

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO QUINTO (II)

9. Interpretación desde las claves

Concluimos el capítulo anterior contraponiendo la fotografía a la radiografía. Desde la misma imagen podríamos decir que una radiografía global de la Regla nos la aportaron ya las claves de interpretación derivadas de su estructura. Ahora nos toca centrar la mirada específicamente en el capítulo quinto. En su momento indicamos que forma parte de la sección B de la Regla. Ello implica que, para acceder a él, hay que hacer uso de las claves de la exterioridad, del deseo «pervertido», de la esclavitud bajo la ley del pecado, de la antropología postlapsaria y en cierto modo de la clave cuaresmal¹. Indicamos también que el capítulo forma parte de la «unidad» tercera, que permite interpretarlo desde las claves de la ambición mundana, la limosna, el mal relacionado con los demás, aspectos que, a su vez, remiten a la dimensión social del ser humano, a su anhelo de paz y libertad y, por eso mismo, cabe ponerlo en relación con la persona del Espíritu Santo. Desde el punto de vista moral, son claves de acceso las virtudes cardinales de la fortaleza y la justicia y la virtud moral de la caridad.

Tal es el marco válido para la «unidad tercera». Ahora procede ver cuáles de estas claves admiten aplicación y en qué modo y medida al capítulo quinto. El procedimiento consiste en examinar de cerca los textos que sirvieron para establecer las claves, en la parte que, en virtud del paralelismo de forma y contenido, se corresponde con nuestro capítulo.

1. Cf: *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 483-531: 486-511.

10. Examen de textos paralelos

10.1. Las costumbres de la Iglesia católica 31,65-67

La obra nos ofrece la primera información salida de la pluma de san Agustín sobre el monacato. En polémica con los maniqueos, presenta a los monjes católicos como los cumplidores del ideal moral cristiano. La información que aporta sobre ellos incluye varios aspectos. Aquí nos interesa en primer lugar el siguiente texto:

... sin que ningún orgullo los hinche, ninguna terquedad los haga perturbadores de la paz y ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su austeridad, su humildad y paz...².

En su momento tratamos de mostrar la correspondencia existente entre este texto y los tres capítulos que incluyen la «unidad» tercera³. En las palabras «sin que... ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su austeridad...» nos pareció ver cierta equivalencia con el contenido del capítulo quinto de la Regla en que aparece la voluntad del legislador de desterrar toda envidia del monasterio. Con ese objetivo ordena que todo sea común.

También nos sirve esta ulterior información:

Nadie posee nada propio; nadie resulta una carga para nadie. Con el trabajo de sus manos se procuran aquello con que pueden alimentar el cuerpo... El fruto de su trabajo lo entregan a quienes llaman «decanos» ... para que ninguno padezca preocupación por el cuerpo en lo referente al alimento, al vestido o cualquier otra cosa requerida ya por cualquier necesidad, ya por... cambios en la salud. Los decanos, por su parte, disponen todo con gran esmero y hacen con prontitud cuanto esta vida exige a causa de la debilidad del cuerpo; sin embargo, ellos mismos han de dar cuenta a una única persona a la que llaman «padre»⁴.

No resulta difícil ver aquí una notable coincidencia con el contenido del capítulo quinto de la Regla: el desapropio de los bienes (par. 1 y 3), el trabajo para el común (par. 2), la preocupación de los «encargados» por los demás en lo referente al alimento (par. 8 y 9), al vestido (par. 1,3,4,9,11), a

². *Mor.* 1,31,67.

³. Cf. *Estructura VII*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 539-576: 548-555.

⁴. *Mor.* 31,67.

otras cosas necesarias (piénsese en los libros [par. 9 y 10], en el calzado [par. 11]) o simplemente requeridas por cambios en la salud (piénsese en los baños [par. 5-7]).

Como indicamos en otro lugar, por el contexto de la obra no parece que sea un despropósito ver en estos datos aportados por san Agustín una manifestación de la virtud de la fortaleza que poseían los cenobitas cuyo régimen de vida describe.

10.2. La verdadera religión 38,69-71; 45,84-48,93; 53,102-55,107

El texto es amplio y no es fácil hacer una síntesis breve, pero intentarlo siempre es posible.

El punto de partida es el sometimiento de algunos hombres a las tres *cupiditates* o concupiscencias, una de las cuales es la *cupiditas excellentiae* –apetito de descollar sobre los demás– o la *ambitio saeculi* de 1 Jn 2,16. Manifestación de una y otra es el afán por cultivar un poder sin contenido real (*potentiam vanam*), lo que les lleva a amar los bienes temporales esperando de ellos la felicidad ⁵. Esta *cupiditas* halla su equivalente en una de las tentaciones sufridas por Jesús en el desierto: aquella en que el diablo, al presentarle todos los reinos del mundo, intenta seducirle con el señuelo del dominio temporal ⁶. Refiriéndose al mismo vicio, más adelante hablará de *appetitus nobilitatis et excellentiae* (apetencia de dignidades y afán de descollar) y de *superbia vanaque pompa* (orgullo y pompa vana). A través de estos vicios el hombre no busca otra cosa que ser el único, si fuera posible, al que todo le esté sometido, imitando así torcidamente la omnipotencia de Dios. El Santo señala al mismo tiempo cómo, tras el orgullo, se esconde cierto deseo de unidad y de omnipotencia, cuyo reflejo es el dominio (*principatus*) sobre las realidades temporales ⁷. No existe hombre que quiera ser superado o vencido por ninguna otra cosa, hecho que debe a su condición de imagen de Dios. Sin embargo, al pecar consiguió lo contrario, es decir, que, con gran deshonra para él, le dominen un sin fin de cosas capaces de agitarlo y perturbarlo. Menos deshonroso sería para él que le venciera otro hombre en lugar del vicio. En ese contexto, la envidia aparece como un vicio cruel que necesariamente atormentará y someterá a quien no quiere ser superado en las realidades temporales ⁸.

⁵. *Vera rel.* 38,69.

⁶. *Vera rel.* 38,71.

⁷. *Vera rel.* 45,84.

⁸. *Vera rel.* 45,85.

Hasta aquí ha descrito el mal. A continuación se ocupa de cómo eliminarlo. Señala que sólo es superado o vencido aquel a quien su adversario le quita lo que ama. La consecuencia es que no será superado ni atormentado por la envidia quien ame algo que nadie le pueda quitar, esto es, quien ame aquello que, cuanto más sean los que lo amen y posean, más satisfacción le produzca. En este momento introduce el doble precepto del amor. Dios, en efecto, no se cela porque el hombre pueda ser lo que él es; al contrario, le ayuda a serlo en la medida que le es posible al hombre; por otra parte, no puede perder al prójimo que ama como a sí mismo, pues ni siquiera ama en sí mismo lo que tiene ante sus ojos ⁹.

Luego trae a colación la norma del amor. En virtud de ella el hombre quiere o no quiere para los demás lo que quiere o no quiere para sí. En consecuencia, quien no quiera ser superado o vencido, ha de amar a sus enemigos. Ningún hombre es por sí mismo invencible; lo que le hace invencible es el precepto del amor, cuyo cumplimiento es condición y garantía de libertad. Una libertad no se puede quitar a quienes lo cumplen. Pero no puede decirse que un hombre ame a otro, cuando busca de él placer o interés temporal, pues en ese caso no sería libre, sino prisionero del placer o del interés ¹⁰. Ni siquiera le ha de amar con el amor que se tiene a parientes, afines o amigos, pues constituye siempre un amor temporal. Se trata de relaciones contingentes, fruto del pecado y de la pérdida de la imagen de Dios. Así, pues, la Verdad misma nos llama a recuperar la naturaleza original y perfecta, tal como salió de las manos de Dios, y nos manda oponer resistencia a los lazos de la carne, fruto del pecado, al enseñar que nadie es apto para el reino de Dios, si no los supera. Al hombre hay que amarlo más por ser hombre que por ser pariente de uno: lo contrario será amar en él lo que es obra propia y no lo que es obra de Dios. Con otras palabras, se trata de amar lo que es común a todos, por encima de lo que es privado ¹¹. Ahora bien, esos lazos naturales se superan si se arde en el amor de lo que es eterno ¹². Eso está incluido en el amar al prójimo como a sí mismo. En efecto, quien ama al prójimo como a sí mismo, no envidia a nadie, porque tampoco se envidia a sí mismo, y ofrece su servicio a todos, porque también lo presta a sí mismo; sólo necesita de Dios, pues la unión con él le hace feliz, y como nadie se lo puede quitar, esa persona no será superada o vencida por

⁹. *Vera rel.* 46,86.

¹⁰. *Vera rel.* 46,87.

¹¹. *Vera rel.* 46,88.

¹². *Vera rel.* 46,89. En una concepción netamente platónica, san Agustín identifica aquí al hombre con su parte espiritual, excluyendo al cuerpo.

nadie ¹³. Tal actitud no implica romper ninguna relación humana. La persona aludida, en efecto, se sirve del amigo para devolverle la generosidad, del enemigo para ejercitar la paciencia; con los que puede ejercita la beneficencia, con todos la benevolencia. Y aunque no ama los bienes temporales, usa bien de ellos, mirando por el bien de los hombres en la medida que está a su alcance ¹⁴, tarea en la que le sostiene la esperanza del descanso futuro. En esa tesitura nada le daña: ni le tuercen las situaciones favorables, ni le quiebran las desfavorables. La conclusión que saca el Santo es: «Parece, pues, que vence –cuando en realidad es vencido– el que con esfuerzo llega a lo que ha de perder con pena, y vence –cuando parece que es vencido– el que, cediendo, conquista lo que no pierde contra su voluntad» ¹⁵.

Detrás de todo está el deseo de libertad y el afán de reinar. Lo prueban estas palabras: «Quien anhele la libertad, apetezca sentirse libre frente al amor de las cosas mutables; y a quien le agrada ser rey se someta y se adhiera a Dios, el único que reina sobre todas las cosas. Tal es la perfecta justicia» ¹⁶. Y, a modo de síntesis, pregunta: «¿Qué pretende el orgullo, sino el poder que tiene por fin la libertad para obrar, que sólo alcanza el alma perfecta, sometida a Dios y entregada a su reino en la perfecta caridad?» ¹⁷.

Ya en el campo de lo concreto, describe a determinadas personas en que se encarna el vicio: «Y hay otros que, desdeñando la libertad parcial (*facilitas*) para obrar, prefieren el altercado a la victoria, a pesar de que la victoria constituya la finalidad del altercado» ¹⁸. Como a propósito de otros vicios, también aquí su problema consiste en confundir los fines con los medios. En consecuencia, convierten el altercado y la contienda en objetivo personal para su vida, cuando el objetivo debería ser llegar a una situación carente en absoluto de ellos. Frente a estas personas, que san Agustín juzga como desventuradas, menciona a otras que saben distinguir los fines de los medios y alcanzan incluso en esta tierra la libertad relativa (facilidad para obrar), a cambio de no oponer resistencia a la animosidad de nadie, en lo que consiste la mayor y más fácil victoria ¹⁹.

Aunque se trata de una opción de presente, tiene repercusiones en la vida futura, momento en que lo parcial actual alcanzará su plenitud. Será entonces cuando el hombre logre la paz completa. Entretanto hay una ley

¹³. *Vera rel.* 47,90.

¹⁴. *Vera rel.* 47,91.

¹⁵. *Vera rel.* 47,92.

¹⁶. *Vera rel.* 48,93.

¹⁷. *Vera rel.* 52,101.

¹⁸. *Vera rel.* 53,102.

¹⁹. *Vera rel.* 53,103.

en los miembros que se opone a la del espíritu, el cuerpo de esta muerte del que nos libraré la gracia de Dios por Jesucristo (Rom 7,23-25) ²⁰. Premio, concluye el Santo, para quienes en su obrar aman únicamente la paz, pues en la otra vida cada cual recibirá en plenitud lo que amó en esta ²¹.

Por el contrario, quienes se deleitan en vivir entre altercados se verán alejados de la paz y envueltos en los máximos aprietos, puesto que la guerra y la rivalidad son el comienzo del máximo aprieto. Se verán atados de pies y manos (Mt 22,13), esto es, se les quitará toda libertad para obrar ²². No porque amen la situación a que fueron a parar, sino porque amaron lo que necesariamente lleva a ese fin ²³.

Hasta el presente no ha sido mencionado Cristo, pero no está ausente del pensamiento del Santo en este contexto. De él ha hablado con anterioridad. Al vencer al diablo que le tentaba en el desierto, Cristo se convirtió en maestro para el cristiano, al que enseña cómo superar las tres apetencias o concupiscencias. San Agustín presenta su magisterio a este respecto en los siguientes términos: «Quien está sometido sólo al único Dios no busca en el monte, esto es, en la exaltación terrena, su jactancia» ²⁴. El significado de Cristo, sin embargo, no se reduce a sólo eso. En una etapa anterior de su reflexión el Santo había mostrado que en Cristo se cumplieron las tres ramas de la filosofía: racional, natural y moral. El conjunto de su vida testimonia el cumplimiento de esta última. Lo prueba, en el aspecto que aquí nos interesa, el que, cuando las masas corrían tras las riquezas, él quiso ser pobre; más en general, el que, al carecer de cuantas cosas apetecían los hombres y les impedían vivir santamente, les quitó todo valor ²⁵.

Este texto está marcado inequívocamente por la filosofía platónica de la que el Santo se fue desprendiendo, en buena medida, según pasaba el tiempo. Lo que aquí nos interesa es el esqueleto de sus reflexiones, a saber: el vicio del orgullo, «perversión» de un valor que tiene su raíz en la creación del hombre a imagen de Dios; las manifestaciones de ese vicio, las exigencias de su corrección, las condiciones de esa corrección y la función de Cristo al respecto. La «carne» que recubra este esqueleto podrá ir cambiando según momentos y contextos de distinto signo, pero el esqueleto seguirá siendo el mismo.

20. *Vera rel.* 53,103.

21. *Vera rel.* 53,103.

22. *Vera rel.* 54,104.

23. *Vera rel.* 54,105.

24. *Vera rel.* 38,71.

25. *Vera rel.* 16,31.

7.3. Confesiones 1-9

Con referencia a la primera parte de las *Confesiones*, el capítulo quinto de la Regla encuentra su correlato en los libros cuarto y quinto. El libro cuarto lo integran tres partes. La primera versa sobre la muerte del amigo, la segunda sobre la composición de la obra *De pulchro et apto*, la tercera sobre las lecturas del santo. Para la comprensión del capítulo quinto de la Regla nos sirve el último de los indicados, no tanto el dato en sí, cuanto las reflexiones que lo acompañan.

Mediante el recurso de una pregunta retórica, san Agustín afirma que le sirvió de poco el fácil aprendizaje de las disciplinas liberales, por ser esclavo de las malas apetencias. Reconoce que disfrutaba con los libros de tales materias, pero desconocía el origen de la verdad en ellos contenido; daba la espalda a la luz y miraba sólo a las cosas iluminadas. Luego confiesa que tanto la prontitud para aprender como la agudeza en el discernir son dones Dios, para añadir, acto seguido, que él no ofrecía a Dios sacrificio alguno por ellos. Conducta que interpreta como retener en su poder esa buena parte de su hacienda, en vez de reservar para Dios lo que era su fortaleza, malgastándola luego con las ramera de sus torcidas apetencias. Nada extraño, pues, que los dones de Dios que confiesa le produjeran más daño que provecho ²⁶.

De lo dicho podemos quedarnos con lo siguiente: El santo se ocupa de determinados dones que Dios le otorgó, en este caso de naturaleza intelectual. Constata que su mirada se dirigía únicamente a ellos, no a quien se los otorgó; más en concreto, que por ellos no le ofreció sacrificio alguno, esto es, el sacrificio de la acción de gracias; al contrario, como si se tratasen de propiedad personal, procuró retenerlos en su poder (*habere in potestate*); por último, que los malgastó poniéndolos al servicio de torcidas apetencias.

Del libro quinto de las *Confesiones* nos sirve el reconocimiento de que en la partida de Cartago hacia Roma influyó también el deseo de obtener mayores ganancias ²⁷.

7.4. Confesiones 10

Dentro del libro décimo de las *Confesiones* son los capítulos 36,58-39,64 los que por estructura y contenido se corresponden con la «unidad»

²⁶. *Conf.* 4,16,30.

²⁷. *Conf.* 5,8,14.

tercera de la sección B de la Regla. Más en concreto, en el último de los capítulos mencionados vimos en su momento una equivalencia específica con el capítulo quinto, el primero incluido en esa «unidad»²⁸.

En el capítulo, el Santo toma en consideración a aquellas personas que se ponen a sí mismas como única referencia a la hora de actuar, sin importarles lo más mínimo el que puedan agradar o desagradar a los demás²⁹. Tales personas, afirma, desagradan a Dios de múltiples formas: cuando juzgan como un bien lo que en realidad no lo es; cuando poseen los bienes de Dios como si fueran suyos propios; cuando, aunque reconozcan que los han recibido de Dios, piensan que se los dio porque los merecían; cuando, aunque reconozcan que son don gratuito de Dios, no sólo no asocian a los demás en el gozo por los mismos, sino que excluyen de ellos a los demás³⁰.

De nuevo topamos con una actitud indebida frente a los bienes que poseen los hombres, pero que son don de Dios. Tal actitud es presentada como una forma de ambición mundana y su manifestación puede adquirir dos formas, que pueden darse, aunque no siempre, a la vez: frente a Dios, no reconociendo que proceden de él; frente a los demás, no haciéndoles partícipes de ellos, es decir, el uso egoísta y asocial de los mismos.

7.5. Carta 48

En esta carta de claro contenido monástico, san Agustín presenta a los monjes de la isla Cabrera un específico programa de actividad espiritual, que en sus líneas generales coincide con el contenido en la Regla³¹. Equivalente al capítulo quinto consideramos la actividad de la limosna, en su modalidad de «dar algo a los necesitados»³².

Es evidente que sería inútil buscar en el capítulo quinto de la Regla una recomendación explícita de la limosna de ese tipo. No obstante, no nos parece impropio mantener la equivalencia. Todo depende de cómo se entienda el concepto de limosna. Si se la entiende en el sentido genérico de compartir los bienes con los demás, se puede afirmar que el capítulo quin-

²⁸. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270: 241-245.

²⁹. Anteriormente había considerado la actitud contraria: la de quienes actúan sólo en función de la aprobación o desaprobación de quienes les puedan estar viendo (cf. *Conf.* 10,37,60-38,63).

³⁰. *Conf.* 10,39,64.

³¹. Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 5-29..

³². «... in elemosynis... tributentes aliquid indigentibus...» (*ep.* 48,3).

to de la Regla reclama la limosna absoluta hasta el punto de prohibir toda posesión privada: el siervo de Dios ha de compartirlo todo con los demás ³³.

7.6. Sermones sobre la Cuaresma

Durante la Cuaresma los fieles han de practicar un nivel de ascesis superior al mantenido durante el resto del año. Uno de los ámbitos en que se reclama ese mayor compromiso es el de la limosna, una de las prácticas tradicionales. El predicador Agustín le dedica amplio espacio, distinguiendo habitualmente dos tipos, una material, hecha con bienes de este mundo, y otra espiritual, que consiste en el perdón de las ofensas. Aquí nos interesa exclusivamente la primera. Su aspecto más significativo en el tratamiento que el Santo hace en los sermones sobre la Cuaresma es su vinculación con el ayuno: lo que el cristiano deja de gastar en la comida o la bebida en virtud de su ayuno y abstinencia ha de convertirse en limosna para los pobres. Se trata de un aspecto que no aparece en la Regla. Más allá del caso concreto, lo que orienta las exhortaciones del predicador es el siguiente principio: no entregar a los necesitados lo que uno tiene de superfluo equivale a un fraude.

7.7. Comentario al salmo 37

Al comparar esta pieza de predicación con la Regla, vimos cómo el paralelismo que aparecía claro respecto de otras partes, quedaba bastante diluido respecto de la tercera «unidad». No obstante, aparecieron algunos puntos de encuentro en el contexto de los males que sufre el hombre y que tienen su origen en los demás hombres. Uno de ellos, es el daño en los bienes. Mal que no aparece explicitado en ningún versillo del salmo, pero sí como ejemplo de los azotes que al salmista le producen dolor. El predicador presenta a sus oyentes la forma habitual de proceder de los hombres: cuando sufren algún daño en sus bienes se apresuran a decir que se trata de algo inmerecido, sin pararse a pensar la causa por la que lo han sufrido. Utilizando una imagen médica, les dice que sienten el dolor que les produce la medicación y no el que les produce la herida. Por último les aconseja:

³³. 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» (DE VOGÜÉ, 3,222).

«Da limosnas, redime tus pecados, disfrute el indigente de tu dádiva, para que también tú disfrutes de la dádiva de Dios»³⁴.

7.8. Síntesis sistemática de los datos anteriores

Hasta aquí no hemos hecho sino recoger los elementos sueltos que nos han ofrecido los diversos textos agustinianos en los que hemos detectado un paralelismo de estructura y de contenidos con la Regla, limitándonos a las partes en que el paralelismo correspondía a su capítulo quinto. Como hemos hecho a propósito de los capítulos precedentes, a continuación sintetizaremos los datos recabados en una secuencia de momentos designados por los siguientes términos: a) estado original, b) pecado, c) mal; d) tratamiento; e) abuso; f) efectos; g) remedio; h) modelo; i) plenitud final.

a) Estado original. El punto de partida es la creación del hombre a imagen de Dios. Como Dios es único y omnipotente, el hombre creado a su imagen, legítimamente desea permanecer siempre invicto, no ser superado o vencido por nada ni nadie. Tal era la situación de privilegio de que disfrutaba en el Paraíso y en la que hubiera permanecido en el caso de haber cumplido los mandatos divinos. Al mantenerse sometido a Dios, tendría bajo su dominio todas las cosas inferiores a él y nada ni nadie dominaría sobre él. La relación con los demás era perfecta, en rango de igualdad. Tal era su ubicación en el *ordo* general³⁵. Aquí aparece la dimensión social del hombre, así como el fundamento de su libertad, su paz y su honor. Al mismo tiempo, en cuando que el *ordo* está vinculado al Espíritu³⁶, salta a la vista la relación con Él.

b) Pecado. Nos referimos obviamente al pecado de Adán. En el contexto, el Santo lo presenta como dar consentimiento por parte de Adán a Eva, su igual, y no a Dios, su superior³⁷. Al proceder así, quebró el *ordo*.

c) Mal. Se trata del mal que se derivó del pecado de Adán. El hombre rompió sus relaciones con Dios, cuya consecuencia más determinante fue la

³⁴. Cf. *Estructura (VIII)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 49-77: 68-71.

³⁵. Ninguno de los textos examinados menciona explícitamente dicho *ordo*, pero subyace en todos.

³⁶. Cf. *Conf.* 13,9,10.

³⁷. *Vera rel.* 45,85.

pérdida de la inmortalidad. El hombre experimentó la «gran deshonra»³⁸ de quedar a merced de las criaturas inferiores a él, capaces de afectarle, turbarle y hasta de producirle la muerte. Esta nueva situación provocó el resquebrajamiento de las relaciones interhumanas. El hombre tiene que luchar por la vida. No sólo satisfaciendo las necesidades físicas perentorias³⁹, sino también haciendo frente a los demás que luchan por el mismo objetivo e intentan apropiarse de los mismos medios con idéntico fin. El hombre experimenta a los demás como un estorbo. De aquí surge el deseo presente en cada hombre de descollar sobre ellos; de ser el único, si fuera posible, al que le esté sometido todo cuanto existe, pretensión que el obispo califica como «descarriada imitación de la omnipotencia de Dios»⁴⁰. El hombre busca la libertad plena para actuar con el fin de defender su vida hasta el límite de sus posibilidades. Es su anhelo porque no le falte nada y porque nadie se interponga en ese camino. Con esa finalidad pretende ser rey, reinar sobre todos los hombres y sobre todas las cosas, es decir, dirigirlos y dirigirlos a su interés particular. Este afán lo designa san Agustín de dos maneras: ya como *appetitus excellentiae*, ya como ambición mundana con terminología de la primera carta de san Juan. El hombre que, por el pecado, rehusó reconocer el señorío de Dios, quiere usurpar ese señorío en sus relaciones con los demás.

d) Tratamiento. El tratamiento adecuado del mal antes descrito está encerrado en el doble precepto del amor: a Dios y al prójimo. El amor, de una parte, impide que surjan en quien lo posee las rivalidades de cualquier signo que amenazan la vida de los demás; de otra, pelea para que desaparezcan en aquellos en quienes puedan haber surgido. Amor que tiene que actuar en cualquiera de los ámbitos: familiar, social, político, eclesial, etc.

e) Abuso. Es cierto que el amor es el tratamiento adecuado del mal que nos ocupa. Pero también lo es que el hombre hace un uso inadecuado (abusa) de ese amor; ama mal al hombre. Esto es, tiende a amarlo sólo en función de sus lazos particulares, dejando de lado lo que lo vincula a todos los

³⁸. «... et cum magno dedecore superamur ab omnibus quae nos conmovere ac perturbare potuerint» (*Vera rel.* 45,85).

³⁹. «Corpus quidem mortuum est propter peccatum... Corpus mortuum dicitur mortale. Ex ipsius enim mortalitate indigentia rerum terrenarum sollicitat animam, et quaedam desideria excitant...» (*exp. prop. Rm.* 50).

⁴⁰. «Quid enim aliud in ea (superbia vanaque pompa huius mundi), nisi solus esse, si fieri potest, cui cuncta subiecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentiae dei?... Habet ergo et superbia quendam appetitum unitatis et omnipotentiae...» (*Vera rel.* 45,84).

demás. Ama en él que sea *su* hija, *su* amigo, *su* esclava, *su* súbdito, etc., no su simple condición humana. Ahora bien, esa dependencia de los lazos particulares indica que no se trata propiamente de amor, sino de una forma de dominio, implícita en el posesivo *su*. Y una vez que se entra en este dominio, a las personas se las valora en la medida en que sirven a los propios intereses. Si no los sirven no se las tiene en cuenta. Estamos siempre dentro del *appetitus excellentiae* o ambición mundana.

f) Efectos. Los efectos que se derivan del estado de cosas descrito son múltiples. Aquí, sin embargo, nos limitamos a recoger lo que sirve a la comprensión del capítulo quinto.

Cuando las relaciones con las personas o las cosas se establecen desde la categoría de la posesión (*mi* hijo, *mi* amigo, *mi* casa, etc.) es inevitable que surjan disputas, contiendas y peleas buscando defender o acrecentar dicha posesión. Consecuencia de ello es la aparición del vicio cruel de la envidia, que atormenta y esclaviza a quien lo posee ⁴¹. Sin entrar ahora en más detalles, baste decir que la envidia consiste en un modo impropio de situarse ante los dones (reconocidos como tales o no) que Dios ha dado a los hombres, siendo diferente según que se trate de los dones recibidos por uno, o de los recibidos por los demás. En el primer caso, impide compartirlos, es decir, hacer que los demás se gocen también de ellos –*gaudere socialiter*–; en el segundo, lamenta que el otro los posea ⁴². Detrás del vicio está siempre la voluntad de dominio (*principatus*) a partir de los bienes temporales ⁴³, el deseo de no ser superados o vencidos por nadie. Se quiere llegar al «poder» a través de dichos bienes; poder que el Santo no duda en calificar de vano ⁴⁴.

g) Remedio. Lo que aquí llamamos remedio, coincide con lo que antes designamos como «tratamiento». No cabe, pues, sino insistir en el amor, pero el amor auténtico. Desde una concepción filosófica, tal amor es aquel que antepone lo universal a lo particular, lo eterno a lo temporal, lo que es obra de Dios a lo que es obra del hombre; en otros términos, lo común a lo privado. No otra cosa es lo que afirma san Pablo cuando indica que la caridad no busca sus intereses (1 Cor 13,5). Tal es el planteamiento general. A

⁴¹. «Quis autem dubitet inmane vitium esse invidentiam, qua necesse est torqueatur et subiciatur qui non vult in rebus temporalibus vinci?» (*Vera rel.* 45,85).

⁴². *Exp. Gal.* 52; *Conf.* 10,39,64.

⁴³. *Vera rel.* 45,84.

⁴⁴. *Vera rel.* 38,69: «potentiam vanam foveat».

un nivel más concreto, obviamente el remedio no puede ser otro que desactivar la envidia, tanto con referencia a la posesión como al uso de los bienes. Esto implica, de una parte, reconocer que cuanto uno posee es don de Dios y tomar nota de que él quiere que también los demás puedan disfrutar de ellos. Aquí entra tanto la limosna en su sentido más tradicional, como la plena comunión de bienes monástica. De otra parte, implica admitir que Dios ha depositado igualmente sus dones en los demás, alegrarse de ello y disponerse a hacer uso también de ellos. Todo lo cual se puede resumir en mortificar el sentimiento de propiedad. Estamos en la clave de la limosna y de la fortaleza/justicia.

h) Referente. Igual que a propósito de los demás capítulos, el referente principal es Cristo, quien al vencer al demonio en el desierto, mostró que quien está sometido sólo al único Dios no pone su jactancia en ser tenido en más por los hombres ⁴⁵, y quien, además, en su vida terrena alcanzó la cima de la filosofía ética en el ámbito concreto de que ahora nos ocupamos: cuando las masas corrían tras las riquezas, él quiso ser pobre y, careciendo de ellas, convirtió en viles cuantas cosas apetecían los hombres y les impedían vivir santamente ⁴⁶.

i) Plenitud final. Consiste en la verdadera y plena libertad y, a la vez, en la plena paz y en el supremo honor y dignidad. Todo ello bajo el signo de lo definitivo e irreversible.

Lo que hemos presentado es el marco doctrinal derivado de los pasajes paralelos al capítulo quinto en los textos de estructura y contenido similar a los de la Regla. Desde él resultará más fácil interpretar las directrices concretas contenidas en el capítulo. De hecho, aparecerán más comprensibles si se tienen en cuenta los momentos c-g, que obviamente presuponen los a-b y reclaman como complemento los h-i.

Concretando más, el capítulo hay que interpretarlo teniendo en cuenta el mal primero y el mal derivado: el mal primero es la ambición mundana o el *appetitus excellentiae*; el mal derivado es la envidia en su doble manifestación. Hay que interpretarlo, asimismo, teniendo en cuenta el precepto del amor y una determinada característica del amor: el no buscar los propios intereses. Por último, hay que interpretarlo teniendo en cuenta que Dios

⁴⁵. *Vera rel.* 38,71.

⁴⁶. *Vera rel.* 16,31.

nos da sus dones bien directa o bien indirectamente, es decir, a través de los demás.

11. Sección primera (parágrafos 1-3): Puesta en común o desapropiación de los bienes

En nuestro comentario nos vamos a atener a las secciones establecidas a la hora de fijar la estructura del capítulo ⁴⁷. La primera la constituyen los tres primeros párrafos.

Su unidad literaria nos parece clara ⁴⁸. Con relación a la estructura señalada en su momento, se ubica en la primera parte: «Anteponer el criterio de la “jerarquía” al propio» y, más concretamente aún, en el apartado en que no contempla más «jerarquía» que el preósito. La lógica interna que la guía bien podía ser esta en sus líneas más generales: una norma concreta (par. 1), sostenida por un principio general (par. 2), del que se deriva un determinado proceder en un caso particular (par. 3). Tal va a ser el orden de nuestra exposición.

11.1. La norma concreta

Es la siguiente: «Tened vuestra ropa en un lugar común bajo la custodia de uno, de dos o de cuantos puedan bastar para sacudirla, a fin de que la polilla no la dañe. Y como os alimentáis de una única despensa, vestíos de una misma ropería» ⁴⁹.

11.1.1. Su justificación: la existencia de un mal

Antes de entrar en su análisis procede dar razón de la existencia de la norma misma. En efecto, no hay que pensar que se trate de un precepto puramente teórico, en previsión del futuro. El texto mismo del párrafo nos permite deducir que el legislador se deja guiar por algo que había suce-

⁴⁷. Cf. artículo anterior.

⁴⁸. Cf. anterior artículo, p. 20.

⁴⁹. «Vestes uestras in unum habete, sub uno custode uel duobus uel quot sufficere potuerint ad eas excutiandas, ne a tinea laedantur; et sicut pascimini ex uno cellario, sit induimini ex uno uestiario» (*praec.* 5,1, l. 139-141).

dido o seguía sucediendo de hecho en el monasterio ⁵⁰. El santo deja entender que algunos siervos de Dios se quejaban de recibir alguna prenda de vestir de peor calidad que la que habían llevado antes y juzgaban que vestir como vestía su hermano de profesión monástica no se ajustaba a su categoría (*indignum... esse*). Lo cual era fuente de disputas y murmuraciones ⁵¹. Del texto resulta claro también lo siguiente: se trata de siervos de Dios procedentes de una clase social económicamente acomodada y socialmente alta, que suelen ir unidas. Prueba lo primero el que solían vestir bien y, como consecuencia, se quejaban cuando recibían prendas de inferior calidad (*deterius*); prueba lo segundo el que considerasen indigno de su categoría el llevar la misma ropa que había llevado otro hermano de profesión, sin duda de clase humilde ⁵².

Si el legislador nos aporta estos detalles no es con la intención de obsequiar con datos al historiador del monacato, sino para ofrecer a los lectores una radiografía de esos siervos de Dios, a los que él considera enfermos y para los cuales propone la terapia que juzga adecuada. Esos datos revelan tanto su pasado, a nivel social, como su presente, a nivel espiritual. Los que

⁵⁰. Nótese que utiliza el verbo en indicativo (*oriuntur*), lo que permite deducir que está haciendo alusión a hechos reales.

⁵¹. «Si autem hic inter uos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat et indignum se esse qui ita uestiatur, sicut alius frater eius uestiebatur...» (*praec.* 5,1, l. 145-148). En este contexto puede ser iluminadora la vinculación que establece san Agustín entre vestido y honor: «Qui praebet lac, victum praebet; qui praebet lanam, honorem praebet. Ista sunt duo quae a populis quaerunt, qui se ipsos pascunt, non oves; commodum supplendae necessitatis, et favorem honoris et laudis. Etenim vestimentum propterea bene intelligitur in honore, quia nuditatem contegit» (*s.* 46,3,6); «... homines extolluntur, magis amantes vestem fulgentem, quam cogitantes communem cutem» (*s.* 61,2,2).

⁵². Esta clase humilde se deduce de sus prendas de vestir. Eran de tan baja calidad que el sirvo de Dios de que habla el legislador rehusaba llevarla.

La vinculación entre el modo de vestir y la categoría social la presenta claramente el Santo en *s. dom. m.* 2,12,41. Por otra parte, se puede ver en el comportamiento de estos siervos de Dios un ejemplo del caso que contempla el Santo de que quienes, habiendo renunciado a los placeres del sexo, se compensan con el apego a los bienes: «Nam sicut in ipsis sensibus corporis acutius audiunt qui non vident, et tangendo multa discernunt, nec tanta vivacitate tangunt qui oculis utuntur; ubi intelligitur ex uno aditu, id est, luminum, repressa intentione sentiendi, eam se in alios sensus promptiorem dignoscendi acumine exserere, tanquam ex altero conetur implere quod negatur in altero: ita etiam saepe carnalis cupiditas a concumbendi voluptate cohibita, maioribus viribus in pecuniae se porrigit appetitum, ut illinc aversa, huc se impetu ardentiore convertit» (*b. vid.* 26). La misma idea expone san Juan Crisóstomo: «Virgen que renunciaste a la vida, pero que amas el dinero más que la cruz. Si desearas un hombre no tendrías tanta culpa, porque hubieses deseado algo de tu misma naturaleza. Pero en este caso tu delito es mayor, por haber deseado una materia diversa» (*Homilía III,3*, en JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 151).

en el pasado pertenecían a un nivel social superior al de los demás, en el presente son incapaces de mantener el mismo rango a nivel espiritual.

Tratemos, pues, de examinar esa radiografía interior. No será difícil teniendo en cuenta el marco doctrinal expuesto con anterioridad y derivado de textos paralelos. Nuestro camino tiene tres etapas: considerar los síntomas, la causa inmediata que los produce y la causa última de donde proceden.

11.1.1.1. Los síntomas

Tres síntomas aparecen explicitados en el texto: las quejas, las disputas y las murmuraciones. Males todos que rompen las necesarias relaciones de fraternidad que deben existir entre los siervos de Dios ⁵³.

11.1.1.2. Su causa inmediata: el afán de posesión privada

Los siervos de Dios cuya enfermedad quiere atajar el legislador poseen unos bienes, prendas de vestir en este caso; rehusando compartir lo que consideran propio, reclaman usarlo ellos mismos. El mal inmediato de que proceden los síntomas mencionados es, por tanto, el afán de posesión privada ⁵⁴. Que este afán es fuente de los males señalados es doctrina que se halla ya en la Escritura ⁵⁵ y lo ha repetido la tradición posterior ⁵⁶. En este pasaje de la Regla san Agustín presupone lo que repetidamente afirma en otros lugares. Muy conocido es el siguiente texto:

Preste atención vuestra caridad. Los litigios, las enemistades, las discordias, las guerras entre los hombres, las revueltas, las divisiones interiores, los escándalos, los pecados, los homicidios, tienen lugar a causa de aquello que cada

⁵³. Téngase en cuenta que aquí el legislador saca a relucir explícitamente la categoría de la fraternidad, no demasiado frecuente en el texto: «... sicut alius *frater* eius uestiebatur...». Mencionar al hermano (*frater*) equivale a introducir la categoría de igualdad, mientras que la ambición mundana se sostiene sobre el fomento de la desigualdad.

⁵⁴. Hablamos de posesión privada, no de propiedad privada. Aunque en el presente caso son inseparables, puede darse el caso una posesión común de algo que es propiedad privada.

⁵⁵. cf. Sant 3,16-4,2.

⁵⁶. «La mayor riqueza suele ser motivo de mayor discordia entre los hermanos. Se hace, por tanto, un elogio de la institución paterna, y, a pesar de las riquezas del padre, se declara que los hijos vivían en concordia. Había una gran riqueza a repartir entre ellos; los corazones de todos estaban, sin embargo, rebosantes de una indivisible caridad» (GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, 1,7,9). «El que no tiene el pensamiento en bienes materiales está libre de dichas y discordias. El que pone el corazón en posesiones luchará por una aguja hasta la muerte» (SAN JUAN CLÍMACO, *Escala espiritual*, 17 (*pobreza*), 12, p. 151).

uno de nosotros poseemos. ¿Por qué se producen esos males? A causa de lo que cada uno poseemos. ¿Por ventura es causa de litigio lo que poseemos en común? ⁵⁷.

No menos explícito es el siguiente:

¿Quién hay que no halle gozo en la concordia entre los hermanos?... No hay hermano que no alabe el que los hermanos vayan de acuerdo. ¿Y a qué se debe el que sea tan difícil la concordia entre ellos? A que litigan sobre bienes terrenos, a que quieren ser tierra... Por tanto, si los hermanos quieren vivir en concordia, no amen la tierra... Busquen la posesión que no puede dividirse y vivirán siempre en concordia. ¿Qué origina la discordia entre los hermanos? ¿Qué causa la alteración del sentimiento de fraternidad? ¿A qué se debe que sea uno solo el seno y no una sola el alma? A que sus almas están inclinadas, y cada uno mira a su parte y se esfuerza por engrosarla y aumentarla, y quiere que sea únicamente de él lo que posee, él que comparte lo de su hermano ⁵⁸.

⁵⁷. «Intendat caritas vestra: quia propter illa quae singuli possidemus existunt lites, inimicitiae, discordiae, bella inter homines, tumultus, dissensiones adversum se, scandala, peccata, iniquitates, homicidia. Propter quae? Propter ipsa quae singuli possidemus. Numquid propter ista quae communiter possidemus, litigamus?» (en. Ps. 131,5). A propósito de este *communiter*, D. J. McQueen pone de relieve que no significa «en común con otros» como si san Agustín abogase por un socialismo cristiano universal, sino sólo lo contrario de *proprie, separatim* o *privatim*, uso clásico, presente en Cicerón (*Ad fam.* 12,10,1) y Quintiliano (*Inst. Orat.* 9,1,23) (Cf. *Saint Augustine's concept of property ownership*, en *RechAug* 8 [1972] 187-229: 228).

⁵⁸. «Quis est enim qui non congaudet concordibus fratribus... Nulli fratres non laudant concordantes fratres. Et unde fratres concordantes esse difficile est? Quia litigant de terra, quia volunt esse terra... Fratres ergo, si volunt esse concordantes, non ament terram... Quae possessionem quae dividi non potest, et semper concordantes erunt. Unde inter fratres discordia? Unde conturbatio pietatis? unde unus uterus, et non unus animus, nisi dum curvatur anima eorum, et parten suam quisque respicit, et parti suae opimandae et exaggerandae operam intendit, et in possessione sua vult habere unitatem, qui cum fratre suo possidet divisionem?» (s. 359,1,2).

En este contexto cabe hacer referencia a la envidia, vicio que vimos aparecer en los textos paralelos examinados previamente. El santo la define como malestar por la felicidad ajena (en. Ps. 104,17: «Invidia est enim odium felicitatis alienae»; s. 353,1,1: «invidentia et bono cruciatur alieno»; cf. también *uera rel.* 45,85, citado en nota 41; en. Ps. 17,6). El vicio tiene dos caras. La persona envidiosa, de una parte, se niega a compartir lo que posee; de otra, siente celos de cuanto poseen los demás. Anhela estar por encima de ellos con lo que posee y teme que ellos queden por encima de ella (*conf.* 3,8,16: «... aut invidendo, sicut feliciori miserior, aut in aliquo prosperatus, ei quem sibi aequari timet aut aequalem dolet»); consagra la primacía, cuando no la exclusividad, de lo privado y particular, los bienes materiales, sobre lo común, Dios y también los bienes espirituales que, de ordinario, están a disposición de todos (cf. s. 359,2; escribe san Juan Crisóstomo: «Todas las cosas más necesarias que esas las hizo Dios comunes a nosotros, ¿y esas no son comunes? No se puede decir "mi luz", "mi sol", "mi agua".

11.1.1.3. *Su causa última: el orgullo*

El espíritu de posesión privada tiene su raíz en el orgullo. La posesión de riquezas y enorgullecerse ante los demás suelen ir unidos ⁵⁹. El orgullo es el gusano o la enfermedad de la riqueza, repite continuamente san Agustín ⁶⁰. A su vez, quien está poseído por el orgullo rechaza compartir cualquier cosa que considere suya ⁶¹; se constituye a sí mismo en su único centro ⁶²; mide su poder por lo que tiene ⁶³.

Todo lo más grande nos es común, ¿y las riquezas no nos son comunes?»: *In Eph. 5,22,33*, 9 en JUAN CRISÓSTOMO, *La educación de los hijos y el matrimonio*, Madrid 1997, p. 121). El texto de la Regla que nos ocupa no menciona la envidia, pero lo que dice cuadra perfectamente con la idea que el Santo tiene de ese vicio. Exponiendo la carta a los Gálatas, Agustín distingue entre los celos (*aemulatio*) y la envidia, aunque reconoce que están muy cercanos entre sí: «Que nadie piense que la envidia y los celos son el mismo vicio. Son vecinos el uno del otro, y debido a esa vecindad, a menudo se pone uno en lugar del otro, ya sean los celos en lugar de la envidia, ya la envidia en lugar de los celos. Pero el hecho de que aquí cada uno sea mencionado en su lugar reclama de nosotros una distinción. Los celos consisten en un dolor espiritual que se origina cuando otra persona consigue una cosa que apetecían dos o más y que sólo puede poseer una... La envidia, por el contrario, consiste en un dolor espiritual que surge cuando se tiene por indigno que alguien consiga algo, incluso si uno no lo apetecía» (*exp. Gal. 52*). En el texto de la Regla se puede pensar en uno y otro vicio.

⁵⁹. «Humilis cupit ascendere, sublimatus timet descendere. Qui non habet invidit habenti; qui habet contemnit non habenti» (s. 302,2); «pauperes contempsisti... Antequam haberes humilis eras. Quale bonum est unde peior factus es?... evome cupiditatem, bibe caritatem» (s. 311,15,13).

⁶⁰. Cf. s. 14,2; 36,2,2.4.5; 53 A,4; 61,9,10, etc. Hasta el mendigo rico sólo en sueños es orgulloso: «Aliquando et mendicus in terra iacens, frigore tremens, occupatus tamen somno, thesauros somniat, et gaudet et superbit in somnis et patrem suum pannosum non dignatur agnoscere (et donec evigilet dives est)» (s. 345,1). «Quanto enim elati sunt homines tanto avari sunt; et quanto in hoc saeculo maiores tanto plus amant divitias suas. Unde ille tristis abscessit, qui consilium vitae aeternae petebat a Domino» (*en. Ps. 146,16*). San Agustín identifica orgullo y avaricia, aunque matiza que se trata de una avaricia general, la raíz de todos los males según 1 Tim 6,10, qua trasciende la simple apetencia desordenada de bienes materiales. Cf. *Gen. litt.* 11,15,19-20; *ep. Io. tr.* 8,6; s. Mayence 62 (Dolbeau 26), 33, en *Vingt-six sermons*, p. 392; *en. Ps.* 118,11,6. En los tres primeros textos asocia el Santo Sir 10,15 (el orgullo es el inicio de todo pecado) con 1 Tim 6,10 (la avaricia es la raíz de todo pecado). Tras esta «avaricia» está siempre el deseo de sobrepasar o destacar sobre los demás, el *amor excellentiae propriae* (*Gn. Litt.* 11,14,18) o el *peruersae celsitudinis appetitus* (*ciu.* 14,13). Cf. G. MADEC, *Le communisme spirituel*, en *Homo Spiritalis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius*, Würzburg 1987, 232-233; D. J. MACQUEEN, *Contemptus Dei. St. Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, en *Recherches Augustiniennes* 9 (1973) 227-293: 237-238,247-248.

⁶¹. «Quis avarus quaerit compossessorem? Quis dominandi cupiditate inflammatus vel fastu dominationis elatus desiderat habere consortem?» (*ep.* 185,9,35); «Ideo quippe in unicornibus superbi intelliguntur, quia superbia odit consortium et, quantum in ipso est, solus cupit eminere omnis superbus» (*ep.* 140,16,42). «L'orgueil, force d'apostasie, en détournant l'âme de Dieu, bien commun, la condamne au régime d'extériorité, et de cet fait même au particularisme et à l'égoïsme» (G. MADEC, *Le communisme spirituel*, 229).

El orgullo que aquí se contempla es el que vicia las relaciones interhumanas y se identifica con el *appetitus excellentiae* o la ambición mundana ⁶⁴.

También la envidia es retoño del orgullo. En la obra *La verdadera religión* el Santo la entendía como resultado del *appetitus excellentiae* o de la ambición mundana. Si es ella la que da origen a disputas y contiendas, ella misma tiene su origen en el orgullo (*exp. Gal. 45*: «*Si autem mordetis, inquit, et comeditis invicem, videte ne ab invicem consumamini: Hoc enim vitio contentionis et invidentiae, perniciosae disputationes inter eos nutriebantur, male de invicem loquendo, et quaerendo quisque gloriam suam vanamque victoriam, quibus studiis consumitur societas populi, dum in partes discinditur*»; notese la especie de árbol genealógico: las *perniciosae disputationes* producidas por el *vitio invidentiae* y este a su vez por el apetito que le lleva a *quaerendo gloriam suam*). A ello se ajusta la descripción que hace de la misma en el catálogo de vicios que presenta en el libro segundo de las *Confesiones*: «la envidia litiga buscando descollar» (*conf. 2,6,13*: «Invidentia de excellentia litigat? Quid te excellentius?»). Con idéntica claridad lo afirma en *s. 354,6,6*: «Non enim invidet nisi amor excellentiae; amor excellentiae superbia est». La envidia nunca florece en el campo de la perfecta igualdad. Por eso no existe en la Trinidad de las tres personas iguales: «Quid ergo dicturus es? Potestate aequales sunt, sed minor filius prudentia? Inustus est deus, si minori prudentiae potestatem dedit aequalem. Si prudentiae aequales sunt, sed minor est filius potestate, invidus est Deus, qui aequali prudentiae potestatem dedit minorem. In deo autem omne quod dicitur idipsum est»: *s. 341, 15* [= Mayence 55, Dolbeau 22; antiguo *s. 341,6,8*]; cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Edités par François Dolbeau, Paris 1996, p. 185). San Gregorio Magno, tras señalar que sólo se tiene envidia de quien se considera mejor que uno en algo, concluye que es pequeño quien muere de envidia, puesto que él mismo se juzga menor que aquel de quien tiene envidia. La Biblia le aporta numerosos ejemplos: el diablo, Caín, Esaú, hermanos de José, Saúl. Es el pequeño, pues, quien muere de envidia, porque si no se considerara él mismo inferior no sufriría con el bien de los demás: GREGORIO MAGNO, *Moralia* 5,46,84). De forma coherente, el Santo la presenta una y otra vez como un vástago inseparable del orgullo (*Gn. Litt.* 11,14,18; *s. virg.* 31,31: «Nonnulli enim dicunt ipsum ei fuisse casum a supernis sedibus, quod inviderit homini factu ad imaginem Dei. Porro autem invidia sequitur superbiam, non praecedit: non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi superbia. Cum igitur superbia sit amor excellentiae propriae, invidia vero sit odium felicitatis alienae, quid unde nascatur satis in promptu est. Amando enim quisque excellentiam suam, vel paribus invidet, quod ei coaequantur; vel inferioribus, ne sibi coaequantur; vel superioribus, quod eis non coaequetur. Superbiendo igitur invidus, non invidendo quisque superbus est»; «Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est: cui est periculosa superbia, quae amplius amplioribus insidiatur. Hanc sequitur invidentia, tanquam filia pedisequa: eam quippe superbia continuo parit, nec unquam est sine tali prole atque comite. Quibus duobus malis, hoc est, superbia et invidentia, diabolus est»: *en. Ps.* 58,2,5: «Et quoniam superbiae comes est invidentia, fieri non potest ut superbus non invideat: ex hoc vitio quod superbiam necessario sequitur, lapsus etiam invidit stanti, et dedit operam seducere hominem ne illo levaretur unde ille deiectus est... Dat itaque operam ut peccemus sola invidentia, quae invidentia necesse est ut comitetur superbiam. Hoc ergo malum superbia est, impediens perfectionem»; cf. también *s. 354,5,5,6,6*; *en. Ps.* 54,6).

⁶². «Hoc enim dicit omnis superbus: ego sum, ego sum et nemo» (*en. Ps.* 79,11).

⁶³. «... quantum habebis, tantus eris... Quale hoc proverbium? quantum habebis, tantus eris, id est, quantum habueris pecuniae, quantum acquisieris, tanto plus poteris» (*en. Ps.* 51, 14). Cf. *ciu.* 2,20.

⁶⁴. San Agustín habla de las tres *cupiditates* o tres concupiscencias como de las tres raíces de que provienen todos los vicios y pecados. En realidad, más que de tres raíces hay que

Ese mismo orgullo se revela en otro dato que aporta el legislador: esos siervos de Dios rehúsan llevar la misma ropa que habían llevado antes otros provenientes de estratos sociales más bajos, porque los consideran indignos de su categoría.

Partiendo de unos primeros síntomas, las quejas, disputas y murmuraciones, hemos llegado a su causa, otra enfermedad más profunda y grave: la ambición mundana ⁶⁵. En el texto que nos ocupa, el legislador la sobreentiende, pero no la indica por su nombre. Más que el mal presente, menciona el bien ausente. Como el síntoma de la enfermedad consiste en contender por prendas de vestir, describe el bien de que carecen con categorías de vestuario, en línea con el síntoma: el santo vestido interior del corazón ⁶⁶.

Una enfermedad puede describirse en términos de presencia de un mal o de carencia de un bien. Esto último es lo que ha hecho el legislador al utilizar la imagen mencionada. ¿A qué se refiere cuando menciona ese «santo vestido interior del corazón». Los textos agustinianos que consideramos paralelos a esta sección de la Regla no ofrecen una ayuda directa, pues ninguno utiliza esa imagen. Pero sí aportan algo de luz. De lo dicho resulta que el santo vestido es incompatible con la ambición mundana, de modo que donde está ésta falta aquel ⁶⁷; el santo vestido y la ambición mundana apa-

hablar de una triple raíz (*triplex radix*) (s. 313 A, 2) que no es otra que el orgullo. Y cuando hablamos de la ambición mundana no entendemos otra cosa que el orgullo instalado en las relaciones interhumanas. Por otra parte, el Santo sabe que los bienes o las riquezas pueden ponerse al servicio ya sea de una, ya de dos, ya de las tres concupiscencias (cf. *conf.* 10,37,60). En el contexto del párrafo, no cabe duda de que aparecen puestas al servicio de la propia ambición, entendida como afán de descollar sobre los demás.

⁶⁵. Existía, sin duda, el trayecto más corto de considerar tales altercados y litigios como síntomas no ya de la envidia, sino directamente de la ambición mundana. Es este un trayecto que también conoce san Agustín. En un texto de *uera rel.* estructuralmente paralelo a la «unidad» tercera de la Regla, el Santo presenta las *contentiones* como síntoma de la ambición mundana: «Plures enim sunt, qui haec omnia initia simul diligunt, et quorum vita est spectare, contendere, manducare, bibere, concumbere, dormire, et in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata, quae de tali vita colligunt amplexari.» (*uera rel.* 54,105 CC 32,255). *Specitare*, hace referencia a la curiosidad o concupiscencia de los ojos; *manducare, bibere, concumbere, dormire* a la apetencia de placer o concupiscencia de la carne, y *contendere* al *appetitus excellentiae* o ambición mundana. Por otra parte, en *ep.* 22, vuelve a presentar los altercados como fruto del orgullo: «De contentione et zelo... horum morborum mater superbia est» (*ep.* 22,2,7). Pero el recorrido más largo nos ha permitido pasar por la envidia, vicio que ya encontramos en los planteamientos generales y que ayuda a la comprensión del capítulo quinto.

⁶⁶. «... hinc uos probate quantum uobis desit in illo interiore sancto habitu cordis, qui pro habitu corporis litigatis» (*praec.* 5,1, l. 148-150).

⁶⁷. En un sermón fechado en el 397, a propósito del afán de poseer, el predicador habla de quienes para vestirse por fuera, quedan desnudos por dentro: «ut foris vestiatis, intus exspoliatis» (s. 60,3).

recen como el anverso y reverso de la moneda. Ahora bien, el reverso de la ambición mundana es el amor, es la caridad. Baste recordar, limitándonos a los textos agustinianos que guardan paralelismo con la Regla, cómo en *La verdadera religión* presenta el precepto del amor como el tratamiento adecuado del mal del *appetitus excellentiae* o de la ambición mundana ⁶⁸. El mismo texto del párrafo ofrece un detalle que no se ha de pasar por alto. No habla simplemente «del» santo vestido sino de «aquel» (*illo*) santo vestido interior del corazón. El pronombre parece reclamar algo conocido y, por tanto, ya nombrado. Sin embargo, el legislador no ha hecho mención de ningún otro santo vestido interior. Para que el texto resulte comprensible, hay que pensar que los destinatarios de la Regla conocían ya muy bien a qué vestido se refería el santo. Y nada más conocido, para el cristiano y para el siervo de Dios que la caridad. La interpretación resulta más sólida si se tiene en cuenta que el san Agustín considera la caridad como el vestido de bodas del banquete del reino ⁶⁹. Así, pues, independientemente de que en el párrafo siguiente hable de la caridad, ya aparece claramente sugerida aquí. Caridad y orgullo son para san Agustín términos antagónicos.

Dejamos de lado la enfermedad y posponemos, por un momento, el tema de su tratamiento para ver antes a qué clase de personas se refiere el legislador. Tomando pie del capítulo tercero, algún autor acusa a san Agustín de ponerse de parte de los ricos, porque en él todas las críticas iban dirigidas a los siervos de Dios de baja extracción social, quedando los de clase social alta en buena luz ⁷⁰. Pero esa crítica sólo puede hacerla quien no haya tenido en cuenta el conjunto de la Regla. Nadie discutirá que, aunque cualquier hombre pueda contraer una determinada enfermedad, de hecho no todos contraen la misma. Por las razones que sean, unos son más propensos a contraer una y otros, otra, tanto a nivel físico como a nivel espiritual. Es lo que aparece en la Regla. En el capítulo tercero, el legislador criticó a los siervos de Dios de clase baja porque en ellos percibía los síntomas de una determinada enfermedad; en el quinto, en cambio, al menos en esta primera sección, llama al orden específicamente a los de clase alta, porque en ellos advierte los síntomas de la enfermedad que está considerando. De la Regla, pues, no se puede derivar un posicionamiento de san Agustín en favor de los ricos o en favor de los pobres. El legislador no tiene acepción de personas: toma en consideración la enfermedad manifestada por el síntoma y prescribe el remedio, sean quienes sean los que la padecen.

⁶⁸. Cf. *Vera rel.* 46,86ss.

⁶⁹. Cf. Mt 22,11-12 y s. 90,8-9; 95,5-7.

⁷⁰. Cf. BOFF, 92.

11.1.2. La norma como terapia

Tras haber justificado la norma, examinemos su contenido. Si la originó la constatación de una enfermedad, parece lógico considerar la norma como terapia para la misma. Y si la enfermedad se manifiesta en el afán de posesión privada (aquí a propósito de la ropa), curarla implicará atajar ese afán. A eso mira el precepto inicial del párrafo que ordena tener la ropa en común ⁷¹. La traducción «en común» puede que no recoja toda la intencionalidad del texto latino (*in unum*). Tal sería el caso si se entendiera que ordena únicamente tener la ropa en un lugar común ⁷². Para hacer justicia al caso acusativo precedido de la preposición *in*, hay que otorgarle ante todo un sentido de finalidad, sin que excluya el local. El ideal del legislador es que la ropa de los siervos de Dios, además de estar recogida en un lugar común, esté a disposición del común, es decir, de todos los miembros del monasterio. Prueba de ello es el ejemplo que aduce casi a continuación: «Y como os alimentáis de una única despensa, vestíos de una misma ropería» ⁷³. Está claro que los alimentos que se hallan en una despensa, salvo casos excepcionales, están para ser consumidos por todos indistintamente, sin un destinatario específico. En estas primeras líneas, pues, el legislador asesta un doble golpe al afán de posesión privada respecto de la ropa. Doble porque el siervo de Dios no la tiene bajo su custodia personal y porque, además, no puede usarla según su propio antojo.

Acabamos de aludir al ideal del legislador. Él es consciente de que lo que propone es, para la situación concreta, justamente un ideal. Y los ideales con frecuencia quedan en el nivel de las aspiraciones, sin que se puedan llevar plenamente a efecto. Por ello, al establecer en la directriz siguiente que no sea incumbencia de cada siervo de Dios determinar la ropa que ha de llevar según las circunstancias, esto es, si reciben la prenda que habían dejado o una poseída anteriormente por otro, introduce un «si es posible» ⁷⁴.

«Si es posible», escribe. La condicional viene explicitada en parte por la salvedad que pone a continuación: «... siempre que a nadie se le niegue lo

⁷¹. «Vestes uestras in unum habete...» (*praec.* 5,1, l.139).

⁷². El ejemplo aparece al final del párrafo en que ordena guardar toda la ropa *in uno tamen loco* (l. 151).

⁷³. «et sicut pascimini ex uno cellario, sic induimini ex uno uestiario» (*praec.* 5,1, l. 141).

⁷⁴. «Et, si fieri potest, non ad uos pertineat, quid uobis indumentum pro temporis congruentia proferatur, utrum hoc recipiat unusquisque uestrum quod deposuerat, an aliud quod alter habuerat...» (*praec.* 5,1, l. 142-144).

que necesita»⁷⁵. Con estas palabras el legislador ordena que se cumpla en el monasterio lo que los Hechos de los Apóstoles presentan como realidad en la Iglesia primitiva de Jerusalén (Hech. 4,35), conforme al programa anticipado en el capítulo primero de la Regla. En este sentido, la indicación puede parecer una obviedad. Para no tener que admitirla, quizá haya que interpretar dicha salvedad desde el párrafo cuarto del capítulo tercero. En él ordenaba que a algunos siervos de Dios procedentes de costumbres más delicadas se les otorgasen alimentos, vestidos, colchones o cobertores que no se otorgaban a otros más fuertes⁷⁶. En este mandato cabe que esté la explicación al «si es posible». En atención a su condición más delicada, esos siervos de Dios pueden reclamar el uso de determinadas prendas, algo excluido para los demás. Aunque quien se halla en esa necesidad aún no ha alcanzado el ideal, su comportamiento es moral y religiosamente correcto. Es el necesario cuidado de la salud, no una apetencia indebida, lo que lo determina. En todo caso siempre se trata de una excepción. El ideal con que trabaja el legislador, hay que repetirlo, es cerrar el paso al criterio personal y privado en el uso de los bienes –incluso los personales en origen⁷⁷–. En el caso presente, de la ropa de vestir.

El santo ha presentado el ideal con las limitaciones inherentes a la débil condición física de algunos siervos de Dios. Pero los límites le sobrevienen también de la debilidad moral, cuyos síntomas describe, dejando al lector adivinar de qué mal se trata, algo que hicimos con anterioridad. La raíz de la ambición mundana perdura en los siervos de Dios, que no han dejado de ser hijos de Adán. Fijémonos en que el Santo habla de una *infirmas*, de una debilidad. Es el equivalente, en ámbito moral, de la *infirmas* que, a nivel físico, contemplaba el capítulo tercero de la Regla⁷⁸. Es sólo una *infirmas*, debilidad, no una *aegritudo*, enfermedad. No se trata de algo grave, pero hay que prestarle atención, precisamente para que no degeneren en auténtica enfermedad. El tratamiento es idéntico en ambos casos: la tolerancia. En el capítulo tercero, a los débiles se les toleraba un trato especial en los ámbitos alimentario, del vestido y del descanso⁷⁹; en el presente se

⁷⁵. «... dum tamen unicuique, quod cuique opus est non negetur» (*praec.* 5,1, l. 144-145).

⁷⁶. Cf. *praec.* 3,4, l. 58-60.

⁷⁷. Del texto parece poder deducirse que las prendas en cuestión son las que llevaron al monasterio cuando ingresaron en él. En ese sentido se pueden interpretar los tiempos en pasado de los verbos: *habuerat* y *uestiebatur* (l. 147 y 148 respectivamente).

⁷⁸. «Qui infirmi sunt...» (*praec.* 3,4, l. 53).

⁷⁹. «Nec debent velle omnes, quod paucos vident amplius,... quia *tolerantur*, accipere» (*praec.* 3,4, l. 64-65).

les tolera que puedan volver a recibir las prendas que habían tenido ⁸⁰. El paralelismo con el capítulo tercero no acaba aquí. En uno y otro caso, la *infirmitas* otorga ciertos derechos, pero no da derecho a todo. En el capítulo tercero el legislador dispensaba a los débiles del ayuno, pero su debilidad no les daba licencia para desayunar a cualquier hora, sino que debían atenerse al horario que la comunidad tenía establecido ⁸¹; de igual manera, en el caso presente el legislador les dispensa de la norma de no recuperar la ropa antes llevada, pero les obliga a tener la que no estén usando en un único lugar, bajo custodia común ⁸².

La tolerancia de que el legislador echa mano en ambos capítulos en relación con dos tipos diferentes de *infirmitas* o debilidad ⁸³ es el equivalente a la *patientia* o tolerancia de Dios de que habla en el capítulo cuarto a propósito de otro tipo de debilidades morales. Ello significa que es una manifestación de sabiduría ⁸⁴. Ese proceder denota, por supuesto, buen corazón y un alto nivel de humanidad ⁸⁵, el aspecto que primero salta a la vista; pero denota también y sobre todo sabiduría, aspecto que el Santo pone de relieve en relación con Dios. Y hablar de sabiduría en este contexto indica esperanza de que las cosas cambiarán a mejor. Es de sabios dar tiempo al tiempo; es de sabios no pedir a uno lo que en un momento determinado no puede dar, porque le llevaría a la rebelión o a la desesperanza, esta, sí, una auténtica *aegritudo* o enfermedad, que podría conducir a la muerte; es de sabios esperar a que el débil se haga fuerte para luego exigirle lo que ya pueda dar. Pero, entre tanto, no hay que dejarle a sus anchas, sino someterle a ejercicios adecuados que le conduzcan a conseguir o recuperar la salud plena en que ya no haya necesidad de tolerancia alguna.

⁸⁰. «Tamen si uestra *toleratur* infirmitas, ut hoc recipiatis quod posueritis...» (*praec.* 5,1, l. 150-151).

⁸¹. «quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat...» (*praec.* 3,1, l. 46-47).

⁸². «... in uno tamen loco, sub communibus custodibus habete quod ponitis» (*praec.* 5,1, l. 151-152).

⁸³. A una y otra podría añadirse la «tolerancia» de que habla el Santo a propósito de los monjes de Cartago, pero en referencia al trabajo manual: «... non sicut *infirmiores tolerari*, sed sicut etiam sanctiores praedicari...» (*op. mon.* 30,38).

⁸⁴. «Quia tanto videt *patientius*, quanto *sapientius*» (*praec.* 4,5, l. 58-59).

⁸⁵. Es el Santo mismo quien, a propósito de los siervos de Dios incapacitados para el trabajo manual, habla de un trato humano: «Qui enim veram corporis ostendit infirmitatem, humane tractandus est» (*op. mon.* 19,22).

11.2. *El principio general*

La tolerancia en el ámbito concreto del primer párrafo no llega –decíamos– hasta el extremo de permitir al «débil» guardar su propia ropa y cuidarla. Esto equivaldría a trabajar para sí mismo. Cuando el legislador ordena que la confíe al cuidado de los encargados de tal menester, está indicando, con un ejemplo concreto, justamente lo contrario: ninguna actividad del siervo de Dios ha de servir a intereses particulares y privados, sino a los de la comunidad de la que forma parte.

Lo que está implícito en el punto conclusivo del primer párrafo, lo hace explícito inmediatamente en el comienzo del segundo, con un carácter general que sobrepasa el caso presentado. En realidad el párrafo segundo forma parte del primero, del que es inseparable. Basta tomar nota de que comienza con la consecutiva *ita... ut*, en la que el *ita* pertenece a la oración principal cuyo verbo se halla en el párrafo primero: *habete* («tened»). Lo dicho se entiende mejor desde esta traducción: «... tened la ropa que os quitéis en un único lugar bajo custodia común de tal manera que nadie tenga ninguna actividad puramente personal...». El que nadie tenga ninguna actividad puramente personal es un ampliación al ámbito general del precepto concreto de poner bajo custodia común la ropa que en un momento determinado no se lleva puesta. Esto significa que el párrafo segundo se refiere a algo que no está sujeto a tolerancia y, además, que el legislador lo contempla como una práctica que conduce a la consecución de la plena salud moral en este ámbito específico. El modo de trabajo aquí propuesto es concebido como una praxis de comunión, que debe conducir a la comunión en el fruto del trabajo. Cuando todo es fruto del quehacer común, carece de sentido reclamar la propiedad sobre algo ⁸⁶.

El planteamiento del legislador nos parece que puede ser el siguiente. Pensemos en el siervo de Dios que sufre la «debilidad» de sentirse apegado a determinadas prendas personales de vestir. Frente a él, el legislador se muestra a la vez tolerante e intransigente. Tolerante al permitirle recuperar la prenda y volver a usarla; intransigente al no permitirle guardarla y cui-

⁸⁶. En la *ep.* 48, de claro contenido monástico, san Agustín pasa por alto el tema del trabajo; en la Regla no se puede decir que lo silencie, pero sí que pasa por él sin apenas detenerse, algo que suele causar cierta sorpresa a los estudiosos. Creemos que tal sorpresa es debida a una falta de comprensión de la naturaleza tanto de la carta como de la Regla. En ambos textos su autor no hace sino presentar únicamente un programa de vida espiritual, dejando de lado las actividades en cuanto tales. En el capítulo quinto de la Regla en concreto, el interés del legislador no está en señalar lo que los siervos de Dios han de hacer, sino en cómo han de hacerlo.

darla él mismo. La tolerancia mira al pasado, la intransigencia al futuro. Mira al pasado la tolerancia porque se refiere a las prendas con que entró en el monasterio ⁸⁷; la intransigencia mira al futuro, en cuanto trata de evitar que nadie pueda pensar que tiene títulos de propiedad sobre algo. Si el sentido de propiedad sobre una cosa va vinculado, en buena medida, al título de «paternidad», de producción o cuidado respecto de ella, nada mejor que la producción o cuidado en común, para conseguir que se esfume dicho sentido de propiedad. El mejor método para eliminar la conciencia de propiedad o posesión privada es, se podría decir, socializar los medios de producción. En otros términos: el legislador, que se muestra tolerante con el deseo de posesión privada respecto de los bienes adquiridos previamente a la entrada en el monasterio, se revela intransigente al respecto con los bienes de que el siervo de Dios pueda usar dentro de él. Aquí está también la diferencia entre el capítulo primero de la Regla y el presente.

Pero entremos ya en el detalle. Hay que comenzar indicando que cuanto aquí se dice sobre el trabajo se refiere al trabajo manual. De una parte, trabajo manual es la custodia y conservación de la ropa; de otra, tanto el verbo *operetur*, como el sustantivo *opera*, apuntan en la misma dirección.

Cuando el legislador ordena poner la ropa que no se está usando bajo custodia común busca (*ita ut*) que nadie realice nada exclusivamente para sí, sino que todos lleven a cabo sus tareas *in commune*. A la hora de traducirlo, en ningún modo hay que pensar en un trabajo «en común», sino en un trabajo «para lo común», es decir, para la comunidad ⁸⁸. Aunque desde la realidad de las cosas, cupiera la primera interpretación, la gramática y el contexto pide a todas luces la segunda. Al legislador no le interesa el hecho físico de cómo trabajen los siervos de Dios, sino el hecho espiritual de la motivación que les mueve.

No olvidemos que la norma dada aparece en relación con la debilidad de algunos siervos de Dios a quienes les cuesta desprenderse de bienes, que consideran como si fueran propios y a tono con su previa categoría social. La recomendación de no tener una actividad puramente personal puede mirar, según indicábamos antes, a no crear posibles títulos de propiedad. De la forma de concebir el propio trabajo resulta una determinada forma de

⁸⁷. Cf. antes nota 81.

⁸⁸. A partir de aquí, L. Cilleruelo piensa que tras esta norma está el hecho de que algunos siervos de Dios tenían trabajos remunerados y que se quedaban con el salario del mismo (*Los destinatarios de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustini* 54 (1960) 87-114: 102). No nos parece ser el caso; en el contexto (prohibición de cuidar cada cual ropa que usa) el Santo piensa más en el trabajo en sí mismo que en su remuneración.

situarse frente a la comunidad. Quien trabaja con la conciencia de que la tarea que realiza es específicamente suya se sentirá con derechos sobre el producto de su trabajo y, a la vez, como acreedor respecto de quienes se benefician de él; quien, en cambio, trabaja con la conciencia de hacerlo para la comunidad, hasta usando de los bienes que él mismo ha contribuido a producir, se sentirá deudor frente a ella.

El Santo acaba de contraponer los conceptos de lo privado y lo común en relación con el beneficio derivado del trabajo. Sobre dicha contraposición descansa también el modo como ordena realizarlo: «Con mayor esmero y más renovada disponibilidad que si cada uno realizaseis tareas propias para vosotros mismos»⁸⁹. La disposición urge a superar la actitud espontánea y egoísta del hombre que se caracteriza siempre por poner empeño en cuidar sus propios intereses.

Esta constatación hace que traigamos de nuevo a colación la enfermedad-raíz de que hablamos antes, la ambición mundana. Recordemos que no es otra cosa que el orgullo instalado en las relaciones interhumanas. Su fenomenología específica es el amor privado, opuesto al amor social, por emplear la terminología del Santo en un texto justamente célebre:

Hay dos clases de amores. De ellos, uno es santo, el otro inmundo; uno social, otro privado; uno que mira por la utilidad común con vistas a formar parte de la sociedad celeste, otro que hasta lo que es común lo encauza a su propio poder por un arrogante complejo de dominio; uno sometido a Dios, otro émulo de él; uno sosegado, otro turbulento; uno pacífico, otro sedicioso; uno que prefiere la verdad a las alabanzas de los que yerran, otro ávido de cualquier clase de alabanza; uno amigable, otro envidioso; uno que quiere para el prójimo lo mismo que para sí, otro que desea someter al prójimo a sí; uno que gobierna al prójimo mirando por la utilidad del prójimo, otro que lo gobierna mirando a su propia utilidad⁹⁰.

Lo primero que nos interesa resaltar es la ubicación del amor privado en el marco del deseo de dominar, sinónimo de la ambición mundana. Pocas

⁸⁹. «... maiore studio et frequentiori alacritate quam si uobis singuli propria faceretis» (*praec.* 5,2, l. 154-155).

⁹⁰. «Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem; alter subditus, alter aemulus Deo; alter tranquillus, alter turbulentus; alter pacificus, alter sediciosus; alter veritatem laudibus errantium preferens, alter quoquo modo laudis avidus; alter amicalis, alter invidus; alter hoc volens proximo quod sibi, alter subiicere proximum sibi; alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam» (*Gn. litt.* 11,15,20).

líneas antes ha indicado otra manifestación del mismo vicio, al vincular el afán de riquezas con el deseo de descollar ⁹¹. Lo segundo, que ese amor privado, presentado como una enfermedad, tiene su antídoto en la caridad:

Contraria a esa enfermedad es la caridad, que no busca su propio interés (1 Cor 13,5), es decir, que no se alegra del propio descollar y, por tanto, con razón no se envanece (1 Cor 13,4) ⁹².

El texto del *Comentario literal al Génesis* nos ha llevado a la caridad desde el amor a lo privado. La sucesión de ideas es exactamente la misma de la Regla, con la misma cita de 1 Cor 13,5. Lo que le falta al texto monástico es únicamente la referencia explícita al vicio raíz que es la ambición mundana.

El preferir lo común a lo propio constituía un ideal clásico; era un lugar común de la ética de la antigüedad ⁹³. San Agustín lo conocía bien y los autores no dejan de poner de relieve que de él tomó inspiración ⁹⁴. Pero sin negar el hecho, consideramos que lo importante aquí es la fundamentación del mismo ⁹⁵. En primer lugar hay que señalar que la contraposición «común/propio», en cuanto tal, trae a la mente del lector de san Agustín el capítulo cuarto de los Hechos de los Apóstoles, pues también aquí el Santo cambia, como es habitual en él, por *proprium* el *suum* del texto bíblico ⁹⁶.

⁹¹. «Neque enim essent excellentiores, nisi ditiores» (*Gn. Litt.* 11,15,20).

⁹². «Cui morbo contraria charitas non quaerit quae sua sunt, id est, non privata excellentia laetatur: merito ergo et non inflatur (1 Cor 13,5,4)» (*Gn. lett.* 11,15,20).

⁹³. Aunque refiriéndose específicamente a la formulación de la idea en *lib. arb.* 1,6,14, escribe L. Verheijen: «Le texte du *De libero arbitrio* est le plus classique, si classique qu'il est impossible de lui assigner une source autre que "éthique sociale de l'Antiquité"» (*La Règle de saint Augustin et l'éthique classique* (Le *praeceptum* et l'éthique classique), en *Augustiniana* 24 (1974) 5-9; 9 NA 1, 243-247: 247).

⁹⁴. Cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin et l'éthique classique*; G. MADEC, *Le communisme spirituel*, 225-239: 229.

⁹⁵. Hay que tener siempre en cuenta que el tema del bien común trasciende, en el pensamiento del Santo, el reducido horizonte monástico para alargarse hasta el ámbito social. Es significativo que, antes ya de comenzar la obra *La ciudad de Dios*, rechace la acusación de que su ataque contra el orgullo romano mine la *res publica* (cf. *ep.* 137,5,17; 138,2,9-10). Sobre el orgullo y el bien común, cf. R.A. MARKUS, *De ciuitate Dei: Pride and the Common Good*, en *Collectanea Agustiniana. Augustine: "Second Founder of the Faith"*, Editors J.C. Schnaubelt, OSA. F. van Fleteren, New York 1990, 245-259; R. J. TESKE, *Augustine's Aim in his Proof that God Truly is*, in *International Philosophical Quarterly* 26 (1986) 253-268 sobre lo común y lo propio en el libro segundo de *lib. arb.* 2; N. JOSEPH TORCHIA, *La distinción entre Commune y proprium en la primitiva teología moral de san Agustín*, en *Augustinus* 36 (1991) 311-319; T. J. VAN BAVEL, *The evangelical Inspiration of the Rule of St. Augustine*, en *The Downside Review* 93 (1975) 83-99: 92-95 (Community and Poverty).

⁹⁶. Cf. T. VAN BAVEL, «"Ante omnia" et "in Deum" dans la "Regula Sancti Augustini"», en *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 157-165.

Pero no es a dicho texto al que el lector de la Regla debe dirigir la mirada en primera instancia. En efecto, en la Regla, como más tarde en el *Comentario al Génesis*, el Santo toma su argumento de la caridad: «La caridad no busca los propios intereses» (1 Cor 13,5) ⁹⁷. A propósito de este texto hay que poner de relieve varios puntos. En primer lugar, la indicación explícita del autor de que la cita está tomada de la Sagrada Escritura ⁹⁸. Al proceder así, pretende sin duda darle autoridad, pero quizá también eliminar todo equívoco y dejar claro que no está proponiendo un ideal profano, sino uno específicamente cristiano. Y decir «cristiano» implica que es válido para todos los cristianos, en cualquier esfera de relación, no sólo para quienes han elegido el camino concreto del monacato ⁹⁹. En segundo lugar, hay que otorgar la debida importancia al hecho de que de los múltiples aspectos que san Pablo elenca en su elogio de la caridad, el Santo haya seleccionado ese y únicamente ese ¹⁰⁰. Por último, llama la atención que el legislador haya sentido la necesidad de ofrecer una interpretación del texto paulino. «Ha de entenderse, escribe, en el sentido de que la caridad antepone los intereses comunes a los propios, no los propios a los comunes» ¹⁰¹. De la interpretación cabe destacar dos aspectos: uno, que el «no buscar» se convierte en «no anteponer»; otro, el explicitar *sua* con *propria*. Que en principio no es exactamente lo mismo «no buscar» que «no anteponer», como no es lo mismo rechazar que no preferir, parece claro. Mas, para entender bien el texto, se requiere captar el sentido exacto de «no anteponer», dado que admite una interpretación relativa, cuando a la realidad pospuesta se la relega a un segundo lugar, y otra absoluta, cuando no se le otorga lugar alguno. Si se leyera el texto desde la primera modalidad, habría que concluir que el legislador tiene en mente posibles tareas o actividades de interés puramente personal, que no pretendería eliminar, sino sólo subordinar a otras de interés común; si, en cambio, se le interpreta desde la segunda, la intención del Santo sería que desapareciera toda actividad cuya motivación no sea el interés de la comunidad.

⁹⁷. Para un amplio estudio de este texto paulino en la obra de san Agustín, cf. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. XX. La charité ne cherche pas ses propres intérêts*, en *Augustiniana* 34 (1984) 75-144 NA 2, 220-289.

⁹⁸. «Caritas enim, de qua scriptum est quod "non quaerat quae sua sunt" ...» (*praec.* 5,2, l.155-156).

⁹⁹. Cf. D. J. MACQUEEN, *Saint Augustine's concept of property ownership*, en *Recherches Augustiniennes* 8 (1972) 187-229: 229, donde remite al conocido texto: «Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium» (*trin.* 12,11,16).

¹⁰⁰. Aunque más adelante se percibe también una referencia a 1 Cor 12,31: «supereminet... caritas» (l. 160).

¹⁰¹. «... sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit» (*praec.* 5,2, l. 156-157).

Pasando al segundo aspecto, si explicita *sua* con *propria*, es porque considera ambos adjetivos diferentes, no obstante una cierta coincidencia. Cuál sea la diferencia de significado que él percibe entre ambos, puede derivarse quizá de la contraposición que establece entre *propria* y *communia*. Cabe suponer que en *propria* ve una posesión exclusivista, cerrada a los demás, mientras que *sua* podría implicar una posesión abierta a otros o compartida. En su literalidad, en efecto, la frase paulina permite ser interpretada en el sentido de que la caridad no busca ni el interés personal ni el comunitario en cuanto es también una forma de interés personal. También desde aquí se sigue, pues, que el Santo pretende que toda actividad de los siervos de Dios, sea la que sea, esté siempre al servicio del interés común y no del particular y privado ¹⁰².

De la cita del texto paulino, según su interpretación, el legislador deriva (*et ideo*) el criterio que permite averiguar el nivel de progreso de cada siervo de Dios. «A partir de ahí podréis conocer el alcance de vuestro progreso: será tanto mayor cuanto mejor cuidéis lo que es común que vuestras propias cosas» ¹⁰³. El Santo no especifica de qué progreso se trata, pero no resulta difícil adivinarlo. Sólo en un segundo momento, y de forma derivada, se puede hablar de progreso en la vida espiritual, en la vida monástica, etc. El progreso que tiene en mente el legislador es, en primera instancia, el progreso en la caridad. Si la caridad se manifiesta en el no anteponer los intereses privados a los comunes, quien cuida mejor lo común que lo propio progresa en la caridad ¹⁰⁴.

Anotemos que el Santo no ha hablado en abstracto del «bien común» como podían hacerlo y lo hacían los filósofos; ha hablado de «intereses comunes» (*communia*) ¹⁰⁵. En la continuación del texto, sin embargo, se da

¹⁰². La contraposición entre lo privado y lo común es un tema que recurre frecuentemente en las páginas agustinianas y en diferentes contextos, no sólo monásticos: *lib. arb.* 1,6,14; 2,7,19; *conf.* 12,25,34; *en. Ps.* 9,10; 83,3; 93,7; 105,34; *s.* 356,8,9 (cf. R. CANNING, *St. Augustine Vocabulary of the Common Good*, en *Studia Patristica*, vol. XXXIII: Augustine and his opponents, Jerome, other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia. Edited by Elisabeth A. Livingstone, Leuven 1997, pp. 48-54).

¹⁰³. «Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria uestra curaueritis, tanto uos amplius profecisse noueritis» (*praec.* 5,2, l. 157-158).

¹⁰⁴. La misma idea, diversamente formulada, aparece ya en uno de los primeros textos cristianos extracránicos: «El hecho es que cuanto mayor parezca uno ser, tanto más debe uno humillarse y buscar no sólo su propio interés, sino el de la comunidad» (CLEMENTE ROMANO, *Epist. a los Corintios*, 48,6).

¹⁰⁵. A propósito de *communia* escribe D. J. MacQueen: «We here more emphasise that *communia* does not in Augustine's thought necessarily mean "goods owned by a group", like monastic holdings, p. ex. In the present context the word rather signifies "matters or problems

un cambio del plural (*communia*) al singular (*rem comunem*). Quizá haya que darle valor universalizador. El plural neutro posiblemente lo entendía referido a actuaciones o actividades concretas, de las que comenzó hablando (*opera*). El singular *res communis* tiene poder universalizador. Se puede comparar con la *res publica*; y así como ésta designa a la «república», al Estado, en cuanto tarea y compromiso común, así la *res communis* designa a la Comunidad, también en cuanto tarea y compromiso común: lo que concierne a todos.

Pero volvamos a la caridad. Sin duda la caridad es única, pero tiene diferentes manifestaciones. De hecho, el texto no se refiere a ella en general, sino a una específica: la caridad hacia el prójimo. Y aún cabe precisar algo más. La función que aquí se le asigna es también muy concreta: la de ser antagonista de la ambición mundana y antídoto de la misma; la de anular los efectos de dicho vicio, la de orientar las ineludibles relaciones interhumanas conforme a la naturaleza humana y la voluntad de Dios, es decir, según criterios de igualdad y solidaridad, no de dominio de los unos sobre los otros.

Para aclarar lo que estamos diciendo, puede ser útil comparar el texto de la Regla que nos ocupa con otro tomado de los *Tratados sobre la primera carta de Juan* en que también habla del progreso en dicha virtud. A propósito de 1 Jn 4,17 (*En esto consiste la plenitud del amor en nosotros: en que tengamos confianza en el día del juicio, pues como Él es, así somos nosotros en este mundo*), dice:

Indica cómo puede conocer cada uno en qué medida ha progresado en él la caridad o, mejor, cuánto ha progresado él en la caridad. En efecto, si la caridad es Dios, Dios no progresa ni retrocede. Se dice que progresa en ti la caridad, porque progresas tú en ella. Pregúntate, por tanto, cuánto has progresado en la caridad; advierte lo que te responde el corazón para conocer la medida de tu progreso. Pues Juan prometió mostrarnos el criterio para conocer dicho progreso y dijo: «En esto consiste la plenitud del amor en nosotros». Pregunta ¿en qué? «En que tengamos confianza en el día del juicio». La caridad ha alcanzado su plenitud en aquel que tiene confianza en el día del juicio. ¿Qué significa tener confianza en el día del juicio? No temer que llegue ¹⁰⁶.

affecting all the members of a community, the object of a *common* concern as opposed to what affects only individuals or subordinate units of larger wholes". Further to clarify the concept of *bonum commune* and *communia*, as is formulated, let us note...» (*Saint Augustine's concept of property ownership*, en *Recherches Augustiniennes* 8 (1972) 187-229; 229).

¹⁰⁶. «Dicit quomodo se probet unusquisque quantum in illo profecerit caritas; vel potius quantum ipse in caritate profecerit. Nam si caritas Deus est, nec proficit nec deficit Deus: sic

En este texto el criterio de progreso en la caridad es la falta de temor; un criterio distinto del presentado en la Regla, porque considera un aspecto distinto de la caridad: su relación con Dios.

El criterio que san Agustín propone en la Regla para conocer el crecimiento en la caridad, más que un ideal específicamente monástico, es un criterio cristiano. Cuanto aquí dispone el legislador no depende primaria y directamente del texto de Hech. 4, modelo para la vida monástica elegido por el Santo, sino de planteamientos previos, a los que se ajusta de modo extraordinario el ideal de la Iglesia jerosolimitana.

El párrafo concluye en estos términos: «La consecuencia es que, en el uso de los bienes requeridos por las necesidades de esta vida pasajera, ha de prevalecer (*supermineat*) la caridad, virtud que permanece»¹⁰⁷. Sin que medie la cita explícita, la referencia al himno a la caridad de la carta primera a los Corintios no deja lugar a duda. Además de presentarlo como un camino que prevalece sobre los demás (*supereminens*) (1 Cor 12,31), el Apóstol añade que la caridad es lo único que permanecerá (1 Cor 13,8).

El legislador toma ahora en consideración los bienes de consumo. Hasta aquí, había hablado únicamente de prendas de vestir; aquí habla ya de todos los bienes. Se podría decir que el caso concreto le ha brindado la oportunidad para sentar jurisprudencia de carácter general. Al mismo tiempo, se detiene en mostrar lo que caracteriza al uso de esos bienes: por supuesto están al servicio de una necesidad que se entiende desde los datos antropológicos a que hicimos referencia a propósito del capítulo tercero¹⁰⁸. Pero el énfasis no recae sobre la necesidad, sino sobre el hecho de que no va a durar por siempre, de que tiene fecha de caducidad. El poner de relieve esta condición de temporalidad permite al legislador establecer la comparación con la caridad, que no está sometida a esa limitación. En consecuencia, la atención a la necesidad, por ser pasajera, nunca debe derivar en un detrimento de la caridad, que dura por siempre. El uso de los bienes puestos al servicio de la necesidad nunca debe producir un perjuicio a la caridad, como valor superior. Esa caridad, por otra parte, se opone a los

dicitur proficere in te caritas, quia tu in ea proficis. Interroga ergo quantum in caritate proficaris, et quid tibi respondeat cor tuum, ut noveris mensuram profectus tui. Promisit enim ostendere nobis in quo cognoscamus eum, et ait, *In hoc perfecta est in nobis dilectio. Quaere, in quo? Ut fiduciam habeamus in die iudicii. Quisquis fiduciam habet in die iudicii, perfecta est in illo caritas. Quid est habere fiduciam in die iudicii? non timere ne veniat dies iudicii*» (*ep. Io. tr. 9,2*).

¹⁰⁷. «... ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superemineat, quae permanet caritas» (*parec. 5,2, l. 159-160*).

¹⁰⁸. Cf. *Estudio Agustiniiano 37* (2002), 464-466.

altercados y a las murmuraciones y a lo que las provoca: el afán de propiedad excluyente. Al utilizar el verbo «servirse de» (*uti*), el Santo está indicando el valor sólo instrumental de los bienes pasajeros; pero en el contexto del párrafo segundo, no cabe hacer referencia, ni siquiera implícita, a la célebre teoría que contrapone el «servirse de» los bienes y «gozar» sólo de Dios (*uti-frui*)¹⁰⁹. La contraposición no está entre el *uti* y el *frui*, sino entre la «necesidad que ha de pasar» (*transitura necessitas*) y la «caridad que permanece» (*quae permanet caritas*)¹¹⁰. El legislador pretende que los bienes que sirven a la primera, en vez de ser un estorbo a la caridad (desde el afán de poseer), se pongan a su servicio (desde la voluntad de compartirlo todo).

Con intención de síntesis, volvamos al punto de partida: los altercados y murmuraciones originados por el reparto de las prendas de vestir. La respuesta del legislador al conflicto tiene dos partes: una de tolerancia y otra de intransigencia; la tolerancia la aplica al uso de dichas prendas; la intransigencia a la tarea o el trabajo que implica su cuidado. Acto seguido expone, ya en términos generales, su enseñanza sobre el trabajo en el monasterio, centrándose no en la exigencia de realizarlo sino en la actitud interior con que ha de orientarlo el siervo de Dios, es decir, impulsado por la caridad. Para concluir vuelve, también en términos generales, sobre el uso de los bienes que ha de estar igualmente orientado por la caridad. Una vez más en la Regla, san Agustín ha recurrido al quiasmo. Presentado en forma esquemática:

1. Uso de determinadas prendas de vestir (5,1, l. 139-151).
2. El trabajo (o tarea) de su cuidado (5,1, l. 151-152).
2. El trabajo, cualquiera que sea, visto desde la caridad (5,2, l. 153-159).
1. El uso de cualquier bien de consumo, visto desde la caridad (5,2, l. 159-160)¹¹¹.

¹⁰⁹. Cf. *Doctr. chr.* 1,4,4; 1,22,20; L. VERHEIJEN, *Le premier livre du De doctrina christiana d'Augustin. Un traité de "téléologie" biblique*, en *Augustiniana traiectina*, Paris 1987, 169-187; esp. p. 171.

¹¹⁰. Cf. «Ut quid ergo temporalium rerum amore detinemini? Utquid tanquam prima, extrema sectamini, quod est vanitas et mendacium? Cupitis enim permanere vobiscum, quae omnia transeunt tanquam umbra» (*en. Ps.* 4,3)..

¹¹¹. Esta presentación implica una determinada interpretación de la estructura literaria del párrafo segundo, en la que al *ita* inicial responden dos *ut*, uno que, tomando pie de la mención del cuidado de la ropa, considera lo referente al trabajo en general («ut nullus sibi aliquid operetur...»), y otro que, tomando pie del uso de determinadas prendas de ropa, toma en consideración el uso de los bienes en general («ut in omnibus quibus utitur...»).

11.3. Aplicación a un caso particular

El párrafo tercero es el último de esta primera sección del capítulo. En su materialidad, no resulta difícil entender lo que dispone. Indica cómo se ha de proceder en la circunstancia, por otra parte nada excepcional, de que los padres o allegados donen algo a los siervos de Dios que residen en el monasterio ¹¹². La referencia a los padres, sin nombrarlos, y a los allegados, no tiene sin duda más valor que la constatación de un hecho y la indicación de quienes solían ser los donantes. Por otra parte, la expresión que hemos traducido por «allegados» tiene un sentido muy amplio y está abierta a una extensa gama de personas ¹¹³. La naturaleza de los donativos, si se exceptúa el caso de la ropa, queda indeterminada, pero no ha de pasarse por alto que el legislador no los admite de cualquier clase. El criterio que utiliza es más bien rígido al señalar que debe tratarse de cosas que se juzguen necesarias. Como no especifica ningún tipo de necesidad, hay que suponer que las abarca todas, siempre que estén en relación con los fines por los que se ha entrado en el monasterio. El legislador tampoco indica quién debe juzgar sobre la condición de bienes necesarios o no. De nuevo, el hecho de que no especifique y, además, la lógica reclaman que sea el receptor del donativo. Pero éste debe contemplar la necesidad no desde su situación personal, sino desde la situación de la comunidad. En caso contrario tendría poco sentido el ordenar ponerlo en común con vistas a que lo use quien pueda necesitarlo ¹¹⁴. Al insistir en que han de ser bienes necesarios, deja entender que quedan excluidos los donativos lujosos. Afirmaba así implícitamente lo que en otra circunstancia había explicitado con todas sus letras ¹¹⁵.

Para ser aceptados, los donativos han de cumplir otras dos condiciones: que no se reciban a escondidas y que pasen al fondo común, siendo el propósito el único con potestad para disponer de él y dárselo a quien lo necesite ¹¹⁶. En realidad, al no señalar complemento agente al verbo usado en

¹¹² «... si quis suis filiis, uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam uestem, siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum... » (*praec.* 5,3, l. 161-164).

¹¹³ Es difícil traducir literalmente la expresión *uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus*; en todo caso se refiere a personas vinculadas a otras por fuertes vínculos. Al no especificar la naturaleza de esos vínculos, no excluye ninguno.

¹¹⁴ El «*necessarium fuerit*» indica una simple posibilidad.

¹¹⁵ Cf. s. 356,13.

¹¹⁶ «... non occulte accipiatur, sed sit in potestate praepositi, ut, in re communi redactum, cui necessarium fuerit praebetur» (*praec.* 5,3, l. 164-165).

forma pasiva (*praebeatur*), el legislador no indica explícitamente a quien compete darlo al necesitado; pero lo razonable es pensar en el prepósito, bajo cuyo poder ha de quedar ¹¹⁷.

Por segunda vez en la Regla el legislador condena la recepción de algo a escondidas (*occulte*). El primer caso lo vimos al comentar el último párrafo del capítulo cuarto. Entre aquel párrafo y el presente hay menos puntos de coincidencia de los que a primera vista pudiera parecer. En realidad, el único es el hecho de recibir a escondidas algo de personas extrañas al monasterio. En todo lo demás difieren: distintos son los donantes, distintos los donativos y, distinto, sobre todo, el mal que el legislador contempla y pretende atajar. En el capítulo cuarto, el único donante es una mujer de la que no consta que tenga ningún vínculo especial con el siervo de Dios; en el presente párrafo, los donantes son los padres y las personas vinculadas al siervo de Dios por algún vínculo estrecho, sin duda legítimo. En el capítulo cuarto se contempla la recepción de cartas (amorosas, por el contexto) y regalillos (por el contexto, impulsados también por el amor lascivo); en este párrafo, se habla de la ropa de vestir o de cualquier cosa que se juzgue necesaria. En uno y otro caso lo que el legislador condena, sin lugar a dudas, es la recepción a escondidas del donativo. Pero mientras en este párrafo admite explícitamente que se acepte, siempre que sea a la luz del día, no así en el texto del capítulo cuarto ¹¹⁸.

La diferencia más importante, sin embargo, no está en estos datos manifiestos, sino en el trasfondo. No en vano un texto se ubica en el capítulo cuarto y otro en el quinto. Como vimos, en aquel el legislador se propuso atajar el mal de la concupiscencia de la carne, en su dimensión sexual; como vemos ahora, en este se propone luchar contra el tercer vicio raíz, la ambición mundana, centrando su acción contra el afán de posesión privada y excluyente. Con referencia a este apartado no es difícil probarlo. Así se deduce del contenido material del párrafo. Recordemos las dos condiciones puestas por el legislador para aceptar el donativo, previamente juzgado como necesario: que no se reciba a escondidas y que quede en poder del prepósito para que lo dé a quien tenga necesidad de él. Tanto la condición negativa como la positiva miran a lo mismo: a desactivar el sentimiento de propiedad privada. Recibir algo a escondidas equivale a asegurarse la pro-

¹¹⁷. El texto emplea el término fuerte *potestas*, que en la Regla sólo volverá aparecer en el párrafo tercero del capítulo séptimo, siempre como atributo del prepósito.

¹¹⁸. Está claro que, aplicando los criterios señalados aquí para aceptar el regalo, rechazaría también aceptar los donativos indicados allí. Sólo basta contraponer el «juzgados necesarios» con el regalillos (*munuscula*) donde el diminutivo tiene, sin duda, valor despreciativo.

piedad de ello, dado que nadie puede reclamar derechos sobre algo que ni siquiera sabe que existe; y, al contrario, recibir algo abiertamente conlleva la posibilidad de que aparezcan aspirantes a su posesión, ya sea por necesidad, ya por simple codicia. Igualmente, entregar al fondo común el donativo, sabiendo que puede ir a parar a las manos de cualquier otro hermano es un verdadero acto de desapropio y, por tanto, un acto de control de la ambición mundana. Nos parece claro que el contenido de este párrafo hay que entenderlo en relación con el del primero: los altercados y murmuraciones por llevar un tipo de ropa que no desdiga de la propia categoría social, previa al ingreso en el monasterio. Considerando que, como parece normal, este párrafo tiene en el punto de mira a los siervos de Dios procedentes de la clase alta en la que era más fácil contar con esos donativos, renunciar a esas prendas de vestir o cualesquiera otros objetos en favor de otros hermanos más humildes, los que de ordinario tienen más necesidades que cubrir, implicaba una auténtica renuncia a mantener dentro del monasterio el status social del que procedían. En definitiva, repetimos, una mortificación de la ambición mundana en esa manifestación concreta.

En relación con lo que estamos diciendo, merece consideración especial el modo como empieza el párrafo: «De donde se infiere lo siguiente»¹¹⁹. Es decir, su contenido se presenta como consecuencia lógica de algo anterior. Sin duda, de lo último afirmado: que los bienes que sirven a las necesidades transitorias de los siervos de Dios han de contribuir a que la caridad ocupe el puesto de preeminencia que le corresponde. Y dado que, de los múltiples rasgos que caracterizan a la caridad, el legislador ha elegido específicamente el de no ir tras lo que *es proprio*, ha puesto un ejemplo que mira justamente a eso. Si el siervo de Dios podía pensar que tenía derecho de propiedad sobre algo, ese algo era lo que sus padres y allegados le hubiesen dado. Pues bien, el legislador indica que el desapropio debe llegar también hasta ahí. En efecto, hay que prestar atención al tenor literal del párrafo: «De donde se infiere que *incluso (etiam)* si alguien llevase...». Este «incluso» sugiere que el Santo no presenta casos teóricos; el adverbio tiene inequívocamente el valor de reafirmar algo que o se niega o se discute. Cabe pensar, pues, que en el monasterio había dificultad para compartir lo que se recibía de los propios padres o allegados, como si ello no entrara dentro del principio de la comunión de bienes, quizá bajo el pretexto de que no era fruto del trabajo común. Ante esa realidad, el legislador siente la necesidad de declarar sin ambages que el principio ha de ser aplicado hasta en ese caso

¹¹⁹. «Consequens ergo est ut etiam...» (*praec.* 5,3, l. 161).

concreto. El *etiam* se orienta a dar valor de universalidad al precepto al extender su aplicación hasta ese límite.

El hecho de que el legislador presente el contenido como conclusión lógica de lo anterior nos invita a retroceder más en la búsqueda de las premisas que la fundamentan. Es el momento de volver los ojos al texto recogido en síntesis al comienzo de la obra *La verdadera religión*. Tras describir las manifestaciones de la apetencia por descollar (*appetitus excellentiae*) o ambición mundana, presentaba como remedio el precepto del amor al prójimo, respecto del cual indicaba que el objeto de ese amor debe ser lo común, lo universal, no las relaciones particulares o privadas, en cuyo contexto introducía también las relaciones de parentesco, comprendidas las de paternidad-filiación ¹²⁰. Si ahora recordamos que en el primer párrafo del presente capítulo quinto se hace referencia a siervos de Dios muy preocupados por su dignidad ¹²¹, signo de una larvada ambición mundana, y que, en el segundo, el legislador recurre a la caridad como remedio contra dicho mal, resulta lógico que en el tercero traiga a colación a los padres y allegados en el mismo sentido que entonces: el amor a lo particular nunca ha de ser un óbice al amor universal. La diferencia entre la Regla y *La verdadera religión* es, no obstante, significativa: en esta última obra, san Agustín se refería directamente al amor paterno o filial; en la Regla, en cambio, no se trata directamente del amor a los padres o hijos, sino en su manifestación en los donativos que ofrecen.

Por otra parte, tampoco hace falta retroceder hasta *La verdadera religión*, obra escrita casi una decena de años antes. El presente párrafo de la Regla se ubica en el mismo ambiente que se respira en la *Carta* 243, contemporánea a la Regla ¹²². En ella el Santo invita al joven Leto a anteponer el amor a la Iglesia, madre de todos los cristianos, al amor a su propia y particular madre. Aunque el texto es conocido, procede traerlo aquí:

Eso puedes verlo con facilidad en tu misma madre. ¿Por qué ahora te envuelve como en una red, y te saca y te desvía de la carrera emprendida, sino porque es tu propia madre? Por ser hermana de todos los que tenemos por Padre a Dios y por Madre a la Iglesia, te impide tan poco como a mí, o a todos los hermanos, que la amamos, no con un amor particular como tú en vuestra casa, sino con un amor común en la casa de Dios. Esos lazos que te unen a ella en

¹²⁰. Cf. *uera rel.* 46,88-89. El texto habla de las temporales *necessitudines*, que cabe comparar con el *aliqua necessitudine* del presente párrafo.

¹²¹. «... et indignum se esse...» (*praec.* 5,1, l. 147).

¹²². Cf. A. GABILLON, *Pour une datation de la lettre 243 d'Augustin a Laetus*, en *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994) 127-142.

la familia carnal deben darte derecho a hablarle con mayor confianza y a tener las puertas abiertas para procurar que dé muerte dentro de sí a ese amor particular, no sea que estime más el haberte llevado en sus entrañas que el haber sido engendrada contigo en las entrañas de la Iglesia. Y lo que te digo de tu madre hemos de aplicarlo a los demás parientes ¹²³.

Los siervos de Dios del monasterio destinatario de la Regla no tenían el problema de Leto. Los lazos de la afectividad hacia la familia no les habían impedido el ingreso en el monasterio. Pero seguían siendo un impedimento para la realización del ideal profesado. Desvinculados de los padres y allegados, se apegaban a los donativos de ellos. Los mismos afectos pasaban de las personas a las cosas, con lo que tenían de privativos y excluyentes. La actitud del Santo no pasa por eliminar los afectos y romper los lazos; al contrario, los mantiene e incluso los alimenta al admitir los donativos de su parte. Pero, al mismo tiempo, tiene muy claro que tales afectos y lazos no han de ser excluyentes, sino incluyentes. Una vez que sus hijos forman parte de otra fraternidad, esta fraternidad tiene sus repercusiones también sobre ellos. Sus dones son para todos. Cuando existe la superior fraternidad cristiana y monástica, carece de sentido apegarse de forma excluyente a la fraternidad inferior fundada en la sangre o en otros vínculos por estrechos que sean. De ahí que el legislador diga que también (*etiam*) en este ámbito tiene aplicación el principio de la comunión de bienes. Ante el honor superior de la filiación divina, parece ridículo aferrarse a la dignidad de base humana que se deja traslucir mediante determinadas prendas de vestir ¹²⁴.

El legislador no se limita a prescribir que tales donativos sean para la comunidad y que los utilice quien tenga necesidad de ellos, según el principio del *gaudere socialiter* que vimos aparecer en las *Confesiones* ¹²⁵. Ordena,

¹²³. «Potes hoc facillime in tua ipsa matre cognoscere. Nam unde te nunc inretitum inuoluit et ab instituto cursu retardatum reflectit et curuat, nisi ex quo tua propria mater est? Nam ex quo soror est omnibus, quibus est pater deus et mater ecclesia, tam te non impedit quam neque me neque omnes fratres nostros, qui eam non priuata sicut tu in domo uestra sed publica in domo dei caritate diligimus. Quod ergo tu illi etiam carnali necessitudine adnecteris, ad sortem ualere debet familiarius conloquendi et apertiore ianua consulendi, ut hoc ipsum, quo te priuatim diligit, interficiatur in ea, ne, quod ex utero suo te genuit, pluris pendat, quam quod ex utero ecclesiae genita est tecum. Quod autem de matre dixi, hoc et de tali cetera propinquitate intelligendum est» (*Ep.* 243,4. Léase toda la carta).

¹²⁴. No deja de ser significativo en este contexto la mención del hermano en el primer párrafo: «sicut *frater* eius uestiebatur». Al siervo de Dios que se aferra a su propia categoría social, reflejada en el modo de vestir, bien privado, el legislador orienta su reflexión hacia lo que tiene en común con el siervo de Dios de categoría inferior: la condición de hijo de Dios. Ambos han nacido de Dios y de la Iglesia, como dice en el texto antes citado de la *ep.* 243, bien común superior al privado de la propia categoría social.

¹²⁵. Cf. *Conf.* 10,39,64.

además, que la tarea de distribuirlos sea competencia del prepósito. ¿Por pura afirmación del principio de autoridad? No lo creemos. Nos parece más probable que la norma mira ante todo a deslegitimar el principio de la propiedad privada. Sólo es preciso pensar en la idea expresada por el Santo de que en el fondo del dar puede esconderse una forma de egoísmo. Incluso lo que se reviste con el ropaje del compartir puede ocultar el impulso a dominar al necesitado ¹²⁶. Hasta el repartir lo considerado como propio puede ser una forma de afirmarse frente a los receptores del don. Para evitar este mal, el legislador lo hace incumbencia del prepósito. Es una forma de indicar que, independientemente de su origen, todo donativo es propiedad de la comunidad y el destinatario en principio del don no puede reclamar derecho ninguno sobre él.

Traigamos a colación la parábola del hijo pródigo. El hermano mayor recriminaba a su padre que hubiese matado el ternero cebado para celebrar el regreso del hijo que había derrochado sus bienes mientras que a él nunca le hubiese dado un cabrito para comerlo con sus amigos (Lc 15,29). El padre le contesta: *Hijo mío, tú estás siempre conmigo y todos mis bienes son tuyos* (ib. 15,31). Ante esta respuesta, comenta san Agustín: «¿Acaso porque son tuyos no son también de tu hermano? ¿Bajo qué condiciones son tuyos? Tales bienes son de quien los posee en común, no de quien pleitea por poseerlos separadamente» ¹²⁷. En síntesis el texto contiene los siguientes puntos: todos los bienes son de Dios; Dios ama a todos sus hijos por igual; la condición para entrar en posesión de los bienes es poseerlos en común con los hermanos. Pues bien, estas ideas nos permiten ubicar doctrinalmente el contenido del párrafo. El Santo, que tiene en consideración los vínculos naturales, piensa sobre todo en los lazos espirituales: la condición común de ser hijos de Dios; el carácter común de los bienes como dones de Dios. Por ello, a quienes reciben donativos de Dios a través de sus padres o allegados, les recuerda que la única forma de ser auténticos poseedores de ellos es poseerlos en común con los demás hermanos.

Antes hablamos de que anteponer lo común a lo propio era un ideal cristiano no específicamente monástico. Pero hay que distinguir niveles. Dos establece el Santo. Uno consiste en abstenerse de toda propiedad pri-

¹²⁶. «Nam si praestiteris misero, fortassis extollere te cupis adversus eum, et eum tibi vis esse subiectum, qui auctor est tui beneficii» (*ep. Io. tr. 8,5*; cf. también *praec. 1,7*).

¹²⁷. «... ut verum dicat pater, *tu mecum es semper*, et *omnia mea tua sunt*. Numquid tua sunt, fratris non sunt? Quomodo tua sunt? Communiter habenti, non separate iurganti» (s. 112 A, 13). El sermón fue predicado en diciembre del 399, no mucho después, por tanto, de la composición de la Regla.

vada de bienes ¹²⁸; otro, en el caso de que el anterior no sea posible, abstenerse del amor a ellos ¹²⁹. Este último es un planteamiento general propio de quien se dirige a una comunidad cristiana con distintos niveles de compromiso. Poseer no es malo; el mal está en ser poseído por aquello que se cree poseer ¹³⁰. Pero cuando el Santo habla directamente a los siervos de Dios como es el caso en la Regla, no se conforma con que se abstengan del amor a los bienes privados, sino que exige la renuncia a la posesión de los mismos. Justamente para evitar el apego a los bienes, se renuncia a la posesión privada de los mismos, que es el mejor criterio para cerciorarse de que no existe tal apego ¹³¹. No es el personal el único aspecto positivo que tiene. Posibilita también tratar humanamente a los más desamparados, aún dentro del monasterio ¹³².

12. Sección segunda (parágrafos 4-7): La utilización de determinados servicios con criterios no egoístas

Los cuatro parágrafos mencionados constituyen una sección literaria en cuanto que, de una parte, están unidos entre sí por diversas partículas y, de otra, el primero está desvinculado del anterior y el último del siguiente ¹³³. Desvinculado sólo literariamente en cuanto que falta toda partícula de en-

¹²⁸. «Abstineamus ergo nos, fratres, a possessione rei privatae» (*en. Ps.* 131,6).

¹²⁹. «... aut (abstineamus) ab amore, si non possumus a possessione, et facimus locum Domino» (*en. Ps.* 131,6).

¹³⁰. «Quia tenes, non teneris. Non est enim malum tenere; teneri est malum» (s. 301 A,5). «Si malus es, is post aurum; si bonus es, it post te. Quid est it post te? Tu ducis, non duceris, quia possides, non possideris» (s. 311,9,1); «Si autem cupieris habebis, non habebis. Noli amare pecuniam si vis habere pecuniam. Si enim non amaveris, habebis pecuniam; si amaveris habebit te pecunia. Non enim eris dominus pecuniae, sed servus, et quoniam servus quo traxeris, sequeris. Non es servus quando eius cupiditate traheris?» (s. 107 A); «aliud est habere, aliud dominari» (*Io. eu. tr.* 13,16); «Dives superbus non possidet, sed possidetur» (s. 53 A,4); «cupide et avarus non appetas nec tua» (s. 107, 3,4); cf. también *en. Ps.* 51,14; 128,4; s. 25 A,2; 357,2, etc.

¹³¹. «Namque aurum et argentum atque omnis terrena possessio et exercitatio humanitatis est, et supplicium cupiditatis... Non enim potest quisque apparere contemptor, nisi eius rei cuius possessor effectus est. Nam et qui non habent possunt ista contemnere; sed utrum fingant, an vere contemnant, Deus videt qui cordis inspector est... » (s. 50,3).

¹³². Cf. *op. mon.* 19,22 (texto en nota 85). Esta *humanitas* a que se debe servir con los propios bienes es un aspecto que el Santo suele poner de relieve. «Munus autem misericordiae geminum est, cum vindicta domatur et *cum humanitas exhibetur*» (*ep.* 171 A,1; cf. también s. 50,3, en nota anterior).

¹³³. Cf. artículo anterior, *Estudio Agustiniiano* 40 (2005), p. 20-21. «Abstineamus ergo nos, fratres, a possessione rei privatae» (*en. Ps.* 13,16).

lace, pues al menos el párrafo cuarto se mantiene unido a los anteriores por el tema del vestuario. En cuanto al contenido, la sección se ocupa de la utilización de dos servicios: el del lavado de la ropa y el de los baños ¹³⁴. Por ello, se puede entender estructurada de la siguiente manera:

1. Lavado de la ropa (par. 4)
2. Lavado o baño del cuerpo del siervo de Dios débil (par. 5-7). A este respecto, se contemplan tres posibilidades:
 - a) El siervo de Dios necesita el baño, pero lo rechaza (par. 5 b).
 - b) El siervo de Dios no lo necesita, pero lo desea (par. 5 c).
 - c) El mal existente no está a la vista: ¿qué hacer? (par. 6) ¹³⁵.
3. Modo de proceder en cualquiera de los casos (par. 7).

El párrafo cuarto, repetimos, se mantiene en relación con los tres anteriores, en cuanto que sigue ocupándose de la ropa. Pero si en la sección anterior se contemplaba la ropa como objeto de uso y en cuanto necesitada de cuidado para su conservación, aquí se la toma en cuenta exclusivamente en cuanto que necesita ser lavada. Un aspecto muy concreto, sin duda.

En su contenido hay que distinguir qué es lo que ordena el legislador y el por qué lo ordena. Pero esta cuestión todavía admite ser desglosada en otras dos: la razón que explicita el Santo y la razón que no explicita, pero que podemos adivinar.

Lo que de hecho ordena o parece ordenar ya lo indicamos en el artículo anterior en el marco de los datos históricos que aporta el capítulo ¹³⁶. Nada tenemos que añadir a lo allí dicho y, en consecuencia, no nos detenemos en ello.

¹³⁴. Es precisamente el tema común del lavado lo que aúna el párrafo cuarto con los inmediatamente siguientes, en orden de menos a más: de los vestidos («indumenta uestra .. laventur») al cuerpo («lavacrum etiam corporum...»).

¹³⁵. Esta presentación presupone que el párrafo sexto sea parte del quinto. La estructura literaria está definida por las tres condicionales (*si*), que sigue a la consecutiva: *ita ut*. En esquema, helo aquí:

Lavacrum... non denegetur... ita ut... (5 a)

si nolit... (5 b)

si autem uelit... (5 c)

Denique, *si* latens est... (6).

Los dos primeros *si* se ubican en un mismo presupuesto real: la necesidad es patente, al menos al médico, pero en contrapuesta (*tamen*) actitud psicológica de los afectados. El último *si*, precedido del *denique* que cierra el elenco de posibilidades, se ubica en otro presupuesto: sólo el afectado conoce el mal.

¹³⁶. Cf. *Estudio Agustiniiano* 40 (2005), p. 29-32.

Nuestra atención se encamina ahora a un nivel más profundo. Conocida la norma del legislador, hemos de buscar sus distintos porqués. El primero se queda a un nivel superficial. Se trata de saber qué le mueve a introducir el tema. El tenor general de la Regla hace pensar que aquí estamos ante experiencias concretas de la vida diaria de la comunidad monástica. Por otra parte, el caso se encuadra bien en el marco doctrinal que lo orienta.

Al segundo porqué responde el legislador mismo. Prescribe que el lavado de la ropa se haga conforme al criterio del prepósito para evitar que el afán excesivo de llevar la ropa limpia arrastre consigo manchas en el alma, es decir, interiores¹³⁷. Al entrar ya en el ámbito moral, este porqué se coloca en un nivel de mayor profundidad. Al respecto, tenemos una causa, el excesivo afán (*adpetitus*) de llevar la ropa limpia, y un efecto que el legislador quiere evitar, las manchas, interiores, en el alma. La conexión entre causa y efecto es expresada con el verbo *contrahere* que significa arrastrar (*trahere*) consigo (*con*). Parece querer decir que el efecto indicado no es algo que se pueda producir ocasionalmente, sino algo inseparable del mencionado afán.

Veamos la causa. El término latino que hemos traducido por afán es *adpetitus*. El valor moral le llega o bien del objeto o bien del sujeto. En el caso presente el objeto es el llevar la ropa limpia, hecho que no merece, en sí, ningún reproche del legislador. Lo que lo convierte en posible causa del mal que pretende evitar es la demasía (*nimius*), y ésta depende siempre del sujeto.

El legislador describe el efecto que acompaña a esa demasía como «manchas» (*sordes*). Sin duda se trata de una imagen en el contexto de la ropa y del lavar. Pero no nos equivocamos si descubrimos bajo esta imagen la realidad del vicio. Ante el sinfín de manchas posibles, se ve en la necesidad de especificar más: son manchas «interiores». Es lo que cabía esperar, pues las manchas exteriores las elimina el lavado, mientras que los vicios son todos interiores. Pero justamente por esto seguimos todavía sin saber en concreto en qué manchas piensa el Santo. El texto especifica aún más: se trata de las manchas interiores «del alma» (*animae*). Tampoco es decir mucho, porque en la práctica puede entenderse como una redundancia de lo indicado con el adjetivo «interiores»¹³⁸. ¿Cómo adivinar entonces en qué consisten en concreto las *sordes* que el santo trata de evitar?

¹³⁷. «... ne interiores animae sordes contrahat mundae uestis nimius appetitus» (*praec.* 5,4, l. 167-168).

¹³⁸. Siempre que el genitivo *animae* no haya que entenderlo como genitivo subjetivo. De ser así, el «alma» no sería el lugar donde se producen las manchas, sino la causante de las mis-

En el libro décimo de las *Confesiones* el santo indica que las riquezas son deseadas para ponerlas al servicio de las diversas concupiscencias ¹³⁹. Aunque aquí no se trata propiamente de riquezas, sino de un servicio, el disponer de él es ya una manifestación de riqueza. ¿A qué deseo menos confesable podría servir ese excesivo deseo de llevar el vestido limpio? Posiblemente no andemos muy equivocados si pensamos en lo que el santo ordena en el primer párrafo del capítulo cuarto de la Regla: «No sea llamativo vuestro porte, ni pretendáis agradar con el modo de vestir, sino con la manera de comportaros» ¹⁴⁰.

Pero no es ésta la única interpretación posible. Para evitar manchas interiores el legislador ordena que el lavado de la ropa se haga conforme al criterio del propósito. Si, como parece, la alternativa al criterio del propósito es el criterio propio, lo que puede producir las manchas es servirse del criterio propio. ¿En qué sentido? ¿Cabe pensar que algunos trataran de destacar sobre los demás precisamente por la limpieza de los vestidos, una vez que no les era factible destacar por las prendas en sí, dado que no era competencia de ellos determinar qué debían llevar en cada momento? ¹⁴¹. De ser acertada esta hipótesis, el párrafo cuarto se movería todavía en el mismo ámbito que los anteriores. Para el legislador los bienes exteriores, como la ropa de vestir, no deben ser instrumentos al servicio de ninguna ambición. Por supuesto, el Santo no recomienda el desaliño personal; lo que rechaza es poner el valor de la limpieza al servicio del propio *appetitus excellentiae*, de un indebido afán de destacar sobre los demás ¹⁴². Si, en cambio, se sigue el criterio del propósito, de una parte se mantendrá el legítimo deseo (*appetitus*) de llevar la ropa limpia y, de otra, se evitará su demasía (*nimius*), que surge de la raíz de la ambición mundana.

En los párrafos quinto y sexto se da el paso del lavado de la ropa al baño personal ¹⁴³. El legislador acepta la asistencia a baños de los siervos de

mas y habría que pensar en el *nimius appetitus animae*. En este caso el *anima* aparecería en contraposición a *animus*, o parte superior del hombre.

¹³⁹. *Conf.* 10,37,60: .

¹⁴⁰. Cf. *praec.* 4,1, l. 78-79.

¹⁴¹. Podríamos tener aquí otra manifestación de un anterior estilo de vida, propio de quienes procedían de una categoría social superior, que, al disponer de más ropa, estaban habituados a lavarla más a menudo de lo que podían hacerlo otros de origen más humilde.

¹⁴². Otras traducciones del texto, implicarían otra interpretación. La traducción que acompaña a las Constituciones de la Orden de san Agustín, cambia el sentido: «Lávese vuestra ropa según la norma dada por el Superior, ya sea por vosotros, ya por los lavaderos, pero que no suceda que el afán nimio de llevar limpio el vestido llegue a causar manchas en el alma». Esta traducción desvincula indebidamente la primera parte de la segunda.

¹⁴³. La vinculación con el párrafo anterior se produce por medio del adverbio *etiam*.

Dios. Si hablamos sólo de «acepta», es porque no lo ordena en términos positivos. El precepto está formulado de manera negativa: «no se niegue en modo alguno el baño del cuerpo»¹⁴⁴. Y se entiende este modo de proceder, habida cuenta de la limitación a que lo somete: sólo cuando la debilidad (*infirmitas*), no la enfermedad (*aegritudo*), del siervo de Dios lo haga necesario¹⁴⁵. El legislador no permite asistir a los baños al servicio de la higiene, ni lo contempla como un medio para relajarse; lo acepta únicamente en bien de la salud. Pero no para recuperarla, cuando el siervo de Dios está enfermo, sino para robustecerla cuando aún se halla convaleciente. El hecho de poner el baño al servicio de la salud explica que el legislador deje en manos de la ciencia médica fijar cuándo ha de tomarse, y reclame la sumisión sin rechistar a sus prescripciones¹⁴⁶.

El legislador acepta la asistencia a los baños en función de la salud física, acabamos de decir. Hay que añadir, sin embargo, que en el presente parágrafo no es la salud física en cuanto tal lo que está directamente en su punto de mira¹⁴⁷. Por supuesto se interesa por ella y al servicio de la misma permite la asistencia a los baños. Pero donde centra su atención no es la salud del cuerpo del siervo de Dios, sino la de su espíritu, cuyas dolencias refleja la actitud que toma ante las exigencias de la salud física. ¿De qué dolencias se trata?

Significativo, al respecto, es el orden de seguir *sine murmure*, sin rechistar, las prescripciones médicas. Este particular deja entrever que el precepto de acudir a los baños en las circunstancias señaladas suscitaba resistencia en determinados siervos de Dios. Pero la resistencia a lo mandado se daba también en otros siervos de Dios a quienes se les negaba la asistencia a los mismos. Como en tantas otras cosas, también a propósito del baño sucede que, a veces, se otorga a quien lo rechaza, y se rehúsa a quien lo desea vivamente. El legislador se ocupa de uno y otro caso. Refiriéndose al primero, mantiene el principio: el siervo de Dios concernido ha de hacer por su salud, incluso contra su voluntad, lo que ella requiera. Y no duda en poner al servicio de lo prescrito por el médico toda la autoridad del prepósito¹⁴⁸. Al segundo, el siervo de Dios que anhela los baños, que tal vez no le con-

¹⁴⁴. «Lavacrum etiam corporum... minime denegetur» (*praec.* 5,5, l. 169).

¹⁴⁵. «... cuius infirmitatis necessitas cogit» (*praec.* 5,5, l. 169).

¹⁴⁶. «... sed fiat sine murmure de consilio medicinae» (*praec.* 5,5, l. 170).

¹⁴⁷. De ella se ocupó en el capítulo tercero.

¹⁴⁸. «ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute» (*praec.* 5,5, l. 171-172). Nótese el verbo *iubere*, que aparece aquí por primera vez en la Regla. Volverá a aparecer en el parágrafo séptimo.

vienen, le recomienda que no ceda a su antojo ¹⁴⁹. El párrafo concluye con una consideración que ha de referirse a ambos casos contemplados, no sólo al último: «a veces, incluso si resulta dañino, se cree que es provechoso lo que resulta placentero» ¹⁵⁰.

De esta última reflexión del legislador resulta claro que tanto el siervo de Dios que rechaza lo que le han concedido, como el que anhela lo que le han denegado, parecen moverse por criterios de placer, no de utilidad al servicio de la salud. El primero se sentirá más a gusto en el monasterio que en los baños, el segundo más a gusto en los baños que en el monasterio. ¿Qué está inmediatamente detrás de estas diferentes actitudes? No lo indica el texto. ¿Qué supone el legislador que está en última instancia? Es algo que trataremos de averiguar más tarde, pues procede dedicar previamente algo de tiempo al párrafo sexto.

Antes interpretamos que el *denique* que da inicio al párrafo cierra la enumeración que incluye también los dos casos examinados ¹⁵¹. Según ello, el párrafo sexto contiene un nuevo caso, el que cierra la serie, relacionado con la salud pues trata de un mal y del modo de curarlo. El mal es de tal naturaleza que causa dolor sin dejar huellas sensibles en el cuerpo. En tal circunstancia, el legislador ordena que se crea, sin dudar, a quien afirma que siente un determinado dolor ¹⁵². Dos detalles merecen ser resaltados: uno, que el Santo reclama del siervo de Dios que diga qué es lo que le duele ¹⁵³; otra, que no se ponga en duda su palabra. Si el primero, deja entrever cierta suspicacia frente al siervo de Dios, en el segundo desaparece por completo. Por ello quizá el término «suspicacia» no sea el más adecuado; al exigir tal precisión posiblemente el legislador esté pensando en la posibilidad de individuar el mal para poder actuar sobre él.

¹⁴⁹. «Si autem uelit, et forte non expedit, suae cupiditati non oboediat» (*praec.* 5,5, l. 172-173).

¹⁵⁰. «Aliquando enim, etiam si noceat, prodesse tamen creditur quod delectat» (*praec.* 5,5, 173-173). En s. 80,3 presenta el caso contrario de quien renuncia a no comer ni beber lo que le agrada con tal de curar.

¹⁵¹. No todos los autores piensan así. L. Verheijen, por ejemplo, lo interpreta como resumiendo lo precedente: «Bref, si un serviteur de Dieu éprouve quelque douleur cachée dans son corps et révèle le mal dont il souffre...» (NA, 1,25). Pero no creemos que se trate de un resumen de lo anterior por dos motivos. De una parte, la brevedad de la Regla no requiere, en principio, tales síntesis y, de hecho, no se dan en ningún otro lugar; de otra, no lo acepta el contenido. En el párrafo quinto no se habla de dolor alguno, sino simplemente de una *debilitas*.

¹⁵². «Denique, si latens est dolor in corpore, famulo dei, dicenti quid sibi doleat, sine dubitatione credatur» (*praec.* 5,6, l. 175-176). Nótese que por segunda vez aparece *famulus dei* como forma de desinar a los moradores del monasterio. Apareció ya en *praec.* 3,5, l. 73).

¹⁵³. El «*quid sibi doleat*»: se puede interpretar en el sentido de que no acepta quejas genéricas de que se siente mal, sino que exige que se especifique.

El legislador da al siervo de Dios la última palabra respecto al hecho de la existencia del dolor, no así en cuanto al modo de hacerle frente. A este propósito, admite la duda. Cuenta con la posibilidad de que el paciente confunda lo adecuado con lo placentero y opte por esto contra aquello. Para evitar el mal que de ahí se podría derivar, otorga la última palabra a la ciencia médica. Por el contexto cabe pensar que el remedio concreto que puede estar en la mente del paciente y para el que el legislador busca la aprobación del médico sea el de la asistencia a los baños. No en vano vuelve sobre la reflexión de que una cosa es lo adecuado y otra lo placentero. Además, dado que de los baños hablan tanto el párrafo anterior como el siguiente, resultaría extraño que el que está en medio tratase de otra cosa.

El párrafo séptimo cierra la sección. Que pertenece a ella, lo prueba la copulativa *nec* que lo introduce y literariamente lo vincula al anterior. Que la cierra se deduce de su contenido, que regula el régimen de las salidas. Los párrafos quinto y sexto contemplan el hecho de que algunos siervos de Dios tengan que ir a los baños, y el cuarto admite la posibilidad de que tengan que llevar la ropa a los lavaderos. Ahora bien, ¿no serán estos dos casos los contemplados por el legislador en el párrafo séptimo: «Y no vayan a los baños o a cualquier otro lugar a donde hubiera que ir...»? ¹⁵⁴. En cuanto al primero no hay duda; en cuanto al segundo, nos parece probable.

La regulación de las salidas, sean las que sean, se concreta en dos puntos: uno, señalar la necesidad de que todo siervo de Dios vaya acompañado; otro, indicar quién determina cuáles han de ser los acompañantes. El siervo de Dios que tenga necesidad de salir a algún lugar ha de hacerlo acompañado por, al menos, otro u otros dos hermanos ¹⁵⁵; en cuanto a quién elige los acompañantes, el texto es bien explícito: «deberá ir no con quienes él quiera, sino con quienes mande el propósito» ¹⁵⁶. No tanto la orden en sí como su formulación da la impresión de que el Santo quiere atajar un problema vivo en el monasterio ¹⁵⁷.

¹⁵⁴. «Nec eant ad balneas, siue quocumque ir necesse fuerit...» (*praec.* 5,7, l. 179). Hasta cabe pensar en el quiasmo, ese recurso literario tan frecuente en la Regla. Estos serían sus términos:

1. Salir fuera para llevar la ropa a lavar (par. 4).

2. Salir fuera a los baños (par. 5-6).

2. Ir a los baños (par. 7a)

1. Ir a cualquier otro lugar (¿a los lavaderos?, ¿a la consulta del médico?) (par. 7b).

¹⁵⁵. «... (non) minus quam duo uel tres» (*praec.* 5,7, l. 179-180).

¹⁵⁶. «Nec ille qui habet aliquo eundi necessitatem, cum quibus ipse uoluerit, sed cum quibus praepositus iusserit, ire debet» (*praec.* 5,7, l. 180-181).

¹⁵⁷. Mientras podía bastar un simple «vaya», recurre al «deberá ir».

Conocidas las dos disposiciones del legislador, conviene saber el porqué de ambas. ¿A qué obedece la norma de tener que salir siempre acompañados? El argumento de la inmoralidad reinante en los baños públicos no satisface por insuficiente. Podría valer si la norma se limitase al siervo de Dios que los visita, que no es el caso, pues tiene un alcance general: a cualquier lugar que haya de ir. El ideal comunitario de Hech. 4 que abre la Regla puede ser en principio una explicación válida. Pero desde ese ideal bastaría con señalar la necesidad de salir acompañados, sin especificar el número de acompañantes. La pregunta ahora es: ¿qué sentido tiene el número señalado, esto es, otro u otros dos? ¿Es puramente funcional, es decir, señalar el mínimo imprescindible, u obedece a otros criterios? ¿No cabría pensar que el legislador se estuviese inspirando en Mt 18,20? Al respecto no dejó de tener valor el hecho de que en el capítulo precedente se haya servido de Mt 18,16, pues al testigo de una reiterada mirada lasciva por parte de otro hermano, una vez que este ha hecho caso omiso de su advertencia y de la corrección del prepósito, le ordenó que recurriera a otro u otros dos hermanos para que, aportado su testimonio, quedase convicto el culpable¹⁵⁸. No sería extraño que aquí tuviese en mente la continuación del texto evangélico: «Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20)¹⁵⁹.

Conforme a la segunda disposición, el siervo de Dios que tenga que salir ha de hacerlo no con quienes él quiera, sino con quienes mande el prepósito. ¿Qué sentido tiene esta norma? ¿Afianzar la autoridad del prepósito? No lo creemos. Aunque es mencionado en tres ocasiones, el capítulo no gira en absoluto en torno a él. Una posible respuesta puede llegar de la consideración del conjunto de esta segunda sección del capítulo. El hilo conductor de la misma es que el siervo de Dios debía anteponer el criterio de la «jerarquía» jurídica (el prepósito) y profesional (el médico) al propio. Un detalle que se puede explicar desde las claves de lectura del conjunto del capítulo.

Un buen punto de partida nos lo ofrece el párrafo quinto. Al siervo de Dios que, sin la aprobación del médico, suspira por ir a los baños, el legislador le ordena que no obedezca a su *cupiditas*, a su antojo¹⁶⁰. En esta *cupiditas* puede estar la clave¹⁶¹.

¹⁵⁸. Cf. *praec.* 4,8.9, l. 111-113.124-125.

¹⁵⁹. A esta explicación se le pueden poner dos pegas: una, que aparece en un contexto de oración, mientras que aquí es el de las salidas del monasterio; otra, que el Santo no hace uso de dicho texto en su obra, aunque sí lo recoge en el *Speculum*.

¹⁶⁰. «... suae cupiditati non oboediat» (*praec.* 5,5, l. 172-173).

¹⁶¹. Tendría el mismo peso que la *voluptas* en el capítulo tercero (cf. 3,5, l. 74) y la *concupiscentia (feminarum/carnis)* en el capítulo cuarto (cf. 4,4, l. 87-88.91).

La *cupiditas* es un concepto de difícil traducción al castellano. La amplitud de su significado requiere diferentes términos según los casos y contextos. De la misma raíz que *cupere*, desear, de por sí puede tener por objeto tanto bienes como males. Lo ordinario, sin embargo, es que el Santo emplee el término en sentido negativo, como apetencia de algo moralmente malo. Es el término genérico de que se sirve a menudo para designar todo apetito desordenado. Y según sea el apetito que en cada caso se manifiesta, la traducción puede ser distinta. De hecho, la *cupiditas* puede equivaler a avaricia, o a lujuria, o al afán de gloria y de poder, etc. San Agustín suele presentar la *cupiditas* como *pendant* negativo del término positivo caridad (*caritas*)¹⁶². Esta constatación posibilita llegar al significado concreto de *cupiditas* en nuestro texto a partir del significado que caridad tiene en el capítulo.

Recordemos que la caridad, que juega un papel tan significativo en el párrafo segundo, es específicamente la caridad hacia el prójimo; recordemos, además, que de los múltiples rasgos con que la describe san Pablo en la primera carta a los Corintios, el que centra aquí la atención del legislador es el de «no buscar los propios intereses», que el Santo interpreta como anteponer los intereses comunes a los propios.

Según esto, la *cupiditas* con la que no debe transigir el siervo de Dios que quiere ir a los baños, aun cuando el médico no lo considera oportuno, se manifiesta en buscar el propio interés, sin tener en cuenta el interés común. De otra parte, los baños son un bien de uso que se puede hacer según criterios de interés personal, en función de que a uno le resultan placenteros o no, o según criterios de utilidad común, dentro del cual entra la salud de cada miembro de la comunidad. No nos parece descaminado pensar que lo que el legislador busca con las normas dictadas aquí no es directamente la atención a la salud; sino evitar que, a propósito del necesario cui-

¹⁶². Cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, p. 36ss. Sobre todos los aspectos señalados con los textos con los oportunos apoyos textuales y con bibliografía selecta, cf. G. BONNER, *Cupiditas*, en *Augustinus Lexikon* 1, 166-172. En el contexto del capítulo quinto, la *cupiditas* queda bien descrita en estas palabras: «Je définirais la convoitise comme le désir perversi dans l'ardente recherche de la possession exclusive d'un objet. Que devient l'autre, lorsque la convoitise l'emporte? Il est mis dans une des trois positions suivantes: objet à accaparer, rival à écarter ou moyen utilisé pour arriver a posséder l'objet convoité. Car l'envieux ne voit l'autre qu'en fonction de lui-même et de son objectif. Pour lui, l'autre n'existe pas en tant que personne, en tant qu'autre. Et cet rendre impossible toute relation vraie, toute fraternité. La convoitise, l'avidité, est en ce sens un obstacle majeur à toute recherche d'unité» (A. WÉNIN, *Des chemins de réconciliation. Récits du Premier Testament, en Irénikon* 68 [1995] 307-323: 310-311).

dado de ella, el siervo de Dios se comporte como dueño de los servicios relacionados con ese cuidado. En consecuencia, para evitar ese «sentimiento de propiedad», deja el ir a los baños en manos de quien, desde su competencia profesional, se supone tiene criterio para administrarlos en beneficio de la comunidad. Al respecto, no debe haber más criterio que el suyo. Si el legislador hace intervenir al prepósito, es para hacer cumplir su prescripción; no contempla que pueda modificarla.

Aún queda por integrar en esta perspectiva el hecho de que sea el prepósito quien ordene con quiénes ha de salir el que tenga necesidad de hacerlo. ¿No estará detrás de esta norma el mismo problema, pero referido ahora no a las cosas, sino a las personas? De hecho, también puede darse que alguien llegue a considerar a los siervos de Dios como «objetos» de los que puede disponer a capricho, con cierto sentido de propiedad, al servicio de los propios intereses, sin tener en cuenta los intereses comunes. ¿No sería este el caso si la persona que necesita salir del monasterio se empeñase en que le acompañase otra, cuya tarea fuera imprescindible o sólo conveniente en aquel momento? Hasta cabe que en el trasfondo de la norma exista una situación en cierto modo paralela a la del parágrafo tercero del presente capítulo. Allí eran los donativos de los padres y allegados los que ponían en peligro el ideal de que prevalezca el bien común sobre el privado y particular, y a él trataba de hacer frente el contenido del parágrafo; aquí sería –podemos pensar– la solicitada compañía de familiares y amigos la que se opondría a la caridad que antepone lo común a lo particular. Aquí lo particular serían los familiares o amigos y estaríamos de nuevo moviéndonos en el mismo contexto espiritual de la *Carta* 243 y, yendo más atrás, de la obra *La verdadera religión*. De ser así, el legislador constituiría al prepósito en salvaguarda de los intereses de la comunidad frente a los caprichos de los individuos.

13. Secciones tercera y cuarta (par. 8-9 y 10-11): la administración de los bienes con criterios de servicio

Si tomamos en consideración la estructura del capítulo, las dos secciones siguientes constituyen su segunda parte. Como en la primera, también en ella el legislador pretende que se anteponga el criterio de los otros al propio. Lo específico ahora es que los «otros» están desprovistos de toda «jerarquía» sea jurídica, sea profesional. Como las dos secciones tienen

mucho en común, las consideramos a ambas dentro de este apartado, aunque por separado, siguiendo el orden numérico.

La sección tercera es bastante más breve que las dos anteriores. La componen sólo dos párrafos de la edición de L. Verheijen. A nivel de contenido el primero de ellos mantiene cierta vinculación con lo anterior –ambos tratan de la salud–, y el segundo con lo siguiente –ambos se ocupan de los vestidos–. A pesar de esta vinculación, hablamos de una sección nueva porque, a nivel literario, se da tanto una desconexión exterior como una conexión interna. En efecto, de una parte, ni el primero de sus párrafos aparece unido al anterior por elementos literarios, ni el segundo al siguiente; de otra, aparecen conectados entre sí en relación de oposición por la conjunción adversativa *tamen*.

En cuanto al contenido material, en el párrafo octavo el legislador mantiene la atención centrada en el cuidado de la salud. Contempla varias situaciones que pueden darse: que unos estén propiamente enfermos, que otros se encuentren en período de convalecencia tras una enfermedad, que otros, por último, sufran algún achaque, acompañado o no de fiebre ¹⁶³.

De los propiamente enfermos ya se ha ocupado la Regla en el párrafo primero y quinto del capítulo tercero ¹⁶⁴. El legislador los tiene en cuenta, pero, a decir verdad, no les dedica demasiado espacio, sobre todo si lo comparamos con el dedicado a los «débiles» ¹⁶⁵. También de los convalecientes se ha ocupado ampliamente en el párrafo quinto del capítulo tercero, siendo muy breve aunque suficientemente explícito en lo que pide a la

¹⁶³. «Aegrotantium cura, siue post aegritudinem reficiendorum, siue aliqua imbecillitate, etiam sine febris, laborantium...» (*praec.* 5,8, l. 182-183). El que contemple la posibilidad de que los achaques vayan acompañados también (*etiam*) de fiebre, indica que tiene asimismo en mente los achaques sin fiebre. Por otra parte, la expresión no es clara. A una primera lectura, parece que comienza hablando de la enfermedad en general («*aegrotantium cura*») y que luego la especifica en dos categorías (*siue... siue*). Pero leyendo el texto de esa manera resulta lo que parece una contradicción: la de llamar enfermo («*aegrotans*»), a quien ya ha pasado la enfermedad y está reponiendo fuerzas («*post aegritudinem reficiendorum*»). Entender la disyuntiva con valor especificativo del mal general, implicaría excluir de la atención a los propiamente enfermos.

¹⁶⁴. «... non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumant, nisi cum *aegrotat*» (*praec.* 3,1, l. 48); «... quemadmodum *aegrotantes* necesse habent minus accipere ne graventur» (*ib.* 3,5, l. 68-69).

¹⁶⁵. A ellos les dedica los relativamente largos párrafos tercero y cuarto del capítulo tercero y el quinto del capítulo quinto. Todo lo que dice respecto de los enfermos, en cambio, se reduce a lo indicado en la nota anterior. Téngase en cuenta que el párrafo quinto del capítulo tercero sólo dedica a los enfermos la línea y (escasamente) media iniciales; el resto se refiere a los convalecientes.

comunidad para ellos y profuso en lo que le pide a ellos. En cambio, aparecen por primera vez en el texto monástico quienes padecen algún achaque, acompañado o no de fiebre. A juicio del legislador, todos ellos necesitan un trato especial en la alimentación. En consecuencia, prescribe que se designe a un hermano con la misión de atender a esa necesidad. El texto no indica a quien compete dicha designación, pero hasta el mismo silencio al respecto lleva a pensar en el prepósito. Sí señala, en cambio, en qué consiste en concreto su tarea: tomar personalmente de la despensa lo que advierta que necesita cada uno ¹⁶⁶. Disposición que reclama algunos subrayados. En primer lugar, hay que anotar que la dieta no sólo ha de ser especial, sino también específica para cada cual, en función de las exigencias de su personal estado de salud (*cuique*); en segundo lugar, que el privilegio se refiere únicamente a lo necesario (*opus esse*), no a lo que eventualmente pudiera agradar; en tercer lugar, que es él quien ha de ver qué necesita cada cual (*ipse... perspexerit*), pero no indica el modo como puede llegar a saberlo: si desde una competencia profesional o desde el diálogo con el interesado; por último, que es él en persona quien ha de solicitarlo (*ipse... petat*). El legislador manifiesta a las claras su interés por que el necesitado de una dieta especial se mantenga alejado de la despensa. Una vez más en el presente capítulo, al siervo de Dios en causa no se le niega nada de lo que necesita, pero no es él quien decide. En el presente caso quien lo determina es la persona a la que se ha confiado su cuidado ¹⁶⁷.

El parágrafo noveno, segundo de la sección, aparece en relación de oposición con el octavo, indicada por la conjunción adversativa *tamen*. La oposición se manifiesta en que en el parágrafo anterior el legislador se ocupó de quienes necesitaban recibir y en este se ocupa de quienes tienen que dar. Pero, como acontece a menudo en la Regla, comienza con un caso concreto y luego contempla también otros paralelos. En efecto, en el parágrafo octavo se dirige únicamente a quien tiene que tomar algo de la des-

¹⁶⁶. «... uni alicui debet iniungi, ut ipse de cellario petat, quod cuique opus esse perspexerit» (*praec.* 5,8, l. 183-185).

¹⁶⁷. Teniendo en cuenta el capítulo tercero de la Regla cabe preguntarse si los allí considerados como «débiles» que necesitaban una dieta alimentaria diferente (*praec.* 3,3,4, l. 53-54.58-60) están contemplados entre quienes han de ser atendidos por el encargado mencionado en este parágrafo. Aunque no están mencionados de forma explícita, para no multiplicar innecesariamente los entes, habría que pensar que están incluidos entre quienes padecen algún achaque. El texto latino habla de *aliqua imbecillitate... laborantium*. Tal *imbecillitas* denota precisamente la necesidad de un apoyo (*in-bacillo* [bastón]) extra. Con todo, la apostilla «con o sin fiebre» deja entender que está pensando en situaciones de debilidad más o menos pasajeras.

pensa, mientras que en el noveno se dirige, por supuesto, al encargado de la misma, pero también a quienes tienen bajo su responsabilidad la ropa o los libros ¹⁶⁸.

No deja de llamar la atención cuán concretos son los preceptos. Aunque, como acabamos de indicar, extiende a otros casos la norma que le sugiere un caso particular, no lo hace de forma general, sino que sigue manteniéndose en el ámbito de lo concreto. Otro legislador, con una mentalidad distinta, podía haber dicho: «los encargados de la despensa y de cualquier otro servicio...». La impresión que se obtiene es que nuestro legislador no quiere andarse por la nubes, sino mirar a las baldosas levantadas en el suelo de la vida de cada día, para asentarlas de nuevo en su lugar.

A los encargados de la despensa, de la ropa y de los libros se les ordena que sirvan a sus hermanos sin refunfuñar ¹⁶⁹. Cada uno de estos tres aspectos reclama un breve comentario. Comenzamos por el último: «sin refunfuñar», en latín *sine murmure*. Con esta recomendación ya topamos en el párrafo quinto. Pero entonces iba dirigida al siervo de Dios renuente a ir a los baños prescritos por el médico (*fiat sine murmure*); en el presente párrafo, en cambio, al siervo de Dios remiso a prestar determinado servicio (*sine murmure serviant*). En el primer caso, el objeto del refunfuño era una determinación de que era sujeto pasivo el refunfuñante; en el segundo, otra de que es sujeto activo. Si ahondamos un poco más, vemos que en ambos casos el refunfuño se coloca en el plano vertical, pero en diferente dirección. En el párrafo quinto, de abajo hacia arriba: refunfuña el «inferior» (el paciente) frente al «superior» (el médico); en el noveno, de arriba hacia abajo: refunfuña el «superior» (el encargado) frente al «inferior» (el necesitado).

Los encargados han de servir sin refunfuñar «a los hermanos». En el párrafo sexto de este mismo capítulo el legislador ha designado al morador del monasterio como «siervo de Dios»; aquí, por el contrario, ha preferido servirse del término «hermanos». ¿A qué puede deberse tal cambio? La explicación es sencilla: cuando el legislador considera a la persona en relación con los demás, entonces recurre a la categoría de la fraternidad; cuando, por el contrario, la considera en sí misma, prefiere recurrir a la categoría del servicio divino. Quien mora en el monasterio es, en sí mismo, un siervo de Dios; pero, visto en relación con los demás, se convierte en un hermano, lo cual revela de alguna manera la naturaleza del servicio divino:

¹⁶⁸. «Siue autem qui cellario, siue qui uestibus, siue qui codicibus praeponuntur...» (*praec.* 5,9, l. 186-187).

¹⁶⁹. «... sine murmure seruiant fratribus suis» (*praec.* 5,9, l. 187).

más que en el ámbito «social» se ubica en el específicamente «familiar». Y, obviamente, se trata de una familia que tiene a Dios por padre y a la Iglesia por madre ¹⁷⁰.

El núcleo de la recomendación a los encargados es que «sirvan». Este verbo es el que propiamente nos introduce en la «música» del parágrafo, después de haber considerado su «letra». Por supuesto, cuando recurre a este verbo, el legislador piensa tanto en determinadas acciones como, sobre todo, en el modo de realizarlas. No les pide sólo que den a los hermanos lo que necesiten de los bienes que tienen a su cargo, sino, de modo particular, que lo hagan con espíritu de servicio. Y hacer algo con espíritu de servicio equivale a hacerlo desde una actitud de «siervos». Esta actitud implica, a su vez, dos cosas: saber que los bienes que administran no son de su propiedad, y, además, reconocer que tienen un amo, el verdadero dueño de los bienes que administran. Que no son bienes de su propiedad queda aludido en el verbo utilizado: *praeponuntur* (los que están puestos al frente de ellos). ¿Quién es, entonces, el amo del que ellos son siervos? En última instancia Dios, el Padre, en quien todos los siervos de Dios son hermanos. Todos los bienes son suyos, en efecto. Pero a un nivel más inmediato, como el amo de uno es aquel a quien uno sirve, amos de los encargados son los hermanos a que deben servir, y, de forma derivada, de estos son los bienes que ellos administran. Todo don recibido de Dios ha de ser objeto de un gozo social (*socialiter gaudentes* ¹⁷¹), tanto lo que los siervos de Dios aportaron al monasterio cuando entraron en él, como lo que adquirieron ya dentro de él con su trabajo.

En este parágrafo también suena otra música de fondo que acompaña a todo el capítulo. No hace falta discurrir mucho para ver detrás de la recomendación de servir, esto es, de comportarse como un siervo de los hermanos, la tentación de comportarse como amo frente a ellos. De esta manera, aparece otra vez ante nuestros ojos el vicio de la ambición mundana. De nuevo los bienes materiales se convierten en campo adecuado para su despliegue. El siervo de Dios puede pretender imponerse a los demás ya sea exigiendo dichos bienes (presupuesto en el par. 8) ya sea negándolos (pre-

¹⁷⁰. Adviértase cómo la categoría «familia» ha aparecido en este comentario al final de las tres primeras secciones: al final de la primera, aparecía la familia natural como categoría que en cierto modo debía ser superada; al final de la segunda sección, suponíamos una alusión también a la familia natural, que también debía ser superada; ahora, al final de esta sección aparece ya la nueva familia, la cristiana.

¹⁷¹. Cf. *conf.* 10,39,64; *en. Ps.* 131,5-6.

supuesto en el par. 9). A menudo, el que no consigue afirmarse ante los demás por otros cauces, convierte la pequeña parcela que tiene confiada en campo de expansión de sus ambiciones encubiertas. A ese mal intenta poner remedio el legislador. En esta sección del capítulo, si se atiene a lo prescrito por el legislador, nadie actúa como dueño y señor de los bienes. Por otra parte, el conjunto de los dos párrafos mantiene un perfecto equilibrio: el «superior» (el encargado) manda en el párrafo octavo y obedece («sirve») en el noveno; el «inferior» (el necesitado) «obedece» en el octavo (es el encargado quien pide), pero «manda» en el noveno (los encargados deben atender a sus necesidades). La actitud que el Santo reclama a unos y a otros se puede denominar también pobreza de espíritu en el sentido de despojarse de los propios criterios en favor del de los demás.

Entramos ya en la cuarta y última sección del capítulo. Utilizando la imagen de antes, hay que decir que en ella se escucha la misma música, con letra ligeramente distinta. Pero de ello hablaremos después; antes procede dedicar unas líneas a los bienes específicos cuya administración pretende regular el legislador. Son tres: el alimento, la ropa (y el calzado) y los libros. Como salta a la vista, se trata de bienes necesarios para sostener la vida a nivel físico y espiritual. El conocedor de la Regla sabe que todos aparecieron ya en el capítulo tercero, en que el legislador orientaba su legislación en esa dirección concreta. Los dos primeros, de forma explícita ¹⁷²; el tercero, de forma menos explícita al no mencionar los libros, pero también clara, porque habla de alimentar el espíritu con la palabra de Dios ¹⁷³. Del hecho de que vuelvan a aparecer aquí los mismos temas no han de sacarse conclusiones precipitadas como, por ejemplo, que san Agustín compone mal o que la Regla consiste en un conjunto de notas sueltas o circunstanciales. Lo que en verdad muestra es lo contrario: que el Santo sabía componer muy bien y que la Regla no está hecha de pura circunstancia. Aunque la letra pueda ser un «texto» de circunstancia, la música que la acompaña no. La música la llevaba el Santo consigo y era fruto maduro a la vez de lecturas, de experiencias y de reflexiones personales sobre las unas y las otras. En realidad, más que de música habría que hablar de músicas. El capítulo tercero y el quinto tienen buena parte de la letra común (alimento, ropa, «libros»), pero la música es distinta. En aquel suena la música de la relación

¹⁷². «... aliquid alimentorum, uestimentorum, stramentorum, operimentorum datur...» (*praec.* 3,4, 59; cf. también 3,1.3.5 l. 45-48. 53-54. 68-70).

¹⁷³. Cf. *praec.* 3,2, l. 51-52.

consigo mismo en cada uno de esos ámbitos, en este la música de la relación con los demás, siempre a propósito de esos mismos ámbitos ¹⁷⁴.

La sección cuarta, la más breve, la componen también dos párrafos, el décimo y el undécimo. Respecto del contenido, hay una línea de continuidad con la anterior: el primer párrafo se dirige de nuevo a los encargados de los libros y el segundo a los de la ropa. Pero esta continuidad temática no existe a nivel literario: falta toda partícula que establezca cualquier tipo de conexión con la sección previa. Entre ambos párrafos, en cambio, se da una relación de oposición expresada ahora por la conjunción, también adversativa, *uero*.

Aunque el legislador vuelve a dirigirse a los encargados de los libros y de la ropa (y calzado), lo hace desde otra perspectiva. En la anterior sección se centraba en el hecho del servicio a los hermanos; en la presente del cuándo, contraponiendo dos casos. Por lo que se refiere a los libros, sólo han de servirse dentro del horario establecido ¹⁷⁵; el servicio de la ropa y del calzado, en cambio, no sólo no está sometido a horarios, sino que incluso se recomienda que se haga pronto ¹⁷⁶. Otro detalle merece ser puesto de relieve: al servicio de entrega de libros, el legislador le impone un horario, pero no condiciones; al de la ropa y calzado, no le impone horario, pero sí una doble condición: que quienes los piden carezcan de ellos (*indigentibus*) y que les sean necesarios (*necessaria*) ¹⁷⁷.

No resulta difícil comprender que el legislador establezca una diferencia, en cuanto al horario, entre el servicio de libros y el de ropa y calzado. Estos últimos bienes son de uso continuo, mientras que el uso de los libros no. Sea el pudor, sea la salud reclaman que la persona vaya vestida en todo momento; en cambio, la múltiple actividad de los siervos de Dios exige que a la lectura se dedique únicamente el tiempo establecido. El atender a las demandas legítimas de ropa y calzado favorece el desarrollo de las distintas actividades del monasterio; en cambio, el atender fuera de hora las demandas de libros se convertiría en impedimento para las mismas: si se van a leer los libros pedidos, será en detrimento de otras actividades; si no se van a leer, no es preciso pedirlos.

¹⁷⁴. Al respecto y en línea con lo dicho anteriormente, puede ser significativo que en el capítulo tercero no aparezca el término «hermanos».

¹⁷⁵. «Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam qui petierit, non accipiat» (*praec.* 5,11, l. 188-189).

¹⁷⁶. «Vestimenta uero et calceamenta... dare non differant, sub quorum custodia sunt quae poscuntur» (*praec.* 5,11, l. 190-192).

¹⁷⁷. «... quando fuerint *indigentibus necessaria*» (*praec.* 5,11, l. 190-191).

Al servicio de los libros no se le pone más límites que los del horario. No cabe imaginar que en la biblioteca del monasterio hubiese libros cuya lectura fuese desaconsejable por razón de su contenido o que aconsejasen restricciones en función de las personas. Las condiciones que, en cambio, impone al servicio de ropa y calzado están en línea con el conjunto de la Regla y específicamente con el capítulo: lo necesario y nada más.

Esta es la letra de la sección. La música es la misma que sonaba en la sección anterior. No hace falta, pues, repetirla. Sólo es preciso establecer las equivalencias entre el párrafo octavo y el décimo de una parte y, de otra, entre el noveno y el undécimo.

14. Síntesis conclusiva

A medida que comentábamos los capítulos anteriores, hemos ido viendo cómo en cada uno de ellos el legislador toma en consideración un determinado mal o enfermedad que sufre en mayor o menor medida todo siervo de Dios por su misma condición humana. Si en el capítulo segundo tomaba en cuenta a la hora de legislar la enfermedad del espíritu que consiste en vivir en la «ilusión» y no en la verdad; y si en los capítulos tercero y cuarto salía al paso de distintos males vinculados al cuerpo, el presente capítulo es resultado de haber diagnosticado un nuevo mal en el espíritu humano cuya específica sintomatología se manifestaba en las relaciones interhumanas. Para referirse a él, san Agustín habla, aunque en la Regla no lo haga explícitamente, del afán de descollar sobre los demás o, siguiendo la terminología de la primera carta de san Juan, de la ambición mundana (1 Jn 2,16). Tal es el cuadro último en que se enmarca, así creemos, el contenido de cada uno de los párrafos del capítulo quinto.

El planteamiento hecho por el legislador en la Regla es lógico y sistemático, como se manifiesta en el orden de los temas tratados en los sucesivos capítulos. Pero el tratamiento de las distintas enfermedades es muy concreto, como resulta del examen del contenido de cada uno de ellos. Este segundo aspecto se explica porque, en su función de médico-cirujano, el legislador sólo actúa si y cuando aparecen los síntomas.

Identificada ya la enfermedad de fondo, veamos los síntomas que la revelan. Ante todo, la pretensión de algunos siervos de Dios de mantener dentro del monasterio, respecto de otros siervos de Dios, la preeminencia social de que gozaban antes de entrar en él y la pretensión de otros de adquirir dentro similar distinción de que carecían antes de entrar. Los pri-

meros pretenden lograr su objetivo distinguiéndose por el modo de vestir, ya sea conservando la ropa de mayor calidad que llevaron al monasterio o reteniendo para su uso particular lo que en prendas de vestir o otros bienes les donen sus padres y allegados, ya sea llamando la atención por la pulcritud de las prendas que llevan, ya sea quizá por un uso antojadizo del remedio de los baños, incluyendo el ir acompañados por los que ellos eligen, quizá allegados o de su misma categoría social; ya sea desde el desempeño del cargo que eventualmente se les haya asignado. Este mismo desempeño de un cargo dentro de la comunidad podía ser aprovechado también por el otro grupo de siervos de Dios para lograr su específico objetivo de conseguir dentro lo que no tenían fuera. Sin excluir que el excesivo afán de tener el vestido limpio fuese otra forma de competir con quienes vestían más elegantemente o que la actitud ante el baño conllevara también algún complejo ya de inferioridad, ya de superioridad, lo mismo que el deseo de elegir compañeros de salida. Tanto en un grupo como en otro podía anidar el vicio de la envidia, en la doble dimensión contemplada por san Agustín: la de quien, desde una posición superior, teme que le iguale quien él ve como inferior, como la de quien, desde una posición inferior, ambiciona igualar a quien ve como superior. Uno y otro grupo se manifestaría apegado a la posesión privada: ya para mantenerla, ya para llegar a ella. Posesión privada, sea de bienes en sí, sea de poder sobre ellos, como forma de imponerse sobre los demás.

El tratamiento que aplica el legislador médico-cirujano es, en última instancia, el de la caridad. Pero no la caridad sin más, sino específicamente la caridad hacia el prójimo. La caridad, por otra parte, admite múltiples usos, explicitados en el capítulo 13 de la primera carta de san Pablo a los corintios; de ellos elige uno: no va tras lo propio y privado, sino que antepone el interés común al privado. Es el antídoto adecuado al afán de singularizarse y descollar, manifestación de la ambición mundana; destruye el afán de posesión privada, elimina toda envidia ¹⁷⁸.

Al destruir el afán de posesión privada, elimina todo posible título de propiedad. Pasa a ser patrimonio común todo lo que el siervo de Dios llevó

¹⁷⁸. Sobre el bien común asociado a la falta de envidia, cf. *Sol.* 1,13,22 y R. CANNING, *St. Augustine Vocabulary of the Common Good*, en *Studia Patristica*, vol. XXXIII: Augustine and his opponents, Jerome, other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia. Edited by Elisabeth A. Livingstone, Leuven 1997, pp. 48-54; p. 51: Returning to the idea of the common good in the text from the *Soliloquia*... [cf. 1,13,22], we note also the early announcement of the theme of lack of envy –a theme which may have been derived from Seneca [en nota 22: *Dialog. II (De constantia sapientis)* 8,2]– and the presence of the theme of friendship in terms of shared love for wisdom that is held in common.

al entrar en el monasterio y lo que estando ya en él le llevan los padres o allegados. Si la limosna es una misericordia que se ejerce al compartir los bienes, estamos ante la limosna absoluta: se comparte todo, no sólo lo superfluo o sólo una parte ¹⁷⁹. Para eliminar toda apariencia de propiedad, hasta el encauzarlo a quien lo necesita, no lo hace el antiguo poseedor, sino el prepósito. Al ser él el representante de la comunidad, el legislador indica de esa manera que los bienes que antes fueron de un determinado miembro de la comunidad ahora lo son ya de la comunidad misma. Aunque por circunstancias objetivas o subjetivas el antiguo propietario siga usando bienes que fueron suyos, la renuncia a su cuidado y conservación a nivel personal indica la pérdida del sentido de propiedad sobre ellos. Dicha tarea es un trabajo más que, como todos, se hace en interés de la comunidad, no específicamente de quien lo realiza.

Pero los bienes no sólo pueden servir a la ambición mundana cuando se poseen en el sentido fuerte de la palabra, sino también cuando se usan o se administran. En estos dos últimos casos todo depende del modo de usarlos o de administrarlos. En efecto, incluso desde la conciencia de que no se trata de bienes personales, sino de otro (por ejemplo, de la comunidad), se puede hacer un uso tendente a descollar vanamente sobre los demás o en exclusivo interés propio. Al respecto, el legislador intenta que no se cuele la ambición temida (la *cupiditas*) a través del uso de determinados bienes. También aquí al siervo de Dios se le impone el desapropio de su uso ¹⁸⁰.

Lo mismo puede decirse de la administración de los bienes de la comunidad. Es evidente que se pueden administrar de forma egoísta en el sentido de beneficiarse directamente de ellos. De darse el caso, es posible que falten para los demás, pero siempre habrá para los administradores. «La caridad bien entendida comienza por uno mismo», se diría. No es esta, sin embargo, la mala administración que trata de evitar el legislador. En el texto no hay la más mínima alusión a un beneficio material de los administradores. La mala administración que contempla el Santo es, pues, otra, que va más al fondo. Consiste en utilizar la función para afirmarse ante los demás, para hacer notar su «poder». Este se manifiesta en que pueden dar

¹⁷⁹. Cf. s. 9,19, donde el Santo habla de quienes se miden por comparación con otros peores, no con lo que manda otro mejor. El problema está en el rasero por el que se opta, por el más bajo o el más alto. En este sentido, los siervos de Dios, no sólo superan el rasero de los escribas y fariseos (Mt 5,20), sino que incluso imitan el más alto, el de la comunidad primitiva de Jerusalén, que se despojó de todos sus bienes (Hech 4,32-35).

¹⁸⁰. Y entre esos bienes pueden contarse incluso a aquellos hermanos con los que el siervo de Dios quisiera ir acompañado en sus salidas.

o no dar, en que pueden dar pronto o hacerse de rogar; en que pueden dar de buen ánimo o pueden hacerlo refunfuñando, como si los bienes fueran suyos. Detrás de las actitudes negativas indicadas se esconde un sentimiento más profundo: el de sentirse «amos» no sólo de los bienes, sino incluso de los hermanos. Al respecto es significativo que el legislador les invite a «servir» a los hermanos. Y es más significativo que aún aparezca aquí por primera vez en toda la Regla este verbo, que consideramos como un argumento a favor de nuestra interpretación global del capítulo. Detrás de todo mandato de servir (*servire*) está la prohibición de «dominar» (*dominari*), de comportarse como amos o dueños¹⁸¹. Este afán de dominio, expresión pura de la ambición mundana, es lo que el legislador quiere evitar. Como ya indicamos en su momento, a quien le muerde el deseo de ser superior a los demás, si no dispone de otros «títulos» que se lo permitan, se agarra a esa pequeña o grande parcela de «poder» y, a veces, se comporta como un auténtico tirano. Por supuesto, en la mente del legislador, en este «servicio» debe seguir activa la caridad, que justamente no busca su interés (de «poder» en este caso), sino el de la comunidad, o con otra denominación presente en el texto, el de los «hermanos».

Este término nos introduce en otro aspecto que es preciso poner de relieve, porque es esencial en la terapia del médico-legislador. El término «hermano» hace referencia a una familia. Es evidente que en este caso, no alude a la familia natural, ni siquiera a la monástica, sino a la cristiana. Que no hace referencia a la familia natural es obvio. Sería inconcebible que el Santo mandara servir sólo a los hermanos de sangre. Además, la familia natural es un bien relativo que el legislador busca impedir que se convierta en impedimento para un bien superior. La familia de la sangre queda superada por la familia del espíritu. De ahí que no cuente para nada el que hayan sido los padres los donantes de determinados bienes a algunos siervos de Dios: esos lazos ceden ante los más fuertes de la fraternidad en Cristo y, por ello, los donativos pasan a la comunidad. De ahí también, si estuviéramos en lo cierto en nuestra hipótesis, que el legislador intente evitar que quienes han de salir ocasionalmente del monasterio lo hagan acompañados por aquellos a quienes les unen lazos de sangre o de similar cate-

¹⁸¹. Así aparecerá con todas sus letras en el párrafo tercero del capítulo séptimo: «Ipse uero qui uobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem» (*praec.* 7,3, l. 225-226). Es significativa también la diferencia de verbo: en este texto *praeest*, en el capítulo quinto *praeposuntur*. Mientras el *praeest* indica la «dirección» de forma absoluta, el *praeposuntur* la supone derivada de otra persona, el implícito complemento agente del verbo.

goría social. Que no se refiere a la familia específicamente monástica nos parece también claro. La razón es que se trata de una concepción ausente de la terminología del santo ¹⁸². Se trata, pues, de la familia cristiana, a la que se entra a pertenecer por el bautismo en que se nace de Dios y de la Iglesia.

Este concepto tiene en el capítulo un valor específico. Mientras los lazos de la sangre son privados, por ser particulares ¹⁸³, los de la fe son comunes a todos. Si el amor al prójimo actúa según criterios particularistas, como es el caso cuando se limita a personas a que uno está unido por lazos de sangre, de categoría social, de amistad o de intereses particulares, deja de ser antídoto al mal de la ambición mundana e incluso se pone a su servicio; si, en cambio, dicho amor extiende sus brazos para acoger a todos, entonces la ambición no tiene por donde entrar. Es el caso cuando el amor se fundamenta en un criterio que no excluye a nadie: la paternidad de Dios alcanza a todos, de hecho y de derecho, y también, por tanto, la fraternidad. Fundar relaciones de amor sobre lazos familiares es muy natural, por natural. A quien pretende seguir ese criterio, el legislador no se lo prohíbe, pero le reorienta. Parafraseando a Jesús en el sermón de la montaña (cf. Mt 5,17), san Agustín podría decir: «No vine a destruir los lazos de familia, sino a llevarlos a plenitud». La familia natural es reemplazada por otra de más categoría, la familia cristiana a la que pertenecen todos cuantos moran en el monasterio. Si en *La verdadera religión* el criterio sobre el que se fundaba la extensión del amor a todos los hombres era la universal condición humana, es decir, lo que es obra de Dios, no del hombre ¹⁸⁴, aquí en la Regla es la pertenencia de todos a la familia cristiana ¹⁸⁵. Pero, insistimos, la familia monástica no es vista como una familia específica; en la Regla es con-

¹⁸². En los comentarios a la Regla se lee frecuentemente que la comunidad monástica es una familia, amparándose, sobre todo, en la mención del «padre» al comienzo del capítulo séptimo: «Praeposito tamquam patri oboediatur» (*praec.* 7,1, l. 217). Pero esa interpretación no nos parece acertada, como veremos en su momento.

¹⁸³. Sería muy raro que todos los miembros de un monasterio estuviesen unidos por lazos de sangre, y en todo caso, se trataría de una situación circunstancial; en última instancia, no sería tal el fundamento de la vida monástica.

¹⁸⁴. «Itaque ad pristinam perfectamque naturam nos ipsa Veritas vocans, praecipit ut carnali consuetudini resistamus, docens neminem aptum esse regno Dei, qui non istas carnales necessitudines oderit. Neque hoc cuiquam inhumanum videri debet. Magis enim est inhumanum, non amare in homine quod homo est, quam amare quod filius est: hoc est enim non amare illud quod ad Deum pertinet, sed amare illud quod ad se pertinet. Quid ergo mirum si ad regnum non pervenit, qui non communem, sed privatam rem diligit?» (*vera rel.* 46,88).

¹⁸⁵. El cambio ya se había dado en *ep.* 243.

templada únicamente en cuanto forma parte de la familia de los hijos de Dios, de la Iglesia ¹⁸⁶.

Si es propio de todo amor auténtico no querer para el otro lo que no quieres para ti ¹⁸⁷, si el siervo de Dios se siente unido a todos los demás miembros del monasterio por los lazos de la fraternidad cristiana, entonces no queda sitio para ningún afán de sobresalir por encima de los demás por la vía del poseer, para ningún apetito de propiedad o, al menos, de posesión privada; desaparece asimismo toda envidia, pues el amor y la envidia no se compaginan (1 Cor 13,4) ¹⁸⁸; el agarrarse a lo privado y particular se ve como un empobrecimiento ¹⁸⁹. En formulación positiva, ya no se busca el interés particular, sino el común, y, por tanto, se acepta compartir cuanto se posee, y se usa y se administra con criterios de bien común toda clase de bienes ¹⁹⁰.

¹⁸⁶. Lo que aúna a todos, el *anima una*, no es otra que la de Cristo. «Hoc etiam quisque de anima sua cogitet, ut etiam in ipsa priuatum affectum oderit, qui procul dubio temporalis est, diligat autem in ea communionem societatemque illam, qua dictum est: *Erat illis in deum anima et cor unum* (Act. 4,32). Sic enim anima tua non est propria sed omnium fratrum, quorum etiam animae tuae sunt uel potius quorum animae cum tua non animae sed anima una est, Christi unica...» (ep. 243,4).

¹⁸⁷. «Ea autem est regula dilectionis, ut quae sibi vult bona provenire, et illi velit; et quae accidere sibi mala non vult, et illi nolit; hanc voluntatem erga omnes homines servat (*uera rel.* 46,87). El pasaje aparece en un contexto que consideramos paralelo al capítulo quinto de la Regla.

¹⁸⁸. «(Caritas) sola est quam felicitas aliena non premit quia non aemulatur» (s. 350,3); «... habeat caritatem, non inuideat habenti, et cum illo habet quod non habet. Quidquid enim habuerit frater meus, si non inuidero et amauero, meum est. In me non habeo, sed in illo habeo; non esset meum, si in uno corpore et sub uno capite non essemus» (s. 162 A,4; cf. también *ciu.* 15,5).

¹⁸⁹. Con todas las letras los había expresado con anterioridad Séneca. Según el filósofo cordobés los hombres, cuando quieren poseer lo propio, dejan de poseer todo: «Desierunt homines omnia possidere dum volunt propria» (SÉNECA, *Epistulae morales* XC, 3-6). San Agustín recoge la misma idea cuando establece una relación entre «privado» y «privación»: «... cui sapienter nomen latina lingua indidit, cum appellavit priuatum, quod potius a detrimento quam ab incremento dictum elucet. Omnis enim priuatio minuit» (*Gn. litt.* 11,15,19). La fórmula también en estos términos: «Non habebit denique istam possessionem (se refiere a la bondad), qui eam noluerit habere communem; et tanto eam reperiet ampliorem, quanto amplius ibi potuerit amare consortem» (*ciu.* 15,5); «Sed nihil habere superfluum, nihil habere quod oneret, nihil habere quod obliget, nihil habere quod impediatur. Nam illud verius perficitur et in hoc tempore in seruis dei, *quasi nihil habentes, et omnia possidentes* (2 Cor 6,10). Tuum quod voces non sit, et omnia tua erunt; si haeseris in parte, amittis totum; quantum enim tibi de diuitiis sufficeret, tantum sufficit de paupertate» (s. 350 A,4). En síntesis, mientras el orgullo prefiere la parte al todo (cf. *conf.* 3,8,16), entrar en la vía de la caridad significa optar por poseer el todo y no la parte.

¹⁹⁰. Llama la atención que ocupándose el legislador en este capítulo de los bienes, no hable de los efectos negativos que el apego a ellos puede tener a nivel personal (cf., por ejem-

Y cuando la situación es como la que acabamos de describir, sobra decir que tampoco queda espacio para los altercados, contiendas, litigios y murmuraciones en el monasterio. Con otras palabras, reina la unidad incluso en la diferencia ¹⁹¹, la paz y también la libertad, anhelo radicado en todo hombre. Desde ese anhelo se puede entender, pues, este capítulo quinto.

Pero llegar a esa situación no es fácil. Ser capaces de renunciar a todos los bienes y compartirlos con los demás requiere personalidades fuertes. Es un convencimiento que el Santo expone en más de una ocasión ¹⁹². Estamos ante la virtud cardinal de la fortaleza, otra de las claves de lectura propuestas para este capítulo.

Por último, volvamos a la caridad. Es evidente que en este capítulo el legislador ha abierto de par en par las puertas a esta virtud. Ahora bien, san Agustín tenía muy claro que la caridad no es automotora, que no llega sola, sino que es introducida. Y quien la introduce, según enseñanza de san Pablo es el Espíritu Santo que la ha derramado en los corazones de los creyentes (cf. Rom 5,5). Este dato significa que la comprensión de este capítulo no puede conseguirse sin tomar en consideración el papel específico del Espíritu Santo. Así hemos llegado a otra de las claves y con ella concluimos.

PÍO DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

plo, s. 313 F,3: «Speravit aliquis divitias: aut non adeptus cruciatus cupiditate aut adeptus tortus timore») o el tener que dejarlos necesariamente a no se sabe quién a la hora de la muerte (cf. s. 367,1,1). Todo se contempla desde la perspectiva «social» y, por tanto, no se ha de entenderse desde un concepto de pobreza material, esto es, de renuncia a los bienes. En el capítulo, el peligro de los bienes está únicamente en que pueden emponzoñar las relaciones entre los siervos de Dios. Adviértase también que el santo no cita para nada el texto de Mt 19,12, que bien conocía que estaba asociado a la tradición monástica (cf. *conf.* 8,12,29). En realidad el santo se mueve aún en un ideal de raíz filosófica, aunque plenamente cristianizado. Esta ausencia es equiparable a la que se da en el capítulo cuarto en que tampoco cita ninguno de los textos que han dado base bíblica al voto de castidad a lo largo de los siglos. A propósito de la pobreza como testimonio en la Regla de san Agustín, cf. T. VAN BAVEL, *La espiritualidad de la Regla de San Agustín*, en *Augustinus* 12 (1967) 433-448: 444.

¹⁹¹. «Ubi enim nulla est invidentia, concors est differentia» (s. *uirg.* 29,29; cf. también *b. coniug.* 17,20).

¹⁹². «Magnae vires, magna dominatio mentis est adhibere modum, frangere avidum appetitum, refrenare cupiditatem, imponere metas ardenti libidini. Magna virtus, fateor, magna virtus» (s. 359 A,6). Refiriéndose específicamente a los monjes, cf. *c. litt. Pet.* 2,104,239; *ciu.* 18,54.