas de los dos primeros capítulos de la Regla. La justificación de dicho orden que aportan varía de unos a otros.

Algunos lo explican desde el último párrafo del capítulo primero. Este es su tenor literal: «Vivid, pues, todos en unión de alma y corazón, y honrad los unos en los otros a Dios, de quien os habéis convertido en templos» ¹¹. Si se tiene en cuenta que primero el profeta Isaías (56,7) y luego Jesús (Mt 21,13) afirman que el templo de Dios es casa de oración, es lógico que, mencionado el templo, se hable acto seguido de la oración ¹².

10. Este valor de la oración «unánime» lo pone bien de relieve Rufino en la traducción de la *Regula* (3,25) de san Basilio, citando a Mt 18,19. Cf. DE VOGÜÉ, 3,262. Interpretando el capítulo en esa clave comunitaria, su párrafo tercero podría haber tenido un tenor parecido a esta otra frase del santo: «quod *consona* voce cantavimus, sereno etiam corde nosse ac videre debemus» (*en. Ps.* 18,II,1).

11. «Omnes ergo unianimiter et concorditer uiuite, et honorate in uobis inuicem deum cuius templa facti estis» (*Praec.* 1,8, l. 34-35).

12. Cf. AGATHA MARY, 97, para quien «the link between ch. I and II is inevitable» y cita *Io. eu. tr.* 25,25; DE VOGÜÉ, 3,173, matizado con un «tal vez»; F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta. II. Carácter comunitario y apostólico del carisma agustiniano*, Salamanca 1989, 248; MANRIQUE - SALAS, 119; S. FOLGADO, *La oración en el "propósito" agustiniano de la vida religiosa*, en *Revista Agustiniana* 111 (1995) 899-940: 921; A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*, en *Pensamiento Agustiniano VI*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1992, 71-106: «Su razonamiento no puede ser

Por supuesto, a nadie se le oculta la íntima relación que existe entre templo y oración. Pero también aquí surge un problema que dificulta aceptar la propuesta. No es otro que la naturaleza del templo. El templo de que se habla allí no es el que de ordinario se asocia a la oración, el templo material donde se congregan las personas para dirigir sus súplicas a Dios, sino las personas de los hermanos. Ni siquiera habla de un templo, como hará más tarde, sino de templos; el conjunto de los hermanos aún no forma un único templo, sino que cada uno es templo¹³. En dichos templos se ha de honrar o dar culto a Dios, pero está claro que no es con la oración en el templo como san Agustín pide aquí que se honre a Dios. Los templos a que él se refiere aquí no son «lugares» de oración¹⁴.

A. de Vogüé dirige su mirada al *Ordo Monasterii* y advierte un cierto paralelismo entre él y la Regla. En ambos documentos la oración ocupa idéntico lugar, el primero tras el discurso inaugural, que en el *Ordo monasterii* está dedicado al doble precepto del amor (Mt 22,37-40) y en la Regla a la búsqueda de Dios en unidad de almas y corazones (Hech 4,32). Es decir, en uno y otro la actividad directamente referida a Dios (la oración) sigue de inmediato al principio fundamental del amor de Dios y los hermanos¹⁵.

Pero hay que decir, en primer lugar, que el autor se limita a constatar idéntica secuencia, pero no da razón de la misma. Y en segundo lugar, que san Agustín no se somete a cánones ajenos sin una razón que le convenza. Y es esa razón la que no se aporta.

C. Boff considera que la Regla establece una justa jerarquía al poner en segundo lugar el capítulo dedicado a la oración, después de haber hablado de la comunión fraterna en Dios. El autor de la Regla no habría hecho sino dar la preferencia a la vida en la fe y en el amor; sólo después se ha ocupado de la oración¹⁶.

En esta propuesta sorprende que considere el capítulo primero específicamente como vida en la fe. Ciertamente, toda praxis cristiana tiene en su base la fe.

más lógico. A su (de san Agustín) juicio, la unidad edifica, a través de la concordia, ese singular templo de Dios, en el cual se ha de fraguar esa vivencia oracional que Jesús con tanto empeño inculcara» (p. 85).

13. cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, II,112.

14. Cf. T. VAN BAVEL, «*And honour God in one another*» (*Rule of Augustine 1,8*), en *Homo Spiritualis*. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius, Würzburg 1987, 195-206.

15. DE VOGÜÉ, 3,182.

16. BOFF, 71.

Pero eso no basta para leer el capítulo primero de la Regla en clave de fe. Además, ¿no cabe considerar también como vida en la fe a la oración?

Hay comentaristas que centran su atención en el valor propio que tiene la oración en la existencia cristiana y de las exigencias que conlleva, y desde ella tratan de dar razón del problema que nos ocupa.

M. Neusch lo hace recurriendo a la doctrina repetidamente expuesta por san Agustín de que la oración tiene dos alas: la limosna o compartir bienes (capítulo primero) y el ayuno (capítulo tercero); son estas dos prácticas piadosas las que la elevan a Dios y la vuelven eficaz¹⁷. La dificultad de esta explicación es doble. De una parte, de ser la oración (capítulo segundo) el criterio que da razón de la comunión de bienes (capítulo primero) queda sin sentido el *propter quod*. Por otra parte, aunque explicara el sucederse de los tres primeros capítulos de la Regla, deja a los demás capítulos desconectados de los anteriores.

Otros desvinculan el capítulo segundo del primero. La razón por la que se reserva la unidad de almas y corazones al capítulo primero es clara: la voluntad de imitar el modelo de la comunidad apostólica. Ahora se trata de explicar por qué el segundo versa sobre la oración. La explicación se halla en el hecho de que para todo religioso que busca a Dios, sea de la época que sea, la oración constituye el primer centro de interés; es la actividad a la que aspira por encima de cualquier otra¹⁸. A esta perspectiva teológico-moral, se añade otra más bien ascética: todos los siervos de Dios debían sostener el combate cristiano hasta el final, un combate en que sólo se triunfa con la oración y el ayuno¹⁹.

17. *La structure de la Règle*, en *Itinéraires augustiniens* 4 (1990) 12-19: 14.

18. AGATHA MARY, 98. También: «What is significant, for the whole of our lives as religious, is that prayer itself is the first community activity that Augustine mentions: for him throughout his Christian life, the place of prayer was primary» (*Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 [1992] 23-36: 27).

19. SAGE, 203. Con esta referencia a Mt 17,10 y Mc 9,28, el autor da razón del sucederse de la temática de los capítulos segundo y tercero de la Regla. Esta concepción subyacía en las ediciones antiguas de la Regla que juntaban en un único capítulo el actual capítulo segundo y los dos párrafos iniciales del capítulo tercero bajo el epígrafe: *De oratione et ieiunio*.

2.2. Nuestra explicación: marco antropológico, filosófico y teológico, de la oración según san Agustín

A nuestro parecer, para dar razón de la ubicación privilegiada de la oración en la Regla, hay que partir efectivamente del significado y valor de la oración en sí misma. Pero no considerándola como obligación moral, práctica piadosa o simple ejercicio ascético, aspectos que, aunque importantes, no son todo. Es necesario ver en ella la puesta en ejercicio de una dimensión de la persona humana. En otros términos, hay que colocarla en un más amplio marco: el antropológico, filosófico y teológico a la vez.

Este punto de vista arranca de la estructura de la Regla tal como la hemos expuesto en publicaciones anteriores²⁰. Según ella, los capítulos del segundo al séptimo constituyen la sección B, relacionada, por supuesto, con la sección A y, a la vez, autónoma. Pero la cuestión ahora es otra. Dado que la sección B está compuesta por tres unidades, hay que explicar la razón por la que san Agustín ha asignado a cada una de ellas y no a las otras el contenido específico que en concreto tiene asignado. El problema no consiste sólo en determinar por qué el santo quiso dedicar el capítulo segundo a la oración, sino en saber el criterio seguido en el ordenamiento de todos los temas presentes en la sección B. Por otra parte, responder a esta cuestión significa solucionar a la vez la misma cuestión referida a los demás capítulos de la sección B, en relación con las unidades en que se integran.

Buscando dar respuesta al problema, procede recordar las diferentes claves de lectura señaladas en su momento²¹. Una, la primera, la hallábamos en las tres concupiscencias de 1 Jn 2,16. Ahora bien, el orden seguido en la Regla no es el establecido por el autor de la carta canónica. En vez de la sucesión: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana, el texto monástico intercambia el puesto de las dos primeras. Una segunda clave fue tomada de las tres prácticas ascéticas indicadas en el Sermón de la Montaña (cf. Mt 6). Pero tampoco hallamos aquí el criterio organizador del texto monástico, que sustituye la sucesión: limosna, oración, ayuno, presente en el evangelio, por esta otra: oración, ayuno, limosna. La tercera clave fue derivada del *Comentario al salmo 37*. Al exponer allí los males que sufre el hombre, guiado sin duda por el texto que comenta, el santo sigue este orden: males de naturaleza física, males de naturaleza espiritual y males de naturaleza social, que tampoco coincide con el seguido en la Regla, que intercambia

20. Cf., sobre todo, *Estructura de la Regla de san Agustín (IX-XI)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 271-290; 483-531; 36 (2001) 5-29.

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

el puesto de los dos primeros. La séptima clave consiste en la relación con cada una de las tres personas divinas, cuyo orden ontológico es: Padre, Hijo y Espíritu Santo; un orden que no coincide con el seguido por la Regla, en cuanto que la unidad primera fue puesta en relación con el Hijo, la Sabiduría del Padre al que posibilita el acceso, la segunda con el Padre, fuente del ser y de la vida, y la tercera con el Espíritu Santo, fuente de libertad y paz. Por último, la octava clave tiene como referente las virtudes cardinales. Pero aquí el orden seguido por san Agustín no es homogéneo; no parece que haya para el santo un orden axiológico, si se puede hablar así, fijo, por lo que no sirve como criterio para determinar si la Regla lo sigue en el orden seguido en la sección B. Las cuatro primeras claves que hemos señalado y cuyos elementos subyacen en la Regla más o menos claramente, tienen su orden propio, no respetado en ella. Esta constatación reclama la existencia de otra clave conforme a la cual se haya establecido el orden presente en ella. Ha de tratarse de una clave vigorosa puesto que es capaz de alterar ordenamientos bíblicos y teológicos. ¿Dónde encontrar ese criterio? Veamos las que restan ²².

La cuarta clave responde a las tres dimensiones del ser humano que, en orden de jerarquía axiológica propia de san Agustín, son las siguientes: la espiritual/racional, la física y la social ²³. He aquí un orden que corresponde exactamente al de las unidades de la sección B: a la dimensión espiritual se ajusta la oración; a la dimensión física, el alimento y la sexualidad; a la social, el compartir, perdonar y gobernar/obedecer. La quinta clave se basa en las relaciones fundamentales del hombre: con Dios, consigo mismo y con los demás. Este orden jerárquico es indiscutible al ser señalado por el Señor en el mismo precepto del amor: amar primero a Dios, luego a uno mismo y, por último, a los demás como a uno mismo (Mt 22,37-39). Disponemos, pues, de una nueva clave a cuyo orden se ajusta el seguido por la Regla: a la relación con Dios se vincula la oración; a la relación consigo mismo, el alimento y la sexualidad; a la relación con los demás, el compartir, perdonar y el gobernar/obedecer. Por último, la sexta clave tiene como punto de referencia los valores a que todo hombre aspira: el conocimiento, la verdad y la belleza; la vida y la salud; la libertad, paz y honor. La jerarquía de los valores responde

22. Excepcionamos la novena, que no aporta nada ni en favor ni en contra.

23. La primacía de lo espiritual sobre lo físico es evidente en san Agustín como en toda la tradición platónica. La condición social humana, por su parte, es derivada tanto de lo uno como de lo otro. De una lado, la sociabilidad humana se fundamenta en la participación de todos los hombres en la condición racional (cf. *ord.* 2,12,35); de otro, en el origen común de todos, hombres y mujeres, del único Adán, de cuyo costado Dios hizo a la mujer (cf. *ciu.* 12,21).

a la jerarquía de los ámbitos en que se ubican: espiritual, físico y social ²⁴. También a esta clave se ajusta el orden temático de la Regla: la oración está relacionada con el ansia de conocimiento y de Verdad; el alimento y sexualidad con la salud y la vida; el compartir, perdonar y gobernar/obedecer con la libertad, paz y honor.

En esta segunda serie de claves de lectura de la sección B está probablemente el criterio que regula el orden específico seguido en ella por san Agustín. ¿En cuál de ellas en concreto? Puestos a señalar una única base, esta podía ser la de las relaciones del hombre: este mantiene una relación con Dios, a cuya imagen y semejanza fue creado; una relación consigo mismo, y una relación con los demás con los que comparte, además de naturaleza, origen y destino. Comprensión que, repetimos, deja adivinar en el trasfondo la referencia a Mt 22,37-39.

Se podía pensar en una clave menos teológica y más específicamente antropológica: la de las tres dimensiones del hombre: espiritual/racional, física/corpórea y social. San Agustín habría ordenado estos capítulos de la Regla, dentro de sus respectivas unidades, sobre criterios de axiología antropológica. En efecto, desde su concepción de corte platónico, para san Agustín el espíritu es superior al cuerpo. Eso explicaría que la primera unidad se ocupe de la oración, inseparable de la dimensión espiritual del hombre; explicaría también que la segunda se ocupe del alimento y sexualidad, inseparables de la realidad físico-corpórea del hombre; por último, dado que el hombre forma sociedad con otros seres que como él disfrutan de razón y proceden del mismo Adán, con independencia del sexo que posean ²⁵, se explicaría que la tercera se ocupe de diversas manifestaciones de ese carácter social del hombre. Pero esta clave tiene el inconveniente de que no se podría aplicar en toda su pureza. En efecto, el espíritu, del que, sin mencionarlo, también se acuerda el legislador ²⁶, no pertenece a la dimensión físico-corpórea del hombre. Aunque pueda darse como explicación el hecho de ser el espíritu el que dignifica al cuerpo humano, de modo que, si este tiene valor, es gracias a aquel.

Lo dicho sobre la base de las relaciones del ser humano, se puede reformular desde la clave de las potencialidades del hombre, abiertas a un desarrollo y a una plenitud que es escatológica, pero iniciada en el tiempo. En cuanto abierto a la relación con Dios, el hombre no sólo conoce la verdad,

24. Cf. nota anterior.

25. Cf. nota 23.

26. Es evidente que la palabra de Dios (*praec.* 3,2, l. 51-52) es pensada como alimento del espíritu. De ahora en adelante, en las notas, designaremos la Regla con término latino *praecipuum*, siguiendo al editor de la edición crítica L. Verheijen.

sino que está abierto y anhela el conocimiento pleno de él que es la Verdad. En relación consigo mismo, el hombre no sólo existe y vive, sino que aspira a una vida en plenitud, sin necesidades y sin término. En cuanto abierto a la relación con los demás, no sólo tiene la experiencia del amor, recibido y devuelto, sino que aspira a la plenitud del mismo a imitación del divino, fuente de la auténtica libertad y paz.

El principio organizador de las unidades de la sección B de la Regla es, a nuestro parecer, de carácter antropológico. Ante dicho principio se doblegan los restantes señalados: el de las tres concupiscencias, el de las tres prácticas ascéticas, el de las tres clases de males, el de las tres Personas divinas y el de las virtudes cardinales. La concupiscencia de la carne, aunque es la primera mencionada por san Juan, en la Regla pasa a la segunda unidad, porque está en relación con la dimensión física del hombre, que en el esquema antropológico ocupa el segundo lugar; de igual manera, la concupiscencia de los ojos, aunque mencionada en segundo lugar por san Juan, aparece en la primera unidad por su relación con la dimensión espiritual del hombre, primer valor en el mismo esquema antropológico. De las tres prácticas ascéticas la limosna ocupa el primer lugar en el Sermón de la Montaña, pero en la Regla pasa a la tercera unidad por su relación con la dimensión social del hombre, tercer momento en el esquema antropológico; la oración ocupa allí el segundo, pero en la Regla el primero por su relación con la dimensión espiritual; el ayuno, a su vez, ocupa allí el tercer lugar y en la Regla el segundo por su relación con la dimensión física del hombre. En cambio, en la Regla las tres clases de males recuperan su lugar «natural» conforme al esquema antropológico (males originados en el espíritu, males originados en el cuerpo y males originados en los demás), alterado en *Comentario al salmo 37* por la sumisión del santo al texto del salmo, donde aparecen intercambiados los dos primeros. Aunque en el orden trinitario a la persona del Padre le corresponde el primer lugar, en la Regla pasa a la segunda unidad, relacionada con la vida, por su condición de fuente del ser y de la vida; a la persona del Hijo le corresponde el segundo lugar en el orden trinitario, pero en la Regla se le vincula a la primera unidad, relacionada con la verdad y el conocimiento, por su condición de Verdad y de revelador del Padre; por último al Espíritu Santo, que ocupa el tercer lugar en la taxonomía trinitaria, le corresponde la tercera unidad, relacionada con la libertad y la paz, por su condición de lazo de unión entre el Padre y el Hijo.

Una vez esclarecida la razón de la asignación de los contenidos específicos a cada una de las unidades, resulta ya más fácil explicar positivamente por qué la oración se constituye en puerta de acceso a la sección B de la Regla.

Concluamos, pues. Algunos autores que no establecen una relación estrecha entre el capítulo segundo y el primero sobre la base del texto de los *Hechos de los Apóstoles*, toman pie de la importancia de la oración en la vida cristiana y específicamente en la vida religiosa para justificar su aparición tan «temprana» en la Regla. Les damos la razón, pero no nos identificamos plenamente con sus planteamientos, puesto que otorgan a la presencia de la oración un alcance más amplio del que nosotros le asignamos. Ellos ven en la oración *el* instrumento que posibilita la consecución del ideal propuesto en el capítulo primero; nosotros juzgamos que la oración es *un* instrumento, no el único, para conseguir dicho ideal. Para ellos, es *el* instrumento porque abarca todos los aspectos de la realidad; para nosotros es *un* instrumento porque se limita a un solo ámbito de la realidad humana, la dimensión espiritual. La oración no ocupa este primer lugar como pura realidad teológica o simplemente ascética, sino enmarcada dentro de una antropología.

San Agustín busca que el hombre consiga su plenitud humana. Evidentemente dicha plenitud es inseparable de Dios, como afirma explícitamente en el capítulo inicial de las *Confesiones* y se sobreentiende en el capítulo primero de la Regla. Pero Dios significa esa plenitud no de forma abstracta o genérica, sino en cuanto plenitud de cada una de las dimensiones concretas del hombre. Tales dimensiones, como indicamos, organizan la sección B del texto monástico. La primera es la dimensión espiritual/racional, por la que el hombre, capacitado para conocer la verdad, anhela alcanzar la plenitud de la Verdad. El instrumento cristiano que lo posibilita es la oración²⁷. En la oración el hombre se abre a la Verdad y se deja conquistar por ella, objeto de contemplación y de disfrute a la vez. No estamos, pues, hay que repetirlo, ante simple doctrina espiritual o ascética; el capítulo hay que entenderlo desde la antropología, filosófica y teológica a la vez, puesto que en san Agustín no existe la división entre ambas ciencias establecida en épocas posteriores. No se trata de que san Agustín haya querido dar la preferencia a la vida en la fe y en el amor y, luego, a la oración²⁸. No; san Agustín quiere que el hombre alcance su plenitud en Dios (sección A) y esa plenitud en Dios, implica, entre otras cosas, que goce contemplando la Verdad que es Él (unidad primera de la sección B). San Agustín sabe muy bien que la vida cristiana es un combate²⁹, en el que el soldado cristiano sólo puede conseguir la victoria si se ha ejer-

27. La Verdad es personal y en el diálogo –eso es la oración– se revela.

28. BOFF, 71.

29. El santo escribió una obra que lleva por título precisamente «El combate cristiano» (*De agone christiano*).

citado convenientemente; pero si dedica a la oración el capítulo segundo no es tanto porque piense en el combate general, sino en el combate específico en que está implicada la dimensión espiritual del hombre.

3. Brevedad del capítulo

A nadie se le escapa que el capítulo dedicado a la oración en la Regla es el más corto de todos. La sobriedad del legislador a ese propósito, esto es, que las instrucciones al respecto se hallen contenidas en pocas y breves frases, llama la atención de los comentaristas ³⁰. No sorprende que, al respecto, se hable de paradoja, de extrañeza, de sorpresa, de *puzzling* ³¹, teniendo en cuenta que el santo ha sido un hombre de oración ³², que ha hablado muchísimo y profundamente de ella, hasta ser llamado «el doctor de la oración» ³³; un hombre que le ha otorgado gran importancia, hasta el punto de que la información que poseemos sobre su modo de dirigirse al Señor supera a la que poseemos sobre cualquier otro personaje de la época patrística ³⁴.

Este particular se siente como una objeción. Para afrontarla es frecuente insistir en que hay que comprender en sus justos términos la naturaleza del texto: no es un tratado sistemático teológico o ascético-místico sobre la oración ³⁵. Ya más en concreto, las soluciones varían. O bien se afirma que el santo se limita a subrayar algunos aspectos comunitarios, a saber: que hay que

30. ZUMKELLER, 55; BOFF, 71. G. Lawless escribe: «Those... aspects of prayer, mind you, are set forth in seventy-four words. The bishop of Hippo sometimes enjoys a reputation for prolixity of expression. Not in this instance, however! His economy of language and clarity are sometimes enviable; here is any illustration among many» (*The Rule of Saint Augustin as a Mirror of Perfection*, en *Angelicum* 58 [1981] 460-474: 465).

31. Cf. 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: 7 NA II, 290-322: 292. ID. *La prière dans la Règle de saint Augustin*, en *La Bible Augustinienne*, 167-179 [167]); TRAPÈ, 178; ZUMKELLER, 55; AGATHA MARY, 113 respectivamente.

32. A. ZUMKELLER, *La oración cotidiana, común y privada, en san Agustín*, en *Herencia común*. Simposio de la familia agustiniana y Curso de espiritualidad agustiniana. Roma 9-14 de noviembre de 1987. Curia General Agustiniana, Roma 1988, pp. 83-89: 84.

33. SAGE, 204; TRAPÈ, 178.

34. Cf. L. VERHEIJEN, «Prier Dieu», p. 7 NA II, 292. El autor añade esta matización: «Mais tout cela ne doit pas faire croire que nous soyons riches en confidences d'Augustin sur ses "expériences"» (*ib.* nota 2).

35. L. VERHEIJEN, *La prière dans la Règle de saint Augustin*, en *La Bible Augustinienne*, 167-179: 167-168; ID., *Prier Dieu*, 7 NA II, 292; BOFF, 71; AGATHA MARY, 97; M. NEUSCH, *La structure*, 15: «Ce bref chapitre n'est pas un traité, mais une réaction contre certains abus».

ser asiduos al oficio común; que no hay que molestar la oración personal de los otros; que todos deben utilizar en el oficio un texto idéntico ³⁶. O bien se sostiene que, precisamente por ser una regla monástica, el documento trata sólo de aspectos prácticos, específicamente del ejercicio de la oración, por lo que esa sobriedad sólo debería sorprender a quien tome la Regla como algo teórico y no como algo práctico ³⁷. Otros autores eligen un camino diverso: ponderar lo que ofrece, señalando que, aunque es breve, su enseñanza es muy rica ³⁸ o que esas breves frases van al núcleo del tema ³⁹. O todavía otro nuevo: de una parte se constata que, aunque diga tan poco de la oración en términos teóricos, exige una vida de oración y reclama también la oración de deseo que es vínculo común de todos los miembros del grupo ⁴⁰; de otra, que es la oración de contemplación lo que, desde el comienzo hasta el final, ilumina su comprensión de la vida monástica ⁴¹; por último, que para descubrir lo que dice la Regla sobre la oración y su lugar en la vida del monje no hay que fijarse sólo en el capítulo segundo; de la oración, en efecto, se habla también en los capítulos 4,11; 6,2 y 8,2, que, por otra parte, no son las únicas referencias a dicha actividad en la Regla ⁴². Sin embargo, no falta quien, tras justificar la brevedad de los preceptos de la Regla sobre la oración, alude a la necesidad de completar lo que ella dice sobre la oración ⁴³.

Puestos a valorar estos planteamientos, evidentemente hemos de admitir que la Regla no es un tratado sobre la oración ni tiene por qué serlo. Con todo, no estamos tan seguros de que, para explicar la brevedad del capítulo, valga el argumento de que la Regla se limita a subrayar algunos aspectos comunitarios. En primer lugar, no todos los comentaristas comulgan con ese punto de vista. De hecho, el párrafo tercero del capítulo parece encajar mal dentro de esos aspectos comunitarios. Pero, aún en el caso de ser cierto, se puede preguntar por qué se limitó a esos aspectos, excluyendo otros. El argumento de que, por ser una Regla, trata sólo de aspectos prácticos tampoco

36. L. VERHEIJEN, *La prière*, 167-168; ID., *Prier Dieu*, 7 NA II, 292.

37. BOFF, 71.

38. TRAPÈ, 178. Luego se detiene en mostrar cómo de hecho trata cinco temas esenciales: la necesidad, la interioridad, la oración común, la oración privada, el canto eclesialístico, junto con la frecuencia.

39. ZUMKELLER, 55

40. AGATHA MARY, 113.

41. *Ib.*, 97.

42. *Ib.*, 97; BOFF, 71.

43. BOFF, 77-78. Se refiere específicamente a su unión con la vida y con el pueblo, muy a tono con la línea de la teología de la liberación desde la que el autor comenta el texto agustiniano.

convence porque lo mismo valdría para otros temas que, siendo teóricamente menos importantes, son tratados con mayor amplitud. Aun limitándose al simple «ejercicio» de la oración podía haber sido mucho más explícito. Basta volver los ojos al *Ordo monasterii* que, sin entrar en ninguna teoría, dedica a la oración absoluta y, sobre todo, proporcionalmente mucho más espacio que la Regla. La ponderación del contenido de sus breves preceptos tampoco responde adecuadamente a lo que es el motivo de la extrañeza, la brevedad del capítulo, pues siempre se puede volver a preguntar: ¿por qué ha optado por la concisión en un tema juzgado tan importante? Por idéntica razón tampoco basta con afirmar que la Regla pide una vida de oración o que, de principio a fin, la oración de contemplación ilumina su comprensión de la vida monástica, algo que, además, habría que demostrar. Por último, las ulteriores referencias a la oración en posteriores capítulos, pocas e igualmente breves, no consiguen borrar la impresión de que el tema de la oración no obtiene en la Regla el espacio a que se cree es acreedor por los argumentos antes aducidos.

¿Qué respuesta cabe dar, entonces, al hecho que origina la extrañeza? Para responder a la pregunta hay que considerar si está bien formulada. Antes de sostener que el tratamiento dado al tema es breve o largo, es preciso averiguar qué es lo que pretende el legislador en el capítulo.

Es evidente que el capítulo versa sobre la oración, pero no sobre la oración sin más. El problema consiste en saber sobre cuál o cuáles de los muchos aspectos posibles. Para averiguarlo nos pueden ser de ayuda las claves de interpretación, derivadas de los diversos textos agustinianos paralelos en estructura y contenido a la Regla ⁴⁴. Unas pueden catalogarse como positivas (las fundadas en las dimensiones del hombre, en sus relaciones, en los valores, en las personas divinas y en las virtudes cardinales); a otras como «negativas» (las fundamentadas en triple fuente de males y en las tres concupiscencias); otra, por último, participa de uno y otro carácter (la basada en las tres prácticas ascéticas).

Hablando en general, hay que partir de que el pecado se introdujo como elemento que pervierte valores radicados en la naturaleza humana. En consecuencia, quien enseña al hombre el camino para conseguir la propia plenitud no sólo ha de tener en cuenta las potencialidades positivas que ha de desarrollar, sino también los elementos distorsionadores que impiden el desarrollo normal de aquellas. Eliminados los obstáculos, su propio dinamismo interno las lleva hacia la meta anhelada. Al referir en las *Confesiones* su propio camino hacia Dios, san Agustín no ha hecho sino señalar en el primer libro los

44. Cf. *Estructura (IX-X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 271-290; 483-531; 36(2001) 5-29.

valores que deseaba alcanzar ⁴⁵, y en los seis siguientes cómo le fue imposible conseguirlos por no haber sabido sobreponerse a elementos que extravián.

Si hacemos la aplicación de lo dicho al capítulo segundo de la Regla, topamos con los dos momentos indicados: el positivo (parágrafo primero) y el negativo (parágrafos segundo, tercero y cuarto). Consideramos «positivo» el parágrafo primero, porque en él el legislador recomienda positivamente la oración, medio «prudente» para realizar esa dimensión espiritual del hombre, para establecer la relación con Dios y para llegar, así, al conocimiento de la Verdad. Juzgamos «negativos» a los tres restantes porque en ellos trata de remover o desactivar los obstáculos que la pueden impedir o dificultar, como el mal de la «ilusión», la curiosidad o concupiscencia de los ojos. En la situación actual del hombre, mirar por su salud en cualquier dimensión de la persona conlleva hacer frente a la respectiva enfermedad.

Considerado el capítulo desde esta perspectiva, nos parece que no debe causar extrañeza su brevedad. Desde la perspectiva del santo, más que calificarlo de corto, habría que juzgarlo completo. Pero eso aparecerá claro cuando, en la segunda parte de este artículo, nos detengamos en la consideración de dichos obstáculos. Ahora baste decir que el legislador no contempla tales obstáculos de forma teórica o abstracta, sino en cuanto activos en situaciones concretas de la vida de los siervos de Dios, según le dictaba su experiencia personal o la marcha de la comunidad.

4. Datos para la historia del monacato

Los modos de acercarse a un texto cualquiera pueden ser varios. Los centros de interés varían de lector a lector. Lo mismo vale para la Regla. El siervo de Dios que la ha profesado la contempla como la norma escrita que regula su vida a fin de alcanzar su objetivo religioso. El estudioso, interesado en conocer el devenir de la vida monástica según tiempos y lugares, la ve como simple fuente informativa. Y en este último caso cabe todavía establecer una ulterior distinción: el estudioso puede centrar su interés ya en las ideas, ya en las formas externas en que se encarnaron tales ideas. Dejamos para más adelante el primero de estos casos; ahora nos ocupamos sólo de los aspectos más exteriores.

La Regla de san Agustín es un eslabón más de la cadena, ya entonces suficientemente larga, del monacato católico. Y un eslabón importante por las

45. Cf. *Conf.* 1,20,31.

específicas circunstancias de tiempo y lugar que le son propias. De una parte, es la segunda Regla monástica que se conoce en el occidente latino, precedida sólo por la llamada *Ordo monasterii*; de otra, surge en Africa, lugar más bien periférico. Por eso, los datos que aporta trascienden la Regla en sí misma y son de notable interés para el conocimiento de la evolución del monacato cristiano en general y del occidental en particular. ¿Qué datos concretos aporta la Regla respecto de las manifestaciones externas de la oración en aquel lugar y época concretos? Veámoslos.

La comunidad a que va dirigido el texto monástico se reunía regularmente para orar, y se da por hecho que la oración a que se refiere el legislador en el primer párrafo del capítulo es la oración litúrgica. Tenía un horario fijado a tal efecto. Este dato de la oración en común no representa ninguna novedad en el curso del monacato africano. El *Ordo monasterii*, en efecto, dedica su segundo apartado a regular el rezo comunitario del oficio divino. Pero no puede afirmarse lo mismo si se mira al monacato en general. La norma africana representa una novedad al menos respecto de los monjes egipcios, quienes combinaban oración y trabajo, sin tiempos especiales para la oración. San Agustín juzga que la oración ha de ser regulada igual que se regula el tiempo dedicado al trabajo o a las comidas ⁴⁶.

Problema distinto es determinar dicho horario. La Regla no especifica nada. En el intento por descifrar el enigma se recurre tanto al *Ordo monasterii* ⁴⁷ como a otros textos agustinianos. En el caso de que el monasterio al que se dirige la Regla se guiase por el *Ordo monasterii* y, por tanto, san Agustín tuviese en mente el horario en él establecido, habría que pensar en un ciclo de siete celebraciones, con seis oficios diurnos ⁴⁸. Pero no todos los autores aceptan como válida esta referencia a dicha regla monástica. Entre los que no la aceptan, hay quien busca luz en textos del Nuevo Testamento, y quien la busca en otros escritos agustinianos. Entre estos se hallan la *Carta* 130 que utiliza una expresión similar ⁴⁹; *Carta* 29,11; *Comentarios a los salmos* 49,23 y 118,29,4 ⁵⁰ —a los que habría que añadir el *Sermón* 272 B, 9 ⁵¹— que aportan

46. ZUMKELLER, 56.

47. Cf. TRAPÈ, 183-184; F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*. II, p.250; P. Madonnet quien creía que había que sobreentender: *constitutis* en el *Ordo Monasterii*. Tomamos el dato de L. VERHEIJEN, *La Règle*, II, 151.

48. Cf. *Ordo monasterii*, 2.

49. «... per certa intervalla horarum et temporum etiam uerbis rogamus Deum» (*Ep.* 130,9,18).

50. Cf. SAGE, 205.

51. Cf. F. DOLBEAU, *Finale inédite d'un sermon d'Augustin (S. Mai 158) extraite d'un homeliaire d'Olomouc*, en *Revue des Études Augustiniennes* 44 (1998) 181-203: 202.

algunos datos concretos sobre horarios de oración en la comunidad cristiana de Hipona. Pero la luz que desprenden es ciertamente poca para conocer el horario de oración de la comunidad destinataria de la Regla.

Dando por hecho que las «horas» remiten a la distribución de la jornada ⁵², la dificultad estriba en saber cómo deban entenderse las «horas y tiempos» (*horis et temporibus*) establecidos para la oración. La interpretación habitual consiste en ver una referencia al rezo del oficio divino ⁵³. Cosa distinta es dar razón de la distinción entre los dos elementos: «horas» y «tiempos». Al respecto falta acuerdo entre los comentaristas. Para unos se trata de una simple endiádis; para otros, cada término tiene su significado específico. En este segundo caso, las posibilidades contempladas son varias. Una dirige la mirada al texto de los Hechos de los apóstoles buscando allí la distinción entre horas y tiempos ⁵⁴. Otra consiste en entender por *horas* el momento del día en que tiene lugar el rezo y por *tiempos*, la duración del mismo ⁵⁵. Una tercera piensa en las *horas* precisas del oficio divino (tercia, sexta, nona) y en los *tiempos* variables según la duración de las jornadas (tal vez los nocturnos, la *matutina sollemnitatis*, el lucernario y las oraciones antes de acostarse) ⁵⁶. Las dos últi-

52. El mismo párrafo segundo lo confirma al vincular las «horas» establecidas para la oración al horario laboral del día.

53. No piensan así A. Manrique-A. Salas, quienes consideran incorrecta la interpretación porque san Agustín distingue entre las oraciones del párrafo primero y los himnos y salmos del párrafo tercero (cf. *op. mon.* 1,2 y *en. Ps.* 99,12), en que estaría la verdadera referencia al oficio divino (MANRIQUE-SALAS, 124). Pero el argumento no convence porque lo uno no quita lo otro. Sólo hace falta conocer la estructura del capítulo: lo indicado en el párrafo tercero puede ser sólo una concreción del principio general formulado en el primero. El que aluda a distintas «horas» y «tiempos» tampoco se muestra como argumento convincente. Depende de la interpretación que se dé a los términos.

54. Según A. Manrique, en la Regla de san Agustín se refleja perfectamente la ideología bíblico paulina presente en los Hechos de los apóstoles. Este libro distingue entre *tiempos*, que hacían referencia a los acontecimientos salvíficos, encuadrados en las fiestas (cf. Hech 2,46; 3,1,8; 21,27) y otras *horas* dedicadas a la oración (cf. Hech 3,1; 10,3,9,30). Estaban constituidos por una oración de carácter comunitario. Paralelamente se desarrollaba una oración privada que no estaba ligada a tiempos, horas o lugares, y cuya finalidad era mantener la unión continua con Dios. «De todo lo cual se deduce claramente que los primeros cristianos se entregaban a la oración, no sólo en los *tiempos* y *horas* señalados por el judaísmo oficial (oración pública), sino también en los más diversos tiempos y circunstancias (oración privada)» (cf. "*Orationibus instate horis et temporibus constitutis*". *¿Qué ha querido decir san Agustín?*, en *La ciudad de Dios* 182 [1969] 83-87: 83). Cf. también A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*, en *Pensamiento Agustiniiano VI*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1992, 71-106: 85-86.88-89.

55. Más que de una afirmación se trata de una pregunta que se hace A. de Vogüé (cf. *Histoire littéraire*, 3,182), quien contempla también la posibilidad de que ambos términos se refieran a lo mismo (*ib.* nota 184).

56. Cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, II, 152.

mas, más que oponerse, se complementan en el sentido de que la posterior concreta la anterior. En todo caso, la incógnita no se ha despejado de forma clara.

Se puede plantear también la cuestión de si el horario de oración era realmente cumplido por los siervos de Dios o no. Todo consiste en saber el valor que ha de darse al «sed asiduos» (*instate*). En el contexto de la Regla dicho verbo remite, sin duda, a citas bíblicas y, por ello, habitualmente se interpreta como un estímulo positivo ⁵⁷. Pero también cabe pensar que su nivel de cumplimiento no era el deseado por el santo y que bajo ese *instate* subyazga un reproche. Hace pensar en ello el carácter sumamente concreto de los preceptos de la Regla, que parecen responder a problemas realmente existentes, más que a la simple posibilidad de que puedan darse ⁵⁸.

Un segundo dato importante aparece en relación con el lugar en que se celebraba el rezo. Así entramos en el tema de la existencia de un oratorio en el monasterio. Su mención significa la primera referencia en la Regla al monasterio como estructura física. Es la primera de sus dependencias a que alude; más tarde mencionará otras: el refectorio, la ropería y la despensa ⁵⁹.

Este lugar destinado específicamente a la oración resulta un elemento extraño en los textos monásticos agustinianos. Fuera de la Regla, en ningún otro se hace mención o alusión a él. A. Manrique encuadra el dato dentro de su teoría sobre el origen y fecha de la Regla, atribuyéndole un origen itálico o gálico, de donde eran oriundos los monjes de Adrumeto, destinatarios, según él, del texto monástico ⁶⁰. Otros, en cambio, lo consideran una aportación específica de san Agustín, pues la tradición monástica anterior a él lo desconoce. En este sentido, la Regla adquiere importancia para la historia del monacato al testimoniar la aparición de este local dedicado exclusivamente a

57. «En este sentido (mantener la unión continua con Dios) hay que entender la *insistencia* en la oración, que llevaba consigo una constancia más en la actitud que en los actos (Hech. 1,4;2,42; 6,4; 10,2; 12,5; Rom 1,9s; 12,12; 1Cor 1,4; Ef 1,16; 5,20; 6,18; Fil 1,3ss; Col 4,2; 1 Tes 1,2; 2,13; 5,17, etc.)» (A. MANRIQUE, "Orationibus instate", 83-84).

58. Se puede establecer la comparación entre lo que dice la Regla a propósito de ricos y pobres (cf. capítulo primero) y lo que conocemos por la obra *op. mon.* Sin indicar por ello que la Regla haya tenido por destinatarios a los monjes de Cartago. Simplemente alude a un problema que debía ser bastante general. La misma prescripción del párrafo siguiente del capítulo segundo sólo se entiende como un problema realmente existente en el monasterio.

59. DE VOGÜÉ, 3,183.

60. A. MANRIQUE, *Nuevas aportaciones al problema de la Regula Augustini*, en *La ciudad de Dios* 181 (1968) 707-746: 746. A. Trapè, sin aducir base alguna, lanza la hipótesis de que quizá en Roma algunos monasterios utilizaban el oratorio como sala de trabajo (cf. TRAPÈ, 186).

la oración ⁶¹. Con anterioridad, el lugar de oración de los monjes no era otro que la Iglesia del lugar para el culto público y la celda o lugar de trabajo para la oración privada ⁶². Los motivos para su implantación hay que deducirlos o simplemente suponerlos. Evidentemente está vinculada a la importancia que el santo asigna a la oración a la que quiere dar todas las facilidades. Si se supiera a ciencia cierta que era usado no sólo para la oración privada, sino también para la oración común de los siervos de Dios, a excepción de la Eucaristía, se podría avanzar una hipótesis, que surge de la lectura misma de la Regla. En el capítulo cuarto san Agustín recuerda el peligro que puede significar para la castidad de los siervos de Dios el ir o incluso estar en la Iglesia ⁶³. A partir de aquí cabe preguntar: ¿no pretendería san Agustín ponerlos al abrigo de ese peligro? ⁶⁴ Lo que nos parece más que discutible es sostener que el hecho de reservar un local dedicado exclusivamente a la oración se haya debido a la necesidad de dar respuesta a las exigencias de un nuevo tipo de oración más discursivo ⁶⁵.

«Sin ser una Iglesia en que se celebra la Eucaristía, o una *memoria*, el oratorio es un lugar sagrado, reservado al acto religioso que le da el nombre» ⁶⁶. Para determinar qué clase de oración tenía lugar allí, traigamos de nuevo a la mente que la misma Regla indica que los siervos de Dios asistían a la Iglesia. Normalmente se acepta que para asistir con el resto del pueblo de Dios a la liturgia eucarística. La duda surge a propósito del lugar en que se celebraba el oficio divino: ¿también en la iglesia del lugar, o en el oratorio del monasterio? Según algunos autores, el oratorio era el lugar de oración de la comunidad tanto para la oración común, esto es, el oficio divino, como para la privada ⁶⁷; según otros, ateniéndose estrictamente a lo que dice el texto, estaba dedicado sólo a la oración privada ⁶⁸.

61. «Ein besonderes Verdienst um das Gebet im Kloster hat sich Augustinus dadurch erworben, dass er in seinen Gründungen einen eigenen Raum bestimmte, der ausschliesslich dem Gebet dienen sollte. Bis dahin war in den abenländischen Klöstern entsprechend den monastischen Gewohnheiten des Ostens der Gebetsraum anscheinend auch als Arbeitssaal verwendet worden» (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1978², 221; ID., *Augustine's Rule*, 59).

62. Cf. AGATHA MARY, 101.

63. Cf. *praec.* 4,2.6, l. 80-81. 103-105.

64. Es este caso, las recomendaciones del capítulo cuarto se referirían a las salidas para asistir a la Eucaristía.

65. AGATHA MARY, 101.

66. DE VOGÜÉ, 3, 183.

67. ZUMKELLER, 56. VAN BAVEL, 49; MARIE-ANCILLA, 189.

68. DE VOGÜÉ, 3, 184; BOFF, 74: «como los religiosos acostumbraban a orar con el pueblo en la Iglesia local, no había necesidad de una capilla propia para la oración». Pero san

Las breves instrucciones de san Agustín sobre el uso del oratorio nos permiten deducir otros datos sobre la vida en el monasterio. En primer lugar, la falta de espacio o, al menos, de locales. El hecho provocaba el que algunos convirtiesen el oratorio en taller para sus variadas ocupaciones ⁶⁹. En segundo lugar, permite deducir el modo como estaba planificado el trabajo en el monasterio. Todo parece indicar que, dentro de un horario determinado, su organización no descansaba tanto sobre llenar un espacio temporal como sobre realizar una tarea. De este modo, una vez concluida la que tenía asignada, el siervo de Dios podía entregarse a la oración privada, si lo deseaba ⁷⁰.

Siempre a propósito del trabajo, el historiador del monacato deduce del texto que en la comunidad a que va dirigida la Regla no parece existir el mal «mesaliano» de que, al parecer, sufrían los monjes de Cartago que se negaban a trabajar con la excusa de entregarse en cuerpo y alma a la oración ininterrumpida. Entre el *Ordo monasterii*, que dedica todo el tiempo disponible al trabajo y la lectura, y los mesalianos de Cartago, que querían reservarlo todo para la oración y actividades espirituales, se coloca este párrafo de la Regla que posibilita a los individuos la oración privada, si pueden y quieren, mientras los demás continúan su trabajo ⁷¹. En todo caso, deja entender una cierta actividad febril por parte de algunos siervos de Dios, actitud que está en las antípodas de la que caracterizaba a los monjes de Cartago ⁷².

También el párrafo tercero aporta algún dato interesante, pero ahora para la historia de la liturgia. En él san Agustín parece identificar la oración con «salmos e himnos». Este párrafo de la Regla es, en efecto, «uno de los rarísimos textos antiguos que no distinguen la salmodia de la oración y que hacen dudosa, como consecuencia, la presencia de oraciones postsálmicas en el oficio coral» ⁷³. Distinción ésta entre orar y recitar los salmos muy neta, por otra parte, en san Agustín ⁷⁴.

Por último, el historiador encuentra en el cuarto y último párrafo la atestación del canto litúrgico en el monasterio destinatario de la Regla. El dato tiene valor en sí mismo como constancia de un hecho real. Pero se le suele dar otro valor añadido, derivado de leer el texto con el libro décimo de

Agustín piensa en la oración privada. En oración privada pone el énfasis A. Trapè (TRAPÈ, 186). Por otra parte, es probable que los siervos de Dios asistiesen con el pueblo fiel al rezo de los salmos (cf. *Ep.* 29,11, aunque no está claro a quiénes se refiera el término *fratres*).

69. Cf. VAN BAVEL, 49; DE VOGÜÉ, 3,183; BOFF, 74.

70. Cf. DE VOGÜÉ, 3, 183.

71. DE VOGÜÉ, 3, 183-184.

72. Cf. DE VOGÜÉ, 3,183. La referencia a los mesalianos de Cartago aparece también en SAGE, 206.

73. DE VOGÜÉ, 3,184.

las *Confesiones* como trasfondo. Las reticencias que aquí muestra el obispo de Hipona respecto de la música litúrgica persisten en cierta medida en la Regla; la prueba es la limitación que impone. El historiador, tanto del monacato como de la liturgia, quisiera saber más, pero no resulta fácil. Quisiera saber qué se cantaba y qué no, pero falta información al respecto y la poca que ofrece la Regla está condicionada a la interpretación del texto.

Dicha interpretación es difícil por falta de conocimiento del contexto histórico. Ignoramos totalmente la circunstancia que dio origen a dicho parágrafo. Se ha contemplado la posibilidad de que el santo se proponga poner fin a algunas protestas u obviar algunos abusos ⁷⁵, pero lo desconocemos. Como hipótesis se han barajado varias: la aversión y contestación de algunos fieles al canto litúrgico; hipótesis favorecida por la respuesta de san Agustín al tribuno Hilario, laico de Cartago, que se levantó contra el uso reciente en la Iglesia de cantar los salmos en la Eucaristía, ya antes del ofertorio, ya antes de la comunión ⁷⁶; otra, la desmesura en el canto propia de los donatistas ⁷⁷, a la que san Agustín quiere oponer la sobriedad católica ⁷⁸, sobriedad que se explica desde el planteamiento del libro décimo de las *Confesiones* ⁷⁹; una tercera, la multiplicidad de versiones bíblicas que hacían difícil el canto en común, si no se atenían todos a la misma versión ⁸⁰. En todo caso, los autores son unánimes en expresar la dificultad de interpretación del texto ⁸¹. Sus palabras, claras para los destinatarios de la Regla, son enigmáticas para nosotros ⁸². Ciertamente hay que descartar que se refiera a la música escrita, porque la notación musical aún no existía. Por tanto «lo escrito ha de referirse a palabras y no a melodía» ⁸³. A. Sage pensaba que san Agustín pretendía limitar el canto a lo prescrito en las normas de la Iglesia y en el reglamento del monasterio, sin poder indicar nada más concreto ⁸⁴. El parecer del ya citado L.

75. SAGE, 210.

76. TRAPÈ, 189. Cf. *Retr.* 2,11.

77. Cf. *Ep.* 55,18,34.

78. TRAPÈ, 189; VAN BAVEL, 52; BOFF, 76; ZUMKELLER, 59; ID. *La oración cotidiana*, 86.

79. VAN BAVEL, 52-53.

80. L. VERHEIJEN, *Le texte de l'office divin* (Nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum), en *Augustiniana* 25 (1975) 199-204 NA I,381-386; VAN BAVEL, 51-52; AGATHA MARY, 111; ID., *Looking*, p. 28.

81. «La phrase... est une des plus énigmatiques de cet écrit habituellement clair» (DE VOGÜÉ, 3,185); «In terms of formal instructions, it is impossible to know exactly what Augustine had in mind» (AGATHA MARY, 111).

82. L. VERHEIJEN, «*Le texte de l'office divin*», 82.

83. AGATHA MARY, 111.

84. SAGE, 210.

Verheijen es que san Agustín prescribe a los siervos de Dios que se atengan al texto escrito, dejando de lado otras versiones menos correctas, utilizadas habitualmente por el pueblo. Parafraseando el texto, esto es lo que, según el sabio agustino, habría querido decir el legislador: «En el salterio hallaréis conflictos entre aquello a que estáis habituados y "el texto" escrito; en tal caso, limitaos al "texto" ... Es preciso que en el oficio todos canten lo mismo»⁸⁵. T. van Bavel le sigue de cerca al pensar que puede dar esta interpretación: «ateneos al texto de la Sagrada Escritura que está en uso en vuestro medio»⁸⁶. A. de Vogüé se pregunta si no se trata de limitar el canto a los textos que se presentan como salmos, himnos o cánticos⁸⁷.

Los expuestos no son los únicos caminos recorridos. Para explicar los motivos que tenía el santo para hablar del canto con tanta reserva, Boff aduce, sin remitir a texto alguno, el poco aprecio que sentía san Agustín por el canto continuo o monótono de la gente de Africa del norte; o, razón que considera más probable, la mentalidad del monaquismo antiguo que, alérgico a toda pomposidad religiosa y aficionado a la mayor austeridad, prefería la monótona simplicidad de la salmodia sobre toda música melodiosa⁸⁸.

Ante este abanico de hipótesis ¿hay que quedarse con alguna de ellas o procede añadir una más? A nuestro parecer, la propuesta más cercana a la verdad es la sugerencia de A. de Vogüé. Nos mueve en esa dirección, en primer lugar, el hecho de contar con el apoyo de un texto tan antiguo como la *Regula Pauli et Stephani*, con referencia explícita al pasaje agustiniano⁸⁹. Su autor, más cercano en el tiempo y mejor conocedor de las costumbres de la época, estaba más capacitado que nosotros para interpretar el texto. En segundo lugar, una lectura del párrafo cuarto desde el tercero⁹⁰. En el tercero se siente en la necesidad de poner sobreaviso a los siervos de Dios ante

85. «*Le texte de l'office divin*», 203 NA I, 385. Con un «quizá» la asume BOFF, 76.

86. VAN BAVEL, 52.

87. DE VOGÜÉ, 3,185. Esta interpretación que él considera «espontánea» la recoge la *Regula Pauli et Stephani* que cita expresamente la frase de san Agustín: «... et ea debemus cantare quae, sicut beatus Augustinus dicit, ita scripta sunt ut cantentur; quae autem non ita scripta sunt, non cantemus. Nec alio modo quam quo ipse dominus iussit per prophetas et apostolos suos manifestare ea hominibus debent a nobis in laude ipsius dici. Nec quae cantanda sunt in modum prosae et quasi in lectionum [tenore] mutemus; aut quae ipsa scripta sunt ut in ordine lectionum utamur, in tropis et cantinellae arte nostra praesumptione uertamus (14,7-8)» (DE VOGÜÉ, 3,399, en Addenda al mismo tomo tercero).

88. BOFF, 76. Cita el dicho atribuido a san Antonio, el padre de los monjes: «cantar no es cosa de monjes, sino de sacerdotes y laicos».

89. Cf. nota 87.

90. Al respecto, no deja de tener importancia que el párrafo cuarto comienza con la copulativa *et*, que lo une al anterior.

la dificultad que puede sobrevenir a propósito de la oración que se hace sirviéndose de salmos e himnos: es fácil que la voz vaya por un lado, y el corazón por otro. Al respecto habría que dar su importancia al hecho de que el legislador use concretamente el término «voz», y no «palabra», «boca», «lengua», términos que aparecen frecuentemente en las traducciones. La importancia le vendría del hecho de que la «voz» responda a una de las tres modalidades de canto que san Agustín presenta repetidamente: con la voz, con instrumentos de viento, con instrumentos de cuerda ⁹¹. La dificultad que contempla sería, pues, la proveniente del canto. Ahora bien, si el canto es el causante de la dificultad, lo lógico sería eliminarla suprimiendo la causa. Pero suprimir radicalmente el canto le resulta imposible porque cuenta con el apoyo de la Escritura. Lo que hace, pues, es reducirlo a sus límites bíblicos: himnos y salmos. Si *scriptum est* hace referencia a la Escritura ⁹², del texto parece poder derivarse una partición de la misma en dos partes: una compuesta para ser cantada, otra no. Todo hace pensar que la primera se refiere a cuanto está escrito en verso, esto es, los salmos e himnos ⁹³, de que ha hablado en el párrafo anterior; a la segunda correspondería lo escrito en prosa, a saber, el resto de la Escritura ⁹⁴. Desde esta interpretación se introduce sin problemas una interpretación ascético-espiritual que se puede derivar de la estructura de la Regla y de los textos paralelos. La interpretación de L. Verheijen y T. van Bavel, por el contrario, otorgan a la prescripción agustiniana un sentido muy funcional, demasiado pobre a nuestro parecer. En línea con el conjunto de la Regla, creemos que toda interpretación que exima al párrafo de contenido ascético-espiritual no es correcta. De esa interpretación hablaremos en su momento.

91. «... quam sonum, eumque esse triplicem: aut in voce animantis, aut in eo quod flatus in organis faceret, aut in eo quod pulsus ederetur. Ad primum pertinere tragoedos vel comoedos, vel choros cuiuscemodi, atque omnes omnino qui voce propria canerent...» (*ord.* 2,14,39; cf. también *doctr. chr.* 2,17,27; *en. Ps.* 150,8).

92. Tanto *legitis* como *scriptum est* parecen ser términos habituales para introducir una cita bíblica (cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, II, 153).

93. Himnos como los de Ana, los tres jóvenes del libro de Daniel, etc. Cabe pensar que bajo «himnos» san Agustín entienda también una clase de salmos: los de alabanza.

94. Con todo, siempre queda por saber si ese último párrafo responde a una circunstancia concreta, o tiene valor de principio general, derivado de la circunstancia sobreentendida en el párrafo anterior.

5. Lectura ascético-espiritual del capítulo

El interés que mueve a la mayor parte de los comentaristas de la Regla es espiritual, no histórico. Más que aportar datos de erudición, pretenden ofrecer doctrina que alimente los espíritus. Como destinatarios no suelen tener al mundo científico, sino a los miembros de las congregaciones que la han profesado ⁹⁵. No extraña, pues, el relieve dado a los aspectos ascético-espirituales.

Es obvio que un mismo objeto es visto de modo diferente por las diferentes personas; que un mismo libro no dice a todos lo mismo. Nadie duda que en la lectura e interpretación de cualquier texto religioso tiene su peso la sensibilidad del sujeto, sus intereses particulares o la situación en que se mueve. A continuación nos proponemos presentar en visión global cuáles son, en concreto, los aspectos ascético-espirituales que el capítulo segundo de la Regla ha sugerido a las mentes de los comentaristas. Aunque algún autor ha optado por ofrecer una visión sistemática del capítulo ⁹⁶, la mayor parte de ellos han preferido seguir el texto de la Regla párrafo a párrafo. A estos nos unimos, integrando también en el método los puntos de vista de quien ha procedido diversamente.

Pero antes de ocuparnos de cada párrafo, es útil señalar las líneas dominantes. Un prólogo a los comentarios ascético-espirituales del capítulo puede constar de varios apartados. El primero toma nota de que san Agustín es el doctor de la oración por ser el doctor de la gracia ⁹⁷. Como doctor al respecto, su palabra merece ser escuchada. Un segundo apartado rememora la oración como primera obligación del monje o religioso que ha renunciado al mundo para vivir en la intimidad con Dios ⁹⁸. Luego viene el tema central, que establece una estrecha vinculación entre vida de comunidad y oración. Es denominador casi común ver el capítulo bajo el signo de la oración comunitaria, vinculándola, explícita o implícitamente, con el ideal de unidad presentado en el capítulo primero. Se percibe casi una obsesión por dicho aspecto ⁹⁹.

95. De cuantos han emprendido un comentario de la Regla de san Agustín, sólo A. de Vogüé no la profesa. Por otra parte, el que los comentaristas profesen la Regla no les excluye de la competencia científica. Antes bien, algunos de ellos son de reconocido prestigio internacional. Valgan como ejemplo, L. Verheijen, T. van Bavel, A. Zumkeller, A. Manrique, L. Cilleruelo, etc.

96. TRAPÈ, 178-194.

97. TRAPÈ, 178; SAGE, 204.

98. SAGE, 203. Remite a la percepción del pueblo fiel tal como aparece en *en. Ps.* 99,12.

99. VAN BAVEL, 48.49; SAGE, 204; ZUMKELLER, 55; TRAPÈ, 183-186; BOFF, 74.

Tal obsesión, sin embargo, no ciega hasta el punto de no otorgar el debido relieve a la oración privada ¹⁰⁰. Un equilibrio entre uno y otro tipo de oración es el que se deduce de la estructura interna del capítulo tal como la presenta A. de Vogüé. El sabio benedictino lo ve construido en forma quiástica: los dos primeros párrafos van de la oración común a la privada (2,1-2) y los dos últimos de lo privado (lo que pasa en el corazón de la persona) a lo común (lo que se canta en común [2,3-4]) ¹⁰¹.

5.1. Primer párrafo

El texto del primer párrafo suscita, según los autores, los siguientes temas: soporte bíblico, oración comunitaria, oración litúrgica, oración ininterrumpida y necesidad de la oración.

5.1.1. *Soporte bíblico*. Es preocupación común buscar la base bíblica de la norma agustiniana. El número de textos en que los autores suelen coincidir es reducido. Se limita a Rom 12,12, Col 4,2 y Hech 2,42 ¹⁰². Los dos primeros son evocados por las palabras *orationibus instate* (sed asiduos a las oraciones). La diferencia está en que ellos utilizan el singular (*oratione*), en vez del plural de la Regla (*orationes*) ¹⁰³. El tercero, aunque no recurre al verbo *instare* sino a otro se significado similar (*perseverare*), tiene a su favor el plural *orationes* y el reflejar un aspecto de la vida de la primitiva comunidad de Jerusalén, cuyo ideal aparece propuesto en el primer capítulo de la Regla. «Es natural que san Agustín, tras haber meditado largamente sobre la unanimidad y el compartir los bienes materiales (Hech), piense en el ejemplo de oración dado por la misma Iglesia, que unía las oraciones comunitarias a la puesta en común de los bienes» ¹⁰⁴.

100. TRAPÈ, 186-188; BOFF, 74; DE VOGÜÉ, 3,203.

101. DE VOGÜÉ, 3,184.

102. DE VOGÜÉ, 3,182; TRAPÈ, 179 (sin Hech 2,42); AGATHA MARY, 99; MARIE-ANCILLA, 187. Otros textos mencionados con Hech 1,14; 6,4 (AGATHA MARY, 99); Hech 3,1 (Ib. 100). Para el párrafo segundo, que exhorta a no entorpecer la oración del hermano, A. Salas remite a 1 Pe 3,7 (*San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*, 88).

103. «Esta divergencia terminológica, dentro de la misma línea de pensamiento, tiene su lógica explicación. Y es que, mientras Pablo connota con tal expresión tanto la oración comunitaria como la privada, san Agustín pareciera referirse a un género determinado de oraciones» (A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*, 85).

104. DE VOGÜÉ, 3,182.

5.1.2. *Oración comunitaria*. Entendida como oración en común, se deriva del tenor literal del parágrafo que ordena aplicarse a la oración en las «horas y tiempos establecidos», sobreentendiéndose, sin que el texto lo diga explícitamente, que es para toda la comunidad. La base teológica que hace de esta oración en común una oración propiamente comunitaria la introducen los comentaristas a través de dos cauces íntimamente relacionados entre sí. De un lado, la referencia a Hech 2,42 que conecta con el ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén; de otro, la ubicación del tema de la oración inmediatamente después de que los siervos de Dios han sido presentados como templo de Dios. En consecuencia, se juzga que la oración a que insta el capítulo «es más que el grito del corazón del individuo y expresión de la necesidad personal; es una actividad conjunta en que están comprometidos Dios y cada persona cuando oramos»¹⁰⁵. En línea con ello, se sostiene que lo que interesa es la conexión entre búsqueda de Dios, esfuerzo por la unidad de almas y corazones y el uso de algún modelo de culto establecido¹⁰⁶.

5.1.3. *Oración litúrgica*. Los comentaristas parten del supuesto, que en principio no hay que rechazar¹⁰⁷, de que la oración común sobreentendida es la oración litúrgica. Admitido que la oración litúrgica es la oración de la Iglesia, se abren las puertas a los aspectos eclesiológicos de la oración y, en plena coherencia con la teología del santo, a los cristológicos: la oración de la Iglesia es la oración del Cristo total, cabeza y cuerpo. En la oración litúrgica es Cristo quien ora sirviéndose de sus miembros¹⁰⁸. Por otra parte, apoyarse en Hech 3,1, como hace Agatha Mary, para adscribir un valor especial a las «horas y tiempos» de la Regla¹⁰⁹, juzgamos que es estirar demasiado los textos. Acertada nos parece, en cambio, la observación de que más que la santificación del tiempo, lo que está en el centro es la santificación de la persona y del grupo¹¹⁰.

5.1.4. *Oración ininterrumpida*. La oración ininterrumpida no es mencionada por san Agustín ni en el segundo ni en ningún otro capítulo de la Regla. Sin embargo, es un tema que aparece en varios comentaristas. Tratándose de

105. AGATHA MARY, 99.

106. AGATHA MARY, 100.

107. El *Ordo Monasterii* sería punto de referencia válido para la comparación.

108. ZUMKELLER, 57-58.

109. AGATHA MARY, 100.

110. *Ib.*

un aspecto importante de la doctrina agustiniana de la oración ¹¹¹, los autores han buscado la forma de introducirla. El mismo Santo ha facilitado la operación, al dar razón en otro texto de por qué rezar en determinadas horas y tiempos ¹¹², precisamente lo que ordena en el primer párrafo del capítulo ¹¹³.

5.1.5. *Necesidad de la oración.* Está claro que el texto no dice nada explícitamente sobre la necesidad de la oración. No obstante, no falta quien la deduzca de él. «Tras estas breves palabras (*instate orationibus*) está toda la doctrina de la necesidad de la oración, que el obispo de Hipona defendió ampliamente mostrando su fundamento religioso, constituido por la necesidad de la oración» ¹¹⁴.

5.2. Segundo párrafo

El segundo párrafo del capítulo consagra el valor de la oración privada, contemplada desde distintos ángulos según los diversos autores.

El historiador del monacato lee el dato en el conjunto de la Regla. Así A. de Vogüé juzga lo aquí preceptuado en armonía con el contexto de relaciones interpersonales, el deseo de las cuales domina según él toda la Regla en que se inserta. Incluso con referencia a la oración, ligada a Dios, quiere poner de acuerdo a dos clases de personas: las que quieren orar en el oratorio y las que quieren trabajar allí ¹¹⁵.

Quienes optan por la teología espiritual toman otros derroteros. O bien ponen la oración en el horizonte contemplativo del ideal monástico agustiniano, en relación con el *otium sanctum* ¹¹⁶, o bien se centran en la actitud interior que debe acompañarla. Más que el hecho de que haya un lugar para

111. Los textos al respecto son muy conocidos: *en. Ps.* 37,14; 86,1; *s.* 80,7 y *Ep.* 130,9,18.

112. Cf. *Ep.* 130,9,18.

113. BOFF, 72, sigue otro camino: los estudios de J. Jeremías y de J. Hausherr, según los cuales en la Biblia y doctores de la Iglesia orar sin cesar, significa, en primer lugar, mantener un ritmo *regular* de contacto explícito con el Señor, esto es, ser fieles a las «horas y tiempos establecidos».

114. TRAPÈ, 180. Y añade: «Pero la oración no es sólo imploración; es también, ante todo, adoración, alabanza, acción de gracias. También estas formas están incluidas en el breve precepto: *Orationibus instate*. Tanto es así que el texto del Apóstol que inspira esas palabras continúa: *vigilar en ella* –la oración– *con acción de gracias* (Col 4,2)».

115. DE VOGÜÉ, 3,183-184.

116. ZUMKELLER, 59.

la oración privada, importa la intención que inspiró su existencia ¹¹⁷. Todo ello sin dejar de ponerla en relación con la personalidad religiosa de su autor: «Esta sensibilidad por la oración privada en una Regla destinada a la vida común es digna en todo del Doctor que tanto ha insistido sobre la interioridad y que ha empleado en la oración las gotas de tiempo que tenía disponibles» ¹¹⁸. No falta quien relativice la oración privada en el oratorio, juzgando que para el legislador tiene un valor secundario. De hecho la deja condicionada al cumplimiento de otras obligaciones ¹¹⁹. Es un privilegio del que no hay que usar mal, ni por exceso ni por defecto ¹²⁰.

Habiendo señalado antes la importancia asignada a la oración comunitaria, no podía faltar la pregunta sobre si la oración privada no está en contraste con ella. En concreto se cuestiona si no choca con el contenido del último párrafo del capítulo primero que ve a los siervos de Dios como templos de Dios (1,8) y, más genéricamente, con toda la teología agustiniana. La pregunta tiene respuesta cambiando el registro: la oración privada, que es posible a nivel físico, no lo es a nivel teológico-espiritual: en sentido propio no existe oración privada del cristiano ¹²¹. Dentro del mismo contexto de relación entre oración comunitaria y oración privada, el camino puede andarse también en otra dirección: en el religioso que busca la unidad de almas y corazones esta unidad tendrá siempre una dimensión que trasciende la experiencia del grupo; por ello habrá que dejar espacio para la contribución específica de cada uno ¹²².

5.3. Tercer párrafo

El tercer párrafo es especialmente ponderado. L. Verheijen ve en él un levantar el vuelo por parte de san Agustín en medio de preceptos concretos ¹²³. T. van Bavel, a su vez, escribe: «La esencia de lo que se dice en la Regla sobre la oración, está presentada en la frase: Cuando oran a Dios con salmos e himnos, que sienta el corazón lo que profiere la voz». Para este autor, estamos ante «la ley fundamental de la oración» consistente en la armonía que debe haber

117. TRAPÈ, 186.

118. TRAPÈ, 186-187. En apoyo, cita *Ep.* 9,1; 130,10,19-20.

119. SAGE, 206.

120. AGATHA MARY, 102.

121. TRAPÈ, 188. Referencia a *en. Ps.* 85,1.

122. AGATHA MARY, 102.

123. «Prier Dieu, 7 NA II, 292. Del mismo, *La prière dans la Règle de saint Augustin*, en *La Bible Augustinienne*, 167-179.

«entre la boca y el corazón, entre lo exterior y lo interior, entre teoría y praxis, entre el ideal y la vida»¹²⁴. Es el principio de la coherencia entre lo que se dice y lo que se piensa, en oposición a todo formalismo y sitacismo¹²⁵. Estamos ante el sentido obvio del texto. Nadie ignora que puede darse el que hablen los labios y el corazón, desviado de Dios, calle¹²⁶. Cuando la Regla nos manda meditar en nuestro corazón lo que proferimos con la voz, nos manda hacer nuestros los sentimientos de los salmos y de los himnos que recitamos¹²⁷. Lo que el santo quiere inculcar es la atención interior a las palabras pronunciadas exteriormente. Un pensamiento de origen estoico, luego recogido en buena parte de las Reglas monásticas al tratar del rezo del oficio divino¹²⁸. El texto ofrece también la oportunidad para hablar de la necesidad y sentido de la oración vocal¹²⁹ y de poner de relieve la función instrumental de las palabras: en la oración no tienen otro objeto que despertar, sostener y desarrollar el deseo y el grito del corazón¹³⁰. Pero instrumento indispensable¹³¹.

La referencia a las distracciones en la oración no podía faltar. El texto «pide atención sostenida para volver constantemente, mediante la oración oral y pese a las divagaciones de la mente, a la oración del corazón», un esfuerzo que Dios puede coronar con insignes dones de silencio interior y de recogimiento¹³². Y, si antes hablábamos de las palabras como instrumentos al servicio de la oración, ahora se señala la función también instrumental de la oración: «entonces es cuando la oración educa, purifica, desapega de la tierra e introduce en la intimidad divina», poniendo en ejercicio las virtudes teológicas¹³³.

124. VAN BAVEL, 50. Con referencias a *s. dom. m.* 2,3,13; *s.* 80,7; *ep.* 130,9,18.

125. BOFF, 75; AGATHA MARY, 103.106

126. SAGE, 208.

127. TRAPÈ, 183.

128. DE VOGÜÉ, 3,185, quien recuerda que el pensamiento aquí expresado vuelve a aparecer en la pluma de san Agustín en la carta a los monjes de Cabrera en términos parecidos: «cantando y salmodiando a Dios... con palabras que no disuenan del corazón» (*ep.* 48,3: «cantantes et psallentes... uocibus a corde non dissonis»), y remite a W. CRAMER, «*Mens concordet uoci. Zum Fortleben eines stoischen Gebetsmaxime in der Regula Benedicti*», en *Pietas. Festschrift B. Kötting*, Münster, 1980, pp. 447-457.

129. TRAPÈ, 182; BOFF, 75. Este, desde su perspectiva de la teología de la liberación, indica que el cristiano de hoy se siente más sensible al movimiento inverso respecto del de la Regla. Es decir: más que sentir lo que reza, el cristiano de hoy quiere rezar lo que siente (*ib.*).

130. SAGE, 208.

131. MARIE-ANCILLA, 191-192, remitiendo a *s. dom. m.* 2,3,13.

132. SAGE, 209.

133. SAGE, 209.

También se resalta el embeleso de san Agustín con los salmos, de los que se reconoce su alto valor oracional ¹³⁴. Hablar de ellos significa hablar también del *totus Christus* ¹³⁵, clave agustiniana de su interpretación. No falta quien, equivocadamente desde nuestro punto de vista, juzgue que lo más importante de la frase hay que verlo en la mención de los «salmos e himnos», dos términos que aparecen citados juntos en Col 3,14-16 y Ef. 5,18-20. Aunque su contexto es diferente al de la Regla, como es posible ver a partir de otros textos del santo, considera que su función es la misma, esto es, orientar la oración en doble dirección, horizontal, respecto de los hermanos, y vertical, en referencia cristológica y pneumatológica ¹³⁶. En línea con ello, se relaciona el párrafo último del capítulo primero de la Regla con el presente del capítulo segundo. En aquel los hermanos son presentados como los templos de Dios, lugar de su presencia; en este se da un paso más: en nuestro interior, en la persona de Cristo Dios está más que presente: está activo, él es nuestra vida. Y cuando nos abrimos en la oración, no somos nosotros solos los que oramos, sino que Cristo mismo está activo en nosotros. Yendo más lejos aún, se introduce el tema de la divinización que, al comienzo de su vida monástica, san Agustín soñó alcanzar en una vida retirada, pero la experiencia le mostró que Dios tiene otros caminos para llevarla a cabo ¹³⁷. ¡Demasiado lejos ha ido! Es nuestro parecer.

L. Verheijen ha hecho un estudio interesante de la única frase del párrafo a la luz de los textos paralelos, sobre todo de los numerosos que se encuentran en los *Comentarios a los salmos*. Ha tomado como hilo conductor el concepto de himno, del que señala los tres elementos que, según *Comentario al salmo* 148,17, comporta: canto, alabanza y alabanza de Dios ¹³⁸. El abundante material útil para la comparación le permite obtener los abundantes matices que subyacen en el término, que no podemos recoger aquí ¹³⁹.

134. TRAPÈ, 183; SAGE, 209, quien recurre a la imagen de los animales rumiantes para expresar el modo de tratar con ellos. Sr. Agatha escribe: «The reflectiveness in the recital of the Psalms... is the important feature of chapter II...» (*The Rule*, p. 122).

135. TRAPÈ, 183; AGATHA MARY, 107; MANRIQUE - SALAS, 139-141; L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, 19-25 NA II,304-310; ID., «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: 116.

136. AGATHA MARY, 106-107.

137. AGATHA MARY, 108.

138. «*Prier Dieu*, 9 NA II 294.

139. El autor presenta en síntesis los resultados de su investigación en los siguientes términos: «La primera parte de nuestra investigación sobre *hymnus* nos ha hecho comprender que san Agustín concedía una importancia primordial a la verdad interior de la oración; ante todo, hay que cantar con la vida; el canto musical tiene un valor muy relativo.

El párrafo, por último, orienta también hacia el tema de la interioridad de la oración, «tema fecundísimo, en conexión íntima con el deber, naturaleza y objeto de la oración y sirve para explicar multitud de cuestiones sobre ella»¹⁴⁰.

5.4. Cuarto párrafo

Llegamos al último y difícil párrafo. A tenor de la comprensión del conjunto de la Regla sostenida por los autores, el primer aspecto cuya aparición cabía esperar del comentario es el comunitario. La realidad no es otra, pero es presentada desde diversos ángulos.

A. de Vogüé lo pone de relieve ya a nivel estructural. Según este autor, el hecho de que el párrafo se ocupe de la ejecución exterior del canto devuelve el discurso al plan comunitario del primer párrafo, después de haberse interesado por la oración del individuo en los párrafos segundo y tercero¹⁴¹.

Agatha Mary prefiere el camino del culto, expresión máxima de la integridad de la comunidad¹⁴². En este contexto, considera que lo preceptuado en el capítulo alcanza un valor espiritual inesperado. Lo que se canta tiene por finalidad expresar la única alma y el único corazón del grupo¹⁴³. La música cultural que la comunidad tributa a Dios es una expresión de su unidad en Él. Por esa razón las restricciones impuestas por la Regla al respecto no hay que verlas como factores que limitan; antes bien sirven para expresar la conjunción de todos los pensamientos, esperanzas y aspiraciones de cada miembro en una totalidad¹⁴⁴. En definitiva, con su prescripción el legislador intenta salvaguardar y favorecer la verdadera unidad de la comunidad en su culto común¹⁴⁵.

La interpretación en clave comunitaria llega también desde otras perspectivas que se fundamentan en conocidas afirmaciones agustinianas como la

La segunda parte de esta investigación ha subrayado que lo que debe vivir en el "corazón" es la Iglesia, es Cristo que es su Cabeza... Examinado de cerca, el párrafo tercero que ha sido nuestro punto de partida tiene un valor comunitario..., un valor tan eminentemente comunitario que es sin duda preferible hablar aquí de un valor "comunional"» (*La prière*, p. 178-179).

140. TRAPÈ, 181-183, citando *en. Ps.* 119,2; 37,14; *Ep.* 130,10,19; s. 80,7.

141. DE VOGÜÉ, 3,185.

142. AGATHA MARY, 112.

143. *Ib.*

144. *Ib.*, 112.

145. *Ib.*, 110.

de que cantar es propio de amantes o del peregrino –eso es todo siervo de Dios, peregrino hacia la Jerusalén eterna–. El canto se convierte en expresión de concordia, «como los ciudadanos de la tierra tienen su himno nacional que mantiene y desarrolla la unión cívica»¹⁴⁶.

Para acabar, no podía faltar la referencia al peligro que para la oración puede suponer el canto, en línea con la confesión personal del santo en el libro décimo de las *Confessiones*¹⁴⁷.

5.5. Valoración

Tras la síntesis de lo dicho por los comentaristas, procede efectuar una valoración de carácter general. Para ello consideramos los distintos temas desde tres perspectivas: en sí mismos, en relación con el conjunto de la Regla, y en relación con el conjunto del capítulo.

5.5.1. *En sí mismos*. Todos los temas tratados tienen clara relación con la oración, tema central del capítulo segundo de la Regla. Cosa distinta es si esa relación se puede establecer desde el texto de la Regla. A veces se obtiene la impresión de que se pretende hacer en el comentario lo que se reconoce que san Agustín no quiso hacer en el texto: un tratado sistemático sobre la oración. Los esquemas del comentarista se perciben ocultos en los breves textos del santo. Se descubre en el texto lo que el santo pudo haber dicho, pero de hecho no dijo, sobre la oración. Se otorga más peso al autor del texto que al texto del autor. Es lo que encontramos, por ejemplo, en el comentario de A. Trapè. La doctrina que expone es, sin duda, agustiniana; pero dudamos que todos los aspectos se puedan deducir tan fácilmente del texto comentado. O, en el caso de que efectivamente se pueda deducir, si es ese el aspecto más relevante del texto en la intención de san Agustín.

Consideramos camino legítimo, a veces imprescindible o incluso única vía para interpretar un texto agustiniano, dirigir la mirada al texto bíblico que pueda subyacer en él. Pero aquí se pueden cometer, y creemos se han cometido, varios errores de procedimiento. Uno, creer que la simple coincidencia material es garantía de que el santo lo tiene en mente. Se trata de un error de identificación de la base bíblica. Es el caso, por ejemplo, de Agatha Mary apoyándose en que Hech 3,1 habla de la oración de hora nona para asignar un

146. SAGE, 210.

147. SAGE, 210; BOFF, 77.

valor especial a la expresión «horas y tiempos»¹⁴⁸. Es el error también de A. Salas cuando pone el párrafo segundo del capítulo en relación con 1 Pe 3,7¹⁴⁹. Un segundo error no está en la identificación del texto bíblico en que se inspira el santo, sino en la interpretación del mismo. Consiste en hacer del santo, en la práctica, un exégeta moderno. Se detecta, correctamente, la referencia bíblica que le inspira, se la interpreta conforme a la exégesis moderna, y luego se atribuye al santo la doctrina que resulta de dicha exégesis. Es vicio en que suelen caer quienes se acercan al santo desde la especialidad bíblica¹⁵⁰. Un tercer error consiste en extender la cita bíblica que se supone inspira al santo más de lo que el texto permite. En el fondo puede subyacer un desconocimiento del método exegético de los Padres en general y de san Agustín en particular. Aunque una de sus características es la de interpretar la Biblia por la Biblia, luego se olvidan de interpretar la frase en el contexto concreto. El contexto en que suelen interpretar la frase es la Biblia en su conjunto, no siempre el de la unidad menor o de la perícopa en que está insertada. El error consiste en atribuir al santo un pensamiento que el biblista juzgará inseparablemente unido al texto que inspira al santo, pero que él probablemente no tuvo en mente. Es el caso, creemos, de Agatha Mary cuando, partiendo de la mención de «salmos e himnos» en el párrafo tercero, le atribuye la teología de Col 3,14-16 y Ef 5,18-20, porque tanto Col 3,16 como Ef 5,19 hablan de «salmos, himnos y cánticos inspirados».

5.5.2. *En relación con el conjunto de la Regla.* Quienes vinculan la ubicación privilegiada del tema de la oración en la Regla al ideal de la comunidad apostólica de Jerusalén, lógicamente interpretan el conjunto del capítulo desde el ideal comunitario que caracterizaba a aquella comunidad modelo. Al respecto, hablamos antes de una cierta obsesión por el tema de la oración comunitaria. A nosotros nos queda la duda de si realmente hay que ver una intención específicamente comunitaria en las diversas prescripciones del capítulo, por ejemplo en la referente al canto. El santo se encuentra con el hecho, ordinario, de que la oración se hacía en común y trata de orientar a sus hermanos en el servicio divino sobre el sentido del canto, y nada más. En efecto, la oración en común no es ninguna novedad introducida por san Agustín ni en la vida de la Iglesia, ni en el monacato. Existía antes de él en uno y otro

148. Cf. nota 109.

149. Un texto que no nos consta que san Agustín haya citado nunca, salvo en su primera parte (cf. *Ep.* 20,3) y cuyo contexto no tiene nada que ver con el de la Regla.

150. Cf. A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de su Regla*; A. MANRIQUE - A. SALAS, *Evangelio y Comunidad*.

ámbito. El que existiese en su monasterio no se debe a ninguna intencionalidad precisa; era simple consecuencia lógica de haber aceptado un modelo cenobítico de monacato. Quien vive en común ha de orar en común. Es exigencia de vida cristiana, no de un modelo de vida monástica cenobítica.

Una vez desvinculado del ideal de la primitiva comunidad de Jerusalén el puesto preeminente otorgado a la oración en la Regla, no hay razón para seguir interpretando el capítulo desde un prisma comunitario. O, al menos, no debe ser el primer aspecto que se ponga de relieve. Creemos que el conjunto del capítulo no está redactado al servicio de un ideal comunitario, aunque este sea innegable, sino en función de otros planteamientos.

Por otra parte, en los comentarios el capítulo segundo queda sin relación con los capítulos que le siguen en la Regla. Mira demasiado al primero, como hemos dicho, pero se desentiende de los demás. ¿Qué relación tiene con ellos? ¿Simplemente como medio para llevarlos a cumplimiento? No lo creemos.

5.5.3. *En relación con el conjunto del capítulo.* A excepción de A. de Vogüé, que recurre a la estructura literaria ¹⁵¹, ninguno de los comentaristas ha intentado ofrecer una visión orgánica del conjunto del capítulo. El tratamiento sistemático hecho por A. Trapè del tema de la oración en la Regla responde a los criterios del autor, no a los del capítulo segundo.

Esta falta de visión orgánica nos parece una señal de no haber llegado al meollo del pensamiento del santo. Ya a priori es legítimo pensar que el santo haya organizado sus prescripciones conforme a algún criterio; más todavía después de haber detectado una estructura tan elaborada en el conjunto de la Regla. La presentada por el sabio benedictino nos parece un tanto forzada: ¿por qué no entender también el parágrafo tercero referido a la oración comunitaria? Si es cierto que remite al corazón de cada uno, también parece serlo que se refiere a la oración en común de los hermanos. Además, se queda en un nivel más bien exterior: si reza la comunidad o reza únicamente un hermano.

En conclusión, nos parece provechoso emprender otra línea de interpretación de este capítulo segundo de la Regla que, de una parte, ofrezca la visión orgánica, interior, que hemos echado de menos en los comentarios existentes. Línea de interpretación que, además, libere el capítulo segundo del tributo excesivo pagado al primero y que, al mismo tiempo, lo integre en el conjunto de la Regla. Por último, una línea de interpretación que vaya al núcleo de lo

151. Cf. nota 141.

que pretende decir en cada uno de los párrafos, que hay que distinguir de lo que simplemente presupone. Algo, esto último, que también es importante y nos ayuda al mejor conocimiento de la Regla. Pero que hay que acertar a otorgarle el lugar que le corresponde. Este programa, ambicioso sin duda, es el que pretendemos realizar en el próximo artículo.