

Estructura de la Regla de San Agustín (V) ¹

4.4. La *epistula* 48

En nuestro primer artículo sobre la estructura de la Regla de san Agustín indicamos que cada una de las «unidades» que estructuran su sección B (y C) tienen como trasfondo una de las concupiscencias mencionadas por san Juan (cf. 1 Jn 2,16) y una de las tres prácticas ascéticas mencionadas por Jesús en el Sermón de la montaña (cf. Mt 6): la primera unidad, respectivamente la concupiscencia de los ojos y la oración; la segunda, la concupiscencia de la carne y el ayuno; la tercera, la ambición mundana y la limosna ². En los tres artículos que han seguido, hemos tratado de probar lo referente a las tres concupiscencias, mostrando los paralelismos entre la Regla de una parte y *De uera religione*, el libro décimo de las *Confessiones* y los nueve primeros libros de la misma obra, de otra. Ahora nos toca verificar lo concerniente a las tres prácticas ascéticas. Lo haremos, como señalamos en su momento ³, analizando la *epist.* 48 y los *sermones* sobre la Cuaresma. En este artículo nos limitamos a la *epistula*.

4.4.1. La *epist.* 48 y las circunstancias que la originaron.

La *epistula* fue dirigida por san Agustín a los monjes que, presididos por el presbítero Eudoxio, moraban en la isla Cabrera. No la perteneciente al archipiélago balear ⁴, sino otra homónima ubicada en el mar Tirreno, entre el

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

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

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

4. Así lo afirma erróneamente J. Pérez de Urbel (*Le monachisme en Espagne au temps de saint Martin*, en *Saint Martin et son temps. Memorial du XVIe Centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961*. Studia Anselmiana 46. Roma 1961, 45-64; en concreto, p. 49. Cf. también P. ARTAMENDI, *Acción y contemplación. Una carta de san Agustín a los monjes de Cabrera*, en *Augustinus* 25 (1980) 23-27.

norte de Córcega y la costa toscana. L. Verheijen es del parecer que a la carta precedió una misiva de Eudoxio, en la que pedía al obispo de Hipona su parecer sobre el comportamiento a seguir cuando a un monje laico se le solicitase ocupar un cargo en la iglesia local. Misiva que habría tenido como portadores a los monjes de su monasterio Eustasio y Andrés ⁵. Pero tal misiva no la juzgamos probable. En tal caso se entendería mal el temor de san Agustín, expresado al final de la carta ⁶, de que los monjes juzgasen inoportuna su intervención epistolar ante ellos.

Las circunstancias concretas que dieron origen a esta carta agustiniana están relacionadas con la rebelión, en el 397, del príncipe moro Gildón contra el Imperio romano de occidente que antes le había nombrado *comes et magister utriusque militiae per Africam* ⁷. El designado para hacerle frente fue su hermano Mascezel. Según refiere Pablo Orosio ⁸, antes de pasar a Africa para la batalla decisiva, se preparó «orando, ayunando y salmodiando día y noche» en compañía de los monjes de la isla Cabrera, algunos de los cuales llevó consigo, entre ellos Eustasio y Andrés, nombres que aparecen en la misma carta de san Agustín ⁹. De regreso a su tierra, con la alegría de la victoria conseguida, habiendo muerto ya Eustasio ¹⁰, Andrés entró en contacto con san Agustín. Cabe pensar, pues, que fuera el monje cabreres quien planteara a san Agustín el problema de cómo actuar en la situación antes indicada, ya porque le incumbiese a él personalmente, ya porque fuese problema del monasterio en cuanto tal. Todo permite suponer que estamos en el 398, año en que muere, derrotado, Gildón.

4.4.2. La epistula 48 y la Regla agustiniana

La *epist.* 48 ha sido frecuentemente objeto de examen por parte de los estudiosos del monacato agustiniano ¹¹; no así por los estudiosos de la Regla.

5. *Saint Augustin, un moine devenu prêtre et évêque*, en *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 281-334, p. 287. P. Artamendi señala que san Agustín ya tenía noticia de este monasterio y «que debió ser célebre por su austeridad», antes de la llegada de esos monjes (P. ARTAMENDI, *Acción y contemplación*, p. 24).

6. «Nec importunum me existimet caritas uestra, quia uobiscum loqui uel per epistulam uolui» (*Epist.* 48,4 CSEL 34/2,139).

7. Cf. A.H.M. JONES, etc., *The Prosopography of the Later Roman Empire, I*. Cambridge 1987, pp. 395-396.

8. *Historiarum aduersus paganos libri VII* VII 36,5 CSEL 5, p.534. Cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. I. Afrique (303-533)*, Paris 1982, p. 712; cf. también A.H.M. JONES, etc., *The Prosopography of the Later Roman Empire, I*, p. 566.

9. «... et nunc fratres qui uenerunt a uobis, Eustasius et Andreas...» (*Epist.* 48,4 CSEL 34/2,139).

10. «... quorum Eustasius in eam requiem praecessit, quae nullis fluctibus sicut insula tunditur» (*Epist.* 48,4 CSEL 34/2,139).

11. Dejando aparte el tema de la contemplación o, más exactamente, el de la relación entre el *otium* y el *negotium*, de que nos ocuparemos en seguida, la carta es fuente obligada para numerosos otros temas doctrinales: la relación entre vida monástica e Iglesia (A. ZUMKELLER, *Das*

Las citas de la misma en los comentarios a ella, aunque no faltan, no se puede decir que abundan. Además, casi siempre se trata de breves referencias o anotaciones sobre paralelismos puntuales¹². Algún estudioso ha establecido una comparación, muy genérica ciertamente, entre ambos documentos llegando a la conclusión de que poco tienen que ver uno con otro. Nos estamos refiriendo a L. Cilleruelo, quien, entre otras razones, fundaba su escepticismo respecto de la autoría agustiniana de la Regla sobre la disparidad de concepción monástica que allí percibía. Según él, cada uno de los documentos ofrece una concepción diferente del monacato. Partiendo de que la *epist.* 48 nadie duda que sea agustiniana y de que fue escrita no mucho antes de la fecha que él

Mönchtum des heiligen Augustinus, Würzburg 1968², pp. 71. 72. 120. 146. 237; A. MANRIQUE, *Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1962, pp. 20. 200 (n. 25), 207. 211. 221. 310; L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966, pp. 176. 178. 231-233; J. MORÁN, *Sellados para la santidad*. Comentario teológico agustiniano al decreto *Perfectae caritatis* del concilio Vaticano II, Valladolid 1967, p. 57-58; J. VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987, p. 303); relación de los monjes con los otros miembros del cuerpo de Cristo (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, p. 148; A. MANRIQUE, *Teología*, pp. 103. 218); peligros de la soledad monástica (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, pp. 120. 218; A. MANRIQUE, *Teología*, p. 328); lo único importante en la vida del monje (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, p. 120); dificultades en la oración (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, pp. 71. 223); iluminación de lo que san Agustín entendía por el *anima única Christi* (L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine*, p. 323); el término *propositum* (A. MANRIQUE, *Teología*, pp. 58. 45); el estudio (J. VEGA, *La vocación agustiniana*, p. 303); el trabajo manual (L. CILLERUELO, *El monacato*, p. 208); la buena fama (J. MORÁN, *Sellados para la santidad*, p. 72); etc.

12. El autor que más ecos de la Regla percibe en la *epist.* 48 es A. de Vogüé en el análisis que hace de esta su obra *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité III*, Paris 1996, pp. 219-223). Son los siguientes: *uel uocibus a corde non dissonis*, eco de R II,3; *elatione auida... blandiente desidia...* eco R I,3-7 y III,3-5; *edomantes perniciosas consuetudines castigantes-que corpus et seruituti subicientes* remite a R III,1; la inclusión *uel in orationibus... uel uocibus a corde non dissonis* a R II y VIII,1. Ecos de R II,2 en *uocibus a corde non dissonis* (*epist.* 48,3) lo habían percibido ya antes L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine*, p. 294; A. MANRIQUE, *Teología*, p. 269 y J. MORÁN, *Sellados*, p. 86). A. ZUMKELLER a su vez percibe ecos, en nuestra opinión equivocadamente, de R VI en *epist.* 48,3: *quid enim sufferat, qui fratrem non suffert*; también de R VIII,2 (*agite gratias Domino bonorum omnium largitori*) en *epist.* 48,3 (*omnia in gloriam dei facite a agite gratias domino bonorum omnium largitori*) (*Augustine's Rule*, Villanova 1987, p. 108 y 128). La identidad entre la expresión de *epist.* 48,4 y la de R VIII,1 (*bonum Christi odorem de uestra sancta conuersatione*) no pasa desapercibida a A. ZUMKELLER, *Augustine's Rule*, p. 123; a J. MORÁN, *Sellados*, p. 72; a A. SAGE, *La Regla de san Agustín comentada en sus obras* p. 132 y a SOEUR MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*, Paris 1996, p. 151). A. Trapè se limita a aducir *epist.* 48,1 a propósito del progreso en la oración (*S. Agostino. La Regola*, Milano 1971, p. 174). Otros comentarios, no incluyen ninguna referencia: así C. BOFF, *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; T. VAN BAVEL, *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986); AGATHA MARY, *The Rule of Saint Augustine. An Essay in Understanding*, Villanova 1992.

proponía para la Regla ¹³, concluía con lógica, desde sus presupuestos, que no podía haber salido directamente de la pluma de san Agustín ¹⁴.

He dicho «desde sus presupuestos», esto es, desde la disparidad de concepciones monásticas que advertía. Cabe preguntarse ahora si tales presupuestos son objetivos. Nosotros juzgamos que no, y las razones las aportará el conjunto del presente estudio. Es el momento, pues, para proceder a una nueva comparación entre ambos textos monásticos. La haremos desde el aspecto específico que venimos estudiando en la Regla, el de su estructura.

4.4.2.1. Estructuras paralelas de la epíst. 48 y la Regla.

Los editores dividen la carta en cuatro párrafos. El primero, en el que san Agustín cuenta sus cuitas espirituales a Eudoxio y compañeros y pide sus oraciones; el segundo, en el que señala la actitud que los monjes han de adoptar en la eventualidad de que la Iglesia les pida que acepten el servicio ministerial; en el tercero san Agustín indica cuál es la actividad propia de los monjes, y en el cuarto trata de justificar ante los monjes el contenido de la carta. Nada hay que objetar a tal división desde el punto de vista editorial.

A nuestro parecer, sin embargo, la estructura de la carta podía fijarse de esta manera: un prólogo (a: n. 1), un epílogo (b: n. 4) y el cuerpo de la carta, con su mensaje específico (nn. 2-3). El cuerpo, a su vez, se divide en tres secciones: A (n. 2), B (n. 3a, desde *item* hasta *non dissonis*), C (n. 3b, desde *omnia in gloriam dei facite*). Gráficamente expresado, quedaría así:

Prólogo (nº 1: san Agustín refiere sus dificultades espirituales y solicita la ayuda de la oración de los monjes).

Sección A (nº 2: Objetivo de la vida monástica, modalidad y peligros).

Sección B (nº 3a: Actividad asociada al objetivo).

Sección C (nº 3b: Actitud que la hace posible).

Epílogo (nº 4: san Agustín justifica su intervención).

13. En tono al año 400 y dirigida a los monjes de Cartago, destinatarios también de la obra *De opere monachorum* que tiene evidentes paralelismos con la Regla (cf. *Nota sobre la fecha de composición de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustiniano* 55 [1961] 257-261).

14. «La Epístola 48 podría ser considerada como una auténtica *Regula Augustini*. Pero si la comparamos con la auténtica *Regula Augustini*, quedamos estupefactos. ¿Cómo es posible que el autor que escribió en el año 398 la Epístola a Eudoxio haya escrito pocos años más tarde la llamada *Regula Augustini*? Son dos mundos diferentes los que se reflejan en estos dos documentos, y todos los problemas son diferentes. Se trata, pues, de autores y de épocas diferentes» (*Conclusiones sobre la Regula Augustini*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 10 [1969] 49-86).

Salta a la vista que esta estructura es idéntica a la presentada para la Regla. Pero tal estructura ¿responde a la realidad? ¿No estaremos forzando los textos para conseguir lo que pretendemos? Además, ¿qué paralelismos concretos se pueden establecer con la Regla en cada una de las secciones? Detengámonos en cada uno de los apartados.

4.4.2.2. *El prólogo de epist. 48*

Puede parecer extraño relegar a la categoría de simple prólogo el amplio párrafo primero, que ofrece uno de los temas más representativos de la carta. Al proceder de esta manera, alguien podrá pensar que se le está desvirtuando en buena medida. Pero si asignamos a los párrafos 1 y 4 el valor de prólogo y epílogo respectivamente, no se debe sólo a su condición de comienzo y fin materiales de la carta, sino también, y de un modo muy particular, al hecho de que en ambos números san Agustín habla de sí mismo: él es el personaje central, mientras que en los párrafos segundo y tercero su propia persona desaparece y habla exclusivamente de y para los monjes de la isla Cabrera.

Lo único que vincula al prólogo de la Regla ¹⁵ con el de la *epist.* 48 es la designación como tal. Completamente dispares en su extensión lo son también en su contenido. Por ello la comparación al respecto entre ambos documentos da resultado nulo en cuanto a convergencias.

No obstante, habida cuenta de la atención que, muy justificadamente, prestan los estudiosos del monacato agustiniano a este prólogo juzgamos oportuno hacer una breve escala en él antes de proseguir nuestro viaje.

Este primer párrafo plantea explícitamente un problema que ha acompañado frecuentemente el caminar de la vida monástica: la relación entre la acción y la contemplación, dicho con terminología posterior, o entre el *otium* y el *negotium*, con terminología clásica que es también la de san Agustín ¹⁶. Ausente tanto del *Ordo Monasterii* como de la Regla, aparece por primera vez ¹⁷ en la literatura monástica agustiniana el término *otium* «que llena toda la carta y otorga a la vida monástica un rostro insospechado». Así se expresa A.

15. «Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constitui».

16. La carta vuelve a mencionar el *otium* o *quies* en el párrafo segundo («...nec uestrum *otium* necessitatibus ecclesiae praeponatis... diligite *otium*») y en el tercero («... nec frigitur *negotio* nec frigida est *otio*»). Añádanse dos referencias a la *quies*, una en el párrafo segundo («... nullamque esse nobis perfectam *quietem* cogitetis») y otra en el cuarto («Eustasius in eam *requiem* praecessit...»).

17. Luego volverá a aparecer en *C. Faustum* 22, 54.56-58 CSEL 25, 649. 652-654; *De opere mon* 23,29 CSEL 41,575; *Enarratio in Psalmum* 36 I,2 CC 38,339. Bajo el término de *quies* en *Enarratio in psalmum* 99,13 CC 39,1402 y 132,4 CC 40,1928.

de Vogüé¹⁸, quien añade que la carta «constituye la primera presentación razonada de la vida monástica, considerada –sin el término– como contemplativa»¹⁹. Por eso es habitual que los estudiosos del monacato agustiniano hagan hincapié en tal aspecto²⁰. El obispo habla de él en el contexto de una confesión personal, cuando, tratando de la oración, contraponen la vida *otiosa* de los monjes a la *negotiosa* suya. Mientras la de estos se caracteriza, según cree el obispo, por ser más diligente y vigorosa, a la suya le falta atención y se halla enervada por las muchas ocupaciones que le impone su condición de pastor:

Quando pienso en ese sosiego que tenéis en Cristo, también yo reposo en vuestra caridad, aunque me debato en múltiples y duros trabajos. De hecho, formamos un solo cuerpo bajo una única Cabeza, de modo que vosotros sois activos (*negotiosi*) en mí y yo contemplativo (*otiosi*) en vosotros, porque *si padece un miembro, padecen todos los demás con él y, si es glorificado un miembro, se gozan con él todos los demás* (1 Cor 12,26). Os amonesto, suplico y pido, por la profundísima humildad y la excelsa misericordia de Cristo, que me tengáis presente en vuestras santas oraciones, pues creo que son más vigilantes y sobrias que las mías. Porque la tiniebla y el tumulto de los procedimientos judiciales seculares me las menoscaban y enervan. No es que tales procedimientos versen sobre mi persona; pero versan sobre aquellos que me obligan a ir con ellos mil pasos, y todavía se me manda que los acompañe otros dos mil (Mt 5,41). Son tantos los pleitos que caen sobre mí que apenas puedo respirar. Pero creo que Aquel a cuya presencia llega el gemido de los prisioneros (Sal 78,11) me librará de toda angustia con la ayuda de vuestras oraciones, si persevero en el ministerio en que se dignó colocarme adjuntando la promesa del premio²¹.

18. *Histoire littéraire*, 3, 219. Sigue el autor: «Ni l'Ordo monasterii ni le Praeceptum n'avait soufflé mot de cette notion fondamentale, mise ici en haut relief» (ib.).

19. Ib. p. 223. Pero no ha de olvidarse que en su carta el obispo de Hipona habla del *negotium* no menos que del *otium*.

20. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, pp. 238-242; A. MANRIQUE, *Teología*, pp. 238-260; J. VEGA, *La vocación agustiniana*, pp. 239-248. 301-315; 359ss; P. ARTAMENDI, *Acción y contemplación*; J. DOMINGUEZ, *De la meditación a la contemplación, ¿un método agustiniano de oración?*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 26 (1985) 451-474 (quien atribuye a la carta textos que no se hallan en ella: cf. última cita del artículo).

21. «Quando quietem uestram cogitamus, quam habetis in Christo, etiam nos, quamuis in laboribus uariis asperisque uersemur, in uestra caritate requiescimus. Unum enim corpus sub uno capite sumus, ut et uos in nobis negotiosi et nos in uobis otiosi simus, quia *si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra et, si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra* (1 Cor 12,26). Admonemus ergo et petimus et obsecramus per Christi altissimam humilitatem et misericordiosissimam celsitudinem, ut nostri memores sitis in sanctis orationibus uestris, quas uos uigilantiores et magis sobrias habere credimus; nostras enim saepe sauciat et debilitat caligo et tumultus saecularium actionum. Quas etsi nostras non habemus, eorum tamen, qui nos *angariant mille passus* et iubemur *ire cum eis alia duo* (Mt 5,41), tanta nobis ingeruntur, ut vix res-

La contraposición entre el *otium* y el *negotium* volverá a aparecer al final del párrafo tercero ²². Aunque san Agustín añora el *otium* de que no dispone y se queje de los problemas que le acarrea el *negotium*, en el párrafo segundo invitará a los monjes a renunciar a aquel en beneficio de este en su forma de servicio a la Iglesia desde el ministerio ordenado. Sobre esto volveremos.

4.4.2.3. Comparación entra las secciones A de la Regla y de la epist. 48.

La sección A, que en la carta hacemos coincidir con su párrafo segundo, tiene su equivalente en la Regla en su capítulo primero. Ahora bien, de este capítulo primero cabe poner de relieve tres ideas fundamentales: el objetivo de los monjes: alcanzar a Dios (*in Deum*); la modalidad como pretende que se consiga: no en solitario, sino en comunión (*anima una et cor unum*); el impedimento fundamental: el orgullo. Si ahora volvemos los ojos a la carta podemos encontrar los mismos elementos en su sección A.

El primero de todos es lo que hemos llamado objetivo. Que el monje entre en el monasterio con un objetivo preciso es obvio. San Agustín lo designa con el término *propositum* ²³, claramente monástico. Si habla de *propositum uestrum* es lógico entender que se refiere a un objetivo común que aúna a todos los moradores del monasterio. ¿Cuál es ese *propositum*? En el mismo párrafo segundo podemos encontrar una respuesta a la pregunta. En sus últimas líneas advierte a los monjes que no existe lugar en que no pueda tender sus lazos el enemigo que teme vernos «revolar» hacia Dios (*ad deum*) ²⁴. Tal es el propósito de los monjes, cuya realización pretende impedir el diablo. La convergencia con el *in deum* de la Regla se impone. La única diferencia está en el cambio de preposición: *ad* en vez de *in*. Comparando los dos escritos, se puede decir que en la Regla aparece el *propositum (in Deum)*, pero no el término, aunque a él haga referencia el *primum propter quod* ²⁵. En la carta

pirare possimus credentes tamen, quod ille *in cuius conspectu intrat gemitus compeditorum* (Ps 78,11), perseuerantes nos in eo ministerio, in quo conlocare dignatus est cum promissa mercede, adiuuantibus orationibus uestris ab omni angustia liberabit» (*Epist.* 48,1 CSEL 34/2, 137).

22. «Talis actio nec frigitur *negotio* nec frigida est *otio*» (*Epist.* 48,3 CC 34/2,139).

23. «Vos... exhortamur in domino, ut *propositum uestrum* custodiatis» (*Epist.* 48,2 CSEL 34/2,138). Sobre el *propositum*, cf. A. ZUMKELLER, «*Propositum*» in *seinem spezifisch christlichen und theologischen Verständnis bei Augustinus*, en *Homo Spiritualis*. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius, Würzburg 1987, 295-310; sobre *propositum* como término específicamente monástico, pp. 298-304: Das *propositum* des gottgeweichten Lebens.

24. «...et memineritis nullum locum esse, ubi non possit laqueos tendere, qui timet, ne reuolentur ad Deum...» (*Epist.* 48, 2 CSEL 34/2,138).

25. La sintaxis del texto lleva a referir el *primum propter quod* a la vida común y en comunión («*ut unanimes habitetis ... et sit uobis anima una et cor unum*»); pero a nuestro parecer ese

se menciona el *propositum*, pero sin especificar en un primer momento su contenido; sólo más adelante deja caer que se trata asimismo del *ad deum*, a tono con lo que pide la lógica cristiana y específicamente monástica.

El segundo punto señalado es la modalidad de realización del objetivo. La Regla opta a todas luces por un modelo comunitario, que es inequívocamente eclesial: la unidad de almas y corazones, según el modelo que ofrece el capítulo cuarto de los Hechos de los Apóstoles. Esta referencia bíblica está ausente de *epist.* 48, pero no la referencia eclesial. Así hay que entender la viva exhortación del obispo a los monjes a que acepten el ministerio ordenado, cuando la Iglesia se lo reclame, que constituye el tema central de la carta. El monje no puede pretender caminar hacia Dios desentendiéndose del bien de los demás. Indiscutiblemente lo que aquí propone san Agustín es algo muy distinto del ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén, pero tampoco se puede dudar que san Agustín abre el monacato a la gran comunidad eclesial²⁶.

Como recordamos poco ha, el obispo de Hipona reclama de los monjes la disponibilidad para aceptar el servicio ministerial cuando así se lo pida la Iglesia, esto es, para sacrificar el *otium* en pro del *negotium*. Él expone su parecer y lo razona:

Si la madre Iglesia reclama vuestro concurso, no os lancéis a trabajar con ávido orgullo ni huyáis del trabajo con torpe desidia. Obedeced a Dios con humilde corazón, llevando con mansedumbre a quien os gobierna a vosotros. *El que dirige a los mansos en el juicio, enseñará a los dóciles sus caminos* (Sal 24,9). No antepongáis vuestra contemplación (*otium*) a las necesidades de la Iglesia, pues si no hubiese buenos ministros que se determinasen a asistirle, cuando ella da a luz, vosotros mismos no hubieseis encontrado modo de nacer²⁷.

El obispo pone el problema en su justa dimensión: el monje ha de aceptar el ministerio siempre que la Iglesia le pida tal colaboración y sólo cuando tenga lugar tal petición. Y comienza descartando dos actitudes erróneas: dejarse llevar por la avidez del orgullo o por la cómoda desidia; el monje no

primum propter quod no es otro que el *in Deum*. La vida en común y en comunión tiene valor de modalidad más que de fin; o, si se quiere mantener ese valor de fin, nunca de fin último. La comparación ya establecida, o que todavía estableceremos, con otros textos así lo permite deducir.

26. El *anima unica Christi* tiene una universalidad que se opone a todo repliegue sobre sí mismo (cf. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine*, p. 324).

27. «... ac si qua opera uestra mater ecclesia desiderauerit, nec elatione auida suscipiatis nec blandiente desidia respuatis, sed miti corde obtemperetis deo cum mansuetudine portantes eum, qui uos regit, *qui dirigit mites in iudicio, docebit mansuetos uias suas* (Ps 24,9). Nec uestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare uellent, quo modo nasceremini, non inueniretis» (*Epist.* 48,2 CSEL 34/2, 138).

debe mirar a otra cosa que a obedecer al Señor. El salmo 24 le brinda la imagen que ilustre su pensamiento. El monje se convierte en la montura sobre la que va Dios, que la rige y le marca el camino por el que quiere que vaya, a condición de que sea mansa, pues la mansedumbre es cualidad que acompaña a la buena cabalgadura. Sólo después de haber despojado al monje del orgullo ávido y de la cómoda desidia y de haberle dejado en actitud de obediencia al Señor, formula con nitidez su pensamiento, recurriendo a un término significativo: anteponer. No han de anteponer el propio *otium* a las necesidades de la Iglesia. No nos hallamos ante un valor y un contravalor, sino ante dos valores sumamente apreciables ambos, pero entre los que hay que elegir. Y la preferencia la lleva el *negotium* del servicio a la Iglesia. ¿Cuál es la razón de tal preferencia? El santo utiliza una especie de argumento *ad hominem*: si tanto valoran su propio *otium*, han de pensar que sin ministros nunca hubieran podido nacer a la vida que les introduce en ese *otium*. Justamente porque aprecian su modo de vida han de aceptar ese ministerio sin el cual dejaría de existir ²⁸.

El tercer aspecto antes señalado es el del orgullo. En la Regla, después de haber presentado el ideal comunitario y las exigencias prácticas que conlleva, como es la plena comunión de bienes, san Agustín advierte a pobres y a ricos del peligro del orgullo que puede desvirtuar incluso la acción evangélica de despojarse de todos los bienes y entregarlos a la comunidad. Asimismo, en la *epist.* 48, san Agustín, que reclama de los monjes la aceptación del ministerio ordenado en la Iglesia, les advierte inmediatamente, antes y después, del peligro del orgullo que puede significar dar al traste con la obra buena emprendida. En efecto, el obispo vuelve sobre las dos actitudes erróneas descartadas con anterioridad, consideradas en el contexto de la imagen de la cabalgadura que ha de dejarse guiar por el jinete, para no declinar a los abismos mortales que tiene a ambos lados, esto es, el orgullo y la desidia, simbolizados en el fuego y el agua. Peligros no teóricos, sino muy reales. Sus palabras:

Como entre el fuego y el agua hay que caminar sin ahogarse ni abrasarse, del mismo modo que hemos de gobernar nuestros pasos entre la cima del orgullo y el abismo de la desidia, según está escrito, no declinando ni a la derecha ni a la izquierda (Deut 17,11; Prov. 4,27). Porque hay quienes, por el excesivo temor de verse arrebatados y elevados hacia la derecha, caen y se

28. Esta idea, aquí no explicitada, lo será en *C. Faustum* 22,57 CSEL 25,653 donde san Agustín añade otra razón para aceptar el ministerio por parte del monje: acrecentar la buena fama de la vida monástica.

hunden a la izquierda. Y hay asimismo quienes se apartan con exceso de la izquierda, para no ser absorbidos por la torpe blandura de la inacción, y se desvanecen en pavesas y en humo, corrompidos y consumidos de la parte contraria, por el fasto de la jactancia ²⁹.

El ministerio es, a la vez, tentación de que el monje debe guardarse y bien superior al que debe sacrificarse. Entre el «orgullo ávido» y la «pereza confortable», san Agustín pone el justo medio filosófico de la virtud, ilustrado por un texto del Deuteronomio ³⁰.

Respecto de este tercer punto, la diferencia entre la Regla y la carta está en que ésta previene contra dos peligros: al del orgullo, que se halla en la avidez por recibir el ministerio, añade el de la pereza comodona, que lleva a rechazarlo ³¹.

Lo dicho a propósito de esta primera sección cabe sintetizarlo de la siguiente manera: en la Regla el obispo de Hipona propone como objetivo a los monjes el alcanzar a Dios, según una modalidad comunitaria, y les previene del mal del orgullo; en la *epist. 48* exhorta a los monjes a mantener su propósito que no es otro que volver a Dios (*revolare ad Deum*), según una modalidad que podemos llamar eclesial, y les precave contra el mal del orgullo que se manifiesta en la avidez que nace del orgullo (y el de la pereza, fruto de la comodidad). Lo que nos interesa resaltar es la idéntica estructura del capítulo de la Regla y del párrafo de la carta. Las diferencias (*in/ad*; unidad *ad intra*/unidad *ad extra*, orgullo/orgullo + desidia) no anulan en ningún modo dicha convergencia; al contrario, la refuerzan.

29. «Sicut autem inter ignem et aquam tenenda est uia, ut nec exuratur homo nec demergatur, sic inter apicem superbiae et uoraginem desidiae iter nostrum temperare debemus, sicut scriptum est: *Non declinantes neque ad dexteram neque ad sinistram* (Deut 17,11). Sunt enim qui, dum nimis timent, ne quasi in dexteram rapti extollantur, in sinistram lapsi demerguntur, et sunt rursus, qui, dum nimis se auferunt a sinistra, ne torpida uacationis mollitia sorbeantur, ex altera parte iactantiae fastu corrupti atque consumpti in fumum fauillamque uanesunt» (*Epist. 48,2* CSEL 34/2,138).

30. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire* 3,221.

31. Por si acaso alguno pudiera pensar que anteponer las necesidades de la Iglesia a la propia contemplación, implicase una descalificación de esta, san Agustín invita a mantener el amor a la propia contemplación y la ascesis que implica. Y a los que habían entrado en el monasterio buscando su propia seguridad espiritual y pensasen que la aceptación del ministerio les ponía en peligro, algo de lo que san Agustín habla con frecuencia, les recuerda que no existe lugar alguno donde no pueda tender sus lazos el diablo que teme vernos volar de regreso a Dios (cf. *Epist. 48,2* CSEL 34/2, 138).

4.3.2.2. *Comparación entre las secciones B de la Regla y de la epist. 48.*

La sección B indica cuáles son las actividades de los monjes ³². En la carta la hacemos coincidir con su parágrafo 3a, en la Regla equivale a los capítulos del dos al siete. El lector que haya seguido nuestros artículos anteriores, recordará que esta sección se halla, a su vez, estructurada en tres «unidades». Veamos si se da idéntica situación en la *epist.* 48. El texto, que presentamos desglosado en función de las dos conjunciones disyuntivas *siue* y *uel*, es el siguiente:

- De igual manera cuando hacéis algo con valor y alegría y obráis sin pereza
- (1) bien (sive) en las oraciones,
 - (2) bien (sive) en los ayunos;
 - (3) bien (sive) en las limosnas
 - (a) ya sea (vel) otorgando algo a los necesitados
 - (b) ya sea (vel) perdonando las ofensas como también Dios os perdonó en Cristo (Ef. 4,32; Col 3,13);
 - (4) bien (sive) domeñando los perniciosos hábitos y castigando el cuerpo y someténdolo a servidumbre (1 Cor 9,27);
 - (5) bien (sive) tolerando (pacientemente) la tribulación y, ante todo, tolerándoos recíprocamente para conseguir el amor –pues ¿qué tolerará quien no tolera al hermano?–;
 - (6) bien (sive) detectando la astucia y los lazos del tentador y y rechazando y apagando con el escudo de la fe sus dardos encendidos (Ef. 6,16);
 - (7) bien (a) (sive] cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones (Ef. 5,19)
 - (b) o (vel) con palabras que no disuenan del corazón...» ³³.

Hemos señalado con cursiva las conjunciones disyuntivas que jalonan el texto. En cuanto nos ha sido posible ver, los autores las interpretan todas en sentido acumulativo, como si se tratase de actividades distintas en cada una

32. L. Verheijen señala como cosa curiosa y muy interesante, que toda la descripción que da san Agustín del género de vida contemplativa esté estructurada en torno a la idea de actividad, de trabajo (cf. *Saint Augustin, un moine*, p. 294). También para san Agustín la contemplación es un obrar, la obra suprema del hombre ante Dios (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, p. 241).

33. «Itaque cum aliquid strenue atque alacriter *agitis* et inpigre *operamini* siue in orationibus, siue in ieiuniis siue in elemosynis uel tributis aliquid indigentibus uel donantes iniurias, sicut et Deus in Christo donauit nobis (Eph 4,32; Col 3,13), siue edomantes perniciosas consuetudines castigantesque corpus et seruituti subicientes (1 Cor 9,27) siue sufferentes tribulationem et ante omnia uos inuicem in dilectionem..., siue prospicientes astutiam atque insidias temptatoris et scuto fidei iacula eius ignita repellentes et extinguentes (Eph 6,16), siue cantantes et psallentes in cordibus uestris Domino (Eph 5,19) uel uocibus a corde non dissonis» (*Ep.* 48,3 CSEL 34/2,139).

de ellas ³⁴. Nosotros proponemos otra interpretación, que distingue los primeros tres *siue* de los cuatro restantes y de los tres *uel*, que no tendrían otra función que clarificar los tres primeros *siue*, aunque en orden inverso. A nivel de estructura, sería esta:

Primer *siue* explicitado en 7, a y b.
 Segundo *siue* explicitado en 4, 5 y 6
 Tercer *siue* explicitado en (3) a y b.

Podemos ir todavía más lejos y ver en los *siue* 1º y 7º el equivalente al capítulo segundo de la Regla (unidad primera en nuestra terminología); en los *siue* 2º, 4º, 5º y 6º el equivalente a los capítulos tercero (4º y 5º *siue*) y cuarto (6º *siue*) de la Regla (unidad segunda); en el *siue* 3 (a y b) el equivalente a los capítulos quinto y sexto de la Regla (unidad tercera). Veamos cada caso por separado.

4.3.2.2.1 *Comparación entre la unidad tercera de la sección B de la Regla y de la epist. 48.*

Comenzamos por la unidad tercera, para mantener el orden explicativo seguido por la carta. Corresponde en la Regla a los capítulos quinto, sexto y séptimo. La tercera «actividad» de los monjes señalada en la carta es la limosna, que pueden ejercer de dos maneras, ya sea (*uel*) dando limosnas a los necesitados, ya sea (*uel*) perdonando las ofensas. Resulta evidente que los *uel* remiten a las dos clases de limosna a que san Agustín hace referencia de continuo: la limosna material, hecha con los recursos económicos, y la limosna espiritual del perdón ³⁵. Que, sin emplear el término, san Agustín promueve entre sus monjes el contenido del segundo *uel*, la limosna del perdón, en el capítulo sexto de la Regla nadie, creemos, lo pondrá en duda. Más dificultad puede hallarse en relacionar el contenido del primer *uel* con el capítulo quinto de la Regla. Si reparamos en la materialidad de lo ordenado, evidentemente no hay convergencia entre los textos. Pero sí, si nos fijamos en que en

34. Cf. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine*, p. 294; A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, 234; A. MANRIQUE, *Teología*, pp. 218.328; P. ARTAMENDI, *Acción y contemplación*, p. 25 (quien menciona también el el trabajo manual no indicado en la carta).

A lo más se advierte que san Agustín comienza con la oración y acaba con la oración como una especie de inclusión, deduciendo de ahí el peso que el obispo asigna a la oración en el monacato (cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 3,222, n. 446).

35. Cf., entre otros muchos textos, los siguientes tomados exclusivamente de los sermones: *Sermones* 42,1 CC 41,504; 58,9,10 PL 38,398; 206,2 PL 38,1041; 208,2 PL 38,1045; 210,10,12 PL 38,1053; 259,4 PL 38,1199-1200.

ese primer *uel* el obispo está señalando cómo se ha de proceder con los bienes materiales. En la Regla ordena compartirlos con todos los miembros de la comunidad; en la carta, ordena compartirlos con los necesitados fuera de la comunidad. Entendiendo la limosna como compartir los bienes con los demás, se puede afirmar que el capítulo quinto de la Regla reclama la limosna absoluta hasta el punto de prohibir toda posesión privada: todo hay que compartirlo con los demás ³⁶. Entre la Regla y carta existe aquí la misma diferencia señalada al hablar de la sección A, a propósito de la modalidad de alcanzar el objetivo: la Regla mira hacia dentro: unidad con quienes viven dentro de los muros del monasterio, la carta mira hacia fuera: solidaridad con los demás miembros presentes o futuros de la Iglesia. Esta diferencia puede llevarnos a pensar que san Agustín era muy consciente de la peculiaridad de su monacato, fundamentado en el modelo de la primitiva comunidad de Jerusalén, con el que posiblemente no coincidía el vivido en el monasterio de la isla Cabrera. En todo caso, el santo les pone en la línea de lo que él refiere laudatoriamente de los monjes de Egipto ³⁷.

4.3.2.2.2 Comparación entre la unidad segunda de la sección B de la Regla y la de la epist. 48.

La segunda actividad de los monjes que señala san Agustín es el ayuno (2º *siue*). El obispo nos hubiese facilitado la tarea si, para su explicitación, hubiese recurrido a varios *uel* como acontece a propósito de la tercera y primera unidad. Pero el hecho es que lo hace con tres nuevos *siue* (4º, 5º y 6º). ¿Por qué? Trataremos de dar una explicación a esta opción literaria del obispo de Hipona más adelante. Para establecer el paralelismo con la Regla, consideramos primero los *siue* cuarto y quinto, que, en nuestra opinión reflejan en contenido del capítulo tercero de la Regla, y luego el sexto, que bien puede recoger el de su capítulo cuarto.

El cuarto *siue* señala la necesidad de domeñar los hábitos perniciosos y de castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre. En qué hábitos concretos esté pensando es difícil saberlo. Cabe que sea el de los excesos en la comida y la bebida, pero no podemos aducir prueba alguna. En todo caso, siempre queda en pie que la cita paulina a que recurre san Agustín en la carta (1 Cor 9,27) subyace en las palabras con que el santo da inicio al capítulo tercero de la Regla, en que precisamente ordena el ayuno: *Carnem uestram domate ieiui-*

36. No compartimos, pues, la opinión de A. de Vogüé para quien «la aumône, moins apte à être pratiquée dans la vie commune, est relayée par le pardon des offenses, qu'Augustin évoque à la manière de saint Paul» (*Histoire littéraire*, 3,222).

37. *De moribus Ecclesiae Catholicae* 31,67, ed. J.K.Coyle, 1140-1143, p. 296.

*niis...*³⁸. Por otra parte, a esa misma cita recurre san Agustín en los sermones de cuaresma para referirse al dominio del cuerpo por medio del ayuno³⁹. Además, la frase paulina «castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre» es casi siempre considerada en la edad patristica como una alusión al ayuno⁴⁰.

El quinto *siue* se refiere a la actividad que consiste en tolerar la tribulación y, ante todo, tolerarse recíprocamente para alcanzar el amor (*in dilectionem*). Al hablar de esta tolerancia recíproca, ¿a qué se está refiriendo el santo? Es fácil sucumbir a la tentación de pensar en las debilidades morales de unos y otros, que dificultan la convivencia. Así parece pensar algún estudioso⁴¹. No nos parece interpretación acertada. La razón es sencilla: ese aspecto ya lo ha considerado antes en el segundo *uel* del tercer *siue*, al ordenar la limosna del perdón. No cabe pensar que en un texto tan breve y en espacio de tan pocas líneas san Agustín volviese sobre lo mismo.

Lo que el santo tiene en mente podemos adivinarlo mejor si partimos de que este quinto *siue* explicita el segundo, referido al ayuno, según nuestra interpretación. Y al respecto nada mejor que volver los ojos al parágrafo de la Regla en que prescribe el ayuno. Tras señalar la norma general del ayuno y abstinencia, desciende a las excepciones: «pero si alguno no pudiese ayunar, no por eso tome alimentos fuera de la hora del desayuno, a no ser que se halle enfermo»⁴². A la luz de los párrafos tercero y cuarto, de una parte, y quinto, de otra, se descubre quiénes son los exceptuados: los que provienen de las clases altas de la sociedad que, por su anterior régimen de vida, no pueden soportar la disciplina del ayuno y a los que se les permite comer algo –pero en el horario específico del desayuno– y los físicamente enfermos, que tienen licencia para comer también fuera de dicha hora. Los mismos párrafos tercero y cuarto del capítulo tercero de la Regla aluden sin equívoco alguno a problemas entre los monjes, resultantes de esa diferencia de trato en la comida. Bien puede juzgarse que esta

38. Así A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 3,185, n. 207, quien también remite a la perícopa de la carta que nos ocupa ahora. L. Verheijen, en su edición crítica, pasa por alto esa alusión bíblica.

39. *Sermo* 207,2 PL 38,1043: «Castigemus corpus nostrum, et servituti subiciamus: et ne per *indomitam* carnem ad illicita prolabamur, in ea *domanda* aliquantum et licita subtrahamus. Crapula et ebrietas...»; 208, 1 PL 38,1045: «Ideoque cavendum est, ne pretiosas escas vel pro aliis alias, vel etiam pretiosiores sine carnibus animalium requiratis. Cum enim *corpus castigatur et servituti subicitur*, restringendae sunt deliciae non mutandae». Cf. también el examen de conciencia que hace en las *Confessiones* a propósito de la gula: «Nunc autem suavis est mihi necessitas, et aduersus istam suauitatem pugno, ne capiar, et quotidianum bellum gero in ieiuniis, saepius *in seruitutem redigens corpus meum* (1 Cor 9,27)» (*Conf* 10,31,43 CC 27,177-178).

40. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 5,324.

41. Por ejemplo, A. Zumkeller al recurrir a dicho pasaje comentando el capítulo sexto de la Regla y citar como paralelo *Enarratio in Psalmum* 99,9 (*Augustine's Rule*, p. 108).

42. «Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimenterum sumat, nisi cum aegrotat».

diversidad en el trato, que a algunos resulta molesto o incluso parece injusta ⁴³, es el objeto de la tolerancia entre los hermanos recomendada en la carta.

Y en línea con lo dicho, la tribulación que el santo ordena tolerar, esta vez en el ámbito puramente personal, es el de la enfermedad, o incluso la «debilidad» de los acostumbrados a otro régimen de vida. Si esta interpretación responde a la verdad, tenemos en síntesis en estas breves frases de la carta el contenido del capítulo tercero de la Regla.

Pasemos ahora al sexto *siue*. Anteriormente señalamos que hay que colocarlo en el ámbito explicativo del segundo *siue*, que se refiere a la actividad del ayuno. Ordena estar ojo avizor a las astucias e insidias del tentador para rechazar con el escudo de la fe sus dardos encendidos y apagarlos. A la luz de los paralelismos entre la carta y la Regla que ya hemos visto y los que aún quedan por ver, la lógica reclama poner esta actividad en relación con el capítulo cuarto de la Regla, esto es, con la castidad. Pero la lógica está reñida no pocas veces con la realidad. Se impone, pues, buscar argumentos más positivos.

Aunque los que vamos a aducir no sean apodícticos, creemos que merecen ser tenidos en cuenta. Se fundamentan en el sustantivo *iacula* (dardos) y en el adjetivo *ignita* (encendidos).

¿Quién no ha visto representado a Cupido con el arco tensado dispuesto a disparar su dardo? Cupido es hijo de Venus, diosa del amor, y el dardo es el símbolo del amor, por supuesto carnal. Agustín lo menciona ejerciendo su actividad en *Contra Faustum*, obra contemporánea de la carta 48. Lo describe como «niño que vuela y lanza dardos, porque el amor irracional e inestable hiere los corazones de los miserables», al que la lascivia, torpe y favorecedora del vicio, elevó a la categoría de Dios ⁴⁴. Ovidio le dio expresión literaria en su obra *Arte de amar* y el arte ha divulgado la figura de este diosecillo. Es cierto que Ovidio no figura entre los poetas preferidos por san Agustín ⁴⁵, pero es difícil pensar que no haya leído al gran poeta un lector tan empedernido como

43. «... non debet aliis molestum esse nec iniustum uideri, quos facit alia consuetudo fortiores» (R. III,3).

44. «... et Cupidinem puerum uolitantem ac sagittantem, quod inrationabilis et inestabilis amor corda uulneret miserorum... Ipsis quippe interpretationibus conuincuntur non se illum Deum colere, cuius participatione mens beata fit..., sed etiam uitia, sicut de Cupidine diximus. Vnde quidam eorum tragicus ait: "deum esse amorem turis et uitui fauens finxit libido" (SÉNECA, *Hippol* 194ss)» (C. *Faustum* 20,9 CSEL 25, 545). Un «dios» al que los cristianos no rinden culto, como dirá en un escrito posterior: «Nam deum nostrum Scriptura dicit et alas habere et sagittas (cf. Ps 16,8; 35,8; 17,15), nec tamen Cupidinem colimus» (*Contra cresconium grammaticum et donatistam* 3,78,89 CSEL 52,493). En *De ordine* 1,8,21 CC 29,99 le menciona junto con su madre, Venus.

45. Según H. Hagendahl, «Virgil and Horace are the only Augustan poets who exercised a real influence on Augustine... Nor does he name Ovid, but he certainly knew at least one of his works, the *Metamorphoses*» (*Augustin and the Latin Classics*, Göteborg 1967, I, p. 213). Remite a

él. Cae, pues, al menos dentro de lo posible que el obispo, al mencionar los dardos del tentador, piense en las asechanzas que pone a la castidad. Tanto más que en una obra contemporánea de la *epist.* 48, las *Annotationes in Iob*, encontramos los dardos del enemigo, en este caso los ángeles malos, interpretados explícitamente como símbolo de los deseos de la carne ⁴⁶.

El Apóstol habla de dardos «encendidos». San Agustín, por su parte, utiliza la imagen del fuego para referirse a la pasión sexual ⁴⁷. Un dato que nos aporta la obra *De sancta uirginitate* puede ser iluminador en nuestro contexto. Tras indicar que, en la medida de su capacidad, ha hablado ya lo suficiente de la castidad ⁴⁸ y humildad, continúa:

Con todo, mucho mejor pueden exhortaros sobre el tema de este opúsculo mío los tres jóvenes a quienes, envueltos en llamas, ofrecía refrigerio aquel a quien amaban con todo el ardor de su corazón ⁴⁹.

Se está refiriendo, obviamente, a las llamas a que fueron arrojados los tres jóvenes por negarse a secundar la orden del rey Nabucodonosor de adorar la estatua de oro (cf. Dan 3,3ss). En una obra sobre la virginidad la interpretación de las llamas no pueden ser otra que la de la pasión sexual. Tales lla-

De ordine I 3,8 y 1,8,24, junto con *De ciuitate Dei* 22,24, de parte de san Agustín, y, de parte de Ovidio, a *Metam.* I,84-86 (pp. 213-214).

46. Cf. *Annotationes in Iob* 16,543 CSEL 28/3: «Statuit me sicut signum (Job 16,13): in quem iacularentur, ut solet signum poni iaculantibus, quo iacula dirigant. *Circundederunt me lanceis emittentes in renes meos, non pepercerunt*: propter desideria carnalia, quae sibi incompacta dicit, per malas persuasiones ab angelis malis». Cf. también *Enarratio in Psalmum* 70,1,5 CC 39,994; *Sermo* 216,2,2 PL 38,1077-1078.

Como argumento *a contrario*, se puede añadir que san Agustín utiliza frecuentemente la misma imagen en sentido positivo: el corazón humano asaetado por (la palabra de) Dios y encendido en amor, obviamente divino. Un ejemplo entre tantos: «Sagittae potentis acutae: verba Dei sunt. Ecce iaculantur et transfigunt corda; sed cum transfixa fuerint corda sagittis verbi dei, amor excitatur... Novit Dominus sagittare ad amorem; et nemo pulchrius sagittat ad amorem quam qui verbo sagittat; imo sagittat cor amantis, ut adiuvet amantem; sagittat ut faciat amantem» (*Enarratio in Psalmum* 119,5; PL 37, 1600. Cf. también 7,14; 37,5; 44,16; 54,24; 76,20; 126,9; 127,2; 139,14). Y referido a sí mismo: «Sagittaueras tu cor nostrum caritate tua, et gestabamus uerba tua transfixa uisceribus...» (*Conf.* 9,2,3 CC 27,134).

47. «Surrexit libido damnabilis, surrexit, suggessit: non audiat. *Ardeat*, non se compescit, et velles ut non arderet. Et ubi est, *ut ea quae non vultis faciatis* (Gal 5,17)? Noli dare membra. *Ardeat* sine causa et consumit se. In te enim fiunt ipsae concupiscentiae... Sed non perficiantur. Decrevisi facere, perfecisti. Perfecisti enim si decernas faciendum esse *adulterium*...» (*Sermo* 128,13 PL 38,720). En *De sancta uirginitate* 34,34 CSEL 41,274 habla de la *flamma concupiscentiae*.

48. Exactamente el texto dice santidad, pero sin duda tiene en mente la castidad, pues bajo los conceptos de santidad y humildad, alude a las dos partes de la obra.

49. «Dignius autem illi tres pueri, quibus refrigerium in igne praebat, quem corde feruentissimo diligebant, uos de hoc opusculo nostro... admoneant» (*De sancta uirginitate* 56,57 CSEL 41,301-302).

mas no les quemaron porque les ofreció el refrigerio oportuno aquel a quien amaban con todo su corazón⁵⁰. Desde esta referencia al *De sancta uirginitate* no creemos descaminado referir también los dardos encendidos del tentador, que el monje ha de repeler y apagar, a la pasión sexual.

Lo dicho adquiere mayor probabilidad todavía si consideramos un texto de la *epist.* 130 de san Jerónimo a la virgen Demetriade. Así escribe:

En Job está escrito del dragón: *Mira su fuerza en sus riñones, en los músculos del vientre su vigor* (Job 40,16). Contra los jóvenes y las jóvenes, abusa de la pasión de la edad e inflama el ciclo de nuestra naturaleza, haciendo verdad lo que dice Oseas: *Los que adulteran tienen sus corazones como un horno ardiente* (Os 7,4), que sólo se apaga con la misericordia de Dios y con el enfriamiento de los ayunos. Estas son las flechas incendiarias del diablo, que hieren y, a la vez, encienden; son las mismas que preparó el rey de Babilonia (Dan 3,47) para los tres jóvenes, cuando mandó encender el horno que había de consumirlos con llamas de cuarenta y nueve codos, y siete veces más fuertes que de ordinario. Pero así como en aquella ocasión un cuarto personaje con la apariencia de un hijo del hombre mitigó aquellos gigantes-cos fuegos, y en medio del incendio de aquel horno incandescente obligó a las llamas a perder su calor; así también en un alma virginal el ardor juvenil se extingue con el rocío del cielo y el frío de los ayunos de modo que en el cuerpo humano, se logra un comportamiento angélico⁵¹.

Este texto tiene en común con el de *De sancta uirginitate*, antes citado, el interpretar figuradamente las llamas como el fuego de la pasión sexual y al cuarto personaje, el que ofrece el refrigerio a los jóvenes, como Cristo. A su vez, el texto tiene en común con *epist.* 48 el asociar ayuno y repulsa y extinción de los dardos encendidos del tentador.

Hagamos la aplicación a nuestro caso. En la *epist.* 48 san Agustín señala la actividad de los monjes que consiste en repeler y apagar los dardos incen-

50. Este no es otro que Cristo. Cf. *De sancta uirg.* 54,55 CSEL 41,300.

51. «In Iob scriptum est de dracone: *Virtus eius in lumbis et fortitudo illius super umbilicum uentris* (Jb 40,16). Aduersum iuuenes et puellas aetatis ardore abutitur et inflammat rotam natiuitatis nostrae et implet illud in Osee: *Omnes adulterantes, quasi clibanus corda eorum* (Os 7,4) quae Dei misericordia et ieiuniorum frigore restringuntur. Haec sunt ignita diaboli iacula (cf. Ef. 6,16), quae simul et uulnerant et inflammant et a rege Babilonio tribus pueris praeparantur, qui succendit fornacem quadraginta nouem cubitorum habens (cf. Dan 3,47) et ipse septem hebdomadas ad perditionem, quas Dominus obseruari iusserat ad salutem. Sed quomodo ibi quartus speciem habens quasi filii hominis inmensos mitigauit ardores et inter camini aestuantis incendia docuit flammam calorem amittere et aliud comminari, aliud praebere tactui, sic et in animo uirginali rore coeleste et ieiuniorum frigore calor puellaris extinguitur et humano corpori angelorum impetratur conversatio» (*Epist.* 130,10; BAC 549, Madrid 1995, pp. 667-668; cf. también, 130,5, pp. 655, uso de Ef. 6,16-17 en contexto de castidad).

diarios del tentador. Estos dardos son interpretados por Jerónimo como la pasión sexual, a su vez figurada en las llamas a que fueron arrojados los tres jóvenes de que habla el libro de Daniel. Teniendo en cuenta que san Agustín en *De sancta uirginitate* también ve figurada en tales llamas dicha pasión sexual, cabe pensar que también él interpretase los dardos encendidos como figura de la pasión sexual. S. Jerónimo diría explícitamente lo que san Agustín tiene en mente; es decir, uniría los datos aportados por *epist.* 48 y el texto de *De sancta uirginitate* antes citado ⁵².

Hay que reconocer que extraña, por poco habitual, la forma como el obispo de Hipona se refiere aquí a la lucha del monje contra la lujuria o en favor de la castidad. Por eso mismo el texto no resulta demasiado claro. Cabe hallar una explicación en la circunstancia en que surgió la carta. Téngase en cuenta que el monje Andrés, que iba a ser el portador de la misma, venía de participar con sus oraciones y ayunos en la guerra entre los dos hermanos Masezel y Gildón. El hecho brindaba a san Agustín la ocasión propicia para utilizar una imagen bélica. Esta se la ofrecía, a su vez, la carta de san Pablo a los Efesios, que acaba de citar a propósito del ayuno y que volverá a citar a propósito de la oración, al referirse tanto al «escudo» de la fe como a los «dardos» incendiarios, dos clases de armas, una defensiva y otra ofensiva.

Comenzábamos este apartado señalando que san Agustín nos hubiese facilitado la interpretación si, en vez del quinto y sexto *siue*, hubiese utilizado dos *uel*. Pero se puede dar una explicación del proceder del santo. Mientras, con referencia a la limosna –y a la oración, que veremos de inmediato–, las posibilidades que contempla son dos modos diferentes, pero que no se excluyen la una a la otra, de hacer limosna o de hacer oración, no se puede decir lo mismo respecto del ayuno: a la luz de la interpretación que hemos dado –desde la Regla– el quinto *siue* no sólo no remite a una forma de ayuno, sino que incluso supone la ausencia de ayuno. Algo parecido puede decirse con referencia al sexto *siue*: aunque la castidad pudiera entenderse como una forma de ayuno, no se trata de ayuno propiamente ⁵³. De ahí que no cuadra el *uel* y el santo optase las tres veces por el *siue*, como señalando actividades diversas, aunque ubicadas dentro del ámbito del ayuno/abstinencia.

52. En ningún modo pretendemos afirmar que haya dependencia directa de san Agustín respecto de S. Jerónimo dado que la carta de Jerónimo es posterior de, al menos, quince años.

53. En realidad, más que de ayuno hay que hablar de abstinencia, un concepto que siempre va unido a él. Los sermones sobre la cuaresma lo dejan bien claro. A modo de ejemplo valga el siguiente texto: «Sed numquid sicut a cibo et potu abstinentia per tot dies non potest esse continua, sic et a concubitu non potest?» (S. 210,7,9). Quizá la misma carta paulina, al presentarle como arma defensiva el escudo de la fe, le eximía de mostrar otras armas. Sobre el escudo de la fe como arma defensiva en favor de la castidad, cf. también *Contra Iulianum opus imperfectum* 6,6 PL 45,1511. Pero estamos ya en fechas muy posteriores.

4.3.2.2.3. Comparación entre la unidad primera de la sección B de la Regla y la de la epist. 48.

La primera actividad de los monjes señalada por san Agustín es la oración (primer *siue*). El capítulo correlativo de la Regla es el segundo. En la carta halla su explicitación en el séptimo *siue*, cuyo contenido se desdobra mediante un *uel*; «bien (*siue*] cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones (Ef. 5,19), bien (*uel*) con palabras que no disuenan del corazón...». El *siue* coloca el contenido en la serie de las actividades y señala un modo de hacerla, el *uel* especifica otro modo de realizarla, no excluyente ni simultáneo del anterior. Evidentemente la actividad referida es la oración; las modalidades señaladas son la oración puramente interior y la oración vocal. Que en el primer inciso el obispo tiene en mente la oración sólo interior, que por eso mismo se supone particular y privada, se deduce de las palabras: «en vuestros corazones»; que en el segundo piensa en la oración vocal lo afirma explícitamente el texto ⁵⁴; oración vocal que cabe suponer sea comunitaria. Si ahora volvemos los ojos al capítulo segundo de la Regla encontramos exactamente lo mismo: en su parágrafo segundo, el santo contempla la oración privada ⁵⁵, que se supone puramente interior, y en su parágrafo tercero la oración vocal, que se supone también comunitaria ⁵⁶, con una formulación conceptualmente muy cercana en uno y otro texto ⁵⁷.

Después de haber examinado una a una las tres «unidades» de la sección B de la carta, coincidentes con las tres actividades, y haber mostrado el detalle de la coincidencia con las mismas «unidades» en la Regla, el resultado se percibe mejor en el cuadro de la página siguiente.

Nótese –siguiendo los números– el doble movimiento, primero descendente y luego ascendente y cómo, dentro de cada actividad, presenta los diferentes aspectos en el mismo orden que la Regla (cap V y VI/ cap. III,1; III,3-5; IV/ II,2 y II,3) ⁵⁸. Parecería que ambos documentos están escritos uno detrás de otro.

54. «*uel uocibus a corde non dissonis*» (*Epist.* 48,3 CSEL 34/2,139). Aquí contrapone lo interior (*a corde*) a lo exterior (*uocibus*).

55. «... ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint...» (R. 2,2).

56. Si en el parágrafo segundo habla de la oración *praeter horas constitutas*, es de suponer que en el tercero se refiera a las *orationes horis et temporibus constitutae* (R 2,1), para la comunidad.

57. «*uocibus a corde non dissonis*» y «*hoc uersetur in corde quod profertur in uoce*», en la carta y Regla respectivamente.

58. Léanse de abajo hacia arriba las columnas segunda y tercera.

<i>Actividades</i>	<i>Explicitación</i>	<i>Regla</i>
	b) palabras de acuerdo con el corazón	R II,3.
1. Oraciones	7	
	a) Cantar/psalmodiar en los corazones	R II,2
	6. repeler y apagar los dardos encendidos del enemigo	R IV
2. Ayunos	5. soportar la tribulación y soportarse mutuamente	R III,3-5
	4. castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre	R III,1
	b) perdonar las ofensas	R VI
3. Limosnas	(3)	
	a) dar algo a los necesitados	R V

Del análisis efectuado resultan claras dos cosas: primero, que esta parte de la carta que hemos denominado sección B dispone de una estructura bien elaborada y sumamente armónica; segundo, que dicha estructura coincide en buena medida con la de la misma sección de la Regla. «En buena medida», pero no totalmente. En la Regla la unidad primera consta de un sólo apartado –léase capítulo–, la segunda de dos y la tercera de tres. La carta, en cambio, contempla dos posibilidades en la unidad primera (a y b), tres en la segunda (4,5 y 6) y dos en la tercera (a y b). Además, a diferencia de la carta, la Regla no menciona el nombre de la tercera actividad, la limosna; a su vez la carta, a diferencia de la Regla, menciona dos de sus modalidades de ejercicio, faltando la tercera. En efecto, todo conocedor de dicho documento monástico, habrá advertido que en la unidad C de la carta falta todo paralelo con el capítulo séptimo de aquella ⁵⁹. Hallar explicación convincente no es fácil, pero se puede avanzar una: dicho capítulo habla de la obediencia y del ejercicio de la autoridad. Ahora bien, de la obediencia, aunque no específicamente monástica, ya ha hablado en la sección A. Respecto al ejercicio de la autoridad, al concentrarse en una persona concreta, esta podría darse por aludida y ofendida. De hecho, san Agustín aparece temeroso de que los monjes interpreten sus exhortaciones como un meterse donde nadie le llamó. Sólo así se entiende la justificación que hace en el parágrafo cuarto de su intervención ante ellos ⁶⁰.

⁵⁹. Lo mismo que acontecía en *De vera religione*. Cf. *Estructura* (II-III), en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) p. 49 y 267-268.

⁶⁰. Cf. antes nota 6.

4.3.2.3. Comparación entre las secciones C de la Regla y de la epist. 48.

En la Regla, la sección C corresponde al capítulo 8,1 y en la carta ha hemos hecho coincidir con el párrafo 3b. La división del párrafo 3 de los editores en dos, 3a y 3b, resulta a todas luces forzada desde la sintaxis, pero no desde el contenido. Desde el punto de vista sintáctico, 3a y 3b son inseparables porque 3a es una oración subordinada temporal, de la que 3b ejerce como oración principal. Desde el punto de vista conceptual, sin embargo, son perfectamente separables porque mientras 3a establece y explica las actividades del monje, 3b indica, de una parte, el papel que compete a Dios en la realización de dichas actividades y, de otra, la condición subjetiva que hace posible su ejercicio.

Comparemos también aquí la carta con la Regla. En las primeras palabras de 3b, combinando dos textos paulinos, el santo ordena «obrar todo para la gloria de Dios» (1 Cor 10,31) quien «obra todo en todos» (1 Cor 12,6) ⁶¹. El contenido de la primera cita está ausente de la Regla, pero no el segundo, aunque la formulación de la idea sea diferente. De hecho, la sección C de la Regla comienza de esta manera: «Que el Señor os conceda observar todo esto movidos por la caridad» ⁶². Según el autor de la carta, Dios es quien obra todo en todos, por tanto él es quien está detrás de la ejecución de las diversas actividades del monje; según el autor de la Regla, el observar los preceptos indicados en las secciones anteriores es don que otorga el Señor. La coincidencia resulta neta.

En la Regla, después de expresar el deseo de que Dios otorgue el cumplimiento de lo preceptuado en los capítulos anteriores, el legislador señala en número de tres, correspondientes a las diversas unidades de la sección B, las condiciones que han de darse en el monje que harán posible dicho cumplimiento: han de estar enamorados de la belleza espiritual, enardecidos por el buen olor de Cristo y liberados por la gracia. Ninguna de estas condiciones aparece mencionada en la carta, que, sin embargo, no olvida ofrecer la suya: *feruentes spiritu* ⁶³. A juzgar por la interpretación habitual y explícita que hace el santo del texto ⁶⁴, *spiritu* no es complemento de lugar que indique la ubi-

61. «*Omnia in gloriam dei facite* (1 Cor 10,31), *qui operatur omnia in omnibus* (1 Cor 12,6)» (*Epist.* 48,3 CSEL 34/2,139).

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

63. «... *ita feruentes spiritu* (Rom 12,11), *ut in domino laudetur anima uestra* (Ps 33,3)» (*ib.*). Este *feruentes* trae a la mente el *amatores* y el *flagrantes* de R VIII,1a y R VIII,1b.

64. Cf. *Sermones* 8,9 CC 41,87; 16A,1 CC 41,218; 22,7 CC 41,297; 234,3 PL 38,1117; *Annot. in Iob* 38 CSEL 28/3,607; *Enarratio in psalmum* 50,23 CC 38,615; 65,17 CC 39 851-852; 86,1 CC 39,1198; 91,6 CC 39,1286; 96,20 CC 39,1371; 103,1,16 CC 40.1448; 104,13 CC 40,1544; *In Ioannis euangelium tractatus* 23,3 CC 36,233; 96,4 CC 36,571.

cación del hervor, sino complemento de causa que señala el agente que lo origina, esto es, el Espíritu divino ⁶⁵. Y la mención del Espíritu en teología agustiniana implica siempre la referencia a la caridad. Así, esta tercera sección de la *epist.* 48, enlaza también con la *dilectio* mencionada en idéntica sección de la Regla. Este texto introduce una novedad respecto de cuantos hemos examinado hasta el momento y cuantos examinaremos todavía: la sustitución de la cristología por la pneumatología. En la carta falta el referente cristológico, presente en la sección en todos los demás textos paralelos. Pero el dato de fondo es común: Dios que viene en ayuda de la debilidad del hombre.

Al *feruentes spiritu* la carta añade: para que vuestra alma sea loada en el Señor (Sal 33,3). La presencia aquí de este versículo sálmico se explica porque ahora el santo vuelve a conectar con la imagen de la cabalgadura mansa y dócil utilizada en el párrafo segundo. Así resulta, implícitamente, de la segunda parte del mismo versículo: *escúchenlo los mansos y alégrense*. Y explícitamente de lo que viene a continuación:

Tal es la actividad propia del camino recto, que tiene siempre los ojos vueltos al Señor, puesto que él es el que *libra del lazo los pies* (Sal 24,15). Esta actividad ni se abrasa con el *negotium* ni se enfría en el otium; no es turbulenta ni lánguida, ni osada ni huidiza, ni precipitada ni indolente. *Obrad así y el Dios de la paz estará con vosotros* (Fil 4,9; 2 Cor 13,11) ⁶⁶.

Entregarse a la actividad monástica que el santo ha dibujado equivale a seguir el camino recto, el que marca el Señor, hacia quien se tienen continuamente levantados los ojos para conocer dicho camino. Dejándose guiar por él se evitarán los lazos que el enemigo tiende a los pies. En efecto, con nuevas contraposiciones, señala que tal actividad no cae en ninguno de los dos males señalados antes: el orgullo ávido y la dejadez comodona, simbolizados por el fuego que abrasa y el agua en que uno se ahoga, por la cima y la sima, la derecha y la izquierda.

4.3.2.4. *Epílogo*.

En el último párrafo, como ya se señaló, san Agustín se justifica por haber osado dar consejos a los monjes, temiendo que le acusen de importuno.

⁶⁵. No lo interpreta así L. Verheijen: «qu'ils soient fervents d'esprit» (*Saint Augustin, un moine*, p. 294).

⁶⁶. «Ipsa est enim actio recti itineris, quae oculos semper habet *ad dominum*, quoniam ipse *euellit de laqueo pedes* (Ps 24,15). Talis actio nec frigitur negotio nec frigida est otio, nec turbulenta nec marcida est, nec audax nec fugax, nec praeceptis nec iacens. *Haec agite et deus pacis erit uobiscum* (Phil 4,9; 2 Cor 13,11)» (*Epist.* 48,3 CSEL 34/2, 139).

La defensa consiste en hacerles ver que sus exhortaciones no se deben a que crea que no cumplen ya lo indicado por él, sino que obedecen al convencimiento de que será él quien obtenga beneficio; en efecto, él considera una recomendación suya ante Dios, por parte de los monjes, el que hagan lo que hacen por don de Dios, teniendo en el recuerdo su exhortación.

Lo que viene a continuación quizá haya que entenderlo en el mismo contexto. Contando con la posibilidad de que en el monasterio pensasen que los monjes Eustasio y Andrés habían censurado la observancia del monasterio, lo que habría motivado su carta, san Agustín trata de quitárselo de la cabeza. Dichos hermanos no habían hecho sino confirmar lo que la opinión pública había hecho llegar a sus oídos: que su vida desprendía el buen olor de Cristo ⁶⁷. Palabras que evocan casi en su exacta literalidad otras del capítulo octavo de la Regla ⁶⁸. Por último les informa del tránsito a la otra vida de Eustasio, con dos apuntes dignos de nota: de una parte, les ha precedido en el camino hacia la *quies*; de otra, ya no necesitará usar cilicios ⁶⁹.

4.4.3. Conclusiones finales

El resultado de la comparación entre La *epist.* 48 y la Regla los recoge panorámicamente el esquema de la página siguiente.

Los análisis anteriores, recogidos en el esquema, permiten extraer algunas conclusiones. En primer lugar, parece incuestionable la existencia de una estructura común a la *epist.* 48 y a la Regla. Dejemos de lado los prólogos y epílogos que sólo tienen en común su condición de tales, pero luego difieren en contenidos y extensión proporcional, y centrémonos en las distintas secciones. Primero en su existencia y luego en su estructuración interna. En efecto, de seguir la división de los editores, que responde a criterios propios, habría que hablar de sólo dos secciones, correspondientes a los párrafos segundo y tercero de la carta. Pero distinguiendo en este último entre actividad a realizar, de un lado, y el modo de realización, de otro, resultan las tres secciones paralelas a las de la Regla. Dicho paralelismo se mantiene en cuanto a la estructura y el contenido, aunque en distinto grado según que se trate de las dos primeras (A y B) o de la última (C). En la sección A se pueden percibir en uno y otro documento tres momentos que señalan respectivamente:

67. «... nam et ante iam fama et nunc fratres, qui uenerunt a uobis, Eustasius et Andreas bonum Christi odorem de uestra sancta conuersatione ad nos adtulerunt» (*Epist.* 48,4 CSEL 34/2, 139-140).

68. «et bono Christi odore de bona conuersatione flagrant» (R VIII,1).

69. El cilicio era una vestido de piel de cabra, aquí traído a colación por el nombre de la isla en que se ubicaba el monasterio, Cabrera.

COMPARACIÓN ENTRE LA EP. 48 Y LA REGLA

Sección A

Sección B

Sección C

<p><i>Hacia Dios</i></p> <p>Propósito: volar hacia Dios</p> <p><i>Unidad de almas y corazones</i></p> <p>Anteponer las necesidades de la Iglesia</p> <p><i>El peligro del orgullo</i></p> <p>El peligro del orgullo o de la desidia</p>

Oración	<p><i>Privada (R. II, 2)</i></p> <p>Personal (en el corazón)</p> <p>-----</p> <p><i>Comunitaria (R. II, 3)</i></p> <p>Comunitaria (palabras en armonía con el corazón)</p>
	<p><i>Ayuno de comida y bebida (R. III, 1)</i></p> <p><i>Atención a débiles y enfermos (R. III, 3-5)</i></p> <p>Castigar el cuerpo, Soportar la tribulación</p> <p>-----</p> <p><i>Castidad (R. IV)</i></p> <p>Repeler los dardos incendiarios del tentador</p>
Limosna	<p><i>Poner los bienes en común (R. V)</i></p> <p>Dar a los necesitados</p> <p>-----</p> <p><i>Perdonar (R. VI)</i></p> <p>Perdonar las ofensas</p> <p>-----</p> <p><i>Servir con amor (R. VII)</i></p>

<p><i>Que el Señor os conceda observar todo esto (R. VIII, 1a)</i></p> <p>... Dios que obra todo en todos</p>	<p><i>Libres bajo la gracia (R. VIII, 1d)</i></p> <p><i>Enardecidos por el buen olor de Cristo (R. VIII, 1c)</i></p> <p>-----</p> <p><i>Enamorado de la belleza espiritual (R. VIII, 1b)</i></p>	<p>Ardientes en el Espíritu</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------

el objetivo, la modalidad y el peligro. No alteran esta convergencia otras divergencias evidentes: la modalidad comunitaria, de más amplios horizontes en la *epist.* 48 y de menor amplitud en la Regla, y los dos peligros contrapuestos señalados en *epist.* 48 (orgullo y desidia) frente al único de la Regla (orgullo).

En la sección B se percibe idéntica estructuración, con tres «unidades» en cada texto y convergencia plena en el contenido, aunque no total. Queremos decir: cuanto aparece en *epist.* 48 se encuentra también en la Regla, pero no todo lo que se halla en la Regla tiene equivalente en la carta, por ejemplo, la limosna del servicio.

También en la sección C se puede señalar una coincidencia estructural. En efecto, tanto la Regla como la carta señalan primero que es obra de Dios el que el siervo de Dios pueda realizar lo prescrito anteriormente y a continuación indican la actitud espiritual requerida. Pero divergen en cuanto que la Regla señala tres, en relación con las tres unidades de la sección anterior (*amatores, flagrantes, liberi*), mientras que la carta sólo ofrece una (*feruentes*); divergen también en cuanto que en la Regla esta sección tiene un neto carácter cristológico, mientras que en la carta es pneumatológico. Pero, aún en la divergencia, se da la convergencia: la presencia divina que llega en socorro del siervo de Dios.

La comparación establecida entre la *epist.* 48 y la Regla nos ofrece una nueva clave interpretativa de ésta, por lo que se refiere al criterio sobre el que se establece la división en las «unidades» de la sección B y C. En los textos examinados en artículos anteriores, el criterio –implícito– sobre el que se constituían era el de las tres concupiscencias; un criterio profano en origen, pero luego hecho bíblico a través de 1 Jn 2,16; el nuevo criterio es también bíblico, pero ya en origen, y específicamente evangélico, que coloca la espiritualidad del documento monástico en el corazón del Sermón de la montaña (Mt 6) ⁷⁰. Este nuevo criterio, sin embargo, está en íntima relación –de oposición– con el anterior. De ello nos ocuparemos en el próximo artículo.

(continuará)

PÍO DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniiano

VALLADOLID

70. Se podría incluso poner en relación la sección A de la Regla con el capítulo quinto del mismo sermón de la montaña: los siervos de Dios que se entregan a la oración, al ayuno y a la «limosna» no aspiran sino a alcanzar la felicidad que proclama que sólo es posible en Dios. De ahí el *in Deum*.