

LA REGLA DE SAN AGUSTÍN: UN CAMINO DE PERFECCIÓN HUMANA

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO, OSA

I. EN BUSCA DE LA PERFECCIÓN

El ideal de perfección anida en el interior de todo hombre pero la dificultad de alcanzarlo retrae a muchos de perseguirlo. Con todo, nunca han faltado personas incluso en el paganismo, y de modo muy particular en el cristianismo, que han emprendido este camino. Entre los cristianos hay que contar a los religiosos.

El siglo IV conoció una rápida expansión de la vida religiosa. Coincidió con el período en que la Iglesia, tras la durísima persecución de Diocleciano, había recuperado la libertad, a la que siguió una cierta relajación en la práctica del ideal evangélico. En esa situación muchos cristianos, hombres y mujeres, optaron por romper, de forma radical y testimonial, con valores adulterados que se habían infiltrado en la vida de fe. La vivencia de ese ideal adquirió luego dos formas: la eremítica o de aislamiento y la cenobítica o vida en común.

Agustín vino al mundo en ese período de verdadero auge. En su vuelta a la fe católica influyó notablemente el descubrimiento, sorprendente para él, de la existencia de personas tan comprometidas con el ideal cristiano (*Confesiones* 8, 6,13-15; 8, 12,29). Junto a la decisión de recibir el bautismo, su conversión incluyó el compromiso de vivir en la Iglesia como “*siervo de Dios*”. Recién convertido en Milán, pero aún no bautizado, se retiró a Casiciaco, quinta no muy distante de la ciudad, con un grupo de familiares y amigos, donde llevaron un régimen de vida que anunciaba, de algún modo, la posterior vida religiosa. Tras recibir el sacramento del bautismo, regresó a África y se estableció en la casa paterna, en Tagaste; allí, en compañía de su hijo y un grupo de amigos, se entregó a un estilo de vida que san Posidio, su primer biógrafo, describe en estos términos: “*En compañía de los que se le habían unido, vivía para Dios, con ayunos, oración y buenas obras, meditando día y noche en la divina ley. Comunicaba a los demás lo que recibía del cielo con su estudio y oración, enseñando a presentes y ausentes con su palabra y escritos*” (*Vida de San Agustín escrita por San Posidio* 3). Ordenado presbítero de Hipona, fundó allí un monasterio de laicos, cuyo género de vida refiere el mismo san Posidio de esta manera: “*Fundó un monasterio en terreno de la Iglesia y comenzó a vivir con los siervos de Dios según el modo y regla establecida por los apóstoles. Sobre todo miraba a que nadie en aquella comunidad poseyese bienes, a que todo fuese común y se distribuyese a cada cual según su menester, como lo había practicado él primero, después de regresar de Italia a su patria*” (*Vida de San Agustín escrita por San Posidio* 5). Elevado a obispo titular de la ciudad, dejó el monasterio y se instaló en la residencia episcopal, en la que también adoptó un régimen de vida religiosa, que compartían los demás clérigos de la diócesis, en la medida que se lo permitía el ejercicio del ministerio pastoral. Está claro que Agustín optó, inequívocamente, por la vida cenobítica. Admiraba a los eremitas, pero era consciente de que su estilo de vida no era el adecuado para él. Su temperamento le orientaba a la vida común.

II. LA REGLA DE SAN AGUSTÍN

Por su propia naturaleza, todo régimen de vida en comunidad reclama la fijación de unas normas, aceptadas por todos, que regulen los derechos y obligaciones de cada miembro del grupo. A otro nivel, esa vida común necesita un proyecto único, claramente definido y formulado, que marque los objetivos y el modo de conseguirlos. A esa doble exigencia responden las diversas reglas monásticas que fueron apareciendo en el curso de los siglos. Entre ellas está la *Regla de san Agustín*, la segunda surgida en occidente, después de la llamada "*Reglamento del monasterio*" que varios autores también se la atribuyen a él.

La Regla de san Agustín es un texto más bien breve. Su división interna ha variado a través de la historia. En las ediciones actuales está dividida en ocho capítulos de desigual extensión y va precedida de este precepto que no pertenece al texto original: "*Ante todas las cosas, hermanos amadísimos, amad a Dios y después al prójimo, porque estos son los mandamientos principales que hemos recibido*".

A los ojos de muchos lectores aparece como una Regla atípica, debido a la ausencia de ciertos elementos, a los que otros legisladores religiosos otorgaron importancia, como el horario de trabajo, la regulación concreta del rezo, de la *lectio divina* y, más en general, la programación de la jornada. Pero esa falta de concreción, junto con otros valores como el énfasis en la comunidad, la moderación ascética, el respeto a la diferencia, etc., ha sido la razón de que decenas y decenas de Órdenes y Congregaciones religiosas la hayan adoptado como norma de vida. A otros les extraña una presunta carencia de orden o, incluso, de teología de la vida religiosa, carencias extrañas viniendo de quien viene, gran retórico y mayor teólogo. Que, a primera vista, no se perciba el entramado interno de la Regla agustiniana no implica que no exista.

Desde el punto de vista histórico, la Regla plantea numerosos problemas a los estudiosos. El primero de todos, el de su autenticidad. La doble circunstancia de que ni el mismo obispo de Hipona haga nunca referencia a ella, ni san Posidio la incluya en su elenco de obras agustinianas, amén de otros datos, suscitó en tiempos pasados dudas sobre la paternidad agustiniana del escrito. Dudas que la investigación moderna ha despejado convincentemente con argumentos de diversa índole.

Otra cuestión es la de su forma original. El problema se plantea porque los manuscritos la han transmitido en dos redacciones, una para varones y otra para mujeres, tan similares que resulta obvio que una es adaptación de la otra. En la Edad Media se asumió que la original era la redacción en forma masculina; luego, durante varios siglos, prevaleció la idea de que fue compuesta en forma femenina; en las últimas décadas, sin embargo, se ha ido imponiendo la opinión primera, aunque no falten aún defensores de la otra.

Relacionado con el punto anterior, el desacuerdo entre los eruditos se manifiesta también a la hora de determinar la comunidad para la que fue escrita. Quienes defienden la redacción original en femenino piensan únicamente en el monasterio de religiosas de Hipona. Quienes han defendido la opinión contraria, han propuesto, en cambio, diversas comunidades: las de Tagaste o Hipona (ambas en Argelia y ambas de fundación agustiniana), y las de Cartago o Adrumeto (ambas en Túnez y de fundación no agustiniana). En la

actualidad son mayoría los que piensan en la comunidad de religiosos laicos de Hipona.

Inseparable también de la cuestión anterior es la de la fecha de composición, respecto de la cual existe similar discrepancia. Quienes pensaron en la comunidad de Tagaste, defendieron que fue escrita hacia el 391, al poco tiempo de regresar a su pueblo natal. Quienes consideran que la Regla fue escrita para la comunidad de laicos de Hipona, proponen el año 397 ó 398. La ocasión se la habría proporcionado al santo la necesidad, siendo ya obispo titular, de dejar ese monasterio para pasar a la residencia episcopal. Al no poder dirigir ya directamente la comunidad –se argumenta– habría sustituido su presencia física con este documento. Quienes se inclinaron por el monasterio de Cartago sugirieron una fecha en torno al año 400, haciendo a la Regla contemporánea de la obra *El trabajo de los monjes*, con la que posee indudables puntos en común. Los que optaron por el monasterio de Adrumeto sostenían seguros el año 429, fecha en que tuvo lugar la correspondencia epistolar entre el abad del monasterio y Agustín. Por último, quienes abogan por el monasterio de monjas suelen inclinarse por el año 423. De acuerdo con lo dicho en el párrafo anterior, la fecha que hoy tiene más valedores es la del año 397 ó 398.

PARA EL DIÁLOGO

- ¿Qué papel asignas a la vida religiosa en la Iglesia?
- Según tus conocimientos, ¿cómo lo ha desempeñado a lo largo de la historia?
- ¿Cómo crees que lo está desempeñando ahora?

III. ESPIRITUALIDAD DE LA REGLA DE SAN AGUSTÍN

Ya dijimos anteriormente que la vida en común se sostiene sobre un proyecto definido en cuanto a los objetivos y medios, plasmado en una Regla. ¿Cuál es, según esto, el programa de vida religiosa de la Regla de san Agustín? Antes de avanzar la respuesta, es preciso anteponer alguna consideración útil para el lector. Hoy estamos habituados a oír hablar del “*carisma del fundador*”. El presupuesto es la existencia de numerosas Órdenes y Congregaciones, cada cual con su identidad específica y conscientemente diferenciada de las otras. Esta situación no se daba en la Iglesia antigua en la que existía la vida religiosa sin más. Sus seguidores no buscaban fines específicos según grupos; su objetivo común y único era vivir el evangelio en plenitud. Dentro de ese objetivo hay que colocar tanto el modelo eremítico como el cenobítico. Existían otras diferencias, es cierto, pero se trataba de diferencias de hecho, es decir, que no procedían de una voluntad de distinguirse de los demás, sino, más bien, de la singular idiosincrasia de la persona que inspiraba y orientaba la vida de la comunidad. La diferencia, por ejemplo, entre las personalidades de san Jerónimo y san Agustín tenía que reflejarse, por fuerza, en las comunidades religiosas gobernadas o fundadas por uno y otro. En este sentido, la Regla de san Agustín refleja los elementos propios de la personalidad y, no menos importante, de la historia religiosa de su autor.

La Regla, que comienza con las palabras: “Esto es lo que mandamos que observéis los que vivís en el monasterio”, se puede dividir en tres secciones. La primera coincide con el capítulo primero; la segunda abarca los capítulos del dos al siete; la tercera se corresponde con el capítulo octavo.

1. Sección primera: objetivo y modo de consecución

En su comienzo, la Regla señala, unidos inseparablemente, el objetivo buscado por los religiosos y el modo como pretenden alcanzarlo. Lo primero que les ordena es que habiten unánimes en la casa (*Salmo 6,7*), y que tengan una sola alma y un solo corazón (*Hechos 4,32*) hacia Dios, pues tal es el motivo por el que, deseosos de unidad, se han congregado (*Regla 1,3*).

El objetivo queda expresado en las palabras “*hacia Dios*”, donde Dios es concebido como plenitud del hombre. El religioso es, ante todo, un buscador de Dios. Consciente de que Dios le hizo para sí y que su corazón estará inquieto hasta que descanse en Él (cf. *Confesiones 1,1,1*), compromete su vida en esa búsqueda. El logro definitivo de Dios asegura su felicidad, pues pone término a su inquietud y unifica su existencia al hallar satisfacción plena en Él todos los deseos constitutivos de su ser (cf. *Confesiones 1,20,31*).

Para Agustín el religioso es una persona que, habiendo tenido una experiencia gozosa, pero efímera, de Dios, la desea más plena y definitiva. Una experiencia inicial de Dios le ha dejado un ansia mayor de Él. La felicidad de un hallazgo previo le impulsa a buscarle con mayor avidez (*La Trinidad 15,1,2*). El religioso ya vive en Dios (*in Deo*) y, porque vive en Dios, sigue caminando hacia Él (*in Deum*), esto es, hasta lograr esa unión más plena y ya definitiva. La tensión escatológica es un aspecto fundamental en su conciencia.

Para conseguir ese objetivo san Agustín ha optado por la vida cenobítica, tomando como modelo la primera comunidad cristiana de Jerusalén. Independientemente de su número y condiciones personales, los religiosos han de convertirse en unidad espiritual –la unidad de alma y corazón– en la persecución del ideal anhelado. Este nivel profundo de unidad lo autentifica la puesta en práctica de determinados usos de aquella primera comunidad: considerar comunes todas las cosas, renunciar a toda posesión privada y distribuir los bienes según las necesidades de las personas.

La aceptación de estas exigencias es condición previa para entrar a formar parte de la comunidad. En este aspecto, el legislador distingue el caso de los ricos del de los pobres, pues las comunidades las formaban unos y otros, siendo, obviamente, más los pobres que los ricos. A los ricos les pide que, en el momento del ingreso, acepten de buen grado entregar a la comunidad los bienes que aún posean; a los pobres, que no entren en el monasterio buscando los bienes materiales de que carecían fuera. Y a unos y a otros les advierte contra el orgullo que puede sobrevenirles: a los pobres por verse en compañía de personas de mayor rango social, y a los ricos por haber entregado parte de sus bienes a la comunidad, pues el orgullo emponzoña hasta las obras buenas.

La unidad de almas y corazones, confirmada por la comunión de bienes, se convierte para san Agustín en un acto de culto a Dios, pues significa reconocerle dueño de todos los bienes.

El tomar como modelo a la Iglesia de Jerusalén revela la base bíblica del proyecto agustiniano de vida religiosa, pero también su referencia

eclesiológica. La comunidad agustiniana realiza, en un lugar determinado y con personas concretas, el ser eclesial y, por eso mismo, revela de alguna manera tanto el punto de partida, el misterio trinitario de que es reflejo la Iglesia, como el punto de llegada, la vida definitiva en Dios. Todas las instancias señaladas tienen en común que en ellas la pluralidad no obsta a la unidad, realidad incluida, según Agustín, en el término "*monje*". Consistiendo la vida futura en la posesión de Dios en común, la vida religiosa, tal como la concibe el santo, se convierte en anticipo de ella, una especie de entrenamiento para cuando llegue el momento.

2. Sección segunda: las personas en situación

La persona que entra a formar parte de una comunidad religiosa no es ningún ángel bajado del cielo, sino un hombre que lleva consigo, junto a la grandeza de su origen divino, el fruto amargo del pecado de Adán. El legislador no olvida ni lo uno ni lo otro. Tiene en su mente lo primero, pero ante sus mismos ojos lo segundo; contempla lo que la persona realmente desea en el fondo de su ser y lo que, por ignorancia o debilidad, busca de hecho. Sueña sano al que ve enfermo y, al verle enfermo, le receta la medicación para que pueda recuperar la salud. Por eso, en los siguientes capítulos de la Regla, el legislador se presenta como médico del espíritu.

a) De la verdad/belleza a la Verdad/Belleza

En el capítulo *segundo*, Agustín parte de una doble constatación: la primera, que el hombre posee una dimensión espiritual-racional, en virtud de la cual está capacitado para percibir la Verdad/Belleza; la segunda, que, a consecuencia del pecado, esa capacidad quedó muy debilitada. En línea con la primera, prescribe la asiduidad a la oración en los tiempos fijados, como medio de contemplación de una y otra, es decir, de Dios, con quien se identifican. En línea con la segunda, advierte del peligro de que los sentidos, sin capacidad para elevarse hasta Él, traten, en vano, de suplantar al espíritu en ese intento. De hecho, el mundo sensorial, ya sea percibido inmediatamente, ya esté en el corazón del religioso a través de las imágenes almacenadas en él, a menudo se interpone, como obstáculo, en el diálogo con Dios. El legislador previene de modo particular sobre el peligro que, para la concentración en la oración, representa el canto; para evitarlo ordena cantar sólo los textos bíblicos, salmos e himnos, que fueron escritos originariamente con esa finalidad.

b) De la vida y la salud a la Vida y la Salud

En los capítulos *tercero* y *cuarto* el legislador parte también de dos constataciones similares a las del capítulo anterior. Una, que el hombre posee una dimensión física con un cuerpo destinado, junto con el espíritu, a la Vida y Salud eternas; otra, que ese cuerpo se ha visto trágicamente afectado por el pecado, con dos tipos de secuelas: una física, la debilidad y la enfermedad que le conduce a la muerte; otra moral: en el esfuerzo inútil por asegurar la vida y la salud físicas y escapar a la muerte, se rebela contra el espíritu que le debe guiar.

Las prescripciones del capítulo *tercero* buscan, en primer lugar, defender, con la mirada puesta en la Vida y Salud definitivas, la vida y la salud

físicas de los religiosos, tanto la de aquellos que gozan de buena salud, como la de quienes se encuentran débiles o realmente enfermos. Con vistas a esta defensa, toma nota de los diversos males que la dañan: el hambre y la sed, el frío, el cansancio. El legislador, en funciones de terapeuta, aplica una terapia preventiva o curativa, según las personas; preventiva para los sanos, curativa para los débiles y enfermos. Como el abuso en la alimentación suele dañar la salud, a los sanos ordena el ayuno, dentro de los límites requeridos por la misma salud; por su parte, los débiles, sea cual sea su debilidad, igual que los propiamente enfermos, han de recibir la atención necesaria para restablecerse cuanto antes. Todos, sin embargo, han de recordar el principio clásico según el cual “es mejor necesitar menos que tener más” (*Regla 3,18*). Su prueba más evidente es Cristo resucitado.

El capítulo revela, además, otras preocupaciones de san Agustín. Por importante que sea la dimensión física de la persona, no es la única. Sabedor de que “*no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios*” (*Mateo 4,4*), Agustín prescribe la lectura en el refectorio como alimento, simultáneo, para el espíritu. Muy consciente de que el espíritu es realidad de naturaleza superior a la del cuerpo, se preocupa de que las exigencias de aquél no se vean avasalladas por las de éste. Un último objetivo del legislador en el capítulo es evitar que las inevitables diferencias en el trato, exigidas por las distintas condiciones personales, rompan la necesaria armonía y paz entre los religiosos.

El capítulo *cuarto* sigue un procedimiento similar. El legislador parte de que la sexualidad, don de Dios, es un ámbito en el que la guerra que el cuerpo hace al espíritu se hace sentir más que en otros., y se propone desactivar el vicio de la lujuria que la orienta a un uso indebido. Con ese fin recurre, de nuevo, a la misma doble terapia. Primero la preventiva y luego, si fuera necesaria, la curativa. Para prevenir el mal, señala al religioso qué debe evitar, por qué, y algunos recursos que ha de emplear para conseguirlo, implicando tanto al que lo sufre como a los demás religiosos, pues Dios suele servirse de las mediaciones humanas para llevar a cabo sus propósitos salvadores. Le receta la modestia en el vestir, salir del monasterio acompañado y el control de los ojos, con la atención puesta tanto en no caer seducido por una mujer como en no convertirse él mismo en su seductor. Si se centra en la mirada lasciva, con preferencia a otros eventuales síntomas de la misma enfermedad, se debe a que suele ser el primero que delata su presencia en el interior del religioso. Por su efecto disuasorio, el legislador advierte de la presencia, posible, de testigos humanos o, inevitable, de la propia conciencia, santuario donde habita Dios.

Por falta de prevención, o a pesar de ella, el mal de la lujuria puede haber anidado en el corazón del religioso. Si así fuera, se hace necesaria la terapia curativa. Nuestro médico contempla una doble posibilidad: que la enfermedad se halle en estado incipiente, cuyo síntoma es la mirada inequívocamente obscena, o ya en estado avanzado, del que es indicador la recepción a escondidas de cartas o regalos.

Agustín confía la curación, en el primer caso, al religioso que haya sido testigo de la falta y, si llegara a ser necesario, al prior de la comunidad. Al testigo le propone tres actuaciones: amonestar fraternalmente al enfermo, poner el hecho en conocimiento del prior y buscar otro u otros dos testigos. Al prior asigna la corrección secreta, probar la falta con la ayuda de los testigos,

aplicar una sanción adecuada al ya convicto y expulsarle de la comunidad, en caso de que no acepte la sanción. Es obvio que, salvo la primera en ambos casos, las demás actuaciones sólo tienen sentido si la medida anterior no ha producido el efecto buscado. Todas estas intervenciones han de verse como ejercicio de misericordia, no como manifestación de crueldad. En este capítulo el legislador ofrece una especie de derecho procesal, con el fin de evitar toda arbitrariedad y defender así los derechos del religioso que ha incurrido en falta; uno de ellos, que ésta no se haga innecesariamente de dominio público. Con ese fin, hasta se atreve a modificar el modo de actuar recomendado en el evangelio (*Mateo 18,15-17*). Por otra parte, quiere que el procedimiento establecido a propósito de la mirada lasciva se aplique también cuando se manifiesten otros síntomas de la misma enfermedad y también cuando la enfermedad se halla en estado avanzado. Pero aquí sólo menciona ya el último acto, el de la sanción, que, por lógica, ha de ser más grave. Sanción que sólo se impondrá cuando el culpable haya actuado falsamente, negando una falta de la que le han dejado convicto. Si, por el contrario, la confiesa por propia iniciativa, ha de encontrar abiertas de par en par las puertas del perdón.

c) *De la libertad, honor y paz a la Libertad, Honor y Paz*

Igual que el tercero y el cuarto, los capítulos *quinto*, *sexto* y *séptimo* han de considerarse en conjunto, aunque sin ignorar la especificidad de cada uno. En los tres está implicada la dimensión social del hombre. Para entenderlos se hace imprescindible, una vez más, la doble constatación. De una parte, por derecho de creación, todo hombre está sometido a Dios, tiene sometidos a sí los seres inferiores y todos los hombres son iguales. De aquí se deriva su ansia de libertad, de honor y de paz. De otra parte, como fruto del pecado y de la consiguiente quiebra de las relaciones con Dios, las relaciones entre los hombres quedaron muy deterioradas. El hombre busca una libertad y honor rebajados, a menudo a costa de los demás; busca también una paz menor, la impuesta por él mismo. Detrás de todo está el mal del orgullo, que toma distintas formas y que el legislador se dispone a curar con el bálsamo de la única caridad que, según la forma que tome el mal, comparte, perdona o sirve.

Si Dios otorgó a todos los hombres el dominio de la creación, todos deben participar de sus bienes. Sólo que, con el pecado, apareció también el apetito de posesión privada, que tiende a excluir a los demás de esa participación. Una vez que la muerte hizo acto de presencia en el mundo, el hombre busca defenderse de ella. En esta situación, poseer más significa una seguridad, aunque siempre relativa y efímera, frente a la muerte, además de ser una forma de afirmarse sobre los demás.

El capítulo *quinto* presupone el contraste entre el ideal de la posesión común de los bienes y la enfermedad del afán desmedido de bienes materiales. En su materialidad contiene tres partes: en la primera se ocupa de los bienes materiales, en la segunda del uso de ciertos servicios, en la tercera de la administración de los bienes de la comunidad. La finalidad que persiguen sus prescripciones es extirpar el mencionado afán. En su papel de médico del espíritu, el legislador prescribe, como remedio, la caridad que no busca los propios intereses, sino los comunes (cf. *1 Corintios 13,5*). Más en concreto, reclama la puesta y custodia en común de cuantos bienes pudieron llevar los religiosos al monasterio, de los obtenidos con el fruto de su trabajo e, incluso,

de los recibidos como regalo de familiares o allegados. La familia natural ha de ceder sus derechos a la familia cristiana, constituida bajo Dios, padre de todos. Las relaciones particulares, fundadas en la sangre o la amistad, se han de diluir ante las más universales de la fe. Los servicios comunes que toma en consideración son el de la lavandería y el de los baños; sobre este punto, previene de recurrir a un criterio exclusivamente particular ya en el uso de ellos, ya en las circunstancias que le vayan asociadas, como la necesidad de salir del monasterio. A propósito de la administración de los bienes, Agustín aspira a que ni los administradores ni los demás religiosos se crean dueños de los bienes que se administran. En el capítulo nada queda al criterio particular y egoísta del religioso: siempre ha de contar con la ayuda del criterio ajeno, sea el del prior, sea el del profesional (por ejemplo, el médico), sea el del administrador, sea el del hermano necesitado. No hay capítulo en toda la Regla que exija más obediencia que éste. Pero, a diferencia del capítulo séptimo, en éste todos han de obedecer a todos.

Dios otorgó al hombre el máximo rango entre los seres creados; todos han de ser, por tanto, merecedores de igual honor. Pero con el pecado entró también la rivalidad. Perdida la conciencia de que su mayor honor tiene su fuente en Dios, el hombre busca recibirlo de los demás. De ahí proviene la reacción de ira, definida como deseo de venganza, contra quien, mancillándole la fama, se interponga en su camino en busca de celebridad y renombre.

Sobre ese trasfondo hay que leer el capítulo sexto. El mal que el legislador quiere atajar es, a todas luces, el vicio de la ira. La dinámica que sigue es idéntica a la contemplada en otros capítulos anteriores: a una terapia preventiva sigue la curativa. El propósito que le mueve es, obviamente, impedir la aparición del mencionado vicio. Primero ordena evitar las disputas que puede suscitar la ira; luego justifica la orden, señalando que, por su propio dinamismo, la ira acaba transformándose en odio, lo que equivale al suicidio moral de quien lo tiene.

El vicio puede haber echado raíces en el corazón de un religioso, como resultado de insultos, maledicencias o calumnias que haya sufrido. La terapia prescrita en ese caso es la del perdón, unilateral o recíproco, según los casos, y siempre salido del corazón. Un perdón que el ofensor debe solicitar y el ofendido otorgar, si no quieren exponerse, uno y otro, a los funestos efectos derivados de su negativa. Pedir perdón es transformar la lengua de causante del mal en terapeuta del mismo. Con todo, para no verse abocado a esa situación incómoda, lo inteligente es someterla a control.

Circunstancias especiales pueden aconsejar a un superior no pedir perdón a un inferior al que ofendió corrigiéndole con exceso, pero siempre ha de pedirlo a Dios, único Señor de todos. Con esta disposición, Agustín evita que el ofensor deduzca de tal dispensa que posee dominio sobre el ofendido. Las relaciones entre ellos las ha de inspirar el amor que dona el Espíritu no un amor falso que oculta una ambición.

Según *Génesis* 1,28, Dios mandó al hombre que dominara sobre todos los animales. Como consecuencia de la perversión introducida por el pecado, el hombre tiende a eludir el dominio de Dios sobre él y a extender sobre sus iguales el dominio que posee sobre los animales. Según los casos, olvida que

es siervo del único verdadero Señor, o pretende convertirse en señor de sus propios consiervos, cuando no se dan ambas cosas a la vez.

Tal es la enfermedad moral a que hace frente el capítulo *séptimo*. Cada uno a su manera, todos los miembros de una comunidad religiosa corren el riesgo de contraerla, pero el riesgo del prior es mayor. Al estar constituido en autoridad, le acecha muy particularmente la tentación de creerse amo y señor de aquellos a cuyo frente está. Su figura domina todo el capítulo, que expone, sucesivamente, su condición, su cometido, el espíritu con que debe cumplirlo y el peligro a que está expuesto.

Sin afirmarlo explícitamente, Agustín contempla al prior de la comunidad como el lugarteniente de Dios. Le equipara al siervo de la parábola evangélica al que el “*padre de familia*”, el amo, puso al frente de sus siervos (cf. *Mateo* 24,45-51; *Lucas* 12,42-46). Esta circunstancia le otorga un honor de que carecen los otros siervos, en este caso, los demás religiosos. Éstos, por tanto, han de obedecerle igual que al “*padre de familia*”, que no es otro que Dios. A Él ofenden cuando niegan al prior el honor que le es debido. El cometido del prior consiste en hacer que los religiosos cumplan cuanto está prescrito en la Regla, entendida como exteriorización de la voluntad del Señor de todos –de Dios– y en restituir el orden cuando resulte quebrantado.

El legislador exhorta al prior a que “no se considere feliz por dominar desde el poder, sino por servir desde el amor” (*Regla* 7,46). Le previene, pues, de la tentación, ya señalada, de pensar que los demás religiosos son siervos suyos, y le recuerda que son, más bien, sus amos, si amo de uno es aquel a quien debe obligatoriamente servir. Por tanto, aunque reciba de ellos el honor a que es acreedor, el prior ha de estar postrado a sus pies. El servicio de amor que se le reclama le exige ser modélico y paciente, y debe traducirse en corrección a los indisciplinados, en consuelo a los que la misma corrección haya podido abatir y en apoyo de quienes corran el riesgo de caer. Y todo ello ha de hacerlo con alegría, aunque le resulte duro; procurando que le amen, pero sin eludir que le teman, cuando sea preciso y siempre que en su persona teman al Señor, cuando actúa como su portavoz. La conciencia de que tiene que dar cuenta a Dios –el “*padre de familia*”– de su servicio, le dará fuerzas para cumplir fielmente su servicio de amor.

En este contexto, la obediencia de los religiosos es compasión para con ellos mismos y también para con el prior. Pues, a su regreso, el “*padre de familia*” pedirá cuentas a todos y todos recibirán la merecida sanción: ellos si no cumplieron su voluntad y él si no la hizo cumplir. Sanción temible porque les privará de vivir con Él y de Él por siempre. Todos están en peligro de caer, pero la caída del prior será más peligrosa por hallarse más elevado.

La obediencia al prior es, pues, obediencia al “*padre de familia*” que le ha elegido; no obedecer significa rehusar su *señorío* y, al menos implícitamente, constituirse uno en amo de sí mismo. Por otra parte, el legislador extiende la obediencia de los religiosos también al presbítero, en quien el prior ha de delegar los casos que excedan su función o capacidad, sin duda, al menos, los que implican el ejercicio del ministerio ordenado. La comunidad religiosa está anclada en la Iglesia y, aunque existiera en otros ámbitos, no cabe exención alguna respecto de los medios ordinarios de la gracia.

Una última observación. El uso de una terminología derivada de la parábola evangélica puede hacer poco atractivo el capítulo, puesto que

presenta las relaciones entre Dios y el hombre en categorías de amo y esclavos. Pero, debido a su base bíblica, Agustín no renuncia a ese lenguaje. Lo que hace, en algunos casos, es yuxtaponer otra terminología tomada de la novedad traída por Jesús, unida a las categorías de paternidad, filiación y fraternidad. Una combinación de ambas, armónica y breve, la contiene el siguiente texto, bella síntesis del espíritu del capítulo séptimo: “Estos son tus siervos, mis hermanos, que tú quisiste fueran hijos tuyos, señores míos, y a quienes me mandaste que sirviese, si quiero vivir contigo de ti” (*Confesiones* 10,4,6). Un hecho es cierto: el capítulo habla del Padre, no del “*padre de familia*”.

3) Sección tercera: el referente

Los religiosos encuentran en los seis capítulos anteriores la terapia que deben seguir para superar las enfermedades diagnosticadas. Pero no siempre resulta fácil cumplir las prescripciones terapéuticas; las medicinas suelen ser amargas, poco agradables, cuando no desagradables. Este dato, bien conocido del legislador, guía la tercera sección, coincidente con la primera parte del capítulo *octavo* de la Regla. Comienza así: “Que el Señor os otorgue el don de cumplir todo esto con amor” (*Regla* 8,48). Con estas palabras introduce la condición que hará posible el cumplimiento de lo hasta ahora prescrito: el don divino, su gracia, que se concreta en el amor. Sin la ayuda de la gracia nada es posible; con ella, todo. El don del amor convierte al religioso en un enamorado de la Belleza espiritual, hace que su vida arda en deseos del buen olor de Cristo y, tras liberarle de la esclavitud a que le somete el pecado, le otorga la libertad.

Enamorado de la belleza espiritual. En el capítulo segundo, Agustín contemplaba el hecho de que, a menudo, el religioso, cautivado por la belleza sensible, la única que los sentidos están capacitados para percibir, ve cómo en la oración su mente se aparta de Dios, Verdad/Belleza supremas. Cuando la gracia se le hace presente, se enamora de la Belleza/Verdad espiritual. Mientras llega el momento en que pueda disfrutar de su visión cara a cara, al religioso le es dado contemplarla, en los límites de la propia condición humana, en Jesucristo, Verbo encarnado, que personifica la belleza, espiritual, del amor divino manifestado en el plan de salvación que Él mismo ejecutó. Por tanto, sin fe en la encarnación no hay acceso posible a esa Belleza; ni lo hay sin la lectura y estudio de la Escritura que posibilita tanto el conocimiento de Jesucristo como el del plan divino de salvación. A la inversa, para quien llega a enamorarse de tal Belleza, la oración adquiere su verdadera dimensión y valor.

Ardiendo en deseos del buen olor de Cristo. Los capítulos tercero y cuarto mostraban al religioso seducido o, al menos, tentado por el placer de los sentidos: el gusto (y el oído), el tacto y la vista. Para escapar de la muerte –decíamos–, el cuerpo tiene que satisfacer sus distintas necesidades. Pero, corrompido moralmente por el pecado, con frecuencia lo hace de forma inadecuada, ya sea excediéndose en lo necesario, ya buscando una satisfacción indebida. De esa corrupción se desprende la fetidez del pecado. Mas cuando llega la gracia, el mismo religioso comienza a percibir esa fetidez y

a desear para sí el buen olor de Cristo. Con la expresión “*buen olor de Cristo*” Agustín se refiere a Cristo resucitado en cuyo cuerpo, liberado ya de toda corrupción, no hay lugar para mal olor alguno, ni físico ni, obviamente, moral. Él posee la Vida y la Salud en plenitud y de forma definitiva. Desear para sí el buen olor de Cristo se identifica con la virtud de la esperanza, sostenida por la fe en la resurrección de Cristo. El religioso que lo anhela suspira por un cuerpo, como el de Cristo, ya no sujeto a la corrupción física ni a los negativos efectos morales que se derivan de tal corrupción. Al mirar a Cristo resucitado comprende que la Vida y la Salud no consisten en poder satisfacer las muchas necesidades, sino en carecer de ellas. Y ese convencimiento le facilitará aceptar, como anticipo de futuro, la terapia de la austeridad propuesta en el capítulo tercero. Por otra parte, la ausencia de la muerte hará innecesaria la reproducción humana, necesidad en que se ampara el vicio de la lujuria. Las exigencias del vicio, proscrito en el capítulo cuarto, no tienen cabida en esa Salud plena. El religioso que, con su vida santa, muestre arder en deseos de ese estado de plenitud aceptará gustoso cuanto prescribe el capítulo. Estamos en la dimensión escatológica y cristológica, a la vez, de la castidad religiosa.

Libre bajo la gracia. Los capítulos quinto, sexto y séptimo presuponen que los religiosos pueden caer esclavos de una triple ambición: de poseer, de honra y de poder. De ahí nacen los males que el legislador delata y proscribire: el ansia de sentirse propietarios de determinados bienes y el rehusar compartirlos, la ira contra quien le ha manchado la fama y la voluntad de dominar sobre los demás. Acaparar, vengarse, dominar, son fuerzas malignas que esclavizan al religioso que, de esas diversas maneras, intenta imponerse sobre sus iguales. Sólo cuando le visita la gracia comienza a percibir su fuerza opresora y a advertir su propia esclavitud. De ella le libera la misma gracia, otorgándole el amor a los demás, es decir, la caridad, don del Espíritu Santo, cuyo envío es el culmen de la obra de Cristo. Merced a esta caridad, quien antes acaparaba, ahora comparte; quien antes se airaba ante la ofensa recibida, ahora la perdona o pide perdón si fue él el ofensor; a quien antes le apetecía dominar a los demás, ahora se pone libremente a su servicio. Tal es, en síntesis, la terapia propuesta en los capítulos aludidos. A su vez, son las condiciones para la auténtica Libertad, Honor y Paz.

Como colofón, el legislador mismo compara la Regla con un espejo en que el religioso puede verse como realmente es. Pero se trata de un espejo especial. Mientras los espejos ordinarios no reflejan más que la imagen de quien se mira en ellos, éste contiene, además, la imagen ideal, perfecta, del religioso, con la que puede comparar la propia. Dado que san Agustín presenta a menudo la Escritura como un espejo en el sentido indicado, puede deducirse que pone la Regla al mismo nivel que la Escritura. Y en verdad puede hacerlo porque la Escritura la alimenta de principio a fin, aunque no siempre aparezca la cita explícita. En todo caso hay que anotar una diferencia: la Escritura es espejo para todo cristiano; la Regla, en principio, sólo para el religioso que quiera seguir la propuesta de Agustín.

El legislador prejuzga ya el resultado de la comparación. Da por hecho que habrá, sin duda, cierta identidad, pero que no será plena. Asume que el proceso de identificación del religioso con el modelo que presenta la Regla ha comenzado ya, pero que aún no se ha completado. De ahí deriva dos

recomendaciones. Al percibir el nivel de identidad ya alcanzado, el religioso ha de prorrumpir en acción de gracias a Dios, a quien debe lo conseguido. A su vez, la constatación de la disimilitud aún existente, en el grado que sea, ha de llevarle, mirando al pasado, a suplicar perdón, y mirando al futuro, a tomar las necesarias medidas de precaución. Y ya sea para pedir perdón, ya para suplicar verse liberado del mal, ambas miradas encuentran su lugar natural en la oración.

PARA EL DIÁLOGO

- ¿Qué valoración haces, en conjunto, de la espiritualidad de la Regla?
- ¿Te ha cautivado de modo particular algún aspecto? ¿Cuál?
- ¿Hay algo que consideres irrelevante o desfasado?

IV. CONCLUSIONES

De esta breve presentación de la Regla cabe extraer tres conclusiones. La primera, que recoge en síntesis los aspectos esenciales de la espiritualidad agustiniana; la segunda, que el ideal que en ella presenta el legislador no es otro que un ideal de perfección humana; la tercera, que la Regla marca un camino que todo cristiano puede recorrer.

Primera conclusión. La espiritualidad agustiniana se define por unos rasgos que tienen su origen más en su propia historia y experiencia religiosa que en su reflexión especulativa:

a) *La búsqueda de Dios*, valor que marcó la vida de Agustín no sólo hasta su conversión, sino hasta el fin de sus días, pues nunca cejó en el empeño de llegar a un conocimiento más profundo de Él y una unión más íntima con Él. Este valor lo recoge la Regla ya en su mismo pórtico, al señalar que los religiosos viven en común con el objetivo de alcanzar a Dios (*in Deum*).

b) *El principio de la interioridad*, con el que entró en contacto gracias a la filosofía neoplatónica, pero que luego descubrió también en la Sagrada Escritura. Este valor fue decisivo para su vuelta a la fe católica, pues le permitió advertir en su interior la presencia de Dios y, a la vez, su naturaleza espiritual, junto con la del alma. A partir de entonces, la interioridad humana se convirtió para san Agustín en camino obligado para el acceso a Dios. Es un valor muy presente en la Regla; a él remite, de modo particular, el capítulo segundo y la mención en el octavo de la Belleza espiritual y del buen olor de Cristo, que sólo perciben los sentidos interiores, así como la libertad que otorga la gracia, que es siempre libertad interior.

c) *La humildad*, entendida como conciencia de la propia debilidad religiosa y moral, cuyo efecto es la incapacidad para descubrir a Dios con las propias fuerzas y para entregarse a Él, una vez descubierto. Es la experiencia vivida por el santo antes y después de su conversión. Esa misma conciencia domina la sección segunda de la Regla, que toma en consideración las distintas enfermedades radicales que sufre el hombre en general y el religioso en particular.

d) *Reconocimiento de la necesidad de la gracia*, cuya expresión máxima es el don divino del amor. Es la otra cara de la moneda. La propia experiencia llevó a Agustín al convencimiento de que todo encuentro con Dios es don de Jesucristo, médico humilde, que libremente y por amor descendió de su altura divina para dar la mano al hombre caído y levantarlo integrado en Sí. Este valor está explícitamente afirmado en la Regla en las palabras: “Que el Señor os otorgue el don de cumplir todo esto con amor” (*Regla* 8,48) y, más en concreto, “libres bajo la gracia” (*Regla* 8,48). e) *Sentido de comunidad y conciencia eclesial*. La pasión por la amistad que acompañó a Agustín durante toda su vida, una vez integrada en la fe, se convirtió en experiencia de comunidad cristiana y en vivo sentido de Iglesia, a cuyo servicio se entregó, al alto precio de renunciar a sus ideales personales previos. El valor obtiene en la Regla un puesto de gran relieve, pues aparece en su mismo umbral en que se ordena a los religiosos que vivan concordados en el monasterio y posean un alma sola y un solo corazón.

Como segunda conclusión señalamos que la Regla contiene *un camino de perfección humana*, idea que preside estas páginas. Pero se equivocaría quien pensase que lo que proponemos es un plan puro y simplemente humanista, conforme a la concepción moderna. No hay que olvidar que estamos hablando del hombre tal como lo concibe Agustín. Para el santo, el hombre está constitutivamente marcado por Dios y necesariamente referido a Cristo. Para él no hay antropología sin teología ni cristología. Dios es para él el punto de partida y el de llegada. El Cristo resucitado, a su vez, representa para él la plenitud del hombre, libre del pecado, esto es obvio, y también de sus efectos.

Según la tercera conclusión, la Regla marca un camino que todo cristiano puede recorrer. No es una dificultad la presentación anterior de la misma como espejo para los religiosos. La afirmación es verdadera, pero cabe añadir que, en cuanto tal, el camino que propone está abierto a todos. La meta es la misma, alcanzar a Dios; más aún, todo creyente tiene en la búsqueda ulterior de ese Dios que ya ha encontrado el sentido de su existencia cristiana. Idéntico es el modo de recorrerlo: comunitario, esto es, eclesial; más aún, sin esa conciencia y vivencia de la eclesialidad no es posible alcanzar la meta. Idéntico es también el estado en que se recorre: un estado de debilidad o enfermedad, pues todo hombre está aquejado, en raíz, de las mismas dolencias. Idéntica la condición necesaria para poder llevarlo a término: el don de Dios que le haga enamorarse de la Belleza divina, deseoso de la plenitud humana manifestada en Cristo resucitado y le libre de las ataduras que le esclavizan. Entonces, ¿qué cambia? El bagaje con que caminan unos y otros, más pesado el de la mayoría de los cristianos, más liviano el de los demás, pues no cabe duda que la posesión de bienes, aun los legítimamente poseídos y las cargas asociadas al matrimonio son un peso que puede retrasar la marcha. O, si queremos recurrir de nuevo a la imagen médica, el religioso se somete a una terapia más fuerte que no a todos es dado resistir: la terapia de la vida en comunidad con personas no elegidas por uno mismo, la de la comunión total de bienes y la del celibato.

PARA EL DIÁLOGO

- ¿La espiritualidad expuesta sintoniza, a tu parecer, con el mundo de hoy?
- ¿Crees que el mundo hoy tiene necesidad especial de alguno de esos valores? ¿De cuál?
- ¿En qué medida juzgas útil para los laicos la Regla de san Agustín?