

Estructura de la Regla de San Agustín (VII) ¹

4.6. De moribus ecclesiae catholicae ²

Al ocuparnos del presente texto retrocedemos en el tiempo, sin que la afirmación implique que nos hayamos propuesto hasta ahora seguir un orden estrictamente cronológico. La obra *De moribus ecclesiae catholicae*, en efecto, nos retrotrae hasta el período de la segunda estancia de san Agustín en Roma, cuando, bautizado ya, emprendió con los suyos el viaje de regreso a su patria con la intención de realizar allí el estilo de vida con que había soñado desde el momento mismo de su conversión e incluso antes. Con la intención de hacerse de inmediato a la mar, habían llegado ya a Ostia Antica. Circunstancias políticas, sin embargo, le obligaron a retrasar la partida y permanecer por un año en Roma. Durante ese período no se mantuvo inactivo, antes bien aprovechó el tiempo para, entre otras cosas, conocer mejor el monacato, tanto el local, por contacto directo, como el oriental, a través de escritos, principalmente la correspondencia de san Jerónimo. A ello le movían, sin duda, intereses directamente personales al servicio del proyecto de vida que pensaba realizar en Tagaste, pero también razones polémicas y apologéticas.

Al haber convivido tiempo atrás en la ciudad imperial con los maniqueos, siendo entonces él mismo maniqueo, era natural que, instalado de nuevo en la ciudad, entrase en relación con ellos; y era asimismo natural que, bautizado ya en la Iglesia católica, dicha relación tuviera un sesgo diferente al de antes. Como ex-maniqueo, conocía los principales reclamos de que se servían los partidarios de la secta para capturar a los católicos sin mayor preparación, presentándose ante ellos como maestros: uno, censurar las Escrituras, de modo especial el Antiguo Testamento; otro, simular una vida casta y de admirable conti-

1. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-VI)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29; 219-247.

2. En adelante, *De mor.*

nencia ³. Como católico, se proponía presentar la vida y costumbres de la Iglesia católica, que posee, no simula, la verdad ⁴.

Este retrotraernos en el tiempo no obedece a ningún planteamiento programático previo, sino al simple avanzar de la investigación, que nos ha abierto los ojos a nuevos textos. En el elenco de los que en su momento señalamos como objeto de nuestro análisis ⁵ no figuraba el presente, como tampoco la *Enarratio in psalmum 37* de que nos ocuparemos en el próximo artículo. Aunque se trata de un texto bien conocido, entonces aún no habíamos percibido su significativa aportación a nuestro estudio, habida cuenta, sobre todo, de su antigüedad ⁶. Por dicha razón, este texto que, siguiendo un orden puramente cronológico, debía haber abierto la serie, se encuentra casi cerrándola. El hecho no tiene relevancia mayor para el resultado del estudio.

4.6.1. De mor 31,65-67 y el monacato agustiniano

No es la obra *De mor* en cuanto tal la que reclama nuestro interés, sino sólo la información que ofrece sobre el monacato católico en sus últimos capítulos ⁷. El interés polémico ⁸ conduce al santo –recordémoslo– a cuestionar las motivaciones de la exigente vida ascética, sobre todo las virtudes de la castidad y la continencia, de que hacían gala los «elegidos» maniqueos a fin de ganar

3. «Sed quoniam duae maxime sunt illecebrae Manichaeorum, quibus decipiuntur incauti, ut eos uelint habere doctores; una cum scripturas reprehendunt, uel quas male intellegunt, uel quas male intellegi uolunt; altera cum uitae castae et memorabilis continentiae imaginem praeferunt» (I,1 J. K. COYLE [Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae". A Study of the work, its composition and its sources, Fribourg 1978], p. 267, líneas 21-25. A continuación indicaremos sólo las líneas a continuación del nombre del editor).

4. «Hic liber congruentem catholicae disciplinae sententiam nostram de uita et moribus continebit, in quo fortasse intellegetur, et quam sit facile simulare, et quam difficile habere uirtutem» (I,2 Coyle 25-27). Sobre los motivos que impulsaron a san Agustín a escribir *De mor*, cf. J.K. COYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 76-79.

5. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) p. 5.

6. San Agustín mismo señala simplemente que el *De mor* fue escrito en Roma (*Retract.* I,7,1), ya bautizado, antes que el *De quantitate animae* y *De libero arbitrio*. Autores modernos, sin embargo, opinan que la obra fue concluida en Tagaste. La información al respecto puede hallarse en J. K. Coyle (*Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 66-76; 93-94). El autor considera posible que san Agustín haya completado, o al menos retocado, ya en Tagaste, con la parte informativa sobre el monacato el *De moribus ecclesiae catholicae* (31,65-35,80) y escrito todo el *De moribus manichaeorum*.

7. Según Coyle, habrían sido una adición posterior a *De mor*, como una especie de enlace con *De moribus manichaeorum*. Cf. nota anterior. A. de Vogüé no considera decisivos los argumentos, por juzgar que la información monástica es inseparable del apóstrofe a la Iglesia del capítulo anterior (*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antichité*, 2, París 1993, pp. 109, n.1).

8. Cf. *De mor* I,2 (texto en nota 3).

adeptos para su causa; al mismo tiempo, el afán apologético le lleva a mostrar cómo en la Iglesia católica se vive una ascesis no sólo más exigente, sino, sobre todo, más auténtica y pura que la de los maniqueos⁹. En ese contexto recurre a los monjes¹⁰, que personifican esa ascesis, y ensalza el monacato, masculino y femenino a la vez, tanto el anacoreta como el cenobítico, de oriente igual que de occidente¹¹. Respecto de este, tiene información de primera mano, pues él mismo ha visitado los *diuersoria* milaneses y romanos¹²; respecto del oriental, bebe sobre todo de la información que le ofrece la *epist.* 22 de san Jerónimo, dirigida a la virgen Eustoquia¹³. Con el relato de sus proezas ascéticas intenta mostrar que la santidad de los elegidos maniqueos no admite comparación con la del monacato católico que la supera tanto por sus realizaciones concretas, como por la motivación que las impulsa.

La información que ofrece tiene el frescor propio que cabe esperar de las primeras páginas sobre el monacato escritas por quien, además de polemista y apologista, se siente personalmente involucrado en un proyecto de vida cristiana al menos semejante. Si a ello añadimos que el monacato había sido para él un descubrimiento aún reciente, que le había dejado muy gratamente sorprendido¹⁴ y que tuvo un decisivo influjo en su conversión, se puede comprender el tono de exaltación y de exultación que caracteriza la información que ofrece. Con el pasar del tiempo, aunque siga confiando en la fuerza del ideal, no podrá pasar por alto la debilidad de quienes se proponen llevarlo a la práctica¹⁵.

9. San Agustín no niega el hecho del ascetismo maniqueo, simplemente niega validez a sus motivaciones (cf. *De mor* 33,72 Coyle 1215-1238).

10. Aunque san Agustín no utilice la palabra monje en la obra, nosotros la utilizaremos por comodidad. Las razones de por qué san Agustín no se sirve en la obra ni de *monachus* ni de *monasterium* pueden verse en J. K. COYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 216-221.

11. Para el monacato oriental, cf. 31,65-66 (eremítico); 31,67 (cenobítico); 31,68 (cenobítico femenino); para el occidental, masculino y femenino, cf. 33,70-73 (*diuersoria* de Milán y Roma). Añádase la información sobre los clérigos (32,69).

12. «Vidi ego diuersorium sanctorum Mediolani... Romae etiam plura cognovi...» (*De mor* 33,70 Coyle 1170ss).

13. Cf. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Würzburg 1968², p. 348, n.42. A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla (a. 373-430)*, El Escorial-Salamanca 1959, p. 53, n.50; 58, n.58. L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966, p. 107ss; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 110-151. Amplia discusión en J. K. COYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 211-221, quien a la *epist.* 22 añade la 24 a Marcela. Cf. también del mismo autor, "Monastic" Terminology in Augustine's *De moribus ecclesiae catholicae*, en *Studia Patristica*, vol. XVI. Papers presented to the seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part. II. Edited by Elizabeth A. Livingstone, Berlin 1975, 497-500.

14. Cf. *Conf.* 8,6,14 CC 27,121-122.

15. Cf. *Epist.* 78 CSEL 34/2,331-345; *En. in Ps.* 132,12 CC 40,1934; 99,12-13 CC 39,1400-1402.

Además de su antigüedad, es precisamente la triple condición de polemista, apologista y siervo de Dios del autor, en busca todavía de moldes propios, lo que da valor a los datos que suministra. Más los datos sobre la vida cenobítica que los referidos a la anacorética, por la sencilla razón de que esta la descarta como posibilidad para sí mismo por considerarla superior a sus fuerzas, mientras que aquella constituye el marco en que encuentra acomodo personal. Para conseguir la información, san Agustín ha bebido sin duda en la fuente de san Jerónimo, pero ha dejado no menos clara su impronta personal. Por ello, el texto no sólo es de valor para enterarnos de lo que san Agustín conocía sobre el monacato oriental, sino también para adivinar cuáles iban a ser las líneas maestras o principios-guía de su propia concepción. Nada extraño, pues, que los estudiosos del monacato agustiniano se hayan ocupado de él, aunque no todos le hayan otorgado igual importancia o se hayan ocupado de los mismos aspectos ¹⁶. De ahí que recurramos también nosotros a él en nuestro intento por clarificar la estructura de la Regla de san Agustín.

4.6.2. De mor 31,67 y la Regla agustiniana

En *De mor 31,67* san Agustín describe el monacato oriental de carácter cenobítico. El texto es perfectamente divisible en dos partes, que podemos designar como a) y b) ¹⁷. La primera de ellas, la a), tiene el siguiente tenor literal:

... ¿quién no admirará y alabará a aquellos hombres? Tras despreciar y abandonar los atractivos de este mundo, congregados con vistas a llevar una vida común sumamente casta y santa, pasan su vida en oraciones, lecturas y debates, sin que ningún orgullo les hinche, ninguna terquedad les haga perturbadores de la paz, y ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su condición de austeros, humildes y sosegados ofrecen a Dios, como ofrenda gratísima, una vida sumamente conconde y orientada hacia Él de quien les llega el poder todo esto ¹⁸.

16. Cf. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, pp. 51-55; 346-349; A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín*, p. 51-60; L. CILLERUELO, *El monacato*, p. 105-112; L. VERHIEJEN, *La Règle de saint Augustin. II. Recherches historiques*, Paris 1967, pp. 10.26. 62. 68. 110. 160, 206; J. K. COYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 193-240; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 110-151.

17. A. de Vogüé divide también el texto en dos partes, pero siguiendo otro criterio: la primera contiene lo que en lo fundamental es propio de san Agustín, mientras que la segunda recoge información tomada de san Jerónimo. Materialmente, entre él y nosotros la diferencia no es mayor: la frase *Nemo quidquam possidet proprium*. Para él concluye la primera parte, para nosotros introduce la segunda.

18. «... quis non illos miretur et praedicet, qui contemptis atque desertis mundi huius illecebris, in communem uitam castissimam sanctissimamque congregati, simul aetatem agunt, uiuen

La segunda, la b) presenta de forma más concreta las realizaciones prácticas de dicho monacato, esto es, lo referente tanto a la puesta de todo en común como al trabajo, a la organización, a la autoridad y obediencia, a la formación espiritual y a los ayunos y abstinencias ¹⁹.

A. Manrique, que valora el texto en el conjunto de sus dos partes en relación con el monacato agustiniano en general, considera excepcional el valor de la información que ofrece. En él ve claramente reflejados los puntos más esenciales del futuro ideal monástico de Tagaste e Hipona: vida común, concordia de corazones, oración y estudio, trabajo manual y santa libertad en la obediencia ²⁰. Pero a nosotros no nos interesa el monacato en cuanto tal, sino específicamente la Regla, y, en ese contexto, nos ocupamos ahora sólo de la primera parte del texto, anteriormente transcrita.

La relación de ese texto con la Regla ha sido objeto de la atención de los estudiosos, aunque sólo indirectamente. Su interés se ha centrado en averiguar si en él hay referencia, al menos implícita, a Hech 4,32-35, llegando a conclusiones opuestas. La niegan J. Gavigan ²¹ y E. Hendriks ²² y lo afirman D. Sanchis ²³, L. Verheijen ²⁴, J. K. Coyle ²⁵, G. Lawless ²⁶ y últimamente A. de Vogüé ²⁷. Este último autor da, además, nuevos pasos. De una parte, pone

tes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus; nulla superbia tumidi, nulla perucatia turbulentis, nulla inuidia liuidi: sed modesti, uerecundi, pacati, concordissimam uitam et intentissimam in deum, gratissimum munus ipsi offerunt, a quo ipsa posse meruerunt? (*De mor* 1,31,67, Coyle 1104-1110).

19. Para el texto latino, cf. notas 71,73 y 74.

20. *La vida monástica*, p. 56, en nota al texto. No hace referencia específica alguna a la Regla. En cambio, G. Lawless anota que, excepto el trabajo manual y el silencio durante las horas de trabajo, todos los elementos del monacato presentes en *De mor* aparecerán luego en la Regla (*Augustine of Hippo and his monastic Rule*, Oxford 1987, p. 40).

21. *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus sancti Augustini usque ad invasiones Arabum*, Romae 1962, p. 33.

22. *Augustinus als monnik. Kanttekeningen bij en studie*, en *Augustiniana* 3 (1953) 341-353; en concreto, p. 350, n. 28 (dato que tomanos de Coyle, p. 403).

23. *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Le commentaire augustinien de Actes 4,32-35 entre 393 et 403*, en *Studia Monastica* 4 (1962) 7-33; en concreto, pp. 11 y 23-30.

24. *La Règle de saint Augustin. II. Recherches historiques*, Paris 1967, p. 110.

25. *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 403-406, aunque señala que reconocer Hech 4,32-35 como la fuente no está exento de problemas; por ello acepta la propuesta de Sanchis, según la cual san Agustín citaría *ex auditu*. Lo habría conocido de boca de Ponticiano, cuando le informó sobre san Antonio.

26. *Augustine of Hippo*, p. 40.

27. «A la lumière du *Praeceptum*, où la référence aux Actes est plus explicite et plus étendu, on peut affirmer que le *concordissimam* du *De moribus* fait allusion au *cor unum* de Luc. Le rêve auquel Augustin se laisse aller à propos de la "vie commune" dont parlait Jérôme est donc celui d'une communauté modelée sur l'Église de Jérusalem après la Pentecôte, où l'union des coeurs se manifestait par la mise en comun des biens» (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 118).

énfasis en distinguir lo que san Agustín toma de su fuente, san Jerónimo, de lo que lleva el sello inconfundible de su propia personalidad; de otra, establece un paralelismo con la Regla, que es lo que aquí nos interesa.

Según el sabio benedictino, a todas luces san Agustín concibió en el 388, en Roma, el principio fundamental de su legislación, que sólo pondría por escrito una decena de años más tarde ²⁸. Pone de relieve, además, que L. Verheijen no mencionó el bosquejo de la Regla (*Praeceptum*) ahí presente en varios de sus artículos donde cabía esperar que lo hiciera ²⁹.

Pero ¿cuál es el bosquejo que L. Verheijen no llegó a advertir? A. de Vogüé señala el paralelismo perfecto entre el comienzo de la descripción de los cenobitas orientales –texto antes transcrito– y el comienzo de la Regla. Un paralelismo que, a decir de él, pone en evidencia la importancia capital de dicho texto en la génesis del monacato agustiniano ³⁰. Estas son sus palabras: «Antes de visitar con este (san Jerónimo) el cenobio egipcio, (san Agustín) da de él una imagen que le es propia. Algunos rasgos proceden de la carta a Eustoquia, pero el conjunto deja traslucir una visión nueva y plenamente personal» ³¹. Denomina el contenido de dicho texto como «un sueño inicial, que lleva en germen todo el monacato agustiniano» ³². A excepción de algunos otros puntos, de no significativa importancia ³³, ahí se acaba el «bosquejo» de la Regla percibido por A. de Vogüé en *De mor* 31,67.

Manifestamos nuestro acuerdo con A. de Vogüé en que el comienzo del párrafo dedicado a los monjes cenobitas contiene un bosquejo de la Regla agustiniana. Pero estamos en desacuerdo con él en cuanto al alcance, a la extensión, de dicho bosquejo. A nuestro juicio hay que ir bastante más lejos. Nos parece, en efecto, al menos probable que, en esas pocas líneas, se halle en raíz prácticamente *toda* la Regla y no sólo su capítulo inicial. Por tanto, algo más que «el principio fundamental de su legislación» ³⁴, entendiendo como tal

28. «Manifestement, c'est à Rome en 388 qu'Augustin a conçu le principe fondamental de sa législation, qu'il ne mettra par écrit, semble-t-il, qu'une dizaine d'années plus tard» (*Histoire littéraire*, 2, p. 117-118).

29. *Histoire littéraire*, 2, p. 117, nota 38.

30. «Ce parallélisme parfait du début de la Règle et de celui de la description des cénobites orientaux met en évidence l'importance capitale de cette dernière dans la genèse du monachisme agustinien» (*Histoire littéraire*, 2, p. 117).

31. *Histoire littéraire*, 2, p. 116.

32. *Ib.* Se diferencia de Manrique (cf. antes nota 20), en que este se refería a todo el párrafo 1,31,67, y no sólo a su parte inicial.

33. «*neque in cibo, neque in uestimento*» (línea 1115): Regla III,1 y 3-5; «*nulla superbia*» (línea 1121-1122): Regla VII,3 («*non se existimet potestate dominantem...*»); «*quos filios uocant*» (línea 1122): Regla VII,3 («*plus a uobis amari adpetat quam timeri*»); «*manga sua in iubendo auctoritate*»: Regla VI,3 («*regendi... auctoritas*») y VII,2 («*maior auctoritas*»).

34. Cf. antes nota 28.

la unidad de almas y corazones. Más en concreto, siempre a nuestro parecer y en línea con el tema de este estudio, en dicho texto es posible percibir ya la futura estructura de la Regla, tal como la hemos venido presentando a la luz de la comparación con varios otros textos. O, más exactamente, los principios que más tarde aparecerán estructurando la misma.

A la hora de establecer dicha estructura, hemos venido distinguiendo –aunque no hayamos hecho referencia explícita a ellos– entre el plano horizontal o diacrónico y el plano vertical o sincrónico. En el plano horizontal, hemos hablado de secciones, en el vertical de unidades. Desde esas coordenadas vamos a examinar el texto que nos ocupa.

4.6.3. Plano horizontal: De mor 31,67a y las secciones de la Regla

En los anteriores artículos hemos dividido la Regla, en su plano horizontal, en tres secciones, designadas con las letras A, B y C. En su sección A señala el objetivo último, la modalidad de consecución, el obstáculo fundamental y su valor cúlrico; en la B indica las exigencias requeridas para la consecución de ese objetivo, y en la C, la condición de posibilidad de cumplimiento de esas exigencias. Veamos sección por sección.

4.6.3.1. Sección A

La sección A de la Regla coincide con su capítulo primero. Si establecemos la comparación con el texto de *De mor*, advertimos la presencia de tres de los cuatro aspectos señalados en el parágrafo anterior. 1) En la Regla, san Agustín presenta a Dios como el objetivo último a conseguir: los monjes han de estar orientados hacia Dios³⁵; la vida de los monjes cuyas costumbres son descritas en *De mor* estaba de hecho totalmente dirigida hacia Dios³⁶. 2) Idéntica coincidencia se advierte respecto de la modalidad elegida para la consecución del objetivo: ambos documentos optan a todas luces por la comunitaria, expresada en la Regla por la congregación en comunidad y la unidad de almas y corazones³⁷, y en *De mor* por la vida en común y la concordia en grado superlativo³⁸. 3) La Regla presenta el orgullo como obstáculo

35. «Primum propter quod... in Deum» (R I,2).

36. «uitam ... intentissimam in Deum».

37. «in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum» (R I,2). «Omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite» (R I,8).

38. «simul aetatem agunt... in communem congregati... concordissimam uitam».

que impide la modalidad de consecución del objetivo y, por tanto, del objetivo mismo ³⁹; es este el único dato de los cuatro de la Regla, que falta en *De mor*. Aunque el orgullo es mencionado en el texto poco después, aparece en un contexto distinto al de la primera sección del texto legislativo. 4) Por último, en la Regla san Agustín presenta la vida en unidad de almas y concordia como un acto de culto a Dios ⁴⁰; la misma idea aparece en el texto de *De mor*, según el cual los monjes ofrecen a Dios su vida de concordia como ofrenda gratísima ⁴¹. Aunque la formulación es diferente, pues no se habla de templos todavía, la referencia cültica nos parece clara, a través del término *munus*, ofrenda. El paralelismo global es ciertamente notable, habida cuenta de que la Regla es un texto legislativo, que señala por dónde han de caminar los monjes, mientras que *De mor* es un texto histórico ⁴² que describe cómo los monjes ya avanzaban por ese camino. Dicho paralelismo se percibe con toda claridad en el siguiente esquema:

Regla: hacia Dios

De mor: vida plenamente orientada hacia Dios

Regla: congregados en comunidad - unidad de almas y corazones

De mor: congregados en vida común - vida sumamente concorde

Regla: vivid en unión de almas y corazones y honrad los unos en los otros a Dios de quien sois templos.

De mor: ofrecen a Dios, cual ofrenda gratísima, una vida sumamente concorde.

4.6.3.2. Sección B

La sección B de la Regla abarca todos sus capítulos a excepción del primero y último. Las exigencias que impone las resumimos en los siguientes términos: oración (R II), ayuno (R III), castidad (R IV), compartir bienes (R V), perdonar las ofensas (R VI) y servicio de la autoridad junto con la obediencia a ella de los hermanos (R VII). La lectura del texto de *De mor* nos permite ver que se trata de exigencias, no siempre presentadas con los mismos términos, que satisfacen los cenobitas de que habla san Agustín. Efectivamente, ellos

39. Cf. Regla I,6-7.

40. «Omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite, et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis» (R I,8).

41. «concordissimam uitam et intentissimam in deum, gratissimum munus ipsi offerunt».

42. Lo cual no quita que san Agustín, por afán apologético, esté idealizando la vida de aquellos monjes.

renuncian a los atractivos de este mundo, viviendo casta y santamente; se ocupan en oraciones, lecturas y debates; por último, sin envidia son austeros, sin obstinación sosegados y, careciendo de la hinchazón del orgullo, son humildes. El paralelismo a este respecto entre las exigencias de la Regla y las realizaciones de los cenobitas de *De mor* se percibirá con mayor claridad más adelante cuando, al ocuparnos del plano vertical, establezcamos la comparación entre las respectivas unidades. Por eso no nos detenemos más ahora.

4.6.3.3. Sección C

La sección C de la Regla remite a su último capítulo. En ella el legislador señala cómo será posible al siervo de Dios cumplir con todo lo prescrito en la sección anterior. Las condiciones de posibilidad que presenta son dos. La primera pone los ojos en Dios: «Que el Señor os conceda cumplir todo esto con amor»⁴³; la segunda los pone en los mismos monjes: han de estar enamorados de la belleza espiritual, enardecidos por el buen olor de Cristo y liberados por la gracia⁴⁴; segunda condición que incluye la referencia cristológica de la Regla. El *De mor* es totalmente explícito respecto de la primera condición al indicar que de Dios merecieron poder todo lo señalado antes⁴⁵, pero pasa por alto la segunda. Quizá se pueda hallar una explicación. Siempre hemos entendido el «enamorados de la belleza espiritual», «enardecidos por el buen olor de Cristo» y «libres bajo la gracia» como condiciones que el legislador juzga necesarias para poder cumplir con lo anteriormente preceptuado. Ahora bien, *De mor* no necesita apuntar esas condiciones porque señala como ya cumplido aquello para lo que se requieren tales condiciones. Sí, en cambio, le parece oportuno indicar que ese cumplimiento no hubiera sido posible, si Dios no les hubiera concedido el poderlo. Algo que está muy en línea con la experiencia de san Agustín mismo⁴⁶. En todo caso, hay que constatar la falta de referencia cristológica que, en la Regla, tiene lugar pre-

43. «Donet Dominus ut obseruetis haec omnia cum dilectione» (R VIII,1a).

44. «tamquam spiritalis pulchritudinis amatores, et bono Christo odore... flagrantes, ... sicut liberi sub gratia constituti» (R VIII,1b-d).

45. «... a quo ista posse meruerunt».

46. Cf. *Conf.* 8,11,27 CC 27,130: «Quid in te stas et non in te stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtraet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te». Aunque refleje una teología posterior, es la experiencia de su conversión, como aparece ya en la oración inicial de los Soliloquios: «Deus, per quem vincimus inimicum...; Deus, per quem accepimus ne omnino periremus... Deus per quem mala fugimus et bona sequimur... Deus, per quem malorum escis atque illecebris non haeremus» (1,1,3 PL 32,870-871). Cf. también *De ordine* 1,10,29 donde hace referencia a la necesaria ayuda divina.

cisamente en esta sección. El dato quizá pueda explicarse por la cronología. Al tratarse de una obra temprana, san Agustín está todavía imbuido del ideal filosófico que prima a Dios sobre Cristo; en ese período, además, a Cristo le asigna sobre todo una función docente ⁴⁷.

En conclusión, cabe afirmar que en el texto de *De mor* están incluidos buena parte de los elementos que, años más tarde, servirán a san Agustín para estructurar la Regla en su plano horizontal. Pero es preciso añadir que no encontramos la misma estructura, entendiendo por tal el mismo orden en la sucesión de las secciones. Si tomamos como criterio el orden de la Regla, designado como A, B y C, el de *De mor* podría ser este: B, A, C. La Regla presenta esta lógica: meta a conseguir, «ascesis» requerida y condiciones necesarias; *De mor*, en cambio, esta otra: los monjes practican una «ascesis» para alcanzar la meta a que tienden, para lo que cuentan con la ayuda necesaria ⁴⁸.

4.6.4. Plano vertical: De mor 31 y las unidades de la sección B de la Regla

Respecto de este segundo plano examinaremos los tres párrafos del capítulo 31. Comenzamos en el párrafo 67, referido a los cenobitas, según la división establecida con anterioridad; luego, como confirmación, nos ocuparemos de los párrafos 65 y 66 que informan sobre los anacoretas.

4.6.4.1. De mor 31,67a y las unidades de la sección B de la Regla

Recordemos que en la totalidad de los textos examinados en los artículos anteriores, incluida por supuesto la Regla misma, hemos advertido siempre tres unidades en la sección B y, en algunos casos, también en la C. De igual manera nos parece que en el texto que nos ocupa ahora se pueden señalar también tres. Su contenido permite ser dividido en tres partes, que, sin violencia alguna, es posible hacerlas coincidir con las diferentes unidades de la Regla. Les asignamos el número de serie que tiene en la Regla idéntica temática. Quedaría así:

47. Cf. W. GEERLINGS, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978, p. 189: «Die Äusserungen der frühen Schriften Augustins zur Christologie heben das Element der Lehre, das Erscheinen Christi als Information heraus».

48. Las «secciones» no están netamente separadas, pues el aspecto de unidad y concordia aparece también entrelazado con el elemento puramente ascético.

... despreciar y abandonar los atractivos de este mundo, congregados con vistas a llevar una vida común sumamente casta y santa (unidad segunda);
 pasan su vida en oraciones, lecturas y debates (unidad primera);
 sin que ningún orgullo les hinche, ninguna terquedad les haga perturbadores de la paz, y ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su modestia, verecundia y paz ... (unidad tercera) ⁴⁹.

El criterio en función del cual se constituyen las diferentes unidades en los otros textos analizados ha sido doble: en *De uera religione*, libro décimo de las *Confesiones* y nueve primeros libros de la misma obra lo constituían las tres concupiscencias mencionadas por 1 Jn 2,16; en *epist.* 48 y *sermones* de cuaresma, las tres prácticas ascéticas de Mt 6 (oración, ayuno, limosna). ¿Cuál es el criterio que subyace a la división ahora establecida? El texto no permite remitir a ninguno de los anteriores, ni hace referencia más o menos explícita a ninguno otro; estamos ante un criterio nuevo, que trataremos de individualizar más adelante ⁵⁰. No obstante, tomando en consideración los contenidos y sin pretender que san Agustín lo haya tenido en mente y en espera de que el texto mismo nos aporte más luz, hablaremos de las tres dimensiones del hombre: física, espiritual y social. Se trata de un criterio puramente funcional. Conforme a él, la primera unidad recoge la dimensión espiritual en la que, en efecto, se encuadran las oraciones, las lecturas y los debates. La segunda recoge la dimensión física, pues los atractivos de este mundo, sobre los que luego volveremos, se enmarcan dentro de ella. Por último, la tercera unidad recoge la dimensión social en que se inserta perfectamente la afirmación de que el orgullo no les hincha, la terquedad no les hace romper la paz y la envidia no los vuelve lívidos.

Se trata, por otra parte, de un criterio en que confluyen los otros dos mencionados antes y en que se encuadran también, sin dificultad, las tres unidades de la Regla: la oración, de que se ocupa la unidad primera es una acti-

49. Para el texto latino, cf. nota 18.

50. En el capítulo inmediatamente anterior, al hacer el elogio de la Iglesia, san Agustín trata primero del amor a Dios, luego del amor al prójimo y, por último, menciona la superación de los vicios: «Merito ecclesia catholica, mater Christianorum uerissima, non solum ipsum Deum... colendum praedicat..., sed etiam proximi dilectionem atque caritatem ita complecteris... Iam uero cum haec humana dilectio inhaerentem uberibus tuis nutruerit..., sequendo Deum factum idoneum... tantus caritatis ardor innascitur, et tantum diuini amoris consurgit incendium, ut exstis omnibus vitiis, et homine purgato atque sanctificato...» (30,63-64 Coyle 1021ss). Tenemos aquí, pues, una doble referencia positiva: el amor a Dios y al prójimo, y otra negativa: la desaparición de los vicios y la purificación de la persona. Datos con los que coinciden en su materialidad los tres aspectos a que hace referencia el texto que nos ocupa: comienza con la purificación de los vicios y sigue con lo que está detrás; la referencia a Dios y la referencia al prójimo. Con todo, creemos que el criterio lo hallaremos mejor si vamos más atrás en la misma obra. Pero sobre ello, más adelante.

vidad espiritual; la alimentación y la actividad sexual sobre las que versa la unidad segunda son inequívocamente actividades físicas; por último, el compartir bienes, el perdonar y el servir, aspectos tratados en la unidad tercera, responden a la condición social del hombre.

Todavía es posible ampliar más el paralelismo entre el texto de *De mor* y la Regla. El lector de nuestros anteriores artículos sabe que las unidades segunda y tercera de la Regla tienen, respectivamente, un doble y un triple contenido. Pues bien, eso percibimos asimismo en el texto que nos ocupa. La unidad segunda menciona la vida santa y casta; a su vez, la unidad tercera, menciona –volvemos a repetirlo– el orgullo que hincha, la terquedad que rompe la paz y la envidia que vuelve lívidos a quienes la sufren.

Examinemos más de cerca cada una de las unidades, desde la perspectiva de la Regla. En cuanto a la primera, ambos textos coinciden en hablar de la oraciones, en plural; divergen en que *De mor* se limita a constatar que los monjes pasan la vida en oraciones, mientras la Regla, además de exhortar a ellas, se preocupa de que se hagan debidamente. Divergen también en que la Regla silencia las lecturas y los debates, asociados en *De mor* a las oraciones.

La segunda unidad de la Regla abarca el ayuno/abstinencia tanto en el ámbito del alimento como en el de la sexualidad, correspondientes respectivamente a sus capítulos tercero y cuarto; la de *De mor*, según la hemos establecido antes, menciona tanto la santidad como la castidad. Cabe preguntarse, sin embargo, si bajo estos términos se oculta la misma realidad recogida en la Regla. No hay duda, respecto a la castidad, pero ¿qué decir de la santidad? Si releemos el texto, advertimos que expresa un mismo contenido de doble manera: primero en forma negativa («despreciar y abandonar los atractivos de este mundo») y a continuación en forma positiva («con vistas a llevar una vida común sumamente *santa y casta*»). Primero indica de qué pretenden desprenderse y luego qué pretenden conseguir. Lo primero es indicado de forma genérica: los atractivos de este mundo. Ahora bien, ¿a qué se refiere san Agustín aquí al hablar de atractivos, en latín *illecebrae*? Al término cabe asignarle un significado amplio, refiriéndolo a cuanto de seductor puede ofrecer el mundo, incluidos tanto el placer físico como los honores, dignidades, etc. En el contexto, hay que excluirlo⁵¹. En la misma introducción al de *De mor* san Agustín designa como *illecebrae* los cebos de que se sirven los maniqueos para capturar a los católicos sin mayor preparación, a saber: la crítica al Antiguo Testamento y la ostentación de una vida de castidad y continencia⁵².

51. La polémica con los maniqueos no versaba sobre cuestiones de honores, algo que, en cambio, estará muy presente en la controversia antidonatista.

52. Cf. antes, nota 3.

Pero en otro pasaje, en que no falta el verbo despreciar (*contemnere*), específica más y habla de las *corporeas illecebras*⁵³, a las que, pocas líneas después, se refiere en los siguientes términos: «se hallan en cuanto toca al sentido corpóreo, que algunos denominan también “realidades sensibles”»⁵⁴. A la luz de este texto, cabe pensar que bajo la mención de los atractivos de este mundo que los monjes desprecian y abandonan, san Agustín entiende genéricamente la satisfacción de los sentidos, lo que en textos posteriores incluirá dentro de la concupiscencia de la carne⁵⁵. Y es evidente que dentro de esa satisfacción de los sentidos se incluye tanto el del gusto/oído como el del tacto/vista de que se ocupa la Regla en sus capítulos tercero y cuarto respectivamente⁵⁶.

Pasemos ahora a la formulación positiva: la vida «casta» y «santa» a que aspiran los monjes. ¿Cómo hay que entender la relación entre ambos términos? ¿Como dos realidades enteramente distintas o como la parte de un todo, siendo la santidad el todo y la castidad la parte? Y siendo esto así, ¿por qué la necesidad de especificar esa parte, ya incluida en el todo? A nuestro parecer, cabe pensar que la santidad es el resultado del desprecio de los atractivos de la sensualidad en general y la castidad el fruto del desprecio de uno específico, el de la pasión sexual. Para advertirlo sólo es preciso volver los ojos a lo que ha dicho poco antes acerca de los anacoretas. San Agustín menciona el *excellens fastigium sanctitatis*, merecedor de toda admiración y honor, que ellos han alcanzado y que, luego, concreta en la templanza y la continencia⁵⁷. La santidad viene a identificarse con la continencia⁵⁸, que, en principio, incluye dentro de sí la castidad. Pero san Agustín puede haber querido mencionarla explícitamente por el peso que le otorgaban los maniqueos en su campaña

53. Contrapuestas a la celebridad y fama: «contemnere omnes corporeas illecebras, laudemque popularem...» (19,36 Coyle 642).

54. «Illecebrae autem corporis sitae sunt in his omnibus quae corporeus sensus attingit, quae a nonnullis sensibilia nominantur: in quibus maxime lux ista uulgaris excellit, quia et in ipsis sensibus nostris, quibus anima per corpus utitur, nihil est oculis praefendum; et ideo in scripturis sanctis, uisibilia nomine sensibilia cuncta significantur» (20,37 Coyle 649-654).

55. Cf. *Conf.* 10,30,41-34,53 CC 27,146-184..

56. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 235-238.

57. «... nam hoc tan excellens fastigium sanctitatis, cui non sua sponte mirandum et honorandum videatur...? Tantum isti admonendi sunt, qui sese inaniter iactant, in tantum processisse temperantiam et continentiam santissimorum catholicae fidei Christianorum, ut restringenda nonnullis, et quasi ad humanos fines reuocanda videatur...» (31,66 Coyle 1097-1102).

58. Posiblemente la mención juntas de la templanza y la continencia sería una endiada, a no ser que la templanza se refiera específicamente a los aspectos alimenticios y la continencia a los sexuales. No olvidar, sin embargo, que al reflexionar anteriormente sobre la virtud de la templanza, incluye dentro de ella lo que luego será el contenido de las tres concupiscencias: además de las *illecebrae* de que nos ocupamos, la *laus/gloria popularis* y *curiositas* (cf. 19,35-21,39 Coyle 615-711). En todo caso, el no dejarse arrastrar por dichas *illecebrae* entra dentro de la continencia. Tendríamos una especie de sinécdoque: el todo por la parte o la parte por el todo.

proselitista, puesto que la ha señalado al comienzo como uno de los cebos utilizados por ellos ⁵⁹. Habiéndose propuesto en la obra salir al paso de la imagen de castos y continentes de que presumían sus adversarios maniqueos, la mención de la santidad junto a la castidad hace suponer que aquella virtud está por la continencia ⁶⁰. Y, dando un paso más, al hablar de continencia piensa sobre todo en la continencia alimentaria. Tratándose de un ejercicio ascético que refiere a propósito de todas las otras clases de monjes, resultaría raro que no pensase en ella con referencia a los cenobitas ⁶¹. Una ulterior confirmación la obtendremos de la consideración de la segunda parte de la descripción de los cenobitas de que nos ocuparemos en el apartado siguiente.

La tercera unidad de la Regla la constituyen tres capítulos: el quinto, el sexto y el séptimo, cada uno con su temática específica, que –recordamos– cae dentro del denominador común de la dimensión social del hombre y específicamente del siervo de Dios; la de *De mor*, según la hemos establecido antes, la constituyen tres aspectos que tienen ese mismo denominador común. A continuación vamos a ver si es posible establecer una relación de identidad entre los aspectos incluidos en dicha unidad en la Regla y los incluidos en *De mor*.

Nuestra hipótesis es la siguiente: bajo «sin que ningún orgullo los hinche» se puede ver una cierta identidad de fondo como el tema del capítulo séptimo de la Regla; bajo «sin que ninguna terquedad los haga perturbadores de la paz», una cierta identidad con el contenido del capítulo sexto; y bajo «sin que ninguna envidia los vuelva lívidos», una cierta identidad con el del capítulo quinto.

A nuestro parecer, derivado de los paralelismos con otros textos examinados, el núcleo del capítulo séptimo de la Regla, hay que verlo en el precepto de «no dominar desde el poder, sino servir desde la caridad» ⁶². A esta rea-

59. *De mor* 1,2. De lo que aquí expone en forma abstracta, ofrece un ejemplo muy concreto en la persona de Alipio, a propósito del cual escribe: «... illa mecum superstitione inuolutus est amans in manichaeis ostentationem continentiae quam ueram et germanam putabat; erat autem illa uecors et seductoria, praetiosas animas captans nondum uirtutis altitudinem scientes tangere et superficie decipi faciles, sed tamen adumbratae simulataeque uirtutis» (*Conf.* 6,7,12 CC 27,82).

60. *De mor* 35,78 Coyle 1301ss.

61. En efecto, es útil poner en relación el comienzo y el final del *De mor* para averiguar que entiende san Agustín específicamente por continencia en esta obra. Como ya hemos indicado repetidamente, al comienzo san Agustín indica que se propone plantar cara a las pretensiones de castidad y continencia de los (elegidos) maniqueos (1,2). Ahora bien, después de haber presentado la vida de los siervos y siervas de Dios y los clérigos, se detiene ampliamente en el alcance que ha de darse a la continencia, contexto en que aduce la amplia cita de 1 Cor 6,12-7,7, que versan sobre la comida y la castidad (35,78, Coyle 1304ss).

62. «non... potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem» (R VII,3).

lidad se ajusta perfectamente lo que dice el *De mor*: «ningún orgullo los hincha». Tanto más que, al hablar en la continuación del texto de los «padres» monásticos, es decir, de quienes ejercían la autoridad, no se limita a mencionar genéricamente la gran santidad que manifiestan en la práctica de su fe⁶³ y su descollar en todas los aspectos, sino que añade, especificando, que «miran sin orgullo por los que llaman “hijos”»⁶⁴.

El capítulo sexto de la Regla, por su parte, se ocupa de las disputas (*lites*), tratando de que o bien no surjan o, si han surgido, desaparezcan cuanto antes. Es evidente, en efecto, que el espíritu pendenciero alborota el grupo y rompe su paz. El remedio que prescribe san Agustín no es otro que el perdón solicitado y otorgado de inmediato, que es lo contrario a la obstinación en el rencor y la ira, que, si se la deja, por su mismo dinamismo se convierte en odio. Ahora bien, la situación por la que san Agustín aboga en la Regla se corresponde con la descrita en *De mor*: en aquellos monasterios nadie rompía la paz y armonía del grupo: «sin que ninguna terquedad los haga perturbadores de la paz».

Por último, a propósito del capítulo quinto de la Regla hay que señalar, entre otros aspectos, la voluntad del legislador de desterrar la envidia del monasterio, para lo que ordena que todo sea común⁶⁵. Ahora bien, tal es la realidad existente en los monasterios a que san Agustín se refiere: «sin que ninguna envidia los vuelva lívidos».

Cuando, anteriormente, nos ocupamos de la segunda unidad, advertimos que, en *De mor*, san Agustín hacía una doble presentación de su contenido, primero negativa y luego positiva. Lo mismo advertimos a propósito de la tercera. Hemos visto la negativa: en aquellos monasterios no se daba ni el orgullo, ni la obstinación, ni la envidia. La positiva viene a continuación: son austeros (*modesti*), humildes (*verecundi*) y sosegados (*pacati*). El que la primera terna está separada de la segunda sólo por la adversativa *sed* parece indicar que una y otra se corresponden. Cosa distinta es establecer la exacta correspondencia. Cabría pensar que siguiese el mismo orden o, buscando un efecto retórico, el inverso, según el cual *modesti* correspondería a la falta de envidia, el *verecundi* a la falta de obstinación y el *pacati* a la falta de orgullo. Pero nos

63. Cf. Coyle 1121-1122.

64. «Hi uero patres non solum sanctissimi moribus, sed etiam diuina doctrina excellentissimi, omnibus rebus excelsi, *nulla superbia* consulunt his quos “filios” uocant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in oboediendo uoluntate» (31,67 Coyle 1120-1123).

65. Es cierto que no aparece el término envidia, pero la realidad está clara en estas palabras: «Si autem hinc inter uos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat...» (Regla V,1). Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 242-245.

parece que la correspondencia no se establece ni según el orden propio ni según el inverso, sino que el *uerecundi* se refiere a la falta de *superbia* y el *pacati* a la falta de *peruicacia*, y conforme a esta distribución se han traducido los términos. Aunque la condición de *pacati* puede deberse a la falta de *superbia*⁶⁶, nos parece que su contrapunto en el texto es *turbulenti*⁶⁷. Por otra parte, *uerecundi* puede ser el contrapunto a la *superbia*⁶⁸, y, ya por exclusión, *modesti* sería el contrapunto a la *inuidencia*⁶⁹. El criterio que haya seguido san Agustín para ordenar estos distintos datos, si es que se orientó conscientemente por alguno, no podemos adivinarlo.

Todo lo dicho hasta ahora se puede presentar esquemáticamente de la forma siguiente, conforme al orden de unidades de la Regla:

Unidad primera:

Regla: Oraciones (R II)
De mor: Oraciones [+lecturas y debates]

Unidad segunda:

Regla: Ayuno (R III)
De mor: Renuncia a los atractivos
de los sentidos - vida santa.
Regla: Castidad (R IV)
De mor: Renuncia a los atractivos
de los sentidos - vida casta.

66. El libro décimo nono del *De ciuitate Dei* muestra con claridad cómo la paz sólo puede existir a condición de que se deponga todo tipo de orgullo.

67. De una parte, si hay paz (*pacati*) es porque no hay turbulencia; de otra, en *Contra Faustum* 33,9 CSEL 25,794 san Agustín asocia *pervicacia* y *turbulentia* («pervicacibus turbulentisque responderim»). Además, el adjetivo *turbulenti* referido a monjes aparece también en *Enarratio in psalmum* 132,12 CC 40,1934: «Nam in quibus non est perfecta caritas Christi, et cum in uno sint, odiosi sunt, molesti sunt, turbulenti sunt, anxietate sua turbant caeteros et quaerunt quid de illis dicant».

68. Un texto de la predicación puede justificar bien esta asociación. A propósito de 1 Tim 3,1: *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*, comenta: «Quid est hoc? Quasi inflammavit omnes ad desiderandum episcopatum, et meliores erunt *ambitores* quam *uerecundi*, et meliores erunt arrogancia quadam sibi indebita usurpantes, quam etiam debita timore vitantes?» (S. 340 A [Guelf. 32], 6, en *Miscellanea Augustiniana*, Roma 1931, I, p. 568). El predicador contrapone la *uerecundia* a la *ambitio*, una de las manifestaciones de la *superbia*.

69. La *modestia* unida a la moderación aparece en este texto: «... modestia in temperando, misericordia in erogando» (S. 104,7 SPM 1,59). El «modesto», el que se conforma con poco, difícilmente se sentirá acosado por la envidia.

Unidad tercera:

Regla:	Evitar la envidia (R V).
<i>De mor:</i>	Ninguna envidia los vuelve lívidos - son austeros.
Regla:	Evitar los litigios (R VI).
<i>De mor:</i>	Ninguna terquedad los hace perturbadores de la paz - son sosegados.
Regla:	Evitar el orgullo que dimana del poder (R VII).
<i>De mor:</i>	Ningún orgullo los hincha - son humildes.

4.6.4.2. *De mor 31,67b y las unidades de la sección B de la Regla*

Una confirmación de lo expuesto, aunque limitada sólo al número de unidades, la podemos obtener del análisis de la segunda parte de la información sobre los cenobitas. Esta diverge de la primera en el modo de presentar el material informativo. Mientras en el texto inicial san Agustín opta por una presentación más bien abstracta, luego prefiere ofrecer al lector realizaciones concretas, «un triple programa de actividades»⁷⁰. A su vez, esta segunda parte, converge con la primera en que el material que ofrece puede ser clasificado también según el criterio adoptado de la triple dimensión del hombre, aunque ahora las diversas dimensiones aparezcan en orden inverso: social, espiritual, física. Veámoslo.

En primer lugar –acabamos de decir– ofrece los datos concernientes a la dimensión social. Refiere, en efecto, que nadie posee nada propio y nadie es carga para nadie, pues todos ganan su sustento con su propio trabajo manual. Señala asimismo que entregan el fruto a su trabajo a los decanos que se encargan de mirar por ellos; decanos que, a su vez, han de rendir cuentas a quienes llaman «padre», personas que, descollando por la santidad de sus costumbres y su sabiduría en las realidades divinas, cuidan sin orgullo alguno y con gran esmero de los que ellos llaman «hijos», ante los que gozan de gran autoridad y de los que reciben la obediencia que voluntariamente le tributan⁷¹. Tal sería el equivalente de la unidad tercera.

70. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, p. 117.

71. «Nemo quidquam possidet proprium, nemo cuiquam onerosus est. Operantur manibus ea quibus et corpus pasci possit, et a deo mens impediri non possit. Opus autem suum tradunt eis quos "decanos" uocant, eo quod sint denis praepositi, ut neminem illorum cura sui corporis tan-

En segundo lugar informa sobre algunas actividades relacionadas con la dimensión espiritual de la persona. Indica cómo, al caer el día, estando aún en ayunas, los monjes salían de sus celdas para reunirse y escuchar a los respectivos padres, cada uno de los cuales congregaba un mínimo de tres mil de ellos. San Agustín pondera también la actitud: les escuchaban con una atención increíble, en absoluto silencio, manifestando con sus gemidos, lágrimas y una alegría contenida los sentimientos que el discurso ⁷² de aquel hacía nacer en sus corazones ⁷³. Tenemos aquí el equivalente de la unidad primera.

gat, neque in cibo, neque in uestimento, neque si quid aliud opus est, uel quotidianae necessitati, uel mutatae, ut assolet, ualetudine. Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes, et praesto facientes quidquid illa uita propter imbecillitatem corporis postulat, rationem tamen etiam ipsi reddunt uni, quem "patrem" appellant. Hi uero patres non solum sanctissimi moribus, sed etiam diuina doctrina excellentissimi, omnibus rebus excelsi, nulla superbia consulunt his quos "filios" uocant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in oboediendo uoluntate» (31,67 Coyle 1111-1123).

72. La aparición aquí del término *oratio* plantea el problema de la exacta traducción de *orationes* que aparece en la primera parte del texto. Nosotros lo hemos traducido por «oraciones» por varias razones. En primer lugar porque la gramática lo permite; luego porque la oración ha sido parte fundamental en la vida monástica; además, habiendo mencionado la oración en su información sobre los monjes anacoretas (*perfruentes colloquio dei*), es difícil pensar que no lo hiciera a propósito de los cenobitas (aunque este argumento no sirve mucho, habida cuenta que silencia el hecho a propósito de los *diuersoria* de Roma). Por último, ha pesado el argumento de autoridad, puesto que todas las traducciones que hemos podido consultar han optado por la misma traducción: A. Zumkeller (*Das Mönchtum*, p. 347: «Gebet»), L. Cilleruelo (*El monacato*, p. 106: «oración»); A. de Vogüé (*Histoire littéraire* 2, p. 115: «prières»); T. Prieto (*Las costumbres de la Iglesia católica*, BAC 30, Madrid 1956: «plegarias»); D. Rolland-Gosseling (*De moribus Ecclesiae Catholicae*, Bibliothèque Augustinienne 1, Paris 1949, p. 67: «prière»); D. A. Callagher (*The Catholic and Manicheans Ways of Life*, The Fathers of the Church, 36, Washington, 1996, p. 51: «prayer»); A. Pieretti (*I costumi della Chiesa catolica e i costumi dei manichei*, Opere di Sant'Agostino XIII/1, Roma 1997, p. 99: «pregare»). Pero también podría traducirse por discursos y en ese sentido habría que entender lo que dice aquí como una explicitación de las *orationes* mencionadas antes. Ello significaría excluir la oración de la descripción de la vida de los cenobitas, pero no habría que echar las manos a la cabeza, porque el hecho de que no la mencione no significa que no existiera. De hecho no la menciona a propósito de los *diuersoria* de Milán y Roma, y difícilmente se aceptaría que no se orase en tales centros ascéticos. La razón del silencio se podría ver, en este caso, en el carácter polémico-apologético de la obra: la oración no era punto de discusión entre maniqueos y católicos. Interpretar *orationes* como discursos se inserta perfectamente en el contexto, en cuanto que san Agustín presentaría tres formas, diferentes pero homogéneas, de llegar a Dios: el discurso escuchado, el libro leído, el debate mantenido. Se puede objetar que no vivían escuchando continuamente discursos, pero tampoco leyendo libros o debatiendo entre ellos, ni tampoco orando. Más tarde el santo tendrá que recurrir a la oración-deseo para defender la posibilidad de cumplir el precepto apostólico de orar sin interrupción (cf. *Enarr. in ps.* 37, 14). Además, no afecta en lo esencial a nuestro planteamiento, aunque la mención de las «oraciones» hace más palpable el paralelismo entre los dos textos. Por último, se ajusta mejor a la prudencia como criterio subyacente. Pero sobre esto hablaremos más adelante.

73. «Conueniunt autem diei tempore extremo de suis quisque habitaculis, dum adhuc ieiuni sunt, ad audiendum illum patrem, et conueniunt ad singulos patres terna, ut minimum, hominum millia; nam enim multo numerosiores sub uno agunt. Audiunt enim incredibili studio, summo silentio;

Por último, nos informa sobre los aspectos relacionados con la dimensión física, esto es, el ayuno y abstinencia. De ellos dice que no daban a su cuerpo más que el alimento necesario para la salud, que refrenaban la concupiscencia, y que su abstinencia no se limitaba sólo a la carne y al vino, sino que se extendía también a alimentos exquisitos que excitan el apetito del vientre y la gula. Como conclusión, refiere que lo que ahorran con ese proceder lo entregaban como donativo a regiones desérticas ⁷⁴. Estamos ante el equivalente de la unidad segunda.

Además de esta primera constatación, la información aportada y su distribución dan origen a otras conclusiones de distinto tipo. En primer lugar, leyendo el texto agustiniano y comparándolo con su fuente, la *epist.* 22 de san Jerónimo, se advierte la obra de reorganización del material realizada por san Agustín. Lo que en Jerónimo se halla disperso, san Agustín lo dispone diversamente para obtener esa estructura triádica, o distintas unidades ⁷⁵.

Un segundo aspecto aparece también claro: el contenido de estas unidades se corresponde fundamentalmente con las de la primera parte del texto, con la diferencia que va de lo concreto a lo abstracto. En efecto, los datos de la unidad tercera referentes a la organización del trabajo y del personal, con la positiva afirmación de la autoridad de unos y obediencia de otros, son la

affectiones animorum suorum, prout eos pertulerit disserentis oratio, uel gemitu, uel fletu, uel modesto et omni clamori uacuo gaudio significantes...» (*De mor* 31,67 Coyle 1113-1130). Véase también en A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 124-126, la comparación entre la información agustiniana y su fuente, san Jerónimo.

74. «Corpus deinde reficitur, quantum saluti et salubritati satis est coercente unoquoque concupiscentiam, ne se profundat uel in ea ipsa quae praesto sunt parca et vilissima. Ita non solum a carnibus et uino abstinent pro sufficientia domandarum libidinum, sed ab his etiam quae tanto concitatus uentris et gutturi prouocant appetitum, quanto quasi mundiora nonnullis uidentur: quo nomine solet turpe desiderium exquisitorum ciborum, quod a carnibus alienum est, ridicule turpiterque defendi. Sane quidquid necessario uictui redundat (nam redundat plurimum ex operibus manuum, et epularum restrictione), tanta cura egentibus distribuitur, quanta non ab ipsis qui distribuunt comparatum est. Nullo modo namque satagunt, ut haec sibi abundant, sed omni modo agunt ut non apud se remaneat quod abundauerit, usque adeo ut oneratas etiam nauas in ea loca mittant, quae inopes incolunt» (31,67 Coyle, l. 1130-1143). Cf. también en A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 126-129, el comentario a este texto.

75. En su información sobre los cenobitas, Jerónimo habla sucesivamente de los siguientes temas: obediencia; organización de los monjes en decurias y centurias; horario (antes de nona en sus celdas todos, a excepción de los decanos; a nona: canto de salmos, lectura de Escrituras, plática del padre y modo como es acogida; a continuación: comida, organización del servicio, dieta, acción de gracias y regreso a sus estancias, hasta el atardecer, período de conversación espiritual); información sobre la administración del trabajo, función asistencial del mayordomo; dedicación diaria a la oración y lectura –los domingos dedicación exclusiva–; régimen de ayunos. Dejando de lado las omisiones y los cambios que introduce (cf. al respecto A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 119-124), san Agustín ha concentrado –y clasificado– toda la información en el ámbito social (organización del cenobio, en cuanto al personal y al trabajo), el ámbito de cultivo del espíritu y lo concerniente al ámbito alimentario.

traducción en ejemplos concretos de la falta de orgullo, de la paz y de la austeridad señaladas en la primera parte. A su vez, cuanto refiere en la unidad primera sobre la formación que los monjes reciben del respectivo padre, no es sino explicitación de la información anterior de que vivían en oraciones, lecturas y debates. Asimismo, la más bien detallada información de la unidad segunda sobre el ayuno y la abstinencia, en el sentido de que incluye también las motivaciones –algo muy en línea con la obra entera y, sobre todo, con su interés apologético antimaniqueo– hay que pensar que no es sino la explicitación de la vida santísima de que hablaba en la misma unidad de la primera parte.

Hasta aquí hemos utilizado un criterio puramente funcional de organización: el de la triple dimensión del hombre. Es el momento de descubrir cuál es el que realmente organiza el material. Lo más lógico parece buscarlo dentro, no fuera, de la misma obra.

Partimos de que san Agustín está exponiendo, en polémica contra los maniqueos, la enseñanza moral católica. Esta moral católica la ha anclado el santo en el doble precepto del amor, a Dios y al prójimo. En un momento de su exposición, el santo reduce al amor de Dios las cuatro virtudes de los filósofos, esto es, las cuatro virtudes cardinales: templanza, fortaleza, justicia y prudencia. Lo hace con estas palabras:

Porque si la virtud nos conduce a la vida feliz, no afirmaré que la virtud es otra cosa que el sumo amor a Dios. En efecto, cuando se habla de su cuádruple división, en cuanto llego a entender, se está hablando de ciertas modalidades afectivas de un mismo amor. En consecuencia..., no dudaría en definir aquellas cuatro virtudes de la siguiente manera: la templanza es el amor que se ofrece íntegro a aquello que se ama; la fortaleza, el amor que tolera fácilmente todo en atención al objeto de su amor; la justicia, el amor que sirve únicamente a lo que ama y, por ello, que ejerce su dominio conforme a rectitud; la prudencia, el amor que discierne sagazmente lo que es de ayuda de lo que constituye un impedimento ⁷⁶.

76. «Quod si uirtus ad beatam uitam nos ducit, nihil omnino esse uirtutem affirmauerim, nisi summum amorem dei. Namque illud quod quadripartita dicitur uirtus, ex ipsius amoris uario quodam affectu, quantum intellego, dicitur. Itaque illas quattuor uirtutes, quarum utinam ita sit in mentibus uis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur; fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur; iustitia, amor soli amato seruiens, et propterea recte dominans; prudentia, amor ea quibus adiuuatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens» (15,25 Coyle 451-460). De las mismas virtudes se ocupa san Agustín también en *De libero arbitrio* 1,13,27 CC 29,228; *De genesi contra manichaeos* 2,10,14 PL 34,203-204; *De diuersis quaestionibus* 83, 31,1-3 CC 44A,41-45; *En. in ps.* 83,11 CC 39,1157-1158; *De ciuitate Dei* 4,20 CC 47,114.

Tras recordar que no se trata de un amor cualquiera, sino del amor al bien supremo, a la suprema sabiduría, y a la suprema concordia ⁷⁷, saca las conclusiones:

Por lo cual, es lícito definir las también afirmando que la templanza es el amor que se conserva íntegro e incorrupto para Dios; la fortaleza, el amor que aguanta fácilmente todo en atención a Dios; la justicia, el amor que sirve sólo a Dios y, por ello, manda rectamente a cuanto está sometido al hombre; la prudencia el amor que discierne correctamente entre cuanto ayuda a llegar a Dios y lo que lo impide ⁷⁸.

A continuación, tras una larga digresión antimaniquea centrada en la armonía de los dos Testamentos ⁷⁹, san Agustín se ocupa con más detenimiento de dichas virtudes ⁸⁰. No es necesario recoger aquí cuanto explicita sobre cada una de ellas, porque recurriremos a estos textos cuando nos resulten aclaratorios. Intentaremos ver si los datos que aporta el santo sobre los cenobitas pueden encuadrarse dentro de esas virtudes. Seguimos el mismo orden del texto agustiniano.

El primer dato que aporta san Agustín –en la segunda parte del párrafo 67, de que nos ocupamos ahora– es la renuncia a toda posesión:

Nadie posee nada propio; nadie resulta una carga para nadie. Con el trabajo de sus manos se procuran aquello con que pueden alimentar el cuerpo... El fruto de su trabajo lo entregan a quienes llaman «decanos» ... para que ninguno padezca preocupación por el cuerpo en lo referente al alimento, al vestido o cualquier otra cosa requerida ya por cualquier necesidad, ya por... cambios en la salud ⁸¹.

Tenemos descrito aquí el desprendimiento absoluto del monje. Un hecho considerado por el santo como prueba de que posee la virtud de la fortaleza.

77. «Sed hunc amorem non cuiuslibet, sed dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae, summaeque concordiae» (15,25 Coyle 460-462). Un poco más adelante propone la misma trilogía, pero con una variante: en vez de «summae concordiae», presenta «summae paci» (24,44 Coyle 778).

78. «Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem deo sese integrum incorruptumque seruantem; fortitudinem, amorem omnia propter deum facile preferentem; iustitiam, amorem deo tantum seruientem, et ob hoc bene imperantem caeteris quae homini subiecta sunt; prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adiuetur in deum, ab his quibus impediri potest» (15,25 Coyle 462-467).

79. Cf. cap. 16,26-18,34 Coyle 468-614.

80. Cf. cap. 19,35-21,39 Coyle 615-711 (templanza); 22,40-23,43 Coyle 712-770 (fortaleza) y 24,44-45 Coyle 771-795 (justicia y prudencia).

81. Texto latino en nota 71.

Si recordamos que san Agustín definía la fortaleza como el amor que aguanta todo por Dios ⁸²; si tenemos en cuenta que el amor manifiesta ser fuerte cuando pierde los bienes de este mundo ⁸³; si consideramos, por último, que al poner un ejemplo bíblico de fortaleza presenta a Job que perdió todos sus bienes ⁸⁴, no parece que sea un despropósito ver en el dato aportado por san Agustín una manifestación de la virtud de la fortaleza que poseían aquellos cenobitas ⁸⁵.

En un segundo momento, san Agustín se ocupa de los decanos y de los llamados «padres». De ellos dice lo siguiente:

En cuanto a los decanos, disponen todo con gran esmero y hacen con prontitud cuanto esta vida exige a causa de la debilidad del cuerpo; sin embargo, ellos mismos han de dar cuenta a una única persona a la que llaman «padre». Estos «padres», no sólo de gran santidad de costumbres, sino también destacadísimos por su doctrina divina y descolando en todo, miran sin orgullo alguno por aquellos a los que llaman «hijos», en virtud de la gran autoridad de mando en aquellos y a la gran voluntad de obediencia en estos ⁸⁶.

82. Cf. antes, nota 78.

83. «De fortitudine uero non multa dicenda sunt. Amor namque ille de quo loquimur, quem tota sanctitate inflammatum esse oportet in deum, in non appetendis istis temperans, in amittendis fortis uocatur» (*De mor* 22,40 Coyle 712-714).

84. «Quid ergo hic noui testamenti auctoritates colligam, ubi dictum est, *Tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spes* (Rom 5,3-4); et non solum dictum, sed etiam exemplis eorum qui dixerunt, probatum atque firmatum, de ueteri potius testamento... excitabo exemplum patientiae. Neque illum memorabo uirum, a quo in magnis cruciatibus corporis et horribili tabe membrorum, non modo sustententur humana, sed diuina etiam disputantur. In cuius singulis uocibus satis elucet... quanti pendenda sint ista, quae cum uolunt homines per dominationem tenere, ab his ipsis potius per cupiditatem tenentur, et rerum mortalium serui fiunt, dum imperite domini esse desiderant. Amisit namque ille omnes diuitias, et factus repente pauperrimus, tam inconcussum animum tenuit et infixum Deo, ut satis demonstraret, non illas sibi fuisse magnas, sed se illis, sibi autem deum... Multo enim mirabilius est non inhaerere istis, quamuis possideas, quam omnino non eas possidere. Sed quoniam de dolore atque cruciatibus corporis tolerandis nunc agitur, relinquo istum uirum, licet magnum, licet inuictum, uirum tamen» (23,42-43 Coyle 735-754). Agustín recurre aquí la figura retórica de la *praeteritio*, esto es, hablar de algo precisamente mientras se afirma que no se va a hablar de ello.

85. Se podría objetar que el siervo de Dios abandona los bienes por decisión propia, mientras que la fortaleza se manifiesta sobre todo en la pérdida involuntaria de los mismos. Así lo deja entender el verbo *amittere* (cf. dos notas anteriores) y así lo afirma claramente en otros lugares. En *De libero arbitrio* lo explicita bien: «animae adfectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus» (1,13,27 CC 29,228). Pero no se debe olvidar que san Agustín asocia la fortaleza de los cristianos de la primera comunidad de Jerusalén a la pobreza voluntaria por la puesta en común de los bienes (cf. *Contra Litteras Petilianas* 2,104,239 CSEL 52,152-155; *De ciuitate Dei* 18,54 CC 48,654-655).

86. Texto latino en nota 71.

Al hacer esta descripción, san Agustín presenta a los «superiores» de aquellos cenobios en posesión de la virtud de la justicia. Basta recordar que la definía como el amor que sirve únicamente a la persona amada y, por ello, que ejerce conforme a rectitud el dominio sobre quienes le están sujetos. De los dos aspectos de que consta la definición, el segundo aparece claro en «el gran esmero», en el «hacer con prontitud», en el «mirar sin orgullo alguno» y, por último, tanto en la autoridad de los unos como en la obediencia de los otros; el primero se le puede considerar implícito en la constatación de su gran santidad.

La tercera información se refiere a la formación espiritual que los monjes reciben de los respectivos «padres». Así escribe:

A la caída del día, estando aún en ayunas, abandonan sus respectivas celdas para reunirse y escuchar a su «padre»... Ellos le escuchan con una atención increíble, en absoluto silencio, y manifiestan por sus gemidos, por las lágrimas y por una alegría contenida y sin manifestaciones ruidosas, los sentimientos que en su alma despierta el discurso de quien les ha hablado ⁸⁷.

Aunque quizá no aparezca tan claro como en los casos anteriores, no resulta difícil percibir aquí un testimonio de la virtud de la prudencia de aquellos cenobitas. Virtud de la prudencia definida como el amor que discierne correctamente entre lo que ayuda a llegar a Dios y lo que lo impide ⁸⁸. Es sin duda de sabios, de «prudentes», escuchar con sumo interés y absoluto silencio –correcto discernimiento– la palabra de quienes antes han sido presentados en posesión de suprema santidad de costumbres y destacados en la ciencia divina. Sin duda, tenían todas las credenciales para conducirles a Dios.

Por último la información sobre el alimento, ayuno y abstinencia. Esto leemos:

Nutren su cuerpo en la medida justa para mantener la vida y la salud, cohibiendo cada uno su concupiscencia para evitar que se infiltre incluso en comida tan parca y extremadamente pobre. Se abstienen no sólo de la carne y el vino para poder domar las pasiones, sino también de alimentos que excitan el apetito del vientre y de la gula tanto más cuanto que algunos de ellos los consideran más puros, triquiñuela con que suelen defender ridícula y deshonestamente el deseo de manjares exquisitos, distintos de las carnes ⁸⁹.

⁸⁷. Texto latino en nota 73.

⁸⁸. En otro lugar dirá «ad quam dignoscentia pertinet appetendorum et uitandorum» (24,45 Coyle 781).

⁸⁹. El texto latino en nota 74.

Este comportamiento frente al alimento es un testimonio convincente de la virtud de la templanza que poseían aquellos cenobitas. La definición antes recogida de dicha virtud, esto es, el amor que se conserva íntegro e incorrupto para Dios, adquiere rasgos más concretos páginas más adelante. Su función consiste en reprimir y apaciguar las apetencias (*cupiditates*) que nos llevan a ansiar aquello que nos aparta de la ley de Dios y del fruto de su bondad ⁹⁰, o en despreciar los atractivos del cuerpo ⁹¹. Y volviendo a su vinculación con el amor, este se manifiesta como *temperans* cuando no apetece los bienes de este mundo ⁹². Con estos datos se acuerda la motivación de la ascesis alimentaria de los monjes: reprimir la concupiscencia, domar las pasiones (*libidines*), específicamente el apetito del vientre y de la gula.

La identidad de contenidos, aunque no siempre de formulación, entre lo que san Agustín incluye en el campo de cada virtud cardinal y los distintos aspectos de su descripción de la vida cenobítica, permiten concluir con probabilidad que en su intención estaba mostrar que en dichos monjes se daba esa cuádruple manifestación del único amor de Dios, el único que hace feliz, y con vistas a ello reorganizó el material que le ofrecía san Jerónimo. Pero no sólo lo hacen probable las identidades señaladas; la misma lógica lo hace asimismo probable; más aún, sería extraño que no hubiera tenido tal intención, desde el momento en que pretende mostrar que el ideal moral cristiano expuesto con anterioridad, no se queda en pura especulación, sino que ha encontrado quien lo ha traducido en vida, esto es, los monjes.

Si tal ha sido el criterio de organizador del material de la segunda parte del párrafo 67, la lógica pide que el mismo criterio haya organizado los datos de la primera. Por otra parte, el paralelismo en los contenidos señalado con anterioridad lo hace asimismo más que probable. Aunque la mayor concisión del texto reduce posibilidades, no es difícil encuadrar los datos dentro del esquema de las cuatro virtudes cardinales. Así el desprecio y el abandono de los atractivos de este mundo coincide exactamente con la función de la templanza, señalada expresamente por san Agustín ⁹³, así como la vida castísima. También se encuadran perfectamente dentro de la prudencia las oraciones, lecturas y debates, en cuanto elección acertada de medios que indu-

90. «Munus enim eius est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea, quae nos avertunt a legibus dei et a fructu bonitatis eius» (19,35 Coyle 618-620).

91. «Omne igitur officium temperantiae, est... contemnere omnes corporeas illecebras...» (19,36 Coyle 640-642). Respecto a lo que entiende por *illecebrae*, cf. antes, nota 54.

92. Cf. antes nota 83.

93. Cf. texto en nota 83. La diferencia es mínima: hablando de la templanza, san Agustín habla de *omnes corporeas illecebras*, describiendo la vida de los cenobitas, en cambio, de *mundi huius illecebris*.

dablemente llevan a Dios. La justicia puede verse señalada en el dato de que ningún orgullo los hincha y ninguna terquedad los hace perturbadores de la paz, sobre todo si leídos a la luz de la ampliación y concreción de la segunda parte del párrafo. Por último, la fortaleza puede intuirse indicada en la indicación de que ninguna avaricia los vuelve lívidos, puesto que esa falta de envidia presupone un desapego de los bienes, que ciertamente requiere fortaleza como indicó en su momento.

Pero si esto es así, se plantea ahora otro problema que, de no hallar solución, tiraría por tierra nuestro planeamiento de un paralelismo entre la descripción de la vida cenobítica y la Regla en cuanto que ambos documentos presentan en su dimensión vertical una estructura ternaria: la de las tres unidades. El problema surge del hecho de que si el criterio organizador son las virtudes cardinales, más que de una estructura ternaria, habría que hablar en *De mor* 67a y b de una estructura cuaternaria, puesto que dichas virtudes son cuatro, no tres.

El problema, sin embargo, no es insoluble y la solución la encontramos tanto fuera del *De mor* como dentro. En *De uera religione* san Agustín muestra cómo el hombre puede levantarse hacia Dios tomando pie de los mismos vicios que le apartan de él: la *voluptas*, la *superbia* y la *curiositas*⁹⁴. Lo que nos interesa señalar es que, al ocuparse de la *superbia*, integra datos pertenecientes tanto al ámbito de la justicia como al de la fortaleza⁹⁵. Al proceder de esa manera, no hace sino seguir a su maestro Cicerón quien, en el quinto libro del *De finibus bonorum et malorum*, también asocia la virtud de la justicia a la de la fortaleza dentro de un único *appetitus*, el *appetitus ad agendum*⁹⁶. Por otra parte, la misma reducción de cuatro a tres la hemos visto aparecer anteriormente en la pluma de san Agustín. Recordemos que él presentaba las cuatro virtudes cardinales como otras tantas formas del único amor de Dios. Ahora bien, el Dios a cuyo amor se reducen dichas virtudes es un Dios trinitario, del que ha venido hablando en los tres párrafos inmediatamente precedentes⁹⁷ y que presenta bajo la triple forma de supremo bien (Padre), suprema sabidu-

94. *De uera religione* 39,72-51,101 CC 32,234-253. Para la *voluptas*, cf. 39,72-45,83 CC 32,234-242; para la *superbia*, cf. 45,84-48,93 CC 32,243-248; para la *curiositas*, cf. 49,94-51,101a CC 32,248-253..

95. Cf. N. CIPRIANI, *Lo schema dei tria vitia (voluptas, superbia, curiositas) nel De vera religione: Antropologia soggiacente e fonte*, en *Augustinianum* 38 (1998) 157-195; en concreto p. 171. Esto mismo puede verlo el lector en *De mor*, si lee el texto sobre Job citado en nota 84. Hablando de la tolerancia, otro nombre de la fortaleza, utiliza constantemente terminología que delata la presencia de la *superbia* tal como es presentada en *De uera religione*.

96. *Ib.* p. 179.

97. Cf. 13,22-14,24 Coyle 410-450. De él seguirá hablando todavía en los inmediatamente siguientes.

ría (Hijo) y suprema concordia (Espíritu Santo) ⁹⁸. San Agustín deja entender que las distintas virtudes mantienen una relación específica con una de las personas trinitarias, pero no lo explicita. Al haber más virtudes que Personas divinas, la correspondencia sólo se puede salvar asociando dos virtudes a una Persona. Tampoco a este respecto explicita nada el santo, pero contando con el precedente de Cicerón, seguido por el mismo san Agustín en *De uera religione*, obra posterior de muy poco, no creemos equivocarnos si incluimos la fortaleza y la justicia dentro de una única unidad, la tercera.

El texto nos permite concluir también de aquí, como ya en otro momento de *De uera religione*, la relación de cada una de las unidades con cada una de las personas divinas. Aunque san Agustín no fije las correspondencias, podemos hacerlo nosotros apoyándonos en los contenidos. Serían las siguientes: la unidad primera, asociada a la virtud de la prudencia, lo está también al Hijo (suprema sabiduría); la unidad segunda, asociada a la templanza, lo está también al Padre (supremo bien); la unidad tercera, asociada a la fortaleza y la justicia, lo está también al Espíritu Santo (suprema concordia).

En el contexto de nuestro objetivo que consiste en descubrir la estructura de la Regla y, por supuesto, sus elementos estructurantes desde la comparación con otros textos, nos falta por dar todavía algún que otro paso. Hemos visto la coincidencia en la estructura, pero ¿se ajusta a los contenidos de la Regla el criterio organizador de las unidades descubierto, el de las virtudes cardinales? Creemos que debe darse una respuesta positiva. En efecto, a la unidad primera subyace, hemos dicho, la virtud de la prudencia: si esta virtud, recordamos, discierne entre cuanto ayuda a llegar a Dios y lo que lo impide, el capítulo segundo de la Regla está redactado conforme a esos parámetros: en su primer párrafo señala lo que permite al siervo de Dios llegar a Él: las oraciones (II,1); en los otros tres, lo que lo impide: actividades indebidas de otros siervos de Dios en el oratorio, falta de atención personal y uso indebido de la Escritura (II,2-4). A la unidad segunda subyace la virtud de la templanza: si oficio de esta virtud es despreciar los atractivos del cuerpo, esto es, los placeres sensibles, resulta evidente que los capítulos tercero y cuarto de la Regla, que regulan el régimen alimentario y el sexual, obedecen a ese criterio. Por último, a la unidad tercera subyacen las virtudes de la fortaleza y la justicia: Si la primera se manifiesta, entre otras cosas, en el desprenderse de los bienes, es lo que ordena el capítulo quinto; si función de la segunda es gobernar conforme a rectitud a quienes le están sometidos a uno, es eso exac-

98. El texto latino, en nota 77. Sobre esta atribución a cada una de las personas, 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, pp. 215-230.

tamente lo que ordena el capítulo séptimo. Queda el capítulo sexto sin referencia precisa en los datos tomados de *De mor*, pero el capítulo puede encajar perfectamente tanto dentro de la fortaleza, pues hay que ser fuertes para perdonar ⁹⁹, como dentro de la justicia, teniendo en cuenta que en su último párrafo regula cómo actuar con los «menores».

Si ahora tomamos en cuenta la referencia trinitaria, también es posible armonizarla con las distintas unidades. Si la primera unidad, a través de la prudencia que señala los caminos que facilitan o impiden llegar a Dios, hace referencia al Hijo, Sabiduría suprema, en el capítulo segundo de la Regla se puede ver, aunque en la penumbra, esa referencia al Hijo, en cuanto revelador del Padre con quien se establece relación en la oración. Si la segunda unidad, a través de la templanza, que señala cómo conservarse íntegros e incorruptos, hace referencia al Padre, supremo Bien, se puede percibir en los capítulos tercero y cuarto de la Regla esa referencia al Padre, dador de la vida, salud e integridad, normas reguladoras de la disciplina alimentaria y sexual. Finalmente, si la tercera unidad, a través de la fortaleza y la justicia que exigen fortaleza y buen gobierno, hace referencia al Espíritu Santo, suprema Concordia, se puede advertir esta vez con más claridad en los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla: capítulos «sociales» de la Regla, en los cuales tres aparece mencionado el concepto del amor.

En síntesis, entre *De mor* 67a y la Regla no sólo puede establecerse la coincidencia estructural material, sino también coincidencia en el criterio estructurante de las diversas unidades.

4.6.4.3. De mor 31,65-66 y las unidades de la sección B de la Regla

Cuadro tan completo y, si estamos acertados en nuestra interpretación, de tanto parecido con la Regla como el que hemos descubierto en *De mor* 67, no vuelve a dibujarlo san Agustín ni siquiera al describir la vida de los monjes milaneses o romanos, también de signo cenobítico ¹⁰⁰.

99. «... non opus habes fortitudine quando tibi aliquis detrahit absenti, quia non audis, nec sentis; si autem in facie tibi dicat, opus est ut fortis sis. Quid est, Fortis sis? Vt feras; ne forte ideo te putes fortem, cum audieris, quia percutis pugno uictus conuicio. Non est ista fortitudo, si conuiciatus percutias, quoniam ab ira uictus es; et ualde stultum est, hominem uictum fortem dicere, cum dicat Scriptura: *Melior est qui uincit iram, quam qui capit ciuitatem* (Prou. 16,32). *Meliorem dixit irae uictorem, quam ciuitatis captiuatorem. Habes ergo aduersarium magnum in te ipso. Cum audito conuicio ira coeperit surgere, ut reddas malum pro malo, recordare uerba Apostoli: Non reddentes malum pro malo, neque maledictum pro maledicto* (1 Pe 3,9). His uerbis recordatis frangis iram, tenes fortitudinem; et quia coram te ille maledixit, non post dorsum tuum, praecinctus es illa» (*En. in Ps.* 92,4 CC 39,1294).

100. Cf. *De mor* 33,70 Coyle 1170ss. En dicha descripción es imposible percibir, ni siquiera en mínimo bosquejo las tres secciones de la dimensión horizontal; al respecto, cabe admitir la unidad segunda (continencia) y tercera (relaciones sociales), pero no la primera, esto es, la referencia a la oración en cualquiera de sus manifestaciones. Algo por otra parte inconcebible que no se diera.

Sin embargo, tiene su interés para nuestro estudio la descripción del anacoretismo. En ella encontramos ratificada una parte de lo que acabamos de exponer a propósito de los cenobitas. Una parte, es decir, la referente al plano vertical; la otra, la referente al horizontal con sus secciones, está ausente.

Si leemos el texto desde la perspectiva del plano vertical, advertiremos cómo la información está asimismo estructurada en tres unidades, que responden a idénticos criterios: dimensión social, dimensión física, dimensión espiritual. Comenzamos con el parágrafo 65, desglosado en partes que se corresponden con dichas unidades:

«¿Qué es, pregunto, lo que ven (esos hombres, los anacoretas) que son incapaces de no amar al hombre y, sin embargo, son capaces de pasar sin verle? (dimensión social/unidad tercera) .

Ciertamente, sea lo que fuere, será más excelente que las realidades humanas, pues merced a su contemplación puede el hombre vivir sin la compañía del hombre» (dimensión espiritual/ unidad primera).

Acoged vosotros, oh maniqueos, las costumbres y esa continencia de los cristianos perfectos, poseedores de la castidad en grado sumo, no sólo juzgada digna de ser alabada, sino también de ser abrazada. Si queda en vosotros algún pudor, no os jactéis con toda desvergüenza ante las gentes sencillas, como si no hubiese cosa más difícil que la abstinencia. Y no hablaré de lo que vosotros ignoráis, sino de lo que nos ocultáis. Pues ¿quién ignora que una multitud de hombres cristianos, cuya continencia es máxima, se extiende más y más cada día por todo el orbe, sobre todo en Oriente y Egipto, cosa que no podéis desconocer?» (dimensión física/unidad segunda) ¹⁰¹.

Las mismas tres dimensiones aparecen de nuevo en el siguiente parágrafo, el 66:

Nada diré de esos de los que acabo de hacer mención (los anacoretas),
que se mantienen absolutamente apartados de la mirada de los hombres (dimensión social/unidad tercera),

101. «Quid est, quae so, quod uident qui non possunt hominem non diligere, et tamen possunt hominem non uidere? // Profecto illud, quidquid est, praestantius est rebus humanis, cuius contemplatione potest homo sine homine uiuere. // Iam enim accipite, Manichaei, perfectorum Christianorum, quibus summa castitas, non laudanda tantum, sed etiam capessenda uisa est, mores et continentiam singularem; ne uos impudenter iactare apud animos imperitorum, quasi difficillima rerum abstinentia, si quid in uobis pudoris est, audeatis. Nec eam dicam quae uos ignoratis, sed quae nobis occultatis. Quis enim nescit summae continentiae hominum christianorum multitudinem quae per totum orbem in dies magis magisque diffundi, et in Oriente maxime atque Aegypto, quod uos nullo modo potest latere» (35,65 Coyle 1075-1087). La doble barra (//) indica la división establecida arriba.

que se contentan únicamente con pan que les llevan de vez en cuando y agua (dimensión física/unidad segunda),
 y tienen su máximo gozo en el diálogo con Dios, a quien se han adherido con sus almas puras, y son sumamente bienaventurados, merced a la contemplación de su belleza, que sólo la inteligencia de los santos puede percibir (dimensión espiritual/unidad primera) ¹⁰².

Dentro de un orden distinto, se constata la coincidencia en los elementos estructurantes de la información y en el contenido. Ambas ternas están constituidas sobre las tres dimensiones del hombre. Común a una y otra terna es comenzar por la unidad tercera, la correspondiente a la dimensión social. Tal modo de proceder es comprensible, porque lo más llamativo y lo que les caracteriza como grupo es la renuncia a convivir con otros hombres, ejercicio ascético que algunos tachan de inhumano ¹⁰³. El orden de las otras dos unidades viene condicionado por el contexto. En la primera terna, al tener que dar razón de tal extremada ascesis, ha de introducir la segunda unidad, esto es, la referencia a la contemplación divina; en la segunda terna, en cambio, sigue el orden que parece natural en una obra que trata de poner en alza la verdadera ascesis católica frente a la pretendida maniquea. En cuanto a los contenidos, la primera terna es más detallada y, por tanto, más completa. Respecto de la dimensión social (tercera unidad), a la indicación de la separación física de los demás hombres, añade la unión a través del amor –y es importante que ponga énfasis en este aspecto, porque indica que no estamos sólo ante una pura información fáctica, sino ante un criterio de organización–, mientras que la segunda sólo señala el hecho de la separación corporal. Respecto de la dimensión física, mientras la segunda terna sólo menciona la extrema continencia alimentaria, la primera le añade la continencia sexual o castidad. Sólo respecto a la dimensión espiritual es más detallada la segunda terna que la primera en cuanto que señala explícitamente el objeto de la contemplación, sólo sugerido en la primera, y a la vez añade la necesaria purificación que la posibilita, la felicidad que aporta y el «instrumento» requerido, la inteligencia.

102. «Nihil de his dicam quos paulo ante commemoravi, qui secretissimi penitus ab omni hominum conspectu, // pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt; // perfruentes colloquio dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et eius pulchritudinis contemplatione beatissimi, quae nisi sanctorum intellectu percipi non potest» (31,66 Coyle 1087-1093).

103. «... uidentur enim nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et uita ad exemplum, quorum corpora uidere non sinimur» (31,66 Coyle 1093-1093).

Pero si ahora comparamos estos datos, considerados en su conjunto, con lo dicho a propósito de los cenobitas, advertimos los mismos criterios estructurantes e identidad global de contenidos, aunque en un orden diverso. Criterios estructurantes son en ambas informaciones las tres dimensiones del ser humano. En este caso criterios y contenidos van íntimamente unidos. Las divergencias son formales y cuantitativas. Respecto de la primera unidad, en un texto se opta por el término contemplación, en el otro por los medios que la posibilitan: oraciones, lecturas, debates; respecto de la segunda unidad, ambos textos hacen referencia, aunque con formulaciones distintas, a las mismas realidades: continencia (especificada como alimentaria en la segunda terna referente a los anacoretas) y castidad; respecto de la tercera unidad, la dimensión social, por razones obvias la información sobre los anacoretas ha de ser parca y más profusa la ofrecida sobre los cenobitas. La divergencia en cuanto al orden puede obedecer o bien al deseo de lograr el efecto estético de la *variatio* retórica, o bien a una *gradatio* en función del valor apologético. De ser este el caso, habría colocado en primer lugar la segunda unidad, cuyo contenido es la continencia y la castidad, precisamente por ser la más ascética, frente a las pretensiones maniqueas; habría seguido con la segunda por su valor objetivo (relación con Dios) y concluido con la tercera (relaciones con los demás), que quizá considera que no tiene la suficiente entidad ascética como para desbancar en la jerarquía a la anterior. No hacemos sino plantear puras hipótesis.

El texto pide todavía un ulterior comentario. A. de Vogüé sostiene, como otros autores ¹⁰⁴, que san Agustín ha bebido en la *epist.* 22 de san Jerónimo, pero añade que no se ha limitado a copiarle. No sólo completa la información con datos tomados del rumor público o de observaciones personales ¹⁰⁵, sino que, de un lado, manipula el texto que le inspira y, de otro, introduce aspectos nuevos ¹⁰⁶. En efecto, san Agustín introduce por su propia cuenta la motivación contemplativa del heroísmo de los anacoretas ¹⁰⁷. De otra parte, al escribir «incapaces de no amar al hombre y, sin embargo, capaces de pasar sin verle», el santo no ha hecho sino acomodar la descripción del anacoretismo

104. Cf. antes, nota 13.

105. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, p. 114-115.

106. «On peut considérer la page augustinienne comme un remaniement de celle de Jérôme. Cette relation directe des deux textes nous met dans la situation la plus favorable que puisse souhaiter l'histoire littéraire: en les comparant, nous assisterons au travail de rédaction d'Augustin» (*ib.*, p. 115).

107. «... la motivation contemplative de cet héroisme est entièrement neuve... Come l'autre épigone de Jérôme que sera Cassien, Augustin interprète l'anachorétisme comme une aspiration éperdue à contempler Dieu, dans la ligne du "seul après du Seul" de Plotin» (*Histoire littéraire*, 2, 111-112).

dada por Jerónimo en la carta a Eustoquia. Este lo describía como un «vivir en la carne, pero no según la carne»¹⁰⁸. «Reemplazando “la carne” por “el hombre” –escribe el erudito benedictino–, san Agustín obtiene un efecto de oposición análogo: «incapaces de no amar al hombre» estos solitarios son, sin embargo, «capaces de pasar sin verle»¹⁰⁹. Nosotros juzgamos evidente lo primero, esto es, la introducción del elemento contemplativo, que nos permite hablar de unidad primera y, además, nos coloca en el mismo contexto de la Regla donde a la oración de la sección B responde el enamoramiento de la Belleza espiritual en la sección C. Pero nos resulta difícil asentir a lo segundo. No creemos que se haya dado ese reemplazamiento de “la carne” por “el hombre”, sino de “la carne” por la castidad y la continencia. Dicho de otra manera: la afirmación de san Jerónimo de que los anacoretas «viven en la carne, pero no según la carne», lo expresa san Agustín con la referencia a las dos virtudes mencionadas. Y el santo completa la información señalando que, aunque son incapaces de no amar al hombre, son capaces de pasar sin su compañía. Revaloriza la dimensión social del hombre a la hora de ponderar los valores de la ascesis de los anacoretas. Con otras palabras: Aparte los datos sobre la prehistoria cristiana y bíblica del anacoretismo¹¹⁰, san Jerónimo sólo menciona, en concreto, su dieta alimentaria y, en abstracto, su no vivir según la carne, datos que se refieren a la dimensión física del hombre, y la información escueta de que salen de los cenobios; san Agustín, en cambio, introduce por su cuenta la dimensión espiritual y da un relieve mayor a la dimensión social, lo que nos permite hablar también aquí de las tres unidades. La fuente original la ha completado y modificado para ajustar la información al esquema que recoja la triple dimensión humana. Todo parece indicar, pues, que muy conscientemente ha querido introducir el esquema ternario.

Nos queda por ver si también en este caso la estructuración responde al esquema de las virtudes cardinales. Es obvio que los datos sobre la dimensión física, esto es, la continencia y castidad se encuadran perfectamente dentro de la virtud de la templanza; resulta también claro que los datos sobre la dimensión espiritual se corresponden con el contenido de la virtud de la prudencia¹¹¹.

108. «... conuersationem in carne non carnis» (JERÓNIMO, *Epist.* 22,36; BAC 530, Madrid 1993, p. 252).

109. *Historire littéraire* 2, p. 111.

110. «Huius uitae auctor Paulus, inlustrator Antonius et, ut ad superiora conscendam, princeps Iohannes fuit. Talem uirum Hieremias quoque propheta descripsit dicens: ... (Lam 3,27-30)» (JERÓNIMO, *Epist.* 22,36; BAC 530, Madrid 1993, p. 252).

111. Sobre todo si tenemos en cuenta la definición que de ella da en una escrita muy poco tiempo después (y si se acepta la tesis de Coyle, incluso antes de nuestro texto): «Prudentia ergo, quae significat ipsam contemplationem veritatis ab omni ore humano alienam, quia est ineffabilis...» (*De genesi contra manichaeos* 2,10,14 PL 34,203). Esa contemplación es precisamente lo que

¿Hasta qué punto los datos referentes a la dimensión social pueden integrarse dentro de las virtudes que aún faltan, de la fortaleza y la justicia? Aquí no hay evidencia, pero no resulta tampoco difícil percibir una referencia al menos a la fortaleza de aquellos cenobitas en el énfasis que pone en la primera terna en que «son capaces» o pueden vivir sin ver a los hombres, ellos que son incapaces de no amarles. Una incapacidad, la de no amarles, está puesta para ponderar una capacidad, que en este caso se traduce en fortaleza. La referencia a la justicia, tenue, sin duda, se podría ver en el hecho de su incapacidad para no amar al hombre. Si no se puede hablar de seguridad absoluta, al respecto, si se puede sostener como probable que la información sobre los anacoretas tiene como detrás de sí como referencia las virtudes cardinales. Y, de ser cierto, hay que ver también al fondo una referencia trinitaria.

4.6.2.2. Conclusiones.

El resultado de la comparación entre la Regla de san Agustín y la información que aporta el santo sobre los cenobitas de Oriente en *De Mor* 67 [y sobre los anacoretas en *De mor* 65-66], lo recoge esquemáticamente el cuadro de la página siguiente.

Ya a primera vista se perciben convergencias y algunas divergencias. Es neta la convergencia estructural tanto en el plano horizontal, con las tres secciones en uno y otro documento ¹¹², como en el vertical con las tres unidades y respectivas subdivisiones.

Las divergencias son de diverso signo. Unas perceptibles en el cuadro, otras no; unas meramente estructurales, otras de contenido dentro de la estructura, otras de tono general. Entre las meramente estructurales, no perceptibles a la vista ¹¹³ contamos el orden de las secciones y el de las unidades. Comenzamos por la secciones. Frente al orden A, B y C de la Regla, *De mor* presenta B, A y C. Es decir, intercambian posición las secciones A y B. El dato quizá pueda explicarse desde la naturaleza de ambos documentos. La Regla, en cuanto texto legal monástico presenta de entrada el objetivo a conseguir (A), luego las exigencias que conlleva (B) y, por último, las condiciones de

san Agustín pone de relieve a propósito de los anacoretas en ambas descripciones. Cf. los textos en notas 101 y 102.

112. Ciertamente que en *De mor* los elementos estructurantes de las secciones no aparecen tan lineales como en la Regla, pues el elemento comunitario de la sección A, aparece amalgamado también con la unidad segunda de la sección B.

113. Porque en el cuadro ya hemos acomodado los datos de *De mor* a la estructura de la Regla.

COMPARACIÓN ENTRE LA REGLA Y «DE MORIBUS ECCLESIAE CATHOLICE» 67.

Sección A	Sección B	Sección C
<p><i>Hacia Dios</i></p> <p>Vida plenamente orientada hacia Dios (67 a)</p> <p><i>Congregados en comunidad; unidad de almas y corazones.</i></p> <p>Congregados en vida común; vida sumamente concorde. (67 a)</p> <p><i>Honrad los unos en los otros a Dios de quien sois templos</i></p> <p>Ofrecen a Dios, como ofrenda gratísima una vida sumamente concorde (67 a).</p>	<p>Prudencia</p> <p><i>Oraciones... (R. II)</i> Oraciones, lecturas, debates (67 a) Increíble atención, silencio, gemidos... sentimientos del alma (67 b)</p> <p>[Contemplación divina (65) Diálogo con Dios, contemplación de su belleza (66)]</p> <p><i>Ayuno y castidad (R. III-IV)</i> Renuncia a los atractivos de los sentidos; vida santa y casta (67 a) Ayuno y abstinencias (67 b)</p> <p>[Continencia... castidad (65) Se contenta con pan y agua (66)]</p> <p><i>Evitar la envidia; todo en común (R. V)</i> Ninguna envidia los vuelve lívidos; son austeros (67 a) Nadie posee nada propio; trabajo; su fruto ha de ir al común (67 b)</p> <p><i>Evitar los litigios (R. VI)</i> Ninguna terquedad los hace perturbadores de la paz; son sosegados (67 a)</p> <p><i>Evitar el orgullo que dimana del poder (R. VII)</i> Ningún orgullo los hincha; son humildes (67 a). Los decanos disponen todo con esmero... los padres miran sin orgullo por los hijos; autoridad / obediencia (67 b) [Separados de los hombres no pueden vivir sin amarlos (65)]</p>	<p><i>Que el Señor os conceda cumplir todo esto con amor (R. VIII, I)</i></p> <p>(Dios) de quien recibís el poderlo</p>

posibilidad (C); *De mor*, por el contrario, en cuanto documento histórico-apologético, describe lo que aquellos monjes hacían (B), qué los motivaba (A) y cómo lo pudieron (C).

También es diferente el orden de las unidades. Frente al orden: primera, segunda y tercera (establecido a partir de la Regla), el *De mor* opta, en la primera terna del texto sobre la vida cenobítica, por este: segunda, primera y tercera, y en la segunda por este otro: tercera, primera, segunda, mientras que en los referentes a la vida anacorética prefiere el orden: tercera, primera y segunda, en la primera terna, y tercera, segunda y primera en la segunda terna. La razón no es fácil adivinarla. Puede tratarse, como ya se indicó, de una simple *variatio* retórica, o de diferentes *gradatio*, o estar condicionadas por la misma redacción del texto o por la motivación apologética del autor. No es preciso volver sobre ello.

La segunda y tercera unidad tienen asimismo sus divisiones. También en ambos casos cambia el orden respecto del de la Regla. En cuanto a la segunda, mientras la Regla coloca primero la continencia alimentaria (R III) y después la sexual (R IV), *De mor* antepone tanto a propósito de los anacoretas como de los cenobitas la continencia sexual a la alimentaria. Quizá haya que ver aquí una *gradatio* de más a menos en el escalafón ascético. Igualmente varía el orden dentro de la unidad tercera. Estableciendo el siguiente: a, b y c, tomando como criterio la Regla, *De mor* sigue, según nuestra interpretación, c, b y a, en la formulación negativa y c, a y b, en la formulación positiva.

Divergencia de contenido consideramos la ausencia en la sección C de la referencia cristológica.

La diferencia de tono general mencionada antes la da el hecho de que la Regla es un texto legislativo, mientras que *De mor* es un texto histórico-apologético. En consecuencia, la Regla prescribe, *De mor* describe. En la Regla san Agustín propone lo que el siervo de Dios debe ser, en *De mor* lo que presuntamente ya ha llegado a ser. En la Regla aparecen las sombras que es preciso sustituir con luces; en *De mor* las luces que ya han sustituido a las sombras. La Regla está escrita con la mente puesta en los monjes, *De mor* pensando en los maniqueos o, quizá mejor, en los católicos en general para que no se dejen seducir por la propaganda maniquea. Cuando escribe la Regla, san Agustín tiene ya amplia experiencia monástica personal; cuando escribe *De mor* su conocimiento y experiencia está aún *in cunabulis*.

La comparación entre la Regla y *De mor* 31,67 ha resultado fructífera. Si nuestro trabajo no ha ido descaminado, las convergencias entre ambos documentos son más amplias de lo que a primera vista podría parecer y más perfiladas de lo que los estudiosos habían detectado hasta el momento. A partir de aquí el *De mor* adquiere una importancia particular. Ya *a priori* había que

aceptar que la Regla tuviese una prehistoria, pues la generación espontánea ya desapareció del pensar científico hace tiempo. Advertir esa prehistoria con la cadena de sus diversas etapas resulta de gran importancia para conocer el fruto maduro que tenemos entre las manos. La importancia del *De mor* al respecto consiste en que se presenta como el primer eslabón de esa cadena.

J. Morán juzgaba hace ya varias décadas que la inspiración del monacato agustiniano no había que verla tanto en la narración de la vida cenobítica de los monjes orientales como en lo que el mismo san Agustín cuenta sobre los *diuersoria* conocidos en Roma ¹¹⁴. Sin embargo, los paralelismos señalados entre la Regla y *De mor* apuntan más bien en la otra dirección.

Con vistas a comprender la Regla, no hay que olvidar que la descripción de la vida cenobítica, en la que hemos detectado casi la totalidad de los elementos que luego estructurarán aquella, tiene una función apologética antimaniega, en línea con toda la obra *De mor*. Tampoco hay que olvidar que dicha apologética se centra en el ámbito moral y se concentra en las virtudes de la continencia, particularmente en el ámbito alimentario ¹¹⁵ y el de la castidad ¹¹⁶. De hecho, sea una sola, sean las dos, estas virtudes aparecen en la descripción de cada uno de los grupos monásticos ¹¹⁷ y faltan o, al menos, no hace mención explícita de ellas, dato significativo, en la información sobre la santidad de los clérigos. Esto nos permite sacar la conclusión de que los capítulos tercero y cuarto de la Regla tienen un sentido u, como mínimo, un origen antimaniego. Con esto no pretendemos negar que se trate de elementos presentes en la tradición pitagórica que san Agustín recoge en *De ordine* 2,8,25 ¹¹⁸. Lo que afirmamos es que su presencia en la Regla no hay que verla

114. J. MORÁN, *En torno a la primera experiencia monástica de san Agustín*, en *Augustinianum* 7 (1967) 338-348; en concreto, p. 347.

115. Como resulta de los últimos párrafos de la obra: 35,77-78 Coyle 1301ss.

116. Cf. *De mor* 1,2, nota 3.

117. De los anacoretas: «summa castitas... mores et continentiam singularem... summae continentiae... pane solo et aqua contenti... temperantiam et continentiam sanctissimorum catholicae fidei Christianorum» (31,65-66 Coyle 1080-1101). De los cenobitas masculinos: «contemptis atque desertis huius mundi illecebris, uitam castissimam sanctissimam... agunt... Corpus deinde reficitur, quantum saluti et salubritati satis est... Ita non solum a carnibus et uino abstinent, ... sed ab his etiam quae tanto concitatus uentris et gutturis prouocant appetitum» (31,67 Coyle 1105-1106.1132-1134). Después de referir estas hazañas ascéticas de los cenobitas, añade a propósito de las cenobitas: «Haec est etiam uita feminarum deo sollicitate casteque seruientium... remote a uiris quam longissime; ... ad quas iuuenum nullus accessus est» (31,68 Coyle 1143-1147). De los *diuersoria* occidentales masculinos: «Ieiunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici...» (33,70 Coyle 1177-1178) y de los femeninos: «Neque hoc in uiris tantum, sed etiam in feminis; quibus item multis uiduis et uirginibus simul habitantibus...» (*ib.* Coyle 1180-1181).

118. Cf. L. VERHEIJEN, «*Vers la Beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritualis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* XXII (1972) 469-510; NA I, 201-242.

tanto como fruto de un afán por copiar modelos filosóficos precedentes, cuanto como resultado de un interés polémico-apologético.

Todavía otra reflexión antes de concluir. A la hora de indicar el criterio conforme al cual san Agustín establecía lo que venimos llamando unidades (correspondientes a la sección B de la Regla), comenzamos utilizando un criterio funcional, que nos parecía responder a la realidad de los contenidos, independientemente de que su autor lo hubiese tenido en mente: las tres dimensiones del ser humano (física, espiritual y social). Luego los textos nos han permitido llegar a la conclusión, al menos probable, de que el criterio seguido por san Agustín era el de las cuatro virtudes cardinales, reducidas a una terna, previa la asociación en una unidad de la fortaleza y la justicia. Pues bien, la utilización como criterio de las virtudes cardinales orienta ahora nuestro pensamiento hacia el Hortensio de Cicerón, como posible fuente inspiradora. Téngase en cuenta, de una parte, que en un texto de su obra *De Trinitate*, san Agustín cita un largo pasaje del Hortensio¹¹⁹ del que resulta la necesidad, en esta vida, de las cuatro virtudes para conseguir la *beata uita*¹²⁰; de otra, que en *De mor* aparecen dos referencias al escrito ciceroniano. La primera recoge precisamente el deseo universal de la *beata uita*: «Con toda certeza, todos queremos la vida feliz»¹²¹; la segunda, la definición de la verdadera filosofía: «la filosofía es el amor... a la sabiduría»¹²², contrapuesta a la pagana a través de la cita de Col 2,8, como en las *Confessiones*¹²³. Significativo es que esta última referencia a la obra protréptica de Cicerón acontezca justamente en el marco

119. Frag. 50, ed. Müller. Cf. H. HAGENDAHL, *Augustine and the Classics*. Vol. I. Testimonia, Göteborg 1967, p. 84.

120. «De omnibus quattuor (sc. uirtutibus) magnus auctor eloquentiae Tullius in Hortensio dialogo disputans: “Si nobis”, inquit, “cum ex hac uita migrauerimus, in beatorum insulis immortale aeuum, ut fabulae ferunt, degere liceret, quid opus esset eloquentia, cum iudicia nulla fierent; aut ipsi etiam uirtutibus? Nec enim fortitudine egeremus nullo proposito aut labore aut periculo; nec iustitia, cum esset nihil quod appeteretur alieni; nec temperantia, quae regeret eas quae nullae essent libidines; nec prudentia quidem egeremus, nullo delectu proposito bonorum et malorum. Vna igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est uita laudanda. Ex quo intellegi potest, cetera necessitatis esse, unum hoc uoluntatis”. Ita ille tantus orator cum philosophiam praedicaret recolens ea quae a philosophis acceperat... in hac tantum uita quam uidemus aerumnis et erroribus plenam omnes quattuor necessarias dixit esse uirtutes, nullam uero earum cum ex hac uita emigrabimus...» (*De Trinitate* 14,9,12 CC LA 438-439). Para más información sobre la presencia de la obra ciceroniana en la agustiniana, cf. G. MADEC, *L'Hortensius de Cicéron dans les livres XIII-XIV du De Trinitate*, en *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969) 167-173.

121. «Beate certe omnes uiuere uolumus» (3,4 Coyle 56). Corresponde al frag. 36, ed. Müller; cf. HAGENDAHL, *Augustine*, p. 82.

122. «philosophia est amor... sapientiae» (21,38, Coyle 673-674). Corresponde al frag. ap. *Boeth.* cf. HAGENDAHL, *Augustine*, p. 92.

123. Cf. 3,4,8 CC 27,30.

de la reflexión sobre las virtudes cardinales. De ser cierta la conjetura de que en la estructuración de los datos sobre el monacato en *De mor* subyace la inspiración en el Hortensio, habida cuenta del paralelismo detectado con la Regla, se podría concluir que, al menos en su primer esbozo, la Regla está marcada por el escrito de Cicerón que despertó a san Agustín a la vida «filosófica»¹²⁴. Vista desde aquí, la Regla sería la puesta en práctica, por cristianos, del ideal presentado por aquella obra que le había cautivado a él en la juventud. La Regla sería como un Hortensio con Cristo.

Una última consideración toma pie de un documentado artículo de N. Cipriani¹²⁵. Este autor contempla la posibilidad de que el esquema de las tres concupiscencias, la clave de la filosofía moral de san Agustín¹²⁶, haya sido elaborado por él cuando ha comenzado 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 2,16¹²⁷. En esa elaboración *De mor* representaría un primer momento¹²⁸. Los argumentos que aduce se muestran convincentes. En efecto, en la obra, de una parte, se constata la primera presencia de la terna de vicios y, de otra, dicha presencia acontece en un contexto en que resulta citado poco antes 1 Jn 2,15 y en el que, además, es innegable el influjo de la filosofía¹²⁹. Habiendo establecido con anterioridad la comparación entre la Regla y *De uera religione* 37,68-54,106, precisamente los mismos capítulos sometidos a examen por Cipriani, a nosotros no nos queda sino constatar que la descripción de la vida ascética de monjes cenobitas y anacoretas le brindaba una oportunidad para utilizarlo y no lo utilizó. De hecho, el esquema le servirá, no sólo en *De uera religione*, compuesto inmediatamente después de *De mor*, a lo máximo un año después, sino también más tarde en el libro décimo de las *Confesiones* como criterio para juz-

124. Tendríamos así confirmada, para el caso concreto, la afirmación de G. Madec de que la influencia doctrinal del Hortensio sobre el espíritu de san Agustín duró toda su vida (cf. *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996, p. 25).

125. *Lo schema dei tria vitia*... Cf. nota 95.

126. A. LABHARDT, *Curiositas*, en *Augustinus Lexikon* 2,188-196:190.

127. *Lo schema dei tria vitia*, p. 195.

128. Cf. también A. LABHARDT, *ib.*: «Cette triède, déjà esquissée *mor.* 1,37ss. et reprise ensuite en de multiples variations...».

129. cf. *Lo schema dei tria vitia*, p. 193. Mientras W. Theiler asignaba un origen porfiriano a la terna (cf. *Porphyrus una Augustin*, Halle 1933, p. 37ss), R. J. O'Connell considera que la terna deriva de una original reelaboración de Plotino por Agustín (cf. *St. Augustine's Early Theory of Mann*, Cambridge 1968, p. 22ss). Con O'Connell se alinea N. J. Torchia, remitiendo en última instancia a la división tripartita del alma de la *Republica* de Platón (cf. *St. Augustin's Triadic Interpretation of Iniquity in the Confesiones*, en *Collectanea Augustiniana, Augustine: Second Founder of the Faith*. Ed. J.C. Schnaubelt, F. van Fleteren, New York - Bern - Frankfurt an Maim-Paris, Peter Lang 1990, 159-173; en concreto, p. 166-167).

gar el nivel moral de la persona y en los nueve primeros para señalar el distanciamiento o acercamiento a Dios ¹³⁰. Más aún, en varios de los artículos anteriores, lo hemos presentado como elemento estructurante de las secciones B y C de la Regla ¹³¹. Lo cierto es que san Agustín no utiliza dicho esquema para describir la ascesis de los monjes. Puede deberse, ciertamente, como ya se indicó en otro contexto ligeramente diverso, a la naturaleza apologética de la obra. Recurrir al esquema de los vicios, aunque se trate de su superación, significa siempre un planteamiento negativo. Puede deberse también, y parece lo más probable, a que el esquema aún no había adquirido en su mente el peso que obtendrá más tarde. Lo que el presente estudio permite advertir es que san Agustín se hallaba en una etapa previa, donde el criterio de estructuración se toma de la filosofía clásica, aunque la obra apunte ya a un nuevo criterio que será utilizado poco después, en *De uera religione*.

(Continuará)

PÍO DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

130. Cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 487-524.

131. Tomando tal criterio, tendríamos aquí otro argumento para descartar la hipótesis contemplada por Dom Sanchis de que la información sobre el monacato ofrecida por el *De mor* hubiera que datarla no antes del 400. Cf. *Pauvreté monastique*, p. 23.