

Comentario a la Regla de San Agustín

CAPÍTULO OCTAVO (III)

6. «Bono Christi odore de bona conuersatione flagrantēs»

6.1. Interpretación dada por otros autores

Comenzamos, una vez más, mostrando la interpretación que otros autores han dado de esta frase de la Regla. Queremos saber qué función le asignan en el conjunto del documento monástico y qué entienden bajo el concepto de buen olor de Cristo. Seguimos el orden cronológico de aparición de los estudios.

Según A. Zumkeller, san Agustín recurre a la imagen del buen olor de Cristo para presentar de forma más vívida la actitud de mente y corazón con que se debe observar la Regla. El estudioso entiende la expresión usada por el legislador como una paráfrasis de Mt 5,16: una invitación a que la propia luz brille ante los hombres para que glorifiquen a Dios. Tal es –escribe– la primera tarea apostólica confiada a los religiosos, la razón por la que el santo se complace en aplicar a los religiosos la imagen de la fragancia de Cristo (2 Cor 2,15) ¹. Al servirse de esa imagen paulina, el santo introduce en la piedad de la Regla una idea cristológica: la comunidad monástica y cada uno de sus moradores son miembros del cuerpo del Señor, la Iglesia, y, por ello, están obligados a dar testimonio de Cristo individual y comunitariamente. Ese apostolado ha de ejercerse sobre todo mediante una seria vida cristiana ².

Para A. Sage, exhalar un perfume divino es otra señal de que Dios ha concedido al religioso una observancia perfecta de la Regla. El árbol en flor de los primeros años de la vida religiosa está cargado de frutos –mencionados en Gal 5,22-23– que emanan todos de la caridad. El autor men-

¹ Remite a *ep.* 48,4 y 27,2.

² ZUMKELLER, 123-124.

ciona el monasterio de la Isla Cabrera al que san Agustín felicitó por desprender ese buen olor ³, quedando embalsamada la Iglesia entera ⁴.

A. Trapè advierte en el pasaje agustiniano el motivo del apostolado, inspirado en 2 Cor 2,15. Aunque el texto paulino es válido para todos los fieles, la Regla lo aplica oportunamente a la vida religiosa. Junto al motivo apostólico, incluye el cristológico, profundo y esencial, que en el santo nace de la experiencia y profunda meditación del evangelio. Ello da pie al conocido agustinólogo para referir sucintamente el significado que tuvo la persona de Jesucristo en la vida de san Agustín. Señala, además, que el breve apunte de la Regla no es ocasional ni indiferente, sino la expresión de una piedad profunda, de una doctrina vastísima y de una espiritualidad que tiene en Cristo el alfa y la omega. Luego matiza que el apunte agustiniano se refiere directamente al apostolado y, específicamente, al apostolado comunitario. El legislador quiere que la comunidad religiosa dé testimonio de Cristo, difunda la fragancia de sus virtudes, confirme su doctrina con las obras y glorifique su nombre. Es el apostolado más importante es el de la caridad, la santidad, el sufrimiento, la alegría y, como resultado de ello, el de la palabra y el de la acción. «La Regla quiere que la comunidad, viviendo en medio del pueblo de Dios y con él, sea centro de alta espiritualidad cristiana y sea conocida como tal». En ese contexto introduce los problemas de la comunidad de Cartago. Es necesario que toda comunidad que ama a Cristo sea «ejemplar», con una ejemplaridad que nace de la caridad, de la observancia regular y de la disponibilidad para el servicio de la Iglesia. De la caridad nace, luego, la imitación y, como fruto de esta asidua y perseverante imitación de Cristo, se desprende de la comunidad religiosa la fragancia espiritual que, difundiéndose en la Iglesia y en el mundo, manifiesta su presencia y divinidad. Tal es el primer apostolado de toda comunidad religiosa. El autor concluye poniendo en luz el carácter decididamente moderno de las breves palabras de la Regla⁵.

L. Verheijen apenas prestó atención al buen olor de Cristo, pues todo su interés estuvo centrado en el sintagma anterior: «enamorado de la belleza espiritual» ⁶.

³ Ep. 48,4.

⁴ SAGE, 266-267. Advuértase la referencia a Ct 4,16.

⁵ TRAPÈ, 219-224.

⁶ Un ejemplo: «... saint Augustin détermine, dans une prière finale, dans quelles perspectives ces préceptes doivent être observés, à savoir, dans un climat, non pas de légalisme, mais d'amour, dans une ambiance de contemplation et de prière, avec une référence continue au Christ, dans un esprit de liberté chrétienne» (*Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin. L'utilisation monastique des Actes des Apôtres 4, (31)32-35*, en Jean Chrisostome et

A. Manrique y A. Salas unen amor (*cum dilectione*) y buen olor de Cristo, identificando ambos conceptos. Esa identificación salta evidente de este epígrafe: «El amor (buen olor de Cristo) en todas las cosas». La idea, que reaparece poco después: «La caridad, el buen olor de Cristo, aparece aquí como la auténtica ley interior, que debe regir la vida religiosa», es reafirmada al final: «Todos los preceptos de la vida religiosa se hallan compendiados en el amor. Es lo que S. Agustín llama en la vida religiosa “el buen olor de Cristo” o “ungüento de la caridad”»⁷.

C. Boff ve en la expresión la irradiación pública de la vida religiosa, el testimonio social de la consagración, testimonio personal y comunitario. Pero la atestación del evangelio –avisa– ha de expresarse en su forma adecuada: no como un trompetear farisaico, sino como un exhalar un perfume; no como propaganda, sino como seducción misteriosa. Tal es el primer servicio que los religiosos prestan al mundo. De donde concluye que la vida religiosa tiene un carácter más sacramental que funcional, es signo más que acción. El autor advierte también que este es el único lugar de la Regla donde se menciona a Cristo, hecho que le sorprende conociendo el firme cristocentrismo de la vida y la teología de san Agustín. Pero juzga que es un vacío más de vocabulario que de contenido, más de letra que de espíritu, pues Cristo está en ella como el sol verdadero que ilumina con su discreta luz todo el universo de valores de la Regla. «Cristo –escribe– en la Regla es tan vital y al mismo tiempo tan invisible como el aire que se respira»⁸.

La imagen del olor que se difunde, proveniente de 2 Cor 2,15, hace pensar inmediatamente a T. van Bavel en las ofrendas de incienso hechas a Dios en el templo. Como el incienso es agradable a Dios, así ha de serlo también la vida del religioso. En la imagen descubre también un significado misionero e indica la vocación cristiana: Cristo debe tomar forma en este mundo por medio de los religiosos. El mejor testimonio a Cristo no se le da hablando de él, sino con la propia vida. Por último, aplica también a los religiosos Sant 3,13: su vida debe manifestar la fuerza de atracción de Cristo⁹.

Augustin (Actes du Colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974). París 1975, p9. 93-123 : 94; NA I, 75-121 : 76). Como se ve, menciona a Cristo, pero pasa por alto el olor.

⁷ MANRIQUE-SALAS, 237-238. En otra obra A. Manrique considera que el buen olor de Cristo que san Agustín pide a cada miembro de la comunidad es el perfume de la unidad, el *unguentum unitatis* (*Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1964, pp. 343.345).

⁸ BOFF, 186-187.

⁹ VAN BAVEL, 96.

También P. Langa pone de relieve que el pasaje es el único lugar de la Regla en que aparece citado el nombre de Cristo ¹⁰. De la frase agustiniana deduce que la observancia de la Regla ha de estar siempre animada por la caridad; es más, la expresión agustiniana pone de relieve que «dicha caridad arranca de Cristo (*et bono Christi odore*) y que tal virtud debe asistir al alma como si fuera su atmósfera, alma del alma, de modo que se comunique sin esfuerzo... La Regla ha de ser observada por el religioso con una caridad contagiosa, alegre, comunicativa, a tiempo y destiempo, creciéndose en la adversidad, como los mártires». Cualquier dificultad será oportuna para que el religioso difunda, más que en las circunstancias normales, el buen olor de Cristo¹¹.

Para F. Moriones la observancia de la Regla por amor convierte al religioso en apóstol. El buen olor de Cristo lo identifica con el buen ejemplo o la buena fama. La buena fama de los religiosos –escribe– edifica a quienes ven sus buenas obras ¹².

J. Anoz de detiene en analizar la estructura literaria del texto y subraya la centralidad que en él obtiene Cristo. En el *flagrantes bono Christi odore* ve el tercero de cinco trazos que definen la observancia regular. Además de ocupar –añade– el ombligo del quinteto, es eminentemente bíblico, por entretejer dos referencias escriturarias de las que ha tomado prestados los términos (2 Cor 2,15a y 1 Pe 3,16), y estilísticamente muy elaborado. De ahí deriva el carácter «cristológico del pasaje, de todo el *praeceptum* al que sirve de remate, y de la comunidad que a él se atiene y por él se siente atañida». Considera a los religiosos portadores del buen olor de Cristo y, en virtud de ello, «incendiarios de un mundo en que toda esclavitud y egoísmo han sido desautorizados por el Señor de los señores». En pocas palabras, de la frase que nos ocupa, J. Anoz deriva el carácter cristológico de la Regla, que juzga puesto preferentemente al servicio de la dimensión testimonial y misionera de la comunidad ¹³.

Agatha Mary comienza su análisis con consideraciones de índole literaria. Pone de relieve el tono poético de la expresión y el recurso a un lenguaje que trasciende la razón y la emoción. Su comentario es el único que hace referencia al problema textual y, en su opinión, no está claro si san

¹⁰ *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 (1985) 599-618: 605.

¹¹ *Ib.*, p. 607-608; la referencia a los mártires toma pie de s. 273,5.

¹² *Espiritualidad agustino-recoleta, II*, p. 274-275, con referencias a ep. 48,4 y b. vid. 22,27.

¹³ *Rasgos de la comunidad agustiniana según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 25 (1990) 81-98: 90-94.

Agustín escribió *flagrantes* o *fragrantes*, apoyándose en que la tradición manuscrita está muy dividida. Acepta la opción del editor L. Verheijen, *flagrantes*, pero encuentra dificultad para darle sentido desde el significado propio del verbo. Partiendo de que la frase agustiniana evoca los muchos aspectos de la belleza que pueden hallarse en la vida de los monjes, traduce el verbo por *radiate* que incluye tanto el significado de irradiar como el de expandir. San Agustín –anota la autora– pide a los monjes que irradien luminosidad con el «buen olor» de Cristo. Ese buen olor es aquel de que habla san Pablo en 2 Cor 2,15 que, a su vez, remite al tema veterotestamentario de las ofrendas sacrificiales, donde el olor de la ofrenda quemada o del incienso era una muestra de la autoentrega a Dios. En el Nuevo Testamento «olor» se ha convertido en término técnico para indicar que un sacrificio es aceptable a Dios. Según lo dicho, el tema que san Agustín evoca al pedir que los monjes irradien el buen olor de Cristo es el de su pleno autosacrificio que se consumirá en la entrega incesante a la causa de los demás. Esta autoentrega, de signo cristiano, se manifestará en la santidad de sus vidas ¹⁴.

También para L. Cilleruelo el buen olor de Cristo es la buena fama, la «propaganda» de la verdad. Pues no basta la propia conciencia, que justifica ante Dios, sino que es necesaria la misericordia con el prójimo ofreciéndole la fragancia de Cristo y, así, atrayéndole a Cristo. Esta doctrina general tuvo importancia al ser aplicada al monacato, que san Agustín introdujo en el norte de África y quería extenderlo por todo el país, urgiendo como primera medida el que los mismos monjes fuesen buen olor de Cristo. «Es la fragancia que mareaba a la esposa del Cantar de los cantares (Ct 1,3), porque esa fragancia es la del amor» ¹⁵.

Marie-Ancilla establece de entrada la relación entre los preceptos y el buen olor: «gracias a ellos –escribe–, la vida se hace santa y expande por sus virtudes el buen olor de Cristo (cf. 2 Cor 2,15)». A continuación menciona las virtudes a que se refiere: unidad, pobreza, humildad, obediencia, perdón mutuo, servicio de la caridad. Como otros autores anteriores, anota que se trata del único pasaje del documento monástico en que se menciona el nombre de Cristo y que el texto sólo adquiere todo su sentido a la luz de la dimensión evangélica del conjunto de la Regla: todos sus capítulos no son sino una invitación a seguir a Cristo e imitar su ejemplo. Añade que ese buen olor lo había encontrado san Agustín en los monjes de la isla Cabrera¹⁶ y que, expandido por cada hermano y por la comunidad entera,

¹⁴ AGATHA MARY, 334-335.

¹⁵ CILLERUELO, 485.

¹⁶ Cf. *ep.* 48,4.

está hecho para tocar el «olfato espiritual», es decir, el corazón, de los que se acercan al monasterio. De esta manera –concluye–, por la santidad de sus monjes, el monasterio posee una irradiación apostólica¹⁷.

Para A. de Vogüé, afirmar que la «buena conducta» de los hermanos respira «el buen olor de Cristo», equivale a asimilar la Regla al evangelio del que procede, puesto que san Pablo exhalaba semejante olor al anunciarlo¹⁸.

Por último, N. Cipriani, que dedica sendos apartados al *cum dilectione*, a “Libertà e servitù” y a “La bellezza spirituale”, omite todo comentario a *bono Christi odore.... flagrantēs*¹⁹.

Todo lo expuesto se puede resumir en los siguientes puntos: a) Sólo un autor hace referencia al problema textual, la opción entre *flagrantēs* y *fragrantēs*. b) Con distintas palabras, todos reproducen la idea de que son los siervos de Dios los que deben desprender el buen olor, como realidad que ha de estar en ellos. c) De forma unánime, todos los comentaristas ven en la expresión agustiniana una referencia a 2 Cor 2,15, pero uno introduce también otra a Ct 1,3 y otro, admitiendo la referencia a 2 Cor 2,15, interpreta el texto como paráfrasis de Mt 5,16. d) En el texto agustiniano descubren la mayoría de los autores la dimensión apostólica, personal y comunitaria, de la vida religiosa, cuya mejor obra es la vida santa. e) El buen olor lo refiere la mayoría a la fama y buen nombre de los religiosos, vinculados al ejercicio de las virtudes, sobre todo al ejercicio de la caridad; algunos lo ponen también en relación con el ámbito cultural, como indicador de la autoofrenda a Dios, sin que falten quienes lo identifican con la caridad. f) Varios autores ponen de relieve que es el único pasaje de la Regla que menciona el nombre de Cristo, añadiendo que toda ella está empapada de su presencia. g) Atentos a indicar en qué consiste el buen olor de los siervos de Dios, ningún autor se pregunta en qué consiste el buen olor de Cristo o, con otras palabras, qué es lo que en Cristo desprende ese buen olor.

6.2. Nuestra interpretación

La podemos resumir en estos puntos: a) Entre *flagrantēs* y *fragrantēs*, optamos por el primer término, siguiendo a L. Verheijen en su edición

¹⁷ MARIE-ANCILLA, 151-152.

¹⁸ DE VOGÜÉ, 203.

¹⁹ SANT'AGOSTINO, *La Regola*. Introduzione e commento di Nello Cipriani, Città Nuova, Roma 2006. La frase tampoco suscita ningún interés a G. Bonner (*AUGUSTINE OF HIPPO. The Monastic Rules, with a commentary by Gerald Bonner*, New City Press, New York 2004).

crítica. b) Juzgamos que, para una correcta interpretación del texto, hay que tener en cuenta no sólo 2 Cor 2,15 (*Somos buen olor de Cristo...*), sino también Ct 1,3 (*Correremos en pos del olor de tus perfumes*). c) El olor de Cristo es algo que el siervo de Dios desea ardientemente conseguir y, a la vez, algo que puede poseer o no. d) El olor de Cristo, objeto del deseo del siervo de Dios, lo desprenden sus perfumes, esto es, su eternidad divina y su humanidad glorificada. e) El siervo de Dios que desea ardientemente ese olor de Cristo anhela alcanzar su condición gloriosa y verse libre de toda corrupción –y consiguiente mal olor–, tanto física como moral. f) La satisfacción plena de ese deseo del siervo de Dios cae dentro de la esperanza; sólo después de la resurrección se hará realidad. g) El buen siervo de Dios comienza a exhalar, ya en la tierra, el buen olor de Cristo en la misma medida en que se va desprendiendo del pecado.

Para mostrar cuanto nos hemos limitado a afirmar, seguiremos los siguientes pasos: a) Justificamos el optar por *flagrantes* y no por *fragrantes*. b) Presentamos el marco doctrinal en que, desde la estructura global de la Regla, creemos que hay que colocar la expresión agustiniana. c) Tratamos de descubrir a qué se refiere el santo cuando habla del buen olor *de Cristo*. d) Ponemos los resultados obtenidos en relación con los capítulos tercero y cuarto de la Regla (unidad segunda de la sección B). e) De lo dicho, extraemos algunas conclusiones sobre la espiritualidad de la Regla.

6.3. ¿*Fragrantes* o *flagrantes*?

Lo primero que el lector de la Regla desearía tener claro es si san Agustín se sirvió del verbo *flagro* (arder, en sentido literal o figurado) o de *frago* (desprender olor). A partir de los manuscritos es difícil llegar a una conclusión segura. En su edición crítica de la Regla, L. Verheijen optó por *flagrantes*, en vez de *fragrantes*. En su traducción, sin embargo, asumía que *flagrare* tenía el mismo significado que *fragrare*, como, de hecho, se encuentra en otros autores antiguos²⁰. Sólo que, hecho un recorrido por los múltiples textos en que san Agustín se sirve de las palabras con la raíz *flagr-* se advierte que en todas tiene el significado de arder (en sentido literal o figurado), salvo en tres pasajes de la edición crítica de las *Confesiones*, hecha por el mismo L. Verheijen, en los que otros editores optan por las formas del verbo *frago*²¹.

²⁰ Cf. S. AMBROSIO, *De virginitate* 11,60-67 y SEDULIO, *Opus paschale* (cf. A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-français des Auteurs Chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954, p. 355).

²¹ Nos referimos a *Conf.* 8,4,9 (*flagra, dulcesce*); 9,7,16 (*cum ita flagraret odor unguentorum tuorum, non currebamus post te* [Ct 1,3]) y 10,27,38 (*flagrasti, et duxi spiritum*).

Aunque la asociación con el sustantivo *odor* (*Christi odore*) hace más plausible optar por *fragrantes*, aceptamos, no obstante, leer *flagrantes*, en vez de *fragrantes*, porque representa la *lectio difficilior* y porque encaja mejor en el marco doctrinal en que se encuadra la frase de la Regla.

6.4. Marco doctrinal

Al comentar los capítulos tercero y cuarto fijamos el marco doctrinal general en que se ubicaban sus preceptos y señalamos estos momentos: a) La *Salud* plena original, presentada, positivamente, como quietud y perfecta armonía entre el cuerpo y el espíritu y, negativamente, como carencia de toda indigencia y necesidad y de cualquier rebelión del cuerpo contra el espíritu. b) *Pecado original*, por el que Adán y sus descendientes perdieron la situación anterior. c) *Nueva situación* en que el hombre sufre la debilidad, la enfermedad y la mortalidad, así como la rebelión del cuerpo contra el espíritu; en definitiva, un estado de corrupción física y moral. d) *Medicación*: para hacer frente a tales males el hombre dispone de la comida, la bebida, el abrigo, el descanso, y la sexualidad al servicio de la procreación. e) *Abuso*: el hombre abusa de esa «medicación» tomándola en dosis inadecuadas o poniéndola, no al servicio de la salud, sino al servicio exclusivo del placer. f) *Efectos*: los contrarios a los pretendidos, a saber, la muerte en unos casos, daños a la salud en otros y, a menudo, la esclavitud del espíritu al placer físico. g) *Remedio*, que consiste en tomar la «medicación» en la dosis adecuada y ponerla al servicio de la salud; respecto de la sexualidad, hacer de ella un uso conforme a la razón o, incluso, si se es capaz, renunciar a su uso legítimo. h) *Jesucristo* como modelo y ejemplo: mientras vivió con los hombres fue modelo en el uso racional de la «medicación» y de vida célibe, y después de resucitado ofrece el ejemplo de una vida ya no sometida a la muerte, incorrupta y sin necesidades. i) *Salud* plena, pero ya definitiva.

En la Regla los momentos a-b) están simplemente presupuestos; los c-g) aparecen en el trasfondo de los capítulos tercero y cuarto –unidad segunda de la sección B–. Ahora nos toca considerar el momento h) que halla su expresión en el *bono Christi odore... flagrantes* –correspondiente a la sección C–. Para ello, es preciso volver los ojos a algunos textos de estructura similar a la de la Regla y, específicamente, a los pasajes que consideramos correlativos al texto objeto de nuestro estudio.

6.4.1. La verdadera religión 39,72-45,83; 53,102-55-107

En el texto, san Agustín describe a un determinado tipo de personas que, prendidas del placer corporal, prefieren comer a carecer de hambre,

disfrutar de la pasión sexual a no sufrir apetito carnal alguno y estar durmiendo a carecer de la necesidad de dormir. Tales personas confunden los fines con los medios pues, en vez de buscar la salud, sólo buscan comer, beber, gozar del sexo y dormir, no obstante que la razón de estas cosas sea alcanzar una condición en la que no haya ni hambre, ni sed, ni pasión sexual, ni cansancio²². Posteriormente el santo presenta otro tipo de personas capaces de distinguir los fines de los medios y que, incluso en esta tierra, logran la quietud de su cuerpo, a cambio de abstenerse de las cosas de que es posible prescindir aquí y, de esa manera, saborean ya cuán dulce es el Señor²³.

En sus rasgos generales, al primer tipo de personas hacen referencia los capítulos tercero y cuarto de la Regla; al segundo, cabe pensar que este fragmento de la sección C. Esta posibilidad se percibirá mejor, si se sigue el desarrollo previo de las ideas del santo.

San Agustín parte de la constatación de que lo que cautiva o seduce en el placer, tanto el físico como el espiritual, es la *conuenientia* o adecuación recíproca de dos cosas. A nivel físico proclama la belleza del proceso placentero, que regula la alimentación y la procreación, aunque la mayor belleza está en la vida misma. En todo caso, es propio del placer (*uoluptas*) estar sometido a la corrupción²⁴. Esa belleza física es de orden inferior pues va acompañada de dolores, enfermedades, fealdades físicas o morales, que amonestan a buscar el bien inmutable. De hecho, el hombre exterior se corrompe o por incremento del interior o por deficiencia propia. En el primer caso, a su corrupción en esta vida va asociada una reforma que terminará en la recuperación plena al final de los tiempos, momento en que ya no será objeto ni sujeto de corrupción. En el segundo caso, en cambio, se precipita en bellezas más corruptibles, aunque siempre bellezas²⁵. Entonces se impone orientar la concupiscencia para que, de *cupiditas*, se convierta en templanza. Si la criatura racional sirve a su creador, las demás cosas le servirán a ella; le estará sumisa su vida ínfima, y ella dirigirá a voluntad al mismo cuerpo; se le ofrecerá enteramente sumiso, sin originarle molestia alguna, pues ya no buscará en él y por él la felicidad, sino que la recibirá personalmente de Dios. El alma gobernará el cuerpo reformado y santificado, sin el detrimento originado por la

²² *Ib.* 53,102.

²³ *Ib.* 53,102-103.

²⁴ *ib.* 40,74.

²⁵ *Ib.* 41,77.

corrupción y sin el peso de dificultad alguna. Afirmación que prueba con textos bíblicos, referidos uno al ámbito sexual (Mt 22,30) y otros al alimentario (1 Cor 6,13; Rom 14,17).

Pero hay más. San Agustín ha expuesto previamente cómo Cristo, al vencer al diablo que le tentaba en el desierto, se constituyó en maestro que enseñó al cristiano a superar las tres concupiscencias básicas. Y, con referencia al tema que nos ocupa, extrae esta conclusión: «Por tanto, nadie que se alimenta de la palabra de Dios va en pos del placer físico en el desierto que es esta vida».²⁶ Pero con anterioridad se había detenido en mostrar cómo en la persona de Jesucristo se hacen realidad las tres ramas de la filosofía, entre ellas la natural o física. El cumplimiento de esta última acontece en su resurrección de entre los muertos. El hecho testimonia tres datos: que la naturaleza humana, con todo lo demás, se salva en su totalidad para Dios; que todas las cosas se ponen al servicio de su creador ya para castigo de los pecadores, ya para liberación del hombre; que el cuerpo se somete sin dificultad al alma cuando ésta se somete a Dios ²⁷.

En síntesis, san Agustín ha descrito a quienes han superado la concupiscencia de la carne, reorientando debidamente su natural deseo de placer. A esas personas ya no las arrastra el placer sensible vinculado a carencias provenientes del pecado; lo que las satisface es verse privadas de esas carencias; no les agrada la falta de salud que está en el origen de la apetencia de esos placeres, sino la salud plena. El ejemplo lo encuentran en Jesucristo que no hizo de su vida terrena una búsqueda del placer físico y que, resucitado, ya no sufre ni hambre ni sed, ni sueño ni muerte y no sufre la rebelión de la carne contra el espíritu, sino que se le somete plenamente.

6.4.2. *Confesiones 10*

Después de haber examinado su conciencia en relación a las tres concupiscencias, san Agustín constata que tiene el corazón enfermo. Esa constatación le lleva a invocar la “diestra del Señor” y a reflexionar sobre Cristo, único mediador que le puede hacer pasar de la condición mortal a la inmortal. Confiesa que, aunque sus dolencias son muchas y grandes, más grande es Jesucristo, la medicina divina ²⁸.

²⁶ *Ib.* 38,71.

²⁷ *Ib.* 16,32.

²⁸ *Conf.* 10, 42,67-43,69.

6.4.3 *Confesiones 1-9*

En el párrafo inicial del libro noveno, san Agustín resume su aventura espiritual hasta aquel momento, contraponiendo su pasado a su presente. Si el pasado estuvo dominado por la sumisión a las tres concupiscencias, que entonces temía dejar, el presente lo vivía como una gozosa liberación de ellas. Su lugar lo ocupó Cristo, descubierto entonces –entre otros aspectos– como «más dulce que todo placer, aunque no para la carne y la sangre»²⁹. Al presentar a Cristo como fuente de placer, lo ha mostrado como la alternativa al que le había buscado antes en «la carne y la sangre». Pocas líneas después el santo proclama que ya se sentía libre, entre otras cosas, del ansia de revolcarse y rascarse la sarna del deseo carnal, e invoca a Jesucristo como su salud³⁰. Habida cuenta de que el sintagma «aunque no para la carne y la sangre» remite a 1 Cor 15,50 (la carne y la sangre no pueden heredar el reino de los cielos), es importante señalar esta referencia escatológica en este contexto concreto: frente al placer buscado antes, Cristo ofrece un placer no vinculado a la carne y a la sangre, como realidades «caídas». Por otra parte, es significativo que presente a Cristo como su salud, no simple salvación espiritual.

Para entender mejor esta forma de presentar a Cristo es oportuno volver la mirada a los libros segundo y sexto, que están en el trasfondo³¹. En ellos el santo refiere cómo en su adolescencia (libro segundo) y en su juventud (libro sexto) se había rendido a la lujuria³². Además de esta confesión, interesa resaltar otros aspectos. Con referencia a los pecados de su adolescencia, afirma que se volvió podredumbre a los ojos de Dios³³, imagen asociada al mal olor³⁴. Poco después, hablando específicamente de los pecados contra la castidad, indica que entonces se revolcaba en el cieno de Babilonia, como si se tratara de cinamono y ungüentos preciosos³⁵. El texto es significativo porque hace referencia a Ct 4,14, pasaje en que el esposo declara su amor a la esposa y pondera sus perfumes. Con ironía, Agustín admite que su belleza y el olor que desprendía eran los que cabe esperar de

²⁹ *Conf.* 9,1,1.

³⁰ *Ib.* 9,1,1.

³¹ Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (IV)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 487-524.

³² *Conf.* 2,2,4: «... cum accepit in me sceptrum et totas manus ei dedi vesania libidinis licentiosae...»; 6, 12,22: «... victus libidine... servititem meam... consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum exercebat...».

³³ *Conf.* 2,1,1: «... computrui coram oculis tuis...».

³⁴ Cf. Sal 37,6; *en. Ps.* 37,9.

³⁵ *Conf.* 2,3,8.

uno que se está revolcando en el cieno ³⁶. También es llamativo que concluya el libro segundo indicando que se había separado de la estabilidad de Dios y se había convertido en tierra de penuria ³⁷ y el sexto con la referencia a la vida tras la muerte ³⁸. El doble dato es significativo: la lujuria es asociada al mal olor y, por contraste, puesta en relación con la vida futura ³⁹.

6.4.4. Sermones sobre la Cuaresma

En el sermón 210, sobre la cuaresma, san Agustín motiva el ayuno de los fieles en este período litúrgico. Según el predicador, el cristiano que ayuna como es debido lo hace o bien para humillar su espíritu con la oración y la mortificación corporal –motivación aludida en Mt 9,15– o bien como consecuencia de cierto empobrecimiento espiritual de verdad y sabiduría –motivación indicada en Mt 9,16-17–. El cristiano, en cuanto amigo del esposo, debe sentirse afligido porque le ha sido sustraído. En efecto, el más bello de los hombres (cf. Sal 44,3), caído en manos de los perseguidores, perdió su gracia y belleza y su vida fue borrada de la tierra. El llanto del cristiano es sincero si nace del deseo ardiente (*flagrare*) de él. Luego el predicador pregunta si hay alguien que no arda con la llama del santo deseo de él, alguien que no lllore en esta vida? La cita del salmo 44,3 le llega oportuna: *Mis lágrimas son mi pan día y noche, mientras me dicen sin parar: ¿Dónde está tu Dios?* El cristiano cree que Cristo ya está sentado a la derecha del Padre; sólo que, mientras vive en el cuerpo es un peregrino lejos de Él (cf. 2 Cor 5,6). De ahí que el Apóstol deseara morir para estar con Él, aunque el permanecer en la carne le era necesario para poder servir a los demás. A continuación señala los peligros en que se encuentra el cristiano en esta vida, dado que puede caer en las fauces de diablo y ser devorado por él. Para evitar esto –añade– es necesario ayunar. La muerte inevitable no debe estimular la filosofía del «comamos y bebamos que mañana moriremos» (cf. Is 22,13; 1 Cor 15,32), sino esta

³⁶ Cf. P. SINISCALCO, *Commento al libro II*, en Sant'Agostino, *Confessioni I: libri I-III*, a cura di J. Fontaine, M. Cristiani, J. Guirau, L. F. Pizzolato, M. Simonetti, P. Siniscalco. Traduzione di G. Chiarini. Milano 1992, p. 185. Téngase en cuenta que el cieno va asociado habitualmente al mal olor, algo que san Agustín repite. *Ciu* 1,8: «Nam pari motu exagitatum et exhalat horribiliter coenum et suaviter fragrat unguentum»; cf. también *mor.* 2,8,12; *Sol.* 1,11,19. También en el libro sexto recurre a la imagen del cieno para exponer su situación en aquel momento: «... raptura me de coeno carnalium gurgite...».

³⁷ *Conf.* 2,10,18: «... nimis devius ab stabilitate tua... factus sum mihi regio egestatis».

³⁸ *Conf.* 6,16,26.

³⁹ En *Conf.* 9,1,1, san Agustín asocia la lujuria también con la salud. La satisfacción de aquella es una forma equivocada y esclavizante de buscar esta.

otra: «ayunemos y oremos, porque mañana moriremos». El cristiano sabe que el Señor vendrá de nuevo, lo que será motivo de una alegría que nadie le podrá quitar (Jn 16,22) y vive en la esperanza del gozo inefable que poseerá cuando sea semejante a él, porque lo verá tal cual es (cf. 1 Jn 3,2). Como garantía de esa esperanza, ha recibido al Espíritu Santo. Tal será el gozo que nadie le arrebatará: aquel por el que pasará, tras haberla concebido mediante la fe, a la vida eterna. Mientras tanto ha de ayunar y orar, porque es el tiempo del parto de esa vida eterna ⁴⁰.

De este texto conviene resaltar la doble motivación cristológica y escatológica del ayuno. Esa praxis ascética expresa la tristeza de verse lejos del esposo amado. Esa misma separación hace que el cristiano arda en deseos de él (*flagrare*). Al mismo tiempo, el gozo es asociado a la vida eterna: la muerte inevitable no debe impedirlo.

6.4.5. Comentario al salmo 37,5-10.

En este salmo san Agustín encuentra descritos tres clases de males que sobrevienen al hombre, relacionados, respectivamente, con el cuerpo, con el espíritu y con los demás hombres. Aquí nos interesan únicamente los primeros, los relacionados con el cuerpo. A ellos hace referencia el versículo cuarto en que el salmista confiesa que su carne no conoce la salud. A ellos hacen referencia también, en la interpretación del santo, los versículos 5-7. De dicho mal señala tres manifestaciones concretas: el hambre, la sed y el cansancio ⁴¹. En su origen está la ira de Dios y el pecado del hombre, consecuencia del pecado de Adán.

⁴⁰ S. 210,3,4-5,7.

⁴¹ *En. Ps. 37,5*: «*Non est sanitas in carne mea a vultu irae tuae*. Iam haec dicebat quae hic patiebatur: et tamen hoc iam de ira Domini, quia et de vindicta Domini. De qua vindicta? Quam exceptit de Adam... Etenim portamus corpus mortale (quod utique non esset mortale), plenum tentationibus, plenum sollicitudinibus, obnoxium doloribus corporalibus, obnoxium indigentibus, mutabile, languidum et cum sanum est, quia utique nondum plene sanum. Nam unde dicebat, *Non est sanitas in carne mea*, nisi quia ista quae huius vitae dicitur sanitas, bene intelligentibus et sabbatum recordantibus non est utique sanitas? Si enim non manducaveritis, inquietat fames. Iste naturalis quidam morbus est... Primo homini quod erat poena, natura nobis est. Unde dicit Apostolus: *Fuimus et nos natura filii irae, sicut et caeteri* (Ephes. 2,3) Sed quare dicit, Fuimus? Quia spe iam non sumus: nam re adhuc sumus. Sed illud melius dicimus quod spe sumus, quia certi sumus de spe... Si salutem corporis exspectabat, non erat salus illa quam habebat. Esuries, sitis interficit, si subventum non fuerit. Medicamentum enim famis est cibus, et medicamentum sitis est potus, et medicamentum fatigationis est somnus. Detrahe ista medicamenta, vide si non interficiunt illa quae existunt. Si sepositis istis non sunt morbi, est sanitas. Si autem habes aliquid quod te possit interficere, nisi manducaveris, noli gloriari de sanitate, sed gemens exspecta redemptionem corporis tui. Gaude te redemptum; sed nondum re, spe securus esto».

Pero la situación del hombre no se acaba ahí. Tomando pie de que san Pablo utiliza el verbo en pasado al afirmar que *también nosotros fuimos hijos de la ira* (Ef 2,3), el predicador señala que el cristiano ya ha superado esa situación, aunque sólo en la certeza de la esperanza. De hecho, aún gime en su interior esperando la redención de su cuerpo, esto es, la salud plena, puesto que lo que ahora recibe el nombre de salud no es propiamente tal. No cabe hablar de ella mientras se dé el hambre, la sed y el cansancio.

Mis llagas se llenaron de podredumbre y exhalaban un olor fétido. Así suena el versículo sexto del salmo comentado. De él se sirve san Agustín para comparar las dos situaciones mencionadas, tomando como criterio el olor. Toma en consideración la hediondez tanto a nivel físico como a nivel moral. A nivel físico resulta de la putrefacción o descomposición del cuerpo a consecuencia de heridas de la naturaleza, testimonio de su falta de salud; a nivel moral, proviene del pecado, fruto también del temor a la muerte, asociado a la falta de salud ⁴². Pero, en contraposición a esa hediondez del pecado, contempla el buen olor de Cristo al que se refiere el Apóstol cuando escribe: *Somos buen olor de Cristo para Dios en todo lugar en los que se salvan* (2 Cor 2,15). Sólo que ser buen olor de Cristo pertenece, según el texto agustiniano, a la condición escatológica: sólo es realidad presente en la esperanza, en el recuerdo del sábado futuro ⁴³. La contraposición establecida presupone que la nueva situación, libre de toda fetidez, más aún bienoliente, se caracteriza por la ausencia de lo que produce tal fetidez: la corrupción moral y la física, que está en su origen. La mencionada contraposición aparece en forma neta: «Una cosa es lo que lloramos en esta vida, otra lo que esperamos con certeza (*praesumi-*

⁴² Esta explicación no aparece en el texto analizado, pero sí en otros. *Exp. Prop. Rom* 40 (6-7): «Id egit mors domini, ne mors timeretur et ex eo iam non appeterentur temporalia bona nec metuerentur temporalia mala, in quibus carnalis erat prudentia illa, in qua impleri legis praecepta non poterant. Hac enim prudentia in homine dominico destructa et ablata iustitia legis impletur, cum secundum carnem non ambulatur, sed secundum spiritum»; 42: «Ex ipsius mortalitate indigentia rerum terrenarum sollicitat animam at quaedam desideria excitat, quibus ad peccandum non obtemperat, qui iam mente servit legi Dei»; 44 (2): «spiritus ergo servitutis in timore ille est, qui potestatem habet mortis, quia ipso timore per totam vitam rei erant servitutis, quis sub lege agebant, non sub gratia».

⁴³ *En. Ps.* 37,9: «*Computruerunt et putuerunt livores mei.* Iam qui livores habet, non est sanus. Adde quia ipsi livores computruerunt et putuerunt. Unde putuerunt? Quia computruerunt. Iam quomodo hoc explicetur in vita humana quis hoc non novit? Habeat aliquis sanum olfactum animae, sentit quomodo puteant peccata. Cui putori peccatorum contrarius erat odor ille, de quo dicit Apostolus: *Christi bonus odor sumus Deo, in omni loco, iis qui salvi fiunt* (2 Cor. 2, 15). Sed unde, nisi de spe? Unde, nisi de recordatione sabbati?».

mus) en la otra”⁴⁴. En cuanto al olor de una y otra, esto dice: “Lo que hace llorar, hiede; lo que se espera con certeza, huele bien”⁴⁵. Y es este buen olor lo que hace que recordemos el sábado eterno: «Así, pues, si no existiese ese buen olor que nos invita a ello, nunca nos acordaríamos de dicho sábado»⁴⁶. Como la existencia de ese buen olor valdría de poco si nada tuviera que ver con nosotros, lo poseemos ya merced al Espíritu Santo⁴⁷. De ello se siguen dos consecuencias: de una parte, que digamos al esposo: *Correremos en pos del olor de tus perfumes* y, de otra, que apartemos el olfato de nuestros hedores, pudiendo así respirar un poco en la medida en que nos volvamos hacia él⁴⁸. De hecho, si no sintiésemos también la fetidez de nuestros males, jamás confesaríamos entre gemidos: *Mis heridas se llenaron de podredumbre y exhalan un olor fétido*.

Otra consideración todavía. En el versículo tercero, el salmista indica que lleva clavados en sí los dardos de Dios. El exégeta contempla dos posibles interpretaciones. Según la primera, los dardos simbolizarían los males que, como castigo a su pecado, sufren los hombres; según la segunda, simbolizarían las palabras de Dios⁴⁹. Pero en este caso, ¿cabe dolerse de haber sido herido por la palabra de Dios que, más que producir dolor, excita el amor? La respuesta es afirmativa, dado que el amor no puede existir sin dolor, pues es de necesidad sentir dolor cuando se ama algo y no se posee aún. Aquí introduce –poniéndolas en boca de la Iglesia, en cuanto esposa de Cristo– las palabras del Cantar de los cantares: *Estoy herida de amor* (Ct 2,5 y 5,8). Se duele de no poseer lo que ama. Si siente dolor, es que estaba herida, comenta el predicador que añade: «Pero esta herida la arrebató hacia la verdadera salud. Quien no haya sentido la herida del amor, no podrá alcanzar la verdadera salud»⁵⁰. Esa herida, por otra parte, no durará para siempre. El predicador concluye en estos términos:

⁴⁴ *Ib.* : «Aliud enim plangimus in hac vita, aliud praesumimus in illa vita».

⁴⁵ *Ib.* : «Quod plangitur, putet: quod praesumitur, fragrat».

⁴⁶ *Ib.* : «Ergo nisi esset ille talis odor qui nos invitaret, nunquam sabbatum recordaremur».

⁴⁷ *Ib.* : «...Sed quia habemus per Spiritum ipsum odorem».

⁴⁸ *Ib.* : «...ut dicamus sponso nostro, *Post odorem unguentorum tuorum curremus* (Cant. 1, 3); avertimus a putoribus nostris olfactum, et convertentes nos ad ipsum aliquantum respiramus»

⁴⁹ *Ib.* 5: «Unde ergo sagittae infixae? Ipsam poenam, ipsam vindictam, et forte dolores quos hic necesse est pati, et animi et corporis, ipsas dicit sagittas. De his enim sagittis et sanctus Job fecit commemorationem, et cum esset in illis doloribus, dixit sagittas Domini infixas sibi (Iob 6, 4). Solemus tamen et verba Dei sagittas accipere».

⁵⁰ *Ib.* : «... sed numquid ab his posset iste sic dolere se percuti? Verba Dei tanquam sagittae excitant amorem, non dolorem quia et ipse amor non potest esse sine dolore? Quidquid

Así, pues, podemos entender los dardos clavados del modo indicado, a saber: tus palabras se clavaron en mi corazón y tus mismas palabras hicieron que me acordase del sábado. Y el hecho de recordarme el sábado, sin aún poseerlo, hace que no me goce y que reconozca que en la carne no hay salud, ni hay que afirmarlo, cuando comparo esta salud con la que tendré en el descanso sempiterno, cuando este cuerpo corruptible se revista de incorrupción y este cuerpo mortal se revista de inmortalidad (1 Cor 15,53). Veo también que, en comparación de aquella salud, la de aquí es enfermedad ⁵¹.

En su conjunto, el texto examinado es iluminador. El punto de partida es la situación presente en que el hombre sufre determinados males, y el punto de llegada es la situación futura, en que tales males dejarán de existir. Esto no representa ninguna novedad. Lo significativo para nuestro estudio es la introducción de la categoría olor es la descripción de las dos situaciones: la primera caracterizada por la hediondez de los pecados, derivados según el contexto de la falta de salud propia de la condición presente, y la segunda caracterizada por el buen olor de Cristo, de que habla el Apóstol, pero interpretado desde Ct 1,3. Todo ello en un marco de salud, deficiente en la primera situación y plena en la segunda y, como consecuencia, en un contexto de esperanza, alimentada por el amor.

En todos los pasajes examinados, tomados de textos con una estructura similar a la de la Regla, hemos encontrado el repetirse de determinados temas. Uno se refiere a una situación negativa en el tiempo presente; otro, a la correlativa situación positiva, casi siempre relacionada con la vida futura; un tercero, a Jesucristo en relación con una y otra. Respecto a la vida en el tiempo presente, los textos constatan que el hombre experimenta el mal del hambre, de la sed, del cansancio (*Com. Sal. 37*); asimismo que no faltan quienes se entregan a la comida, a la bebida, al sueño o

enim amamus et non habemus, necesse est ut doleamus. Nam ille et amat et non. An dolet, qui habet quod amat: qui autem amat, ut dixi, et nondum habet quod amat, necesse est ut in dolore gemat. Inde illud in persona Ecclesiae sponsa Christi in Cantico canticorum: *Quoniam vulnerata charitate ego sum* (Cant. 2,5; 5,8). *Vulneratam se dixit charitate: amabat enim quidam, et nondum tenebat; dolebat, quia nondum habebat. Ergo si dolebat, vulnerata erat: sed hoc vulnus ad veram sanitatem rapiebat. Qui hoc vulnere non fuerit vulneratus, ad veram sanitatem non potest pervenire. Numquid ergo vulneratus semper erit in vulnere?».*

⁵¹ *Ib.*: « Possumus itaque etiam sic infixas sagittas accipere, id est, verba tua infixas sunt cordi meo, et ex ipsis verbis tuis factum est ut recordarer sabbatum; et ipsa recordatio sabbati, et nondum retentio, facit me nondum gaudere, et agnoscere nec sanitatem esse in ipsa carne, neque dici debere, cum comparo istam sanitatem illi sanitati quam habeo in requie sempiterna, ubi corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induet immortalitatem (1 Cor. 15, 53); et video quia in illius sanitatis comparatione, ista sanitas morbus est».

al sexo (*La verd. rel.*), quienes sucumben ante la fuerza de la concupiscencia de la carne (*Conf.* 10), o específicamente se hacen esclavos de la lujuria (*Conf.* 1-9); pero también los hay que usan de la comida, bebida, sueño, sexo no como fines en sí mismos, sino como medios al servicio de la salud y la vida (*La verd. rel.*), quienes encuentran a Cristo más dulce que todo placer (*Conf.* 9) y quienes se entregan al ayuno en la debida manera y a su debido tiempo (*Serm.* sobre la Cuaresma). A su vez, se describe la situación futura: en ella el hombre encontrará la salvación de alma y cuerpo y la plena armonía entre cuerpo y espíritu (*La verd. rel.*), alcanzará la inmortalidad (*Conf.* 10), la vida eterna y el gozo que nadie le podrá quitar (*Serm.* sobre la Cuaresma), la salud plena y la incorrupción, de donde llega el buen olor de Cristo (*Com. Sal.* 37). El tercer tema se refiere a Jesucristo que no hizo de la búsqueda del placer físico la razón de su vivir (*La verd. rel.*) y que, además, ofrece al que se convierte un placer superior –aunque «no para la carne y la sangre»– al que otorga la concupiscencia de la carne, así como la verdadera salud (*Conf.* 9); Él es la medicina adecuada y eficaz para todos los males del hombre (*Conf.* 10). De hecho, Él posibilita al hombre el paso de la mortalidad a la inmortalidad (*Conf.* 10); al resucitar, mostró la realidad de la salvación del cuerpo junto con la del alma (*La verd. Rel.*); ascendido al cielo, es objeto de ardiente deseo (*flagrare*) en cuanto esposo, siendo el ayuno la expresión de la tristeza por su ausencia (*Serm.* sobre la Cuaresma); Él es el esposo cuya ausencia hiere de amor al alma y en pos de cuyos perfumes ella corre (*Com. Sal.* 37).

Las ideas del primer tema subyacen en los capítulos tercero y cuarto de la Regla; las del segundo y tercer tema, en el sintagma *bono Christi odore... flagrantes*. La primera afirmación no requiere prueba, sí la segunda. Prueba que intentamos ofrecer en las páginas que siguen.

(continuará)

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO.
Estudio Teológico Agustiniiano- Valladolid