

# Comentario a la Regla de San Agustín

## CAPÍTULO OCTAVO (II)

### 5. Enamorados de la belleza espiritual

#### 5.1. Interpretación de otros autores<sup>1</sup>

Como en otros casos, comenzamos presentando la interpretación que otros autores han dado de este pasaje de la Regla. Queremos saber qué función le asignan en el conjunto del documento y a qué refieren la belleza espiritual.

Comenzamos por A. Zumkeller. A su parecer, con «enamorados de la belleza espiritual» el legislador describe con mayor precisión el «con amor», actitud con la que los siervos de Dios han de observar la Regla. Es algo que no le sorprende, pues lo ve en consonancia con el ideal que san Agustín acarició durante toda su vida. A este propósito recuerda que la primera obra escrita por el santo versó precisamente sobre la belleza<sup>2</sup>; que, nada más convertirse, mostró su apasionado deseo de entregarse a la contemplación amante de la belleza divina, aunque tuvo que fatigarse mucho hasta dar con ella<sup>3</sup>. Recuerda asimismo cómo en el capítulo quin-

---

<sup>1</sup> Como los distintos comentarios a la Regla serán repetidamente citados, utilizaremos estas siglas: CILLERUELO: *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; CILLERUELO, *Comentario: Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994; SAGE: *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972; ZUMKELLER: *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961; MANRIQUE - SALAS: *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978; TRAPÈ: *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986<sup>2</sup>; VAN BAVEL: *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986; BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; AGATHA MARY: *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992; MARIE-ANCILLA: *La Règle de saint Augustin*, OP, Paris 1996; DE VOGÜÉ: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991- 1998.

<sup>2</sup> Su título era *De pulchro et apto* (cf. *Conf.* 4,13,20).

<sup>3</sup> Remite a *Sol* 1,10,17 y a *Conf.* 10,27,38 respectivamente.

to de la Regla el santo advertía a los siervos de Dios que no debían preocuparse por el vestido del cuerpo, sino por el vestido santo e interior del corazón<sup>4</sup>, identificado con el vestido de la gracia y de la filiación divina, idea recogida igualmente en la obra *La virginidad consagrada*<sup>5</sup>. Para el docto agustino la Regla manifiesta en este pasaje su rostro contemplativo<sup>6</sup>. Según él, la belleza espiritual de que el siervo de Dios ha de estar enamorado es, en primer lugar, la belleza increada de Dios, la belleza de la Sabiduría divina por la que él suspiró incesantemente<sup>7</sup>. Añade que san Agustín sintió predilección por describir a Dios como la Belleza suprema que trasciende infinitamente toda belleza terrena y creada. A esa belleza divina asocia la Belleza de la Palabra encarnada de Dios, sin olvidar la belleza de un alma virtuosa<sup>8</sup>.

Según A. Sage, el amor a la belleza espiritual es uno de los tres signos por los que el siervo de Dios puede conocer que Dios le ha concedido observar la Regla. Esa belleza espiritual es la belleza del esposo divino, quien, desde el cielo, donde todo es armonía y esplendor, acude a nosotros en el fulgor de su belleza de Hijo de Dios; es asimismo el amor con que Dios amó al hombre cuando éste aún estaba sumido en la fealdad de su pecado. Por último contempla también la belleza del alma, la caridad, de la que brotan todas las virtudes que acompañan la práctica perfecta de la Regla<sup>9</sup>.

A. Trapè vincula el «enamorados de la belleza espiritual» con el tema de la contemplación, considerándolo como nuevo motivo de inspiración de la vida común. Al motivo psicológico del amor, el legislador añade el místico de la contemplación<sup>10</sup>. El siervo de Dios se consagra a la contemplación de la belleza eterna. En la Regla –opina– no podía faltar una huella visible de la que fue la pasión más profunda y constante del espíritu agustiniano: la contemplación de la belleza divina a la que se consagra el siervo de Dios. La belleza en que piensa el legislador es, por tanto, la belleza de la Sabiduría de Dios, la belleza de Dios, pues el amor de la Sabiduría divina pasó luego a amor de la belleza divina<sup>11</sup>. A esta belleza se as-

<sup>4</sup> *Praec.* 5,1.

<sup>5</sup> Cf. *s. virg.* 55,56.

<sup>6</sup> ZUMKELLER, 122-123.

<sup>7</sup> Cf. *conf.* 10,34,53.

<sup>8</sup> ZUMKELLER, 122-123.

<sup>9</sup> SAGE, 266, quien cita *en. Ps.* 42,3 y *ep. Io. Tr.* 9,9.

<sup>10</sup> Otros son «la fragancia de la virtud de Cristo que el religioso quiere difundir en el mundo y la libertad interior que siente como fuente perenne de gozo y esperanza» (TRAPÈ, 96).

<sup>11</sup> El autor hace un recorrido por la vida de san Agustín mostrando los pasos de ese enamoramiento de la belleza, que comienza a los 19 años con la lectura del Hortensio; se-

ciende utilizando como peldaños la belleza de las criaturas y, de un modo particular, la belleza «de otra criatura que, por estar unida hipostáticamente a la Palabra, está llena de gracia y de verdad, siendo por ello de belleza inenarrable: la humanidad sacrosanta de Cristo». Para los ojos de la fe todo es bello en Cristo, porque todo es obra del amor<sup>12</sup>.

L. Verjeihen es el autor que más detenidamente se ha ocupado de la belleza espiritual en el contexto de la Regla. Aparte referencias de paso al determinar la estructura del texto monástico, al tema ha dedicado expresamente tres artículos<sup>13</sup>. Para él las palabras *como amantes de la belleza espiritual* constituyen la clave de bóveda de la Regla en su conjunto o, también, el alma de todas las prescripciones y prohibiciones anteriores. Este juicio es consecuencia de la estructura detectada en el documento monástico, que consta de dos elementos: 1) los *praecepta vivendi* que 2) han de observarse con amor a *la belleza espiritual*<sup>14</sup>. En un segundo momento, defendiendo ya una estructura algo más compleja, considera las palabras *como amantes de la belleza espiritual* como una mirada atrás, que unifica y profundiza en todo cuanto el legislador ha dicho previamente<sup>15</sup>. La importancia que le asigna no puede ser mayor. Tampoco mantuvo siempre la misma opinión respecto a qué debe entenderse bajo la expresión «belleza espiritual». En un primer momento remitía a Jesucristo, aunque con cautela. A propósito de la expresión *flagrantes desiderio eius*, es decir, de Jesucristo, presente en el sermón 210,3,4, comentaba: «Este texto

---

ñala luego cómo a los 25 años escribió su primera obra que titulaba *De pulchro et apto*; cómo a los 32, tras descubrir el rostro auténtico de la belleza de Dios, la pasión por la belleza devino en amor de Dios (c. *Acad.* 2,2,6). A partir de entonces, Dios fue para él no sólo Verdad, Eternidad y Amor, sino también Belleza, más aún, el Padre de la Belleza (*Sol* 1,1,2), la Belleza de toda belleza (*Conf.* 3,6,10); así se justifica el lamento por haberla amado tarde (*Conf.* 10,27,38) y el hábito de ascender a Dios a través de la belleza de las cosas... (cf. *Trapé* 215-216).

<sup>12</sup> TRAPÉ, 218-219, que cita en. *Ps.* 44,3 y *s. virg.* 54,55, en que el santo exhorta a las vírgenes a contemplar la belleza de Cristo, su esposo.

<sup>13</sup> «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-510; NA I,201-242; *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 93-94 NA II,122-123; *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136 NA II,117-165; *Comme amants de la beauté spirituelle. B. Dans les oeuvres du jeune Augustin*, en *Augustiniana* 33 (1983) 86-111 NA II,194-219.

<sup>14</sup> *L'Enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri* (Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino), Torino 1975, pp. 806-817; NA I,45-56.

<sup>15</sup> En realidad estas palabras las refiere a todo el párrafo; sólo que en la práctica no contempla más que el aspecto señalado.

nos hace comprender que la «belleza espiritual» de que habla la Regla es, o podría ser, la del señor Jesús, resucitado tras su muerte y elevado a la gloria celeste»<sup>16</sup>. Pero una década más tarde, sin abandonar la prudencia, cambia de opinión. Señala las clases de belleza que teóricamente podía tener en mente san Agustín. Cuando él habla de la belleza –afirma–, piensa tanto en la belleza de la naturaleza y de toda clase de fenómenos físicos, como en la Belleza de Dios que está en el origen del mundo. Pero a la Belleza de Dios remite también la belleza del mundo espiritual, la de la Iglesia, la del comportamiento y la de la vida interior de los hombres; por último señala que, hablando de la belleza de Dios, el santo no olvida que la vida divina es trinitaria, lo que le lleva a concluir: «Parece, pues, que san Agustín, al evocar la belleza espiritual (en Regla 8,1) ha pensado más particularmente en la belleza del “alma” del comportamiento de los monjes a los que se dirigía»<sup>17</sup>. Esta interpretación es producto de combinar el amor a la belleza espiritual con el «difundir» el buen olor de Cristo. He aquí cómo sintetiza el autor su comprensión de la belleza espiritual por parte del obispo de Hipona:

El punto de partida de nuestra primera investigación se halla en la conclusión de la Regla de san Agustín. El autor echa una mirada atrás, una mirada englobante y profundizadora, bajo la forma de una oración. Exhorta a los monjes a observar los preceptos dados en el cuerpo de la Regla, y esto con amor, como amantes de la belleza espiritual, y difundiendo por su comportamiento el buen olor de Cristo... San Agustín, en dicho texto, piensa, pues, no en la belleza en general, sino más específicamente en la del buen comportamiento humano. Esta es la razón por la que en nuestro anterior artículo, hemos centrado nuestra atención en los textos del obispo de Hipona que hablan precisamente de esta belleza<sup>18</sup>.

A. Manrique y A. Salas significativamente pasan por alto este pasaje de la Regla. Pero de ese silencio es posible deducir que ven en la belleza espiritual la belleza de Dios, que ciertamente tiene poca base bíblica; en todo caso, sí es posible encontrar esa base para la belleza de Cristo, al menos desde la perspectiva agustiniana<sup>19</sup>. Pero el primero de los autores

<sup>16</sup> *Les sermons de saint Augustin pour la Carême (205-211) et sa motivation de la vie “ascétique”*, en *Augustiniana* 21 (1971) 357-404 NA I,153-200.

<sup>17</sup> *Comme amants... Dans Augustin évêque...*, p. 93-94 NA II, 122-123.

<sup>18</sup> *Comme amants... Dans les oeuvres du jeune Augustin...*, p. 103 NA 2,211.

<sup>19</sup> Entre las recomendaciones particulares de san Agustín anota esta: «Observad todos estos preceptos con amor, exhalando en vuestro comportamiento el buen olor de

juzga, en otra obra, que, cuando el legislador habla de la belleza espiritual, piensa en la unidad y la eternidad, en Dios en definitiva<sup>20</sup>.

C. Boff, que se inspira en L. Verheijen, constata que la persona consagrada es una amante de la belleza divina. Es más, «la contemplación de la belleza por cuya imitación todo lo demás es bello y en cuya comparación todo lo demás es feo»<sup>21</sup> es el fin último de la vida humana. La contemplación de la belleza divina, no el constituir la unidad de almas y corazones como pudiera deducirse del capítulo inicial de la Regla, es el culmen de la vocación religiosa, cristiana y humana en general. La unidad de almas y corazones es sólo fin intermedio. La finalidad última del consagrado no es propiamente la fraternidad, ni la misión, sino la contemplación a la que están ordenadas<sup>22</sup>. El *como enamorados de la belleza espiritual* expresa el lugar eminente que ocupa la contemplación en la Regla. Al final de la misma, el religioso aparece de nuevo como lo que siempre fue: «alguien que sale en busca de Dios, que busca el rostro del Señor, que aspira a la comunión absoluta con el misterio, en fin el enamorado del reino del Señor y del Señor del reino». Es la meta escatológica, anticipada ya en esta vida. Añadamos que el fruto del amor a la belleza es la belleza personal del siervo de Dios. Amando la belleza nos volvemos bellos, pues somos lo que amamos<sup>23</sup>. De lo dicho se desprende con toda claridad que la belleza que se contempla es –según el autor– Dios, «Padre de la Belleza», la belleza de todo lo que es bueno y bello, la belleza de las cosas bellas<sup>24</sup>. Esta belleza se concreta luego en la persona de Cristo, que «supera a todos en belleza»<sup>25</sup>.

Para T. van Bavel, el amor de la belleza espiritual indica el espíritu con que hay que cumplir los preceptos; anhelarla afectuosamente debe ser el fundamento del actuar del siervo de Dios. Pero la belleza espiritual es también la meta que busca alcanzar. Cuando habla de la *belleza espiritual*, san Agustín, para quien la Belleza está siempre relacionada con la del goce contemplativo, se refiere a la belleza máxima, la belleza de Dios<sup>26</sup>

---

Cristo». No hay que olvidar que el subtítulo del libro, que señala la orientación de toda la obra, es: *Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*.

<sup>20</sup> *Teología agustiniana de la vida religiosa*, Salamanca 1964, p. 341.

<sup>21</sup> *Ord.* 2,19,51.

<sup>22</sup> BOFF, 184-185. Siguiendo a L. Verheijen, remite a Platón y a Pitágoras que ponían el término último del itinerario del alma en la contemplación de la belleza, del orden y de la armonía.

<sup>23</sup> *Ep. Io. Tr.* 2,4. El amor es la belleza del alma (*Ib.* 9,9).

<sup>24</sup> Cita respectivamente *sol.* 1,1,2; 1,1,3; *conf.* 3,6,10; 10,27,38.

<sup>25</sup> Cf. *Sal* 45,3; s. *virg.* 54,55. Cf. BOFF, 185.

<sup>26</sup> Remite a *diu. qu.*

que, comparada con la del mundo, aparece como la última, aquella de la que un día el siervo de Dios podrá gozar definitivamente, la que le dará la máxima tranquilidad y paz. El amor de Dios es presentado, pues, como fuente y meta de la vida religiosa y, antes, de la vida cristiana. El autor constata también cómo, a menudo, el santo pasa de la belleza divina a Cristo que supera en belleza a todos los hombres<sup>27</sup>, aunque, en favor de ellos, perdió toda belleza (Is 53, 2-3)<sup>28</sup>. En su persona ve el paso del sueño escatológico a la realidad de esta vida. Lo advierte en este párrafo primero del capítulo octavo de la Regla, en el que el legislador, tras haber mencionado la belleza divina, pasa inmediatamente a la persona de Cristo. «En el momento actual –concluye– amar la belleza divina no es otra cosa que llegar a ser, por nuestra conducta de vida, una irradiación del ejemplo de Cristo». De esta manera llega al último significado de la belleza espiritual, la belleza que el siervo de Dios tiene que manifestar en su conducta por la práctica del amor, pues, al fin y al cabo, es el amor lo que le hace ser persona bella<sup>29</sup>.

Para P. Langa el *amantes de la belleza* conduce al argumento de la estética agustiniana. La belleza en que el legislador piensa es la belleza de las almas, de los religiosos, de la Iglesia, de Dios. La referencia a la belleza del alma la deduce del hecho de que *el amantes de la belleza espiritual* va seguido del *buen olor de Cristo*. Esa belleza del alma la constituyen las virtudes que adornan al hombre interior entre las que están la fe, la sabiduría, la castidad, la justicia y, sobre todo, la caridad. La belleza de los religiosos la constituye la fraternidad; la de la Iglesia, la unidad, de que es expresión la fraternidad mencionada. La belleza de Dios, el absolutamente bello, se comunica a los hombres mediante la obra redentora de Jesucristo, bello como ninguno de los hijos de los hombres (Sal 44,3), pero abajado hasta el límite de aparecer sin belleza (Is 53,3). La belleza de la misericordia es lo que explica que san Agustín ponga, junto al *pulchritudinis amatores*, el *et bono Christi odore*, único lugar de la Regla, por cierto, en que aparece citado el nombre de Cristo<sup>30</sup>.

F. Moriones advierte en el amor de la belleza espiritual una condición para que el siervo de Dios pueda cumplir con amor lo mandado. La belleza espiritual es, ante todo, la belleza suprema de Dios, de la que participa toda la creación. Inseparable de la belleza de Dios está la belleza divi-

<sup>27</sup> Cf. *en. Ps.* 44,3.

<sup>28</sup> Cf. *s. virg.* 54,55.

<sup>29</sup> VAN BAVEL, 95-96.

<sup>30</sup> *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 (1985) 599-618: 604-605.

na de Cristo, bello aun en el abatimiento de la encarnación (cf. *En. Ps.* 44,3). Pero también contempla la belleza del alma y de la virtud. El alma la adquirirá si ama a quien siempre es hermoso, teniendo como medida de su belleza la de su amor a Cristo, puesto que la belleza del alma es la caridad<sup>31</sup>.

Agatha Mary señala que la mención del amor a la belleza espiritual puede sorprender al lector moderno porque nada hay que, al parecer, lleve a ella, aunque no era así para los lectores de Agustín. Siguiendo a L. Verheijen, señala cómo al hablar de amor de la belleza espiritual en la Regla el obispo de Hipona no innovaba nada, pues la idea estaba ya presente en los escritos anteriores a la Regla<sup>32</sup> y cómo el tema seguirá suscitando su interés<sup>33</sup>. En cuanto a la belleza en sí misma, se trata de la belleza de Dios, belleza que se refleja en las personas en cuanto fuente de su unidad, orden y bienestar. Toda la vida del siervo de Dios es una respuesta a la atracción de la belleza, no fruto de una iniciativa personal<sup>34</sup>.

L. Cilleruelo juzga que esta belleza espiritual ha de interpretarse dentro de la relación entre acción y contemplación y, más concretamente, en la relación entre «filosofía» y «caridad». En esa relación la «filosofía» va cediendo progresivamente el puesto a la «caridad». Por ello, hablar de un anacoretismo de san Agustín es negarle. En todo caso, la belleza espiritual –añade– sería escatológica, mientras que la vida monástica es pura tentación y lucha constante<sup>35</sup>.

Marie-Ancilla ve en el cumplimiento de los preceptos una prueba del amor a la belleza espiritual. Hallar satisfacción en cumplir los preceptos es la expresión del doble mandato de la caridad. Esa belleza no es otra cosa que la belleza del alma, la belleza de la caridad, de la unidad. La caridad es la belleza del alma, y la unidad, la belleza de la Iglesia. Concepción que enlaza con la unidad de almas y corazones del comienzo de la Regla. El ideal de un alma y corazón únicos da a la Iglesia y luego a la comunidad monástica su belleza; belleza que proviene del amor recíproco y del amor a Dios. La belleza espiritual que arrastra a los siervos de Dios es la caridad que reúne a los hermanos en unidad<sup>36</sup>.

Según A. de Vogüé, el hecho de pedir al Señor la gracia de observar la Regla por amor en vista de la belleza espiritual otorga grandes propor-

<sup>31</sup> MORIONES, 273-274, que cita *en. Ps.* 44,3 y *ep. Io. tr.* 9,9.

<sup>32</sup> Cf. *ord.* 2,19; *mus.* 6,13; *diu. qu.* 36,2.

<sup>33</sup> Cf. ante todo *Io. eu. tr.* 14,9.

<sup>34</sup> AGATHA MARY, 332-333.

<sup>35</sup> CILLERUELO, 472.

<sup>36</sup> MARIE-ANCILLA, p. 150-151. 216.

ciones al documento monástico. El autor señala al mismo tiempo la continuidad con los primeros escritos del santo<sup>37</sup>.

Para N. Cipriani, se trata de la belleza de Dios que resplandece sobre todo en Cristo porque en todo gesto suyo revela su misericordia a favor del hombre, pero también de la belleza moral de la persona consagrada<sup>38</sup>.

Como se ha podido advertir la variedad de opiniones es grande, tanto considerando la expresión *enamorado de la belleza espiritual* en relación con toda la Regla como en relación con el párrafo, o en sí misma.

En relación con toda la Regla, unos autores consideran ese amor a la belleza espiritual como una novedad en ella, como algo sin conexión precisa con el conjunto; otros la vinculan con el ideal de unidad de almas y corazones; otros la ponen en relación con aspectos concretos como la limpieza del corazón de que habla el capítulo quinto. En otro nivel, un estudio considera que magnifica a todo el documento.

En relación con el párrafo en que se encuentra, unos lo ven como causa del cumplimiento de los preceptos, otros como condición.

En relación a la belleza misma se habla de la Belleza de Dios, de la belleza de Cristo, de la belleza de la Iglesia (unidad), de la belleza de la comunidad (fraternidad), de la belleza del alma (caridad y otras virtudes). Normalmente una belleza no excluye a otras. Los modos de presentación son diferentes, igual que los matices. En otro orden de cosas, para unos es una aspiración, para otros una realidad; para unos un fin último, para otros un medio.

## 5.2. Nuestra interpretación

La podemos resumir en estos términos.

- a) Respecto al conjunto de la Regla: la frase hay que ponerla en el mismo contexto doctrinal del capítulo segundo.
- b) Respecto al párrafo: hay que verlo como un aspecto de la condición subjetiva, aunque fruto de la gracia y del amor (condición objetiva), que posibilita el cumplimiento de los preceptos.
- c) En sí misma: la belleza espiritual es la belleza de Dios en cuanto encarnada en la persona de Jesucristo.

<sup>37</sup> DE VOGÜÉ, 3,202, donde cita *ord.* 1,4 y a Zenobio, amante de toda especie de belleza.

<sup>38</sup> SANT'AGOSTINO, *La Regola. Introduzione e commento di Nello Cipriani*. Città Nuova, Roma 2006, pp. 134-140.

Lo referente a b) ya fue examinado en el estudio precedente; es lógico, pues, que no nos detengamos en ello. Comenzamos con el examen de la relación entre el amor de la belleza espiritual y el capítulo segundo de la Regla.

### 5.2.1. *El amor de la belleza espiritual: marco doctrinal*

Al comentar el capítulo segundo fijamos el marco doctrinal general en que se ubicaban sus preceptos y señalamos estos momentos: a) *Estado original* en que el hombre vivía en la presencia de Dios, disfrutando de su (luz) verdad y belleza. b) *Pecado original*, por el que Adán y sus descendientes perdieron la situación anterior. c) *Nueva situación* en que el hombre dejó de tener a mano la Verdad y Belleza divinas y se vio privado del diálogo directo con Dios, con unas consecuencias entonces analizadas. d) *Luz en las tinieblas*, aportada por la creación y la Escritura, cauces por los que el hombre aún puede acceder a la Verdad y Belleza divinas. e) *Abuso* por parte del hombre al convertir esos medios en espectáculo para los sentidos. f) *Efectos* de ese abuso: cuando el hombre pretende acceder a Dios, Verdad y Belleza supremas, se queda en las realidades sensibles, en sus imágenes o en puras fantasías. g) *Remedio*, consistente en lograr la purificación interior para que las diversas formas de presencia del mundo sensible no impidan el acceso a Dios, Verdad y Belleza. h) *Referente*, que se identifica con Jesucristo, en quien la Verdad y Belleza divinas están puestas al alcance de los hombres. i) *Plenitud definitiva*, escatológica, en que el hombre contemplará la Verdad y Belleza divinas de forma absoluta e irreversible<sup>39</sup>.

En la Regla, los momentos a-b) están simplemente presupuestos; los c-g) están en el trasfondo del capítulo segundo, perteneciente a la sección B, como indicamos a su debido tiempo. Ahora nos toca considerar el momento h) que halla su expresión en el *enamorado de la belleza espiritual*, correspondiente a la sección C. Para comprobarlo procede volver los ojos a algunos textos de estructura similar a la de la Regla y, específicamente, a los pasajes que consideramos correlativos al texto objeto de nuestro estudio.

---

<sup>39</sup> Cf. *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (II)*, en *Estudio Agustino* 37 (2002) 5-74: 6-7.

*De vera religione 39,72-45,83; 53,102-55-107*

San Agustín ha descrito a un determinado tipo de personas caracterizadas por despreciar lo que ya conocen y disfrutar sólo de novedades; por amar más el aprender que el saber, no obstante que el aprender tiene por fin el saber. Esa actitud la encarnan personas obsesionadas por contemplar «espectáculos» sensibles. En la misma obra, más adelante, presenta a otro tipo de personas realmente preocupadas por alcanzar el fin aludido; personas que saben que el conocimiento cierto es el que tiene lugar en el interior del hombre y que gozan de él cuanto es posible en esta vida.

En sus rasgos más generales, al primer tipo de personas hace relación el capítulo segundo de la Regla; al segundo, este fragmento de la sección C. Para entenderlo mejor es preciso seguir el desarrollo más amplio del santo, del que lo expuesto es sólo una síntesis.

San Agustín se ocupa de la curiosidad o concupiscencia de los ojos. Tras ella está siempre el deseo legítimo de conocimiento<sup>40</sup>, que da razón de la pasión por los espectáculos<sup>41</sup>. Mas, para que éste conocimiento posea absoluta certeza, ha de referirse a objetos eternos y siempre iguales a sí mismos, no a los perceptibles por los sentidos del cuerpo. Ahora bien, como consecuencia del pecado, al hombre le arrastran más los espectáculos exteriores, físicos, que los «interiores», los que tienen lugar en el escenario del alma.

Pues nada divierte y hace reír sino 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 a las que remedan, que anhelamos como a 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 saltadores se tratase, sin violencia ciertamente, pero tendiendo grandes asechanzas, pues no hemos comprendido en toda su profundidad lo dicho: *Guardaos de los ídolos* (1 Jn 2,16)<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Vera rel.* 52,101: «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?».

<sup>41</sup> *Vera rel.* 49,94: «Iam uero cuncta *spectacula*, et omnis illa quae appellatur *curiositas* quid quaerit quam de rerum cognitione laetitiam?».

<sup>42</sup> *Vera rel.* 49,95: «... *Iocis et ludis* tamen, ubi nos utique non uera, sed ficta delectant multo propensius quam praeceptis ipsius ueritatis inhaereamus. Ita nostro iudicio et ore

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, no llegan más que a sus propias imaginaciones (*phantasmata*), nunca a Dios, la única Verdad que otorga certeza absoluta al conocimiento<sup>43</sup>.

Esta curiosidad será superada cuando el espíritu humano consiga unirse a la Verdad inmutable y eterna. Pero ese momento requiere como paso previo 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<sup>44</sup>.

Como en la superación de toda concupiscencia, al momento negativo ha de seguir otro positivo. En este caso concreto, consiste en dirigir la atención hacia otros espectáculos, de categoría superior, inaccesibles a los sentidos.

De acuerdo con ello, a quien se deja llevar por la belleza de los espectáculos sensibles, 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...?<sup>45</sup>.

---

punimur, aliquid ratione approbantes, aliud uanitate sectantes. Tandiu autem est ludricum et ioculare 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)».

En *uera rel.* 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 Dios 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.

<sup>43</sup> *Vera rel.* 52,101. El texto latino en nota 40.

<sup>44</sup> «Cui si nondum possumus inhaerere, obiurgemus saltem nostra *phantasmata* et tan nugariorios et deceptorios ludos de *spectaculo mentis* eiciamus» (*uera rel.* 50,98 CC 32,250).

<sup>45</sup> «Quid ergo admirabilius, quid speciosius ipsa ueritate, ad quam spectator omnis peruenire se cupere confitetur, cum uehementer ne fallatur inuigilat...?» (*uera rel.* 49,94).

Pero ¿tiene el hombre posibilidad de acceder a esa Verdad/Belleza? Sin duda. Para ello el hombre cuenta con dos vías: la razón y sobre todo la Escritura, que contiene la *dispensatio temporalis* planeada por Dios y adecuada a la instrucción del espíritu. Ambas le conducen hasta la Verdad y Bellezas absolutas.

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 inútilmente desea reponerse y saciarse con las vanas creaciones de su imaginación, semejantes a alimentos pintados. Instruyámonos con este juego en verdad liberal y noble, portador de salud<sup>46</sup>.

En una etapa posterior, san Agustín se refiere ya específicamente a la belleza que, luego, personifica en la Sabiduría divina:

Si nos deleita lo prodigioso y la *belleza* de los espectáculos, deseemos ver aquella *Sabiduría* que se extiende de un extremo a otro con fortaleza y dispone todo con suavidad... (Sab 8,1). ¿Hay que algo más *hermoso* que esta fuerza incorpórea que ordena y *embellece* el mundo corpóreo?<sup>47</sup>.

Tal es el proceso propuesto por san Agustín para reorientar el deseo de conocimiento que subyace en la curiosidad o concupiscencia de los ojos. Es significativo que haya iniciado su recorrido con la mente puesta en la Verdad y lo haya concluido hablando de la Belleza. Su propuesta es esta: en vez de quedarse en la belleza de espectáculos puramente sensibles, el hombre debe levantar los ojos a la Belleza de la Sabiduría que or-

<sup>46</sup> *Vera relig.* 51,100: «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 ingenio 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 mirabilius ui incorporea mundum corporeum fabricante et administrante? aut quid *pulchrius* ordinante et ornante?».

<sup>47</sup> Cf. nota anterior. A entender el pensamiento del Santo nos puede ayudar, por contraste, este texto de un sermón: «frigescent ibi (in regno diaboli) corda hominum, et frigida facta ab illo igne diuinae sapientiae spiritualia sapere non possunt. Itaque incipiunt sola corpora cogitare, ut ipsam etiam diuinitatem in corporibus quaerant...» (*Tractatus Augustini episcopi contra paganos*, en *Recherches Augustiniennes* 26 [1992] 90-141, en concreto, p. 110; *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, pp. 366-417; en concreto, p. 386).

dena todo lo creado, testimoniada en las Escrituras. Sabiduría que, por otra parte, se ha encarnado en Jesucristo, aquí no mencionado explícitamente.

Pero esto no es todo. San Agustín había presentado previamente, en la misma obra, a Jesucristo como la persona en quien hallan cumplimiento cada una de las partes de la filosofía, entre ellas la racional. El ideal que esta propugna se encuentra realizado en su método de enseñanza<sup>48</sup>, que conduce a la verdad plena. Los textos permiten ver 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. La conclusión que cabe extraer es ésta: podrá vencer las concupiscencias quien se adentre por el camino de la filosofía, tomando a Jesucristo como modelo<sup>49</sup>.

En síntesis, san Agustín ha descrito a quienes han vencido la concupiscencia de los ojos, reorientando debidamente su natural deseo de conocimiento. A esas personas ya no les arrastra la curiosidad por 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, personificada en la Sabiduría<sup>50</sup>, se identifica también con Jesucristo<sup>51</sup>. Ella brinda un espectáculo interior, espiritual y de belleza superior a la de cualquier otro espectáculo sensible. Un espectáculo al que conduce de modo particular la Escritura<sup>52</sup>. A quien, buscando el gozo del conocimiento, se queda, por el extravío de su deseo, en lo que le ofrecen tales espectáculos, le ofrece el conocimiento de la Belleza auténtica sólo perceptible por el espíritu. Belleza, repetimos, que no es otra que la Sabiduría divina que, a su vez, se

---

<sup>48</sup> *Vera rel.* 17,33: «Iam uero ipse totius doctrinae modus partim apertissimus, partim similitudinibus in dictis, in factis, in sacramentis ad omnem animae instructionem exercitationemque accomodatus, quid aliud quam rationalis disciplinae regulam impleuit?».

<sup>49</sup> Sobre el rol de cada una de las partes de la filosofía en la reorientación de las concupiscencias, cf. 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. 154-166.

<sup>50</sup> Cf. *uera rel.* 51,100, texto citado en nota 46.

<sup>51</sup> 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; *Epideixis* 5.10]; Clemente Alej. [*Strom* 4,24]), en el s. IV ya se había impuesto el referirla a Jesucristo.

<sup>52</sup> Cf. antes, nota 46.

identifica con Jesucristo. Él se constituye, pues, en alternativa a la belleza que perciben los sentidos.

### *Confesiones 10*

Después de haber examinado en relación a las tres concupiscencias, san Agustín constata que su corazón está enfermo. Esa constatación le lleva a invocar la «diestra del Señor». Ve en Cristo el mediador que le puede pasar de la condición mortal a la inmortal. Aunque las dolencias son muchas y grandes más grande es la medicina divina, Jesucristo<sup>53</sup>.

### *Confesiones 1-9*

En el comienzo del libro noveno, san Agustín resume su aventura espiritual hasta aquel momento, contraponiendo su pasado a su presente. Si el pasado estuvo dominado por la sumisión a las tres concupiscencias, que entonces temía dejar, el presente lo vive como una gozosa liberación de ellas. Su lugar lo ocupó Cristo, descubierto –entre otros aspectos– como «más luminoso que toda luz, aunque más profundo que todos los secretos»<sup>54</sup>. Ahora bien, el concepto de luminosidad está en relación con el de verdad y belleza, el de profundidad con el de interioridad y, simultáneamente, con el de espiritualidad. Con otras palabras san Agustín ha presentado a Cristo como la Verdad/Belleza<sup>55</sup> interior.

Esta forma de presentar a Cristo en la nueva situación de Agustín revela, por contraste, su situación previa. A la mayor luminosidad y a la interioridad descubierta en Cristo, se contrapone una menor luminosidad y la superficialidad. El santo reconoce, pues, haber vivido sus años jóvenes apegado a una verdad/belleza exterior, superficial.

Esta situación aparece ampliamente descrita en los libros tercero y séptimo. En el tercero narra cómo, ávido de la Verdad, se dejó engañar por los maniqueos. Bajo su magisterio, en lugar de adorar a Dios, adoraba al sol y la luna, obras hermosas de Dios pero no Dios mismo, o a otras esplendorosas creaciones de la imaginación. Su error estuvo en tomar como la Verdad/Belleza divina algo percibido con los sentidos de la carne, no

<sup>53</sup> *Conf.* 10, 42,67-43,69.

<sup>54</sup> *Conf.* 9,1,1.

<sup>55</sup> El ponerlo con mayúsculas responde al comparativo de Agustín («más luminoso»).

con la inteligencia, ignorando entonces que Dios estaba dentro de él, más íntimo que su más honda intimidad y más elevado que lo más elevado que tenía<sup>56</sup>. En el libro séptimo refiere que, en la etapa de su vida que describe, su concepción de Dios, marcada por la filosofía estoica, era totalmente materialista. Consideraba a Dios como una realidad física y exterior, hasta que, al leer algunos libros neoplatónicos, descubrió su condición espiritual e interior al hombre. Importante para nosotros es ver cómo el santo pasa con naturalidad de la verdad a la belleza o al revés en uno y otro texto. En el libro tercero, tras presentar a Dios como «padre sumamente bueno y hermosura de todas las hermosuras» se dirige a él como Verdad por la que suspiraba<sup>57</sup>; en el séptimo, tras haberle descubierto en su interior como eterna verdad, se siente arrebatado por su hermosura<sup>58</sup>. Importante es también advertir el papel que en ambos momentos correspondió a la Escritura. Si una lectura inadecuada de la misma estuvo en el origen del error en el primero, una lectura adecuada eliminó todas las se-cuelas de la filosofía neoplatónica en el segundo.

Sediento de Verdad y Belleza, el joven Agustín se había puesto en camino en búsqueda de ellas. Fracasó en su intento porque se quedó en la verdad y belleza sensibles, percibidas por los ojos de la carne. Su objetivo lo logró, sin embargo, cuando las descubrió en la persona de Jesucristo, luz más resplandeciente que toda otra luz, pero no exterior, sino íntima; no perceptible por los ojos del cuerpo, sino por los del espíritu; luz no física, sino espiritual. Pero, claro está, el Cristo de la Escritura católica, no el Cristo maniqueo ni el Logos de los neoplatónicos.

### *Comentario al salmo 37*

El texto del salmo 37 da pie a san Agustín para hablar de las tres clases de males que sufre el hombre, vinculados, respectivamente, a su condición espiritual/racional, física y social. Aquí nos interesa sólo el primer mal aludido.

El salmista confiesa que su alma *está llena de «ilusiones»* (vers. 8), fuente de tristeza para él. San Agustín interpreta esas «ilusiones» como falta de verdad, pues las identifica tanto con las imágenes corpóreas pre-

<sup>56</sup> *Conf.* 3,6,11: «interior intimo meo et superior summo meo».

<sup>57</sup> *Conf.* 3,6,10: «... mi Pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi...».

<sup>58</sup> Cf. *Conf.* 7,10,16 y 7,17,23.

sententes en la memoria a donde entraron por las puertas de los sentidos (*phantasiae*), como con las creaciones de la propia imaginación (*phantasmata*) a partir de los cuerpos o de sus imágenes. Frente a la Verdad, Dios, tanto las imágenes contenidas en la memoria como las imaginaciones de la mente humana carecen de consistencia, son simples «ilusiones». Son fuente de tristeza para el hombre porque invaden su mente en el momento de la oración e, impidiéndole entrar en contacto con Dios, se convierten en serio obstáculo para realizarla como es debido<sup>59</sup>.

El que el hombre sufra esas «ilusiones» tiene su origen en el pecado de Adán. Pero Dios, que castigó al hombre a sufrirlas, puso también a su disposición el medio con que poder acceder a la Verdad. No es otro que la encarnación de su Hijo, la Verdad misma:

Pero cuando nos hallábamos instalados en tales «ilusiones», vino la Verdad a nosotros. Nos halló cubiertos de «ilusiones», tomó nuestra carne o, mejor, tomó carne de nosotros, esto es, del género humano. Se hizo visible a los ojos de la carne para sanar por medio de la fe a aquellos a los que había de mostrar la verdad, para que, una vez sanado el ojo, la Verdad se le hiciera patente<sup>60</sup>.

Al hombre que, a consecuencia del pecado, le resulta difícil, cuando no imposible, elevarse a la Verdad y Belleza supremas, se lo hace posible la encarnación del Hijo de Dios. Al trasluz de su carne puede tener acceso a ellas, mediando siempre la fe<sup>61</sup> y el amor<sup>62</sup>.

Los tres textos examinados, todos ellos integrados en una estructura similar a la de la Regla, tienen un similar movimiento de ideas, aunque con términos diferentes. Ese movimiento consta de tres tiempos. El primero presupone o afirma el deseo del hombre de Belleza o de Verdad o

---

<sup>59</sup> *En. Ps.* 37,11: «A facie ipsarum illusionum, aliquando vix orare permittitur. De corporibus cogitare non novimus nisi imagines; et saepe irruunt quas non quaerimus...».

<sup>60</sup> *En. Ps.* 37,11: «Sed in his illusionibus constituti cum essemus, venit ad nos veritas, et invenit nos coopertos illusionibus, suscepit carnem nostram, vel potius a nobis, id est a genere humano. Apparuit oculis carnis, ut per fidem sanaret eos quibus veritatem fuerat monstraturus: ut sanato oculo veritas patesceret».

<sup>61</sup> *En. Ps.* 37,11: «Ipse enim est veritas, quam nobis promisit, cum caro eius videretur, ut fides inchoaretur, cuius praemium veritas esset».

<sup>62</sup> *En. Ps.* 37,11: «Si ergo diligentibus eum hoc in praemio promisit, quia ostendet seipsum illis; manifestum est, quia illa visio veritatis talis nobis promittitur, qua visa iam non dicamus, *Impleta est anima mea illusionibus*».

de Luz<sup>63</sup>. El segundo constata el fracaso del hombre a la hora de entrar por sí sólo en contacto con esa Belleza, Verdad o Luz. Las causas son los espectáculos del teatro<sup>64</sup>, las criaturas<sup>65</sup> y las «ilusiones» (las imágenes sensibles o las fantasías)<sup>66</sup>; en última instancia, siempre la verdad y belleza, inferiores y limitadas, percibidas por los sentidos, que, en lugar de impulsar hacia la Verdad y Belleza de que participan, se constituyen en estorbo, porque el hombre se queda en ellas, en lugar de elevarse hasta Dios. El tercer tiempo ofrece el remedio a la dificultad que es, en todos los casos, la persona de Jesucristo. Él se constituye en el referente para la solución del problema. Y decir Jesucristo, equivale a decir, el Hijo de Dios –o la Verdad– en su condición de encarnado. La razón es simple: por su condición humana queda al nivel de los hombres; por su condición divina puede elevarlos a lo que desean. Pero añadamos, en relación con el primer tiempo de este movimiento, que Jesucristo es presentado como Belleza, como Luz, como Verdad<sup>67</sup>.

Volvamos los ojos a la Regla. El primer tiempo está presupuesto en la sección A (capítulo primero), específicamente en el hacia Dios (*in Deum*). El segundo está contemplado en la sección B (capítulos del segundo al séptimo), específicamente, para el caso que nos ocupa, en su capítulo segundo en que el legislador sale al frente a las dificultades que los sentidos causan, directa o indirectamente, a la oración, momento y lugar de entrar en contacto con la Verdad y Belleza de Dios. La sección C (primer párrafo del capítulo octavo) ha de referirse por lógica al tercer momento, vinculado a la persona de Jesucristo. Por de pronto, es el único lugar de la Regla en que se menciona su nombre. Pero la mención explícita lo relaciona con el «buen olor» no con la Verdad/Belleza. ¿Habrá que excluir de la mente del legislador el concebir a Cristo como belleza espiritual? Creemos que no, pero hay que mostrarlo.

### 5.2.2. *La belleza espiritual de Jesucristo*

La sagrada Escritura habla poco de la belleza de Dios, pero esa belleza era algo repetidamente afirmado por la tradición filosófica antigua

<sup>63</sup> Belleza (*Vera rel.*); Verdad (*Conf. 3; Conf. 7; en. Ps. 37*); Luz (*Conf. 9,1,1*).

<sup>64</sup> *Vera rel.* 51,100.

<sup>65</sup> *Conf.* 3,6,10.

<sup>66</sup> *En. Ps. 37,11*; también *Conf.* 10,35,57.

<sup>67</sup> Cf. nota 63.

que, al respecto, san Agustín compartía plenamente<sup>68</sup>. Por poner un ejemplo, en la carta 118 señala que Cicerón habla con toda verdad cuando afirma que Dios debe estar dotado de una forma pulquerrima porque nada hay más hermoso que la Verdad inteligible e inmutable<sup>69</sup>. Como ya se indicó, para el santo Dios es la «hermosura de todas las hermosuras», fórmula que incluye su condición de hermosura en grado supremo y de causa de toda hermosura<sup>70</sup>. Por tanto, aceptada la divinidad de la Palabra de Dios, puede concluir que «es luminosa con el esplendor de la verdad, sólida con la firmeza de la eternidad y en todo semejante a sí misma por la belleza de la divinidad»<sup>71</sup>. Siendo la Belleza suprema, es también la fuente de toda otra belleza<sup>72</sup>. De igual manera, desde el momento en que san Agustín confiesa, junto con la Iglesia católica, su condición divina, para él la belleza de Jesucristo, la Palabra de Dios encarnada, era incuestionable.

Respecto de la belleza de Jesucristo se invierten las tornas: callaba la filosofía, pero había hablado la Escritura. Callaba la filosofía porque era incapaz de concebir y consideraba un absurdo pensar que Dios pudiera haberse encarnado y, menos aún, que hubiera podido sufrir una muerte ignominiosa. La Escritura había hablado, pero con la voz del Antiguo Testamento. Tanto el salmista como el profeta Isaías había emitido su juicio estético sobre determinada persona en la que san Agustín, de acuerdo con toda la Iglesia antigua, veía a Jesucristo, anunciado proféticamente. Aunque los textos bíblicos son en sí mismos claros, conllevan su parte de oscuridad, pues parecen contradecirse recíprocamente. Mientras el primero pone su belleza por encima de toda belleza humana (*Eres el más bello de todos los hombres*<sup>73</sup>), el segundo le priva de ella (*Le vimos y no tenía belleza ni esplendor*<sup>74</sup>). Pero el santo encuentra en la Escritura, ahora en el Nuevo Testamento, el modo de armonizar ambos textos. El acuerdo se lo

<sup>68</sup> Sobre la belleza de Dios, cf. JEAN-MICHEL FONTANIER, *La beauté selon saint Augustin*, Rennes 1998, pp. 129-149.

<sup>69</sup> *Ep.* 118,4,23: «ut non tantum refellendi gratia sed etiam verissime dixerit, quod deum pulcherrima specie deceat esse, quia nihil est pulchrius ipsa intelligibili atque incommutabili veritate?». Y, por contraste, s. 241,5,5: «... quae sine dubio falsa, quia foeda sunt».

<sup>70</sup> *Conf.* 3,6,10: «... mi pater summe bone, pulchritudo omnium pulchritudinum»; 1,7,12: «... formosissime qui formas omnia...». San Agustín que hace de la belleza no sólo un «trascendental» avant la lettre, sino uno de los nombres propios de Dios, exalta con entusiasmo la *divina pulchritudo* (cf. J.-M., FONTANIER, *La beauté*, pp. 129.135).

<sup>71</sup> *Qu. Matth.* 12: «Verbum apud Deum, et Verbum Deum (Joan. I, 1), lucidum candore veritatis, et solidum firmitate aeternitatis, et undique sui simile pulchritudine divinitatis, qui Deus, penetrata carnis testudine, intelligendus est».

<sup>72</sup> Cf. *diu. qu.* 23; *Trin.* 6,10,11; *Mus.* 5,17,56; *ep.* 11,4.

<sup>73</sup> Sal 44,3.

<sup>74</sup> Is 53,2.

ofrece el himno de Fil 2,6-11, que le permite referir el juicio del salmista a la condición divina de Jesucristo y el del profeta a su condición humana<sup>75</sup>. Su belleza divina en cuanto Palabra de Dios quedó oculta, no destruida, bajo la carne humana asumida<sup>76</sup>.

Entonces ¿carecía de belleza Cristo en su condición humana? San Agustín tiene que matizar. La respuesta será positiva o negativa, según el tipo de belleza que se tome en consideración, física o moral. Tampoco olvida el aspecto subjetivo: hay quienes están capacitados para percibirla y quienes no. Ver la belleza de Cristo depende de la capacidad o incapacidad del ojo con que se pretenda acceder a ella.

De incapacidad estaban afectados los ojos de los incrédulos y los de los enemigos de Jesucristo, que no percibían en él belleza alguna. Parafraseando 1 Cor 2,8, el santo comenta que, si no le hubiesen considerado sin belleza, no le hubiesen perseguido y dado muerte<sup>77</sup>. Cuando le miraban, sólo veían en él a un ajusticiado con el cuerpo deformado por el suplicio de la crucifixión, por lo que se mofaban y burlaban de él<sup>78</sup>. De la misma ceguera estaban afectados específicamente los judíos, siendo la causante de que, incapaces de percibirla<sup>79</sup>, viesan sin belleza al bello<sup>80</sup>. Caso distinto es el de quienes creyeron y creen en él. Poseen otros ojos que les capacita para ver a Jesucristo de manera distinta. Son los ojos de la fe, que permite «entender» y captar la sublime hermosura del crucificado<sup>81</sup>. Y también los ojos del amor: es el que tienen las vírgenes que, seducidas por su belleza, renunciaron a otro marido por seguirle a él<sup>82</sup>.

<sup>75</sup> Para la armonización de Sal 44,3 e Is 53,2, puede verse *Io eu. tr.* 9,9; s. 95,4; *en. Ps.* 43,16; 103,1,5; cf. A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985, pp. 387-389.

<sup>76</sup> S. 49,5: «Erat gloriae species in divinitate, sed haec latebat in carne»; cf. también *Io eu. tr.* 13,3; 41,1; *en. Ps.* 43,16. Mientras san Jerónimo, por ejemplo, piensa que su divinidad se ocultó en su pasión, pero que la dejó traslucir en el resto de su vida, sobre todo en la trasfiguración (*In Matth.* 1,9,9; 3,17,2), san Agustín juzgaba que la carne ocultó siempre la belleza de la divinidad; a lo más, la dejaba entrever su poder (cf. *en. Ps.* 118,31,3).

<sup>77</sup> *En. Ps.* 127,8: «Ergo persequentibus foedus apparuit; et nisi eum foedum putarent, non insilirent, non flagellis caederent, non spinis coronarent, non sputis inhonestarent: sed quia foedus illis apparebat, fecerunt illi ista; non enim habebant oculos unde Christus pulcher videretur»; cf. también s. 138,6.

<sup>78</sup> *S. virg.* 54,55 (texto en nota 97); cf. también *adu. Iud.* 4,5; *en. Ps.* 103,1,5.

<sup>79</sup> *En. Ps.* 44,3: «Sed Judaeorum personam gerebat propheta, cum diceret: *Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem*. Quare? Quia non in intellectum. Intelligentibus autem, et Verbum caro factum est (Joan. I, 14), magna pulchritudo est».

<sup>80</sup> S. 138,6: «Quia ergo cecitas facta est, ideo decorum sine decore vidistis».

<sup>81</sup> *En. Ps.* 44,3 (texto en nota 99).

<sup>82</sup> *En. Ps.* 127,8: «Ergo sponsus noster foedus est? Absit: quomodo enim illum virgines amarent, quae in terra maritos non quaesierunt?».

El que los ojos de la fe y del amor perciban su belleza prueba que Jesucristo es bello. Pero ¿qué clase de belleza es la suya? No física ciertamente, pero hay que distinguir. Cuando Agustín niega que Jesucristo tuviera belleza física, se refiere únicamente al momento de su pasión y muerte en cruz. Respecto a otros momentos de su vida no se pronuncia; en realidad porque esa belleza no le decía nada; carecía de importancia para él<sup>83</sup>. En esto se diferencia de su contemporáneo san Jerónimo que pondera el atractivo de Jesús, sobre todo el de su mirada<sup>84</sup>. San Agustín no podía poner en duda la falta de belleza profetizada por Isaías, pero la refiere a la pasión y, sobre todo, a la crucifixión. Por ello no niega la deformidad física de Jesucristo crucificado. En un sermón se pregunta: «¿Qué hay más bello que Dios y más deforme que un crucificado?»<sup>85</sup>. «Figura repelente la de un crucificado», afirma en otro texto<sup>86</sup>. Cuando pendía de la cruz, coronado de espinas, carecía efectivamente de belleza y esplendor<sup>87</sup>. A veces limita esa fealdad mediante un *quasi*, un «como»: «(el esposo de las vírgenes) apareció como si fuera feo en las manos de sus perseguidores»<sup>88</sup>. Ciertamente, en la cruz quedó desposeído de toda gloria humana.

El hecho es que los fieles le aman incluso en esa fealdad física. La razón es que, tras ella, descubren a alguien verdaderamente bello. Carecía de belleza y esplendor pero sólo a los ojos de los ciegos. En realidad, su belleza superaba a la de todos los hombres, incluso en su pasión<sup>89</sup>. Como ya indicamos, si hubiera sido feo, en ningún modo podían haberle amado las vírgenes que, por él, renunciaron a tener otro esposo en la tierra<sup>90</sup>. Ob-

<sup>83</sup> Cf. *Trin.* 8,4,7.

<sup>84</sup> *In Matth.* 1,9,9; 3,17,2; *ep.* 65,8; también s. Juan Crisóstomo (*In Matth. Hom.* 27,2). Cf. J.-M. FONTANIER *La beauté*, p. 154.

<sup>85</sup> *S.* 95,4: «Quid est speciosius Deo? Quid deformius crucifixo?». El santo armoniza así *Sal* 44,3 e *Is* 53,2.

<sup>86</sup> *S.* 254,5: «Dinumerata sunt ossa pendentis. Foeda species, crucifixi species: sed ista foeditas pulchritudinem parturit».

<sup>87</sup> *S.* 138,6: «Talis in cruce apparuit, talem se spinis coronatus exhibuit, foedum et sine decore, quasi amissa potentia, quasi non Filium dei»; cf. también *b. vid.* 19,23.

<sup>88</sup> *En. Ps.* 127,8: «sponsus ille quo nihil est pulchrius, qui quasi foedus apparuit inter manus persequentium, de quo paulo ante dicebat Isaías, *Et vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem* (*Is* 53,2)»; cf. también *s.* 138,6 (texto en nota 87).

<sup>89</sup> *En. Ps.* 127,8: «Omnes homines superat illius pulchritudo».

<sup>90</sup> *S.* 138,6: «Si enim sine decore, quid est quod amat ista, quae dicit, *Annuntia mihi, quem dilexit anima mea?* Quid est quod amat? quid est quod ardet, quid est quod tantum ne ab illo aberret, timet? quid est quod tantum delectatur in ipso, cui sola poena est esse sine ipso? Quid esset unde amaretur, nisi formosus esset? Verum quomodo illa sic amaret, si ille illi sic appareret, quomodo caecis persequentibus, et quid faciant nescientibus? Qualem ergo illa amavit? Speciosum forma prae filiis hominum. *Speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis* (*Psal.* 44, 3); cf. también *en. Ps.* 127,8 (texto en nota 88).

viamente no se trata de una belleza física. Cristo es el más bello de los hombres con una hermosura tanto más atrayente y admirable cuanto que no es corporal<sup>91</sup>. Él posee, por supuesto, la belleza de la divinidad, pues bajo el deshonor de la cruz se oculta el Señor de la gloria<sup>92</sup>. Pero hay que hablar también de otra belleza, de carácter moral<sup>93</sup>. «¿Qué amamos nosotros en aquel cuya belleza eclipsa toda belleza humana? ¿Ese cuerpo lacerado... o su amor?»<sup>94</sup>. Punto de partida es que su fealdad ha sido voluntaria: se hizo feo para hacer bellos a los hombres a quienes el pecado había hecho feos. Más bello que los hombres, porque el más justo de los hijos de los hombres, el supremamente justo, este hombre bello se hizo feo porque venía a buscar a su amada fea<sup>95</sup>. Por eso, parte integrante de su belleza es la belleza de la Iglesia que, de fea, hizo bella<sup>96</sup>.

Por eso el ojo creyente percibe la belleza ya en su encarnación y, por supuesto, en su pasión y muerte. Un pasaje de la obra *La virginidad consagrada* es particularmente iluminador:

Tenéis libre el corazón y desvinculado de los vínculos conyugales. Contemplad la belleza de aquel que os ama. Pensadle igual al Padre y sumiso a la voluntad de la madre; dominando en los cielos y viniendo a servir en la tierra; creando todas las cosas y siendo creado entre ellas. Ved cuán bello es aquello de lo que en él se mofan los soberbios; con

<sup>91</sup> *Ciu.* 17,16: «quomodo sit speciosus forma prae filiis hominum, quadam tanto magis amanda atque miranda, quanto minus corporea pulchritudine».

<sup>92</sup> *Adu. Iud.* 4,5: «... in contumelia crucis Dominus gloriae». San Agustín habla también de la belleza de su humanidad glorificada. *S.* 254,5: «Foeda species, crucifixi species, sed ipsa foeditas pulchritudinem parturit. Quam pulchritudinem? Resurrectionis, quia *speciosus forma prae filiis hominum* (Ps 44,3)»; *s.* 27,6,6: «Propter fidem tuam factus est deformis Christus, manet autem speciosus Christus. *Speciosus forma prae filiis hominum* videbitur post resurrectionem».

<sup>93</sup> *En. Ps.* 118,31,3: «et ille sponsus non carne prae filiis hominum sed virtute formosus»; *Ciu.* 17,16: «speciosus forma prae filiis hominum, quadam tanto magis amanda, quanto minus corporea pulchritudine».

<sup>94</sup> *En. Ps.* 127,8: «Speciosus forma prae filiis hominum (Psal. 44,3). Omnes homines superat illius pulchritudo. Quam rem amamus in Christo? Membra crucifixa, latus perforatum, an charitatem?».

<sup>95</sup> *En. Ps.* 103 1,5: «Ecce pulcher ille et speciosus forma prae filiis hominum, quia iustissimus prae filiis hominum, quoniam veniebat ad foedam, ut faceret pulchram, (dicam et hoc, quia in Scripturis invenio) foedus factus est... Amavit et foedam... vis nosse quod amavit et foedam? Christus pro impiis mortuus est: sic et modo quod dixi, Ut veniret ad foedam, foedus factus est, deformis factus est, quomodo probabo; quando jam mihi praedixit divinum eloquium, *Speciosus forma prae filiis hominum?* Sed in ipso divino eloquio rursus habeo, *Vidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem* (Is 53,2)»; cf. también *ep. Io. tr.* 9,9; ss. 27,6,6; 95,4; *en. Ps.* 44,1.

<sup>96</sup> Cf. J. M. FONTANIER, *La beauté*, p. 160-167.

la luz interior mirad las heridas de quien está colgado, las cicatrices de quien resucita, la sangre de quien muere, el precio del creyente, el importe pagado por quien rescata<sup>97</sup>.

El texto es espléndido si se consideran los destinatarios, la invitación explícita a contemplar la belleza de Cristo y la presentación que hace de ella<sup>98</sup>. Destinatarios del escrito son aquellos fieles, hombres y mujeres, que viven la castidad consagrada, los siervos y siervas de Dios; personas cuyo amor por Jesucristo hay que dar por supuesto, amor que fundamenta la invitación a contemplar su belleza. La invitación inicial a contemplar su belleza va seguida de otra invitación a pensarle igual al Padre y como dominador y creador de los cielos, forma de proclamar su condición divina y, por tanto, su belleza igualmente divina. Pero, además de la belleza divina, posee la humana, que se manifiesta tanto en su encarnación como en su pasión y muerte. La belleza de la encarnación adquiere particular relieve por su combinación, en contraste, con la belleza divina: El que es Dios con el Padre se somete a la madre, el que domina en los cielos viene a servir en la tierra, el que creó todas las cosas aceptó ser creado entre ellas. Si siempre encierra belleza el que un hijo obedezca a su madre, que una persona se entregue al servicio de los demás y que se ponga al nivel de los otros, la belleza es infinitamente mayor cuando esto se da en Dios. Belleza moral, sin duda. A continuación, en actitud un poco a la defensiva, se detiene en la pasión y muerte de Jesucristo, invitando también a contemplar su especial belleza. Sabe que los ojos del cuerpo no tienen nada que hacer, pues el cuerpo de una persona flagelada y más el de un crucificado suele ser físicamente repelente; también el de Jesús. Como se trata de una belleza espiritual invita a aplicar los ojos interiores. Llega a percibir su belleza quien alcanza el motivo que le llevó a aceptar libremente las llagas, las cicatrices, la muerte; su belleza está en haber derra-

---

<sup>97</sup> *S. virg.* 54,55: «toto corde amate speciosum forma prae filiis hominum: vacat vobis, liberum est cor a coniugalibus vinculis. Inspecite pulchritudinem amatoris vestri: cogitate aequalem Patri, subditum et matri; etiam in coelis dominantem, et in terris servientem; creatum inter omnia, creatum inter omnia. Illud ipsum quod in eo derident superbi, inspicite quam pulchrum sit: internis luminibus inspicite vulnera pendentis, cicatrices resurgentis, sanguinem morientis, pretium credentis, commercium redimentis».

<sup>98</sup> «Es bueno que descubras en todo momento y que admires la belleza del mundo y que te acuerdes del acto creador. Pero a partir de un cierto instante esto no basta. Hace falta poner este esplendor en su contexto total, en su contexto patético, a la vez doloroso y misterioso. Si has percibido que el misterio del universo es el amor sin límites, pero un amor inmolado por nosotros, no podrás ver las cosas como se te presentaban antes. La belleza «natural» se borra ante la visión del sacrificio del amor» (UN MONJE, *Amor sin límites*, Madrid 2001, p. 27; palabras puestas en boca de Dios).

mado su sangre como precio por el creyente, el haberlo rescatado pagando su vida a cambio de nuestra muerte. La belleza está, pues, en el motivo por el que aceptó tanto el encarnarse como el padecer y morir. Ese motivo no fue otro que el amor: «contemplad la belleza *de quien os ama*».

En otro texto extiende la belleza a la vida entera de Jesucristo:

Poco sería no avergonzarte de ella (la cruz de Cristo) si no te gloriases también. ¿Por qué no tuvo forma ni hermosura? Porque Cristo crucificado es escándalo para los judíos y locura para los gentiles. ¿Por qué aún en la cruz tuvo hermosura? *Porque la necedad de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres* (1 Cor 1,23.25). Que salga al encuentro de nosotros, los ya creyentes, el esposo, bello en cuanto es e hizo. Bello en cuanto Dios, Palabra junto a Dios; bello en el seno de la Virgen, donde no perdió su divinidad, sino que asumió la humanidad; bello en cuanto Palabra nacida sin habla, puesto que, incluso recién nacido, cuando tomaba el pecho, cuando le llevaban en brazos, hablaron los cielos, proclamaron alabanzas los ángeles, una estrella guió a los magos, fue adorado en el pesebre en cuanto alimento para los mansos. Así, pues, fue bello en el cielo, bello en la tierra; bello en el seno materno, bello en las manos de sus padres; bello cuando hacía milagros, bello cuando era flagelado; bello cuando invitaba a la vida, bello cuando no le importaba la muerte; bello cuando entregaba su vida, bello cuando la recuperaba; bello en el madero, bello en el sepulcro, bello en el cielo. Escuchad el cántico para entenderlo, y que la debilidad de la carne no aparte vuestros ojos del resplandor de su belleza. La justicia es la belleza suprema y auténtica. Sólo veréis que le falta belleza allí donde haya injusticia. Si su justicia es plena, su belleza es total<sup>99</sup>.

<sup>99</sup> *En. Ps. 44,3*: « Parum est ut non inde erubescas, nisi etiam et glorieris. Quare ergo non habuit speciem neque decorem? Quia Christus crucifixus, Judaeis quidem scandalum, Gentibus stultitia. Quare autem et in cruce habuit decorem? Quia quod stultum est Dei, sapientius est quam homines; et quod infirmum est Dei, fortius est quam homines (1 Cor 1, 23.25). Nobis ergo iam credentibus, ubique sponsus pulcher occurrat. Pulcher Deus, Verbum apud Deum: pulcher in utero virginis, ubi non amisit divinitatem, et sumpsit humanitatem: pulcher natus infans Verbum; quia et cum esset infans, cum sugeret, cum manibus portaretur, coeli locuti sunt, Angeli laudes dixerunt, Magos stella direxit, adoratus est in praesepe, cibaria mansuetorum (Lc 2,8-14, et Matth. 2,1). Pulcher ergo in coelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in coelo. In intellectum Canticum, neque oculos vestros a splendore pulchritudinis illius avertat carnis infirmitas. Summa et vera pulchritudo iustitia est: ibi illum non videbis pulchrum, ubi deprehendis iniustum: si ubique iustus, ubique decorus».

Que la belleza de Jesucristo está precisamente en el motivo por el que asumió todas las debilidades humanas lo afirma explícitamente en este otro pasaje del mismo sermón:

Preséntenos ya el esposo en persona; amémosle o, si descubrimos en él alguna fealdad, no le amemos. Ved que él halló en nosotros muchas fealdades y nos amó. Si hallamos en él alguna fealdad, no le amemos. Porque, si consideras la misericordia que le llevó a ello, también hay belleza en el hecho mismo de revestirse de carne, lo que justificaba que se diga de él: *Le vimos y no tenía ni belleza ni hermosura* (Is 53,2); si consideras la misericordia que le llevó a tomar la carne, también en ella en bello... Para los que entienden que *la Palabra se hizo carne*, la belleza es grande<sup>100</sup>.

Indiscutiblemente, para san Agustín, Jesucristo es bello, el bello. Esta belleza, además de la divina y de la de su cuerpo trasfigurado tras la resurrección<sup>101</sup>, radica en la misericordia, la justicia y, en definitiva el amor, que dan razón de su existencia terrena y de su pasión y muerte. Por eso se trata de una belleza espiritual: no las perciben los sentidos del cuerpo, sino el espíritu que tiene los ojos de la fe.

Añadamos un último punto. El cristiano fiel desea alcanzar la Verdad y Belleza de Dios, pero, debido a su condición de peregrino en camino hacia la patria, aún no le es posible hacerlo en su plenitud, pero sí en un nivel acorde a sus posibilidades. ¿Cómo, dónde tiene acceso a esa contemplación? A los textos paralelos en estructura a la Regla añadamos ahora otro. Se trata de un sermón de Navidad. El predicador está comentando el texto de Jn 14,21, según el cual quien ama a Jesucristo será amado por su Padre y por él mismo y Él se le mostrará. Luego añade:

Hasta que esto suceda, hasta que nos muestre lo que nos baste, hasta que bebamos y nos saciemos de él, fuente de la vida; mientras, caminando en la fe, peregrinamos hacia Él, mientras sentimos hambre y sed de justicia y *deseamos con indecible ardor la hermosura de la forma de Dios*, celebremos con obsequiosa devoción su nacimiento en la forma de siervo. *Aún no podemos contemplarlo en cuanto engendrado del*

<sup>100</sup> *En. Ps.* 44,3: «Ecce ipse invenit multa foeda, et amavit nos: si aliquid foedi invenimus in eo, non amemus. Quia et hoc ipsum quod carnem indutus est, ut de illo etiam diceretur, *Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem* (Is 53,2); si consideres misericordiam qua factus est, et ibi pulcher est... Intelligentibus autem, *et Verbum caro factum est* (Io 1,14), magna pulchritudo est».

<sup>101</sup> Cf. s. 27,6; 254,5.

*Padre antes de la aurora; acudamos todos a celebrarlo en cuando ha nacido de la virgen en las horas nocturnas*<sup>102</sup>.

La realidad humana es la alternativa, transitoria, a la contemplación plena del Padre y de Jesucristo en su condición de glorificado. ¿No será esto lo que propone la Regla? Volvamos a ella.

### 5.2.3. «Como amantes de la belleza espiritual»

Después del recorrido hecho, podemos descifrar el sentido de la frase en el contexto de la Regla. Pero recordemos antes que la condición de amante de la belleza espiritual propia del siervo de Dios es don de la gracia, fruto del amor que ella deposita en su corazón. No es por tanto realidad en origen humana, sino realidad divina asentada en el hombre.

*Como amantes de la belleza espiritual* hay que entenderlo como la alternativa que propone el legislador al amor a la belleza física, percibida por los sentidos. Esta belleza sensible ha aparecido en el capítulo segundo como impedimento a la oración. Es cierto que no se menciona en esos términos, pero la realidad sí está presente. Como belleza sensible puede interpretarse lo que un siervo de Dios pueda estar haciendo en el oratorio que distraiga la atención de otro que en él intente hacer oración; como belleza sensible cabe entender las imágenes o imaginaciones, originadas en el mundo exterior, que pueblan su corazón en el momento de orar y que le impiden prestar atención al contenido de las palabras con que ora; belleza sensible es la música que en el canto de salmos e himnos tiene cautiva la atención del orante. El mundo exterior con su belleza puede ser un peldaño que eleve al hombre hacia Dios y puede ser un impedimento para elevarse hacia él, cuando se queda a descansar en él. Lo que de hecho prevalece es esta segunda posibilidad. Por ello, el legislador ofrece una alternativa, pero siempre en el mismo campo, el de la belleza, aunque ahora espiritual.

<sup>102</sup> S. 194,4,4: «Quod donec fiat, donec ostendat nobis quod sufficiat nobis, donec eum fontem vitae potemus et satiemur; interim dum ambulantes per fidem peregrinamur ab eo, dum esurimus et sitimus justitiam, et formae Dei pulchritudinem ineffabili ardore desideramus, formae servi Natalem devoto obsequio celebremus. Nondum contemplari possumus quod genitus est ante luciferum a Patre, frequentemus quod nocturnis horis est natus ex virgine. Nondum capimus, quod ante solem permanet nomen ejus (Psal. 71,17), agnoscamus in sole positum tabernaculum eius. Nondum contuemur Unicum permanentem in Patre suo, recordemur sponsum procedentem de thalamo suo (Psal. 18,6). Nondum idonei sumus convivio Patris nostri, agnoscamus praesepse Domini nostri Iesu Christi».

San Agustín considera que orar es como participar en un espectáculo. Un texto nos abre el camino. En él el santo contrapone placeres ilícitos y placeres lícitos e indica que a quien abandone el ilícito Dios le dará el lícito correlativo. Tras haber señalado varios, continúa: «a quien le deleitaba asistir a espectáculos, le deleite orar; a quien le deleitaban los cánticos frívolos y lascivos, le deleite cantar himnos a Dios»<sup>103</sup>.

En el contexto, contraponer la asistencia a espectáculos a la oración implica considerar a esta también como un espectáculo, sólo que lícito y, además, de naturaleza espiritual<sup>104</sup>. Si placentero es el primero, no lo es menos el segundo. Sólo que en la oración el deleite, la suavidad, tiene su origen en Dios<sup>105</sup>.

Detrás de todo está una realidad que san Agustín repite con frecuencia. Parte de que el hombre es cuerpo y espíritu y se pregunta: si los sentidos del cuerpo tienen espectáculos adecuados para ellos, ¿no los tendrán los del espíritu<sup>106</sup>? La pregunta es puramente retórica, pues la respuesta positiva queda fuera de toda duda. Pensar lo contrario equivaldría a hacer una afrenta al propio espíritu y, más aún, a mostrarse ingratos para con Dios a cuya imagen está hecho<sup>107</sup>. El espíritu humano no puede ser menos que los sentidos corpóreos:

El ojo tiene qué ver; el oído qué oír; la nariz qué oler; la boca qué saborear; las manos qué tocar, ¿y la mente no tendrá qué poder ver por sí misma? Ella siente, sí, blancura y negrura, pero porque le informan los ojos; siente en los sonidos lo melodioso y lo áspero, pero porque le informan los oídos... Informada por el cuerpo, puede, pues, sentir cosas tan múltiples y variadas. Pero ¿no será capaz de percibir algo por sí misma, sin que le informe miembro alguno del cuerpo? Investiga, pues,

<sup>103</sup> *En. Ps.* 84,15: «... quem delectabat spectare, delectet orare; quem delectabant cantica nugatoria et adulterina, delectet hymnum dicere Deo...».

<sup>104</sup> Estaba tan arraigada el ansia de espectáculos entre sus fieles que el santo llega a presentar la vida futura en clave de espectáculo. *En. Ps.* 36,2,8: «Servatur ergo nobis nescio quod dulce spectaculum omnino: et si cogitari ex aliqua parte in aenigmate et per speculum potest, dici tamen nullo modo potest pulchritudo illius dulcedinis, quam servat Deus timentibus se, perficit autem sperantibus in se (Psal. 30,20)».

<sup>105</sup> Cf. nota anterior.

<sup>106</sup> Sobre ellos, cf. *Conf.* 10,6,8; s. 28,2.

<sup>107</sup> *S. Mayence* 59 [Dolbeau 23],6/7, p. 598-599: «Nihilne per se animus? Et per corpus potest, per se non potest? Videt per corpus alba et nigra, non potest per seipsum iusta et iniusta? Et tamen multi sunt qui putant haec sola esse quae per corpus videntur, iniuriam facientes menti suae, ingrati deo a quo ad eius imaginem facti sunt. Intus est habitator, habet alios oculos suos... Quando uolo ostendere iustum et iniustum, quid quaero? Cui ostendo?

qué siente por sí misma y hallarás donde está la imagen de Dios...  
¿Acaso le informan los ojos de lo justo y lo injusto?...<sup>108</sup>.

A todo hombre le gustan los espectáculos, pero no a todos le satisfacen los mismos espectáculos. Por su condición racional, el hombre se siente atraído por los espirituales. Una prueba de ello puede ser la misma voluntad de orar, entendida la oración como contemplación de la belleza de Dios. Así ve el santo la oración de los anacoretas de Egipto a los que presenta como gozando de sus coloquios con Dios y disfrutando de las delicias de una vida dichosísima en la contemplación de la belleza divina<sup>109</sup>. Pero, como consecuencia del pecado, el hombre se deja arrastrar por los espectáculos sensibles y queriendo llegar a la belleza de Dios se lo impide la belleza sensible de la que queda prisionero. San Agustín presupone algo frecuentemente reiterado por él: lo que el hombre busca es un bien, pero lo busca mal<sup>110</sup>.

Lo que hace la gracia es poner en el siervo de Dios el amor de la belleza espiritual capaz de vencer al amor de la belleza sensible. Y, efectivamente, si algo le caracteriza es el deseo de disfrutar de la Verdad y Belleza divinas. La contemplación cara a cara aún le está vedada, dada su condición de peregrino hacia la patria; pero en Jesucristo, Palabra de Dios encarnada, le es posible un grado de contemplación adecuado a su condición actual. Como Dios hecho hombre, ofrece en sí la belleza divina al alcance del hombre. Ya vimos cuán repetidamente habla san Agustín de la belle-

---

Sed forte non habeo quod ostendam. Nam et hoc putauerunt quidam iustitiam non esse natura, sed opinione constitui, id est hoc esse iustum –immo uocari iustum– quod homines iustum esse uoluerunt pacto quodam societatis humanae, non aliqua natura iustitiae. Itane tandem non est natura iustitiae?... Omnis homo clamat esse quod per corpus uideri potest, et multi negant esse quod uideri nisi per animum non potest».

<sup>108</sup> S. Mayence 54 [Dolbeau 21], 5, p. 283-284: «Ergo oculus habet quod uideat, auris quod audiat, nares quod olfaciant, os quod gustet, manus quod tangat, *et mens non habet quae per se ipsam possit intueri?* Ipsa quidem mens sentit album et nigrum, sed renuntiantibus oculis... Potest ergo ista sentire, renuntiante corpore, tam multa et uaria; *numquid per se ipsam non est idonea sentire aliquid, nullo sibi membro corporis renuntiante?* Quaere ergo quid per se ipsam sentit, et inueniet ubi sit imago dei... Iustum et iniustum, numquid oculi renuntiant? Iustum et iniustum discernit mens et dicit: Hoc iustum est, hoc iniustum est. Quaere quis renuntiauerit?... Si nihil horum est, quis renuntiauit nisi lumen interius. Haec ergo natura, ista substantia quam uideris excellentem, de qua, si uellem copiosius dicere, tempus non sufficit, quiddam interius, quiddam diuinum in nobis factum est ad imaginem et similitudinem dei, supra omnia corporea est, et sic erat factum ut omnis ei corporea creatura subdita deueniret, sed tamen ipsa mens non est deus».

<sup>109</sup> *Mor.* 1,33,66: «... perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et cuius pulchritudines contemplatione beatissimi, quae nisi sanctorum intellectu percipi non potest».

<sup>110</sup> *Conf.* 4, 12,18; s. 229 H,2.

za divino-humana de Jesucristo, siendo espiritual no sólo la divina, sino también la humana. Belleza que se manifiesta en la justicia, en la misericordia y, en última instancia, en el amor por el que asumió encarnarse por el hombre y por él sufrir la pasión y muerte. Dios es amor (1 Jn 4,8.16) y contemplar su belleza es contemplar su amor. A la espera de esa contemplación plena, cara a cara y definitiva, el siervo de Dios la puede contemplar en Jesucristo. Él representa –creemos– la belleza espiritual de la que, por obra de la gracia, está enamorado el siervo de Dios<sup>111</sup>.

Una objeción surge de inmediato: si en verdad san Agustín piensa en la belleza espiritual de Jesucristo, ¿por qué no lo afirma explícitamente? No parece descaminado pensar en una respuesta de tipo literario: para no repetir su nombre, dado que aparecerá inmediatamente después en relación al buen olor «de Cristo»<sup>112</sup>. Tampoco nos parece descaminado pensar que, en la mente de san Agustín, el «de Cristo», además de ser complemento de nombre de «olor», lo sea también de «belleza», aunque en la expresión literaria esté claramente vinculado al «buen olor». Simplificado el texto se podría leer así: «atraídos<sup>113</sup> por la belleza espiritual y el buen olor de Cristo», donde «Cristo» sería el complemento de los dos nombres. La formulación escogida por el santo tiene, además, la ventaja de poner de relieve también literariamente la centralidad de Cristo<sup>114</sup>.

#### 5.2.4. Derivaciones

Para concluir, consideramos brevemente tres aspectos que se derivan de lo expuesto. Se refieren a la contemplación, la fe y la sagrada Escritura.

##### 5.2.4.1. Contemplación

*Como enamorados de la belleza espiritual:* con esta expresión introduce san Agustín la dimensión contemplativa en la Regla, repetidamente puesta de relieve por sus comentaristas. El santo no dice que los siervos de Dios han de ser amantes de la belleza espiritual, sino que lo son de

<sup>111</sup> A estas alturas de la evolución de san Agustín no hay que pensar ya en consideraciones filosóficas.

<sup>112</sup> Igual que dependen de un solo *tamquam*, un solo complemento del nombre.

<sup>113</sup> Con «atraídos» recogemos el significado aproximado tanto de *amatores* como de *flagrantes*.

<sup>114</sup> Cf. J. ANOZ, *Rasgos de la comunidad agustiniana, según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 35 (1990) 81-98, p. 87.

hecho. Al respecto se limita a constatar, dejando claro, eso sí, que es don del Señor.

La contemplación del objeto amado es inherente al amor. Es más, la contemplación está en el origen del amor, pues nadie ama algo si no lo conoce previamente y lo conoce como bello<sup>115</sup>. Nada que carezca de toda hermosura suscita amor o atrae hacia sí<sup>116</sup>. En un segundo momento, es ya el amor el que da un impulso mayor a esa contemplación. Como realidad dinámica que es, el amor busca su propio crecimiento y perfección<sup>117</sup>. Como dice el santo, «el amor crece, el amor aumenta y alcanza su perfección con la contemplación» del objeto amado<sup>118</sup>. Si el amor lo suscitó la percepción de una belleza, su crecimiento guardará relación con el nivel de percepción de esa belleza. Cuanto mayor sea la belleza de un objeto, mayor amor suscitará y con más fuerza arrastrará. Pero, como es obvio, no basta la simple existencia de la belleza; es preciso que sea descubierta, percibida. Conseguirlo es fruto de la contemplación.

Por otra parte, la contemplación es, a la vez, actividad y reposo. En cuanto actividad consiste en rastrear algo, con los sentidos exteriores o con los interiores, en busca de belleza que encienda el amor. En unos casos la búsqueda se orientará a descubrir si hay belleza, en otros a descubrir la belleza que se sabe que existe. Pero, tanto en un caso como en otro, no basta proceder de forma rápida y general; si se pretende que los logros sean significativos, se requiere un análisis detenido, minucioso y fragmentado, es decir, por partes. A menudo existen detalles de gran belleza, imperceptibles en un primer momento y que exigen una máxima concentración, o la aplicación de varios sentidos a la vez, o el recurso a instrumentos adecuados, por ejemplo, una lupa. Aunque el fruto de la contemplación no está en proporción directa con el tiempo empleado, es obvio que reclama tiempo. Y tanto más cuanto más vasto sea el ámbito de contemplación. En definitiva, en cuanto depende del hombre, la contemplación reclama esfuerzo.

La contemplación es también –decíamos– reposo. Entendemos por reposo el disfrute de la belleza percibida. Si en el origen de todo deleite, sea del cuerpo sea del espíritu, está la belleza<sup>119</sup>, toda belleza acaba en deleite, satisfacción, gozo. Si se ama la belleza, igual que cualquier otra cosa,

<sup>115</sup> *Trin.* 10,1,1.

<sup>116</sup> Cf. *Conf.* 4,13,20.

<sup>117</sup> *Trin.* 10,1,2; c. *Faust.* 32,18: «... non intratur in veritatem nisi per caritatem».

<sup>118</sup> *S.* 359 A,5.

<sup>119</sup> *Vera rel.* 32,59.

es porque deleita<sup>120</sup>. Ahora bien, quien disfruta o goza de algo busca intensidad, por supuesto, pero también duración. Con frecuencia, incluso, la intensidad es fruto de la duración. También desde este aspecto, la contemplación reclama tiempo.

En el caso concreto que nos ocupa, por tratarse de la belleza espiritual de Dios, infinita aunque esté encarnada en la historia humana de Jesús, la contemplación no tiene objetivamente límites. Por mucho que sea el tiempo y atención que el siervo de Dios le dedique, nunca alcanzará a percibir la plenitud de la belleza divina. Pero, a la vez y por lo mismo, por mucho que sea el tiempo y la atención que le dedique, el esfuerzo nunca carecerá de sentido. Siempre existe la posibilidad de ir más allá; nunca falta algo nuevo que descubrir y, por tanto, un nuevo nivel de belleza de que disfrutar. El amor de la belleza espiritual, si es auténtico, ha de traducirse en actividad de búsqueda y la búsqueda obtendrá como recompensa el disfrute en la tranquilidad. En ello consiste, al menos parcialmente, el *otium sanctum*.

#### 5.2.4.2. La fe

En ningún lugar de la Regla menciona san Agustín la virtud de la fe<sup>121</sup>. Pero, obviamente, está sobreentendida de principio a fin del texto monástico. Es obvio que sin fe no hay existencia cristiana ni tampoco oración<sup>122</sup>.

Hemos dicho que la belleza espiritual de que se enamora el siervo de Dios se identifica con el amor de Dios por el hombre en cuanto encarnado en la historia humana de Jesucristo. O, expresado de otra forma, Jesucristo en cuanto encarnación del amor de Dios por el hombre. Ahora bien, descubrir el amor del Padre en la historia humana de Jesús o la persona de Jesucristo como manifestación del amor del Padre es obra de la fe. Mediante la razón, el hombre puede llegar a conocer la existencia y atributos de Dios (Rom 1,20-21), pero al Dios «cristiano» sólo tiene acceso por la revelación de Jesucristo. Sin ella, permanecería inaccesible el misterio del Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo y, también, su amor del que es fruto su obra salvífica en favor de los hombres.

<sup>120</sup> S. 159,3,3.

<sup>121</sup> En el capítulo cuarto, párrafo 10, el legislador emplea el adjetivo *fideliter*, pero no hace referencia a la virtud teologal de la fe, sino a la moral de la fidelidad.

<sup>122</sup> Baste recordar el énfasis que pone en explicar a los catecúmenos por qué la catequesis sobre el Padrenuestro ha de ir precedida de la catequesis sobre el Credo. Cf. s. 56,1,1-2,2; 57,1,1; 59,1,1.

Sin fe, pues, no hay amor a la belleza espiritual porque sin la fe no es posible percibirla ni, por tanto, amarla. Por la misma razón, sin fe no hay contemplación cristiana. Sólo mediante la fe se percibe la belleza de la que el siervo de Dios está enamorado. Para percibir esa belleza se requiere luz y la fe es esa luz. Por tanto, a mayor fe, mayor luz y mayor percepción de la belleza. Sólo la fe transforma en espectáculo espiritual el cuerpo desgarrado de un crucificado. Su valor y belleza se derivan, más que del hecho, de quién y por qué lo padece. Sólo la fe descubre la verdad plena sobre la persona y la obra de Jesucristo; sólo ella puede captar el amor –y, por tanto, la belleza– que subyace a la encarnación, pasión y muerte de Jesucristo.

#### 5.2.4.3. *La Sagrada Escritura*

Aunque la Regla tiene una base bíblica más amplia de lo que puede deducirse del número de citas explícitas, en ningún lugar ordena la lectura de la Escritura. Contiene, no obstante, una referencia a su uso por parte de los siervos de Dios. Tal referencia tiene lugar en su capítulo segundo, en relación con la oración e, indirectamente, con la belleza espiritual. En su párrafo tercero ordena que en la oración hecha a base de salmos e himnos sienta el corazón lo que proclama la voz, y en el cuarto, que sólo se canten aquellas partes de la Escritura cuyo texto mismo reclame ser cantado<sup>123</sup>. La razón de ambos preceptos está en el peligro de que sea la belleza sensible de la música y no la belleza espiritual de lo que se canta lo que acapare la atención del siervo de Dios.

Si la referencia a la Escritura en el capítulo segundo nos ha llevado a la belleza espiritual, la mención de la belleza espiritual en el capítulo octavo puede conducirnos, a la inversa, a la Escritura. Si el siervo de Dios, enamorado de la divina belleza espiritual, halla en la persona histórica de Jesús un lugar privilegiado para su contemplación, no puede prescindir de la Escritura. Es ella la que le ofrece esa historia. Sólo ella refiere los actos de su vida que traslucen tal belleza, de modo particular su encarnación, pasión y muerte. Si la belleza espiritual es la belleza del amor y misericordia de Dios por los hombres, la Escritura contiene los hechos que la testimonian. Si cada acto salvífico de Dios en favor de los hombres es como un cuadro de gran belleza espiritual, la Escritura es como el Museo ingente que los contiene todos y los ofrece a la contemplación de quien lo desee. En consecuencia, quien esté prendado de la belleza de esos cua-

<sup>123</sup> «Et nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur» (*praec.* 2,4, l. 43-44).

dros, por separado o en conjunto, sabe dónde encontrarlos, dónde contemplarlos, dónde detenerse para captar su belleza, dónde disfrutar de ella: en la Escritura.

Si el primer mérito de la Escritura consiste en contener todo cuanto de bello ha hecho Dios por los hombres, el segundo es que se acomoda a cada persona que se acerca a ella. Es esta una idea clave en la comprensión que san Agustín tiene de la Escritura. De un lado, la considera como la respuesta de la pedagogía divina a la condición infantil, espiritualmente hablando, del hombre (cf. 1 Cor 1-2) y la equipara a los juegos de que se sirve el pedagogo humano para que el niño aprenda a la vez que se divierte<sup>124</sup>. De otro, se ofrece a cada uno según su capacidad y actitud. En una parte de sí misma se ofrece a todos por igual, en otra sólo a aquellos que ponen un empeño mayor en descubrir sus secretos<sup>125</sup>.

Así, pues, de forma indirecta el legislador conduce al siervo de Dios a la lectura y estudio de la Sagrada Escritura. No lo afirma explícitamente, pero lo tiene sin duda en su mente. En el contexto expuesto no sintió necesidad de indicarlo. Quien está enamorado de la belleza espiritual la buscará allí donde pueda encontrarla. El impulso no ha de venir de la obligación legal, sino del amor; es más, esa lectura y estudio se convierte en prueba de la autenticidad del amor a la belleza. ¿Hay amor que no se dé cita con su objeto en el lugar que posibilita el encuentro? Última consideración: la lectura y estudio de la Escritura, si está impulsada por el amor, nunca se sentirá como una carga, sino como un gozo, asociado a la contemplación.

PÍO DE LUIS

*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid

<sup>124</sup> *Trin.* 1,1,2: «velut infantilia oblectamenta... sancta Scriptura, parvulis congruens, nullius generum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus surget...»; *vera rel.* 50,98: «Utamur ergo gradibus quod nobis divina Providentia fabricare dignata est. Cum enim figmentis ludicris nimium delectati evanesceremus in cogitationibus nostris... rationali creatura serviente legibus suis, per sonos ac literas, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam verba visibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodammodo lugere, et interiores oculos nostros luto huiusmodi curare non aspernata est ineffabilis misericordia Dei» .

<sup>125</sup> *Conf.* 6,5,8: «... ad sacramentorum altitudinem referebam eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quod et omnibus ad legendum esse in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, verbis apertissimis et humillimo generi loquendi se cunctis praebens et exercens intentionem eorum, qui non sunt leves corde, ut exciperet omnes populari sinu et per angusta foramina paucos ad te traiceret, multo tamen plures, quam si nec tanto apice auctoritatis emereret nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret».