

Estructura de la Regla de San Agustín (X)¹

5.2. La interpretación de la Regla

No obstante el título del presente estudio, el conocimiento de la estructura de la Regla es sólo objetivo inmediato, no último; tiene valor de medio, no de fin. De nuevo hemos de hacer referencia a algo ya señalado al mismo comienzo, esto es, el convencimiento de que la estructura de las obras literarias constituye una rica fuente de información sobre ellas. Información que es fácil convertir en clave de interpretación. Tras una y otra vamos ahora.

De la Regla se ha escrito que es fácil de leer² y, a la vez, que es un documento compacto³, sumamente denso, por lo que hace falta mucha experiencia para extraer las riquezas que se disimulan entre sus líneas⁴; que, como el santo no se siente prisionero de las fórmulas, es preciso estar muy atentos a la «forma interior» del texto⁵. Personalmente no nos consideramos totalmente ayunos de la experiencia aludida, pero sí muy lejos de poseerla en la medida

1. 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.

N.B.: Como haremos continuamente referencia a la estructura de la regla, para que el lector pueda seguir mejor el razonamiento, se la ofrecemos en esquema en la p. 532

2. «La lecture du *Praeceptum* de saint Augustin est en règle générale extrêmement facile. Il s'agit de recommandations et d'interdictions très simples, et de considérants qui sont à la portée de tout le monde» (L. VERHEIJEN, «*Le texte de l'office divin*» (Nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum), en *Augustiniana* 25 (1975) 199-204; en concreto, p. 199 NA I,381.

3. L. VERHEIJEN, «*Le texte de l'office divin*», p. 199 NA I,381.

4. L. VERHEIJEN, *Les sermons*, p. 358 NA I,155. El autor se refiere específicamente al capítulo último de la Regla. Sobre la densidad del texto agustiniano suele citarse repetidamente el juicio de T. van Bavel: «Les idées n'y sont guère développés, bien au contraire, elles son présentés de façon très concise. Elles semblent supposées connues. C'est pourquoi leur sens le plus profond nous échappe facilement et elles ne deviennent pleinement intelligibles qu'à la lumière des parallèles. Pour les familiers de saint Augustin, la Regula a certainement été une sorte d'aide-mémoire renvoyant et faisant suite à un enseignement oral habituel» (*Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la "Regula sancti Augustini"*. *Contribution au problème de son authenticité*, en *Augustiniana* 9 [1959] 12-77; en concreto, p. 75).

5. L. VERHEIJEN, *Les sermons*, pp. 157-158 NA I,361-361.

que hace falta. No ignoramos, sin embargo, que la experiencia no se compra ni en la farmacia ni en el supermercado; que se consigue a base de correr riesgos.

Nadie que se proponga interpretar un texto evita correrlos desde el momento que la interpretación trata de sacar a la luz lo que el texto no dice o, con más exactitud, de decir explícitamente lo que el texto sólo dice implícitamente ⁶. El riesgo es mayor cuanto más profundo es el texto y, se podría añadir, cuanto más breve es. Es el caso de la Regla de san Agustín que, en el espacio reducido de pocas páginas, intenta formular todo un programa de vida o, si se prefiere, acomodar el evangelio a un grupo de personas en una situación determinada. De otra parte, es evidente que personalidad y conocimientos del intérprete siempre jugarán un papel importante en la amplitud y significación que se dé a las palabras. Por ello, pretender la objetividad absoluta es una absoluta quimera.

Unas reflexiones de H. de Lubac resultan particularmente oportunas a este respecto: «Cuando nos encontramos en presencia de un texto muy profundo, nunca se puede sostener que la interpretación que de él se da, incluso si es muy justa, la más justa, más aún, la única justa, coincide exactamente con el pensamiento de su autor; de hecho, texto e interpretación no son del mismo orden y por ello no se cubren mutuamente. El texto expresa un conocimiento espontáneo, sintético, prospectivo, en cierto modo creador; el comentario pertenece al orden reflexivo y analítico; el texto muerde en el ser, el comentario hace uso de teorías explicativas. En cierto sentido, el comentario, si es penetrante, va siempre más lejos que el texto, porque explicita lo que en él se halla, y si no va más lejos, no sirve para nada, porque en ese caso el texto no resulta explicado; pero en otro sentido, más importante, el texto, por la riqueza concreta sobrepasa siempre el comentario, y nunca el comentario dispensa de retornar al texto, en el que se halla un infinito virtual» ⁷. Aunque aquí no pretendemos propiamente hacer un comentario de la Regla, sino sólo detectar los planteamientos doctrinales que subyacen a sus preceptos, las reflexiones del sabio jesuita tienen plena validez. Tanta más cuanto que tales planteamientos son como los pilares sobre los que ha de sostenerse su interpretación.

Volvamos a la imagen utilizada en un capítulo previo. Pensemos en dos bibliotecas con la misma estructura interior, pero de las cuales una (A) tiene

6. G. FERRARO, *Lo Spirito e Christo nel Commento al quarto vangelo e nel Trattato trinitario di Sant'Agostino*, Città del Vaticano 1997, p. 221.

7. H. DE LUBAC, *Nouveaux Paradoxes*, Paris 1955, p. 22.

sus salas bien delimitadas por tabiques físicos y otra (B) tan sólo por líneas ideales. Supongamos que la biblioteca A tiene, además, sus salas bien señalizadas con los respectivos rótulos indicadores de sus contenidos, mientras que la B carece de toda indicación informativa. Si se quiere conocer a qué está destinada cada parte de la biblioteca B, caben dos caminos. Uno, el examen atento de todo el material contenido en ellas. El método parece fácil, pero puede conducir fácilmente a error, porque un mismo libro admite diversos criterios de clasificación: autor, materia, lengua, época, etc. Las coincidencias materiales pueden llevar a engaño. Por poner un ejemplo: el visitante o el usuario puede encontrarse con libros escritos en chino y concluir erróneamente que la sección recoge sólo libros en lengua china, cuando la realidad es que está dedicada a doctrinas esotéricas o a autores de determinada época, por ejemplo, y que se debe a pura casualidad que todos los libros allí almacenados estuviesen escritos en chino. Un segundo camino consiste en dejarse orientar por la biblioteca A. Partiendo de que ha sido diseñada por el mismo arquitecto, con idénticas necesidades que cubrir, cabe pensar en una misma estructura y que, por tanto, los rótulos de la A se ajusten también a la B. Sólo es preciso comprobar si los libros de las distintas secciones de la B caen dentro del epígrafe que preside la respectiva sección de la A.

Aplicando el ejemplo, diríamos que la Regla es la biblioteca B y los otros textos examinados son como diversas bibliotecas tipo A. Recordemos que los epígrafes que preceden a los capítulos se deben a los editores modernos. Cada cual los ha establecido en función de su comprensión de lo que halló en el interior de cada uno de los capítulos. La dificultad viene del hecho de que el contenido de cada uno de ellos es susceptible de múltiples usos o puede encajar en varios moldes. Incluso se puede caer en el error de introducirlo en moldes anacrónicos. De lo que se trata es de averiguar a cuenta de qué lo introduce el santo en ese específico lugar. No basta con encontrar un criterio al que materialmente se ajuste el contenido; si no era ese el pensado por san Agustín, no vale. Dado que tales criterios sirven de clave de interpretación de la Regla, su utilización puede falsear la comprensión de la misma.

Para descubrir los criterios que pudo haber utilizado el autor hemos visitado otros textos agustinianos con idéntica estructura. Teniendo en mente los «rótulos» y el contenido encerrado en las respectivas salas –de acuerdo con la imagen–, hemos examinado los contenidos de los distintos capítulos de la Regla, hemos visto que coincidían con los de los otros textos y –nos parece que con lógica– les hemos puesto el mismo rótulo. No parece extraño que los mismos rótulos informativos cuadren también a salas paralelas de edificios semejantes cuya función es la misma.

5.2.1. *Las claves de interpretación*

Es obvio que las claves ⁸ de interpretación de la Regla hay que buscarlas, ante todo, en su mismo texto. Pero no basta. La densidad y concisión que se le reconoce reclaman el recurso a otros textos en contexto. En este apartado vamos a presentar varias que juzgamos útiles para su correcta comprensión. Unas sacadas directamente de su texto; otras, las más, de los textos que hemos venido examinando y cuyo grado de paralelismo estructural y de contenidos hemos podido establecer.

A partir de su estructura cabe hacer una doble lectura del documento monástico, una en el plano diacrónico u horizontal y otra en el sincrónico o vertical. De cada uno de los planos presentaremos primero, en cuadro, diferentes claves de interpretación y luego su respectiva justificación.

5.2.1.1. *Plano horizontal*

Plano horizontal de la Regla es, recordamos, el que sigue sus distintas secciones.

A propósito de estas, una determinada lógica pediría que siguiésemos el mismo orden presente en la Regla: A, B y C. Es la lógica que podemos llamar psicológica, que se sustenta en el viejo principio: *primum in intentione, ultimum in executione*. Quien se hace al camino se propone lograr una meta. Nadie se pone en movimiento si no espera llegar a un destino. Esa meta, ese destino es el que señala la sección A de la Regla. El deseo de su consecución es lo que impulsa al siervo de Dios a aceptar las condiciones requeridas, expuestas en las otras secciones.

Pero hay otras lógicas. Una de ellas la marca la realidad misma. Conforme a ella, es correcto comenzar con la sección B, que indica el punto de partida, continuar por la sección C, que marca el camino a seguir y terminar con la sección A, que representa el punto de llegada, aunque incluya ya

8. Aquí vale también lo que afirma G. Madec a propósito de la unidad de las *Confessiones*: no basta una llave; se necesita más bien un manajo de ellas (*Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*. Paris 1996, p. 85, n.3). Cf. también sobre el mismo tema y en la misma dirección, A. Trapè en la introducción a la edición de las *Confessiones* en la Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1965, p. XXII.

un anticipo, una primera realización temporal de ese objetivo escatológico, o, mejor, propugne esa primera realización temporal ⁹.

5.2.1.1.1. Las diferentes claves

Están tomadas de los siguientes ámbitos de pensamiento: la metodología filosófica (I); la antropología, también filosófica (II); la historia de la salvación (III); la teología (IV) y la liturgia (V). Especificadas, pueden contemplarse en el siguiente cuadro:

Ambito	Sección B	Sección C	Sección A
I	Exterioridad	Interioridad	Trascendencia
II	Deseo pervertido ¹⁰	Deseo reorientado	Deseo plenificado
III	Bajo la ley	Bajo la gracia	En la paz
IV	Antropología teol.	Cristol/Soteriol/Pneumatol	Eclesiol/Escatología
V	Cuaresma	Pascua temporal	Pascua eterna

5.2.1.1.2. Su justificación

I. El fundamento para asociar la sección B con la exterioridad, la C con la interioridad y la A con la trascendencia es doble. De una parte, la referen-

9. Esta es precisamente la lógica seguida por I. Bochet en su estudio sobre el deseo en San Agustín (*Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982). Las tres partes en que la autora divide su estudio llevan respectivamente estos títulos: *l'errance du désir*, *l'élan du désir* y *l'accomplissement du désir*. El contenido concreto de cada parte, sin embargo, no tiene correspondencia exacta con el de las secciones de la Regla. Una estructura parecida basada en los tres momentos del rechazo, búsqueda y unión aparece en *Soliloquia* (cf. al respecto, G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris 1997, pp. 73-75).

10. En este contexto los términos «perversión», «pervertido» no implican de por sí un juicio moral; indican simplemente que no conducen al objetivo prefijado.

cia al texto paralelo de *uera rel.* y, de otra, el contenido mismo de cada sección ¹¹.

Al referirnos a *uera rel.* pensamos en concreto en su capítulo 39, párrafo 72, el texto célebre por su formulación neta de las tres etapas señaladas: «No vayas fuera, vuelve a tu interior. En el hombre interior habita la verdad. Y si hallares mudable tu naturaleza, trasciéndete a ti mismo. Pero recuerda que, al trascenderte, trasciendes tu alma dotada de razón. Tiende, pues, hacia allí donde se enciende la luz de la razón» ¹². El contexto en que aparece ya fue objeto de estudio en el segundo de nuestros artículos. San Agustín ha mencionado la esclavitud bajo las tres *cupiditates* o concupiscencias a que se ven sometidos quienes, en busca de una ilusoria libertad, rechazan toda religión y culto. Luego se detiene en mostrar cómo es posible redimirse de dicha esclavitud. El programa que propone consiste en reorientar el deseo, esto es, dirigirlo hacia el único lugar donde el hombre puede verlo enteramente satisfecho.

La primera aplicación la realiza sobre la concupiscencia de la carne, que no busca otra cosa que la quietud de la misma carne. Su superación la hace descansar el santo sobre una doble toma de conciencia. Primera, que la quietud, identificada con la salud plena, sólo tendrá lugar tras la resurrección. Segunda, que condición para llegar a esa salud plena es que el ínfimo placer del cuerpo ceda el paso a otro más alto, el placer espiritual. ¿Cómo es posible esto? Mediante la razón, iluminada por el Verbo, «el mundo es percibido como un todo ordenado, jerarquizado, y el hombre se vuelve capaz de conformarse personalmente al orden instaurado por el creador, sometiendo el placer del cuerpo a la razón y entrando de esta manera en posesión de sí mismo». Este sometimiento del cuerpo al alma sólo es posible cuando el alma se somete a su creador. La formulación teórica de este proceso es el texto antes citado. Con él comienza el desarrollo del mismo ¹³.

11. Como las referencias van a ser continuas en las páginas siguientes, en lugar de indicarlo en cada punto concreto, nos limitamos a señalar los artículos, aparecidos todos en *Estudio Agustiniano*, en que han sido examinados los diversos textos agustinianos que van a ir apareciendo. Helos aquí: *uera rel.* en *Estructura (II)* (33 [1998] 5-53); *conf.* 10 en *Estructura (III)* (33 [1998] 227-270); *conf.* 1-9 en *Estructura (IV)* (33 [1998] 487-524); *ep.* 48 en *Estructura (V)* (34 [1999] 5-29); *sermões* sobre la Cuaresma en *Estructura (VI)* (34 [1999] 219-247); *mor.* 30,67 en *Estructura (VII)* (34 [1999] 539-576); *en. Ps.* 37 en *Estructura (VIII)* (35 [2000] 49-77).

12. «Noli foras ire; in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas: et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcede et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur» (*uera rel.* 39,72 CC 32,234).

13. Cf. *Estructura [II]*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 10-17. 25-33.

Tenemos, pues, que el principio se formula y se aplica en un texto paralelo a otro de la Regla, sus capítulos tercero y cuarto. Señala lo que hay que superar, un valor físico inmediato (exterioridad), en aras de otro superior e interior (interioridad), para alcanzar la plenitud en Dios (trascendencia). Aunque el texto de *uera rel.* aparece formulado y aplicado en el contexto del vencimiento de la esclavitud bajo la férula de la concupiscencia de la carne, admite aplicación general. De hecho, con la acomodación necesaria, lo aplica a las demás concupiscencias, sin necesidad de repetir su formulación. Nada impide, pues, –así nos parece– interpretar el conjunto de la Regla desde ese mismo principio.

Volviendo ahora los ojos directamente al texto de la Regla, nos parece indiscutible que la sección B se ocupa del mundo exterior. Habla de la actividad que los siervos de Dios pueden estar realizando en el oratorio, que puede constituir un impedimento para la oración de otros hermanos (R II,2) y del mundo exterior que, por vía de los sentidos, puede ocupar la mente y obstaculizar el normal desarrollo de la oración (R II,3); se ocupa también del alimento físico (R III), alude al cuerpo de la persona del sexo opuesto que puede ser visto y tocado (R IV), de los bienes exteriores (R V), de la fama (R VI) y del poder (R VII), bienes estos últimos asimismo exteriores en cuanto que, respectivamente, la otorgan los hombres y se ejerce sobre hombres. Son distintas formas como la exterioridad afecta al siervo de Dios. El legislador le previene contra sus efectos nocivos y prescribe la forma en que debe comportarse para no verse sometido al dominio tiránico de la exterioridad, caracterizada por superficialidad¹⁴. Nos parece igualmente indiscutible que la sección C se centra en el mundo interior. Realidad interior es el amor que posibilita el cumplimiento de todo lo prescrito anteriormente (R VIII,1a); además, la belleza espiritual (R VIII,1b) es una realidad que no perciben los ojos del cuerpo, sino los de la mente; de igual manera ningún siervo de Dios pretenderá percibir con su olfato físico olor alguno desprendido de Cristo; el buen olor de Cristo (R VIII,1c) es realidad espiritual y, por tanto, perceptible sólo interiormente; asimismo la libertad que otorga la gracia (R VIII,1d) es indiscutiblemente una libertad interior. Por último, es evidente que la sección

14. Cf. *ep. Io. tr.* 8, 9 PL 35,2041: «Ergo Scriptura divina intro nos revocat a iactatione huius faciei forinsecus; et ab ista *superficie* quae iactatur ante homines revocat nos intro».

A, en cuanto centrada en el alcance de Dios (*in Deum*), remite a la trascendencia ¹⁵.

II. La razón de asociar la sección B con el deseo pervertido, la C con el deseo reorientado y la A con el deseo plenificado nos la ofrece asimismo la comparación con *uera rel.* En su momento vimos el paralelismo entre las distintas situaciones descritas en dicha obra y las secciones de la Regla. Ahora bien, tales situaciones eran definidas por el modo de satisfacción de los distintos deseos-raíz del hombre, que subyacen a las tres *cupiditates* o concupiscencias. La que designamos como situación A (que corresponde a la sección B de la Regla) describía a los desventurados que optaban por los medios en detrimento de los fines a los que han de servir los medios: de ahí que hablemos de perversión del deseo; la situación B (que corresponde a la sección C), a quienes ya someten los medios a los fines, que consiguen en la medida en que es posible en esta vida, actitud que se puede designar como reorientación del deseo; la situación C (que corresponde a la sección A), a quienes han conseguido totalmente los fines, lo que identificamos con la plenificación del deseo ¹⁶.

Pero no es *uera rel.* el único punto de apoyo de que disponemos para nuestra propuesta. A la misma conclusión nos lleva la comparación establecida con los nueve primeros libros de *conf.* Estos están estructurados sobre el devenir de los deseos del joven Agustín, pervertidos durante los largos años de su lejanía de Dios, reorientados (hacia Cristo) en el momento de su conversión, puerta de acceso al descanso definitivo y pleno en Dios, mencionado en el comienzo de la obra ¹⁷ y del que tuvo una pregustación en el éxtasis de Ostia, junto con su madre.

Por tanto, si interpretamos la Regla desde ambos textos, fundamentalmente paralelos, podemos concluir tranquilamente que cada una de sus secciones se caracteriza por la específica modalidad del deseo señalada. El deseo pervertido aparece en el moverse tras los espectáculos exteriores, que impi-

15. Puede parecer demasiado reductivo resumir toda la sección (= capítulo primero) en el *in Deum*. Pero juzgamos que tal es el núcleo, mientras que lo restante, la unidad de almas y corazones, con sus exigencias físicas y morales, es sólo la modalidad como el santo considera que se debe caminar para alcanzar a Dios, a la vez que representa ya un cierto anticipo de lo que se espera.

16. *Vera rel.* contempla aún una situación D que describe a quienes han fracasado absolutamente en la consecución de los fines o, lo que es lo mismo, en la satisfacción de sus deseos. Situación que carece de paralelo en la Regla.

17. «Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (*conf.* 1,1,1 CC 27,1).

den u obstaculizan la oración (R II,2-4); en el buscar la salud/quietud en la satisfacción de los sentidos corpóreos (R III-IV); en el poner la libertad en el acaparar bienes de posesión privada (R V), en la fama que otorgan los hombres (R VI) o en el dominio sobre estos (R VII). A su vez el deseo se reorienta cuando empieza a moverse tras la belleza espiritual (R VIII,1b), se anhela la salud/quietud vinculada a la satisfacción de los sentidos interiores (R VIII 1c) o se va tras la libertad interior, fruto de la gracia (R VIII 1d). Deseos todos que hallarán la plenitud en Dios, cuya consecución definitiva –sólo posible si es en compañía de los demás hijos de Dios¹⁸– es la razón de congregarse los hermanos en comunidad (R I).

III. Para esta propuesta no hallamos apoyo en ninguno de los textos paralelos examinados ni podemos aportar más fundamento que la Regla misma, en concreto, el texto de R VIII 1d, donde se lee: «No como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia». ¿Qué relación existe entre dicho texto y la historia de la salvación?

Se entenderá si se tiene en cuenta que *sub lege* y *sub gratia* son expresiones de que, juntamente con *ante legem e in pace*, se sirve el santo, inspirándose en san Pablo, para significar las cuatro etapas de dicha historia: antes de la ley (*ante legem*), bajo la ley (*sub lege*), bajo la gracia (*sub gratia*) y en la paz (*in pace*)¹⁹. Sólo que, al estar referidas tales etapas a la historia salvífica de la humanidad o, más exactamente, del pueblo judío, resulta obvio que no pueden aplicarse tales cuales al texto de la Regla, dirigida específicamente a una comunidad monástica.

No obstante, la mención en ella de esas dos etapas permite hablar de una historia paralela que es también de salvación; no de la humanidad, ni del pueblo judío, sino del siervo de Dios concreto. Ello implica colocar las etapas dentro ya de la fe cristiana. Hacerlo es posible tomando en consideración las equivalencias establecidas por el mismo Agustín entre dichas etapas y los diferentes versículos de Rom 7,22-25. En concreto, la etapa *sub lege* la ve descrita el santo en 7,22-25a, mientras la etapa *sub gratia* la halla referida en 7,25b²⁰. Ahora bien, es sabido cómo Agustín fue cambiando a medida que pasaba el tiempo en su forma de interpretar dicho texto paulino. En un pri-

18. Cf. L. VERHEIJEN, *Le premier livre du De doctrina christiana d'Augustin. Un traité de "télicologie" biblique*, en *Augustiniana traiectina*, Paris 1987, pp. 169-187.

19. Cf. *exp. prop. Rm* 13-18 CSEL 84,9-10; *diu. qu.* 61,7; 66,3ss CC 44A 129-130; 154ss; *exp. Gal.* 46 CSEL 84,120-122.

20. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 254-259.

mer momento, hasta el 396, pensaba que san Pablo hablaba en nombre del hombre aún bajo la Ley; a partir del 418 defendía como más probable que san Pablo hablase en nombre propio ²¹. Entre uno y otro período, Agustín de forma constante y espontánea ha visto descrita en tales palabras también la existencia del cristiano ²². La experiencia del combate que tiene que sostener cada día o incluso la experiencia de la cautividad es prueba fehaciente para Agustín de que el cristiano se encuentra *sub lege*, aunque en otro sentido ya haya superado esa etapa ²³; simultáneamente puede hallarse *sub gratia* en cuanto que tiene a su disposición la gracia que le puede aportar la victoria, si confiesa su miseria y se abre con confianza a ella.

El texto de la Regla habla de un estar *sub lege* y de otro *sub gratia*. La primera situación no la considera ajustada a la condición de siervo de Dios (*non sicut serui sub lege*), sí en cambio la segunda (*sicut liberi sub gratia constituti*). Nos parece obvio que la ley a que se refiere no es otra que la ley del pecado. Según ello, cabría interpretar la Regla de la siguiente manera: la sección B mostraría la fuerza de la ley (del pecado), a la que el siervo de Dios ha de evitar sucumbir (estar *sub lege*), mientras que la sección C encarecería la fuerza liberadora de la gracia (*liberi sub gratia*), mediante la cual conseguirá aquello. A esta luz se puede leer también el comienzo del capítulo VIII en que Agustín expresa el deseo de que los destinatarios cumplan todo lo prescrito mediante el amor (*ut obseruetis haec omnia cum dilectione*). El texto admitiría una doble interpretación. a) El santo supone que los moradores del monasterio cumplen lo preceptuado, pero desde la conciencia de autosuficiencia, a estilo del fariseo de la parábola que quería establecer su propia justicia. En este caso, el texto señalaría el modo cómo debe cumplirse: desde el amor, no desde el orgullo; se referiría no al hecho, sino al modo de cumplimiento. b) El santo piensa en la dificultad de cumplir todo lo mandado y

21. Cf. *nupt. et conc.* 1,27,30-31,36 CSEL 42,242-248; s. 155-156 PL 38,840-859; c. *ep. Pel.* 1,8,13-10,22 PL 44,556-561.

22. Cf. M.-F. BERROUARD, *L'exégèse augustinienne de Rom., 7,7-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise «pélagienne»*, en *Recherches Augustiniennes* 16 (1981) 101-196; en concreto, 108-126. 132-140. 160-171.

23. «Il est hors de doute qu'Augustin s'adresse à des fidèles, donc à des hommes et des femmes qui ne vivent pas sous le régime de la Loi, mais il leur parle... comme si leur attitude répondait encore à cet régime, sans qu'ils aperçoivent les inconséquences de leur conduite: au lieu de vivre comme des baptisés dans la charité, c'est-à-dire en aimant celui qui commande et ce qu'il commande, ils se réfèrent à la Loi comme à un code qui les avertit des fautes à éviter pour ne pas encourir de condamnation; ils se glorifient de ne pas commettre de telles fautes, mais ils ne tiennent aucun compte de cet autre commandement de la Loi qui proscribit la convoitise, leur révèle ainsi leurs déficiences et les pousse par là même à mettre toute leur confiance dans la Grâce» (M.-F. BERROUARD, *L'exégèse augustinienne*, p. 114).

desde esa perspectiva introduce el elemento que hará posible su cumplimiento, el amor. Interpretación esta que nos parece más probable, sobre todo si se admite que en las tres unidades de la sección B el santo tiene en mente las tres concupiscencias. De ser cierto, la sección B no sería otra cosa que la acomodación a la vida concreta del monasterio del precepto general *non concupisces*, mientras que con el *cum dilectione* Agustín introduciría el amor como principio que posibilita ese *non concupiscere*.

Las otras dos etapas de la historia salvífica son *ante legem e in pace*. Resulta evidente que nadie se encuentra ya actualmente en el estado anterior a la ley; por ello, no cabe en la Regla. El *in pace*, en cambio, que apunta a un futuro, sí tendría cabida. La Regla no menciona el término *pax*, pero la idea que expresa la podemos ver en el *in Deum* de la sección A. De modo particular, si nos fijamos en dos de los textos analizados: *conf.* 10 y *en. Ps.* 37. Y se podría añadir incluso *uera rel.* Este texto se sirve de la idea de la *pax* para indicar la plenitud a que aspira el deseo cuya perversión es la tercera concupiscencia, la ambición mundana. Pero como se puede objetar con toda razón ese carácter particular, no haremos hincapié en él. Más importante nos parece, en cambio, el texto del libro décimo de las *conf.* con el *in pacem*, como anhelo que desea ver plenificado el santo. Un *in pacem* que no expresa otra cosa que la quietud o reposo definitivo en Dios del inicio del primer libro de las *conf.* Por último, la *en. Ps.* 37 menciona el «sábado» eterno que, en Agustín, está íntimamente ligado a la idea de *pax* ²⁴.

IV. Dentro del ámbito teológico, la sección B de la Regla presupone la antropología teológica, la C la cristología y la soteriología (y la pneumatología), y la A la escatología futura (ya anticipada a nivel incoativo en la eclesiología). El texto paralelo donde aparece esta realidad de forma más explícita es quizá la *en. Ps.* 37 que nos ofrece nítidamente una antropología postlapsaria; de hecho hace hincapié en el origen de los males que sufre el hombre –los presupuestos en la sección B de la Regla–, que no es otro que el pecado de Adán; a su vez, presenta a Cristo como la solución/alternativa a los mismos, todo con la vista puesta en la consecución del sábado eterno, hecho posible por la integración en la Iglesia (cuerpo de Cristo) ²⁵. A diferencia de la Regla,

24. «Domine Deus, pacem da nobis..., pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine uestera» (*conf.* 13,35,50 CC 27,272).

25. De hecho, la idea del *totus Christus* es la clave de interpretación de todo el salmo.

esta *enarratio* contempla asimismo la posibilidad del fracaso, esto es, de la condenación eterna, como ya aparecía también en *uera rel.*

Pero no sólo aparece en la *en. Ps. 37*. Idéntica concepción se desprende de otros textos paralelos, por ejemplo, *uera rel.* La exterior forma filosófica del texto reviste una realidad teológica. Los textos bíblicos se unen armónicamente con las reflexiones filosóficas. La situación A (que corresponde a la sección B de la Regla) refleja las consecuencias del pecado: el hombre que rechaza dar culto a Dios cae en la idolatría de las tres *cupiditates* (antropología teológica). La liberación de esa idolatría en la situación B (que corresponde a la sección C) pasa a través de Jesucristo; de una parte, al vencer las tentaciones del desierto –que versaban sobre dichas tres *cupiditates*–, indicó al cristiano cómo vencerlas él; de otra, se constituye en alternativa a lo que busca el hombre esclavo de aquellas: él es la Sabiduría, la Verdad, garantía del conocimiento pleno; su dulzura es superior a la de cualquier placer físico; él otorga la libertad y la paz interiores, las auténticas (cristología-soteriología). Por último, en la situación C (que corresponde a la sección A) y en la D (sin equivalente en la Regla) presenta, respectivamente, al hombre que ha alcanzado ya de forma definitiva el conocimiento, salud y libertad plenas o se ha visto irreversiblemente apartado de ellas, con referencia explícita al *entra en el gozo de tu Señor* (Mt 25,23) y al *atadle de pies y manos y arrojadle a las tinieblas exteriores, donde será el llanto y el rechinar de dientes* (Mt 22,13 y 25,30) (escatología). Aquí se echa de menos la referencia a la escatología ya anticipada en el seno de la Iglesia.

Lo mismo se percibe en *conf.* Idéntica antropología postlapsaria –«me había hecho sordo con el ruido de la cadena de la mortalidad, justo castigo de la soberbia de mi alma»²⁶– se advierte en la sección B de *conf.* 1-9, pero aquí precedida de otra prelapsaria, caracterizada por los deseos ínsitos en todo hombre que le constituyen como tal²⁷; a su vez, Cristo es presentado en la sección C como remedio/alternativa a los males del hombre caído, haciéndole retornar, aunque aún no definitivamente, a una situación comparable a la prelapsaria²⁸. La escatología futura, por su parte, está netamente aludida en la sección A en el *donec requiescat in te*. Tampoco aquí hay escatología anticipada en la comunidad eclesial, y se comprende porque los textos se refieren al

26. Cf. *conf.* 2,2,2 CC 27,18.

27. «At ista omnia Dei mei dona sunt, non mihi ego dedi haec; et bona sunt et haec omnia ego. Bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum et illi exulto bonis omnibus, quibus etiam puer eram» (*conf.* 1,20,31 CC 27,17).

28. En cuanto que no ponía ya en sí o en las demás criaturas, sino en Dios, la satisfacción de sus deseos (cf. *conf.* 1,20,31 CC 27,17).

periodo previo a la recepción del bautismo. No obstante queda de algún modo apuntada en el «*nuestro corazón está inquieto*».

En *conf.* 10 nos movemos todavía en el mismo plano. Su sección B refleja la antropología postlapsaria, que constituye su punto de partida ²⁹; la sección C se fundamenta en una cristología que ve en la única persona de Cristo una doble naturaleza, humana y divina, que le capacita para ser auténtico mediador, y una soteriología que contempla a Cristo como la medicación capaz de sanar todas las dolencias de Agustín; por último, el *in pacem* de su sección A tiene un neto carácter escatológico; escatología ya anticipada parcialmente en la eclesiología, en virtud de la cual los demás se constituyen en hermanos que acompañan a hermanos en el peregrinar, en comunión de gozos y penas, hacia esa paz.

Lo mismo cabe decir de los *sermones* sobre la Cuaresma. Detrás de las prácticas ascéticas está una antropología postlapsaria, aunque el santo no sea muy explícito al respecto. Asimismo Cristo es presentado abiertamente como modelo y motivación de la ascesis cuaresmal, toda ella orientada hacia la realidad escatológica de la que el tiempo pascual es sólo símbolo. La anticipación en la Iglesia es explícitamente formulada, puesto que los fieles han de ejercitar la ascesis *unanimes*.

A propósito de la *ep.* 48 quizá no haya que hablar tanto de una excepción como de un caso atípico. La actividad que el santo propone a los siervos de Dios se apoya, por supuesto, en una antropología postlapsaria. Aunque no la desarrolla, está claramente señalada: de una parte, dice, el enemigo trata de impedirnos «re-volar» al Señor; de otra, invita a los siervos de Dios a aceptar el ministerio para ayudar al nuevo nacimiento de otros, igual que ellos no habrían nacido sin el concurso de los ministros. Este nuevo nacimiento presupone la muerte producida por el pecado de origen. La atipicidad del texto consiste en la introducción del elemento pneumatológico sustituyendo al cristológico. En la carta, la condición para que los siervos de Dios puedan cumplir con la tarea asignada con anterioridad es que se hallen enardecidos por obra del Espíritu (*feruentes spiritu*). En última instancia, sin embargo, hay coincidencia; la idea que sostiene el texto es la misma: Dios que acude en ayuda de la debilidad del hombre; sólo cambia la persona: en vez de la segunda, la tercera de la santísima Trinidad. La referencia escatológica podemos considerarla implícita en el *propositum* de re-volar *ad dominum*. Caracterís-

29. «Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus» (10,29,40 CC 27,176). Este caer en la multiplicidad es consecuencia del pecado de origen.

tico del texto es el fuerte énfasis en la eclesiología, en la modalidad de la disponibilidad para el servicio eclesial que se reclame del siervo de Dios, con marcado carácter sacramental.

Lo que, de distintos modos, aparece en los textos citados se puede advertir en la Regla. Su sección B refleja netamente una antropología postlapsaria que, por otra parte, presupone la prelapsaria. Expresión de esa antropología postlapsaria son tanto la caída en la exterioridad contra la que precave (R II), la debilidad física que ha de ser curada con la comida y bebida así como, en general, la tendencia del cuerpo a imponer sus exigencias al espíritu (R III-IV) y la esclavitud respecto de la envidia/avaricia, la ira o el poder (R V-VII). Detrás de lo cual están los deseos de conocimiento auténtico o de verdad, el de salud y el de libertad originarios, pervertidos por el pecado ³⁰.

V. La última clave apuntada la vinculábamos al ámbito litúrgico. El fundamento nos lo ofrecen los *sermones* sobre la Cuaresma. En estos sermones, como se señaló a su debido tiempo, las secciones no obedecen a partes estructurales del documento, sino a momentos que se suceden en la mente y reflexión del predicador. Esos momentos responden a dos tiempos litúrgicos: el tiempo de cuaresma y el tiempo de pascua. El tiempo de cuaresma forma parte de este mundo y lo simboliza; el tiempo de pascua, aunque forma parte del tiempo presente, simboliza la pascua eterna. El primero es tiempo de humillación del alma, de penitencia, de prácticas ascéticas, en concreto, de oración, ayuno y limosna; el segundo es el tiempo del gozo eterno y definitivo. Y en el medio de uno y otro, está la Pascua temporal en que el cristiano rememora y, a la vez, celebra la muerte y resurrección de Cristo, uniéndose personalmente a Él, muriendo al hombre viejo y resucitando con él a la vida nueva. También la *ep.* 48 nos coloca en la misma órbita, aunque sólo en lo que se refiere a su sección B, estructurada sobre las tres prácticas ascéticas tradicionales del tiempo de cuaresma: la oración, el ayuno y la limosna.

Leída la Regla en esta clave, la sección B coloca al siervo de Dios en la cuaresma que es esta vida, exigiéndole las tres prácticas cuaresmales por excelencia: la oración (R II), el ayuno-abstinencia alimentaria y sexual (R III-IV) y la limosna en la triple modalidad del compartir bienes, del perdón y del servicio (R V-VII). A su vez, en la sección C se puede percibir la pascua tem-

30. Dentro de este ámbito teológico, manteniéndonos en el orden de las secciones presente en la Regla, se podrían señalar las tres etapas de la relación Dios/hombre: creación (sección A), caída (sección B) y redención (sección C). La creación aparece aquí en cuanto fundamento de la escatología y eclesiología que hemos señalado.

poral en la que el siervo de Dios muere con Cristo, esto es, se libera de los vicios (R VIII,1d), contempla su belleza espiritual humano (la entrega por amor a los hombres)-divina (su condición divina atestiguada por la resurrección) (R VIII,1b) y anhela compartir su suerte definitiva (R VIII,1c). Por último, la sección A remite a la pascua definitiva en Dios, anticipada ya, aunque muy imperfectamente, en la unidad de almas y corazones (R I).

5.2.1.2. *Plano vertical*

Este plano, recordemos, sigue por su orden las diferentes unidades de las distintas secciones de la Regla.

5.2.1.2.1. *Sección B*

La razón para comenzar por esta sección es la indicada anteriormente: señala el punto de partida en que se encuentra el siervo de Dios.

5.2.1.2.1.1. *Las diferentes claves*

Al señalar la estructura de la Regla indicamos que la sección estaba organizada en tres compartimientos que hemos venido llamando unidades. En los artículos anteriores hemos podido ver cómo dichas unidades respondían a cuatro criterios, distintos entre sí, pero en última instancia asimilables, en razón de oposición, de relación de causa a efecto, o de coincidencias materiales: las virtudes cardinales de la filosofía clásica, las tres *cupiditates* o concupiscencias de 1 Jn 2,16, las tres prácticas ascéticas de Mt 6 y las tres clases de males según la fuente de los mismos. Son como los moradores de las distintas estancias o salas de tales compartimientos. Ahora hemos de añadir que esos moradores no están solos. Se podría afirmar que llevan consigo a sus progenitores. Tras ellos se esconde una concepción del hombre, que, por otra parte, en doctrina agustiniana, no se puede separar de la concepción de Dios, a cuya imagen y semejanza fue creado. En la práctica, todas las claves que a continuación vamos a formular y a justificar no son más que diferentes aspectos de la antropología y todas están interrelacionadas entre sí, de modo que el orden se puede intercambiar sin que constituya problema mayor. Ya en concreto, para interpretar la Regla desde este plano vertical, hay que tener en cuenta las siguientes claves: las tres concupiscencias (I); las tres prácticas ascéticas (II), la triple fuente de males (III), las dimensiones fundamentales del ser del hombre (IV); las relaciones fundamentales de todo hombre (V); los

valores a que todo hombre aspira (VI); las personas divinas que dan razón de ellos (VII), las virtudes cardinales (VIII) y las morales con sus respectivos vicios (IX). El siguiente esquema recoge todos estos aspectos.

Unidad primera:

- I. el hombre esclavo de la concupiscencia de los ojos
- II. el hombre que ha de orar
- III. el hombre que sufre la «ilusión»
- IV. el hombre, ser espiritual/racional
- V. el hombre en su relación con Dios
- VI. el hombre, ávido de conocimiento y verdad
- VII. el hombre en su relación con el Hijo
- VIII. el hombre prudente
- IX. el hombre, campo de combate entre virtudes y vicios

Unidad segunda:

- I. el hombre esclavo de la concupiscencia de la carne
- II. el hombre que ha de ayunar
- III. el hombre que sufre la enfermedad física
- IV. el hombre, ser corpóreo
- V. el hombre en su relación consigo mismo
- VI. el hombre, ávido de salud y vida
- VII. el hombre en su relación con el Padre
- VIII. el hombre templado
- IX. el hombre, campo de combate entre virtudes y vicios

Unidad tercera:

- I. el hombre esclavo de la ambición mundana
- II. el hombre que ha de dar limosna
- III. el hombre que sufre la injusticia
- IV. el hombre, ser social
- V. el hombre en su relación con los demás
- VI. el hombre, ávido de libertad, paz y honor
- VII. el hombre en su relación con el Espíritu Santo
- VIII. el hombre fuerte y justo
- IX. el hombre, campo de combate entre virtudes y vicios

5.2.1.2.1.2. *Su justificación*

Ahora procede dar razón de estas claves al modo como lo hicimos a propósito del plano horizontal.

I. La primera clave son las tres *cupiditates* o concupiscencias. A ella llegamos a partir de los netos paralelismos con *uera rel.*, *conf.* 10 y *conf.* 1-9. Aunque en distinto orden, los tres textos se ocupan sucesivamente de la *cupiditas uoluptatis*/concupiscencia de la carne, la *curiositas*/concupiscencia de los ojos y la *cupiditas excelentiae*/ambición mundana ³¹, llenando cada una de ellas con unos contenidos específicos que hemos encontrado, respectivamente, en las unidades primera, segunda y tercera de la Regla y nos ha permitido deducir que ella sigue las mismas pautas.

Esta clave no puede ser desvinculada de la séptima, de la que es como su reverso. Pero sus relaciones no se agotan ahí, pues se extienden hasta la segunda, cuarta, quinta, sexta y octava. Respecto de la segunda encuentra en ella su antídoto; respecto de la cuarta, representa la perversión de las distintas dimensiones; respecto de la quinta, en ella tiene su fundamento, aunque por perversión; respecto de la sexta, encuentra en las distintas «parcelas» del ser humano su campo de acción; respecto de la octava, quizá tenga en ella su origen ³².

Leída la Regla desde esta clave, hay que poner de relieve tanto el plano moral como el teológico. Al plano moral responde el pensamiento subyacente de los *appetitus* fundamentales, que ubican la Regla en el ámbito de la filosofía moral antigua. Al plano teológico, en su ámbito antropológico, responde el concepto de las *concupiscentiae*, que remite a 1 Jn 2,15-16.

II. La segunda clave se identifica con las prácticas ascéticas de la oración, el ayuno y la limosna. La pista para ella nos la han ofrecido tanto la *ep.* 48 como los *sermones* sobre la cuaresma. En el primer documento el obispo de

31. Una terna que aparece con mucha frecuencia en la obra agustiniana (cf. *Estructura I*, en *Estudio Agustiniano* 32 [1997] p. 425, n. 57) y que halla en *conf.* 10 su exposición más amplia, diríamos que definitiva, en el doble plano, doctrinal y existencial.

32. Nos referimos a la propuesta de N. Cipriani (*Lo schema dei tria vitia* (voluptas, superbia, curiositas) nel *De vera religione: Antropologia soggiacente e fonte*, en *Augustinianum* 38 [1998] p. 195) quien apunta la posibilidad de que el esquema de las tres concupiscencias haya sido elaborado por san Agustín cuando comenzó a repensar la antropología y ética de los filósofos (Cicerón y Varrón, en concreto) a la luz de la triple tentación de Cristo y de la triple concupiscencia de 1 Jn 2,16. Cf. *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 575.

Hipona describe cuál debe ser la «actividad» de los monjes (de la isla Cabrera), tomando como guía las tres prácticas ascéticas mencionadas por Jesús en el Sermón de la montaña³³. De igual manera, en los *sermones* sobre la Cuaresma el santo propone a los siervos de Dios como modelos en el ejercicio de tales prácticas ascéticas, que ha de imitar el conjunto de los fieles durante esos cuarenta días. Como los contenidos que llenan el recipiente que son dichas prácticas coinciden con los que encontramos en las distintas unidades de la Regla, hemos visto en ellas otra clave de interpretación de la misma.

Esta clave está en relación neta con la anterior respecto de la cual se presenta, según dijimos, como el antídoto. Aunque se puede establecer una vinculación con todas las demás, resulta más clara con la tercera, pues los distintos males son obstáculos a las distintas prácticas (las «ilusiones» obstaculizan la oración; la enfermedad, el ayuno; la injusticia, la limosna); con la cuarta, puesto que a cada una de ellas se la puede vincular con una dimensión humana (la oración con la espiritualidad, el ayuno con la corporeidad, la limosna con la sociabilidad); con la quinta, dado que cada una de ellas establece una vinculación con las distintas relaciones de que mantiene el hombre (la oración con Dios, el ayuno con uno mismo, la limosna con el prójimo); con la sexta, pues, mientras la oración es cauce de conocimiento y verdad, el ayuno sirve a la salud, y la limosna a la libertad y la paz.

Leída en esta clave, la Regla se integra en la tradición ascética primero del judaísmo y luego del cristianismo. Por otra parte, en cuanto la ascesis cuaresmal tenía como contexto la iniciación cristiana, cabría concebir el ideal monástico contenido en la Regla como la experiencia de un segundo bautismo, según una concepción que poco a poco se iría imponiendo.

III. La tercera clave remite a las tres clases de males que sufre el hombre en razón del origen de los mismos, esto es, los que provienen del cuerpo, los que provienen del alma y los que provienen de los demás hombres. Esta vez ha sido la *en. Ps. 37*, la que nos la ha ofrecido. Al examinar, siguiendo su texto, dichos males, advertimos su notable coincidencia con las unidades de la Regla. En consecuencia no nos pareció aventurado pensar que cabe interpretar la Regla también desde esa perspectiva.

33. Aunque Agustín no haga referencia explícita en ningún texto paralelo a dicho Sermón de la Montaña. Con referencia o no, el contenido es similar. Propiamente el texto evangélico no ordena tales prácticas; se limita a indicar cómo deben hacerse.

Es fácil asimismo ver su relación con otras claves. Nos limitamos a señalar sus vinculaciones más evidentes: con la segunda (las «ilusiones» obstaculizan la oración; la debilidad y enfermedad, el ayuno: la injusticia, la limosna); con la cuarta (la triple dimensión del hombre se convierte en triple fuente de males); con la quinta (las «ilusiones» versan a veces sobre Dios; la debilidad y enfermedad remiten directamente a uno mismo; la injusticia, a las relaciones con los demás); con la sexta (las «ilusiones» suplantán a la verdad, la debilidad y enfermedad destruyen la salud, la injusticia acaba con la libertad y la paz); con la séptima (las «ilusiones» desaparecen en presencia de la Verdad encarnada, el Hijo; la debilidad y enfermedad, ante el poder re-creador de Dios Padre; las injusticias, en presencia del Espíritu de amor); con la octava (no será víctima de «ilusiones» quien sea prudente; no sucumbirá a la debilidad y enfermedad quien sepa mantenerse en la templanza; sabrá comportarse adecuadamente ante la justicia quien sea fuerte y justo).

Leído desde esta clave, el documento monástico se presenta como la minuta para un proceso de curación o, si se quiere, restauración. El siervo de Dios encuentra en él el remedio a los males que sufre a consecuencia del pecado de Adán.

IV. Esta nueva clave se fundamenta en la triple dimensión del hombre: racional/espiritual, corpórea y social. Aunque se puede entrever en *vera rel.* y *conf.* 1-9, la derivamos sobre todo de la *en. Ps.* 37³⁴. Recordemos que presenta el triple mal que experimenta el hombre: el de las «ilusiones», que remite a su condición de ser racional/espiritual y corresponde a la unidad primera (R II); el de la enfermedad física, que remite a su condición de ser corpóreo y corresponde a la unidad segunda (R III-IV); y el que le proviene de los

34. Cabría traer aquí también el s. 299 D (= Denis 16). El texto parece contradecir la triple dimensión indicada, al señalar sólo dos aspiraciones del hombre, que responden a las estructuras básicas de su existencia, a saber, la salud y la amistad: «Necessaria sunt in hoc mundo duo ista, salus et amicus... salus et amicus bona naturalia sunt...» (s. 299 D,1 MA 1,75; cf. también s. 51,14,23-24 PL 38,346-347). Pero el pasaje continúa en estos términos: «Ad haec duo in hoc mundo necessaria, salutem et amicum, venit peregrina sapientia... 3. ...Iam tria videmus: salutem, amicum, sapientiam. Sed salus et amicus, etiam de hoc mundo; aliunde sapientia...» (ib. 2-3 MA 1,76-77). Tenemos, pues, la salud que hace referencia a la dimensión física («Propter salutem, victus et tegumentum, et, si mala valetudo occurrerit, medicina»: ib. 3); el amigo, a la dimensión social; y la Sabiduría, a la dimensión espiritual. Al respecto no tiene mayor importancia que la Sabiduría sea extramundana (*peregrina*) porque vino para el hombre, y si vino para él es porque está capacitado para acogerla, lo que implica su dimensión espiritual. Cf. sobre este texto, S. ALVAREZ TURIENZO, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca 1988, p. 13-14.

demás, que remite a su condición social y corresponde a la unidad tercera (R V-VII).

La *en. Ps. 37* ha mostrado sólo la íntima relación entre esta clave y la tercera. Pero la relación existe igualmente con otras. Comenzamos por la primera. En efecto, la concupiscencia de los ojos, la de la carne y la ambición mundana se derivan, por vía de perversión, de cada una de esas condiciones (la concupiscencia de los ojos, de la condición racional/espiritual; la de la carne, de la condición corpórea; la ambición mundana, de la social). Relación no menos estrecha es la existente con las tres prácticas ascéticas, pues la oración de la unidad primera es privativa del ser espiritual, el ayuno/abstinencia de la unidad segunda milita al servicio de la dimensión corpórea ³⁵, y la limosna de la unidad tercera, al servicio de la dimensión social. Pero tampoco cabe olvidar su vinculación con la sexta y octava, puesto que de la dimensión espiritual surge su deseo de verdad, al que sirve la prudencia; de la corpórea, el de salud y vida, al que sirve la templanza; de la social, el de libertad y paz, al que sirve la fortaleza y justicia.

Leyendo la Regla desde esta clave descubrimos en ella una antropología integral: nada humano queda excluido de la atención del legislador. No se le puede tachar de platónico sin más: el santo tiene en mente el bien del alma, pero también el del cuerpo. En este sentido es cristiano, es bíblico. No cabe en él espiritualismo excluyente alguno. Pero elimina asimismo todo individualismo: el santo no olvida que el hombre es social por voluntad de Dios, o lo que es lo mismo, por naturaleza y da a este aspecto el relieve necesario en esta sección B ³⁶. El monacato al que sirve la Regla es cristiano también por este motivo.

V. La quinta clave la constituye la triple relación que mantiene el hombre: con Dios, consigo mismo y con los demás. Así resulta del contenido de los capítulos a que responden las diversas unidades. La unidad primera (R II) se ocupa evidentemente, a través de la oración, de la relación con Dios; también parece claro que la unidad segunda (R III-IV) se ocupa de la relación del siervo de Dios consigo mismo ³⁷; nos parece, por último, igualmente patente que la unidad tercera (R V-VII) se centra en las relaciones con los demás.

35. La *Regla* silencia la dimensión social del ayuno, tan presente en los *sermones* sobre la Cuaresma.

36. Dejamos ahora de lado el relieve que le da en la sección A.

37. Aunque pudiera parecer que el capítulo cuarto, al tratar de la castidad/sexualidad, tiene una dimensión social, en realidad responde a la satisfacción/no satisfacción de un impul-

Quizá se pueda vincular esta clave con el triple objeto del mandamiento del amor: Dios, uno mismo y el prójimo (cf. Mt 22, 37-39; Mc 12, 30-31; Lc 10,27), a que harían referencia respectivamente R II, R III-IV y R V-VII. En todo caso, la triple relación subyace igualmente en las tres primeras claves. Las tres *cupiditates* o concupiscencias: de los ojos, de la carne y ambición mundana, representan una perversión de esas relaciones³⁸; las tres prácticas ascéticas, la oración, el ayuno y la limosna, en cambio, las reorientan; los tres males: las «ilusiones», la enfermedad y las injusticias, se colocan respectivamente en cada una de esas relaciones. También se percibe sin mayor dificultad su vinculación con la sexta y octava, en cuanto que a su relación con Dios responde el deseo de verdad, al que sirve la prudencia; a la relación consigo mismo, el de salud y vida, al que sirve la templanza; a la relación con los demás, el de bondad, libertad y paz, al que sirve la fortaleza y la justicia.

Leída la Regla desde esta clave adquiere la máxima amplitud. Abarca todos los seres libres y sólo los seres libres. El mundo de la Regla es un mundo de relaciones entre ámbitos de libertad únicamente. En ella el siervo de Dios se ubica ante Dios, ante sí mismo y ante los demás, manteniéndose en una especie de triple diálogo. Las cosas sólo parecen tener valor en la medida en que favorecen o dificultan esas relaciones. Por poner un ejemplo: el santo no se plantea el problema de si las riquezas materiales son buenas o malas en sí; únicamente los valora en la medida en que favorecen o entorpecen las relaciones entre los hombres.

VI. La sexta clave es de contenido metafísico: parte del hombre como sujeto ávido de conocimiento y verdad, de ser, salud y vida; de libertad, de paz, de honor³⁹. La unidad primera de la sección B (R II) se entiende desde

so que la persona siente. El acercamiento a la sexualidad humana por parte de Agustín queda lejos de la psicología moderna que la ve como «la posibilidad máxima de la dimensión interpersonal» (cf. B. GOYA, *Psicología y vida consagrada*, Madrid 1997, p.160).

38. Cabe traer aquí un texto de *lib. arb.* que señala la perversión de esas relaciones: «Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse, ad exterius, cum aliorum propria vel quaecumque ad se non pertinent cognoscere studet, ad inferius cum voluptatem corporis diligit. Atque ita homo superbus et curiosus et lascivus effectus excipitur ab alia vita...» (*lib. arb.* 2,19,53 CC 29,272). El alma pervierte la relación con Dios cuando quiere ser dueña de sí misma; la relación consigo misma, cuando prefiere los placeres del cuerpo a los del espíritu; la relación con los demás, cuando quiere apropiarse de los bienes de otro. La última parte del texto citado identifica la perversión de dichas relaciones con las tres *cupiditates*.

39. Los términos con que se designa cada uno de los valores puede cambiar.

la apertura del hombre a la verdad; la segunda (R III-IV) se halla orientada a la consecución de la salud plena; la tercera (R V-VII) está al servicio de la libertad de los hermanos y de la paz entre ellos. Esta clave la derivamos de los textos y contextos paralelos de *uera rel.*, de *conf.* 1-9, de *conf.* 10 y también de *en. Ps.* 37.

En *uera rel.* salta a la vista. Las cuatro situaciones allí descritas están determinadas, con igual claridad, por el modo concreto de referirse a cada uno de esos valores, contenido respectivo de cada una de las tres unidades.

No menor claridad nos ofrece *conf.* 1-9 en sus secciones B y C. Sobre todo si interpretamos la sección B a la luz de la C, esto es, los ocho primeros libros de *conf.* a la luz del capítulo inicial del noveno, que se presenta como síntesis de los anteriores. Allí Cristo aparece como la satisfacción en plenitud y en un nivel superior de los anhelos de placer, de luz y de honor que habían movido siempre a Agustín ⁴⁰. *Conf.* 10 es también claro, pero sólo con referencia a la sección B. Allí encontramos la concupiscencia de la carne que se escuda en la salud, la de los ojos que se tapa con el nombre de ciencia, la de la ambición mundana que, aunque torcidamente, pretende alcanzar el señorío y gloria propios de Dios. Por último, la *en. Ps.* 37 que recoge el dolor por la falta de salud, de verdad y de respeto de parte de los otros, a la vez que añora la salud plena de la inmortalidad, la verdad sin «ilusiones» y la justicia de parte de los demás hombres.

Esta clave hay que ponerla ante todo en relación con la primera y la tercera. Respecto de la primera, una y otra son como el anverso y reverso de una misma moneda. Esta representa su lado positivo, de valor, aquella el negativo, de contravalor o perversión del valor. A su vez la tercera es su misma negación: anhelando la verdad, el hombre topa con las «ilusiones»; anhelando la salud, topa con la enfermedad; anhelando la libertad, paz y honor, topa con la injusticia. Clara es también su relación con la segunda y la octava: la oración está al servicio del deseo de verdad, igual que la prudencia; el ayuno al servicio del deseo de salud plena, igual que la templanza; la limosna, al servicio del deseo de libertad, paz y honor, igual que la fortaleza y justicia. Hay que señalar asimismo la vinculación con la cuarta y quinta: por su relación con Dios (dimensión espiritual), el hombre desea la verdad; por su relación consigo mismo (dimensión física), anhela la salud; por su relación con los demás (dimensión social), anhela la libertad, paz y honor; por último, con la séptima: la relación del hombre con el Hijo le hace participar de su racionalidad, esto

40. Se trata de diversas manifestaciones o distintos aspectos de los valores antes indicados.

es, le hace racional, de donde su ansia de conocimiento y verdad, que sólo en él la puede hallar en plenitud y autenticidad; en la relación del hombre con el Padre está la raíz de su existencia y sólo de Él puede esperar la restauración total de su ser o salud plena; la relación del hombre con el Espíritu santo explica su condición social y de Él solo puede esperar conseguir la libertad y paz anhelada.

Leída desde esta clave, la Regla recibe una notable hondura metafísica. El siervo de Dios que busca a Dios en realidad no busca otra cosa que la plenificación de los deseos que lleva ínsitos en su naturaleza en razón de su mismo origen en Él y de haber sido hecho a su imagen y semejanza.

VII. El hombre mantiene una relación con Dios, decíamos. Pero cabe especificar más y de ahí se deriva una nueva clave, la séptima, vinculada estrechamente a la sexta y, por contraste, a la primera. El Dios cristiano es un único Dios que subsiste en una trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu santo, con cada una de las cuales guarda relación una de las unidades de la Regla. La primera (R II) con la persona del Hijo, la segunda (R III-IV) con la persona del Padre y la tercera (R V-VII) con la persona del Espíritu santo. Esta clave la derivamos tanto de *conf.* 1-9 como de *uera rel.* Ambos textos dejan ver, respectivamente, cómo detrás de cada uno de los valores, de los que las concupiscencia no son más que su perversión ⁴¹, se halla cada una de las Personas de la divina Trinidad: tras el deseo de conocimiento y de verdad y su falsa imitación, la concupiscencia de los ojos, está la persona del Hijo, la Verdad e Inteligencia del Padre ⁴²; tras el ansia de ser y de salud y su contrafacción, la concupiscencia de la carne, la persona del Padre, fuente y origen de todo ser; tras el ansia de libertad, paz y honor y su contrafacción, la ambición mundana, la persona del Espíritu Santo, vínculo de unión entre el Padre y el Hijo y entre los hombres ⁴³. También se la puede poner en relación con la

41. Al respecto, cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 352-365.

42. Pasando de lo abstracto al caso concreto de la oración de que trata el capítulo segundo de la Regla, así se expresa G. Antoni: «La prière véritable... procède d'une certaine connaissance intellectuelle de Dieu et donc aussi du Verbe, rendue possible par le Verbe lui-même que se révèle et révèle toute science à l'homme...» (*La prière*, p. 11. Puede leerse al respecto toda la amplia introducción del libro).

43. Cf. *conf.* 1,20,31 CC 27,17, aunque no lo haga de forma explícita. Respecto a *uera rel.*, cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 18-19. En *ciu.* 8,4 y 11,25 es más explícito en relacionar el origen de los deseos a Dios, pero sin establecer la relación específica con las distintas Personas divinas.

octava, remitiendo la Prudencia al Hijo; la templanza al Padre, y la fortaleza-justicia al Espíritu Santo.

Esta clave explícita la antropología teológica prelapsaria a que hicimos referencia en un apartado anterior. Leída la Regla desde ella se enriquece de contenidos profundamente «teológicos», más allá de los metafísicos y morales que saltan a la vista.

VIII. Esta penúltima clave la derivamos del texto de *mor*. En su momento señalamos como posible criterio estructurante de la información sobre los cenobitas orientales ofrecida por san Agustín el de las cuatro virtudes cardinales, convertidas en terna por la unión de la fortaleza y la justicia, como acontencía ya en Cicerón. Según ello, la primera unidad remitiría a la prudencia, la segunda a la templanza y la tercera a la fortaleza y justicia.

Tampoco es difícil vincular esta clave con otras anteriores, aunque con distinto tipo de relación, según los casos. En efecto, la prudencia se relaciona con la concupiscencia de los ojos, con la oración, con el mal de las «ilusiones», con la dimensión racional/espiritual del hombre, con su relación con Dios, con su deseo de verdad y con la persona del Hijo. La templanza, a su vez, con la concupiscencia de la carne, con el ayuno, con el mal de la debilidad y enfermedad, con la dimensión corpórea del hombre, con su relación consigo mismo, con su deseo de salud y vida, con la persona del Padre. Por último, la fortaleza-justicia se vinculan con la ambición mundana, con la limosna, con el mal de la injusticia, con la dimensión social del hombre, con su relación con los demás, con su deseo de libertad, paz y honor y con la persona del Espíritu santo.

Leída la Regla desde esta clave, se ubica de nuevo en el ámbito de la filosofía moral de la antigüedad.

IX. La última clave tiene también carácter moral. Conforme a ella, la sección B de la Regla puede interpretarse como lucha de las virtudes contra los vicios. El soporte para esta clave lo da el contenido mismo de su texto. De acuerdo con ella, la unidad primera (R II) se convierte en campo donde la piedad se enfrenta a la impiedad⁴⁴, en contexto de oración; la unidad segunda testimonia la lucha entablada entre la moderación y la gula de una parte (R III) y entre la castidad y la lujuria de otra (R IV); por último, en la unidad ter-

44. Siempre que se tome la piedad/impiedad como la recta/no recta relación con Dios.

cera combaten su guerra particular la generosidad contra la avaricia (R V), el perdón contra la ira (R VI) y la caridad contra el orgullo (R VII).

A primera vista pudiera pensarse que estamos ante los vicios capitales y sus correspondientes virtudes, pero nada más lejos. La presencia de algunas de ellas aquí se debe al doble hecho de que tales vicios son capitales, es decir, origen de muchos otros, y de que la Regla entra también en las actitudes profundas del hombre, positivas y negativas. Una primera sistematización de tales vicios se hará poco después de la muerte de Agustín⁴⁵. En todo caso, esta clave no responde a razones estructurales de la Regla; es un simple dato fáctico.

Leída desde esta clave, la Regla se coloca en la corriente de la espiritualidad cristiana y específicamente monástica, que tuvo siempre en la lucha contra los vicios y la conquista de las virtudes uno de sus motivos más fuertes.

5.2.1.2.2. Sección C

Como en la sección B, también en la C se combinan claves de cuño filosófico y teológico. Pero conviene volver por un instante al plano horizontal para recordar que, dentro de la clave teológica, la sección B remitía a la antropología, mientras que la C remitía a la cristología-soteriología. Este particular se dejará notar en las claves de lectura de esta sección.

5.2.1.2.2.1. Las diferentes claves

Los textos paralelos nos ofrecen claves para interpretar esta sección, algunas coincidentes con las ya vistas. Son las siguientes: valores a que el hombre aspira (I), perversión de esos valores o *cupiditates*/concupiscencias (II), virtudes teologales (III) y principales misterios cristológicos (IV). Quedan todas recogidas en el siguiente cuadro:

45. Los primeros en sistematizarlos fueron, Evagrio, Casiano y san Gregorio Magno, sin coincidir plenamente. Cf., al respecto, DS XI, 853-856.

Unidad primera:

- I. El hombre ávido de verdad y belleza (filosofía racional).
- II. El hombre que se libera de la concupiscencia de los ojos.
- III. Virtud de la fe.
- IV. Misterio cristológico: la Encarnación.

Unidad segunda:

- I. El hombre ávido de salud y vida (filosofía natural).
- II. El hombre que se libera de la concupiscencia de la carne.
- III. Virtud de la esperanza.
- IV. Misterio cristológico: la Resurrección.

Unidad tercera:

- I. El hombre ávido de honor, libertad y paz (filosofía moral).
- II. El hombre que se libera de la ambición mundana.
- III. La virtud de la caridad.
- IV. Misterio cristológico: el envío del Espíritu Santo (Pentecostés).

5.2.1.2.2.2. *Su justificación*

I. La primera clave, el ansia de determinados valores, nos la ofrece tanto el *uera rel.* como *conf.* 1-9 y *en. Ps.* 37. La primera obra, en su situación B (equivalente a la sección C de la Regla) presenta la consecución parcial y provisional de esos valores: el conocimiento/verdad, la salud y la paz. Estos mismos valores dan razón de que establezcamos aquí la referencia a cada una de las partes de la filosofía de la tradición platónica. Pero es preciso añadir que la referencia es establecida por el mismo san Agustín. Al respecto, remitimos al análisis hecho en su momento de la primera sección soteriológica de *uera rel.* correspondiente a sus capítulos 16 y 17. El texto va más allá, al establecer la relación entre las tres partes de la filosofía y Jesucristo, en el sentido de que el ideal a que aspira cada una de ellas encuentra su realización plena en Él. Ideal que busca alcanzar también el siervo de Dios, pero en la persona de Jesucristo. En Él halla la verdad absoluta, la salud plena y la paz nunca perturbada, al dar muerte a los vicios que la combaten.

Por su parte, la que denominamos sección C de *conf.* 1-9, es más clara y explícita en el presentar a Cristo como el lugar donde se tiene acceso a dichos valores: placer, luz y honor en su realidad auténtica. También la *en. Ps.* 37 nos

ofrece en su sección C la verdad de Cristo, su condición inmortal tras la resurrección, y su libertad, capaz de sobreponerse a las injusticias.

Leída la Regla desde esta clave, se integra en la gran corriente división tripartita de la filosofía platónica, de una parte; de otra, aparece de nuevo la antropología integral que tiene en cuenta la triple dimensión del hombre: espiritual, corpórea y social.

II. La segunda clave, el proceso de liberación de la esclavitud bajo las tres concupiscencias, la encontramos en los mismos textos que nos ofrecieron la clave anterior. Como ya indicamos a propósito de las claves del plano horizontal, se trata del reverso de una única moneda de la que hemos visto el anverso. Los valores aparecen en la misma medida en que van desapareciendo los contravalores. En la situación B de *uera rel.* el conocimiento auténtico va a la par con la retirada de la curiosidad o concupiscencia de los ojos; la quietud del cuerpo a la par con la renuncia a cuanto no es necesario para él; la libertad de acción a la par con el abandono de todo espíritu de contienda. En la sección C de *conf.* 1-9 Cristo ocupa el lugar de las bagatelas que antes tanto temía dejar Agustín: el placer de la carne, los espectáculos de los ojos, los honores mundanos. Asimismo en la sección C de *en. Ps. 37* Cristo desplaza las «ilusiones» del alma, supera toda enfermedad del cuerpo y vence a los adversarios ⁴⁶.

Leída la Regla desde esta clave, nos coloca en la misma tradición filosófica de que hablamos en la anterior, en la misma antropología integral, evidentemente postlapsaria, y en la soteriología.

III. La tercera clave, las virtudes teologales, la derivamos de *uera rel.* En la situación B (correspondiente a la sección C de la Regla) el santo presenta las tres virtudes teologales en relación específica con cada una de las unidades, siendo el motor que impulsa el paso de una situación a otra ⁴⁷. Resulta evidente la relación con la primera de las claves: la fe es camino a la verdad encarnada en Cristo, la esperanza anhela la plenitud de Cristo resucitado, la caridad es condición para la paz y libertad plenas. Entre el abismo del pecado con que lucha el siervo de Dios (sección B) y el abismo del amor divino de que quiere disfrutar en plenitud (sección A) se colocan como mediación estas tres virtudes teologales.

46. Propiamente aquí no trata de las *cupiditates*/concupiscencias, sino más bien de los diversos males que sufre el hombre.

47. Cf. *Estructura II*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 47, nota 162.

Si las claves anteriores se movían en ámbito preferentemente filosófico, la presente nos ubica en terreno plenamente teológico. Conviene no olvidar, sin embargo, que filosofía y teología no son dos territorios independientes entre sí, sino íntimamente ligados en san Agustín.

IV. Al proponer los tres misterios cristológicos, Encarnación, Resurrección y Pentecostés, como claves de interpretación en realidad estamos dando ya una la interpretación. De hecho, la clave reposa sobre la interpretación de la Belleza espiritual como referida a la persona de Cristo en su doble realidad divina y humana; del buen olor de Cristo como referido a su condición de resucitado; de la libertad de la gracia como don del Espíritu, enviado por Cristo ⁴⁸. Unida a la clave anterior, la Encarnación de Cristo reclama fe; su Resurrección alimenta nuestra esperanza; su envío del Espíritu Santo nos proporciona el amor.

Leída la Regla en esta clave, destaca el papel central de Cristo en la espiritualidad monástica que propone.

5.2.1.2.3. Sección A.

Los textos examinados en los artículos anteriores sólo dan una clave diversificada de interpretación de esta sección en plano vertical. Se refiere a los valores a que todo hombre aspira:

Unidad primera: Conocimiento

Unidad segunda: Salud

Unidad tercera: Paz

Tal clave la encontramos en la situación C de *uera rel.*, el texto más temprano y el más filosófico de los estudiados. Todos los demás aparecen ya bajo el signo de la unidad: Dios resume en sí todos los anhelos del hombre.

48. Respecto a la interpretación de la Belleza espiritual y a la libertad bajo la gracia, pueden verse algunas indicaciones en *Estructura III*, en *Estudio Agustino* 33 (1998) 245-259; la interpretación del buen olor de Cristo la deducimos del conjunto de los textos examinados y de la estructura global de la Regla que venimos presentando. Somos conscientes de que el lector puede estar esperando algo más concreto, pero por ahora nos limitamos a este apunte general.

Leída la Regla desde esta clave, se advierte cómo la filosofía fue cediendo el puesto a la teología. Los valores tienen ya un nombre propio: Dios. Valores que, por otra parte, remiten a Él.

5.2.2. Juicios y valoraciones

Lo expuesto hasta aquí nos ha revelado algo del corazón de la Regla. A su luz podemos valorar opiniones vertidas sobre ella. Opiniones plurales, divergentes y, a veces, contradictorias, tanto sobre su valor global en cuanto documento regulador de la vida monástica, como sobre otros aspectos más concretos.

Algunos autores confiesan abiertamente la desilusión o decepción que les produce el documento ⁴⁹; otros parecen manifiestarla indirectamente; los más, en cambio, no se muestran tacaños a la hora de prodigarle elogios.

A propósito de la Regla se ha escrito que ha de ser considerada como un «librito» o cuaderno de anotaciones personales ⁵⁰, como un documento circunstancial ⁵¹ o casual ⁵², como un resumen de una enseñanza oral más abun-

49. «Quand on ouvre la Règle pour y chercher des renseignements sur "la théologie de la vie monastique selon saint Augustin", on ne peut être que déçu» (L. VERHEIJEN, *Théologie de la vie monastique. Saint Augustin*, en *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, Paris 1961: NA I,33-44). «... restiamo un po' delusi su quello che ci si attendeva da una Regola per la vita religiosa» (J. MORÁN, *L'equilibrio nella Spiritualità della "Regola" di S. Agostino*, Augustinianum, Roma 1968, p.52). Adviértase que ambos juicios se refieren exclusivamente al contenido teológico del documento. Los mismos autores no le ahorran elogios en otros aspectos.

50. C. BOFF, *A via da comunhao de bens*, Rio Janeiro 1991 (Traducción castellana de J.G. Ramirez: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991). Citamos por la edición en lengua castellana: p. 188.

51. «Ad una semplice lettura della Regola ci accorgiamo di trovarci davanti ad un documento circostanziale, occasionale» (J. MORÁN, *L'equilibrio nella Spiritualità*, p.30); «En mi opinión, la Regla es un documento circunstancial, compuesto por Agustín en base a los siguientes elementos: 1) ideas monásticas que manejaba comúnmente y que había utilizado ya con profusión en *De opere monachorum*, adaptándolas naturalmente a la circunstancia...» (A. MANRIQUE, *Nuevas aportaciones al problema de la Regula Augustini*, en *La ciudad de Dios* 181 [1968] 707-746; en concreto, p. 746); «La Regla de san Agustín es una aplicación coyuntural y parcial de algunos principios morales» (L. CILLERUELO, *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994, p.559).

52. A. SAGE, *La Regla de san Agustín comentada en sus obras*, Madrid 1986, p. 7.

dante ⁵³, como un torso ⁵⁴, centrada en el ámbito moral más que en el canónico y disciplinar ⁵⁵, que tiene sus lagunas ⁵⁶. Se trata de apreciaciones que denotan la peculiaridad del texto monástico y, en algún caso, mal disimulan una cierta infravaloración y devaluación doctrinal del mismo, que se pretendería justificar de esa manera.

Esa cierta infravaloración y devaluación se percibe también en otros aspectos y se refleja en una serie de juicios. Así cuando se escribe, por ejemplo, que consiste en un conjunto de preceptos sin orden, con incesantes repeticiones e insistencias ⁵⁷; que son aplicaciones hechas con espontaneidad y sin mucha lógica, según la necesidad del momento ⁵⁸; que es poco práctica y directiva, vaga y aérea ⁵⁹, etc.

Lo habitual, sin embargo, en quienes se acercan a la Regla es ponderar su riqueza ⁶⁰. Habitual es también buscarla «más allá del texto», más que en el texto mismo. Pero mientras unos autores ponen el énfasis en la concisión del texto, otros en su hondura. Para los primeros las ideas existen, pero no se

53. J. ANOZ, *La "Regula recepta" agustiniana, germen de vida religiosa renovada*, en *Augustinus* 34 (1989) 154-171; en concreto, p. 154. A esa enseñanza oral remite también T. van Bavel, pero en otro sentido: «Pour les familiers de saint Augustin, la *Regula* a certainement été une sorte d'aide-mémoire renvoyant et faisant suite à un enseignement oral habituel» (*Parallèles*, p. 75).

54. «La Regla de san Agustín... es, pues, un mero fragmento, un torso desconchado, extraído de unas excavaciones» (L. CILLERUELO, *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994, p. 559).

55. A. C. VEGA, *La autenticidad y destinatarios de la Regla Augustini*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 11 (1970) pp. 169 y 174. Contra tal opinión se manifestaba L. Cilleruelo: «Si nos empeñamos en ver la Regla como un documento "moral y práctico", rebajamos notablemente esa Regla, muy inferior en este punto a la de san Benito. Por eso muchos creyeron que la de san Agustín no era una Regla... Parece, pues, que san Agustín da una "alta dirección", no un manual disciplinar, práctico» (*Diálogo fraterno*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 4 [1963] 123-131; en concreto, p. 130).

56. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 3, Paris 1996, p. 149.

57. L. CILLERUELO, *Conclusiones sobre la Regla Augustini*, en *Revista agustiniana de Espiritualidad* 10 (1969) p. 53.

58. J. MORÁN, *L'equilibrio nella Spiritualità*, p. 30.

59. P. Maturana. Tomamos el dato de L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947, p. 90, que califica esta apreciación como una simple y frívola ligereza.

60. Bien es cierto que alguno la relativiza de algún modo a través de la comparación con otros textos agustinianos. Así P. Langa pone de relieve que la *Enarratio in psalmum* 132 tiene, a su entender, tanta o más elevación teológica que la Regla, viendo el interés de ella en el hecho de que su autor resume allí un talante y un estilo de vida religiosa, apreciables hasta en el modo de observar y de leer el documento (cf. *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 [1985] 599-618; en concreto, p. 605).

hallan desarrolladas ⁶¹. Las líneas prácticas del documento encierran un pensamiento filosófico-teológico, explicitado en otras obras y contextos ⁶². A los segundos les gusta contraponer su gran riqueza interior a la menor exterior. Algo así como si de una joven se dijese que, aunque carece de belleza física, tiene buen corazón. La Regla sería como la esposa de la que dice el salmista que toda su belleza es interior (*omnis pulchritudo eius ab intus*: Sal 44,14). Bajo el desorden exterior se advierte todo un programa espiritual ⁶³. En la letra de sus preceptos se esconde una notable hondura, sólo perceptible si se descubre el «arrière-texte» ⁶⁴, lo que exige descender a sus profundidades para detectar la unidad que se oculta bajo los aspectos más variados ⁶⁵. De ahí que se pondere genéricamente su profundidad y el que no se pierda en detalles meramente externos ni se detenga en cuestiones disciplinares ⁶⁶.

Un autor se pregunta si la Regla no contendrá y explicitará la sustancia de la conversión de Agustín ⁶⁷. Según otro, «contiene la síntesis más lograda de su pensamiento» ⁶⁸. El gran especialista en ella, L. Verheijen, yendo aún

61. T. VAN BAVEL, *Parallèles*, p. 75. «La regla de Agustín es más que una ocasional toma de posición frente al ascetismo de su tiempo. En concisa síntesis da una imagen de lo que él desde casi una generación ha intentado realizar en su propia vida» (A. ZUMKELLER, *Die Regeln des hl. Augustinus*, Auszug aus dem Werk *Die Grossen Ordensregeln*, hrsg von H. U. von Balthasar, Zürich, p.113).

62. L. VERHEIJEN, *La Spiritualité de saint Augustin et la notre*, NA II,30-53; en concreto, p. 32.34; J. MORÁN, *L'equilibrio nella spiritualità*, p. 30.

63. J. MORÁN, *L'equilibrio nella Spiritualità*, p. 30.

64. «La Règle a un «arrière-texte» peu connu et parfois inattendu, et qu'elle fait honorablement partie de la *traditio patrum*» (L. VERHEIJEN, *Les sermons*, p. 156 NA I,360).

65. «Puisque saint Augustin est si peu prisonnier des formules, les accords entre la Règle et les autres oeuvres se découvrent seulement lors d'une lecture lente, très attentive à la «forme intérieure» du texte... Malgré l'unité que l'oeuvre de saint Augustin présente dans ses profondeurs, elle se présente aux yeux sous des aspects les plus variés» (L. VERHEIJEN, *Les Sermons*, p. 361-362 NA I,157-158).

66. A. TURRADO, *El ideal monástico agustiniano en Santo Tomás de Villanueva*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 1 (1960) 107-146; en concreto, p. 146. Esta condición de documento no detallista es un aspecto repetidamente ponderado. P. Langa la compara, al respecto, con la Regla de san Benito y los *Epitímia* de san Basilio (*San Agustín y el hombre de hoy. Charlas en Radio Vaticano*, Madrid 1988, p. 169-171, en concreto, p. 170); A. de Vogüé con el *Pequeño Asceticon* (*Histoire littéraire*, 3, p. 251). A la falta de precisiones concretas, este autor añade el ocuparse menos de las cosas y de las prácticas que de las personas (*ib.* p. 176). Cf. también T. VAN BAVEL, *La espiritualidad de la Regla de san Agustín*, en *Augustinus* 12 (1967) 433-448, en concreto, p. 437.

67. Cf. A. SÁNCHEZ CARAZO, «La conversión de san Agustín y la vida monástica», en *Boletín de la Provincia de san Nicolás de Tolentino* 76 (1976) 33-45.

68. A. MARTÍNEZ CUESTA, *En torno al carisma agustino-recoleta*, en *Recolletio* 7 [1984] p. 36; cf. también F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta. II. carácter comunitario y apostólico del carisma agustiniano*, Madrid 1989, p. 225. «... on s'aperçoit alors qu'en fait

más lejos, la constituye en prisma para una lectura «orientada» de las obras del santo ⁶⁹.

A nuestro parecer y a la luz de cuanto llevamos escrito, nos parece difícil de sostener que la Regla sea un cuaderno de anotaciones personales. La elaborada estructura que muestra tener se adapta mal a dicha afirmación. Anotaciones de ese tipo suelen resultar más desorganizadas de lo que nuestro documento resulta ser.

En cambio, nada impide considerarla como un documento circunstancial. Pero ha de añadirse, al mismo tiempo, que el término es poco determinante y que difícilmente pueden extraerse de él juicios de valor. En efecto, pocas son las obras agustinianas a las que no se pueda aplicar el adjetivo en el sentido de que nacieron de una circunstancia concreta, sin que ello conlleve merma de su valor doctrinal.

Discrepamos de quienes presentan la Regla como un resumen de la enseñanza oral de san Agustín. No porque la afirmación no responda a la verdad, sino porque creemos que se queda corta. Más exacto nos parece hablar, a propósito de ella, de compendio de su doctrina, oral y escrita. Juzgamos, pues, que tienen razón quienes ven en el documento monástico una síntesis del pensamiento agustiniano, aunque no hay que verla como síntesis perfecta –ninguna síntesis recoge todos los aspectos de un tema–. Utilizando el mismo símil escultórico de L. Cilleruelo, se puede afirmar que en la Regla no tenemos una imagen totalmente lograda o acabada del pensamiento agustiniano, pero sí más que un torso. Si el torso es la imagen truncada, la Regla sería una imagen sin acabados.

Comulgamos también con quienes sostienen que en el documento monástico se da una aplicación a circunstancias concretas de principios generales formulados en otros contextos. Pero consideramos que la «circunstancia» es más la vida monástica en sí, que un evento ocasional en el existir de una comunidad, que hubiera llevado al santo a escribir esa Regla y no otra. En consecuencia, juzgamos que la Regla de san Agustín es más rica de lo que a primera vista aparece y que su riqueza la manifiesta no sólo, ni sobre todo, en el contenido material de sus prescripciones, sino en la misma estructura subyacente. Según hemos podido ver, dicha estructura se constituye en cauce

de "généralités", elle contient toute la doctrine augustiniennne, en fait tout l'Évangile» (M. NEUSCH, *La structure de la Règle*, en *Itinéraires Augustiniens* 4 [1990] 12-19; en concreto p. 12).

69. *La Règle de saint Augustin comme prisme pour une lecture «orientée» de ses oeuvres*, en NA II, 63-70. Cf. también Sr. DOUCELINE, *À l'image de "Celui dont la Sagesse sait temporer en vue du Bien"*, en *Augustiniana* 41 (1991) 805-813; en concreto, p. 805.

de múltiples, variadas y enriquecedoras claves de interpretación. Contraponer la riqueza interior de la Regla a la exterior es un planteamiento sostenible, siempre que el concepto «interior» no sea una puerta que dé fácil acceso a la arbitrariedad. Riqueza auténticamente interior es la que se descubre en las líneas que sostienen su arquitectónica estructura. Indiscutiblemente, hay gran diferencia entre lo que leen los ojos y lo que lee la inteligencia bajo aquella. Pero la diferencia no hay que colocarla en la categoría calidad, sino en la de cantidad. Puede servir como imagen un cono truncado cuya superficie inferior (lo detectado desde la estructura) es más amplia que la superior (lo percibido por la simple lectura), en el que, a cada punto en esta, corresponde una extensión proporcional en aquella. Yendo más lejos, cabe interpretar la superficie inferior, en calidad de cimiento, como un programa de vida cristiana de alcance universal y la superior y externa como su aplicación concreta a la vida monástica.

Podemos recurrir todavía a otra imagen y comparar la Regla con un terreno atravesado por grandes corrientes subterráneas que, de vez en cuando, afloran a la superficie. Esas grandes corrientes no serían otra cosa que los grandes principios filosóficos, bíblicos y teológicos que adquieren una determinada concreción en los distintos preceptos de la Regla. Al decir «una» se sobreentiende que caben otras, sean monásticas o no. Desde la imagen se puede defender que la Regla es un texto a la vez circunstancial y no circunstancial. No cabe considerarla circunstancial habida cuenta de que tales corrientes constituyen el patrimonio doctrinal del santo, de carácter y validez universal, esto es, aplicable a todos los cristianos; pero cabe asimismo considerarla circunstancial no tanto en sentido cronológico, sino en cuanto que tales corrientes afloran de una manera específica y no de otra, muy condicionada por su destinatario, una comunidad monástica y, podemos añadir, concreta.

Y nos parece evidente que ese aflorar obedece a criterios prácticos, no teóricos. Como norma, en la Regla la teoría aparece simplemente aludida o sobreentendida, sin mayor explicitación ⁷⁰. Los criterios prácticos proceden en alguna manera del conocimiento de la historia del monacato que poseía Agustín ⁷¹, pero, sobre todo, de su experiencia ⁷², tanto de lo que ha vivido o

70. «Augustin y dit à des moines... ce qu'ils doivent faire ou éviter de faire. Des considérations d'ordre théologique ou philosophique s'y trouvent plutôt entre les lignes» (L. VERHEIJEN, *La spiritualité de saint Augustin et la nôtre*, en NA II,32).

71. Sabido es que durante su segunda estancia en Roma trató de informarse lo mejor que pudo al respecto, dejando constancia de ello en la obra *De moribus ecclesiae catholicae* 31,65ss.

72. «Él sabe mucho de dificultades, de flaquezas, de derrotas... Al fin triunfa..., pero conserva en su cuerpo las heridas de la lucha y en su alma el recuerdo doloroso de sus fracasos.

sufrido en su propio interior ⁷³ como de lo que ha conocido en su convivencia con los demás siervos de Dios. Es un manual inspirado en un profundo conocimiento de las personas ⁷⁴. En este sentido cabe decir que, aunque la Regla haya sido escrita en función de una circunstancia concreta, no responde sólo a esa circunstancia concreta. De ahí su vasta aceptación, de la que es testimonio el amplio número de Ordenes y Congregaciones religiosas que la han aceptado como norma de vida.

Aclarada la «circunstancialidad» de la Regla, ocupémonos ahora de su no circunstancialidad. Esto nos devuelve a las corrientes subterráneas de la imagen o grandes líneas del pensamiento del santo que afloran en los preceptos concretos de la Regla. El detalle se valora dentro del conjunto, igual que la tesela dentro del mosaico.

El apartado anterior sobre las claves de interpretación nos ha permitido una visión panorámica de la Regla amplia y, a la vez, profunda. Se puede afirmar que, más que una fotografía, nos ha ofrecido el resultado de una radiografía. A través de ella, hemos podido ver la superposición de distintos planos: filosófico, bíblico y teológico, etc. Distintos planos que no se corresponden con partes concretas, sino con la superficie entera del código monástico. No es nuestro propósito estudiarlos detenidamente, sino poner de relieve esa amplitud ⁷⁵.

Ha sido a costa suya, pero ha salido con ello un gran maestro de experiencia, un guía de almas insuperable» (A. C. VEGA, *San Agustín, padre de la espiritualidad de occidente*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 1 [1960] 95-106; en concreto, p. 98).

73. Basta al respecto leer la comparación establecida entre *conf.* 10 y la Regla (cf. antes, nota 11) o, también, el primer párrafo de la *ep.* 48 que puede dar razón del capítulo segundo de la Regla. Quienes se extrañan de que san Agustín, el maestro de la oración cristiana, sea tan parco a propósito de ella en la Regla, dejarán de hacerlo si piensan que el santo legisla desde su experiencia de dificultad. No pretende ofrecer un tratado de oración, sino poner las condiciones para que los siervos de Dios sepan afrontar las dificultades a que él mismo ha tenido que enfrentarse.

74. Cf. A. TRAPÈ, *La Regola di Sant'Agostino*, Milano 1971, p. 95.

75. En un artículo reciente, N. Cipriani, inspirándose en las cartas 95 y 94 de Séneca presenta la hipótesis que halla fundamento en los textos, de que la Regla de san Agustín responde al género literario de la preceptística. A este respecto señala la existencia de tres corrientes entre los filósofos: unos, que negaban todo valor a la preceptística; otros, que lo otorgan todo a ella y no a la fundamentación teórica, y otros, como Séneca, que mantienen una posición intermedia (*La preceptística antigua y la Regola monastica di S. Agostino*, en *Augustinianum* 39 [1999] 364-380). Tras diseñar brevemente el género literario de la preceptística, lo pone en relación con la Regla. Desde esta perspectiva, se puede considerar las secciones que siguen del presente artículo como la fundamentación teórica de la preceptística contenida en la Regla. En línea en cierto modo similar, B. Rano (cf. *La obra "El Espejo", clave para la comprensión de la "Regla de san Agustín"*, en *Estudio Agustiniano* 32 [1997] 5-25; en concreto, p. 24) juzga

5.2.3.1. La filosofía en la Regla

El tema de la filosofía no ha estado ausente de la reflexión sobre la Regla de san Agustín, ni en el plano abstracto ni en el concreto.

A nivel abstracto el problema se planteó en el marco del estudio del monacato agustiniano cuyo alcance filosófico se trataba de dilucidar. L. Cilleruelo ⁷⁶ y J. Morán ⁷⁷ se convirtieron en defensores de la base filosófica del monacato agustiniano. Para ambos la filosofía constituía el sustrato sin el cual era imposible entender el monacato agustiniano. Su base era, para ellos, filosófica. Aunque la Regla no ocupaba el centro de la discusión, le afectaba en cuanto código fundamental del monacato. Para el primer autor, en el fondo de la más mínima observación de la Regla hay siempre una filosofía genial ⁷⁸; según el segundo, «la Regla de san Agustín es el catecismo de la filosofía» ⁷⁹. En el polo opuesto se colocaba A. Manrique para quien la Regla se halla libre en absoluto de toda filosofía ⁸⁰.

Ya en el plano de lo concreto, J. Morán ve la Regla como la encarnación de determinados principios filosóficos en situaciones definidas, aunque desconocidas; específicamente los principios de interioridad, trascendencia y convivencia ⁸¹.

De nuevo en el plano de lo concreto, la aportación más significativa nos la ha ofrecido L. Verheijen. En un par de artículos ha llamado la atención sobre la influencia que la filosofía moral de la antigüedad ha ejercido sobre la Regla de san Agustín. En el primero de ellos, examina los *praecepta uiuendi* que Agustín da a los jóvenes en *ord.* 2,8,25, pone de relieve su relación con los *praecepta* de la Regla y, por ese conducto, establece ciertas relaciones entre la

que los criterios que tuvo en cuenta Agustín en la composición de la obra *Speculum de Scriptura sacra* corresponden perfectamente a la forma de composición de la Regla.

76. Cf., sobre todo, *Diálogo fraterno*, pp. 123-131 (el interlocutor es A. Manrique).

77. *Filosofía y monacato en san Agustín*, en *Religión y Cultura* 2 (1957) 625-654; *El equilibrio, ideal de la vida monástica en san Agustín*, Valladolid 1964.

78. *El monacato de san Agustín y su Regla*, p. 467. «... detrás de los aforismos de ella (la Regla) están la filosofía, la historia y la exégesis bíblica del gran inspirador y propagandista del monacato en Africa» (*ib.* p. 91).

79. *Filosofía y monacato en san Agustín*, p. 650; también *Apuntes para la espiritualidad agustiniana*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 1 (1969) 360-403; en concreto, p. 368-373. Para A. Turrado, el ideal monástico de san Agustín fue desde el primer momento como la cristianización del ideal filosófico neoplatónico (*El ideal monástico agustiniano*, p. 134.135.146).

80. *Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1964, p. 329.

81. J. MORÁN, *L'equilibrio nella spiritualità*, p. 51.

Regla y la ética clásica, de modo especial la ética social ⁸². Según él, en la Regla se encuentra de nuevo «el joven Agustín», más maduro, pero con la misma estructura de pensamiento ⁸³. Su lenta evolución permitió que lo mejor de la ética clásica pasara a su concepción monástica ⁸⁴. A su juicio, la misma Regla tiene su criterio estructurante en el principio «pitagórico» «por los *praecepta uiuendi* a la *spiritualis pulchritudo*». Teniendo en cuenta la identidad de estructura filosófica y la coincidencia en los preceptos concretos, consideró que bien podía llamarse a *ord.* 2,8,25 la «primera Regla» ⁸⁵. En el segundo señala algunos otros puntos concretos de la influencia de la ética clásica sobre la Regla ⁸⁶.

¿Qué decir al respecto, a la luz de cuanto venimos proponiendo? En la propuesta de L. Verheijen hay que distinguir entre las coincidencias puntuales con la ética clásica señaladas por él y el principio estructurante que propone para la Regla ⁸⁷. En cuanto a las coincidencias ⁸⁸ nada tenemos que objetar; en su materialidad nos parecen indiscutibles y, globalmente, quedan confirmadas por nuestro trabajo, dejando de lado el problema específico de las fuentes ⁸⁹. Que la mencionada máxima «pitagórica» estructure la Regla no

82. «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritualis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-510 NA I,201-242.

83. *Ib.* p. 470 NA I,202.

84. *Ib.* p. 508 NA I,240.

85. Cf. *Vers la beauté spirituelle*, pp. 474-481 NA I,206-213. En otro texto precisa más y habla sólo de un esbozo embrionario. El mismo autor reconoce que «les rapports avec la Règle se trouvent moins dans telle ou telle formule que dans la teneur générale» (*Vers la beauté spirituelle...*, p. 476 NA I,208).

86. «*La Règle de saint Augustin et l'éthique classique*» (*Le Praeceptum et l'éthique classique*), en *Augustiniana* 24 (1974) 5-9 NA I,243-247. Además de la estructura fundamental (por los *praecepta uiuendi* a la *spiritualis pulchritudo*) que le llegaría de «Pitágoras» a través de Varrón, señala la asimilación de la viga (Mt 7,3-5) al odio y de la paja a la cólera (exégesis habitual en Agustín a partir de *s. dom. m.* 2,19,63) que tomó de Cicerón (*Tusculanae* 4,9,21), quien a su vez lo tomó de Zenón de Cícico; el aforismo *Melius est enim minus egere quam plus habere* que, con formulación diversa se halla en Séneca (*De constantia sapientis* 13,3) y Cicerón (*Paradoxa stoicorum* 6); *Plus amari quam timeri* (lo contrario de lo que practican los tiranos, como Calígula: *Oderint, dum timeant*) presente en Cicerón (*De officiis* 2,7,23) y Séneca (*Epistula* 47,17-18); *Communia propriis, non propria communiis*, pensamiento tan clásico que es difícil atribuirle una fuente que no sea la «ética social de la Antigüedad».

87. Cf. «*Vers la beauté spirituelle*», pp. 486-500 NA I,218-232.

88. *Ib.* pp. 474-482 NA I,206-214.

89. No olvidar que el Pitágoras de que habla san Agustín, más que un personaje histórico parece ser un «arquetipo» de la conducta humana, que podría recoger elementos de horizontes muy diversos; Platón, Aristóteles y los Estoicos podían depender de Pitágoras y «Pitágoras» de ellos (L. VERHEIJEN, «*Vers la beauté spirituelle*», p. 500 NA I,232).

nos convence. Y ello por varias razones. En principio, porque no se armoniza con la estructura que hemos venido ofreciendo, sostenida –y esto sin otorgar excesivo valor al criterio cuantitativo– por los abundantes textos paralelos examinados⁹⁰, cercanos o contemporáneos de la supuesta fecha de composición de la Regla. Pero dejando de lado consideraciones exteriores, vengamos a los textos mismos. La comparación, a nivel de estructura, de *ord.* con la Regla⁹¹ sólo es posible al precio de renunciar a uno de los pilares de la estructura propugnada por el escrito de Casiciaco: el estudio de las artes liberales en cuanto disciplinas preparatorias. L. Verheijen repite varias veces que san Agustín abandonó luego este aspecto⁹², pero cabe preguntarse si el santo hubiese ido a inspirarse en un modelo con dos ruedas, sabiendo de entrada que una no le servía.

En segundo lugar, la estructura propuesta por L. Verheijen ve la cima o meta de la Regla en la sección C, en concreto en VIII,1b (*tamquam spiritalis pulchritudinis amatores*)⁹³; pero esta propuesta topa con los inconvenientes de la redundancia de una parte y de la restricción de otra. La redundancia aparece en el hecho de proponer dos veces una meta a conseguir: el *in Deum* de la sección A y la *spiritalis pulchritudo* de la C⁹⁴. Con nombres distintos

90. La misma estructura de *ord.*, que veía subyacente en la Regla, Verheijen la encontraba también en *De quantitate animae* 33,70-73 y en *Soliloquia* 1,6,12.

91. Aunque L. Verheijen cambió de parecer a propósito de la estructura de la Regla y en los últimos escritos ya no hablaba de dos partes, sino de tres (cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 412-414), siguió pensando en sólo dos. Aun cuando distinguía la sección A de la B, en el fondo las unificaba, pues la relación entra ellas era la existente entre formulación general y formulación concreta de lo mismo. La sección B no haría sino aplicar a la vida comunitaria lo preceptuado en la sección A.

92. Cf. «*Vers la beauté spirituelle*» pp. 474. 480.484 NA I,206.212.216.

93. «Malgré les apparences, le sommet de la Règle de saint Augustin ne se trouve pas au début du texte, mais à la fin, dans la prière qui constitue sa seconde partie. Je dis: malgré les apparences. Le début de la partie préceptive de la Règle pourrait faire croire, en effet, que l'essentiel se trouve dit dès la première ligne, ou nous lisons: *Primum... in Deum*. C'est-là un sommet, évidemment, mais uniquement le sommet de la première partie, préceptive. Non, la clef de voûte de la Règle se trouve en réalité dans la prière finale... Somme toute, pour bien interpréter la Règle de saint Augustin, il faut se rendre compte que ce texte se compose de deux parties, que l'apogée de la première partie, préceptive, se trouve immédiatement au début (*anima una et cor unum in Deum*), mais, d'autre part, que la clef de voûte de la Règle *dans son ensemble* (cursiva del autor) se trouve au début de la seconde partie (*tamquam spiritalis pulchritudinis amatores*)» (*L'Enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri* (Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino), Torino 1975, p. 808-809 NA I,47-48.

94. El principio «pitagórico» que estructuraría la Regla es: «Por los *praecepta uiuendi* a la (=ad) *spiritalis pulchritudo*».

propondría dos veces la misma realidad ⁹⁵, lo que, en un texto tan breve, no dejaría de ser sorprendente. Nos parece claro que la meta a conseguir no está señalada en la sección C, sino en la A: en el *propter quod*. El *in deum* es algo cuya consecución anhelan los siervos de Dios, algo futuro; la *pulchritudo spiritalis*, en cambio, la Regla la supone ya presente en ellos. La Belleza espiritual que el siervo de Dios ya ama ⁹⁶ es camino hacia el *in Deum*, aún futuro. En caso de utilizar la fórmula «pitagórica», habría que decir que la síntesis de la Regla no sería *per praecepta uiuendi ad pulchritudinem spiritalem*, sino más bien: *per praecepta uiuendi* (sección B) *et per amorem spiritalis pulchritudinis* (sección C) *in Deum* (sección A). El «*per amorem*» *spiritalis pulchritudinis* aparece como etapa intermedia, de un lado mirando hacia atrás, en cuanto que es una condición que posibilita el cumplimiento de los *praecepta* y, de otra, mirando hacia adelante, en cuanto que abre las puertas para el ingreso en el *in Deum*. La expresión binaria del ideal propuesto por *ord.* se ha convertido en la Regla en ternario. Es la consecuencia de haber descubierto la imprescindible función mediadora de Cristo en la religión cristiana. La restricción antes indicada se manifiesta en que sólo toma en cuenta una de las tres situaciones señaladas en la sección C (*tanquam spiritalis pulchritudinis amatores*) y relega al olvido las otras dos (*bono Christi odore... flagrantes* y *sicut liberi sub gratia constituti*), que en el texto aparecen paralelas a la primera y con el mismo valor que ella ⁹⁷.

En tercer lugar y volviendo a la imagen utilizada con anterioridad, un edificio es más que una acumulación de piedras, mármoles o ladrillos; requiere que estos materiales sean introducidos y fijados en una estructura. Es cierto que se puede considerar a dos edificios semejantes por utilizar los mismos materiales; pero normalmente el criterio para compararlos es la estructura. Al respecto, las coincidencias puntuales con la ética clásica no son materiales suficientes para levantar una construcción como la de la Regla. El modelo de construcción propio de la Regla no aparece en *ord.* Aquí se echa de menos la terna de «unidades», tan del gusto de Agustín, para que se pueda hablar, primero, de coincidencia estructural y, luego, de «primera Regla».

95. «Dès le debut, elle (la Regla) préconise l'unité des âmes et des coeurs *tendus vers Dieu*, et la structure du texte nous permet d'interpréter: "tendus, par l'amour, vers la beauté spirituelle". Tout comme dans le *De ordine*, les *praecepta uiuendi*, bien observés, disposent l'âme a oser contempler Dieu, cette Beauté dont la vue nous a été promise» (*Vers la beauté spirituelle...*, p. 480 NA I,212).

96. «*Tanquam amatores*» (R VIII,1b).

97. Cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniiano* 32 (1997) p. 417.

Con relación a L. Cilleruelo y a J. Morán se puede asentir a su planteamiento general. Tratándose de san Agustín, cabe suponer la presencia de la filosofía en su concepción monástica y, por supuesto, en la Regla. El ideal de perfección estuvo ligado en él, ya desde su mismo surgir, a una obra filosófica, el Hortensio, y a la filosofía lo mantiene explícitamente ligado todavía en el 389⁹⁸. Que poco a poco haya ido adquiriendo forma cristiana no implica que haya perdido sus bases filosóficas, como lo muestra nuestro estudio. Un programa de vida –y eso ofrece la Regla–, presupone una actitud vital que no se toma y, sobre todo, no se mantiene sin una previa o consiguiente filosofía que lo sostenga⁹⁹. Por otra parte, en san Agustín filosofía y teología van tan unidas que resulta difícil pensar en la una sin la otra¹⁰⁰.

Nuestro estudio nos permite afirmar que la filosofía tiene una presencia significativa en la Regla y, en consecuencia, en el monacato. San Agustín no se cuenta entre aquellos escritores cristianos, de Oriente sobre todo¹⁰¹, pero también de Occidente¹⁰², para los que el monacato es la auténtica filosofía y los monjes los verdaderos filósofos. Pero eso es cosa distinta de la presencia de la filosofía en la Regla.

Los temas filosóficos concretos presentes en la Regla ya fueron apareciendo al exponer las claves de interpretación, tanto en el plano horizontal como en el vertical. Ahora no hacemos sino volverlos a la memoria. Respecto al primero, recordemos que una de las estructuras que sostienen la Regla se corresponde con los tres momentos de la exterioridad, interioridad y trascendencia que, a su vez, son como pilares de la filosofía del santo¹⁰³. De igual manera, en la medida en que el deseo subyace en todo el entramado de la Regla, en esa misma medida puede hablarse de una antropología filosófica. Esto, además, nos introduce de forma natural en el segundo plano, el vertical.

98. Cf. *De uera religione* 3,3-5.

99. Cf. R. FLÓREZ, *El rechazo de la santidad*, en *Revista Agustiniana de espiritualidad* 1 (1960) p. 426.

100. «No hay un san Agustín para la filosofía, otro para la teología y otro para el monacato» (L. CILLERUELO, *Diálogo fraterno*, p. 127).

101. Cf. S. BASILIO, *Ad iuvenes* 7 PG 31,582; S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 20,1; 25,1 PG 35,1065.1197; GREGORIO NISENO, *Virgn.* 1,20; 23,1 PG 46,318.405; JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía V,2*, en *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 174. Cf. A. M. MALINGREY, «*Philosophia*». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après Jésus Christ*, Paris 1961, 237-260.

102. Cf. JERÓNIMO, *Epist.* 33,3.

103. «La cifra esquemática de todo el pensamiento agustiniano», denomina S. Alvarez Turienzo al texto de *De uera religione* 39, 72 que explicita los tres momentos (*Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca 1988, p. 178).

Tanto los valores a que está abierto el hombre –que dan razón de su deseo– como sus perversiones o *cupiditates*, nos ubican de nuevo en el terreno filosófico y, más específicamente, nos abren a la triple división clásica: lógica, física y ética ¹⁰⁴. De matriz igualmente filosófica es la contemplación del hombre en tres ámbitos: racional-espiritual, físico-corpóreo y social. Añádase la probabilidad de que uno de los textos donde el paralelismo con la Regla es más neto, a pesar de ser el más distante en el tiempo de los examinados, *De moribus ecclesiae catholicae* 31,65-67, esté estructurado sobre las cuatro virtudes cardinales, cauce por el que la Regla se vincula con la ética clásica, a través de Cicerón y Varrón ¹⁰⁵. Dato que, de confirmarse, abre la posibilidad, apuntada en su momento, de que la Regla pueda considerarse como una especie de Hortensio, completado con la figura de Jesucristo, cuya presencia Agustín echó de menos en la obra de Cicerón, para siervos de Dios ¹⁰⁶. En la medida en que la Regla recoge el planteamiento de *conf.* 10, existe un trasfondo neoplatónico; más aún, en la sección C Jesucristo aparece como la respuesta agustiniana al ascenso neoplatónico a Dios y, a la vez, su superación ¹⁰⁷.

Como es fácil apreciar, el resultado de la comparación de la Regla con otros textos agustinianos en este ámbito específico, ha dejado corta la apreciación de Morán que limitaba el influjo filosófico a los tres principios de inte-

104. Refiriéndose a las *Confessiones*, L. Verheijen escribe: «Partout Augustin a bien consciemment voulu parler..., de la miséricorde de Dieu envers la misère humaine, et cela dans les trois domaines de l'être, du connaitre et de l'agir moral, qui sont tous tendus vers le salut définitif, universel et éternel» (*Les Confessions de saint Augustin. Deux grilles de composition et de lecture*, en NA II,104). Y poco antes: «La triple optique double que nous venons de déceler chez l'auteur des *Confessions* (avec toutes les variantes possibles de accentuation) constitue pour nous une précieuse grille de lecture. Elle est cela parce qu'elle a été pour saint Augustin une grille de composition. Et ce qui plus est, elle a été pour lui un principe très conscient de réflexion» (p. 102; léase el conjunto de páginas 93-104). Exactamente lo mismo estamos convencidos que se puede afirmar de la Regla, relacionando la sección B con la miseria humana y la C con la misericordia divina. También en ella se percibe la doble sinfonía, de miseria humana y de misericordia divina en el triple dominio: tinieblas/luz, nada/ser y pecado/santidad, en progreso hacia la «salud» definitiva y eterna, de que habla L. Verheijen para las *Confessiones* (*ib.* p. 98). Lo que nos distingue, además de referirnos a obras distintas, es que nosotros consideramos que, además de estar ante una «grille de composition», estamos ante el principio estructurante de la Regla, algo que él tampoco piensa sea aplicable a las *Confessiones*: «Cette grille de composition a donc été consciemment mise en place par Augustin. Mais je précise avec insistance que nous n'avions rien dit sur le plan des *Confessions*, ni dans leur ensemble, ni en ce qui concerne les différents livres qui les composent» (*ib.* p. 105).

105. Cf. el artículo citado en nota 32.

106. Cf. *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) p. 575.

107. Cf. K. KIENZLER, *Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus*. Würzburg 1998, p. 247.309.

rioridad, trascendencia y convivencia ¹⁰⁸. La presencia de la filosofía es aún mayor de la que él suponía. Eso sí, perderá el tiempo quien trate de hallar en la Regla alguno de los términos aquí reconocidos como filosóficos: exterioridad, interioridad ¹⁰⁹, trascendencia, deseo, *cupiditas*, lógica, física, ética, racional, social, etc. Volviendo al ejemplo utilizado páginas atrás, se trata de rótulos que san Agustín no ha juzgado oportuno poner, aunque sí ha introducido el «material» relativo a tales rótulos. De la presencia de la filosofía en la Regla se puede afirmar que es discreta en cuanto que apenas se deja ver, aunque poderosa en cuanto a influjo. Pero no filosofía de una escuela particular excluyente de otras, sino más bien ecléctica como corresponde a la época.

5.2.3.2. La Escritura en la Regla

Son varios los estudios realizados sobre la presencia de la Escritura en la Regla. La misma edición crítica de la L. Verheijen significa ya en cierta medida un estudio al respecto. A él hay que añadirle los de T. Van Bavel ¹¹⁰, A. Manrique y A. Salas ¹¹¹, S. Pricoco ¹¹² y J. Anoz ¹¹³. Ya sea examinando la superficie, ya escarbando en su hondura, todos ellos han ensanchado la base bíblica de nuestro documento. Sin ocuparse directamente del tema, también nuestro estudio aporta algunos resultados. La comparación con otros textos nos ha permitido descubrir nuevas presencias bíblicas, más ocultas, pero no menos significativas, por su carácter estructurante del texto. De una parte,

108. Cf. antes, nota 81. Si bien es cierto que estos tres principios tienen un carácter globalizante.

109. En otro texto, sin embargo, J. Morán mostrará su desilusión porque la Regla descarta la interioridad en el sentido de un *redire in semetipsum* (*L'equilibrio nella spiritualità*, p. 55).

110. T. VAN BAVEL, *Parallèles*, 12-77.

111. A. MANRIQUE - A. SALAS, *Evangelio y comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978, p. 26-38; A. SALAS, *San Agustín. Fondo Bíblico de la Regla*, en *Pensamiento Agustiniano* 6 (1992) 71-106 (recoge las ponencias en las Jornadas de filosofía agustiniana celebradas en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas).

112. S. PRICOCO, *La Bibbia nel Praeceptum di sant'Agostino*, en *Augustinianum* 36 (1996) 511-523.

113. J. ANOZ, *La "Regula recepta" agustiniana, germen de vida religiosa renovada*, en *Augustinus* 34 (1989) 154-171; en concreto, pp. 165-171. Cf. también, F. WEISMANN, *Biblia y vida monástica en san Agustín*, en *Cuadernos Monásticos* 25 (1990) 135-144; N. CIPRIANI, *La pre-cettistica antica*, pp. 374-375. Apreciaciones sobre la base bíblica de la Regla son, por lo demás, frecuentes en quienes se acercan a ella. Cf. F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta. II*, p. 226; A. DE VOGUË, *Histoire littéraire*, 5, p. 66.

1 Jn 2,16, texto que señala las tres concupiscencias mundanas y, de otra, Mt 6 con la mención de las tres prácticas ascéticas: la oración, el ayuno y la limosna. Este segundo texto reviste particular importancia porque, de alguna manera, coloca la vida monástica de la Regla en el contexto del Sermón de la montaña. Desde lo cual cabría incluso relacionar el *in Deum* de la sección A con la primera parte del capítulo quinto del mismo san Mateo que proclama las bienaventuranzas o modo como los hombres pueden alcanzar la felicidad. Y se podría relacionar asimismo la sección C como el seguimiento de Jesús, consecuencia del sermón de la montaña ¹¹⁴.

Amén de ampliar la base bíblica, nuestro estudio modifica en parte la ya admitida. Nos referimos a las referencias habitualmente asignadas al *bonus Christi odor* de R VIII,1c y al *non sicut serui sub lege sed sicut liberi sub gratia constituti* de R VIII,1d, que quizá no respondan a la realidad. En su edición crítica, que han seguido todos los editores posteriores, L. Verheijen remite a 2 Cor 5,15 para el primero y a Rom 6,14 para el segundo; en nuestra opinión, quizá sea más acertado ver en este un compendio de Rom 7,5-25 ¹¹⁵ y no excluir Ct 1,3 en aquel ¹¹⁶.

5.2.3.3. La teología en la Regla

No conocemos ningún estudio dedicado específicamente al tema ¹¹⁷. Pero este aspecto tan importante no ha sido olvidado por la investigación. De un lado, aparece indirectamente sea en el marco de otros temas, sea en los comentarios globales a la Regla o en los estudios sobre el monacato ¹¹⁸; de otro, no han faltado estudiosos que han formulado claramente sus opiniones

114. Mt 8,1: «Cuando bajó del monte, fue siguiéndole una gran muchedumbre».

115. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 254-258.

116. La razón del primer cambio la dimos en *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 254-258; la del segundo, es inseparable de la interpretación del texto, en la que no podemos entrar ahora.

117. Tanto el estudio de L. Verheijen (*Théologie de la vie monastique*) como el de A. Manrique (*Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1964) se refieren al monacato en general, no específicamente a la Regla.

118. Así A. Manrique, en el estudio citado en la nota anterior, dedica a la Regla la última parte, cuyo capítulo cuarto se ocupa de su estructura teológica (pp. 346-357). El autor distingue dos partes en el documento monástico: «una, fundamental, teológica, con carácter eclesial; otra, ascética, práctica, reguladora de la vida práctica del monasterio» (p. 346). A la parte teológica corresponderían, en la numeración de Verheijen, distinta de la que utilizaba Manrique entonces, R I,2; I,8; VIII,1d, que le permite estos epígrafes: 1) Unidad de amor «in Deum», 2) Templos de Dios y 3) Hombres libres bajo la gracia.

sobre la cuestión. De estos pronunciamientos nos vamos a ocupar ahora. La cuestión tiene dos aspectos: uno el de la teología en general y otro el de la teología específicamente monástica.

Comenzamos por la teología en general. Una primera opinión nos la ofrece J. Morán, quien no oculta la decepción que, al respecto, le produce la Regla de la que esperaba más. Y añade todavía que, si la espiritualidad religioso-agustiniana debiese hallarse sólo en la Regla, quedaría muy incompleta, reducida al ámbito filosófico, cuestionando su misma condición de cristiana. La ve pobre o muy pobre en cristología, eclesiología, doctrina trinitaria, pneumatología, doctrina sobre la gracia y doctrina sacramentaria; echa de menos la tensión actividad-retiro, la amistad y la interioridad, y concluye que su autor, Agustín, está todavía teológicamente inmaduro cuando la escribe y que, de haberla escrito más tarde, el resultado hubiese sido otro ¹¹⁹.

119. Sintetizamos el capítulo tercero del estudio, que, significativamente, lleva por título: ¿Qué falta a la Regla? «... restiamo un po' delusi su quello che ci si attendeva da una *Regola* per la vita religiosa. Altro non vediamo che l'applicazione di principi, per altro diluiti, e non riscontriamo in essa una completa spiritualità agostiniana per la vita religiosa... E' innegabile che se la spiritualità religioso-agostiniana dovesse trovarsi soltanto nella *Regola*, resterebbe molto incompleta, si direbbe anche quasi non cristiana, ma puramente filosofica. I principi di continuità in un altro ordine non compariscono nella *Regola*... Ci tocca constatare l'assenza nella *Regola* di grandi verità della spiritualità matura agostiniana, anche nei riguardi della vita religiosa... Ci permettiamo di enumerare soltanto quegli elementi che non appaiono nella *Regola* e che ci lasciano sorpresi. Mancano quindi: a) l'aspetto cristologico e cristocentrico della spiritualità agostiniana. Cristo non appare nella *Regola*. L'unico accenno che troviamo ci risulta in quel passo che dice: "come spiranti della vostra buona condotta il buon odore di Gesù Cristo". Troppo poco per un pensiero totalmente cristocentrico come quello di Agostino. b) l'aspetto ecclesiale, benchè si sia voluto estendere a questo aspetto la spiegazione del passo degli Atti 4,32-35. Era sottinteso nel testo degli *Atti*, spiegato da Agostino nel tempo in cui scrive la *Regola*? c) l'aspetto trinitario, ancorchè si desideri un accenno nelle due volte che parla del tempio di Dio! d) Lo Spirito Santo non si rivela nella *Regola*, nemmeno parlando della carità ed è molto difficile che Agostino non abbia adoperato il testo di Rom 5,5, da lui tanto usato quando parla brevemente della carità. e) la grazia. Si è cercato di farla comparire in quell'ultima frase della *Regola*: "non già come schiavi..., ma come figliuoli sotto la grazia". Non è assai poco per il Dottore della grazia? f) l'aspetto sacramentario o sacramentale, a cui non si accenna nemmeno, nè al battesimo, nè all'eucaristia... g) non v'è un'insinuazione a quella tensione che si è lasciata sentire subito nella vita religiosa agostiniana, cioè l'attività e il rito, l'apostolato, in altri termini, e la vita raccolta al interno del chiostro. Viene scartata l'amicizia ed anche l'interiorità nel senso di un *redire in semetipsum*, benchè qui e là, sotto altri aspetti possiamo vederli comparire. Il problema dell'immagine è anche assente. Si potrebbe o si potrà forse dire che Agostino non ha voluto offrirci un trattato completo della sua spiritualità e delle fondamenta di essa, ma è incomprensibile che se la *Regola* fosse stata scritta in un periodo tardivo della sua vita, quindi in periodo di maturità teologica e spirituale, non si accennasse anche inconsciamente a tutti questi aspetti. Il che ci dimostra che nella *Regola* non troviamo ancora un Agostino maturo e cha la vita religiosa non si rivela in essa completa» (J. MORAN, *L'equilibrio nella spiritualità*, p. 52-55).

Estamos de acuerdo con J. Morán en que falta en la Regla la tensión actividad/retiro y la amistad¹²⁰, y en que tiene un buen soporte filosófico, pero ya no tanto en las demás afirmaciones. Las decepciones se las crea uno mismo al forjarse las propias expectativas. Tiene todo el derecho a esperar una Regla más teológica, pero eso depende del concepto que él se ha formado de un código monástico. Es evidente que la espiritualidad de la Regla recibe un complemento de otros escritos del santo, pero eso no significa que sea *muy* incompleta, menos que quede reducida al ámbito puramente filosófico y menos todavía que haya que cuestionar o casi su condición de cristiana. Si las claves de interpretación anteriormente indicadas responden a la realidad –y procuramos dar siempre el que nos parece válido apoyo textual–, se ha de concluir justamente lo contrario que J. Morán, esto es, que la Regla no es tan incompleta. Más desacertado nos parece todavía al cuestionar la Regla como si no fuera un documento cristiano. Entre las claves de interpretación del plano horizontal, de las cinco, tres se colocaban en ámbito cristiano, siendo una de ellas específicamente teológica. Y entre las tomadas del plano vertical, la séptima de la sección B es también radicalmente teológica en el sentido fuerte y originario del término, es decir, referida al Dios Trinidad, y específicamente cristianas son también la tercera y cuarta de la sección C.

Es cierto que la Regla no es un tratado ni de cristología, ni de eclesiología, ni de pneumatología, ni de doctrina trinitaria, ni de doctrina de la gracia, ni de doctrina sacramentaria. Es evidente que san Agustín no quiso escribir un tratado de teología, aunque fuese monástica. De lo contrario, el *libellus* se habría convertido en un *opus*, quizá con varios *libri*. El autor sale al paso de esta objeción, señalando –como ya se indicó– que sería incomprensible que, de haber escrito la Regla en un período tardío de su vida, no hubiese aludido al menos de forma inconsciente a estos aspectos. Pero ¿es verdad que no están aludidos? Veámoslo.

Uno de los signos de grandeza de un autor, en este caso san Agustín, se manifiesta en su capacidad de sugerir ideas, sin expresarlas verbalmente. Existen múltiples lenguajes. La estructura es uno de ellos, sobre todo si se muestra constante, de lo que hemos podido dejar constancia. Examinemos los casos concretos. Respecto de la cristología, J. Morán considera demasiado poco la única referencia de R VIII,1c (el buen olor de Cristo). Pero resulta que toda la sección C (esto es, R VIII,1, no sólo VIII,1c) es cristológica.

120. A pesar de todos los esfuerzos de T. Viñas en demostrar lo contrario, por lo que se refiere a la amistad (cf. *La amistad en la vida religiosa*, Madrid 1982).

Además, el dato no hay que valorarlo sólo en términos cuantitativos, sino sobre todo en términos cualitativos ¹²¹: de las tres secciones, una entera, la C tiene contenido cristológico, con referencia probable a los tres grandes misterios: encarnación, resurrección y pentecostés. Respecto de la eclesiología, pone en duda que san Agustín entendiese en ese sentido el texto de Hech 4,32 presente en el primer capítulo de la Regla. Ahora bien, el valor eclesial del texto viene confirmado indirectamente por otros textos de estructura paralela, de forma clara por la *Ep.* 48 y *conf.* 10. La única referencia que ve en la Regla al aspecto trinitario, aunque, al parecer, sin mucho convencimiento por su parte, es la doble mención del templo de Dios (R I,8 y IV,6). Pero, dejando de lado si es correcta o no esa interpretación, hay que concluir que el misterio de la Ss. Trinidad no sólo está presente, sino que subyace como una de las posibles claves de interpretación de la Regla, según vimos con anterioridad. A propósito del Espíritu Santo, señala que no se revela en la Regla, ni siquiera en contexto de caridad. Conviene recordar, sin embargo, que, a priori, si el misterio trinitario constituye una clave de interpretación, como acabamos de indicar, el Espíritu Santo no puede estar ausente. Aunque ciertamente no es mencionado, sin Él apenas se entienden los capítulos quinto, sexto y séptimo, así como R VIII, 1a.d ¹²². Respecto de la gracia, señala que se ha *intentado* –se sobreentiende que sin lograrlo– hacerla comparecer en el capítulo octavo, donde es mencionada explícitamente: libres bajo la gracia, algo que parece demasiado poco tratándose del doctor de la gracia. Pero resulta que toda la sección C (= R. VIII,1) tiene la gracia como marco general y la cristología se encuadra en él. ¿No se pide que el Señor conceda observar todo lo mandado anteriormente? Si es el Señor quien lo otorga, ¿no tenemos aquí la gracia sin el término? El aspecto sacramental es, sin duda, aquel cuya presencia es más difícil de detectar, salvo a través de su vinculación con la eclesiología. En todo caso, los que juntos caminan hacia Dios son ya miembros bautizados, conciudadanos como dice Agustín ¹²³, que han tenido ya una primera experiencia de Dios ¹²⁴.

121. Indiscutiblemente la preeminencia otorgada a la sección A, específicamente al *cor unum et anima una*, ha restado importancia a otros puntos doctrinales de la Regla. El mismo L. Verheijen, que pone la cima de la Regla en la sección C, la centra en el *spiritualis pulchritudinis amatores*.

122. Pudiera parecer que esta afirmación contradice la afirmación anterior sobre el carácter netamente cristológico de toda esta sección C (= R VIII,1), pero no es el caso. Entonces hablábamos de Cristo como el que envía el Espíritu y aquí del Espíritu Santo enviado por Cristo. Se trata de dos aspectos de una misma realidad.

123. *Conf.* 10,4,6 CC 27,157.

124. Cf. el artículo próximo.

Por último, y como conclusión a lo dicho, no juzgamos acertado colegir la falta de madurez teológica de Agustín en el momento de escribir la Regla. Si se quiere hablar de inmadurez hay que fundamentarla en otros argumentos que no sean unos presuntos silencios.

Una segunda opinión la tomamos de un artículo de L. Verheijen ¹²⁵. Estudiando la teología del monacato se ocupa preferentemente, como es lógico, de la teología de la Regla. Al respecto, señala el contraste entre la grandiosa estructura teológica en que se encuadra el ideal monástico que ella encierra y la falta de teología dogmática de la vida religiosa. Como prueba aduce que, de hecho, los monjes sólo se distinguen de los demás cristianos en el plano práctico ¹²⁶.

Lo anteriormente escrito muestra que, aunque la Regla no abunda en formulaciones explícitas de teología, indiscutiblemente la presupone. Y no sólo confirma esa grandiosa estructura teológica de que habla el agustino holandés, sino que la revela más grandiosa todavía; más grandiosa por más completa. L. Verheijen derivaba dicha estructura teológica sobre todo de otros comentarios del obispo de Hipona al texto de Hech 4. En su núcleo ve una eclesiología que sólo puede ser plenamente entendida desde la doctrina sobre la Trinidad, la pneumatología, la cristología/soteriología y la escatología. Ahora bien, a la luz de los textos paralelos que hemos examinado, resulta claro que una perfecta comprensión de la Regla no puede pasar por alto ni la antropología teológica, ni la cristología y soteriología, ni la pneumatología, ni la escatología y eclesiología ni, a un nivel más profundo, la doctrina Trinitaria. Y no de forma colateral, por el simple hecho de la mutua interrelación entre todas las partes de la teología, sino de forma directa. Prácticamente todos los grandes tratados de la teología sistemática entran directamente en escena como principios que sostienen los preceptos.

Pasemos ahora a la segunda parte de la afirmación de L. Verheijen: la Regla carece de teología dogmática específica de la vida religiosa. Al respecto parece lógico preguntar: ¿Cabe esperar de Agustín una teología «dogmática» de la vida religiosa? ¿Existe tal teología dogmática específica? Si la vida

125. Cf. antes, nota 117.

126. «Nous voilà en plein dans des considérations d'ordre moral et pratique, bien éloignés du large essor dogmatique que nous avons pris auparavant. La raison en est simple. L'idéal monastique a beau se greffer, chez saint Augustin, sur une grandieuse structure théologique, il n'a pas, chez lui, une théologie dogmatique sur la vie religieuse. Les moines ne se distinguent des autres chrétiens que sur le plan pratique: par la générosité plus grande qui leur est demandée et donnée» (*Théologie de la vie monastique*, p. 211 NA I,43).

religiosa tuviese una dogmática propia, ¿no habría que considerarla más que como un camino particular dentro de una única religión como una nueva religión? Legítimo es, sin embargo, aspirar a una «teología espiritual» o forna concreta de hacer vida los contenidos dogmáticos comunes a todos los cristianos, caracterizada por determinados subrayados o preferencias.

Poco antes, en el mismo texto, L. Verheijen dejaba caer el adjetivo «dogmática» para referirse más genéricamente a la teología monástica. Estas son sus palabras:

La Regla comienza así: «Esto es lo que os mandamos *observar* en el monasterio en que vivís» (R I,1). Estas palabras dan en verdad el tono del documento: es una obra con intención práctica; dice lo que los hermanos deben *hacer*; no hay en ella teología sobre la vida monástica ¹²⁷.

Palabras que, si hemos entendido bien el pensamiento de su autor, no cuadran del todo con otras posteriores ¹²⁸. En efecto, a propósito de la estructura teológica *tout court* que deriva de las interpretaciones que el santo ha dado a lo largo de su vida del texto de Hech 4, escribe: «En un sentido se puede decir que toda esta estructura teológica es monástica» ¹²⁹. Con cautela en la expresión, reconoce una teología específicamente monástica, aunque no sea exclusivamente monástica ¹³⁰, contenida en la Regla a través de la cita de Hech 4.

¿Qué respuesta se puede dar desde la perspectiva propia de este nuestro estudio, a la cuestión de la existencia o no de una teología específicamente monástica en la Regla? Si como se indicó en su momento ¹³¹, a excepción de *en. Ps. 37*, todos los textos estructuralmente paralelos a la Regla examinados se ubican en contexto de ideal monástico o de perfección, si en los mismos subyace una teología, ¿andaremos descaminados al juzgar esa teología como

127. *Theologie de la vie monastique*, p. 203 NA I,35. Otras afirmaciones: «Il s'agit d'un ensemble de prescriptions et d'interdictions, ensemble qui reste pratiquement muet sur les motifs qui en constituent l'"arrière-texte"». Aunque inmediatamente lo matiza con unas palabras a las que ya hemos hecho referencia con anterioridad: «La fin de la Règle, il est vrai, renferme des éléments qui manifestent la motivation de ce qui précède, mais la règle est un texte exceptionnellement dense, et il faut beaucoup d'expérience pour tirer de cette finale les richesses qui se dissimulent entre les lignes» (*Les sermons de saint Augustin sur la carême...*, pp. 358-359 NA I,154-155).

128. Observaciones críticas de L. Cilleruelo en *Tres libros sobre el monacato agustiniano*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 5 (1964) 451-463.

129. *Ib.* p. 205.211 NA I,37.43.

130. Y, poco más adelante: «Ce qui a été présenté comme la théologie de l'histoire humaine, on dirait presque comme la christogonie de l'humanité, devient, par là, non pas exclusivement, mais pratiquement en tout premier lieu, la théologie de la montée monastique» (*ib.*). Importante el *en tout premier lieu*.

131. Cf. *Estructura (IX)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 272-273.

teología de la vida monástica? Dos aclaraciones se hacen necesarias. La primera, que no cabe esperar que san Agustín haya escrito una Regla con una teología de la vida religiosa acorde con las líneas del Concilio Vaticano II. La segunda, que hay que distinguir también aquí, como ya antes a propósito de la teología en general, diversos lenguajes teológicos. No existe mayor dificultad en admitir la penuria a nivel de formulaciones explícitamente teológicas. Pero ¿no habrá que interpretar la misma estructura como un lenguaje teológico? ¿No será legítimo asignar un significado teológico a la relación entre los tratados dogmáticos y las diversas secciones según señalamos en su momento? Lo peculiar no estaría en una «dogmática específica», que parecía reclamar L. Verheijen¹³², sino que lo daría la mencionada relación. En ese sentido habría que valorar teológicamente el que la escatología aparezca en el mismo umbral de la Regla (en sección A= *in Deum*). La tensión escatológica, es cierto, no es propiedad exclusiva de los siervos de Dios, pero sí el tono de urgencia con que se la vive; para ellos, la escatología no es el objetivo último, sino el primero. Además de la escatología, la sección A de la Regla remite a la eclesiología a través del *anima una et cor unum*. Por mucho énfasis que se haya puesto, sobre todo en los últimos tiempos, en la relación entre vida religiosa y eclesiología, la primera no puede apropiarse de la segunda. Característico de la Regla es la estrecha vinculación entre eclesiología y escatología: aquella se presenta como el anticipo, en un nivel aún imperfecto de realización de esta, mientras que esta se manifestará como la realización en plenitud de aquella. Tampoco habría que juzgar como dato aséptico el que la sección B, que llena buena parte de los capítulos de la Regla, se ocupe de regular las pasiones fundamentales del ser humano, algo que no debe extrañar, habida cuenta de que durante mucho tiempo la vida monástica ha sido considerada como «vida ascética» y el ascetismo la ha acompañado siempre. Aunque lo que caracteriza a la vida monástica a este respecto no es el ascetismo en cuanto tal, exigido a todo cristiano, sino el nivel que reclama la Regla. Todo ello apoyado no en una cosmología, sino en una antropología; es decir, la ascesis no viene motivada porque el mundo sea malo, sino porque el hombre está dañado por el pecado y tiende a usar mal del mundo. Por último, habría que valorar asimismo teológicamente que toda una sección, la C, aunque breve en extensión, esté dedicada a Jesucristo. En principio, nada más normal, pues se halla en línea con la concepción tradicional de la vida monástica como un seguimiento radical o «más de cerca» de Él¹³³. Característico de la Regla es el presen-

132. Cf. antes, nota 126.

133. Cf. JUAN PABLO II, *La vida consagrada*. Exhortación apostólica «Vita consecrata», n. 22.

tarle como la alternativa que ofrece, en plenitud y en nivel superior, aquello a que se renuncia mediante la ascesis. Se podría decir que estamos ante una cristología al servicio de la antropología.

De esta presentación la Regla sale enriquecida. El documento es visto como una unidad y todas sus partes adquieren el justo relieve. Pues nos parece un error concentrar su contenido teológico sólo en alguno o algunos de sus capítulos o párrafos por significativos que puedan parecer o, incluso, ser ¹³⁴. Manteniendo su importancia, la eclesiología pierde la casi exclusividad que se le suele asignar a la hora de valorar su teología ¹³⁵. En efecto, los comentaristas de la Regla han privilegiado a nivel teológico la unidad de almas y corazones constituyéndola indirectamente en criterio para valorar teológicamente la Regla ¹³⁶. La misma sección C, que L. Verheijen juzga como otro de los puntos doctrinalmente significativos adquiere un más amplio significado, aunque en otro sentido pierde categoría. Deja de ser la meta a que hay que llegar, para convertirse en simple medio. No en vano Cristo es el Mediador (1 Tim 2,5). Aunque en cuanto Dios es Verdad y Vida, en cuanto hombre es el Camino (Jn 14,6).

(Continuará)

Pío de Luis
Estudio Teológico Agustiniiano
 VALLADOLID

134. Así A. Manrique. Cf. antes, nota 118.

135. Ello es debido en buena medida al *primum propter quod*. Pero el *primum propter quod* no es lo *unum propter quod*. Por otra parte, creemos que ese *primum propter quod* se refiere tanto al *anima una et cor unum* como al *in Deum*; esto como objetivo último y aquello simplemente como medio o, según hemos indicado, como anticipo de la vida definitiva *in Deo* a que se aspira (*in Deum*).

136. Así, por ejemplo, L. Verheijen establece una jerarquía, según el criterio de la importancia, entre los textos en la Regla. «Manifestement, ce qui est *très important* c'est la toute première prescription de la Règle [R I,2]... *Important* est également la phrase qui termine le chapitre première et qui reprend les paroles que nous venons de citer [R I,8]... Vers la fin de la Règle Augustin formule une phrase qui bien exceptionnellement a la forme d'une prière, ce qui souligne que nous nous trouvons là également à l'un des sommets de l'écrit [R VIII,1]... Mais au beau milieu entre le début et la fin de la Règle, il y a encore une phrase dont la rédaction montre bien que pour Augustin elle est *extrêmement importante*. Augustin y formule le critère du progrès dans la vie monastique, mais la lecture des textes parallèles fait bien comprendre que ce critère s'applique aussi à d'autres formes de la vie chrétienne [R V,2]...» (*La Règle de saint Augustin comme prisme pour une lecture «orientée» de ces oeuvres*, en NA II,61-62).

El siguiente texto de J. Anoz: «este documento constituye no tanto un ideario sobre el sentido de la vida comunitaria y los valores que entraña, cuanto un conjunto de disposiciones cuyo cumplimiento garantiza el correcto funcionamiento del grupo» (J. ANOZ, *Rasgos de la comunidad agustiniana, según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 35 (1990) 81-98, en concreto, p. 82) parece presuponer que el contenido de la Regla se resume en la vida comunitaria, lo que en nuestra opinión equivale a empobrecerla.

ESTRUCTURA DE LA REGLA DE SAN AGUSTÍN

Prólogo	R I,1			Sección A	R I 2-8			Sección B	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="409 1244 631 1336">Unidad Primera</td> <td data-bbox="631 1244 631 1336">R II</td> <td data-bbox="631 1244 631 1336"></td> </tr> <tr> <td data-bbox="631 1244 880 1336">Unidad Segunda</td> <td data-bbox="631 1244 746 1336">R III</td> <td data-bbox="746 1244 880 1336">R IV</td> </tr> <tr> <td data-bbox="880 1244 1154 1336">Unidad tercera</td> <td data-bbox="880 1244 987 1336">R V</td> <td data-bbox="987 1244 1078 1336">R VI</td> <td data-bbox="1078 1244 1154 1336">R VII</td> </tr> </table>			Unidad Primera	R II		Unidad Segunda	R III	R IV	Unidad tercera	R V	R VI	R VII	Sección C	<table border="1"> <tr> <td data-bbox="409 680 631 846">R VIII, 1a</td> <td data-bbox="631 680 889 846">R VIII, 1b</td> <td data-bbox="889 680 1154 846">R VIII, 1c</td> </tr> <tr> <td data-bbox="409 680 631 846"></td> <td data-bbox="631 680 889 846">R VIII, 1d</td> <td data-bbox="889 680 1154 846"></td> </tr> </table>			R VIII, 1a	R VIII, 1b	R VIII, 1c		R VIII, 1d		Epílogo	R VIII, 2		
Unidad Primera	R II																																		
Unidad Segunda	R III	R IV																																	
Unidad tercera	R V	R VI	R VII																																
R VIII, 1a	R VIII, 1b	R VIII, 1c																																	
	R VIII, 1d																																		