

Estructura de la Regla de san Agustín (II)*

4. TEXTOS CON ESTRUCTURA SIMILAR

L. Verheijen presentaba *De ordine* 2,8,25 como la «Primera Regla», apoyándose en su contenido, las prescripciones allí dadas a los jóvenes ¹. Apoyándonos tanto en el contenido como en la estructura que lo sustenta, intentaremos mostrar que se podría hablar, con igual razón, de varias otras «Reglas» ². Estas corresponderían a los textos ya señalados en el anterior artículo, esto es, *De vera religione*, *Confessiones X*, *Confessiones I-IX*, *Epistula* 48, y *Sermones* de Cuaresma. En el presente estudio nos limitamos a la obra *De vera religione*.

4.1. El *De vera religione* y la Regla

4.1.1. La estructura de *De vera religione*

El DVR, que data del 390, es la última obra escrita por san Agustín antes de su ordenación sacerdotal. La dedicó a su amigo y antiguo mecenas, Romaniano, a quien en otro tiempo había conducido al maniqueísmo y al que, en el momento de escribirla, pretendía recuperar para la Iglesia católica.

Determinar la estructura de esta obra ha sido tarea que se han impuesto varios estudiosos, como H. Dorries, W. Theiler, P. Rotta, W. Thimme, F. Cayré-A. de Veer, O. Du Roy, F. E. van Fletteren, O. Grassi y W. Desch. No sirve a nuestro objetivo ofrecer aquí todas y cada una de las distintas pro-

* Cfr. *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430.

1. Cf. *Vers la beauté spirituelle*, p. 474-475; NA I, 206-207: «J'appellerais ces lignes bien volontiers sa "première Règle"... C'est-là une présentation embryonale de ce que sera plus tard la Règle monastique de saint Augustin». *Ib.* p. 500; NA I,232.

2. Aunque con evidente *abusione verbi*, porque en realidad no procede hablar de «Regla» con referencia a los textos señalados luego, por su carácter más expositivo que preceptivo. La *epist.* 48 podría representar la excepción, junto con los *sermones* de cuaresma.

puestas ³; nos basta con presentar la del último autor mencionado, W. Desch. Según él, la estructura de DVR sería la siguiente ⁴:

Prólogo (1,1-10,20)

1,1-6,11: 1. El cristianismo como cumplimiento del platonismo.

7,12-10,20: 2. Contra todas las formas de errores religiosos, en particular el maniqueísmo.

Primera parte (11,21-23,44)

11,21-15,29: A1. Ontología: El ser y la nada; el mal como perversión voluntaria.

16,30-17,34: B1. Soteriología: Cristo, Verbo encarnado, hace realidad las tres partes de la filosofía.

18,35-23,44: A2. Ontología: Respuesta a las objeciones: el mal no pone en tela de juicio la belleza del universo.

Segunda parte (24,45-54,106)

24,45-28,51: B2. Soteriología: Rol de la autoridad; la *dispensatio temporalis* como curación de la humanidad.

29,52-36,67: A3. Ontología: Ascensión por la razón desde lo visible hasta la Verdad, el Verbo de Dios.

37,68-54,106: B3. Soteriología: Cristo vencedor de las tres tentaciones y la reorientación de las tres concupiscencias.

Exhortación final (55,107-113)

55,107-111: Desvincularse de toda superstición.

55,112-113: Unirse al Dios único, que es la Trinidad, por la religión.

3. El lector puede encontrarlas en W. Desch, *Aufbau und Gliederung von Augustins Schrift De vera religione*, en *Vigiliae christianae* 34 (1980) 263-277, esp. 263-265 y en la introducción de Antonio Pieretti al *De vera religione* en la Edición bilingüe italiana (cf. *Opere di Sant'Agostino VI/1*, Roma 1995, pp. 6-8).

4. La presentamos con la modificación en los títulos propuestos por el autor introducida por I. Bochet (*Animae Medicinae: La libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, en *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino*. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 59, Roma 1997, p. 144-145).

El centro de interés para nuestro objetivo se halla en la sección B3 (37,68-54,106). Mas, por la relación que tiene con ella, no carece de utilidad que nos detengamos por un momento también en la sección B1 (16,30-17,34).

4.1.2. Sección B1 (16,30-17,34)

Corresponde a la primera sección soteriológica en el esquema antes transcrito. Lleva por título «Cristo, Verbo encarnado, hace realidad las tres partes de la filosofía». Nos referimos obviamente a las tres partes transmitidas por la tradición platónica, a saber: la racional (o lógica), la natural (o física) y la moral (o ética).

San Agustín enmarca el tema en referencias soteriológicas ⁵. Para decirlo con palabras de I. Bochet, la sección «está netamente delimitada por una inclusión que pone de relieve el *ars medicinae Dei*: la Providencia divina hace servir el mal (las pruebas, las tentaciones) al bien y rescata al hombre de la muerte. Esta inclusión encuadra una exposición que muestra cómo "la Sabiduría de Dios que ha querido asumir el hombre entero" cumple perfectamente las tres partes de la filosofía: *disciplina morum, disciplina naturalis y rationalis disciplina*» ⁶.

El orden seguido por el Santo da la preferencia a la filosofía moral. La entera vida de Jesús lleva a plenitud sus exigencias. Explícitamente lo afirma en los siguientes términos: «Así, pues, toda la vida que pasó en la tierra, gracias al hombre que se dignó asumir, fue una enseñanza moral» ⁷. Al respecto señala, de una parte, su manera de obrar, que excluye todo recurso a la fuerza, y su respeto del libre albedrío ⁸; de otra, su plena libertad personal respecto de todo lo que los hombres pueden desear o temer ⁹. En el primer caso,

5. De hecho, estas referencias se encuentran en 16,30 y 17,34, esto es, las que abren y cierran la sección.

6. I. BOCHET, *Animae medicina*, pp. 145-146.

7. *Tota itaque uita eius in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit*» (DVR 16,32 CC 32,207). Este párrafo, más que como primer punto del párrafo en que se encuentra (16,32), debería aparecer como conclusión del anterior (16,31).

8. «Nihil egit ui, sed omnia suadendo et monendo. Vetere quippe seruitute transacta tempus libertatis illuxerat et opportune iam homini suadebatur atque salubriter, quam libero esse creatus arbitrio...» (DVR 16,31 CC 32,206).

9. «Omnia quae habere cupientes non recte uiuebamus, carendo uilefecit. Omnia quae uitare cupientes ab studio ueritatis deuiabamus, perpetiendo deiecit. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi dum appetuntur ea quae ille contempsit, aut fugiuntur quae ille sustinuit» (DVR 16,31 CC 32,206).

las riquezas y los honores y el mando ¹⁰, y en el segundo, las contumelias, las injurias, el dolor físico y la muerte ¹¹.

También la filosofía natural halla en Jesucristo su máximo cumplimiento. Aquí la fe viene a dar seguridad a aquellos cuya razón no alcanza a comprenderlo ¹². Dicho cumplimiento acontece en su resurrección de entre los muertos. El hecho testimonia tres datos: que la naturaleza humana, con todo lo demás, se salva en su totalidad para Dios; que todas las cosas se ponen al servicio de su creador ya para castigo de los pecadores, ya para liberación del hombre; que el cuerpo se somete sin dificultad al alma cuando ésta se somete a Dios ¹³.

La última parte de la filosofía en ser considerada es la racional. El ideal que ella propugna se encuentra realizado en el método de enseñanza de Jesucristo ¹⁴, que conduce a la verdad plena. Para ello se sirve tanto de la razón, por vía de la creación, como de la autoridad, a través de las Escrituras. En este contexto, el Santo se detiene en exponer la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, la diferencia en los signos sagrados y los preceptos morales entre la ley antigua y el evangelio. Comentando este particular, I. Bochet observa con razón que es difícil para un lector moderno percibir ahí la disciplina de la lógica, pero no para un lector antiguo. La misma autora remite a la clasificación neoplatónica de las partes de la filosofía, en la que la lógica tiene por objetivo la contemplación de las realidades divinas. Se trata, pues,

10. «Satellites uoluptatum *diuitias* pernitiouse populi appetebant; pauper esse uoluit. *Honoribus et imperiis* inhiabant; rex fieri noluit. Carnales filios magnum bonum putabant; talem coniugium prolemque contempsit» (DVR 16,31 CC 32,206). Como se ve, incluye también aquí el deseo de hijos, considerados como un gran bien. Pero se cometería un error si se pensase que tiene en mente la satisfacción del deseo carnal, cuyo resultado pueden ser los hijos. Aquí los hijos son vistos más bien al servicio del «*imperium*» -merced a la *potestas* que sobre ellos tienen los padres- y de la «gloria» de dejar descendencia.

11. «Contumelias superbissime horrebant; omne genus contumeliarum sustinuit. Iniurias intolerabiles esse arbitrabantur; quae maior iniuria quam iustum innocentemque damnari? Dolores corporis exsecrabantur; flagelatus atque cruciatus est. Mori metuebant; morte multatus est. Ignominiosissimum mortis genus crucem putabant: crucifixus est» (DVR 16,31 CC 32,206).

12. «Et haec est disciplina naturalis Christianis minus intellegendis plena fide digna, intellegendis autem omni errore purgata» (DVR 16,32 CC 32,207).

13. «Resurrectio uero eius a mortuis nihil hominis perire naturae, cum omnia salua sunt deo, satis indicauit, et quemadmodum cuncta seruiant creatori suo siue ad uindictam peccatorum siue ad hominis liberationem quamque facile corpus animae seruiat, cum ipsa subicitur deo» (DVR 16,32 CC 32,207).

14. «Iam uero ipse totius doctrinae modus partim apertissimis, partim similitudinibus in dictis, in factis, in sacramentis ad omnem animae instructionem exercitationemque accommodatus, quid aliud quam rationalis disciplinae regulam impleuit?» (DVR 17,33 CC 32,207).

de adaptar al espíritu para que pueda fijar su mirada en la Verdad inmutable¹⁵.

La importancia de esta sección para nuestro objetivo radica en la vinculación existente entre el cumplimiento por Jesucristo de cada una de las partes de la filosofía y el proceso de reorientación de las tres concupiscencias. Pero esto nos introduce ya en la otra sección.

4.1.3: La sección B2 (37,68-54,106)¹⁶.

Corresponde a la tercera sección soteriológica del esquema antes transcrito. Lleva por título «Cristo vencedor de las tres tentaciones y la reorientación de las tres concupiscencias».

La sección presenta su estructura particular. Puede fijarse en los siguientes términos:

1. Una negativa situación de hecho (37,68-38,69)
2. Posibilidad de reorientación, bajo el estímulo del ejemplo de Cristo (38,70-71).
3. El proceso concreto de dicha reorientación (39,72-52,101).
4. Diversas situaciones resultantes (53,102-54,106).

4.1.3.1: El punto de partida: una situación negativa (37,68-38,69)

La situación de hecho de que parte el Santo es la existencia de la idolatría en sus diversas manifestaciones, la última de las cuales consiste en el sometimiento a las tres concupiscencias. La idolatría se da cuando el hombre

15. Cf. *Animae medicina*, p. 151. La autora continúa: «L'enseignement du Christ, et plus largement celui de toute l'Écriture, s'avère alors parfaitement approprié à un tel but et, de plus, "adapté à toute instruction et à tout exercice de l'âme": alliant en effet le discours clare au discours figuré, il instruit, tout en suscitant le désir de la recherche [Et si ea tantum quae facillime intelliguntur, nec studiose quaeretur, nec suauius inueniretur ueritas: DVR 17,33 CC 32,151]; il ménage ainsi une progression dans la compréhension de la vérité. Le progrès de l'Ancient au Nouveau Testament prend alors tout son sens» (*ib.*).

16. Algún autor, como O. du Roy, pone su comienzo no en 37,68, sino en 38,69 (cf. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 315, n.3).

17. «... ut non solum diligant, sed etiam seruiant creaturae potius quam creatori (cf. Rom 1,25), et eam colant per partes eius, a summis usque ad ima uenientes. Sed aliqui se in hoc tenent, ut pro summo Deo animam colant, et primam intellectualem creaturam... Deinde ueniunt ad uitam genitalem... Hinc ad animalia et inde ad ipsa corpora colenda delabuntur et in his primo eligunt pulchriora, in quibus caelestia maxime excellunt. Ergo in primis solis corpus occurrit, et in eo nonnulli remanent. Aliqui et lunae splendorem religione dignum putant... Alii etiam ceterorum siderum corpora adiungunt, et totum coelum cum stellis suis.

sirve a la criatura antes que al creador (Rom 1,25) y la venera en todos sus niveles, desde el superior hasta el inferior ¹⁷. Tal es la idolatría convencional, se podría decir. Pero existe todavía otra de más baja calaña. Se da cuando el hombre, que comienza adorando las construcciones de la propia imaginación y acaba rechazando toda religión y culto como medio de liberarse de toda atadura, cae esclavo de los vicios que le arrastran y que, por ello, considera dignos de adoración. De hecho, se convierte en esclavo de la triple *cupiditas*: del placer, de la ambición, y de los espectáculos ¹⁸ o, con otra denominación, libido, orgullo, curiosidad, que hace coincidir con las tres concupiscencias mencionadas por san Juan (1 Jn 2,16): concupiscencia de la carne (= libido), concupiscencia de los ojos (= curiosidad) y ambición mundana (= orgullo) ¹⁹.

4.1.3.2: *Esa situación negativa es posible superarla. El estímulo del ejemplo de Cristo (38,70-71).*

Esta negativa situación de hecho no es irremediable. La vida presente es comparable a un estadio en el que el hombre esclavo tiene la posibilidad de luchar y vencer, siempre bajo una doble condición: que crea lo que aún no

animas suas. Sed inter hos illi sibi uidentur religiosissimi, qui uniuersam simul creaturam, id est mundum totum cum omnibus, quae in eo sunt, et uitam, qua spiratur et animatur, quam quidam corpoream quidam incorpoream esse crediderunt -hoc ergo totum simul unum Deum magnum esse arbitrantur, cuius partes sint caeteri» (DVR 37,68 CC 32,231-232).

18. «Est enim alius deterior et inferior cultus simulacrorum, quo phantasmata sua colunt, et quidquid animo errante cum superbia uel tumore cogitando imaginati fuerint, religione nominis obseruant, donec fiat in anima nihil omnino esse colendum et errare homines, qui superstitione se inuoluunt et misera implicant seruitute. Sed frustra hoc sentiunt. Non enim efficiunt, ut non seruiant, remanent quippe ipsa uitia, quibus ut ipsa colenda opinarentur attracti sunt. Seruiunt enim cupiditati triplici uel uoluptatis uel excellentiae uel spectaculi. Nego esse quemquam istorum, qui nihil colendum existimant, qui non aut carnalibus gaudiis subditus sit aut potentiam uanam foueat aut aliquo spectaculo delectatus insaniat. Ita nescientes diligunt temporalia, ut inde beatitudinem expectent. His autem rebus quibus quisque beatus uult effici, seruiat necesse est, uelit nolit.... Itaque cum omnia temporalia mundus iste concludat, omnibus mundi partibus seruiunt, qui propterea putant nihil colendum esse, ne seruiant» (DVR 38,69 CC 32,232-233).

19. Cf. el final de la nota siguiente.

20. «Verumtamen quamquam in hac rerum extremitate miseri iaceant, ut uitia sua sibi dominari patiantur uel libidine uel superbia uel curiositate damnati uel duobus horum uel omnibus, quamdiu sunt in hoc stadio uitae humanae, licet eis congregari et uincere, si prius credant, quod intellegere nondum ualent, et non diligant mundum, *quoniam omne quod in mundo est*, sicut diuinitus dictum est, *concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi* (1 Io 2,15-16). Hoc modo tria illa notata sunt, nam concupiscentia carnis uoluptatis infimae amatores significat, concupiscentia oculorum curiosos, ambitio saeculi superbos» (DVR 38,70 CC 32,233).

puede comprender y que, fiel al precepto de san Juan, no ame el mundo ²⁰. La prueba de que la posibilidad de la victoria es real la dejó Jesucristo, la Verdad que asumió al hombre. Al aceptar sufrir la triple tentación del diablo en el desierto (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13) y vencerle, enseñó al hombre cómo reorientar la triple concupiscencia, representada en aquella ²¹. El hombre que siga sus pasos dejará de estar sometido a ella ²².

4.1.3.3: *El proceso concreto de la reorientación de la triple concupiscencia (39,72-52,101).*

El problema consiste ahora en saber cómo puede llevarse a cabo la redención de dicha esclavitud. Al tema dedica san Agustín amplio espacio. Los caminos son específicos para cada concupiscencia ²³. Cuáles son lo veremos luego. Antes es oportuno indicar el principio regulador de la reflexión agustiniana. Dicho principio abre (39,72) y clausura (52,101) el apartado entero, originando una inclusión ²⁴. El apartado, en efecto, comienza con estas palabras: «¿Queda, pues, algo que no pueda recordar al alma la primitiva

21. «Triplex etiam tentatio in homine, quem Veritas ipsa suscepit, cauenda monstrata est. Dic, inquit tentator, *lapidibus istis, ut panes fiant*. At ille unus et solus magister: *Non in solo pane uiuit homo, sed in omni uerbo Dei*. Ita enim domitam docuit esse oportere cupiditatem uoluptatis, ut nec fami cedendum sit. Sed forte dominationis temporalis fastu decipi poterat, qui carne uoluptatis non potuit. Omnia ergo mundi regna monstrata sunt et dictum est: *Omnia tibi dabo, si prostratus adoraueris me*. Cui responsum est: *Dominum deum tuum adorabis et illi soli seruius* (Mt 4,8-10 [Deut 6,13-14]). Ita calcata superbia est. Subiecta est autem extrema etiam curiositatis illecebra, non enim, ut se de fastigio templi praecipitaret, urgebat nisi causa tantum aliquid experiendi. Sed neque hic uictus est et ideo sic respondit, ut intellegeremus non opus esse ad cognoscendum deum temptationibus uisibiliter diuina explorare molientibus: *Non temptabis*, inquit, *deum et dominum tuum* (DVR 38,71 CC 32,233-234).

22. «Quamobrem quisquis intus dei uerbo pascitur, non quaerit in ista eremo uoluptatem, qui uni deo tantum subiectus est, non quaerit in monte, id est in terrena elatione, iactantiam. Quisquis aeterno spectaculo incommutabilis ueritatis adhaerescit, non per fastigium huius corporis, id est per hos oculos praecipitatur, ut temporalia et inferiora cognoscat» (DVR 38,71 CC 32,233-234).

23. De la primera se ocupa en los capítulos 39,72-45,83; de la segunda, en 45,84-48,93; de la tercera, en 49,94-52,101a.

24. A este principio, formulado diversamente, ha aludido ya con anterioridad, en el mismo DVR, en más de una ocasión. Así en DVR 24,45 CC 32,215 afirma que el hombre debe tomar pie de la situación en que se encuentra caído para levantarse («*Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat*»); y en 28,51 CC 32,221 que el inefable arte médico de la divina Providencia es de tal naturaleza que torna la fealdad misma de los vicios en una belleza no fácil de describir («... *ut ars ineffabilis medicinae ipsam uitiorum foeditatem in nescio quam sui generis pulchritudinem uertat*»).

belleza que ha perdido, si hasta lo pueden hacer los mismos vicios?»²⁵, y concluye con estas otras: «Qué hay, pues, que no pueda invitar al hombre a adquirir las virtudes, cuando es posible hacerlo a partir de los mismos vicios?»²⁶. El mismo principio aparece, además, acomodado a cada concupiscencia, al presentar el modo de reorientación de cada una de ellas²⁷.

El fondo del razonamiento aparece netamente neoplatónico. Es el mismo san Agustín quien afirma, asociando filosofía y fe cristiana, que de lo que se trata es de regresar a lo eterno por medio de lo temporal o de llegar al hombre nuevo mediante la reforma del hombre viejo²⁸. Desde la filosofía de la participación, todas las cosas llevan las huellas de su origen, la Belleza, Bondad y Verdad divinas. De ahí la afirmación agustiniana, también al comienzo del

25. «Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem, quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest?» (DVR 39,72 CC 32,234).

26. «Quid est autem, unde homo commemorari non possit ad uirtutes capessendas, quando de ipsis uitiis possit?» (DVR 52,101 CC 32,252).

27. Así, a propósito de la *cupiditas voluptatis* o concupiscencia de la carne, señala que la belleza del cuerpo es ella misma una *admonitio divina*, en cuanto que lleva la marca de los primeros números y, por tanto, la huella del creador («*Sed adest diuina prouidentia, quae hanc ostendat et non malam propter tam manifesta uestigia primorum numerorum, in quibus Sapientiae Dei non est numerus, et extremam tamen esse miscens ei dolores et morbos et distorsiones membrorum et tenebras coloris et animorum similitudines ac dissensiones, ut ex his admoneamur incommutabile aliquid esse quaerendum*»: DVR 40,75 CC 32,236). Respecto de la ambición mundana u orgullo, escribe que es una sombra de la verdadera libertad y de la verdadera realeza; razón por la que la divina Providencia se sirve de él para recordarnos el destino al que debemos llegar («*Quapropter si et ipsa superbia uerae libertatis et ueri regni umbra est, etiam per ipsam nos commemorat diuina prouidentia quid significemus uitiosi, et quo debeamus redire correcti*»: DVR 48,93 CC 32,248). Por último, respecto de la curiosidad, indica cómo Dios aprovecha hasta lo que ella utiliza como diversión («*Utamur gradibus, quos nobis diuina Prouidentia fabricare dignata est. Cum enim figmentis ludicris nimium delectati euanesceremus in cogitationibus nostris et totam uitam in quaedam uana somnia uerteremus rationali creatura seruiente legibus suis per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam uerba uisibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodam modo ludere et interiores nostros oculos nostros luto huiusmodi curare non aspernata est inefabilis misericordia dei*» (DVR 50,98 CC 32,250). Más ampliamente puede verse en I. BOCHET, *Animae medicinae*, pp. 152-154.

28. «Haec est a temporalibus ad aeterna regressio et ex uita ueteris hominis in nouum hominem reformatio» (DVR 52,101 CC 32,252). El texto bíblico que sostiene la reflexión agustiniana es Rom 1,20 en que el Apóstol afirma que las perfecciones invisibles de Dios pueden ser contempladas con la inteligencia en las obras creadas por él. La creación puede y debe constituirse en camino hacia Dios: es la tarea que incumbe al segundo momento, el positivo, el de la reorientación de las tres concupiscencias. En cambio, el primero, el negativo o de sometimiento a las mismas corresponde en la carta paulina a Rom 1,25, citado por el Santo en el 37,68. Las concupiscencias, según san Juan, se identifican con el amor del mundo, al que se sirve en lugar de a Dios.

apartado, de que «nadie es arrojado de la verdad misma que no sea recogido (*excipiatur*) por alguna imagen de la verdad»²⁹.

Los mismos vicios, esto es, las mismas *cupiditates* o concupiscencias, apuntan a una realidad positiva. En sí mismas no son más que la «perversión» de unos legítimos deseos del hombre, ínsitos en su naturaleza como resultado de la creación. Con toda claridad lo expresa san Agustín, en el párrafo conclusivo del apartado:

¿Qué busca la curiosidad, sino el conocimiento, que no puede ser cierto más que si se refiere a objetos eternos y siempre iguales a ellos mismos? ¿Qué pretende el orgullo, sino el poder que tiene por fin la libertad para obrar, que sólo alcanza el alma perfecta, sometida a Dios y entregada a su reino en la perfecta caridad? ¿Qué apetece el placer carnal, sino la quietud que no se encuentra más que allí donde no hay necesidad ni alteración alguna?»³⁰.

En síntesis, el programa que propone el Santo consiste en reorientar el deseo. No se trata de anularlo, cosa por lo demás imposible, sino de dirigirlo hacia el único lugar donde puede ser satisfecho en plenitud.

El hombre anhela la quietud del cuerpo. Yendo en su busca, se entrega al placer físico, en cualquiera de sus manifestaciones. Es la concupiscencia de la carne³¹. El vencimiento de la misma lo hace descansar el Santo sobre una doble toma de conciencia. Primera, que la quietud, esto es, la salud plena, sólo tendrá lugar en la resurrección³². Segunda, que condición para llegar a esa salud plena es que el ínfimo placer del cuerpo ceda el paso a otro más alto, el

29. «Ita illa bonitas a summo ad extremum nulli pulchritudini, quae ab ipso solo esse posset, inuidit, ut nemo ab ipsa ueritate deiciatur, qui non excipiatur ab aliqua effigie ueritatis» (DVR 39,72 CC 32, 234). Procede recordar aquí que en el libro segundo de las Confesiones el Santo ve una cierta positividad, aunque contrahecha y sombría (*quaedam defectiva species et umbratica*), en los mismos vicios (*Conf. II,6,12 CC 27,23*).

30. «Quid enim appetit curiositas nisi cognitionem, quae certa esse non potest nisi rerum aeternarum et eodem modo se semper habentium? Quid appetit superbia nisi potentiam, quae refertur ad agendi facilitatem, quam non inuenit anima perfecta nisi deo subdita et ad eius regnum summa caritate conuersa? Quid appetit uoluptas corporis nisi quietem, quae non est nisi ubi nulla indigentia est et nulla corruptio?» (DVR 52,101 CC 32, 252-253).

31. San Agustín no es constante en el orden de las concupiscencias. En este apartado (39,72-52,101) da la preferencia al apetito de placer o concupiscencia de la carne, el segundo lugar al deseo de distinción o ambición mundana y el último a la curiosidad o concupiscencia de los ojos; en el siguiente (53,103-54,106), invertirá los puestos primero y tercero, quedando siempre en medio el deseo de distinción o ambición mundana. Ninguno de ellos coincide con el orden de las concupiscencias de 1 Jn 2,16. Antes, al hablar del cumplimiento por Jesucristo de las tres partes de la filosofía, había establecido todavía otro orden: filosofía moral, filosofía natural y filosofía racional.

32. Cf. DVR 53,103 CC 32,254: texto en nota 154.

placer espiritual. ¿Cómo es posible esto? Mediante la razón, iluminada por el Verbo, «el mundo es percibido como un todo ordenado, jerarquizado, y el hombre se vuelve capaz de conformarse personalmente al orden instaurado por el creador, sometiendo el placer del cuerpo a la razón y entrando de esta manera en posesión de sí mismo»³³. Este sometimiento del cuerpo al alma sólo es posible cuando el alma se somete a su creador³⁴.

Asimismo, la tercera concupiscencia se revela en la apetencia de renombre (*nobilitatis*) y de distinción (*excellantiae*) y de toda la pompa orgullosa y vana de este mundo. Detrás de estas manifestaciones se oculta el deseo del hombre de ser el único al que esté todo sometido, imagen perversa de la omnipotencia de Dios³⁵. El afán del hombre de no estar sometido a nada ni a nadie le lleva a unas relaciones «pervertidas» con los demás y, en última instancia, a ser esclavo de los vicios, en concreto, en este contexto específico, de los de la envidia y de la ira³⁶. Uno y otro se definen por el rechazo de quien es víctima de ellos a ser superado por ningún otro hombre (*nolumus ab homine vinci*), pero se diferencian en el «lugar» en que puede darse esa victoria: en las relaciones personales³⁷, la ira; en las cosas temporales, la envidia³⁸. Es

33. I. BOCHET, *Animae medicina*, p. 156.

34. «Et ideo rationalis anima si creatori suo seruiat... cuncta ei cetera seruiant... et ipsum corpus... cui omnimodo cedenti ad arbitrium dominabitur nullam de illo sentiens molestiam, quia iam non ex illo nec per illud quaeret beatitudinem, sed ex deo per se ipsam percipiet» (DVR 44,82 CC 32,242).

35. «... in appetitione nobilitatis uel excellentiae et in omni superbia uanaque pompa huius mundi? Quid enim aliud in ea homo appetit, nisi solus esse, si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, peruersa scilicet imitatione omnipotentiae Dei?» (DVR 45,84 CC 32, 243).

36. «Inuicti esse uolumus et recte. Habet enim hoc animi nostri natura post deum a quo ad eius imaginem factus est, sed eius erant praecepta seruanda, quibus seruatis nemo nos uinceret... et cum magno dedecore superamur ab omnibus, quae nos commouere ac perturbare potuerint. Itaque nolumus ab hominibus uinci et *iram* non possumus uincere. Qua turpitudine quid execrabilius dici potest? Fatemur hominem hoc esse, quod nos sumus, qui tametsi habeat uitia, non est tamen ipse uitium. Quanto igitur honestius hono nos uincit quam uitium? Quis autem dubitet immane uitium esse *inuidentiam*, qua necesse est torqueatur et subiciatur, *qui non uult in rebus temporalibus uinci*? Melius est ergo, ut homo nos uincat quam inuidentia uel quodlibet aliud uitium» (DVR 45,85 CC 32,243). Cf. también *Enarr. in ps. 24,2* CC 38,137: «... ex eo quod in me confidebam, perductus sum usque ad istam infirmitatem carnis; et qui deserto Deo sicut Deus uolui, a minutissima bestiola timens, de superbia mea irrisus erubui».

De otra parte, esa pretensión de ser invicto la podría ver hecha realidad, si, imitando a Dios, se le sometiese y viviese según sus preceptos. En ese caso, por medio de Él, tendría sometidos todos los otros seres y no caería en el absurdo (*deformatem*) de temer un insecto quien quiere dominar sobre los hombres (cf. DVR 45,84 CC 32,243).

37. A la ira, en efecto, parece referirse lo que escribe un poco más adelante: no oponer resistencia a la animosidad de nadie (cf. DVR 53,103 CC 32, 253).

38. Cf. DVR 45,85 CC 32,243: «qui non uult in rebus temporalibus vinci».

enseñanza constante, tanto respecto de la envidia ³⁹, como de la ira ⁴⁰. El vencimiento de esta concupiscencia acontece, negativamente, mediante la renuncia por parte del hombre al amor a las cosas mutables que está en el origen de los vicios que le esclavizan y «pervierten» su relación con los demás hombres; positivamente, mediante la adhesión y sumisión a Dios por el amor. Sólo bajo estas dos condiciones dejará de ser esclavo de la envidia y de la ira y alcanzará la libertad y el dominio que anhela. Estas son sus palabras:

«Por tanto, aquel a quien agrada la libertad desee estar libre del amor de las cosas mutables; y al que le agrada reinar, que permanezca unido y sometido a Dios, el único que reina sobre todas las cosas, amándole más que a sí mismo. He aquí la justicia perfecta, por la que amamos más lo mejor y menos lo peor...» ⁴¹.

39. Es habitual en san Agustín establecer la relación entre el orgullo (*superbia*) y la envidia. De un lado, presenta a este último vicio naciendo del *amor excellentiae* que, por otra parte, identifica con el orgullo (S. 354,6,6 PL 39,1565: «*Non enim invidet nisi amor excellentiae. Amor excellentiae superbia vocatur*»; *De gen. ad litt.* 11,14 CSEL 28/1,346: «*amando enim quisque excellentiam suam uel paribus inuidet..., uel inferioribus..., uel superioribus*»; *Conf.* II,6,13 CC 27,24: «*Invidentia de excellentia litigat*). De otro lado, presenta a la *superbia* como madre de la envidia (*De disc. christ.* 7,7 CC 46,214: «*[invidentia] habet matrem suam. Superbia uocatur mater invidentiae. Suffoca matrem et non erit filia*»; cf. también *De catech. rudibus* 4,8 (10) CC 46,128; *De gen. ad litteram* XI,14; XI,16 CSEL 28/1, 346.348-349; *Epist.* 140,23,54 CSEL 44,201; *Enarr. in ps.* 100,9 CC 39,1414; S. 299C,4 MA I,526; S. 354,6,6 PL 39,1565; *De s. uirg.* 31,31 CSEL 41,268-269), madre que nunca es estéril (S. 354,5,5 PL 39,1565: «*mater ista [superbia] nescit esse sterilis*»), o a esta como hija de aquella (S. 354,5,5 PL 39,1565; *De doct. christ.* 7,7 CC 46,214), a la que siempre acompaña necesariamente (*De s. uirg.* 31,31 CSEL 41,268: «*hanc (superbiam) sequitur invidentia, tamquam filia pedisequa; eam quippe superbia continuo parit nec umquam est sine tali prole atque comite*»; Cf. también *Enarr. in ps.* 58,2,5 CC 39,748; S. 143,8,8 PL 38,783).

40. Que la ira es fruto indeseado del orgullo humano, resulta de la asociación que frecuentemente establece el Santo entre ella y la venganza (cf. *De serm. Dom. in monte* 1,19,56; 1,20,62ss PL 35,1258. 1261-1262; *C. Adim.* 17,5 CSEL 25/1,169; *Diu. qu.* 83, 52 PL 40,34; *Diu. qu. ad Simpl.* 2,2,2.3 CC 44,75-79; S. 17,6 CC 41,241-242; 63,2 PL 38,424; *Enarr. in ps.* 2,4.11 CC 38,4.7; *Epist.* 91,9 CSEL 34/2,434, etc.). Más aún, el Santo se sirve de la venganza para definir la ira: «La ira –dice– es el deseo desordenado (*libido*) de venganza» (*Sermo* 58,7,8 PL 38,397). Asimismo resulta fácil mostrar que la venganza es manifestación del orgullo, pues es enseñanza constante suya: «Se le dice al hombre que se humille, lo desdeña. El deseo que tienen los hombres de vengarse cuando se les daña, ¿no es fruto del orgullo? Al desdeñar humillarse, buscan vengarse, como si a alguien le resultase de provecho el mal ajeno» (*Sermo* 123,1 PL 38,684; cf. también *Enarr. in ps.* 102,11 CC 40,1461). Como afirma más explícitamente en otro sermón, se trata de un tipo de orgullo por el que el hombre pretende ponerse por encima de los demás: «Vanamente se jacta quien, siendo él mismo hombre, desea vengarse de un hombre; y mientras busca prevalecer a todas luces sobre un hombre, en lo oculto prevalece el diablo sobre él. De esta manera se vuelve inane por la vana y orgullosa alegría de creer que no pudieron vencerle» (*Enarr. in ps.* 7,3 CC 38,38; cf. también *Conf.* 2,5,10 CC 27,22).

41. «*Quem delectat ergo libertas, ab amore mutabilium rerum liber esse appetat, et quem regnare delectat, uni omnium regnatori Deo subditus haereat plus eum diligendo quam se*

Por último, en el orden aquí seguido por el Santo, la curiosidad o concupiscencia de los ojos. Tras ella, según el texto antes citado ⁴², está el deseo legítimo de conocimiento. Para que éste posea absoluta certeza ha de referirse a objetos eternos y siempre iguales a ellos mismos, en ningún modo perceptibles por los sentidos exteriores. Sin embargo, en su afán por satisfacer tal deseo el hombre se entrega a los espectáculos ⁴³. En principio, el Santo piensa en toda clase de espectáculos, pero de inmediato se percibe que le preocupan menos los espectáculos exteriores, físicos, que los «interiores», esto es, los que se producen en el escenario del alma, como derivación de la contemplación de los otros.

«Pues nada divierte y hace reír mas que en la medida en que se conoce lo verdadero en comparación de lo cual algo es risible. Amando tales vanidades, nos apartamos de la verdad; ya no descubrimos las verdades que remedan, que anhelamos como a las bellezas primeras, y apartándonos de ellas, nos abrazamos a las creaciones de nuestra propia imaginación. Cuando, en efecto, nos volvemos a la búsqueda de la verdad, estas imaginaciones vienen a nuestro encuentro y nos obstaculizan el camino como si de salteadores se tratase, sin violencia ciertamente, pero tendiendo grandes asechanzas, pues no hemos comprendido en toda su profundidad lo dicho: *Guardaos de los simulacros* (1 Jn 2,16)» ⁴⁴.

Los que se dejan llevar de la curiosidad, en vez de alcanzar el conocimiento de los objetos eternos y el gozo (*laetitia*) que él procura, a lo más que

ipsum. Et haec est perfecta iustitia, qua potius potiora, et minus minora, diligimus...» (DVR 48,93 CC 32,248).

42. Cf. nota 30.

43. «Iam uero cuncta *spectacula*, et omnis illa quae appellatur *curiositas* quid quaerit quam de rerum cognitione *laetitiam*?» (DVR 49,94 CC 32,248).

44. «... *Iocis et ludis* tamen, ubi nos utique non uera, sed ficta delectant multo propensius quam praeceptis ipsius ueritatis inhaereamus. Ita nostro iudicio et ore punimur, aliquid ratione approbantes aliud uanitate sectantes. Tamdiu autem est ludricum et iocularis aliquid, quamdiu nouimus, in cuius ueri comparatione rideatur. Sed diligendo talia excedimus a uero et non iam inuenimus, quarum rerum imitamenta sint, quibus tamquam pulchris inhiamus, et ab eis recedentes amplexamur nostra *phantasmata*. Nam redeuntibus nobis ad inuestigandam ueritatem *ipsa in itinere occurrunt et nos transire non sinunt* nullis uiribus, sed magnis insidiis latrocinantia, non intelligentibus quam late pateat, quod dictum est: "Cauete a simulacris" (1 Jn 5,21)» (DVR 49,95 CC 32,249).

En DVR el problema se plantea en relación con las falsas imágenes de Dios (49,96) frente a la auténtica imagen, caracterizada por la eternidad, y que responde a la autopresentación que él hace de sí mismo en Ex 3,14: *Yo soy el que soy* (49,97). En el mismo texto citado el problema se plantea en el contexto de la búsqueda de la verdad que, bien sabido es, en san Agustín se identifica con la búsqueda de Dios.

llegan es al de sus propias imaginaciones (*phantasmata*), nunca a Dios, la única verdad que otorga certeza absoluta al conocimiento ⁴⁵.

Esta concupiscencia será superada cuando el espíritu humano sea capaz de unirse a la Verdad inmutable y eterna. Pero hasta que llegue ese momento, paso previo, negativo, es el abandono de ese mundo de imaginaciones que pueblan el propio interior:

«Si aún no somos capaces de unirnos a dicha Eternidad, plantemos cara (*obiurgemus*) al menos a nuestras imaginaciones y expulsemos del escenario de nuestro espíritu juegos tan fútiles como engañosos» ⁴⁶.

Como en el caso de las otras dos concupiscencias, el momento negativo, requiere ser completado con otro positivo. Este consiste en dirigir la atención hacia los espectáculos superiores a los que no tienen acceso los sentidos.

Para acceder a tales espectáculos el hombre cuenta con dos vías: una la Escritura que contiene la *dispensatio temporalis* ofrecida por Dios, adecuada a la instrucción del alma, y otra la razón. Ambas le llevan hasta la Verdad y Belleza absolutas, la visión «pervertida» de cuyo conocimiento es la concupiscencia de los ojos.

A quien se deja llevar por la belleza de los espectáculos, san Agustín le pone ante los ojos otro espectáculo más bello:

«¿Hay, en efecto, algo más *admirable*, algo más *hermoso* que la misma *Verdad* a la que todo espectador confiesa que desea llegar, cuando toma tantas precauciones para que no le engañen...?» ⁴⁷.

A esta Verdad-Belleza permiten el acceso las Escrituras:

«Así pues, dejadas de lado y rechazadas todas las fruslerías del teatro y de la poesía, demos de comer y de beber, *con la meditación y estudio de las divinas Escrituras*, al alma a la que el hambre y sed de vanas curiosidades ha dejado agotada y sitibunda y que inúltimente desea reponerse y saciarse con las vanas creaciones de su imaginación, semejantes a alimentos pintados. Instruyámonos con este juego en verdad liberal y noble, portador de salud. Si nos deleita lo prodigioso y la *belleza* de los espectáculos, deseemos ver aquella *Sabiduría* que se extiende de un extremo a otro con fortaleza y dispone todo con suavidad... (Sab

45. DVR 52,101 CC 32,252. El texto latino en nota 30.

46. «Cui si nondum possumus inhaerere, obiurgemus saltem nostra *phantasmata* et tan nugatorios et deceptorios ludos de *spectaculo mentis* eiciamus» (DVR 50,98 CC 32,250).

47. «Quid ergo admirabilis, quid speciosius ipsa ueritate, ad quam spectator omnis peruenire se cupere confitetur, cum uehementer ne fallatur inuigilat...?» (DVR 49,94 CC 248).

8,1). ¿Hay que algo más *hermoso* que esta fuerza incorpórea que ordena y *embellece* el mundo corpóreo?»⁴⁸.

Pero también la razón:

«Ahora, si como todo el mundo admite, este espectáculo es percibido por medio del cuerpo, y el alma es superior al cuerpo, entonces el alma o no percibirá nada por sí misma o lo que perciba tendrá que ser más perfecto y superior con mucho. Más aún, los objetos que juzgamos nos invitan a considerar qué es aquello conforme a lo cual juzgamos y, vueltos de las obras de arte a la norma del arte, contemplaremos con el espíritu esta *belleza* en comparación de la cual son feas las cosas que, gracias a ella, son *bellas*»⁴⁹.

Es significativo que Agustín haya iniciado su recorrido con la mente puesta en la Verdad y lo haya concluido hablando de la Belleza.

El lector habrá advertido la notable semejanza existente entre el proceso de reorientación de cada una de las concupiscencias y el cumplimiento por Jesucristo de cada una de las partes de la filosofía, antes expuesto. La conclusión que cabe extraer es que podrá vencer las concupiscencias quien se adentre por el camino de la filosofía, tomando a Jesucristo como modelo⁵⁰.

Antes de pasar al apartado siguiente, procede tomar nota de otra observación de I. Bochet. En su estudio la autora advierte alusiones trinitarias sig-

48. «Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis *diuinarum scripturarum consideratione et tractatione* pascamus animum atque potemus uanae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem et inanibus phantasmatis tamquam pictis epulis frustra refici satiarique cupientem. Hoc uere liberaliter et ingenuo ludo salubriter erudiamur. Si nos miracula spectaculorum et *pulchritudo* delectant, illam desideremus uidere sapientiam, quae "pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauiter" (Sab 8,1). Quid enim *mirabilis* ui incorporea mundum corporeum fabricante et administrante? aut quid *pulchrius* ordinante et ornante?» (DVR 51,100 CC 32,252).

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

49. «Si autem omnes fatentur per corpus ista sentiri et animum meliorem esse quam corpus, nihilne per se animus ipse conspiciet aut quod conspiciet potest esse nisi multo excellentius longeque praestantius? Immo uero commemorati ab his quae iudicamus intueri, quid sit, secundum quod iudicamus, et ab operibus artium conuersi ad legem artium eam speciem mente contuebimur, cuius comparatione foeda sunt, quae ipsius benignitate sunt pulchra» (DVR 52,101 CC 32,252). Tenemos aquí la aplicación del principio de filosofía platónica: por las realidades visibles a las invisibles, por lo temporal a lo eterno.

50. Sobre el rol de cada una de las partes de la filosofía en la reorientación de las concupiscencias, cf. I. BOCHET, *Animae medicina*, pp. 154-166.

nificativas en el proceso de reorientación de las concupiscencias ⁵¹. Se trata de un planteamiento que alcanzará amplio y profundo desarrollo en el *De civitate Dei* ⁵². En concreto, el proceso de reorientación de la concupiscencia de la carne, que pasa por la consideración del orden que rige el universo, remite a la contemplación del Creador ⁵³, esto es, del Padre. Asimismo, la reorientación de la tercera concupiscencia, la de la ambición mundana, remite al Espíritu Santo, dador de la caridad que la hace posible ⁵⁴. Por último, la reorientación de la primera concupiscencia, la de la concupiscencia de los ojos o curiosidad, concluye, de hecho, con la mención de la Sabiduría divina ⁵⁵. Así escribe la autora: «Agustín deja presentir el papel del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en esta victoria (sobre las tres concupiscencias). La salud plena es, en efecto, un don del Padre, pues él es el creador, a quien está sometida toda naturaleza; la paz es el don del Espíritu Santo, que fortifica al hombre y lo hace capaz de amar a sus enemigos; la verdad, en fin, nos es esclarecida por el Hijo, Sabiduría de Dios, que viene a nuestro encuentro a través de la belleza del mundo y mediante "la sombra de la autoridad". Es cierto que no se trata más que de indicaciones rápidas, con frecuencia poco desarrolladas» ⁵⁶.

4.1.3.4: *Diversas situaciones resultantes (53,102-54,106)*.

Los objetivos o fines apetecidos son los que son, pero las actitudes de los hombres varían de unos a otros. Mientras algunos se encaminan directamente hacia ellos, otros se quedan en los medios, opciones a las que seguirá el respectivo premio o castigo.

Siempre fiel al esquema de las tres *cupiditates* o concupiscencias, pero ahora en orden diverso al seguido en el apartado anterior, el Santo contempla en los dos capítulos siguientes (53,102-54,106) cuatro situaciones, resul-

51. Cf. *Animae medicina*, pp. 158-159, 161-162 y 165-166.

52. Cf. *De civitate Dei* VIII,6-8 CC 47,222-225.

53. Cf. DVR 44,82 CC 32,242: texto en nota 34.

54. Adviértase la cita de Rom 5,5 en DVR 47,92 CC 32,247). I. Bochet señala que no es fortuito que, justamente al término de la obra (DVR 55,113 CC 32,260), san Agustín emplee el término paz para calificar la acción de Espíritu Santo en el hombre, puesto que es precisamente a la obtención de la paz a la que está ordenada la reorientación del orgullo. Remite asimismo a *De civitate Dei* VIII,8 CC 47,224-225 donde aparece explicitada y desarrollada en profundidad la asociación de la ética con el Espíritu Santo (*Animae medicina*, p. 161-162).

55. Cf. el texto en nota 48.

56. I. BOCHET, *Animae medicina*, p. 168.

tantes de la doble actitud posible, negativa o positiva, respecto a la reorientación de las concupiscencias, y de dos momentos cronológicos: el presente y el escatológico. Las denominamos respectivamente «situación» A, B, C y D. Presentadas en forma quiástica, la situación A describe a los hombres sometidos a las *cupiditates*, que se quedan en los medios, renunciando a los fines; la B describe a quienes han reorientado sus deseos y buscan en verdad los verdaderos fines a los que aspiran, respecto de los cuales las *cupiditates* representan de hecho una «perversión» o desvío; la C describe lo que les espera en la vida futura a los designados en la situación B y la D qué han de encontrar, también en la vida futura, los designados en la situación A.

4.1.4. Comparación entre las «situaciones» de DVR y las «secciones» de la Regla.

Llegados aquí, podemos establecer ya la comparación con la Regla de san Agustín⁵⁷. Nuestra tesis se puede formular brevemente de la siguiente manera: la sección B de la Regla refleja la situación A de DVR y la sección C de aquella la situación B de esta. Aunque los resultados no sean tan gratificantes, se establecerá también la comparación entre la sección A de la Regla y la situación C de DVR. La situación D, en cambio, no tiene equivalente alguno en la Regla.

Para la comparación seguimos el orden de las unidades anteriormente señaladas en la Regla. Esto es, la unidad primera se corresponde con la concupiscencia de los ojos; la segunda, con la concupiscencia de la carne, y la tercera con la ambición mundana⁵⁸. En el apartado de DVR que va a ser objeto directo de nuestro análisis las concupiscencias segunda y tercera intercambian sus respectivas posiciones.

4.1.4.1. Comparación entre la situación A de DVR y la sección B de la Regla

El texto del DVR es el siguiente, desmembrado en las tres unidades:

57. Aunque sin mencionar explícitamente el DVR, E. Maccagnolo señala una cierta relación entre esta obra y la Regla al afirmar que para Agustín el 390 representa «un *colligere*, un *raccogliere* in unità i propri pensieri, preludio al *colligere* delle *Confessiones*, ma più immediatamente preludio all'ordinazione sacerdotale e alla *Regula ad servos Dei*» (*Sant Agostino e la vera religione*, en *Studia Patavina* 25 [1978] 505-521; esp. p. 506).

58. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 415.

«Pero hay algunos hombres desdichados que, despreciando lo que conocen y disfrutando sólo de novedades, aman más el aprender que el saber, no obstante que el aprender tiene por fin el saber (= unidad primera).

Y hay otros que, desdeñando la libertad parcial (*facilitas*) para obrar, prefieren la contienda a la victoria, no obstante que la victoria constituya la finalidad de la contienda (= unidad tercera).

Hay otros (por último) que, despreciando la salud del cuerpo, prefieren comer a carecer de hambre, disfrutar de la sexualidad a no sufrir apetito carnal alguno. Algunos, incluso, prefieren estar durmiendo a carecer de la necesidad de dormir. Todo ello, no obstante que la finalidad de tales placeres es no sentir hambre ni sed, no desear el trato carnal y no experimentar la fatiga física (=unidad segunda)»⁵⁹.

Valga también este otro texto compendioso:

«Hay muchos hombres que aman simultáneamente todos estos comienzos; para ellos su vida consiste
 en contemplar espectáculos (= unidad primera)
 en contender (= unidad tercera)
 en comer, beber, tener relaciones sexuales, dormir...(= unidad segunda)»⁶⁰.

En la comparación seguiremos siempre el mismo procedimiento. Primero señalamos a qué concupiscencia alude el texto objeto de estudio, tanto el de DVR como el paralelo de la Regla; a continuación examinamos las manifestaciones de la misma referidas en ellos. Una vez obtenidas, la comparación se establece por sí sola.

4.1.4.1.1. Unidad primera.

Se refiere, indicamos, a la curiosidad, o apetencia de espectáculos (*cupiditas spectaculi*), o concupiscencia de los ojos.

59. «Sed miseri homines, quibus cognita uilesunt, et nouitatibus gaudent, libentius discunt quam norunt, cum cognitio sit finis discendi. Et quibus uilis est facilitas actionis, libentius certant quam uincunt, cum uictoria sit finis certandi. Et quibus uilis est corporis salus, malunt uesci quam satiari et malunt frui genitalibus membris quam nullam talem commotionem pati; inueniuntur etiam, qui malunt dormire quam non dormire, cum omnis illius uoluptatis finis sit non esurire ac sitire, et non desiderare concubitum, et non esse corpore fatigato» (DVR 53,102 CC 32,253).

60. «Plures enim sunt, qui haec omnia initia simul diligunt, et quorum vita est spectare, contendere, manducare, bibere, concumbere, dormire, et in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata, quae de tali vita colligunt amplexari...» (DVR 54,105 CC 32,255).

Tras el vicio de la curiosidad, según el texto poco antes citado ⁶¹, se puede percibir el deseo legítimo de conocimiento. Como el conocimiento no puede ser cierto más que si se refiere a objetos eternos y siempre iguales a ellos mismos, resulta evidente que tal deseo se encuentra «pervertido» en determinadas personas. Se trata de aquellas que, despreciando el objeto del conocimiento y satisfaciéndose sólo con la novedad de conocer o con el conocer novedades ⁶², han convertido su vida en un simple curiosear o contemplar espectáculos ⁶³.

De qué espectáculos se trata quedó señalado antes, al hablar de la reorientación de la concupiscencia de los ojos. El Santo se refiere a los espectáculos corpóreos, tanto exteriores como interiores, es decir, tanto los que ofrece el mundo exterior y físico como los que son creación de la propia imaginación, que él denomina *phantasmata* ⁶⁴. Como estos tienen su origen en el mundo exterior, los considera asimismo corpóreos.

Es el momento de volver los ojos a la Regla; en concreto, a su segundo capítulo, dedicado a la oración. En la división establecida por L. Verheijen en su edición crítica, consta de cuatro párrafos. El tema del capítulo, la oración, queda señalado en el primero; en él ordena la constancia en la oración en las horas y tiempos señalados. Aquí sólo centran nuestro interés el segundo y el tercero. Su tenor es el siguiente:

«2. En el oratorio nadie haga sino aquello para lo que ha sido destinado, de donde recibe también el nombre; para que, si acaso hubiera algunos que, teniendo tiempo, quisieran orar fuera de las horas establecidas, no se lo impida quien juzgue que allí deba hacer otra cosa.

3. Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, sienta el corazón lo que dice la boca» ⁶⁵.

Ahora cabe hacerse dos preguntas. Lo preceptuado en el apartado segundo, ¿no tendrá por objeto alejar del monje en oración los «espectáculos» exteriores, esto es, lo que allí pueda estar haciendo otro, que le distraiga del

61. Cf. nota 30.

62. DVR 53,102. El texto latino, cf. antes, nota 59.

63. Ib.: ... *quorum vita est spectare*... Cf. el texto más amplio en nota 60.

64. No se olvide que los *phantasmata* son de naturaleza corpórea pues tienen su origen en las realidades exteriores. Al respecto, cf. *De mus.* VI,11,32 PL 32,1180; *De trin.* VIII 6,9; IX,6,10 CC 50, 281-282.301-302.

65. «In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit; ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint, non eis sit impedimento, qui ibi aliquid agendum putaverit. Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc uersetur in corde quod profertur in uoce» (R II,2-3).

verdadero espectáculo interior, la «contemplación» de Dios? Tal es la primera pregunta.

La segunda es esta otra: La recomendación hecha por san Agustín en el apartado tercero, ¿no habrá que entenderla en el sentido de mantener la concentración en la oración y evitar que las creaciones de la propia imaginación (*phantasmata*) se interpongan entre el orante y Dios? Así lo creemos.

Un pasaje del mismo *DVR* nos puede poner en contexto. Dice así:

«Mas, si tales consideraciones turban la mirada de vuestro espíritu, no os inquietéis; combatid únicamente el habituaros a tratar sólo con realidades corpóreas. Superada esa costumbre, todo queda superado. Vamos ciertamente en pos de la Unidad, más simple que la cual nada existe. Luego busquémosla con la simplicidad de corazón: *Manteneos en quietud* –dice– *y reconoceréis que yo soy el Señor* (Sal 45,11). No se trata de la quietud de la desidia, sino de la quietud del pensamiento para liberaros del espacio y el tiempo. Porque estas creaciones de la imaginación, hinchadas de orgullo (*tumoris*) y volubles, no nos permiten ver la Unidad inmutable. El espacio nos ofrece el objeto que amar, el tiempo nos arrebató lo que amamos y uno y otro no dejan en el alma más que un tropel de imaginaciones (*phantasmata*) que excitan los apetitos en todas las direcciones. Así el espíritu se torna inquieto y desventurado, anhelando inútilmente retener al que lo cautiva»⁶⁶.

Es cierto que este texto no se refiere específicamente a la oración⁶⁷, pero es aplicable a ella⁶⁸, como muestran otros cercanos a él en su contenido. Valga como ejemplo un texto tomado de la predicación, aunque no sea contemporáneo⁶⁹ ni aparezca en él el término *phantasmata*:

66. «Quod si haec intueri palpitat mentis aspectus, quiescite. Nolite certare nisi cum consuetudine corporum. Ipsam uincite, uicta erunt omnia. Unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est. Ergo in simplicitate cordis quaeramus illum (Sap 1,1). *Agite otium*, inquit, *et agnosceatis, quia ego sum dominus* (Ps 45,11). Non otium desidia, sed otium cogitationis, ut a locis ac temporibus uacatis. Haec enim phantasmata tumoris et uolubilitatis constantem unitatem videre non sinunt. Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et aerumnosus animus frustra tenere a quibus tenetur exoptans» (*DVR* 35,65 CC 32,229-230).

67. En el esquema de W. Densch este texto corresponde al tercer momento ontológico (29,52-36,67).

68. Sobre él escribe un autor: «To claim that this passage, written at Thagaste, fits a definition of monastic leisure which is singularly conducive for contemplation is, indeed, a modest assertion. We possess here the seeds of the future bishop's mature thoughts on contemplation» (G. LAWLESS, *Augustine of Hippo*, p. 51).

69. No hay acuerdo entre los estudiosos acerca de la fecha en que fue predicado este sermón. Mientras S. Zarb piensa en el 412, H. Rondet habla del 416 ó 417 y O. Perler opta por el 416, A.-M. La Bonnardière, que rebate los argumentos de los anteriores, apuesta decidida-

«No hay cosa más necia que halagarse y engañarse a uno mismo. Atienda y vea cuánta actividad se desarrolla en el corazón del hombre. Observe cómo los vanos pensamientos impiden muchas veces las oraciones, de tal suerte que apenas permiten elevar el corazón a Dios. Advierta también cómo, esforzándose por retenerlo junto a Dios, huye en cierto modo de sí y no encuentra cancela donde encerrarse ni obstáculo alguno con que contener sus distracciones y errantes pensamientos... ¿Qué hombre hay, hermanos míos, que pueda tolerar al amigo que ha comenzado a hablar con él y, cuando va a responderle a lo que le ha dicho, ve que se aparta de él y comienza a hablar con otro de otra cosa?»⁷⁰.

Comentando el pasaje de la Regla que nos ocupa (R II,3), el mismo L. Verheijen recurre a este texto. Así escribe: «Puede significar simplemente: "No tengan distracciones; tened en mente que estáis a punto de dirigiros a Dios mismo". Hay textos que no dicen otra cosa. El más interesante, uno en que él mismo está implicado: la *Enarratio in psalmum 85,7*»⁷¹.

Otro texto significativo, que, además, contiene el término *phantasmata*, nos lo ofrece la obra del período sacerdotal *De sermone Domini in monte*, justamente allí donde comenta la exhortación del Señor a orar:

«De poco sirve entrar en los aposentos, si está abierta a huéspedes inoportunos la puerta, por la que se introducen descortésmente las realidades exteriores y acosan a las que están en nuestro interior. Dijimos que realidad exterior es todo lo temporal y visible, que entra por la puerta, esto es, por el sentido corporal a nuestros pensamientos y perturban nuestra oración con la multitud de vanas imaginaciones (*phantasmata*)»⁷².

mente, «sin duda», por el 405 (cf. *La prédication d'Augustin sur les psaumes à Carthage*, en *École des Hautes Études*, Ve. section, Annuaire, Tome 88, comptes rendus 1979-1980, p. 364).

70. «Nihil est enim stultius quam ut se ipsum quisque palpet atque seducat. Attendant ergo et videat *quanta aguntur in corde humano; quae admodum ipsae plerumque orationes impediuntur vanis cogitationibus*, ita ut vix stet cor ad Deum suum: et vult se tenere ut stet, et quodammodo fugit a se, nec invenit cancellos quibus se includat, aut obices quosdam quibus retineat avolationes suas et vagos quosdam motus, et stet iucundari a Deo suo. Vix est ut occurrat talis oratio inter multas orationes... Quis enim est, fratres mei, homo, cum quo si coeperit amicus eius colloqui, et voluerit ille respondere colloquutioni eius, et viderit eum averti a se, et aliud loqui ad alium, qui hoc ferat? (*Enarr. in ps. 85,7 CC 39,1183-1184*).

71. «*Im Herzen soll leben, was das der Mund ausspricht*». *Die Rolle dieser Worte im 2. Kapitel der Augustinus-Regel über das Gebet*, en *Cor unum* 42 (1984) 109-117.

72. «Parum est intrare in cubicula, si ostium pateat importunis, per quod ostium ea quae foris sunt improbe se inmergunt, et interiora nostra appetunt. Foris autem diximus esse omnia temporalia et visibilia, quae per ostium, id est, per carnalem sensum in cogitationes nostras penetrant, et *turba vanorum phantasmatum* orantibus obstrepunt. Claudendum est ergo ostium, id est, carnali sensui resistendum est, ut oratio spiritalis dirigatur ad Patrem, quae fit in intimis cordis, ubi oratur Patri in abscondito» (*De sermone Domini in monte* 2,3,11 PL 35,1274). Aunque no aparece en él el término *phantasmata*, sino el cercano *illusiones*, vale la

La concupiscencia de los ojos, repetimos, se deleita en «espectáculos» corpóreos, exteriores e interiores. Si el espíritu humano se adhiere a ellos, se cierra a sí mismo el paso hacia la Verdad, hacia Dios. Se comprende, pues, que san Agustín, queriendo que la oración del monje sea verdadero trato con Dios, advierta sobre esos impedimentos, unos que le pueden procurar, aun sin pretenderlo, los hermanos, y otros que él se procura a sí mismo. A los primeros es posible que haga referencia el párrafo segundo; a los segundos, el párrafo tercero del capítulo segundo de la Regla. La ausencia del término *phantasmata* en ella no tiene mayor importancia al respecto, porque la *res* está sin duda presente ⁷³.

4.1.4.1.2. Unidad segunda

Se refiere, recuérdese, a la «libido», o apetencia de placer sensible (*cupiditas uoluptatis*), o concupiscencia de la carne.

Según se señaló ⁷⁴, tras el placer carnal y sensible está el deseo de quietud. Una quietud que no se encuentra más que allí donde no hay necesidad (*indigentia*) ni alteración (*corruptio*) alguna.

pena este otro texto: «Breve est quod admoneo, quomodo anima nostra completa est illusionibus. A facie ipsarum illusionum, aliquando vix orare permittimur. De corporibus cogitare non novimus nisi imagines; et saepe irruunt quas non quaerimus, et volumus ex hac in hanc ire, et ab illa in illam transire; et aliquando vis transire ad id quod cogitabas, et dimittere unde cogitabas, et aliud tibi occurrit... inveniatis quid sit plangere illusiones animae nostrae. Accipit ergo poenam illusionis, amisit veritatem. Sicut enim poena est animae illusio, sic premium animae veritas. Sed in his illusionibus constituti cum essemus, venit ad nos Veritas, et invenit nos coopertos illusionibus...» (*Enarr. in ps. 37,11* CC 38,389-390). No hay acuerdo sobre la fecha del mismo; mientras S. Zarb lo coloca en el 395 (*Chronologia enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Valetta-Malta 1948, p. 199-205), H. Rondet en el 416 (*Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1953, 99-160).

73. Otra cuestión es averiguar el sentido de R 2,4 («Et nolite cantare, nisi quod legitis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur») en el contexto de la curiosidad o concupiscencia de los ojos. Es tarea difícil. En todo caso, si se parte de que san Agustín tiene en mente el uso que ha de hacerse de la Escritura (*scriptum est*), cabe recordar que esta es presentada como medio a través del cual reorientar el deseo «pervertido» por la curiosidad. En este sentido lo prescrito miraría a no convertir la Escritura en un «espectáculo» más, esto es, a no tratarla como un texto poético más, que ofrece pasajes que pueden ser cantados, que hiciese olvidar su función propia que es conducir al conocimiento cierto. Con otras palabras, podría entenderse en el contexto de DVR 51,100 (citado en nota 48), donde habla de dejar de lado las frivolidades de los poetas y alimentar el espíritu con la meditación y estudio de las divinas Escrituras. Es sólo una hipótesis.

74. Cf. nota 30.

Pero en tanto es posible hablar de concupiscencia en cuanto ese deseo se halla «pervertido». Es lo que acontece en aquellas personas que, sin preocuparse de la salud del cuerpo, prefieren comer y beber a carecer de hambre y sed, gozar de la sexualidad a no sufrir apetito sexual alguno, o estar durmiendo a no sentir la necesidad de dormir. Todo ello, no obstante que la finalidad de esos placeres sea llegar a no sentir hambre ni sed, no desear el trato carnal y no experimentar la fatiga física⁷⁵. Se trata de sujetos cuya vida no tiene más objetivo que comer, beber, tener relaciones sexuales y dormir⁷⁶. Estos cuatro verbos recubren, en DVR, la *cupiditas uoluptatis* o concupiscencia de la carne.

Si ahora leemos con detenimiento los capítulos tercero y cuarto de la Regla, veremos que su contenido responde precisa y exactamente a esta realidad.

Respecto del comer y beber, no existe duda razonable alguna de que es el tema dominante, casi único, del capítulo tercero de la Regla. No es necesario transcribirlo en su totalidad; nos basta con traer aquí el primer punto:

«Someted vuestra carne con ayunos y abstinencias en el comer y el beber, según la medida en que os lo permita la salud. Pero cuando alguno no pueda ayunar, no por eso tome alimentos fuera de la hora del desayuno, a no ser que se encuentre enfermo»⁷⁷.

Como en DVR ponía en primer plano la salud («aquellos que desprecian la salud»), así también en la Regla la salud aparece como criterio regulador de la disciplina alimenticia⁷⁸.

75. DVR 53,102. Para el texto latino, cf. antes, nota 59.

76. DVR 54,105 CC 32, 254-255: «... quorum vita est... *manducare, bibere, concumbere, dormire...*». Cf. el texto más amplio en nota 60.

77. «Carnem uestram domate ieiuniis et abstinencia escae et potus, quantum ualetudo permittit. Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimenterum sumat, nisi cum aegrotat» (R III,1).

El párrafo segundo (III,2) se ocupa de la lectura en el refectorio. Invita a escucharla sin gritos ni discusiones (cf. *Ordo Monasterii*,7: *Sedentes ad mensam taceant, audientes lectionem*). Es difícil averiguar cuál sería el origen de las discusiones que san Agustín trata de evitar, si la disconformidad con el menú, o el no ser tratados todos de idéntica manera, a lo que harían referencia los párrafos siguientes (cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire* III, pp. 186-187), o si se trataba de reacciones provocadas por la lectura de la Escritura, como sostiene L. Verheijen (*Écouter la parole de Dieu sans interrompre ni protester*, en *Augustiniana* 27 [1977] 5-12; NA I, 387-394). Los párrafos tercero, cuarto y quinto establecen el reparto de los alimentos, vestidos y material de cama en función de las distintas situaciones de cada uno.

78. La salud es el criterio que el Santo establece siempre, tanto a la hora de regular las privaciones, como a la hora de regular el placer. Valga este texto: «Inmoderatam enim uoluptatem non dedit tibi Dominus, sed quanta sustentationi naturae salutique sufficiat. Quisquis

Tampoco se puede dudar que en el capítulo cuarto san Agustín tiene en mente la actividad sexual, puesto que trata de su contrario, la castidad/celibato. El problema, al respecto, es otro: ¿todo el capítulo, o sólo determinados párrafos? A. de Vogüé vincula los capítulos tercero y cuarto de la Regla a través del binomio alimento (cap. 3º) y vestido (cap. 4º) ⁷⁹. T. van Bavel juzga que el voto de virginidad constituye el trasfondo de este capítulo, pero distingue entre orientaciones generales de conducta y orientaciones específicas sobre la castidad ⁸⁰. L. Verheijen, por su parte, considera que el tema general del capítulo son las salidas ⁸¹. Obviamente se trata de las salidas de personas que viven en el espíritu de un *propositum continentiae*, aunque no haya juzgado necesario decirlo expresamente, por ser evidente ⁸².

Sin embargo, a nuestro parecer, la castidad –y la virginidad/celibato– es tema que abarca específicamente el capítulo entero. Sólo materialmente se hallan unidos el alimento del capítulo tercero y el vestido del cuarto. Juzgamos que hay que invertir la lógica propuesta por A. de Vogüé. Según el sabio benedictino, san Agustín, aprovechando que ha hablado de la vestimenta, pasa a hablar de la castidad ⁸³. Más bien hay que afirmar lo contrario: porque se está ocupando de la castidad, habla también de la vestimenta.

autem sequitur inmoderatam uoracitatem, suum uitium sequitur, non eam uoluptatem, quam dedit Dominus» (*C. Adimantum* 14,1 CSEL 25/1,148).

79. No olvidar que aparece ya en R 1,3 la cita de 1 Tim 6,8 que lo contiene: «et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro victus et tegumentum...». Así escribe nuestro autor: «Après la nourriture, le vêtement est envisagé ici...» (*Histoire littéraire*, III, 189).

80. La estructura que él advierte en el capítulo, que titula «Responsabilidad común» es la siguiente: 1. Orientaciones generales para una conducta intachable, 2. especificadas hacia la actitud interior con respecto al otro sexo. 3. Responsabilidad común por las faltas de cada uno. 4. Esta responsabilidad debe manifestarse en la reprensión. 5. Procedimiento de la reprensión. 6. Este modo de proceder vale también como modelo para todas las demás faltas (*Regla para la Comunidad*, p. 58-59).

81. *Le très difficile quatrième chapitre: le célibat monastique et la sollicitude pour les pécheurs*, en *Augustiniana* 29 (1979) 43-86; esp. p. 45; NA I, 107-150, esp. p. 109. Él no ve ninguna alusión directa al celibato en las primeras líneas del capítulo: «Aucune allusion directe donc au célibat dans ces premières lignes. Mais tout le reste du chapitre y est consacré, de la première ligne qui dit: Votre regard... jusqu'à la dernière...» (*ib.*). Agustín comenzaría a hablar del celibato, pues, sólo a partir de R 4,4. El mismo A. Trapè pasa por alto los párrafos 1-3 del capítulo cuarto al comentar el tema de la castidad en la Regla (cf. *La regola*, p. 145ss).

82. *Ib.* En sus varios artículos suele resumir el contenido del capítulo en los siguientes elementos: las salidas, las relaciones con el otro sexo, la corrección fraterna (*L'enarratio in psalmum* 132, p. 806; NA I, p. 45; *Vers la beauté spirituelle*, p. 469; NA I, 201). La misma terna con otra formulación: el comportamiento fuera del monasterio, las tentaciones en el dominio del celibato consagrado y la solicitud por los eventuales trasgresores (*Le de sancta uirginitate*, p. 268; NA II,180).

83. «A propos de l'habit, Augustin s'est donc occupé de la chasteté» (*Histoire littéraire*, III, p. 174).

El problema se plantea únicamente a propósito de los párrafos 1-3 y 10.

En el primero menciona el *habitus* y las *vestes* ⁸⁴, pero ya en relación con la salvaguarda de la castidad. Quiere prevenir el peligro que puede llegar al siervo de Dios por ese cauce. Pretende evitar hacer del vestido un instrumento de coquetería ⁸⁵. San Jerónimo dirá que «la limpieza del cuerpo y vestido va a la par con la suciedad del alma» ⁸⁶. El texto de la Regla puede entenderse como paralelo de este otro del *De sancta uirginitate*:

«Tampoco me ocupo de quienes tienen cierto apetito de agradar, bien con un vestido más elegante de lo que exige profesión tan excelsa, bien con los lazos llamativos en la cabeza... A estas no hay que hablarles de la humildad, sino proponerles los preceptos de la castidad y de la integridad de la pureza» ⁸⁷.

San Agustín ha hablado inmediatamente antes de la humildad necesaria a las vírgenes. Luego, con referencia a quienes se preocupan de agradar con sus vestidos, considera que, antes de hablarles de la humildad que salvaguarda la castidad, hay que exhortarlas a la castidad misma. No hay que vender la piel del oso antes de cazarlo, se podía decir. Desde el paralelismo entre los dos textos, es más que probable que el párrafo primero del capítulo cuarto de la Regla haya que entenderlo en clave de exhortación a la castidad. Es cierto que este texto va dirigido a personas del sexo femenino, pero también tiene aplicación en personas del otro sexo ⁸⁸.

El segundo párrafo se refiere a las salidas y ordena que se hagan siempre en común ⁸⁹. Es muy probable que aluda en concreto a las salidas que efectúa la comunidad como tal y específicamente a las salidas a la Iglesia, habida cuenta de que a los dos *simul* de este párrafo hay que añadir un ter-

84. «Non sit notabilis *habitus* vester, nec affectetis *vestibus* placere sed moribus» (R IV,1).

85. Como comenta A. Sage, «el hombre carnal transforma esta necesidad (del vestido) en objeto de vanidad y seducción» (*La regla*, p. 80).

86. *Ep.* 108,20 (citado por A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire* III, Paris 1996, p. 189).

87. «Nec de his ago in quibus est quidam placendi adpetitus aut elegantiore uestitu, quam tantae professionis necessitas postulat, aut capitis ligamento notabili...; his nondum de humilitate, sed de ipsa castitate uel integritate pudicitiae danda praecepta sunt» (*De s. uirg.* 34,34 CSEL 41,274-275).

88. Quienes defienden que la Regla original salida de la pluma de san Agustín está representada por la versión femenina, la *Regularis Informatio*, y no por la versión masculina, toman de este pasaje (R IV 1) uno de sus argumentos. No sólo porque habla de pretender agradar con el vestido, cosa que suponen cuadra mejor con la psicología femenina, sino porque la versión femenina amplía el párrafo con un texto casi idéntico al citado de *De s. uirg.* La cuestión sale fuera de nuestros intereses. Cf., no obstante, L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, I, 303-304; L. RUBIO, *El ideal monástico de san Agustín y otras cuestiones anejas*, en *La ciudad de Dios* 196 (1983) 5-56; esp. p. 53.

89. «Quando proceditis, simul ambulate; cum ueneritis quo itis, simul state» (R IV,2).

cero en el párrafo sexto, referido precisamente a la estancia en la Iglesia ⁹⁰. Es lógico que los siervos de Dios que han de permanecer juntos en la Iglesia, vayan juntos y regresen juntos. Este particular puede no sorprender a nadie, pero sí la recomendación de proteger recíprocamente la castidad cuando están juntos *en la iglesia*. Un pasaje de uno de los nuevos sermones editados por F. Dolbeau puede arrojar quizá un poco de luz. En él se felicita el predicador porque, gracias a que se han tomado las medidas oportunas, ya no tienen lugar dentro del recinto del templo las inmoralidades de otros tiempos, de las que él mismo fue, además de testigo, protagonista ⁹¹. Es cierto que el sermón está predicado en Cartago; cierto asimismo que señala que esas costumbres ya han desaparecido. Pero también es, al menos, probable que fue predicado hacia el 403-404 ⁹², es decir, pocos años antes de la supuesta fecha de composición de la Regla; también es cierto que el mismo texto indica que dichas prácticas existían o, al menos, habían existido en otros lugares. En todo caso, el pasaje nos muestra el contexto en que en algunos lugares se habían desarrollado determinadas celebraciones litúrgicas, nada favorecedor de la castidad, y cabía dentro de lo posible que tales costumbres pudieran reaparecer, incluso en Hipona ⁹³. En ese contexto ⁹⁴, real o sólo posible, el precepto hay que entenderlo como medida de precaución. El ir juntos evita, sin duda, peligros a la castidad ⁹⁵.

90. «Quando ergo *simul* estis in ecclesia... inuicem uestram pudicitiam custodite» (R IV,6).

91. «Quae hic enim antea fuerit dissolutio et confusio feminarum et masculorum, omnes nouimus, quia et nos in praeterita aetate huius labis pars fuimus. Factum est a Domino per seruum suum ut permixtus sexus non uigilaret. Ego puer uigilans cum studerem in hac ciuitate, sic uigilauis feminis permixtis improbitatibus masculorum, ubi forte et castitatem temptabat occasio. Quam nunc honeste uigilatur, quam caste, quam sancte! Haec diligentia nec ipsis contra quos instituta est poterit displicere. Ipsi improbi, ipsi petulantes, ipsi insidiatores castitatis alienae hanc diligentiam dolere possunt, culpae non possunt. Sed hoc solum factum est, ut hinc solum forte gauderemus? Quid de diuersis aditibus et ingressibus? Quomodo curatum est, quanta prudentia inuentum, quanta instantia perfectum, ut illi qui, cum ingressi essent, discretis locis futuri erant, etiam per discreta ingrederentur, ne in angusto intrantes inciperent quod postea perficere molirentur, serui improui et impudentes, quae solent dicere in frontem transeuntium matronarum» (*Sermo Mainz 5,5*, en *Augustine d'Hippone, Vingt-six Sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, p.330).

92. *Ib.* pp. 318-326.

93. En la carta 22,1,3 indica cómo la Iglesia de Hipona, respecto de las *cupilia et impudicitiae*, se había mostrado más intransigente que a propósito de los banquetes. Pero el hecho mismo de que hubieran tenido que llegar a esa intransigencia indicaba la situación social.

94. Evidentemente la información que aporta el sermón no se refiere a siervos de Dios; eso está claro. Pero siempre queda la posibilidad de que al abandonar el monasterio y salir a la calle, se dejaran influenciar por el entorno social.

95. A propósito de problemas morales de un diácono con determinada mujer, escribe en la carta 13*,3 CSEL 88,82: «Cierto que tales cosas no ocurrirían fácilmente a los clérigos si no

El tercer párrafo legisla sobre los gestos y ademanes: han de responder a la condición de santidad de las personas ⁹⁶. Lo prescrito cuadra también con el contexto que se acaba de señalar. Pero aquí podemos comprender tal recomendación poniéndola en relación, de nuevo, con lo que escribe en *De sancta uirginitate*:

«Os abstenéis también, de modo que no se vean ni salgan de vosotras aquellas faltas que son o se las cree leves, como el aire descarado, la mirada libre, la lengua sin freno, la risa descocada, el chiste chocarrero, el vestido indecente o un andar muelle y afectado» ⁹⁷.

Que los párrafos del 4 al 9 se refieren a la castidad nadie lo discute; no es preciso, por tanto, detenerse en ello. Más problemático es el 10, en que el legislador ordena que se observe con diligencia y fidelidad en averiguar, prohibir, indicar, convencer y castigar los demás pecados lo dicho referente al mirar a las mujeres ⁹⁸. La interpretación ordinaria es referir tal proceder a todo tipo de pecados. Así L. Verheijen ⁹⁹, T. van Bavel ¹⁰⁰, A. de Vogüé ¹⁰¹ y otros ¹⁰². Pero cabe la posibilidad de que no sea esa la interpretación exacta y

anduviesen solos cuando han de hacerlo por necesidades particulares o de la Iglesia». El texto de la Regla puede iluminarse también desde la praxis de san Agustín mismo. De él nos dice su biógrafo san Posidio: «Si alguna vez acudían a él mujeres para verlo o saludarlo, nunca se presentaba ante ellas sin acompañamiento de clérigos, ni conversaba con alguna a solas, ni siquiera cuando había algún secreto» (*Vita Augustini*, 26 PL 32,55). Cf. también *De moribus Ecclesiae catholicae* 31,68: ed. J.K. Coyle, 1143-1149.

96. «In incessu, in statu, in omnibus motibus uestris nihil fiat quod cuiusquam offendant aspectum, sed quod uestram deceat sanctitatem» (R IV,3).

97. «... uerum etiam illa quae leuiores uel sunt, uel putantur, non inueniuntur nec oriuntur in uobis; non improbus uultus, non uagi oculi, non infrenis lingua, non petulans risus, non scurrilis iocus, non indecens habitus, non tumidus aut fluxus incessus» (*De s. uirg* 54,54 CSEL 41,299). A este pasaje se puede añadir otro de la obra *De moribus manichaeorum* 19,68 PL 32,1374. En él refiere haber visto en una plaza muy concurrida de Cartago a tres elegidos maniqueos requebrar a mujeres que por allí pasaban, con gesticulaciones que excedían con mucho a la desvergüenza y deshonestidad más groseras (*tan petulanti gestu adhinnire, ut omnium trivialium impudicitiam impudentiamque superarent*).

98. «Et hoc quod dixi de oculo non figendo, etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuicendis uindicandisque peccatis, diligenter et fideliter obseruetur».

99. «Le "traitement" de l'effronterie du regard n'est que le modèle de ce qui doit se faire dans d'autres cas également sérieux» (*Le très difficile*, p. 47. 49; NA I, 111.113).

100. Cf. antes nota 80.

101. «Établié por un case particulier, cette procedure tirée de l'Évangile est ensuite généralisée: toute faute doit être réprimée suivant la même méthode, qui suppose la vigilance et le zèle actif d'un chacun» (*Histoire littéraire*, III, p. 174. 192).

102. Cf. L. RUBIO, *La norma fundamental*, p. 193, n. 28; SOEUR MARIE-ANCILLA, *La Règle*, p.140; C. BOFF, *El camino de la comunión de bienes*, Iquitos 1991, p. 131: «Ella (la

de que el Santo esté pensando únicamente en los demás comportamientos que pueden ofender la castidad. Antes, en R IV,4, ha dicho que no sólo con el tacto ¹⁰³ y el afecto, sino también con la mirada se provoca el deseo de las mujeres. Aunque excluyéndolas, hace referencia también a palabras provocadoras ¹⁰⁴. En la continuación del texto, sin embargo, se ocupa únicamente de las miradas, la raíz de eventuales faltas posteriores. Por ello, es posible que «los demás pecados» se refiera a los no tomados específicamente en consideración, esto es, los que caen bajo el ámbito del tacto, del afecto y de la palabra, siempre en la esfera de la castidad. Por lo demás, el hecho de que en el párrafo último (R IV,11) vuelva al tema del trato impropio con mujeres, no hace probable que lo haya interrumpido en el anterior ¹⁰⁵. Más aún, el ejemplo que pone allí puede ser uno de los casos que tenía en mente. Sólo que lo menciona explícitamente por su peculiar gravedad ¹⁰⁶.

En cualquier caso, sea correcta o no la interpretación dada, siempre queda en pie que este capítulo cuarto de la Regla se ocupa en buena parte de la castidad y, por contraste, del deseo sexual.

Está claro, pues, que el capítulo tercero regula el placer de la comida y bebida y el cuarto el sexual. Pero ¿qué decir del tercer elemento que san Agustín incluye dentro de esta *cupiditas uoluptatis* o concupiscencia de la carne, es decir, del dormir?

No aparece tan visible como los dos anteriores, pero también está presente. Presencia un tanto camuflada en el párrafo cuarto del capítulo tercero. Sorprende, en efecto, que junto al alimento, tema exclusivo de los pá-

corrección) se extiende a todas y cada una de las otras faltas. El caso particular de la modestia en el mirar permanece siempre como algo privilegiado y paradigmático».

103. ¿Cómo cabe interpretar ese «tacto»? Sería demasiado pensar en una relación sexual tal cual. El texto citado antes del *sermo* Mainz 5, nos puede ayudar. Él hace referencia a los apretujones que tenían lugar a la entrada de la Iglesia, cuando la puerta era estrecha: «ne in angusto intrantes inciperent quod postea perficere molirentur». Quizá esto dé razón también de la recomendación de ir juntos: yendo juntos entrarían juntos y se evitaría más fácilmente el roce, el «tacto» con personas de otro sexo. En las Confesiones habla del roce adulterino - *confricatione adulterina* -, aunque en sentido figurado (*Conf* 4,8,13 CC 27,47).

104. «... etiam tacente lingua» (R IV,4). Hablo de palabras provocadoras, colocándome en el contexto del mismo sermón. En él alude a ese tipo de palabras que algunos desvergonzados dirigían a las matronas: «quae solent dicere in frontem transeuntium matronarum». Palabras que no quedaban sólo en eso, sino que se traducían en acción. Cf. el fragmento citado en nota anterior: entiende esas palabras como un «incipere quod postea perficere molirentur», es decir, poner el prólogo a una obra que luego tratarían de completar.

105. El mismo L. Verheijen, por otra parte, afirma que a partir del párrafo cuarto, *todo* el capítulo está dedicado al celibato consarado. cf. el texto en nota 81.

106. «... in tantum progressus fuerit malum» (R IV,11).

grafos anteriores y siguiente, introduzca en él la cuestión del vestido, colchón o cobertor: «Y si a quienes vinieron a la casa religiosa de una vida más delicada se les diese algún alimento, *vestido, colchón o cobertor* ¹⁰⁷, que no se les da a otros más fuertes y, por tanto más felices, deben pensar quienes no lo reciben...» ¹⁰⁸. La mención de colchones y cobertores se relaciona a todas luces con el dormir, justamente la tercera manifestación de la *cupiditas uoluptatis* mencionada en DVR. Aunque pueda resultar extraña tal mención en este contexto, no lo es tanto. Basta considerar, de un lado, que el capítulo tercero presenta la salud como criterio regulador del alimento y bebida, y, de otro, que el sueño es exigencia de la misma salud. Por otra parte, según Jámblico, Pitágoras aconsejaba a sus seguidores abstenerse del vino y hacer un uso moderado del alimento y del sueño, imitando así su ejemplo ¹⁰⁹. En la Regla san Agustín sigue sus pasos. De igual manera que no prohíbe comer, sino hacerlo en la medida en que sea necesario para conservar la salud, así tampoco prohíbe dormir, pero insta a que no se pretenda hacerlo en unas condiciones diríamos que de lujo relativo, no necesarias.

Este extraño modo, casi por simple alusión, de introducir en la Regla el sueño puede interpretarse en el sentido de que esté perdiendo peso en la mente de Agustín como referente de la concupiscencia de la carne o de la *cupiditas uoluptatis*. En realidad, ya en DVR tiene una presencia muy discreta. De hecho, al presentar el proceso de reorientación de dicha *cupiditas*, lo pasa por alto ¹¹⁰. Además, cuando en C10 trate con detenimiento la concupiscencia de la carne, lo silenciará del todo. Es cierto que el hecho se podría explicar alegando que allí el Santo introduce como nuevo criterio para presentar las manifestaciones de la concupiscencia de la carne el de los cinco sen-

107. En uno de sus estudios (*Couvertures et autres pieces de litterie*, en *Augustiniana* 23 (1973) 306-328; NA I, 352-374) L. Verheijen nos ha aclarado a qué se refiere Agustín con los términos *stramenta et operimenta*.

108. «Et si eis qui uenerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid alimentorum, uestimentorum, stramentorum, operimentorum datur, quod aliis fortioribus et ideo felicioribus non datur, cogitare debent...» (R III,4).

109. *De Vita Pythagorica*, ed. L. Deubner; Leipzig 1937, 188 y 226. Tomamos el dato de L. Verheijen, *Vers la beauté spirituelle*, p. 488; NA I, 220-221.

110. Sirva como prueba el texto en que describe la realidad del cuerpo liberado ya de la *cupiditas uoluptatis*, el cuerpo resucitado: «Reformatum ergo corpus ac sanctificatum sine detrimento corruptionis et sine onere difficultatis administrabit. *In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in caelis* (Mt 22,30). *Esca uero uentri et uenter escis. Deus autem et hunc et illas destruet* (1 Cor 6,13), quoniam *non est regnum dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium* (Rom 14,17)» (DVR 44,82 CC 32,242). Como se ve, aquí no hace referencia alguna a la supresión de la necesidad de dormir. Cf. también DVR 40,74 CC 32,235-236.

tidos ¹¹¹; pero también lo es que, al considerar la concupiscencia de la carne en los *Tractatus in Ioannis epistulam*, deja de lado el esquema de los cinco sentidos y vuelve al más simple utilizado en *DVR*, pero simplificado aún más: falta precisamente el dormir, y ya se reduce sólo al comer y beber, y al mantener relaciones sexuales ¹¹².

El paralelismo entre la situación A de *DVR* y la unidad B de la sección B de la Regla resulta claro. Es incuestionable que los capítulos tercero y cuarto de la Regla se ocupan respectivamente del comer y beber y dormir, el primero de ellos, y de la actividad sexual el segundo. La única diferencia está en que *DVR* es un texto descriptivo y refiere lo que hacen determinadas personas al respecto, mientras que la Regla es un texto legal y prescribe lo que los siervos de Dios deben o no deben hacer al respecto.

4.1.4.1.3. Unidad tercera

Se refiere, como ya se ha indicado, al orgullo, o apetencia de distinción (*cupiditas excellentiae*), o ambición mundana.

San Agustín vincula la ambición mundana al orgullo. Este orgullo busca el poder que tiene por fin la libertad (relativa ¹¹³: *facilitas*) para obrar. Una libertad que sólo alcanza el alma que está sometida a Dios y entregada a su reino en la caridad perfecta ¹¹⁴.

Pero en tanto cabe hablar de concupiscencia en cuanto ese deseo se halla «pervertido». Al respecto, el santo constata la existencia de personas cuya vida consiste toda ella en contender (*contendere*) ¹¹⁵. Se trata de quienes, des-

111. Sin embargo, en un sermón en que salta claramente a la vista la sintonía con las reflexiones de *Conf.* 10,31,43-47, vemos cómo introduce el tercer elemento, el del sueño: «Medicamentum enim famis est cibus et medicamentum sitis est potus, et medicamentum fatigationis est somnus. Detrahe ista medicamenta, vide si non interficiunt illa quae existunt. Si sepositis istis non sunt morbi, est sanitas (*Enarr. in ps.* 37,5 CC 38,385). Por otra parte, en la misma *enarratio* se encuentran varios otros puntos de coincidencia con la Regla, que en su momento expondremos.

112. «Pues desean *comer, beber, mantener relaciones sexuales*, tener a mano esos placeres. ¿Acaso no hay en ellos una medida asumible? O, cuando se dice: «No améis esas cosas», se dice mirando a que no *comáis*, no *bebáis* o no *procreéis hijos*?... En esto... consiste la concupiscencia de la carne: en apetecer las cosas que pertenecen a la carne, como el alimento y la unión carnal y demás cosas semejantes» (*Tract. in Io. Epist.* 2,12 PL 35,1996). ¿A qué se refiere con la expresión «y demás cosas semejantes»? ¿No estará pensando en el dormir del *DVR*, entre otras?

113. La plena no cabe en esta tierra.

114. *DVR* 52,101 CC 32,252. El texto latino en nota 30.

115. *DVR* 54,105 CC 32,254-255. El texto latino en nota 60.

deñando la libertad (*facilitas*) para obrar, prefieren la contienda a la victoria, no obstante que la victoria constituya la finalidad de la contienda ¹¹⁶.

A estas personas las ha descrito con mayor detalle al presentar el modo como es posible reorientar la tercera concupiscencia. Buscando no estar sometidos a nadie –de ahí su continuo contender y litigar–, acaban siendo esclavos de los vicios, en concreto del de la envidia y del de la ira ¹¹⁷.

Pasemos ahora a los capítulos quinto y sexto de la Regla. Respecto del primero de ellos, L. Verheijen afirma que es, de todo el documento, el más monástico en el sentido «técnico» del término. En él, más que en ningún otro, habla de la vida cotidiana en el monasterio, de los diferentes servicios comunitarios de que hay que ocuparse: el lavado de los vestidos y su custodia, la distribución del calzado, los oficios de «administrador» y de enfermero etc. ¹¹⁸. Según C. Boff, en éste capítulo de contenido extremadamente práctico, «trata del aspecto, por decirlo así, visible de la comunidad: la ropa, el trabajo...» ¹¹⁹. T. van Bavel lo pone bajo el epígrafe «Servicio mutuo» ¹²⁰. A. de Vogüé insiste en el tema de los vestidos, a través de los cuales vincula el capítulo con los dos anteriores ¹²¹. No se le oculta que en él habla también del uso común de los bienes o de la pobreza, pero lo considera como un tema derivado del anterior, igual que en el capítulo cuarto había derivado de él el de la castidad ¹²².

116. DVR 53,102 CC 32,253. El texto latino en nota 59.

117. Cf. nota 36.

118. *La charité ne cherche pas ses propres intérêts*, en *Augustiniana* 34 (1984) 75-144; esp. p. 75; NA II, p. 220; *La Règle de saint Augustin comme prisme pour une lecture «orientée» de ses oeuvres*, en NA II, 60-73; esp. p. 62; *La Règle de saint Augustin et l'éthique classique*, en *Augustiniana* 24 (1974) 5-9; esp. p. 7; NA I, p. 245; *Vers la beauté spirituelle*, p. 469; NA I, 201. A. Sage titula este capítulo: «Disciplina de los bienes de uso personal» (*La Regla*, p. 101).

119. *El camino de la comunión de bienes*, p. 135.

120. *Regla para la comunidad*, p. 70. A su vez lo estructura de la siguiente manera: 1. Comunidad de vestidos. 2. Preocupación por el interés de la comunidad como criterio de progreso. 3. Baños públicos y atención de enfermos. 4. Preocupación mutua en todas las manifestaciones corporales (*ib.*).

121. «Les deux paragraphes suivants (= capítulos cuarto y quinto) parleront tour à tour du vêtement, le premier très brièvement..., le second beaucoup plus longement, à propos du vestiaire commun et de la lessive. Ce thème de l'habillement forme un couple avec celui des aliments, traité au paragraphe précédent (= cap. tercero). "Vivres et vêtements": ces deux besoins fondamentaux figuraient déjà côte à côte dans les propos sur la distribution inégale du nécessaire. *Tal est donc le fil qu'Augustin paraît suivre en rédigeant sa Règle*. La nourriture le conduit au vêtement. Mais celui-ci sera considéré sous deux rapports différents: son aspect, par le quel il parle aux gens du dehors, et son appartenance, qui en fait la chose de l'individu ou de la communauté...» (*Histoire littéraire*, III, p. 173).

122. «A propos de l'habit, Augustin s'est donc occupé de la chasteté. Le même thème du vêtement va maintenant le conduire à la pauvreté. Mais cette fois, la question des habits sera

¿Qué decir de estas opiniones? Respecto de las tres primeras se puede asentir a su planteamiento, pero no resuelven problema alguno. Se quedan en el puro dato material, sin entrar en la lógica interna que vincula o relaciona este capítulo con los demás. Respecto de lo sostenido por A. de Vogüé, repetimos lo ya afirmado a propósito de la castidad y del capítulo cuarto. Consideramos que hay que invertir la argumentación: no es que Agustín esté hablando una vez más del vestido –se entendería mal que volviese tantas veces directamente sobre él– y de ahí pase al tema de la pobreza; más bien es lo contrario: porque quiere hablar de la «pobreza» comienza hablando de los vestidos. Hemos entrecomillado el término pobreza porque, en realidad, tampoco ella entra por sí misma, sino que está al servicio de otra realidad. ¿De qué realidad se trata? Con otras palabras, ¿qué es lo que regula formalmente el contenido de este quinto capítulo? Lo veremos dentro de poco.

Respecto del capítulo sexto, L. Verheijen no ofrece ninguna información especial. Se limita a presentar su contenido, que sintetiza de diversas formas, p. ej., «el perdón que hay que conceder y que pedir», o «los eventuales conflictos»¹²³. T. van Bavel lo titula «Caridad y conflicto»¹²⁴. A. de Vogüé, por su parte, sostiene que, en su conjunto, este capítulo sobre las disputas, la reconciliación y el perdón está en relación con el principio inicial de la concordia, haciendo alusión a las oraciones comunes y trayendo a la memoria lo dicho sobre las disputas que surgen a propósito de los vestidos¹²⁵. El punto de enganche con lo anterior lo ve precisamente en esas disputas¹²⁶.

Al respecto estamos de acuerdo en ver en esas disputas un criterio válido para establecer la relación de estos dos capítulos con el conjunto de la Regla. Pero juzgamos que la reflexión ha de tomar una dirección distinta de la señalada por A. de Vogüé.

Tales disputas son, en efecto, elemento común a ambos capítulos. En un plano general, el Santo parece tener en vista a aquellas personas siempre ocu-

traitée avec plus de détails, et plus étroitement reliée à la vertu en cause...» (*Histoire littéraire* III, p. 174).

123. Cf. *Vers la beauté spirituelle*, p.469; NA I,201; *Comme des amants... Dans Augustin évêque*, p. 92; NA II,121.

124. *Regla de la comunidad*, p. 75.

125. Cf. *Histoire littéraire*, III, p. 175.

126. «Sans la moindre liaison explicite, selon sa coutume, Augustin passe de la distribution du nécessaire aux disputes entre frères. Les deux questions, cependant sont moins hétérogènes qu'elles ne paraissent, puisque le thème des disputes a fait son apparition au paragraphe précédent à propos de la distribution des vêtements. Au reste, on se souvient que les prestations alimentaires et vestimentaires ont donné lieu, au début de la Règle, à des longs développements sur la concorde entre anciens riches et pauvres» (*Histoire littéraire*, III, p. 195).

padas en montar el altercado correspondiente. En uno y en otro encontramos a los contendientes y litigantes de turno ¹²⁷. Si, ya más en concreto, quisiéramos compendiar el contenido de uno y otro capítulo, podríamos hacerlo con estas palabras: en el primero de ellos, san Agustín da los preceptos oportunos para dominar el vicio de la envidia; en el segundo, los concernientes para disciplinar el de la ira. Uno y otro son execrecencias del orgullo.

Respecto de la ira no existe dificultad alguna. Que el capítulo sexto se ocupa de ese vicio resulta evidente ya desde su mismo comienzo: «... para que la ira no se convierta en odio; ... aunque sea tentado con frecuencia por la ira... que otro que tarda en *airarse*» ¹²⁸. Ira provocada por la lengua del hermano: «Cualquiera que ofenda a otro, con injuria, con ultraje o echándole en cara alguna falta...» ¹²⁹. Aunque la falta inicial está en el ofensor, el pecado puede aparecer también en el ofendido, precisamente a causa del orgullo. Es frecuente en el Santo mostrar el salto que va de la ofensa verbal en uno a la manifestación del orgullo en quien la recibe, orgullo que se revela precisamente en la ira ¹³⁰.

La dificultad podría aparecer respecto de la envidia en relación con el capítulo quinto. El término, en efecto, no se halla en él. Pero ¿no queda descrito dicho vicio en estas palabras: «si alguno se queja de haber recibido algo peor de lo que había dejado...»? ¹³¹. Quien encuentra motivo de queja en ese particular, ¿no está indicando que le carcome la envidia respecto de quien lleva lo que él había dejado, de mejor calidad? Este argumento, discutible quizá, para vincular el capítulo quinto con la envidia puede reforzarse con lo que en otros textos sostiene el Santo sobre dicho vicio. Limitándonos sólo a la obra *DVR*, san Agustín afirma que quien no quiere ser superado en las cosas temporales está atormentado por la envidia y sometido a ella ¹³². Ahora bien, en primer lugar, de ellas trata el capítulo quinto: «para que en todas las cosas que utiliza la necesidad transitoria» ¹³³; en segundo lugar, es habitual en

127. V,1: «Si autem hic inter vos *contentiones*... oriuntur ... qui pro habitu corporis *litigatis*»; VI,1: «*lites* aut nullas habeatis».

128 «... ne ira crescat in odium; ... quamvis *ira* saepe temptatur... quam qui tardius *irascitur*» (R VI,1,2).

129. «Quicumque conuicio, uel maledicto, uel etiam criminis obiectu...» (R VI,2).

130. Por citar sólo dos textos de obras más o menos contemporáneas de la fecha supuesta de la Regla, el 397. *De agone christ.* 11,12 CSEL 41,114: «(Iesus Christus) displicet superbis, quod contumelias patientissime pertulit»; *De doct. christ.* 3,19,29 CC 32,94-95: «... quia ipsi, cum honorantur atque laudantur, intumescunt superbia... Videant ergo, quam sibi arduum sit atque difficile, nec laudis esca illici nec contumeliaruum aculeis penetrari...».

131. «cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat...» (R V,1).

132. «... *invidentiam*, qua necesse est torqueatur et subiciatur qui non uult in *rebus temporalibus* uinci» (DVR 45,85 CC 32,243).

133. «ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas» (R V,2).

el Santo asociar la envidia con la negativa a dar un uso social a los bienes; el afán por la posesión privada es señal que descubre la presencia de ese vicio ¹³⁴; y nadie negará que la contraposición común/propio es lo más significativo del capítulo quinto (cf. R V,2-3).

En síntesis: de una parte, la envidia es el sentimiento que nace en el alma de quien no desea que nadie le supere en bienes (aquí temporales); de otra, la envidia tiene una de sus manifestaciones en la negativa a dar un uso social a los propios bienes. En consecuencia, dado que el capítulo quinto de la Regla regula el modo de comportarse con los bienes temporales, proscribiendo el uso privado y prescribiendo el uso común, aún faltando el término «envidia», nada impide ver que es ese el vicio al que san Agustín pretende hacer frente en dicho capítulo.

Capítulo quinto y capítulo sexto se distinguen por el vicio que fustigan, la envidia el primero de ellos, la ira el segundo. A su vez, y habida cuenta de lo indicado antes, esto es, que tanto la envidia como la ira son excrecencias del orgullo, no cabe sino ver en este el común denominador de uno y otro capítulo. Y hablar de orgullo es hablar de la ambición mundana, la tercera de las concupiscencias.

Si ahora presentamos en esquema lo dicho hasta aquí, este es el cuadro resultante, referido, es preciso recordarlo, a la situación A de DVR y a la sección B de la Regla.

Curiosidad/ Apetencia de espectáculos/ Concupiscencia de los ojos:

DVR: espectáculos exteriores/imaginaciones

Regla: «espectáculos exteriores»/[pensamientos vanos] ¹³⁵

Libido/ Apetencia de placer/ Concupiscencia de la carne:

DVR: comer y beber

Regla: ayuno de comida y bebida (R III)

134. Cf. DVR 46,86-88 CC 32,243-245. Cf. también *De serm. Dom. in monte* 1,15,40-41 PL 35,1249-1250. Nada importa que el ejemplo que ponga en uno y otro texto, el de las relaciones «privadas» de parentesco, lo rechazara más tarde (cf. *Retract.* 1,19,5 PL 32,615). En el próximo artículo nos ocuparemos de *Conf.* 10,39,64. Un amplio número de textos en que san Agustín contrapone lo privado a lo común puede verse en G. Madec, *Le comunisme spirituel*, en *Homo Spiritalis*. Festgabe für L. Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K.H. Chelius, Würzburg 1987, pp. 225-239.

135. Los corchetes indican la presencia de la *res*, aunque falte el término específico que la expresa en DVR.

DVR: mantener relaciones sexuales
 Regla: no fijar los ojos en mujer alguna (R IV)

DVR: dormir
 Regla: no recibir colchones y cobertores (R III,4).

Apetencia de distinción/ Orgullo/ Ambición mundana

DVR: contender
 Regla: contender, litigar (R V,1; VI,1)

DVR: envidia
 Regla: [envidia] (R V)

DVR: ira
 Regla: ira (R VI)¹³⁶

* * *

San Agustín, ya fue señalado, presenta a Jesucristo como él único maestro que tiene el cristiano para vencer las tres concupiscencias. La cátedra desde la que dictó tal lección fue el desierto y consistió en la victoria sobre las tres tentaciones o, lo que es lo mismo, las tres concupiscencias ¹³⁷. Después de haber puesto ante los ojos del lector dicha lección, continúa el Santo:

136. El mismo esquema en sus términos latinos:

Curiositas / cupiditas spectaculi / concupiscentia oculorum:

DVR: *cuncta spectacula (ludricum et iocularis aliquid) / phantasmata.*

Regla: *aliquid quod sit impedimento (orationi) / [vanae cogitationes]* (II,2,3)

Libido / Cupiditas voluptatis / carnis concupiscentia:

DVR: *manducare/bibere.*

Regla: *escalpotus* (III).

DVR: *concupere.*

Regla: *oculi... figantur in nemine feminarum* (castidad) (IV).

DVR: *dormire.*

Regla: *stramenta, operimenta* (III,4).

Cupiditas excellentiae / superbia / ambitio saeculi:

DVR: *contendere.*

Regla: *contendere, litigare* (V,1; VI,1).

DVR: *Invidentia.*

Regla: *[Invidentia]* (V).

DVR: *Ira.*

Regla: *Ira* (VI).

137. Cf. antes, nota 21.

«Por tanto, quien se nutre interiormente de la palabra de Dios, no busca el placer en el desierto de este mundo (= unidad segunda).

Quien está sometido sólo al único Dios no busca en el monte, esto es, en la exaltación terrena, su jactancia (= unidad tercera).

Quien está adherido al espectáculo eterno de la Verdad inmutable, no se precipita desde la parte más alta de su cuerpo, esto es, los ojos, para conocer las cosas temporales e inferiores (= unidad primera)»¹³⁸.

El texto alude a dos situaciones en que pueden encontrarse los hombres, una que enjuicia negativamente y otra que valora positivamente. En la primera están los que buscan el placer en este mundo, los que ponen su grandeza en la exaltación terrena, o los que no tienen más órgano de conocimiento que sus ojos físicos. En la segunda se hallan los que se nutren interiormente de la palabra de Dios, los que están sometidos únicamente a Dios, o los que se hallan firmemente adheridos a la Verdad inmutable. La segunda señala las condiciones que han de darse para que sea posible salir de la primera. Traspasado esto a la Regla, y a la luz de lo examinado en el presente apartado, podemos decir que en la sección B su autor tiene en mente a personas que se hallan en la primera de las situaciones descritas, en el sano intento de sacarlos de ella. ¿Será arriesgado afirmar que en la sección C tiene en mente la segunda de las situaciones? Creemos que no. La respuesta la dará el siguiente apartado.

4.1.4.2. Comparación entre situación B de DVR y la sección C de la Regla

El texto del DVR, desmembrado en las tres unidades, es el siguiente:

«Por lo tanto, quienes desean alcanzar estos fines, en primer lugar, carecen de curiosidad, pues saben que el conocimiento cierto es el que acontece en el interior y gozan de él cuanto es viable en esta vida (=unidad primera).

Luego obtienen la facilidad de obrar, pues saben que la mayor y más fácil victoria consiste en no oponer resistencia a la animosidad de nadie, y esto lo experimentan en la medida en que es posible en esta vida (= unidad tercera).

Por último, experimentan la quietud del cuerpo, renunciando a todo lo que no es indispensable en esta vida; ellos gustan así también cuán dulce es el Señor (cf. Sal 33,9) (= unidad segunda)»¹³⁹.

138. Para el texto latino, cf. antes nota 22.

139. «Qui fines ipsos desiderant, prius curiositate carent cognoscentes eam esse certam cognitionem, quae intus est, et ea perfruentes, quantum in hac uita quaeunt. Deinde accipiunt actionis facilitatem peruicacia posita scientes maiorem esse facilioremque uictoriam non resis-

4.1.4.2.1. Unidad primera

Si hay personas que sólo disfrutan apacentándose de novedades y anteponen el aprender (*discere*) al saber (*nosse*), hay otras que aman más el saber que el aprender, los «objetos» conocidos más que las novedades en cuanto tales. Estas carecen de curiosidad, pues saben que el conocimiento cierto es el que tiene lugar en el interior y gozan de él cuanto es viable en esta vida ¹⁴⁰.

Aquí san Agustín describe a quienes han vencido la concupiscencia de los ojos, reorientando debidamente su deseo de conocimiento. A esas personas ya no les arrastra la curiosidad tras los espectáculos sensibles, porque ya les seduce el de la Verdad, que es a la vez la Belleza, de la que procede toda otra belleza; Verdad que, identificada con la Sabiduría ¹⁴¹, se identifica también con Jesucristo ¹⁴². Ella brinda un espectáculo interior, espiritual y de belleza superior a la de cualquier otro espectáculo exterior. Un espectáculo al que conduce sea la razón, sea, sobre todo, la Escritura ¹⁴³.

Ahora volvamos los ojos a la Regla, en concreto a VIII,1b. Allí leemos: «Como enamorados de la Belleza espiritual» ¹⁴⁴. Salta a la vista la coincidencia con lo que acabamos de señalar en DVR, que puede ayudarnos a comprender el sentido de la frase. Admitamos al menos como posible que, al pedir a los siervos de Dios que no hagan en el oratorio nada que pueda impedir a los demás la oración y que lo que siente el corazón vaya de acuerdo con lo que se pronuncia de palabra, san Agustín intente evitar que los siervos de Dios sucumban a esa clase de espectáculos corpóreos que perciben y suministran los sentidos exteriores. En este caso, la mención aquí de la Belleza espiritual, de la que supone enamorado al siervo de Dios, tiene el valor de alternativa ofrecida. A quien, buscando el gozo del conocimiento, se queda, por la perversión de su deseo, en el de tales espectáculos, le ofrece el conocimiento de la Belleza auténtica que sólo percibe el sentido interior. Belleza,

tere animositati cuiusquam et hoc, quantum in hac uita queunt, sentiunt. Postremo etiam quietem corporis abstinendo ab his rebus sine quibus agi haec uita potest. Ita gustant, quam suavis est Dominus» (DVR 53,103 CC 32,253).

140. DVR 53,103. Para el texto latino, cf. nota anterior.

141. Cf. DVR 51,100 CC 32,252, texto citado en nota 48.

142. Si en los primeros tiempos de la Iglesia no faltaron autores que identificaron la Sabiduría con el Espíritu Santo (cf. Teófilo de Antioquía [*A Autólico* 1,7]; Justino [*Diálogo con Trifón* 61.62.100.126.129]; Atenágoras [*Súplica* 24,24]; Ireneo [*Adversus Haereses* II,30,9; III,25,1; IV,7,4; IV,20,1.3.4; *Epidexis* 5.10]; Clemente Alej [*Strom* 4,24]), en el s. IV ya se había impuesto el referirla a Jesucristo.

143. Cf. antes, nota 48.

144. «... tamquam spiritalis pulchritudinis amatores».

repetimos, que no es otra que la Sabiduría divina que, a su vez, se identifica con Jesucristo ¹⁴⁵.

4.1.4.2.2. *Unidad segunda*

Si hay personas que prefieren comer a no sentir hambre, disfrutar del sexo a no sufrir sus incitaciones, dormir a carecer de esa necesidad, hay otras que experimentan la quietud del cuerpo, mediante la renuncia a todo lo que no es indispensable en esta vida; ellas gustan así también cuán dulce es el Señor (cf. Sal 33,9) ¹⁴⁶.

Aquí describe el Santo a quienes han superado la concupiscencia de la carne, reorientando debidamente su deseo de salud. A esas personas ya no las arrastra el deseo de comer, beber, mantener relaciones sexuales o de dormir; han descubierto en qué consiste la auténtica salud, la quietud del cuerpo. Dichas necesidades las satisfacen sólo en la medida en que les es imprescindible para vivir. Con esa mínima satisfacción encuentran la quietud anhelada, en la medida en que es posible en esta vida.

El versillo del salmo 33 a que recurre san Agustín para presentar la nueva situación nos lleva de la mano a otra cita bíblica, presente en la Regla. Nos referimos a la frase: «Inflamados por el buen olor de Cristo» ¹⁴⁷. De nuevo DVR y Regla se descubren más cercanos de lo que a primera vista pudiera parecer. Ciertamente DVR habla de una quietud física no mencionada en la Regla, pero se da el hecho significativo de que ambos textos coinciden en presentar el momento positivo, surgido de la reorientación del deseo, mediante sendos textos bíblicos, que recurren cada uno a un sentido, al del gusto el primero, al del olfato el segundo. A quienes, en su extravío, buscaban el placer de la comida y bebida, del sexo y del dormir, san Agustín presenta como alternativa en uno y otro texto una experiencia «sensorial» gratificante del Señor ¹⁴⁸. Queda la duda sobre cuál es la persona divina –designada por «Señor»– cuya dulzura se experimenta; puede referirse tanto a Dios, es decir al Padre, como a Jesucristo ¹⁴⁹; en la Regla, en cambio, Jesucristo es mencionado explícitamente mediante la cita de 2 Cor 2,15.

145. De la identificación más en concreto de la Belleza espiritual de R VIII,1b nos ocuparemos en relación con C10.

146. DVR 53,103. El texto latino, en nota 139.

147. «... bono Christi odore... flagrantes» (R VIII,1c).

148. De la interpretación del *bono Christo odore... flagrantes* nos ocuparemos en otro artículo.

149. La compulsación de más de 20 textos en que el Santo recurre a Sal 33,9, nos ha permitido constatar que en la gran mayoría de los casos el Señor dulce es Jesucristo, especial-

4.1.4.2.3. *Unidad tercera*

Hay personas que, en busca errada de la libertad e independencia plenas, están en permanente contienda con los demás. Con tal actitud no consiguen sino acabar siendo esclavas de determinados vicios e incapacitadas para obrar por propia cuenta. Según el Santo, «prefieren la contienda a la victoria». Se refiere a una contienda suscitada por los mismos vicios, y a una victoria sobre ellos.

Pero hay otras personas que, tras haber depuesto su obstinación en la contienda (*peruicacia*), obtienen la facilidad para obrar, esto es, libertad de acción, relativa, no absoluta. Son las que han superado la tercera concupiscencia. Han descubierto que la mayor y más fácil victoria consiste en no oponer resistencia a la animosidad de nadie y de tal victoria tienen experiencia en el nivel en que es posible en esta vida ¹⁵⁰. Han abandonado la actitud de permanente contienda con los otros; han logrado la victoria sobre los vicios que están en su origen y, libres de ellos, han recuperado la libertad que anhelaban ¹⁵¹.

El texto de la Regla que juzgamos correlativo a esta situación es el de R VIII,1d. Aquí leemos: «No como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia» ¹⁵². El paralelismo es evidente: esclavitud superada y libertad recuperada son los dos conceptos clave en uno y otro texto.

El resultado global de la comparación entre la situación B de DVR y la sección C de la Regla, con sus convergencias y divergencias, se le puede visualizar en el siguiente cuadro:

Curiosidad/ Apetencia de espectáculos/ Concupiscencia de los ojos:

DVR: Belleza de la Verdad y de la Sabiduría (conocimiento cierto).

Regla: Belleza espiritual (VIII,1b).

mente en cuanto alimento eucarístico. Ya en textos muy tempranos como *Enarr. in ps. 5,15* CC 38,25-26. Sin embargo, en *De musica* 6,16,51 PL 32,1189, contemporáneo de DVR, parece referirlo a Dios (esto es, al Padre).

150. DVR 53,103. El texto latino, en nota 139. Ha de tenerse en cuenta que nuestro cuerpo es un cuerpo de muerte y, mientras este no sea transformado, siempre será un lastre y no se podrá conseguir la libertad plena.

151. Victoria sólo posible bajo dos supuestos: desapegarse del amor a las cosas mutables y mantenerse unidas y semetidas a Dios.

152. «...non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti» (R VIII,1d). De esta frase nos ocuparemos detenidamente cuando comparemos la Regla con C10.

Libido/ Apetencia de placer/ Concupiscencia de la carne:

DVR: Sensación placentera del Señor (sentido del gusto).

Regla: Sensación placentera de Cristo (sentido del olfato) (VIII,1c).

Apetencia de distinción/ Orgullo/ Ambición mundana

DVR: Libertad parcial (facilidad para obrar).

Regla: Libres bajo la gracia (VIII,1d) ¹⁵³.

4.1.4.3. Comparación entre la situación C de DVR y la sección A de la Regla

Por la peculiaridad de la sección A de la Regla respecto de las secciones B y C y de todas las situaciones de DVR, en este apartado procederemos un poco diversamente. Primero examinaremos los textos de DVR con el mismo método, unidad por unidad, dado que sigue estando estructurada desde la referencia a las tres *cupiditates*. Luego estableceremos la comparación con la sección A de la Regla de un modo global.

El texto del DVR, desmembrado en las tres unidades, es el siguiente:

«Después de esta vida el conocimiento se hará perfecto, pues si ahora nuestro saber es imperfecto, cuando llegue lo perfecto, no habrá nada parcial)1Cor 13,9-10) (= unidad primera);

Y la paz será perfecta, pues ahora hay otra ley en mis miembros que se opone a la ley de mi espíritu, pero del cuerpo de esta muerte nos libraré la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor (Rom 7,23-25), puesto que en gran parte concordamos con nuestro adversario, mientras vamos con él de camino (= unidad tercera);

Y la salud será plena, sin necesidad alguna, sin fatiga alguna del cuerpo, puesto que este cuerpo corruptible, a su hora y en su orden, cuando llegue la resurrec-

153. El mismo esquema en su terminología latina:

Curiositas / cupiditas spectaculi / concupiscentia oculorum:

DVR: *Certa cognitio: speciosa Veritas, pulchra Sapientia.*

Regla: *Spiritualis pulchritudo* (VIII,1b)

Libido / Cupiditas uoluptatis / carnis concupiscentia:

DVR: *gustare quam suavis est Dominus.*

Regla: *de bono Christi odore... fragantes* (VIII,1c).

Cupiditas excellentiae / superbia / ambitio saeculi:

DVR: *Facilitas actionis.*

Regla: *liberi sub gratia* (VIII,1d).

ción de la carne, se revestirá de incorrupción (1 Cor 15,53) (= unidad segunda)¹⁵⁴.

La continuación del texto muestra cuán lógico es lo que acaba de afirmar:

«Nada tiene de extraño que eso se conceda a los que en el conocimiento sólo aman la verdad (= unidad primera), y en su obrar únicamente la paz (= unidad tercera) y en su cuerpo sólo la salud (= unidad segunda)»¹⁵⁵.

Cronológicamente, el momento al que corresponde esta situación C se sitúa después de esta vida. Lo que la caracteriza es la plenitud. La persona gozará con la posesión sin límites de lo que más ha amado en esta vida¹⁵⁶. Así en cada una de las «unidades».

4.1.4.3.1: *Unidad primera*

En relación a la curiosidad o concupiscencia de los ojos, la presente situación se caracteriza por la consecución del conocimiento pleno. En la situación B el sujeto había dado el significativo paso de carecer de curiosidad, tras descubrir que el conocimiento cierto es el que tiene lugar en el interior, del que ya goza cuanto es posible en esta vida; en esta nueva etapa ya desaparece la limitación que imponen las condiciones de la vida presente, y consigue la plenitud. Llegado aquí, san Agustín hace referencia a 1 Cor 13,10: *cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo parcial*. Pero esa plenitud está reservada para quienes en el conocimiento sólo aman la verdad¹⁵⁷, no el simple apuntarse a novedades.

154. «Post hanc autem uitam et cognitio perficietur, quia *ex parte nunc scimus, cum autem uenerit quod perfectum est*, non erit ex parte (1 Cor 13,9-10); et pax omnis aderit. Nunc autem alia lex in membris meis repugnat legi mentis meae, sed liberabit nos de corpore mortis huius gratia Dei per Iesum Christum dominum nostrum (Rom 7,23-25). Quia ex magna parte concordamus cum aduersario, dum cum illo sumus in uia; et tota sanitas et nulla indigentia et nulla fatigatio aderit corpori, quia corruptibile hoc tempore atque ordine suo, quo resurrectio carnis futura est, induetur incorruptione (1 Cor 15,53)» (DVR 53,103 CC 32,254).

155. «Non mirum autem, si hoc dabitur his, qui in cognitione solam ueritatem amant et in actione solam pacem et in corpore solam sanitatem» (DVR 53,103 CC 32,254).

156. «Hoc enim in eis perficietur post hanc uitam, quod in hac uita plus diligunt» (DVR 53,103 CC 32,254).

157. DVR 53,103. El texto latino en nota 155.

4.1.4.3.2: *Unidad segunda*

En relación a la apetencia de placer o concupiscencia de la carne, esta situación se caracteriza por la obtención de la salud plena, sin sentir ya necesidad ni fatiga corporal alguna. En la situación anterior, la persona, tras renunciar a todo lo que no es indispensable para esta vida, había experimentado la quietud del cuerpo, hasta el punto de no sentirse atormentada por el deseo de comer y beber y dormir más de lo necesario, ni con el de satisfacer la sexualidad, pudiendo gustar así, ya aquí, cuán suave es el Señor (cf. Sal 33,9). En esta etapa, en cambio, la quietud y la salud ya son plenas y totales. También a este respecto desaparecen las limitaciones que impone la vida presente; una vez que la ha abandonado, la persona se ve libre de sus condicionamientos; el cuerpo ya no necesita absolutamente nada. El Santo apoya de nuevo sus afirmaciones con la autoridad del Apóstol: cuando llegue la inmortalidad de la carne, este cuerpo corruptible se revestirá de inmortalidad (1 Cor 15,52). También esta plenitud está reservada sólo para quienes en el trato dado al cuerpo no buscaban más que la salud, no el simple placer del comer, del beber, del sexo, del dormir ¹⁵⁸.

4.1.4.3.3: *Unidad tercera*

En relación con la apetencia de destacar sobre los demás, origen de la actitud de permanente contienda y competición con los demás, manifestación de la ambición mundana, esta situación se caracteriza por la consecución de la paz total. En la situación anterior, conseguía facilidad o libertad para obrar, tras deponer su obstinación y descubrir que la mayor y más fácil victoria consiste en no oponer resistencia a la animosidad de nadie, es decir, abandonar los vicios de la envidia y la ira. Entonces se trataba siempre de una facilidad o libertad relativa, esto es, en la medida en que es posible experimentarla en esta vida. En esta nueva etapa, la paz (con los demás) será ya plena. Aunque en el presente otra ley distinta lucha en los miembros contra la ley del espíritu, la gracia de Dios por nuestro señor Jesucristo librará al hombre de este cuerpo de muerte (Rom 7,23-25) o, lo que es lo mismo, lo librará de esta condición mortal. Condición mortal que le lleva a enfrentarse a los demás en la lucha por la vida. Una vez eliminada la mortalidad, desaparecerá todo motivo de confrontación: la paz será plena y total. Pero esta plenitud sólo será

158. DVR 53,103. El texto latino en nota 155.

asignación para quien en su obrar sólo buscaba la paz ¹⁵⁹. Aunque el texto de Rom 7,23-25 pudiera hacer pensar en un primer momento en la paz interior de la persona, el contexto indica claramente que se trata de la paz interpersonal.

En las páginas anteriores hemos mostrado un buen grado de coincidencia entre las situaciones A y B de DVR y las secciones B y C de la Regla respectivamente. ¿Cabe establecer también la comparación entre esta situación C con la única sección que falta de la Regla, la A? Sin duda. Ambas coinciden en señalar la plenitud a que se tiende. Pero hay que constatar asimismo diferencias notables en el designar el objetivo perseguido. En primer lugar, mientras el DVR diversifica las metas (conocimiento, salud y paz plenos), la Regla no conoce más que una: Dios (*in Deum*); en segundo lugar, no carece de significado el que la situación C del DVR no tenga su correlativo en la sección C de la Regla, sino precisamente en la A. Del significado de este dato nos ocuparemos más adelante.

Los resultados de la comparación los recoge este esquema:

DVR: *concupiscencia de los ojos*: conocimiento pleno.

concupiscencia de la carne: salud plena.

ambición mundana: paz plena

Regla: Dios ¹⁶⁰

4.1.4.4. La situación D del De vera religione.

Llegados aquí, desaparece cualquier posible paralelismo entre el DVR y la Regla. Mientras esta cuenta sólo con tres secciones, el DVR señala cuatro situaciones. Pero, aunque no sea posible establecer la comparación, la misma carencia de un correlativo a esta situación D tiene su significado para una mejor comprensión de la Regla. Por ello, aunque sea brevemente, pasamos a presentar la situación D.

159. DVR 53,103. El texto latino en nota 155.

160. El mismo esquema en términos latinos:

DVR: *cognitio perficietur;*

pax omnis aderit;

tota sanitas... aderit.

Regla: *in Deum*.

El tiempo futuro de los verbos en DVR es sustituido en la Regla por el *in*.

El texto del DVR, desmembrado en las tres unidades, es el siguiente:

«Así, pues, a los que usan mal del bien tan grande que es el espíritu, buscando fuera de él las cosas visibles, que debieron ser un reclamo para contemplar y amar las realidades invisibles, se les entregarán las tinieblas exteriores. Pues estas tinieblas tienen por principio la sabiduría de la carne y la debilidad de los sentidos corpóreos (= unidad primera).

Y los que se deleitan en las contiendas se verán alejados de la paz y envueltos en los máximos aprietos, pues el inicio del máximo aprieto es la guerra y la rivalidad. Pienso que esto es lo que se significa en el hecho de que se vean atados de pies y manos, esto es, que se les prive de toda facilidad para obrar (= unidad tercera).

Y quienes desean sentir hambre y sed, y arder en el deseo lujurioso y hallarse fatigados, para comer, beber, tener relaciones sexuales y dormir con mayor placer, aman la indigencia, que es el comienzo de los sumos dolores. Alcanzará, pues, en ellos su perfección lo que aman, de modo que se hallarán en el lugar del llanto y rechinar de dientes (= unidad segunda)»¹⁶¹.

Esta situación D del DVR es, como se ve, el contrapunto negativo a la situación anterior, la C. Representa justamente lo contrario de ella respecto de cada uno de los deseos últimos a que sirven equivocadamente las diversas *cupiditates*. Si la situación A describe el vicio, remedo de la verdad, y la B la verdad a la que remeda el vicio, la C presenta la consecución plena de la verdad y la D el fracaso absoluto en dicha consecución, con las secuelas que de ello se derivan. Las situaciones A y B, como ya se indicó, corresponden a esta vida terrena, en su versión negativa y positiva respectivamente; la D, como ya la C, trascienden este tiempo para entrar en la eternidad, también como momentos negativo y positivo, respectivamente. La B y la C mantienen entre sí la relación existente entre la parte y el todo¹⁶². La A y la D, en cambio,

161. «Qui ergo male utuntur tanto mentis bono, ut extra eam uisibilia magis appetant, quibus ad conspicienda et diligenda intellegibilia commemorari debuerunt, dabuntur eis exteriores tenebrae. Harum quippe initium est carnis prudentia et sensuum corporum imbecillitas. Et qui certaminibus delectantur, alienabuntur a pace et summis difficultatibus implicabuntur. Initium enim summe difficultatis est bellum atque contentio. Et hoc significare arbitror, quod ligantur ei manus et pedes, id est facilitas omnis aufertur operandi. Et qui sitire et esurire uolunt et in libidinem ardescere et defatigari, ut libenter edant et bibant et concumbant et dormiant amant indigentiam, quod est initium summorum dolorum. Perficietur ergo in eis quod amant, ut ibi eis sit ploratus et stridor dentium (Mt 22,13)» (DVR 54,104 CC 32,254).

162. Es interesante observar cómo san Agustín introduce las tres virtudes teologales, en relación específica con cada una de las unidades, como puente entre la situación B y la C. La fe, la esperanza y la caridad se nutren, con vistas a la propia perfección, con la experiencia actual, aunque pobre, del conocimiento de la verdad y belleza espiritual (referencia a la fe), de cuán suave es el Señor (referencia a la esperanza) y de la libertad relativa de acción (refe-

guardan entre sí, en un caso, la misma relación existente entre lo parcial y la plenitud; en los otros dos, la existente entre lo parcial y la nada. Veamos ya lo que corresponde en concreto a cada unidad.

4.1.4.4.1: *Unidad primera.*

Como siempre, nos referimos a la curiosidad o concupiscencia de los ojos. A quienes se quedaron en la sombra, en el vicio, es decir, a quienes no usaron la capacidad cognoscitiva del espíritu y se conformaron con el conocimiento de las realidades ínfimas, por exteriores, que les ofrecían los sentidos, sin tomar de ellas ocasión para contemplar y amar las realidades supremas e inteligibles, les tocará en suerte la oscuridad de las tinieblas exteriores (Mt 22,13; 25,30). Estas tienen su origen precisamente en la sabiduría carnal y en la debilidad de los sentidos corpóreos. Tales sujetos se conformaron con la luz exterior, la percibida por los ojos físicos; no buscaban más saber que el que le aportaban los débiles sentidos. Como consecuencia, se vieron privados de la luz interior, la percibida por el espíritu: de ahí el hallarse envueltos en tales tinieblas ¹⁶³.

Aquí la relación entre la situación A y D es la existente entre lo parcial y la nada absoluta. Al renunciar al conocimiento espiritual y optar por el conocimiento sensible, llegado el momento definitivo, cuando los sentidos exteriores se apaguen, quedarán en las tinieblas más absolutas. Por haber convertido en cima lo que era sólo peldaño y haber puesto su gozo en lo que era sólo objeto de uso, se quedarán sin nada.

4.1.4.4.2: *Unidad segunda*

En relación con la *cupiditas uoluptatis* o concupiscencia de la carne, la situación D significa un momento de plenitud también, pero plenitud de indigencia. La indigencia fue lo que amaron, de hecho, las personas que en esta vida pusieron por encima de todo el comer y el beber y el dormir y la actividad sexual, actividades que son urgidas por la carencia. Amar, por tanto, el comer y el beber y el dormir y la actividad sexual equivale a amar la carencia que las provoca. De ahí que, en castigo, recibirán eso que amaron, pero en su plenitud. Indigencia que, si antes fue fuente de placer, llegado el momento definitivo, será fuente de los peores tormentos. El lugar que les está reserva-

rencia a la caridad): «Nec erit dubium quid post hanc uitam futurum sit; et perfectionis suae fide, spe, caritate nutiuntur» (DVR 53,103 CC 32,253).

¹⁶³. DVR 54,104. El texto latino en nota 161.

do lo indica el mismo evangelio: el que se distinguirá por el llanto y el rechinar de dientes (Mt 22,13; 25,30) ¹⁶⁴.

4.1.4.4.3: *Unidad tercera*

Por último, la ambición mundana. Quienes en esta vida no pensaron más que en contender o competir, quedarán ajenos a toda paz, envueltos en los mayores aprietos, que nacen precisamente de la guerra y del espíritu de contención. Llegado el momento, ya no podrán obrar en modo alguno, es decir, ya no podrán seguir haciendo sus caprichos, pues se hallarán atados. Es el Señor mismo quien lo señala en la parábola: *Serán atados de manos y pies* (cf. Mt 22,13) ¹⁶⁵.

4.1.4.5: *Comparación global.*

Los resultados de los análisis quedan compendiados en el siguiente cuadro:

COMPARACIÓN ENTRE LA REGLA Y DVR

Sec. A (cf. Situac. C.)	Sección B	Sección C			
DIOS * * * [Unidad de almas y corazones]	Apet. de especiac. Concup. de los ojos	[Cap. 2º] Espectáculos exter. [pensamientos vanos] Espectáculos exter. Imaginaciones	[Cap. 8º 1b] Belleza espiritual Belleza de la Verdad y de la Sabiduría	Conocimiento pleno (1 Cor 13,10)	Ignorancia total (nieblas exteriores: Mt ,22,13)
	Apetencia de placer Concupisc. de la carne	[Cap. 3º] Ayuno comida-bebida colchones y cobertores comer y beber, dormir	[Cap. 8º 1c] Sensación placentera de Cristo (sentido del olfato) Sensación placentera del Señor (sentido del gusto)	Salud plena (1 Cor 15,53)	Sumos dolores (llanto y rechinar de dientes: Mt ,22,13)
	Apetencia de excelencia Ambición mundana	[Cap. 4º] No fijar los ojos en mujer Relaciones sexuales [Cap. 5º] (envidia-altercar) Envidia-altercar [Cap. 6º] ira-litigar ira-altercar [Cap. 7º]	[Cap. 8º 1d] Libres bajo la gracia Libertad parcial (facilidad para obrar)	Paz plena (Rom 7,23-25)	Carencia de paz y libertad (atados de pies y manos: Mt ,22,13)
	Situación A	Situación B	Situación C (cf. Sec. A)	Situación D	

Esquema 2

164. DVR 54,104. El texto latino en nota 161. Cf. también *Enarr. in ps.* 5,10 CC 38,24: «Cum ergo punit Deus; ut iudex punit eos qui legem praetereunt, non eis inferens de seipso malum, sed in id quod elegerunt eos expellens ad complendam summam miseriam».

165. DVR 54,104. El texto latino en nota 161.

Con el cuadro a la vista, es posible verificar, ahora de forma global, las convergencias y divergencias entre el DVR y la Regla.

Los paralelismos nos parecen evidentes. Resulta difícil negar a) que, sobre todo en sus secciones B y C, según la distribución de L. Verheijen, la Regla está estructurada conforme al esquema de las tres *cupiditates* o concupiscencias que, a su vez, remite a las tres partes de la filosofía y posiblemente, en última instancia, a la Trinidad; b) que en la Regla san Agustín sigue fundamentalmente fiel a lo que escribió en *DVR*.

La coincidencia en la estructura exterior obedece a un principio interior. Parece oportuno traer de nuevo aquí ese principio, cuya formulación enmarca como en una inclusión el desarrollo sobre cómo reorientar cada una de las concupiscencias. Es el siguiente: los mismos vicios, al ser la «perversión» de un legítimo deseo, son indicadores de otra realidad a la que el hombre debe tender, una vez reorientado el deseo ¹⁶⁶. Admitida la coincidencia en la estructura exterior, cabe concluir que la regla el mismo principio interior. La estructura de la Regla no se entiende sin estos dos momentos: el del deseo «pervertido», sombra o remedo de la verdad, o vicio (correspondiente a la situación A de DVR) y luego el del deseo reorientado, la verdad o virtud (situación B). Uno y otro momento se corresponden, respectivamente, con las secciones B y C de la Regla, según señalamos antes.

Pero afirmar las coincidencias, por muchas que sean, no equivale a sostener la identidad plena. De hecho, salta a la vista que las situaciones A, B y C del DVR, no se corresponden con las secciones A, B y C de la Regla, sino con la B, la C y la A respectivamente. Como cada situación/sección señala un determinado posicionamiento ante el valor que se desea, la divergencia se puede expresar con el siguiente esquema:

DVR: A: privación del real objeto de deseo en el presente;
 B: posesión parcial en el presente;
 C: posesión plena en el futuro;
 D: privación plena en el futuro.

Regla: A: posesión plena en el futuro;
 B: privación en el presente;
 C: posesión parcial en el presente.

Traducido en planteamiento filosófico/espiritual, el existente en *DVR* sería el siguiente: el deseo pervertido (A), una vez reorientado (B), logra su

166. Cf. notas 24-27.

plenitud (C); si no se reorienta, se verá frustrado (D). El existente en la Regla, en cambio, sería este otro: a la plenitud (A) se llega desactivando el deseo pervertido (B) y activando el deseo reorientado (C).

Como se ve, en *DVR* la plenitud está al final, como término de un trayecto; en la Regla está al comienzo, como ideal que estimula los esfuerzos requeridos. Esta divergencia entre los dos escritos da razón de otra: mientras el *DVR* contempla la posibilidad del fracaso en la consecución del objeto del deseo (situación D), la Regla no. El dato tiene su explicación en la misma estructura indicada. Es lógico que, señalando el final del trayecto, el *DVR* contemple también la posibilidad de la frustración, al lado de la del éxito; y es lógico asimismo que la Regla, proponiendo el ideal, contemple sólo el triunfo. Presentar la perspectiva de fracaso no es la mejor metodología para suscitar adhesiones a un proyecto; no sólo no es la mejor; ni siquiera es medianamente adecuada.

No son estas las únicas divergencias. Todavía es posible añadir otras, unas materiales, otras de concepción. Comenzando por las primeras, todo conocedor de la Regla habrá advertido que en los esquemas presentados no ha aparecido referencia alguna a su capítulo séptimo. La posible razón, no tanto de la ausencia en *DVR*, como de la presencia en la Regla, la indicaremos en el próximo artículo.

En cuanto a las diferencias de concepción, se pueden anotar varias. En primer lugar, en *DVR*, desde la filosofía y con un interés más bien descriptivo, respecto de la situación A, san Agustín se limita a exponer cada una de las concupiscencias, mostrando cómo el hombre puede lograr aquello que equivocada y torcidamente trata de conseguir a través del vicio; en la Regla, en cambio, desde la espiritualidad y con un interés normativo, en la sección B señala cómo el monje ha de abandonar el vicio para llegar a la virtud; olvidarse del pseudovalor para abrazar el valor auténtico.

Otra diferencia se da a propósito de la concupiscencia de los ojos o curiosidad. Tanto en *DVR* como en la Regla los *phantasmata* o imaginaciones son un obstáculo para llegar a Dios, pero de distinta manera en una y otra obra. En el primer escrito son obstáculo para quien trata de conocer la naturaleza de Dios; los *phantasmata* pueden hacer que se le conciba erróneamente ¹⁶⁷; en el segundo, las [*vanae cogitationes*] son obstáculo para quien, conociéndolo ya, quiere acercarse a él en la oración. Se manifiesta aquí la diferencia exis-

167. Cf. *DVR* 37,68 CC 32,229-230 en que habla de las distintas formas de idolatría, que no son sino erróneas concepciones de Dios, y *DVR* 49,96 en que habla de la falsa concepción de Dios que tienen los maniqueos.

tente entre el contexto de conocimiento de Dios (*DVR*) y el contexto de oración y trato con él (Regla).

Todavía cabe señalar otras tres. La primera en relación con la libertad, la segunda en relación con la caridad, la tercera en relación con el aspecto social.

Uno y otro texto hablan de la libertad. Pero, partiendo de que Regla VIII,1d es una referencia a Rom 7,23-25 ¹⁶⁸, cada escrito parece ubicar esta libertad en momentos distintos: el *DVR* reserva esa libertad para la vida futura (situación C), dejando para el presente la simple *facilitas actionis*, que es sin duda, una libertad menor; la Regla la coloca en el tiempo presente (en su sección C ¹⁶⁹). Sin embargo, juzgamos que la diferencia es sólo aparente, puesto que la libertad de que habla la Regla se corresponde con la *facilitas actionis* de la situación B de *DVR* y no con la libertad plena de la situación C ¹⁷⁰.

Tanto el *DVR* como la Regla encuentran en la caridad el remedio para reorientar las concupiscencias, pero es distinto el ámbito de ella en uno y otro escrito. En el primero de los escritos, el amor aparece como remedio al orgullo ¹⁷¹; en el segundo, en cambio, no sólo se la encuentra en el marco de la ambición mundana (R V,2; VI,3; VII,3), sino también en el de la concupiscencia de la carne (R IV,10). Esto por lo que respecta a la sección B, pues en cuanto a la sección C, la caridad recubre el campo de las tres concupiscencias. La caridad primero desactiva el deseo pervertido y luego dinamiza el deseo reorientado.

Divergencia significativa es el hecho de que en *DVR* falta el elemento social o comunitario. Cada persona parece hacer en solitario el recorrido desde el deseo pervertido, por el deseo reorientado, hasta el deseo plenificado. Las demás personas no aparecen en positivo; sí, en cambio, en negativo, pues se intuye la existencia de aquellas que con su animosidad encienden la envidia o la ira de quien se siente arrastrado por la ambición mundana. En *DVR* parece ausente la perspectiva comunitaria ¹⁷². En la Regla, en cambio, está bien presente. En la sección A, alcanzar a Dios es objetivo comunitario. La persona individual sólo lo puede alcanzar si está dispuesta a caminar hacia

168. Cf. nota 152.

169. No se olvide que la sección C de la Regla y la situación C de *DVR* responden a momentos diferentes.

170. De esto nos ocuparemos a propósito de C10.

171. Cf. *DVR* 46,86-48,93 CC 32,243-248.

172. En línea con la primera interpretación de Agustín de Hech 4,32a en *Enarr. in ps. 4,10* CC 38,19 de la que está ausente el aspecto comunitario. Cf. L. VERHEIJEN, *Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin*, pp. 96-98; NA 1,78-80.

él en compañía de los hermanos. El *anima una et cor unum* marca una diferencia de grado entre los dos escritos. En la sección B, el aspecto comunitario aparece tanto en las recomendaciones sobre la oración, como en la regulación de los alimentos y vestidos, en el remedio a las faltas contra la castidad, en la posesión de los bienes, en la exigencia de perdón, y en la necesidad de que haya quien gobierne, a quien los demás deben obedecer como al Padre. En la C resulta menos perceptible.

* * *

Para concluir, recordemos, a modo de premisas, de una parte, que el proceso de reorientación de las tres concupiscencias presentado en DVR tiene tres referencias fundamentales: una filosófica (coincide con el cumplimiento de las tres partes de la filosofía), otra cristológica (Cristo lo ha hecho realidad en toda su vida y de un modo muy concreto al vencer las tentaciones que sufrió en el desierto) y otra trinitaria (la reorientación de cada una de las concupiscencias está relacionada con una las tres divinas personas); de otra, que existe un neto paralelismo entre el proceso de reorientación de las tres concupiscencias descrito en DVR y las tres unidades de las secciones B y C de la Regla. Una y otra premisa nos permiten concluir que en la interpretación de la Regla no se pueden pasar por alto tres claves: una filosófica, otra trinitaria y otra cristológica.

(Continuará)

PÍO DE LUIS, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid