

El tema agustiniano de la Armonía:
Una contribución a la tradición espiritual
para una mejor comprensión de sí mismo y de los demás.

por

Robert F. Dueweke, O. S. A.

Tesis Doctoral presentada a la Facultad de Teología, Universidad de San Pablo,
en cumplimiento a los requisitos del Programa Doctoral en Teología, con especialidad en la
Espiritualidad

Ottawa, Canadá
Noviembre 30, 2004

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	4
I. Antecedentes y experiencias pastorales	5
II. Preguntas que surgen de estas experiencias	6
III. La armonía ligada a la comprensión del ser, de Dios, y de los demás	8
IV. Corpus de los textos de Agustín y de los de espiritualidad agustiniana	9
V. División de los capítulos de la tesis	12
CAPÍTULO 1: ESPIRITUALIDAD Y ESPIRITUALIDAD CRISTIANA	16
I. Espiritualidad: una palabra común sin un significado específico	18
II. La dimensión espiritual del ser humano: el alma, la expresión y el deseo	20
III. Espiritualidad y el “sentido de vida”	23
IV. La espiritualidad cristiana y sus múltiples expresiones	26
A. Breve historia del término “espiritualidad”	26
B. La espiritualidad como el “arte de vivir el Evangelio”	29
C. La espiritualidad cristiana y sus variadas expresiones	30
D. La espiritualidad agustiniana: <i>caritas</i> como “tan admirable secreto”	34
E. La contribución de la espiritualidad agustiniana	60
CAPÍTULO 2: ARMONÍA: RESONANCIAS DE UN TEMA EN LOS ESCRITOS DE AGUSTÍN	65
I. Presencia del término <i>armonía</i>	75
A. El término “armonía” en los escritos de Agustín	75
B. El término “armonía” en los escritos de la Orden de San Agustín.	82
II. La presencia del tema de la “armonía”	91
A. La armonía como expresión del dinamismo humano en la <i>Regla de Agustín</i>	91
1. El elemento de la unidad (<i>unus</i>) – La Meta y el propósito de vivir en común	91
2. El elemento de la comunidad de amor (<i>anima una et cor unum</i>). .	93
3. El elemento de la “interioridad en unión hacia Dios” – <i>in Deum</i> -. .	95
B. El tema de la armonía en los documentos de la Orden	97
1. “Anhelo de belleza espiritual”, el objetivo final de la <i>Regla</i>	97
2. Los vínculos de la vida en común: el otro como “templo” en, Ange Le Proust.	100
3. Más allá de la “comunidad”: la cuádruple comunión en Jordán de Sajonia	104
A. Crisis de mentes y corazones: el <i>anima una</i> , en una “repisa de la ventana” .	109
B. Carencia de “sensibilización e interiorización” el mensaje central	110
C. Vivir el mensaje central con nuevas formas en una nueva situación	112
CAPÍTULO 3: LA CREACIÓN: EL DISEÑO DE LA ARMONÍA Y EL IMPACTO DEL AMOR EN LA VIDA PERSONAL Y COMUNITARIA	117
I. La armonía cósmica como un diseño vivo coherente, en Agustín	120
A. La belleza de la Creación: una expresión de la armonía	121
B. La armonía con el Creador	128

C.	La armonía con los demás: <i>pax et concordia</i>	137
II.	La Creación y la armonía en la tradición de la Orden	143
A.	La armonía con la Creación: los retos pastorales y la apropiación del diseño	144
B.	La armonía con Dios: “un centro de amor”	154
C.	La armonía con los demás: la paz, la concordia y el compartir los bienes ...	162
CAPÍTULO 4: LA ORACIÓN DEL CORAZÓN Y LA COMUNIÓN DE SINFONÍA ...		176
I.	Agustín: la oración del corazón y la comunión de sinfonía	179
A.	La oración del corazón: “ <i>Las palabras que pronuncian sus labios deben también estar vivas en sus corazones</i> ”	179
B.	Comunión uno con el otro, en el camino	196
II.	La tradición de la Orden: la oración del corazón indiviso y la comunión de concordia	206
A.	La oración del corazón indiviso: “cada pensamiento, afecto, deseo del alma”	207
B.	Comunión de concordia: la vida futura y el “beso de la paz”	218
CAPÍTULO 5: EL “CRISTO TOTAL”: UNA EXPRESIÓN OLVIDADA DE ARMONÍA		233
.....		
I.El	“Cristo Total” y Agustín	236
A.	Cristo, presente en los fieles: “aunque muchos, ello lo es con Cristo”.	237
B.	Cristo, presente con los pobres: “si uno sufre, todos sufren”	244
C.	Cristo, presente en la discordia: “no estamos para romper los vínculos”.	246
II.El	“Cristo Total” y la tradición de la Orden	250
A.	Agustín Favaroni: “Cristo íntegro”	251
B.	Girolamo Seripando: decir el “Padre Nuestro” nos hace hermanos y hermanas	258
C.	El “Cristo Total” como el último horizonte de la unidad	262
CONCLUSIÓN		270
Apéndice 1: <i>La Regla de San Agustín</i>		279
Apéndice 2: “La armonía” en el plan de formación agustiniana (<i>Ratio 29-30</i>).		287
BIBLIOGRAFÍA y ABREVIATURAS		288

INTRODUCCIÓN

Desde tiempos inmemoriales, el ser humano, como ser social, ha evolucionado dentro de una red de interrelaciones con el medio ambiente natural y otros seres humanos.

Aunque el vivir con otros implica un tenue vínculo de dar y recibir, una comunidad que apoya los “valores de la paz, de la misericordia y del perdón” siempre está al borde de la fragmentación cuando están presentes el interés propio y la explotación excesiva, y aun conservar el sentido de unidad, depende de la fuerza y el respeto entre los miembros¹.

Con ecos de la historia bíblica del Arca de Noé, la escultura de Bill Reid “el espíritu de Haida Gwaii” que se exhibe en el Museo de la civilización, en Gatineau, Québec, ilustra el problema inherente de la interacción y la conexión de unos con otros, moviéndonos juntos hacia un destino común. Y, sin embargo, una perturbación irrumpe en las tranquilas aguas. La intriga y el frenesí se manifiestan donde los animales y aves silvestres jinetean y compiten por una mejor posición. Hay empujones y mordeduras en los pequeños confines del buque que navega. A pesar del caos que conlleva una mínima colaboración y mucha competencia en la pequeña canoa, al menos uno de los miembros del grupo, el caudillo, trasciende la confusión inmediata con calma interior y guía a su pequeña comunidad, a un refugio seguro en el lejano horizonte.

El “Haida Gwaii” es un comentario apto que en forma de arte acierta sobre las relaciones humanas de hoy en día. Detrás de cada problema, ya sea nacional o internacional, hay un problema con la interrelación. Un rostro humano conmocionado aparece en cada episodio. Algunos pueden tratar de penetrar en las causas profundas que originan el conflicto, o ser solidarios con los que sufren. Es una necesidad imperiosa superar la situación de discordia con un espíritu de nuevas posibilidades sobre la manera de vivir juntos.

¹J. MONTALDO (ed.), “Contemplación y el Cosmos: Capítulo VIII de los apuntes de Thomas Merton sobre Teología y Misticismo”, en B. DIEKER y J. MONTALDO (eds.), *Merton & Hesychasm: La oración del corazón – La Iglesia de Oriente*. Louisville, Ky.: Fons Vitae, 2003, pp. 431-44 5. “Un problema especial de los tiempos modernos, con su tecnología: tecnología con su impersonal, pragmática, cuantitativa explotación y manipulación de las cosas, es deliberadamente indiferente a su *logo*. Consideración del *logos* simbólico de que una cosa sería un obstáculo a la ciencia y a la tecnología, por lo que muchos parece que piensan. Además, el *logos* debe ser excluido. No interesa lo “que” una cosa es realmente... Centralidad de destrucción en este proceso. La tecnología se dirige a la demoníaca pseudo-contemplación, la mística de la técnica y la producción” (énfasis de Merton) (p. 440). El *logos* se define como algo que está escondido dentro de la persona humana, “lo espiritual, simple, profundo, unitivo, amoroso, olvidado de sí mismo, orientado a amar y la unión con Dios y con otros hombres en Cristo” (p. 437). Para mayor exploración del tema del diálogo con la naturaleza, ver S. McCASLIN, “Merton y ‘Hagia Sophia’ (Santa Sabiduría)” en *Merton y Hesychasm*, pp. 235-254, especialmente p. 251.

I. Antecedentes y experiencias pastorales

Como miembro de la Orden Agustiniiana, me he encontrado con muchas situaciones pastorales en cuya red de relaciones humanas y el vivir juntos, la convivencia ha sido destrozada. Mi trabajo de misión en el extranjero en el norte de Perú, me ha expuesto a las consecuencias devastadoras de la pobreza, las guerras civiles y el terrorismo, las violaciones de los derechos humanos básicos, y la muerte. Las instituciones de la ley y el orden perdieron su credibilidad. La vida humana desechada por la retorcida lógica que buscaba el avance de la fuerza bruta en el nombre de la “justicia” para los oprimidos. El miedo y la sospecha dominaron la vida de cada persona.

Uno no tiene que viajar tan lejos para mirar o constatar que ya sea uno u otro grupo de poder institucionalizados rompen los vínculos de las relaciones humanas y la concordia social. En el interior de la zona sur de la ciudad de Chicago me he expuesto a una discordia doméstica y civil como *déjà vu*. En una zona económicamente deprimida, grupos de jóvenes se atacan violentamente entre ellos así como a la población local para tomar el control de las secciones de la ciudad; el graffiti identifica quién domina y gobierna cuál área. Las pandillas étnicas rivales poseen arsenales de armas. Los niños que juegan cerca de sus hogares son a menudo asesinados por los disparos dirigidos desde un vehículo. La mitad de los funerales en nuestra comunidad parroquial son liturgias de los adolescentes cuyas vidas finalizó de forma prematura. La violencia en la calle inyecta miedo en la comunidad, desgarrando el tejido social y las relaciones en el seno de la familia y los vecinos, haciendo que los habitantes huyan hacia lugares más seguros en otras partes de la ciudad.

Otros hermanos agustinos han experimentado problemas similares con consecuencias últimas. Las hermanas Esther Paniagua y Caridad Álvarez, religiosas misioneras de España, vivían una tranquila presencia misionera en Argelia. El 23 de octubre de 1994, mientras las hermanas se dirigían a una capilla para celebrar la Eucaristía, fueron asesinadas en plena calle por terroristas. Al asistir en Madrid a los funerales de estas dos hermanas; juntos, como comunidad, hemos buscado dentro de nuestra propia tradición de fe como agustinos, una dirección que podría ayudarnos a tratar la violenta realidad, y a renovar nuestro compromiso pastoral, a pesar de los peligros².

²Las referencias fueron hechas por las hermanas agustinas en: B. OLIVERA, *How far to follow? The Martyrs of Atlas (¿Qué tan lejos seguir? Los mártires de Atlas)*. Petherham, Mass.: publicaciones de San Beda, 1997. pp. 20, 107, 116.

II. Preguntas que surgen de estas experiencias

La realidad de la violencia me hace reflexionar sobre la espiritualidad cristiana, específicamente de cómo la espiritualidad de la Orden de los agustinos, en la que se hace hincapié de una “forma de vida” que es tanto comunitaria como apostólica, me puede ayudar a hacer frente a esas situaciones difíciles en el ministerio pastoral. Más preciso: ¿es posible identificar algunos de los componentes o características de esta espiritualidad que le ayuden a uno a vivir más plenamente la propia vida, a pesar de un entorno violento? En la búsqueda de respuestas a esta pregunta, he encontrado con gran entusiasmo qué tan significativo fue para Agustín (354-430). El obispo de Hipona, regiamente habla acerca de la *armonía* como “coaptatio”, traducido como “el ritmo de las relaciones”.³

Esta es una maravillosa representación de la expresión que abre vías para su consecución como tema de estudio. De hecho, el término ritmo de las relaciones puede ser combinado con otros términos como: concordia, comunión, amistad, etc., de tal forma que parece ser un tema importante con vistas a una mejor comprensión de uno mismo y de los demás.

Mientras tanto, me di cuenta de que las comunidades religiosas que pretenden seguir a San Agustín habían fallado al no prestar más atención a este tema, hasta el punto que la armonía no representa un componente importante de su espiritualidad.⁴ Tan pronto como me formulé esta pregunta, percibí el tema para mi estudio doctoral. La cuestión dio lugar a la siguiente hipótesis: el elemento de la armonía en la propia experiencia espiritual de San Agustín tiene el potencial de proporcionar una mejor comprensión de sí mismo y de los demás. Se ha recopilado y analizado un material abundante que nos permite formular la siguiente pregunta: ¿en qué medida la tradición espiritual de la Orden de los agustinos ha recuperado el componente de la armonía que se encuentra en el pensamiento del obispo de

³Agustín define el término griego *harmonia* en dos de sus obras: (La Trinidad [*Trin*]. IV, 2.4 y La Ciudad de Dios [*civ. Dei*] 22, 32 4 (ver las abreviaciones al inicio de la bibliografía). La editorial The Doubleday, en su edición del año 1958, de *La Ciudad de Dios*, p. 528, traduce el vocablo “coaptatio” como el “ritmo de las relaciones” mientras que otras ediciones utilizarán simplemente la palabra “concordia”. V. BOURKE (ed.), *San Agustín: La ciudad de Dios*, traducción por G. Walsh, D. Zema, G. Monahan y D. Honan, New York: Doubleday, 1958. En el Capítulo Dos se expondrá una más amplia descripción de los términos.

⁴Quiero expresar mi agradecimiento al Prof. Kevin Coyle quien me descubrió la idea de la *armonía* como tema de estudio.

Hipona? Las respuestas a esta pregunta contribuirán a ver más claramente cómo los agustinos han recibido las enseñanzas de su "padre espiritual". El objetivo de esta tesis es el responder a esta pregunta importante.

La tradición particular a la que nos referimos es la “tradición agustiniana”, cuya espiritualidad es un componente integral. Generalmente, el término “tradición” implica una “entrega” de costumbres, pensamientos y prácticas pertenecientes a la familia, nación, cultura o institución durante un período de tiempo considerable. En el cristianismo, la tradición está estrechamente vinculada con la manera en que la comunidad de fe “cree, enseña, y confiesa sobre la base de la palabra de Dios”.⁵ Cuando hablamos de la “tradición agustiniana” nos referimos a una forma particular de creer (espiritualidad), a la enseñanza y el confesar a Jesucristo a través de un conjunto de creencias, ideas, prácticas y costumbres en una congregación religiosa, con el nombre de su maestro espiritual, cuyos textos escritos sirven como una fuente de inspiración, un “modelo y regla de cada una de nuestras acciones”.⁶

⁵La palabra “tradición” no está en conflicto con la historia y los métodos de la investigación crítica, sino que se refiere al “proceso de comunicación y a su contenido”. Es más que la aceptación de la bola de cristal de las ideas y las prácticas que se transmiten de una generación a la siguiente. Más bien, la tradición implica la continua reinterpretación, modificación y enriquecimiento de las principales creencias a la luz de los nuevos descubrimientos y las nuevas necesidades. Para la elaboración del término “tradición”, véase: J. PELIKAN, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: The Emergence of the Catholic Tradition (La tradición Cristiana: una historia del desarrollo de la Doctrina: el surgimiento de la tradición católica, 100-600)*, Vol. 1, Chicago y Londres, edit. de la Universidad de Chicago, 1971, pp. 1-10. T. MARTIN, *Our Restless Heart. The Augustinian Tradition. (Nuestro corazón inquieto. La tradición agustiniana)*, Maryknoll, NY.: Orbis, 2003, pp. 91-92.

⁶MARTIN, *Our Restless Heart, (Nuestro corazón inquieto)* p. 74: “La tradición espiritual de Agustín, con su inherente fundamento bíblico, teológico y filosófico, fue canalizada en el cristianismo occidental a través de nuevos desarrollos bíblicos, teológicos y filosóficos, que ofrecen un nuevo medio por el cual San Agustín fue leído, estudiado y entregado”. Véase también: *Vivir en libertad bajo la Gracia: el espíritu agustiniano y la espiritualidad en los escritos de los Papas y los Priors Generales (1953-1978)*, Roma: Curia General Agustiniana, 1979, pp. 54, 133-134, 198. Los ecos de la noción de la tradición se encuentran en la instrucción de Jesús que da al fiel discípulo como el “dueño de una casa que saca de su arca, cosas nuevas y cosas viejas” (*Mt 13, 52*).

La *Constitución* de la Orden 21: “El documento fundamental de esta espiritualidad es la *Regla*. Está complementada por las características especiales que pertenecen a la fraternidad apostólica, a la luz de toda la enseñanza y el distinguido ejemplo de nuestro santo Padre San Agustín, “que está para ser el modelo y el orden de cada una de nuestras acciones”. La *Regla* y las *Constituciones de la Orden de San Agustín*, emitidas por la autoridad de Miguel Ángel Orcasitas, Prior General. Villanova, Pa: editorial Agustiniana, 1991. En lo sucesivo, *Const.* (Nota: fue publicada una versión revisada por la autoridad de Robert F. Prevost, O. S. A., Villanova, Pa.: Instituto Histórico Agustiniano, 2002. Véase las páginas 173-176 para adiciones y omisiones entre las publicaciones de 1990 y 2002. Las secciones de las *Const.* de la espiritualidad de la Orden han sido revisadas en el Capítulo General Intermedio de 2004). El Apéndice 1 contiene el texto completo de la *Regla*, traducido por R. Russell).

Esta breve descripción de la tradición agustiniana implica que el tema de la armonía está presente, pero debido al uso de otros términos en lugar de la palabra “armonía”, el tema como tal no aparece claramente. Si este es el caso, ¿en qué manera estos términos expresan la idea de armonía en el pensamiento de San Agustín? En otras palabras, para resumir el objetivo de este estudio, se plantea una cuestión fundamental: ¿cómo recibe o no la tradición agustiniana, con respecto a su espiritualidad, los diferentes componentes del tema de la armonía que se encuentran en los escritos de San Agustín? Con las respuestas a estas preguntas se allanará el camino para ver mejor cómo la armonía, entendida como “el ritmo de las relaciones”, arroja luz sobre la relación entre el yo, Dios, y los demás; y en consecuencia, obtener una comprensión más clara de sí mismo, de Dios, y de los demás.

III. La armonía ligada a la comprensión del ser, de Dios, y de los demás

Diversos autores⁷ han escrito sobre diferentes aspectos del tema de la armonía y han aportado sus valiosas contribuciones para comprender las relaciones con el yo, con Dios, y con los demás. Algunos hacen hincapié en la natural orientación y la esencial relación de la persona humana en el diálogo con Dios, al “entrar” en sí mismo a través de la interioridad, y además, abrirse uno mismo a la naturaleza de la armonía. Dios habla y la persona humana responde.

También vemos el tema de la armonía como un tratamiento de las polaridades en las relaciones recíprocas que buscan una tensión equilibrada, por ejemplo: la vida interior y las actividades externas, la contemplación y la acción, y el amor a Dios, y al prójimo.⁸ Sin

⁷W. JOHNSTON, *“Arise, My Love . . .” Mysticism for a new era. (“Levántate, mi Amor...”*. *Misticismo para una nueva era*), Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2000. J. VANIER, *From Brokenness to Community. (De la ruptura a la Comunidad)*, Nueva York y Mahwah, N. J.: ed. Paulinas, 1992. Véase también: “Asian Christian Perspectives on Harmony” (“Perspectivas cristianas asiáticas sobre la armonía”), documento número 75 de la Federación de la Conferencia Episcopal de Asia, [citado el 15 de enero de 2000]; disponible en Internet <http://ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-75.htm>. Todas las citas de Internet cumplirán con los lineamientos establecidos por J. D. LESTER y J. D. LESTER, Jr., *The Essential Guide to Writing Research Papers (Guía esencial para los escritos de Investigación)*, New York: Longman, Inc., 1999, pp. 46, 100-101. Ya que la abundancia de información disponible a través de Internet plantea problemas de credibilidad, la mayoría de la información se obtendrá de los sitios o instituciones educativas (.edu) u organizaciones profesionales (.org).

⁸R. LOMBARDI, *Vatican II and Now: A Retreat to the Fathers of the Council. (Vaticano II y ahora: Un retiro a los Padres del Concilio)*, (8-11 de noviembre de 1965), Washington, D. C.: Movimiento para un mundo mejor, 1967, pp. 133-144. P. HENNESSY (ed.), *A Concert of Charisms: Ordained Ministry in Religious*

embargo, algunos de estos escritores no establecen un vínculo claro entre el yo y la noción de armonía, un camino que me lleva a ver un vínculo con la realidad del conflicto.⁹

De hecho, distintos autores reconocen que las diversas formas de crueldad pueden tener causas que están enraizadas en el propio interior; y algunas personas están pidiendo una espiritualidad que responda a una situación de violencia.¹⁰ En consecuencia, podría verse una conexión entre el yo y la discordia, y por tanto se sugiere que el tema de la armonía estudiado en el contexto de la espiritualidad, puede ser pertinente.

IV. Corpus de los textos de Agustín y de los de espiritualidad agustiniana

Cuando hablamos de la “espiritualidad agustiniana” como un componente de su tradición, nos referimos a la manera en la que esa congregación religiosa –la Orden de San Agustín – vive el Evangelio de Jesucristo, y reproduce la primera comunidad cristiana en donde sus miembros viven “con una alma y un corazón dirigidos hacia Dios”, comparten en común todas las cosas materiales y espirituales, y la distribución de las cosas se hace conforme a su necesidad. (Véase *Hch 4, 32, 35*).

La interioridad y la acción apostólica son los dos pilares de esta espiritualidad sobre los cuales una comunidad lucha por vivir en unidad, por la concordia, la amistad, y el amor, no sólo dentro de la comunidad local sino también en la amplia comunidad eclesial.¹¹

Life. (Un concierto de carismas: ministros ordenados en la vida religiosa), New York: ed. Paulinas, 1997, pp. 7-8, 193-195. DIEKER y MONTALDO (eds). *Merton & Hesychasm*, pp. 20-23, 104-106. A. TRAPÉ, “Causes of Anxiety” in *Living in Freedom under Grace. (Causas de la ansiedad) en (Vivir en libertad bajo la Gracia)*, pp. 113-120, especialmente p. 117.

⁹Véase: L. CORBETT, “*The Dark side of the Self, September 11, and a Depth Psychology of Terrorism*” (*El lado oscuro del yo, 11 de Septiembre, y una Psicología profunda del terrorismo*). (02/03/06) [citado el 15 de junio de 2003]; disponible en Internet: <http://www.cgjungpage.org/articles/Sept11Corbett.html>

¹⁰ L. CUNNINGHAM, “On Contemporary Martyrs: some recent literature.” (Sobre mártires contemporáneos: algunas publicaciones recientes”). *Theological Studies* 63 (*Estudios Teológicos* 63), (2002): pp. 374-381. P. CLAVERIE, “A martyr speaks of martyrs.” (“Un mártir habla de mártires”). *Estudios Cistercienses* 37/2 (2002): pp. 177-180. J. WARDHAUGH, “A Spirituality of Trauma”. (“Una espiritualidad del trauma”). *Desarrollo Humano* 21/3 (2000), pp. 44-48. E. RANLEY, “A Christian Spirituality of non-violence”, (Una espiritualidad cristiana de la no-violencia). *America September* (1989), pp. 110-123. D. WUERL, “How faith communities respond to gun violence”. (“Cómo las comunidades de fe responden a la violencia armada”). *Origins (Orígenes)* 30/3, (2000): pp. 34-36.

¹¹ En el Capítulo 1 se define con más detalle el significado de la espiritualidad agustiniana.

Para los propósitos de este estudio, los textos principales, o “código de vida”¹² de la espiritualidad agustiniana serán dos textos que se toman como una unidad: la *Regla de San Agustín* y las *Constituciones de la Orden de San Agustín*. La *Regla* se identifica por su única capacidad para ser la portadora de la espiritualidad, y las *Constituciones* representan la aplicación de esa espiritualidad en un contexto contemporáneo. Otros textos son los escritos y sermones de los teólogos y santos de la Orden. Lo específico de este *corpus* será tratado en cada capítulo en su momento apropiado.

Ya que esta tesis pertenece al estudio de la espiritualidad agustiniana, su metodología tiene que ver con el enfoque temático de los textos de Agustín que se refieren a varios aspectos de la doctrina y la praxis como la creación, Dios, los demás, la oración, el “Cristo total”. Estas categorías despliegan los diferentes componentes de la armonía, y además ofrecen algunas claves para una comprensión más profunda de los diferentes textos.

Algunos textos de interés, aparte de los principales escritos: las *Confesiones*, *De Trinitate*, (De la Trinidad), y *De civitate Dei*, (La ciudad de Dios), son los textos pastorales donde Agustín como monje¹³ y Obispo, se refiere al tema de la armonía, en sus sermones a las comunidades religiosas y a las congregaciones, así como sus cartas a las personas que le solicitaban consejo.¹⁴

¹² El “código de vida” se utilizó en el discurso del Papa Pablo VI a los miembros del Capítulo General, el 20 de septiembre de 1971. Véase: *Vivir en libertad bajo la Gracia*, pp. 43-45.

¹³El uso del término “monje” para Agustín y sus seguidores, puede ser problemático y confuso, especialmente si pensamos en la actual versión moderna del Benedictino o el monje cisterciense de clausura. Debido al tema de la armonía tratado en esta tesis, cuando me refiero a Agustín como monje, tengo en mente la aclaración del término que hace Adolar Zumkeller: uno que vive con los demás con “un sólo corazón y una sola alma”. Para Agustín, el término “monje” (*monachus*): “no es una persona individual, que vive para sí misma, o alguien que se esfuerza por obtener su propia perfección y santificación;... él no está solitario y aislado de la comunidad sino que está sirviendo en algunos medios subordinados’. Más bien, esos hombres serían considerados monjes si quienes a través de su convivencia armoniosa se han convertido, por decirlo así, en un *monos*, es decir, un sólo ser, y sólo disponen de un corazón y una sola alma hacia Dios”. De este modo, yo uso el término monje debido a su similitud de significado con los componentes de la armonía y de “un sólo corazón y una sola alma”. Véase: A. ZUMKELLER, *Augustine’s Ideal of the Religious Life. (El ideal de la vida religiosa de San Agustín)*. E. Colledge (trad.) de la segunda edición revisada de *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*. New York: edit. Fordham University, 1986, p. 132. Para la descripción de la vida en comunidad, véanse los Sermones 355 y 356 de San Agustín.

¹⁴ C. Mohrmann es citado por M. PELLEGRINO, “General Introduction” (“Introducción General”) en *WSA*, vol. III/1 de los *Sermones*. New York: edit. New City, 1990, p. 56: “Casi cada tema que Agustín trató en sus obras, lo resalta y nombra también en su predicación. Aún la pregunta teológica más difícil y abstracta, así como su teología trinitaria, se exponen y discuten en sus *Sermones*. . . La predicación de Agustín es claramente teológica y especulativa. En sus Sermones, Agustín inicia con una exposición preliminar de sus posiciones teológicas y sus expresiones espirituales”. Pellegrino también dice en la página 114: “Los *Sermones*,

Serán también examinadas algunas homilías, por ejemplo, los “Sermones recién descubiertos” (“*Newly Discovered Sermons*”) difundidos por Johannes Divjak en 1989.¹⁵ Algunas cartas, como la famosa *Epistula* 130, en oración por la señora Proba, refugiada romana; y la última correspondencia de Agustín, *Epistula* 228, donde brinda un consejo pastoral a un Obispo cuya diócesis es asediada por los invasores bárbaros, ofrecen información única incluso para hoy en día, sobre la armonía en las relaciones con el Misterio Pascual y de unos con otros, en un periodo de conflicto civil.

Algunas de las *Ennarationes in psalmos* (*Enarraciones de los Salmos*) del Obispo, hablan de la relación de la armonía en el nivel de la comprensión del ser personal. Por otra parte, el Libro 6 de sus primeros trabajos, *De música*, será considerado por lo que dice acerca del tema de la armonía en general. Los Libros 11 al 13 de las *Confesiones*, y el Libro 11 de *De civitate Dei* (*La ciudad de Dios*) son importantes para comprender cómo Agustín se sitúa a sí mismo en relación con la armonía cósmica y el diseño de la existencia la cual requiere de la persona humana para ser orientada hacia Dios, donándose en amor, y no en el excesivo amor propio que da lugar a la codicia y la ambición.

V. División de los Capítulos de la Tesis

ciertamente, no son las *Confesiones*, sino el espíritu y la actitud de Agustín que siguen siendo las mismas en ambos casos”.

References to letter writing in antiquity: (Las referencias a la escritura epistolar en la antigüedad): G. KENNEDY, *Greek rhetoric under Christian Emperors. (La Retórica griega bajo los emperadores cristianos)*, Princeton, N. J.: edit. Princeton University, 1983. C. CONYBEARE, *Paulinus Noster: self and symbols in the letters of Paulinus of Nola. Nuestro Paulino: (el ser y los símbolos en las cartas de Paulino de Nola)*. Oxford (England): edit. Oxford University, 2000. D. DOYLE, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine. (El Obispo como Disciplinador en las cartas de San Agustín)*. Estudios Patrísticos, 4. New York: Peter Lang, 2002, especialmente pp. 1-7. M. E. KEENAN, *The Life and Times of St. Augustine as revealed in his letters. (La vida y época de San Agustín que se revela en sus cartas)*. Estudios Patrísticos, vol. 45. Una disertación. Washington, D. C.: La Universidad Católica de América, 1935, especialmente pp. 63-67 en “escritura epistolar”.

¹⁵Véase J. ROTELLE (ed.), “Newly Discovered Sermons” (“Los Sermones recién descubiertos”) en *WSA*, III/11. Hyde Park: edit. New City, 1997, p. 17. Vol. III/1, pp. 13-137, de la misma serie que tiene una extensa introducción al estudio de los *Sermones*, realizado por M. PELLEGRINO. La mejor presentación del género homilético está realizado por A. OLIVAR, *La predicación antigua*, Barcelona: Editorial Herder, 1991. En general, la colección ubicada en Mainz, de los *Sermones* es muy cercana a la realidad social y política de África en los siglos IV y V. Evidentemente, cuando se intenta identificar la integridad y autenticidad de estos *Sermones*, uno debe ser consciente de la posibilidad de mutilaciones o recortes de los copistas medievales.

Escribir una tesis acerca del campo de la espiritualidad requiere, primero que todo, establecer claramente lo que entendemos por “espiritualidad” y por “espiritualidad Cristiana”. Este es el objetivo del capítulo inicial. Hoy en día, la palabra “espiritualidad” es algo común con muchos matices de interpretación. Sin embargo, pensamos que es posible proponer un medio o terreno común para describir el término espiritualidad. Por tanto, después de presentar la naturaleza de la espiritualidad cristiana como “el arte de vivir el Evangelio”, la espiritualidad agustiniana será explorada de manera más precisa como una expresión particular de este arte.

El estudio de la naturaleza del tema de la armonía en los escritos de Agustín implica el describir y extender algunos de los aspectos importantes de esta realidad y sus componentes. El Capítulo Dos, por lo tanto, se dirige directamente al tema de la armonía. Sin embargo, lo primero que se hace es echar un vistazo en el cómo el término griego “armonía” –el cual Agustín traduce como “coaptatio” (concordia o “ritmo de las relaciones”)¹⁶ en *De civitate Dei (La ciudad de Dios)* y en *De Trinitate (De la Trinidad)* –aparece en algunos de sus escritos. Este acercamiento al término nos brinda una dirección para profundizar la naturaleza de la armonía como un *ritmo de las relaciones*.

El estudio tomará en consideración los triples aspectos de vínculos: dentro del ser, en Dios, y con los demás. Por el ser, encontramos la interioridad como un aspecto de la armonía. La relación con Dios implica los vínculos de la amistad, y la oración profunda es una condición para la armonía. La calidad de las relaciones sociales y los vínculos ven a la unidad como la meta, y la paz como la manifestación de la armonía. Mucho más importante, la armonía no es el resultado final del esfuerzo humano sino una colaboración con la gracia divina. La armonía es un “don de Dios”¹⁷ y el “fruto del amor” *el cual es derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo*.¹⁸ Estos triples aspectos de vínculos en el ser, en

¹⁶ “Hanc enim coaptationem, sicut mihi nunc occurrit, dicere volui, quam graeci ἀρμονίαν vocant” (*Trin.* IV, 2.4; CCL 50, 164). “Numeros tamen de quibus loquor, quibus coaptatio, quae ἀρμονία Graece dicitur” (*Civ. Dei* 22, 24; CCL 48, 850).

¹⁷ *Const.* 42, cita a Agustín *En ps* 132, 10: PL 37, 1735: “También deberían comprender esto: ‘Es una gracia de Dios que los frailes vivan juntos; ello no es el resultado de sus propios actos o sus propios méritos; sino que es su don’. A esto es lo que la *Regla* se refiere cuando dice que deberíamos cumplir todas nuestras obligaciones en el espíritu de la caridad ‘como amantes de la belleza espiritual... no como esclavos viviendo bajo la ley sino como hombres viviendo en libertad bajo la Gracia’”, (*Regla* 8, 2).

¹⁸ *Rom* 5,5 y *Const.* 11. Véase J. DJODI, *Le Saint-Esprit, Don de Dieu: Une clé de compréhension de la pneumatologie de Saint Agustin (El Espíritu Santo, Don de Dios: una llave de comprensión de la*

Dios, y con los demás llaman a ser estudiados desde las categorías teológicas si queremos captar el significado profundo de la naturaleza de la armonía. De hecho, el tema y las categorías teológicas determinan la metodología de este estudio. Presentaremos la metodología en la sección dos del Capítulo Dos.

El benedictino Jean Leclercq y Walter Principe elaboran en detalle el uso histórico de los temas al hacer teología.¹⁹ El Capítulo Tres, de la misma manera, toma un tema teológico para acercarnos al tema de la armonía en la creación. Elegimos el tema de la creación porque encontramos un diseño o modelo en la estructura del universo²⁰ que define lo que parece ser una relación armoniosa. La armonía existe cuando “todas las creaturas se refieren al Creador”. La desarmonía nace cuando al Creador ya no se le identifica como el centro de la existencia. El amor centrado en uno mismo, la soberbia y la arrogancia son manifestaciones de la desarmonía. La categoría de la creación, entonces, nos ayuda a identificar el diseño principal de la armonía, nombrada como la relación de amor entre la creatura humana y Dios, el Creador.

El Capítulo Tres nos brinda, primeramente, algunos detalles sobre la aplicación de la metodología que ya se ha presentado. La presentación de este contenido está dividida en dos partes. La primera parte comprenderá los diferentes aspectos del tema de la armonía en algunos de los textos de Agustín, tales como la belleza de la creación y el diseño de la armonía cósmica, en los cuales podemos identificar lo que significa estar en armonía con el Creador y con los demás. En la segunda parte volveremos a la tradición agustiniana para ver cómo estos aspectos han sido recibidos e interpretados a través de los siglos, en los escritos de la

pneumatología de san Agustín). Disertación doctoral en la Universidad St. Paul, Ottawa, Canadá, defendida el 17 de diciembre de 2002, especialmente la “Parte Anexa”.

¹⁹J. LECLERCQ, *The love of Learning and the Desire for God. (El amor de aprendizaje y el deseo de Dios)*. New York: edit. Fordham University, 1961 (reimpreso 2001), pp. 54-56, 99; traducido por C. Misrahi, de la edición en francés: *L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. (El amor a las letras y el deseo de Dios: iniciación a los autores monásticos de la edad media)*, París: Les Éditions du Cerf, 1957. David Tracy señala que este mismo texto de Leclercq “debería ser recuperado” al hacer investigación teológica. Véase T. BREYFOGLE y T. LEVERGOOD, “Conversations with David Tracy.” (“Conversaciones con David Tracy”). *Cross Currents*, 44 (1994): p. 296. Para mayor información sobre lo que hace una tesis “teológica”, ver W. PRINCIPE, “Toward defining spirituality.” (“Hacia la definición de espiritualidad”). *Estudios de Religión*. 12/2 (Primavera 1983): pp. 127-141, y metodología en pp. 139-141.

²⁰ Is 45,18: “El creador de los cielos, Él, que es Dios, el diseñador y hacedor de la tierra, que Él la ha fundamentado, y no la creó caótica, sino que la diseñó para ser habitada en ella”. (A menos que se indique de otra manera, todas las citas de la Escritura son de *The New American Bible (La Nueva Biblia Americana)*, Nashville, TN.: publicaciones Thomas Nelson, 1987).

Orden, como son la *Regla*, las *Constituciones* o en los escritos de otros autores espirituales. Se identificarán los paralelos y las divergencias entre las dos partes. El propósito de esta distribución es para ayudarnos a identificar más fácilmente el aspecto del tema de la armonía tratado en los textos de Agustín y en la tradición de la Orden. Este procedimiento de comparación se utilizará también en los Capítulos Cuatro y Cinco.

Además, a manera de explorar el tema de la armonía como una característica de la espiritualidad agustiniana, es importante considerar cómo esta espiritualidad propone balancear la tensión entre la interioridad y la vida común. Estos dos aspectos percibidos por Agustín como fundamentales para una comunidad sana, serán abordados desde los dos aspectos de la doctrina de oración y de la comunión, porque juntas son las que describen mejor la “finalidad” de la Orden como *anima una* (el “ser un alma y un corazón en el camino hacia Dios”).²¹

La oración, en sus dimensiones individual y comunitaria, comprende la singular herencia de las raíces eremíticas de la Orden, así como el proceso de lo que significa estar “en el camino hacia Dios”.²² La oración es una condición para la armonía. La comunión refleja la meta de la vida cristiana de ser uno en unidad con la diversidad; esto es una expresión de la armonía y será discutida en el Capítulo Cuatro.

Para expresar la armonía entre los miembros de la comunidad cristiana, Pablo utiliza la imagen del cuerpo, y Agustín habla en términos del “Cristo total”. En el Capítulo Cinco, veremos al “Cristo total” como un eco del Apóstol de las naciones cuando identifica a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo.

Aquí hay un componente importante en la enseñanza de Agustín que parece no enfatizarse en la tradición agustiniana. Según un eminente teólogo, esta noción de la “identidad corporativa”, del “Yo” y del “nosotros”, es un aspecto olvidado en la espiritualidad agustiniana y necesita “redescubrirse”.²³

²¹Véase *Const.* 16: “El propósito de nuestra Orden consiste en buscar y adorar a Dios, juntos, con un sólo corazón en fraternidad y relación espiritual, y en nuestro trabajo para servir al pueblo de Dios. Como la *Regla* nos advierte, la razón principal del convivir juntos es vivir armoniosamente, intentar con Dios la unidad del alma y del corazón”.

²² Debido a la importancia del tema de la armonía, la expresión “en el camino hacia Dios”, y la adición de Agustín de “una sola alma y un sólo corazón” en *Hch* 4,32, se presentará en el Capítulo Dos.

²³T. VAN BAVEL, “The ‘Christus Totus’ Idea: A forgotten aspect of Augustine’s spirituality” in *Augustinian Spirituality and the Charism of the Augustinians*. (“La idea de ‘Cristo total’: Un aspecto olvidado

Tal redescubrimiento nos ayudará a reconocer que el principio (basado en *Col 1, 24*) en donde el *anima una* (véase *Hch 4, 32* y p. 56, n. 138) existe, es a través de la unión con Cristo en su cuerpo la Iglesia, una expresión de armonía y el antídoto para situaciones de discordia.²⁴ Además, la necesidad de dedicar un capítulo completo al tema de “Cristo total” se debe a la importancia del tema, tanto como por la gravedad de este olvido.

En la Conclusión, recogeremos los frutos de nuestro estudio y señalaremos cómo la apropiación del tema de la armonía puede enriquecer y acentuar la espiritualidad agustiniana. En esta luz que pertenece a los seguidores de Agustín, se descubren de una manera específica los medios concretos y los detalles de la apropiación de la espiritualidad. ¿El tema de la “armonía” genera una especie de significado pedagógico que pudiera ayudar a una mejor comprensión de uno mismo y de los demás?

Por todo lo dicho, al responder esta pregunta estaremos en condición de decir cómo este tema de la armonía, articulado en la espiritualidad agustiniana, representa una valiosa contribución a la espiritualidad cristiana de hoy.

de la espiritualidad de Agustín” en *La espiritualidad agustiniana y el carisma de los agustinos*. J. Rotelle (ed.). Villanova, Pa.: edit. Agustiniana, 1995, pp. 59-70.

²⁴*Const.* 16: “Desde el principio por el que los corazones se hicieron uno, no es otro que una íntima unión con Cristo en su cuerpo, que es la Iglesia”. *Col 1,24* (NVI): “Ahora me alegro de lo que se sufrió por ustedes, y yo completo en mi carne lo que falta todavía por lo que respecta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia”. *Hch 4,32* (NVI): “Ahora, todo el grupo de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma, y nadie consideraba propiedad privada de los bienes, sino que todo lo que les pertenecía, lo tenían en común”.

CAPÍTULO 1: ESPIRITUALIDAD Y ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

El uso excesivo de un término o expresión, o el convertirlo en un cliché, puede disminuir o incluso robarle su significado original. Esto es cierto en el caso de la palabra “espiritualidad” que se ha popularizado por los hombres y mujeres procedentes de todos los ámbitos de la vida, especialmente en Europa y América del Norte.¹ En muchas librerías, la palabra se utiliza como un “paraguas” por la variedad de fenómenos religiosos y no religiosos como la New Age, los estudios paranormales, el desarrollo psicológico, etc. En el formato electrónico, el Internet alberga miles de sitios sobre el mismo tema. Algunos sitios definen su particular uso de la palabra “espiritualidad”, mientras que la mayoría no lo hace.

En el fondo o el contexto de este capítulo yace la descripción de la palabra espiritualidad. La “espiritualidad” no es ya del dominio exclusivo de un marco cristiano del comprender y vivir, ni está reservado a una clase especial de personas, como los monjes y las monjas de una tradición religiosa. Para algunos, la palabra “espiritualidad” ya no se vincula a una tradición ni a un vivir una comunidad de fe. Como resultado de ello, han surgido una serie de significados de la espiritualidad, que terminan en una cierta confusión y ambigüedad.²

¹Para un análisis sobre la popularidad de “espiritualidad”, véase PRINCIPE, “Toward defining spirituality” (“Hacia la definición de espiritualidad”), pp. 127-141 y J. ALEXANDER, “What do recent writers mean by spirituality?” (“¿Qué quieren decir los escritores recientes sobre espiritualidad?”) *Spirituality Today (Espiritualidad de Hoy)* 32, (1980): pp. 247-256.

²Para una encuesta sobre el término, véase S. ROSE, “Is the term ‘spirituality’ a word that everyone uses, but nobody knows what anyone means by it” (“¿Es el término ‘espiritualidad’ una palabra que todo el mundo utiliza, pero nadie sabe lo que significa?”). *Journal of Contemporary Religion, (Revista de religión contemporánea)* 16/2 (2001): pp. 193-207. J. Alexander menciona que el término “espiritualidad” es utilizado por la mayoría de los escritores en un “sentido genérico y experiencial”. Este sentimiento general es percibido como algo “concreto”, más que como un “abstracto”, lo que hace que el término se “cosifique” y “pierda su significado”. En virtud de esta percepción actual, se convierte en un desafío el dar forma a una definición teológicamente adecuada para el término. Véase ALEXANDER, “What do recent writers mean by spirituality?” (“¿Qué quieren decir los escritores recientes sobre espiritualidad?”), pp. 253-254. Principe también aborda la cuestión de la confusión con el término “espiritualidad” porque se tiene una “cierta fluidez... vaguedad sobre ella. Lo mismo ocurre y es cierto para el término “misticismo”. Véase PRINCIPE “Toward defining spirituality” (“Hacia la definición de espiritualidad”), p. 129.

Los límites del significado son borrosos y tienden a solaparse entre sí. Una palabra, muchas definiciones. Dado que la referencia a la espiritualidad es ahora más amplia que la de referencia cristiana, por un lado, es imperante aclarar la palabra y su significado, y por el otro, discutir la naturaleza de la espiritualidad cristiana.

La pregunta específica que queremos hacer es: ¿Qué es la espiritualidad y, más concretamente, la espiritualidad cristiana? ¿De qué manera podemos avanzar hacia un consenso sobre el significado de este término? En este momento, para muchas personas, espiritualidad significa muchas cosas. Tal vez hay una perspectiva desde la cual un acuerdo común, así como la claridad, se pueden alcanzar cuando hablamos de la espiritualidad.

El método que se utiliza es en primer lugar, examinar la forma en que algunos escritores y teólogos explican las causas subyacentes de la popularidad y la ambigüedad de la expresión “espiritualidad”. A continuación, ya que la idea de la dimensión espiritual de la persona humana es mucho más amplia que de la espiritualidad, veremos brevemente cómo entienden algunos pensadores esta dimensión del alma, el dualismo y la integración de la persona. La expresión “sentido de la vida” vinculada con la espiritualidad es una forma de dispersar la ambigüedad en torno a la palabra “espiritualidad”. Por último, queremos examinar, en los escritos de varios teólogos como Nicholas, von Balthasar y Lafont, lo que constituye una espiritualidad “cristiana”, un breve desarrollo histórico del término *spiritualitas*, y sus diversas expresiones como espiritualidades “específicas”, tales como la espiritualidad “agustiniana”. Las características de una espiritualidad agustiniana se tratan desde dos perspectivas: en la *Regla* de Agustín de Hipona, con referencia a los comentarios de Ange Le Prust y Adolar Zumkeller, y en el origen de la Orden de San Agustín, como son vistas en las *Constituciones* de la Orden y en la sabiduría recopilada de otros escritores agustinos.

Por tanto, el objetivo de este capítulo es esbozar un fondo para una mejor comprensión de lo que queremos decir cuando hablamos de “una espiritualidad específica” desde una perspectiva cristiana.

A partir de entonces, se hace posible ilustrar los diferentes componentes de la espiritualidad agustiniana. Con el fin de lograr este objetivo, hemos de aclarar, en primer lugar, el concepto de la espiritualidad en sí mismo, antes de que podamos hacer frente a la

naturaleza de la espiritualidad en general y de la espiritualidad cristiana en particular. Pasamos ahora a la atracción popular del término “espiritualidad”.

I. Espiritualidad: una palabra popular sin un significado específico

El fenómeno de la popularidad de la espiritualidad puede explicarse por el hecho de que la palabra cubre una multitud de intereses. Para algunos pudiera significar la forma en cómo se vive la fe, un tipo de búsqueda interior, la búsqueda de Dios, un enfoque holístico e integrado a la realidad humana y, en última instancia, una nueva técnica de meditación o relajación, la capacidad interna de la auto-sanación. La economía de mercado ha reconocido la oportunidad de ganancias al vender cosas relacionadas con la espiritualidad.³

Podríamos preguntarnos ¿por qué hay demasiado interés en la espiritualidad? Sin entrar en una extensa reflexión, algunos autores afirman que el interés en este tema es indicativo de confusión social.⁴ El trastorno en el tejido socio-cultural de la vida generará preguntas sobre la espiritualidad. La retórica política desde los ataques terroristas contra el World Trade Center en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001, está íntimamente ligada con una “espiritualidad” –tipo vocabulario, como la lucha entre “el bien y el mal”. Las personas se sienten alarmadas sobre el futuro y su vida interior revela una experiencia de estrés extremo y fragmentación. Muchos aspiran a la espiritualidad con la esperanza de algún tipo de consuelo, de saber que la plenitud y el equilibrio en uno mismo y en el mundo son posibles.

3J-C. BRETON, “Le supermarché du spirituel”. (“El supermercado de lo espiritual”). *Prêtre y Pasteur* 98/2 (1995): pp. 66-71. Véase W. SPOHN, “Spiritual Practices: The True Test of Spirituality.” *Dialog: A Journal of Theology*. (“Prácticas espirituales: El verdadero examen de la espiritualidad”. *Diálogo: una revista de Teología*) 40/4 (2001):pp. 277-283, especialmente p. 279 quien identifica mucha espiritualidad como “teológicamente sospechosa” por su “individualismo, la desarticulación social de una comunidad, el consumismo, la primacía de la experiencia sobre la reflexión y una mentalidad terapéutica obsesionada con la realización personal”.

4B. HANSON, “Christian Spirituality and Spiritual Theology.” *Dialog* 21 (“Espiritualidad cristiana y espiritualidad teológica”, *Diálogo* 21) (1982): pp. 207-212. Véase también P. TRIGO, “Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana.” *ITR* 2 (1999), pp. 55-120. B. A. ROBINSON, “New Age Spirituality. Beliefs, practices, etc.” (La espiritualidad de la Nueva Era. Creencias, prácticas, etc.”) Enero 25, 2000 [citado el 13 de Mayo 2001]; disponible en Internet: [http:// www.religioustolerance.org/newage.htm](http://www.religioustolerance.org/newage.htm) “Las enseñanzas de la Nueva Era (New Age) se hicieron populares en la década de los años 70, como una reacción en contra de lo que algunos consideraban como el fracaso del cristianismo, y la falta de humanismo secular que proporcione una guía espiritual y ética para el futuro”. (p. 2).

Otros autores dicen que la popularidad se debe al sentido de la generalidad que el término evoca. El clima cultural actual insiste en la similitud de ideas éticas y religiosas e impulsa lo que han sustituido en una era anterior de la época moderna, que se centra en las diferencias, a menudo con mucho debate en enseñanzas dogmáticas y disciplinas.⁵

El problema aquí es determinar una auténtica espiritualidad de una que no lo es, y cuándo el término “espiritualidad” está vacío de su significado.⁶

Las personas en diferentes situaciones dicen “que tienen una espiritualidad”, pero cuando se les pide que den mayor precisión a lo que quieren decir, no se les escucha una definición en acuerdo, clara y concordante porque cada persona tiene su propia opinión al respecto. Algunas personas dicen “yo no soy religioso(a), pero tengo mi propia espiritualidad”. Para ellas, lo “religioso(a)” a menudo significa una “religión organizada” en un sentido peyorativo.

Esta misma idea se acuñó en la expresión “Hechos, no credo”. Para otras personas, la espiritualidad es sinónimo de tener una identidad y práctica religiosa. Espiritualidad también puede significar “autorealización”,⁷ y una exploración a los recursos interiores de uno mismo para fomentar la confianza en sí mismo, reducir los riesgos de ataques al corazón, y superar el abuso en el consumo de sustancias y de tabaco. La sabiduría y prácticas de las tradiciones orientales tales como el budismo y el hinduismo, han identificado las rutas específicas a la trascendencia, como la ruta de los siete chakras. Algunas de las interpretaciones pueden o no incluir elementos de una relación con un Orden Divino y trascender los estados del ser.⁸ Las variaciones del significado del término “espiritualidad” son infinitas.

5 ALEXANDER, “What do recent writers mean by spirituality?”. (“¿Qué quieren decir los escritores recientes sobre espiritualidad?”), p. 254.

6 ALEXANDER, “What do recent writers mean by spirituality?”. (“¿Qué quieren decir los escritores recientes sobre espiritualidad?”), p. 253. Véase SPOHN, “Spiritual Practices”, (“Prácticas espirituales”), p. 279, donde el autor identifica las prácticas espirituales como “culto regular, la solidaridad con los pobres” como clave de autenticidad. ROSE, “Is the term ‘spirituality’...”. (“Es el término ‘espiritualidad’...”) p. 204, señala tres condiciones: la experiencia con la máxima preocupación, las prácticas habituales, y una vida de amor/actividades altruistas.

7 R. FRAGOMENI, “New Age Spirituality.” (“La espiritualidad de la Nueva Era”). *Liturgical Ministry (Ministerio Litúrgico)* 10 (2001), p. 218.

8 ROSE, “Is the term ‘spirituality’...”. (“Es el término ‘espiritualidad’...”), p. 205.

Una de las razones de su generalidad y vaguedad es que la gente no haya tenido en cuenta el origen y el fundamento de la palabra “espiritualidad”. La vaguedad de la utilización del término “espiritualidad”, y, por consiguiente, algunos de los criterios de autenticidad, pueden indicar que las personas no tienen la pretensión de pertenecer a una determinada tradición religiosa.⁹ Al hacerlo, se desvinculan así mismos de los fundamentos sobre los cuales la base de una espiritualidad está formada. Lo que utilizan es un enfoque del “escoger” como la mejor manera de formar una espiritualidad “personalizada” adaptada a sus necesidades.

Cuando se hace referencia a una espiritualidad sin un fundamento o contexto, el significado del término aún tiende a confundirse. Otra razón para explicar la amplia confusión es el hecho de que la palabra “espiritual” aparece como sinónimo de “espiritualidad”. Esto debe abordarse de manera que deje clara la distinción entre las dos palabras a pesar del vínculo entre ellas.

II. La dimensión espiritual del ser humano: el alma, la expresión y el deseo

La dimensión espiritual del ser humano es más amplia que el concepto de espiritualidad. Cuando hablamos de la dimensión espiritual nos estamos refiriendo a lo que llamamos el “alma”. El alma involucra el dominio de la inteligencia, la capacidad de la razón, y el uso correcto de la libertad. Es la “capacidad inherente de mismidad, de la autoconciencia, y subjetividad”¹⁰ de la persona.

9 ALEXANDER, “What do recent writers mean by spirituality?” (“¿Qué quieren decir los escritores recientes sobre espiritualidad?”), pp. 252-253: “Cada tradición religiosa posee experimentaciones dogmáticas de espiritualidad las cuales han desarrollado por la revelación, la razón y la experiencia. El consenso de la tradición cristiana es la condición *sine qua non* de la espiritualidad que es la caridad y el amor, pero aún estas cualidades se encuentran ocasionalmente en las recientes definiciones cristianas de espiritualidad. Si la espiritualidad ha de entenderse en un sentido genérico, entonces, ¿cuál será su prueba genérica de autenticidad? ¿De qué revelación, de cuál experiencia, desde qué razón se derivará la prueba?” Véase SPOHN, “Spiritual Practices,” (“Prácticas espirituales”), p. 279.

10 S. NOFFKE, “Soul” (“Alma”) en *NDCS*, p. 908. Véase también W. PANNENBERG, *Anthropology in Theological Perspective. (Antropología en perspectiva teológica)*. Philadelphia, Pa.: Westminster, 1985.

El hablar del alma no implica una forma de pensamiento dualista. Los filósofos y los teólogos se han esforzado por entender, en particular, la relación entre lo espiritual y lo físico y, al mismo tiempo, no caer en la trampa del dualismo.¹¹

Por dualismo nos referimos a dos principios fundamentales que son equivalentes y coeternos, en oposición y en tensión uno con el otro, y subyacen toda la realidad.¹² Este sistema de pensamiento se caracteriza por polos opuestos: “bueno” y “malo”, lo “espiritual” y lo “material”.

A lo largo de toda la historia de la religión, el dualismo ha sido absorbido en una gran variedad de grados, como marco para interpretar el problema del mal, Dios, el cosmos, y la persona humana. Sus formas más extremas, el zoroastrismo y el maniqueísmo vieron la realidad como dos fuerzas o facciones en guerra: el reino de la luz y el reino de la oscuridad.¹³ Los cristianos que fueron gnósticos o platónicos en extremo vieron el principio espiritual como principal, y el principio material, o la personificación-encarnación, como consecuencia de una caída o crisis en el alma humana o del más alto orden espiritual. Este punto de vista aún no se ha resuelto al día de hoy. En los últimos tiempos, los esfuerzos realizados y las preocupaciones intentan corregir el desequilibrio, llamando la atención en procedimientos de “atención integral (holístico) y centrados en la creación” para comprender la realidad y la persona humana.¹⁴

11 En el contexto cristiano, podemos resumir el debate sobre este problema al decir que, especialmente después de Vaticano II, el espíritu y el cuerpo son reconocidos con un énfasis en la *persona* humana, como una, y no como una entidad dividida. El ser humano es uno, “si bien hecho de cuerpo y alma” (*Gaudium et spes*, 14).

12 Véase D. HUNTER, “Dualism” (“Dualismo”) en *NDCS*, pp. 298-299. P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. (*El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en los orígenes del cristianismo*) New York: edit. Columbia University, 1988. J. NELSON, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*. (*Personificación: un acercamiento a la sexualidad y a la teología cristiana*). Minneapolis, Mn.: Augsburg, 1978.

13 Una fuente útil sobre el maniqueísmo y sus influencias en el pensamiento de Agustín, es J. K. COYLE “Saint Augustine’s Manichaeic Legacy.” (“El legado maniqueo en San Agustín”) 2002 St. Augustine Lecture. (Conferencia sobre San Agustín). *Estudios Agustinianos* 34/1 (2003): pp. 1-22.

14 HUNTER, “Dualism” (“Dualismo”) en *NDCS*, p. 299. La Biblia interpreta a la persona humana como corporal y espiritual a la vez. Puesto que no hay una base bíblica para el dualismo, especialmente entre el cuerpo y el alma, el esfuerzo contemporáneo de pensamiento holístico y una apreciación renovada a la creación “están más cerca del pensamiento bíblico que la intervención de diecinueve siglos de tradición cristiana”. Véase S. NOFFKE, “Soul” (“Alma”) en *NDCS*, p. 910.

Además, la dimensión espiritual es conocida sólo a través de lo material, esto es, por lo que se observa, lo que uno hace y habla. Las operaciones del conocimiento humano, de los sentimientos y del amor se expresan mediante un comportamiento concreto. Tal y como Karl Rahner lo señala, la persona humana no está dividida en partes distintas y sin relación, la dimensión espiritual influye en la integración de la persona como un todo.¹⁵ El cuerpo físico y la psique son afectados como un todo por las opciones de cada uno; por ejemplo, el reflexionar, la selección consciente de hacer dinero a toda costa, o trabajar con los pobres, tendrá un impacto positivo o negativo en la salud física y en las relaciones sociales de cada uno. Desde esta perspectiva, observamos cómo las alternativas y las decisiones se basan en la noción del deseo humano.

El deseo, un corazón hambriento, es un componente de la dimensión espiritual. Se define como el “fuego interno”, “un dolor existencial”, “una fuerza inquieta” que dirige a la persona hacia la belleza y a una vida más plena. El deseo necesita ser canalizado y dirigido con las creencias, los afectos y los comportamientos asociados a la transformación.¹⁶ Sin embargo, uno tiene que tener cuidado cuando se habla de la dimensión espiritual y no confundirla con la espiritualidad. Por ejemplo, cuando el teólogo Ronald Rolheiser dice: “lo que efectivamente hacemos con el deseo es nuestra espiritualidad”, él abre una puerta ancha para que la ambigüedad entre en ella porque toma un aspecto de la dimensión espiritual, --el deseo--, y lo identifica como “espiritualidad”.¹⁷

¹⁵“La declaración del Concilio de Vienne proclama que el *anima* es la *forma corporis* que debe tomarse en cuenta seriamente. [La persona humana] es real y ‘substancialmente’ una, y no la última adición de dos seres, que podrían ser considerados, por lo menos, como originalmente existentes en sí mismos. Todas las características de [la persona humana], a pesar de sus diferencias reales, deben siempre considerarse como determinantes de una [persona], y ninguna de ellas puede ser captada adecuadamente salvo que se aplique a la totalidad”. K. RAHNER, “Person” (“Persona”) en *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*. (*Enciclopedia de Teología: Un sacramento conciso en el mundo*). K. Rahner, ed. Londres: Burns y Oates, 1975, p. 1223.

¹⁶ *Development (Desarrollo)* 22/1 (2001), p. 19.

¹⁷R. ROLHEISER, *The Holy Longing. The Search for a Christian Spirituality*. (*El santo anhelo. La búsqueda de una espiritualidad cristiana*). Toronto: Doubleday, 1999, p. 5.

III. Espiritualidad y el “sentido de la vida”

La “espiritualidad” requiere una definición que pueda dibujar un consenso amplio. La nube de confusión que pende sobre el término se evapora si la vinculamos con la expresión “sentido de la vida”. ¿Cómo podemos entender esta expresión y su relación con la espiritualidad? ¿Es el interés popular en la espiritualidad el síntoma de algún tipo de relación en la sociedad contemporánea?

“Uno de los síntomas de alienación en la edad moderna es la generalizada sensación de sinsentido”.¹⁸ El analista junguiano Edward Edinger dice que muchos pacientes buscan la psicoterapia no para eliminar una causa que está detrás de un trastorno, sino porque sienten que sus vidas ya no tienen ningún sentido. La palabra “sentido” se puede utilizar de dos formas. La primera es más abstracta y transmite información objetiva, como la naturaleza de un signo. La luz roja del semáforo de tránsito “significa” hacer un alto, detenerse. Para Edinger, la segunda forma no es abstracta sino “un estado psicológico, que puede afirmar vida” y donde “las cosas vienen unidas”, como se ve en un símbolo. Este no es un concepto abstracto sino algo “vivo” que “nos relaciona orgánicamente a la vida como un todo”. La naturaleza del símbolo es operativa a este nivel y se manifiesta a sí misma en “sueños, mitos y obras de arte¹⁹”. Por lo tanto, una más adecuada redacción de la pregunta ‘¿cuál es el sentido de la vida?’ puede ser ‘¿cuál es el sentido de *mi* vida?’.

La expresión “sentido de *mi* vida” implica cómo vemos la vida “apoyándola mutuamente” y nuestro lugar en ella. Podemos ver nuestra existencia abstracta, con sarcasmo o con una idea de propósito. Para algunos, como Camus, la vida es absurda y no tiene significado alguno.

18E. EDINGER, *Ego and Archetype. (El ego y el arquetipo)*. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1972, p. 107. Viktor Frankl asocia la salud psíquica con el sentido de la existencia humana en sus principios fundacionales de logoterapia. Véase V. FRANKL, *Man’s Search for Meaning. (El hombre en busca de sentido)*. Primera publicación en 1946 como *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*. New York y Toronto: Edit. Washington Square, 1959 (reimpresión 1985).

19La palabra símbolo viene del griego *symbolon* que combina *sym-*, que significa junto o con, y *bolon* que significa lo que ha sido arrojado o lanzado. El significado básico es por lo tanto “lo que junto ha sido arrojado o lanzado”. Véase EDINGER, *Ego and Archetype, (El ego y el arquetipo)*. p. 130. Webster’s Third New International Dictionary, (El Tercer Nuevo Diccionario Internacional de Webster) Springfield, Mass.: Merriam-Webster Inc., Pub., 1993, p. 2316, indica que el uso original de “símbolo” significa “lanzar al diablo” Diabolos, de donde obtenemos la palabra “diabólico”, significa “arrojar” (diabol en la p. 621 y dis en la p. 642 que significa “apartar, en pedazos”).

Para otros, la vida vale la pena, tiene un sentido mediado a través de símbolos, ritos, y un propósito de relación-conexión dentro de un plan más general, sea cósmico o una relación divina.²⁰ En este sentido, la expresión “sentido de vida” es un componente clave para comprender la noción de espiritualidad como el “arte de vivir”. Una relación coherente entre las propias creencias y el comportamiento, entre las convicciones interiores, las prioridades y los símbolos de valor, es lo que sostiene el “sentido” en una espiritualidad. Vamos a explorar este término.

Poco se ha escrito acerca del término “sentido de la vida” en la década de 1990, en comparación con los 60’s y los 70’s²¹. Las fuentes indican que la expresión “sentido de la vida” tiene dos dimensiones: 1) la comprensión de la manera en que vivimos nuestras vidas en vista de nuestro destino final y 2) lo que constituye un compromiso con ese objetivo concreto. El sentido de la vida implica necesariamente una cierta razón del por qué se opta por vivir de una cierta manera en lugar de otra.

Esta lógica es determinada por cómo se entiende el “destino final”, para el cual la mayoría de las religiones proponen una respuesta. Sin un enfoque claro de lo que es lo “último”, nos convertimos en sujetos a los caprichos de otras fuerzas dentro o fuera del ser. La adicción al trabajo, el abuso del alcohol y las drogas son algunas de las fuerzas que obran y que indican la incapacidad de la persona moderna para orientar su vida.²²

²⁰Véase S. WOLF, “Life, Meaning of,” (“Vida, sentido de,”) en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (Enciclopedia de Filosofía) New York: Routledge, 1998, pp. 630-633.

²¹Thomas Merton se ocupa de este tema en “The war within us” (“La guerra dentro de nosotros”) en *The New Man*, (El hombre nuevo), New York: Farrar, Straus y Giroux, 1961 (reimpresión 1999): pp. 3-20. Merton dice: “Para que un hombre esté vivo. . . debe pensar inteligentemente. . . dirigir sus acciones por decisiones libres, hechas a la luz de su propio pensamiento. Estas decisiones deben tender a su propio crecimiento intelectual, moral y espiritual . . . más consciente de sus capacidades de conocimiento y de libertad de acción. . . ampliar y extender su poder de amar a los demás, y dedicarse por sí mismo a su bien; ya que es en esto que encuentra su propia realización”. (p. 7). T. METZ, “The Concept of a Meaningful Life.” (“El concepto de una vida significativa”). *American Philosophical Quarterly*, 38/2 (2001), p. 151, nota 2. Véase T.M. ULDOON, “Why Young Adults need Ignatian spirituality.” (“¿Por qué los adultos jóvenes necesitan la espiritualidad Ignaciana?”) *América* 184/6 (2001), pp. 8-14. Sobre el sentido de la vida en el contexto de la vida religiosa, véase E. BIANCHI, “¿La vida religiosa: signo profético creíble?. Confer 140/153 (2001), p. 44. Ver también R. W. HEPBURN. “Questions About the Meaning of Life”. (“Preguntas sobre el sentido de la vida”). *Religious Studies I (Estudios Religiosos I)* (1965): pp. 125-140; M. P. LEVINE, “What does death have to do with the meaning of life?.” (“¿Qué tiene que hacer la muerte con el sentido de la vida?”). *Religious Studies* 23 (*Estudios Religiosos* 23) (1987): pp. 457-465.

²²E. WHITMONT, *The Symbolic Quest*. (La búsqueda simbólica) New Jersey: Edit. Princeton University, 1969 (reimpresión 1991), p. 17. Véase R. ROLHEISER, *The Shattered Lantern: rediscovering a felt presence of God*. (La lámpara destrozada: redescubriendo una palpada presencia de Dios). New York: Pub. Crossroad, 2001, Capítulo 2, en relación a los factores sociales y culturales, como el “narcisismo, el

No hay ninguna dirección o norte verdadero en el que puedan tomarse decisiones y opciones, así que uno está constantemente buscando la llave que proporcionará nuevas posibilidades al sentido de la vida y el propósito final. En la medida en que uno permanece en un tipo de “búsqueda”, se pospondrá la elección de hacer un compromiso que involucra cada aspecto de la existencia humana.

En segundo lugar, lo que constituye un compromiso, entonces, es cómo los valores, las creencias, las convicciones internas están conformadas por los propios objetivos últimos de la vida. Existe una relación coherente entre las creencias y las acciones. Por ejemplo, algunos se comprometen con una rígida dieta vegetariana debido a su particular creencia en la sacralidad de la vida y de la relación entre los animales y los seres humanos.²³

Encontramos esta coherencia implicada en la espiritualidad. El indio Sebastián Capeen define espiritualidad como:

no en oposición a la materialidad o carnalidad sino que significa la manera en que los seres humanos trascienden a sí mismos y llegan a las posibilidades últimas de su existencia. Como tal, la espiritualidad implica tanto la comprensión del sentido profundo de la existencia humana y un compromiso para realizarlo.²⁴

Kappen dibuja una relación entre la espiritualidad y las creencias sobre el “sentido de la vida”. En general, la espiritualidad implica “la experiencia única e individual”²⁵, un deseo de llegar más allá de uno mismo, a algo “último” y “trascendente”. Por lo tanto, se da un elemento esencial con el fin de alcanzar el necesario consenso de cómo definir la espiritualidad en un sentido más amplio.

pragmatismo, la inquietud desenfrenada, y la personalidad no contemplativa”, todas las cuales militan en contra de la formación de una vida interior.

²³Un ejemplo del contexto cristiano es el “Primer principio y la Fundación” de Ignacio de Loyola (1491-1556) que en los *Ejercicios Espirituales* describe una vida con sentido y una invitación a vivir de una cierta manera: “Los seres humanos son creados para alabar, reverenciar y servir a Dios nuestro Señor, y por medio de esto salvar sus almas”. [23]. Cf. G. GANSS (ed.), *Ignacio de Loyola: Los Ejercicios Espirituales y obras selectas*. New York: Ediciones Paulinas, 1991, p. 130. Véase también MULDOON, “Why Young Adults need Ignatian spirituality,” (“¿Por qué los adultos jóvenes necesitan la espiritualidad Ignaciana?”) pp. 9-10.

²⁴KAPPEN, “Spirituality in the New Age of Recolonization.” (“Espiritualidad en la nueva era de la recolonización.”) *Concilium* 4, (1994), p. 33. Véase también E. BIANCHI, *Words for the Inner Life. (Palabras para la vida interior)*. Ottawa: Novalis, 2002, p. 28: Bianchi, fundador italiano de la comunidad ecuménica en Bose, dice: “Hay una constante que me ha acompañado en este camino de la espiritualidad cristiana, y es la convicción de que nuestra vida tiene un sentido y que no es nuestra tarea inventarla o determinarla, sino simplemente descubrirla presente y activa en nosotros y a nuestro alrededor. Una vez que la hemos reconocido, se nos ha dado la libertad de darle la bienvenida”.

²⁵ROSE, “Is the term ‘spirituality,’” (“Es el término ‘espiritualidad’....”) p. 205.

Desde este punto de vista, podemos ver cómo la espiritualidad cristiana abarca creencias particulares del sentido de la vida y de una manera de vivir de acuerdo con las creencias reveladas por Jesús y su mensaje vivo.²⁶

IV. La espiritualidad cristiana y sus múltiples expresiones²⁷

A diferencia de la espiritualidad popular, la espiritualidad cristiana tiene un fundamento y límites claros de significado sobre cómo “la vida se apoya mutuamente”. Desplegamos sus características para mirar la historia del término “espiritualidad”, la espiritualidad cristiana como el arte de vivir el Evangelio de Jesús y sus diversas expresiones. Daremos el espacio suficiente para dilucidar los elementos básicos que constituyen la espiritualidad agustiniana.

A. Breve historia de la palabra “espiritualidad”²⁸

Ya que se ha escrito mucho acerca de la historia de la espiritualidad, sólo podemos hacer comentarios generales sobre su desarrollo. El término latino *spiritualitas* se deriva del sustantivo *spiritus* y el adjetivo *spiritalis* o *spiritualis*.²⁹

²⁶Véase J. W. FOWLER, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. (Etapas de la fe: La psicología del desarrollo humano y la búsqueda de sentido). San Francisco, Calif.: Harper & Row, 1981. F. FERDER y J. HEAGLE, *Tender Fires: The Spiritual Promise of Sexuality*. (Fuegos sensibles: La promesa espiritual de la sexualidad). New York: Crossroad, 2002.

²⁷Para una historia de la espiritualidad cristiana, véase P. SHELDRAKE, *Spirituality & History: Questions of Interpretation and Method*, (Espiritualidad e Historia: Preguntas de interpretación y método) Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991 (reimpresión 1995). El autor presenta nuevas perspectivas sobre cómo las espiritualidades personifican los valores sociales y culturales de ese periodo histórico. Algunas espiritualidades fueron también fuentes de opresión en contra de otras “voces menores”. Para fuentes en Internet sobre espiritualidad cristiana, véase A. MCGRATH, *Christian Spirituality: An introduction*, (Espiritualidad Cristiana: una introducción). Malden, Mass: Blackwell, 1999, pp. 175-177. Para el análisis del término “espiritualidad” que se conecta con el calificativo pneumatikos en el Nuevo Testamento, véase M. MCINTOSH, *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. (Teología mística: La integridad de la espiritualidad y la teología) Oxford: Pub. Blackwell, 1998, p. 6. Se puede encontrar una descripción de los diferentes tipos de literatura sobre espiritualidad en M. DOWNEY, “Spiritual Writing, Contemporary” (“Escritura espiritual contemporánea”) en *NDCS*, pp. 916-922, especialmente las pp. 917-919.

²⁸Mucho de este sondeo es tomado de PRINCIPE, “Toward defining spirituality,” (“Hacia la definición de espiritualidad”) pp. 127-141, J. LE CLERCQ, ““Spiritualitas,”” *Studi medievali*, (Estudios medievales) serie terza, (1962), pp. 279-296, y A. SOLIGNAC, “*Spiritualité*” en *DS* vol. 14, col. 1142-1160.

²⁹Minus ordinata, inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; oe feror quocumque feror. Dono tuo accendimur, et sursum ferimur. Inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde, et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus; quoniam sursum imus ad pacem Jerusalem, quoniam jucundatus sum in his qui dixerunt mihi: In donum Domini ibimus. Ibi nos collocavit voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic in aeternum.” (*Conf.* 13, 9, 10; *CCL* 27, 246-247). Esta idea se encuentra también en *ep* 55, 10; s. 65a.

Estas palabras son utilizadas como traducciones de Pablo en su uso de las palabras griegas *pneuma* (spiritus) y *pneumatikos* (spiritualis) y se establecieron a diferencia de *sarx* o *caro* (carne) y no en oposición a *soma* o *corpus* (materia, sustancia).³⁰ Para Pablo, la oposición o el contraste no es entre lo inmaterial y lo material, sino entre dos formas de vida: una que es guiada por el Espíritu de Dios, y una que se opone a la guía del Espíritu de Dios.

Hasta ahora, el primer uso de la palabra *spiritualitas* se encuentra en una carta anónima atribuida a Pseudo-Jerónimo que data de la primera parte del siglo V. La carta insta a la persona a vivir una vida de acuerdo con el Espíritu de Dios: “y así actuar para avanzar en la espiritualidad”.³¹ El uso de la palabra está en consonancia con el sentido original Paulino³² y con otros escritores como San Gregorio de Nisa, y los del siglo XIII. Sin embargo, en la Edad Media, la palabra *spiritualitas* dio un giro en matices para designar a los bienes eclesiásticos o a una persona, en contraste con la propiedad de una figura real, designada como *temporalitas*.³³

En Francia, en el siglo XVII, la palabra *spiritualité* indicaba un mayor sentido religioso de la vida devota o la vida de oración. La vida activa se diferenció de la contemplación y de las emociones de entusiasmo, de ahí que el término se instaló en el vocabulario habitual del Concilio Vaticano I (1869-1870).³⁴ A principios de los años 1900, el término *spiritualité* reaparece en diversas obras y posteriormente en las traducciones.³⁵

30 PRINCIPE, “Toward defining spirituality,” (“Hacia la definición de espiritualidad”), p. 130. Véase *Ga* 3, 3; 5, 13, 16-25; *1Co* 3, 1-3; *Rm* 7-8.

31 “Age ut in spiritualitate proficias.” PSEUDO-JEROME, Epist. 7 (PL 30, 114D-115A), citado por LECLERCQ, “Spiritualitas,” n. 2, p. 280.

32 LECLERCQ, “Spiritualitas,” n. 2, pp. 280-281.

33 PRINCIPE, “Toward defining spirituality,” (“Hacia la definición de espiritualidad”), p. 131.

34 R. WOODS. “Spirituality, Christian (Catholic), History of” (“Historia de la espiritualidad cristiana (católica) en *NDCS*, p. 945. Pudo haber sido un factor que durante la revolución francesa disminuyeran las Órdenes y monasterios.

35 Encontramos estas obras en el *Manuel de spiritualité (Manual de espiritualidad)* de Auguste Saudreau (1916) y en el cuarto volumen de *La spiritualité catholique (La espiritualidad católica)* de Pierre Pourrat (1918-1928). *The Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique (El diccionario de la espiritualidad ascética y mística)* comienza su publicación en 1937. El desarrollo más significativo del término se encuentra en el *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française (Diccionario alfabético y analógico de la lengua francesa)* de Paul Robert (1964).

El texto de A. SAUDREA *Vie d'union (Vida de unión)* (1900) fue traducido de la tercera edición por E. J. Strickland únicamente en 1927 con el título *The Life of Union with God, and the Means of Attaining It*,

A mediados del siglo, *spiritualité* todavía se conectaba con el alma (*la vie de l'âme*) (*la vida del alma*) en oposición al cuerpo material, pero también se identificaba con el seguimiento de un estilo de vida de una persona: “una variedad de principios por los que se rige la vida espiritual de una persona, un grupo...la espiritualidad de San Francisco”.³⁶ Este último significado refleja el crecimiento de los estudios históricos de la *espiritualidad* o las *espiritualidades*.³⁷ Sin embargo, hasta la fecha, ningún diccionario identifica el uso reciente de la palabra “espiritualidad” para designar una rama de estudio.³⁸ No obstante, se ofrecen cursos y grados sobre espiritualidad y la historia de las espiritualidades.³⁹

According to the Great Masters of Spirituality, (La vida de unión con Dios, y los medios de conseguirla, según los grandes Maestros de espiritualidad), Londres: Burns, Oates y Washbourne. Véase PRINCIPE, “Toward defining spirituality,” (“Hacia la definición de espiritualidad”), p. 134, n. 42.

En el idioma inglés, Rolheiser dice que la palabra “espiritualidad” se ha convertido en parte de nuestro vocabulario común sólo en los últimos treinta años. ROLHEISER, *The Holy Longing, (El santo anhelo)* p. 5. ROSE, “Is the term ‘spirituality’”, (“Es el término ‘espiritualidad’...”), p. 205 y 207, hace una observación similar en términos de la “escasez de palabras” en inglés disponibles para identificar diferentes tipos de espiritualidad, en contraste con la raíz alemana *Geist* (espíritu) que tiene un número significativo de derivaciones.

Vale la pena señalar que en el siglo xv, la espiritualidad francesa aún no se había estudiado adecuadamente. Véase D. GUTIERREZ, *The Augustinians in the Middle Ages (Los agustinos en la Edad Media) 1357-1517*. Vol. I, parte II. Villanova, Pa.: Augustinian Historical Institute, (Instituto Histórico Agustiniiano) 1983, p. 57, nota 12, citando a F. RAPP, “France - ‘Le 15e siècle’” en *DS* 5, col. 891: “Le 15e siècle spirituel français n’a pas encore fait l’objet d’une solide étude d’ensemble.” (El siglo XV espiritual francés aún no ha sido objeto de un sólido estudio general).

36P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, (Diccionario alfabético y analógico de la lengua francesa)*, vol. 6, Paris: Société du Nouveau Littré, 1964, p. 531: “ensemble des principes qui règlent la vie spirituelle d’une personne, d’un groupe . . . la spiritualité de saint François.” (“Conjunto de principios que regulan la vida espiritual de una persona, de un grupo . . . La espiritualidad de San Francisco”).

37PRINCIPE, “Toward defining spirituality,” p. 133.

38 PRINCIPE, “Toward defining spirituality,” (“Hacia la definición de espiritualidad”), p. 135. Ya desde 1953, Thomas Merton y Jean Leclercq habían intercambiado correspondencia sobre la preocupación de cómo la teología y la espiritualidad pueden conciliarse una a otra como disciplinas. Véase P. HART (ed.), *Survival or Prophecy? The Letters of Thomas Merton and Jean Leclercq. (¿Sobrevivencia o Profecía? Las cartas de Thomas Merton y Jean Leclercq)*. New York: Farrar, Straus y Giroux, 2002, p. 38.

39 Toda la cuestión de *Theoforum* 33/1 (2002) es una cuestión temática del Simposio celebrado en agosto de 2001 “Spirituality at the University” (“Espiritualidad en la Universidad”).

En el campo académico, empezaron a aparecer los estudios sobre la espiritualidad de específicas personas santas como la espiritualidad de San Francisco. La “espiritualidad Bíblica” miraba ciertos aspectos encontrados en las Escrituras. Comenzó el estudio de la espiritualidad de diferentes periodos históricos y grupos como la espiritualidad del desierto y la espiritualidad ortodoxa. La palabra se hizo extensiva a grupos no cristianos como la espiritualidad del islam y el hinduismo. Finalmente, los artículos comenzaron a aparecer en la espiritualidad de la Misa, el bautismo, la familia y de los laicos. Algunos estudios comprenden la espiritualidad de la voz humana y de la materia. L. DE VIENNE, *La spiritualité de la voix (La espiritualidad*

B. La espiritualidad como el “arte de vivir el Evangelio”

El teólogo dominico J. H. Nicholas define la espiritualidad cristiana como el “arte de configurarse en Jesucristo bajo la acción del Espíritu Santo, el arte de vivir el Evangelio”⁴⁰. El “arte” es la manera en que uno forma su vida a la luz de las “últimas posibilidades de la existencia”. Volviéndose a los Evangelios, el cristiano adopta un estilo y una dirección para vivir. Por ejemplo, una vida arraigada en el amor es vital porque la persona humana ha sido creada por el amor y está llamada a una relación personal con Dios, que es Amor, y a través de quien la identidad de cada uno se identifica como *imago Dei*, es que uno se descubre y realiza. Gracias a una profunda intimidad y pasión humana es que abrazamos lo divino en el misterio del amor y de la comunión, del encuentro y de la ausencia, tal como se refleja en el Cantar de los Cantares.⁴¹

de la voz), París, Cerf, 1960, y R. LINNSEN, *Spiritualité de la matiere, (Espiritualidad de la materia)* Paris, Éditions Planete (ediciones Planeta), 1966.

40J. H. NICHOLAS, “Que faut-il entendre par ‘spiritualité’?” *La Vie Spirituelle*, 139 (“¿Qué debe entenderse por ‘espiritualidad’?” *La vida espiritual*, 139) (1985), p. 529: “L’art de se conformer à Jésus Christ sous l’action du Saint-Esprit, l’art de vivre selon l’Évangile.” (“El arte de configurarse en Jesucristo bajo la acción del Espíritu Santo, el arte de vivir según el Evangelio”). Véase B. MCGINN, “The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline.” (“La letra y el Espíritu: la espiritualidad como una disciplina académica”), *Christian Spirituality Bulletin, (Boletín de espiritualidad Cristiana)*, (Otoño 1993): p. 3: “*Spiritualis*, la traducción latina de *pneumatikos*, aparece 22 veces en la Vulgata de San Jerónimo, pero no fue sino hasta el siglo V que encontramos el sustantivo *spiritualitas*, que aparece en una carta antiguamente atribuida a San Jerónimo: ‘Age ut in spiritualitate proficias,’ esto es, ‘Actuar con el fin de crecer en espiritualidad’ (PL 30:115A).” El desarrollo del término espiritualidad se trata en la siguiente sección.

41FERDER y HEAGLE, *Tender Fires, (Fuegos sensibles)* pp. 64 y 68: “La poesía sensual del Cantar de los Cantares descubre notables paralelismos y contrastes con la historia de Adán y Eva. El entorno está una vez más en un jardín y el Edén como alrededor para volvernos a una atmósfera de armonía, belleza y deleite... Tal vez la lección más importante del Cantar de los Cantares es la del misterio del amor y la bondad en medio de la lucha. La diversidad y la unidad, la diferencia y la reciprocidad son parte integral del sueño de Dios sobre el universo. La llamada a la colaboración entre la mujer y el hombre es intención creadora de Dios, y a pesar de que el compañerismo está lastimado y herido por la explotación humana, Dios promete sanar las relaciones y redimir nuestra intimidad fracturada. No importa que tan arriesgada pueda parecer la intimidad humana, todavía se lleva a una vida más profunda y plena. Ninguna cantidad de egoísmo humano u opresión pueden destruir la imagen de Dios en el centro de cada amanecer y rostro sonriente. Lo que Dios creó a la divina imagen y vio como muy bueno, sigue siendo una Fuente de gracia y de comunión. El Cantar de los Cantares nos recuerda que el ‘Amor’ “es fuerte como la muerte;... los torrentes no pueden apagar el amor, ni los ríos anegarlo’ (Ct 8, 6-7)”.

Todo en la vida es en última instancia, don del Creador, y la creatura reconoce con gratitud este don de amor. La vía para esta comunión de amor y de agradecimiento es el “arte de que uno se configure” con la vida y las enseñanzas de Jesús de Nazaret que dice: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”.⁴²

Como un predicador itinerante, Maestro y sanador, Él busca cualquier oportunidad para acercar a los hombres y las mujeres a una comunión como “hermanos y hermanas”. Él sintió una profunda compasión por los enfermos y los pobres que sufrían en su época. Él enseñaba con ejemplos de la vida cotidiana, cómo los marginados por la sociedad y las instituciones religiosas eran recibidos en la comunión porque también ellos son “portadores de la Buena Noticia”. Jesús está en contacto y atención permanente con Dios a través de la oración, ya sea en solitario o con sus compañeros. A través de esta comunión con Dios, Él es capaz de amar incluso a sus enemigos hasta la muerte. Incluso en las horas más oscuras de la angustia y el aparente abandono, Jesús confía en la comunión del amor porque tiene la última palabra en cualquier situación que divide y deshumaniza.

Cuando San Pablo dice “haz tuya la mente de Cristo”⁴³, invita a cada hombre y a cada mujer a colaborar con el Espíritu de Amor en su tarea de reorganizar sus vidas, así como ven al Jesús de la compasión, de la humildad y la confianza afrontando todo lo que contradice la comunión del amor.⁴⁴ Su obediencia es el resultado de una profunda oración y comunión con el Padre, de quien fluye su ministerio y esperanza para las comunidades futuras: “que ellos sean uno como nosotros somos uno”⁴⁵. La espiritualidad cristiana, como “el arte de vivir los Evangelios” busca el amor como el punto central alrededor del cual todo gira, participa y proviene su sentido.⁴⁶ Pero la espiritualidad cristiana no es algo “etéreo”, tiene su “encarnación” en un momento y lugar a lo largo de la historia. ¿Cómo ha evolucionado la palabra “espiritualidad”?

⁴²Jn 14, 6.

⁴³ Flp 2, 5.

⁴⁴ Para algunas preguntas prácticas relacionadas con el nombre de la espiritualidad, véase M. LAGUË, “Nommer et s'approprier sa spiritualité: Art de vivre et pédagogie.” (“Nombre y aprópiese su espiritualidad: el arte de vivir y pedagogía”) (*Église et Théologie* 29 (“Iglesia y Teología 29”), (1998): pp. 7-30.

⁴⁵Jn 17, 11.

⁴⁶ Para un estudio sobre la reforma de las palabras, véase G. VANN, “The Writer as Creator.” (“El escritor como creador”), *New Blackfriars* 35 (1954): pp. 358-363. La manera cuyo significado se expresa varía de tiempo y lugar. Palabras como “caridad” (*caritas*) pueden haber “perdido toda la grandeza y la inmensidad

C. La espiritualidad cristiana y sus variadas expresiones

La espiritualidad cristiana, aceptada ya sea por una persona o grupo (comunidad), se refiere a “el arte de vivir” y seguir a la persona de Jesús de Nazaret, incorporando su enseñanza, motivación y misión en nuestras vidas. Pero la espiritualidad cristiana sólo existe a través de expresiones particulares que llamamos “espiritualidades específicas”. De hecho, el Evangelio es la *norma o fundamento* para todas las expresiones de la espiritualidad, y la prueba de la verdadera espiritualidad.⁴⁷ Para entender mejor el vínculo entre la espiritualidad cristiana y las espiritualidades específicas podemos compararla con la relación entre las diferentes iglesias locales. La Iglesia universal existe sólo a través de la realidad de las iglesias locales. Lo mismo es cierto para la espiritualidad cristiana con sus muchas expresiones particulares. De hecho, el Evangelio ofrece los temas con los que uno forma sus acciones y comportamiento basados en la manera de vivir de Jesús, sus gestos y la forma como miraba o acogía a alguien, así como sus actitudes de apertura, amabilidad y compasión. En consecuencia, algunas personas hacen compromisos: optan por los pobres, cuidan a las personas con discapacidad o minusválidos, trabajan en el ámbito de la educación o en las cárceles, por nombrar a unos cuantos.

Ya que nadie puede vivir todos los valores del Evangelio con la misma intensidad, la espiritualidad cristiana significa acoger un valor y una expresión particular, la cual se desarrolla como una espiritualidad específica. Para que de manera integral se viva una espiritualidad específica, se requiere dar un giro definitivo hacia el mensaje de Jesús, sus actitudes y gestos expresados en los Evangelios, tales como la compasión o confianza como expresiones privilegiadas. Una expresión concreta de la espiritualidad cristiana exige un compromiso porque se trata de una respuesta a una llamada, y un entendimiento de la vida humana, como ya se ha citado anteriormente lo dicho por Kappen. De acuerdo a la psicología personal, el carácter, temperamento, los tiempos, la cultura y las necesidades, la persona hace una selección preferente de los temas y los valores que tienen sentido para la vida individual y para la vida del mundo.

de *caritas*...y ha dejado de referirse a una actitud de voluntad y se ha convertido en una cuestión de sentimiento”. “La necesidad es evidente: una reforma, una purificación, pero al mismo tiempo una renovación constante, una artesanía en la creación y el uso de palabras que serán realmente los vehículos de significado, así como el sonido y lo bello en sí mismos”. (p. 359).

47H. URS VON BALTHASAR, “The Gospel as Norm and Test of all Spirituality in the Church” (“El Evangelio como norma y la prueba de toda la espiritualidad en la Iglesia”). *Concilium* 9/1 (1965), pp. 5-13.

Sin embargo, es necesario obrar con cautela para asegurarse de que una espiritualidad específica no desarrolle una especie de ejercicio gnóstico, como una huida del mundo, o en un individualismo que hasta los grupos, y no sólo a las personas, pueden sucumbir. Con el fin de evitar una cierta aberración que se equipara con un empeño utópico, una espiritualidad específica debe tener en cuenta que la vivencia de la fe en la persona de Jesús de Nazaret nos da sentido, y, en consecuencia, uno realiza un compromiso personal de vivir esta fe con seriedad en el momento histórico y el medio cultural actual. Por esta razón, la Palabra de Dios seguirá siendo una prioridad y una especie de escucha contemplativa y de actitud de fe en el mundo (*Rm* 10, 17).⁴⁸ Asimismo, la oración se convertirá en una importante fuente de alimento y el significado de la manera en que vivimos en un entorno determinado, donde tal práctica no puede tener mucho valor. Una visión realista de la espiritualidad incorpora “algo vivido en una forma más personal y seria, --la vida integral que la fe en Jesucristo nos da, ya que vivimos en *este* siglo, entre *estas* [personas], en *este* mundo”.⁴⁹

T. DUNNE, “Experience” (“Experiencia”) en *NDCS*, p. 365: ser un cristiano “significa abrazar un programa” que es el Evangelio. Cf. SPOHN, “Spiritual Practices”, (“Prácticas espirituales”), pp. 277-283.

48 *Rm* 10, 17 (NIV): “Faith comes from hearing the message, and the message is heard through the word of Christ.” (“La fe viene de escuchar el mensaje, y el mensaje es escuchado a través de la palabra de Cristo”). Véase también M. LAGUË, “La non-pertinence des catégories masculine, féminine, féministe en spiritualité chrétienne.” (“La no pertenencia de las categorías masculina, femenina, feminista en la espiritualidad cristiana”). *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 106 (*Cuadernos de espiritualidad Ignaciana* 106) (2003), p. 22: “L’écoute dit la disponibilité du coeur et de l’esprit qui consentent à se laisser instruire.” (“La escucha dice la disponibilidad del corazón y del espíritu que consienten el dejarse instruir”).

49A.-M. BESNARD, “Lignes de force des tendances spirituelles contemporaines.” (“Líneas de fuerza de las tendencias espirituales contemporáneas”). *Concilium* 949 (1965), p. 28: “spiritualité propose un projet terriblement ambitieux et exigeant, où il s’agit de *vivre*, de la façon la plus personnalisée et la plus grave, la vie intégrale que la foi en Jésus-Christ nous donne à vivre en ce siècle-ci, parmi ces hommes-ci, au milieu de ce monde-ci”. (“La espiritualidad propone un proyecto fuertemente ambicioso y exigente, en el que se trata de *vivir* de la manera más personalizada y más viva, la vida integral que la fe en Jesucristo nos da para vivir en este mundo, entre los hombres, en medio de este mundo”. El énfasis es mío.

En vista de lo antes mencionado, ¿podemos dar una definición concisa de espiritualidad específica para este estudio? El teólogo Benedictino Dom Ghislain Lafont define una espiritualidad específica como: “*una cierta forma de entender el Evangelio, una especie de selección y orden de los valores y los temas que contiene o resultado de un cierto estilo de vida*”.⁵⁰ Este tipo de síntesis da nacimiento a diferentes espiritualidades como la espiritualidad de la compasión y la espiritualidad de la Eucaristía.⁵¹ Ya sea en lo individual o en grupos, seleccionarán y clasificarán un tema más importante que los otros debido a sus personalidades y climas espirituales, caracterizados por un cierto equilibrio entre los diversos elementos que se encuentran en cada espiritualidad cristiana,⁵² como la ascesis, la oración mental o mística, la oración litúrgica y la práctica de las virtudes.

Una espiritualidad específica toma forma cuando diversas personas y grupos son inspirados por sí mismos u optan por seguir la guía e inspiración de ciertas personas santas que se identifican con un determinado tema con raíces bíblicas. Se organizan en torno a estos hombres y mujeres; su inspiración, sus escritos y a menudo una *Regla de vida* para los futuros miembros que los sigan. Una onda expansiva o efecto de propagación va hacia fuera donde otros comienzan a organizarse en torno a este punto de vista específico. La vida monástica de San Benito de Nursia (m. 550) tuvo su énfasis en la humildad, la obediencia y la humildad. Francisco de Asís (m. 1226) se centró en la pobreza evangélica como una verdadera fuente de libertad de todo aquello que no es de Dios. Las diversas espiritualidades se complementan unas con otras. Como señala San Pablo, son como “ventanas en el Evangelio” y a través de sus ojos, podemos contemplar el panorama evangélico de una gran variedad de perspectivas.⁵³

50G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*. (Imaginar la Iglesia católica). París: Les Éditions du Cerf, 1995, p. 140: “Une spiritualité est une certaine manière de comprendre l'Évangile, une sorte de sélection et de mise en ordre des valeurs qu'il contient d'où résulte un certain style de vie.” (“Una espiritualidad es una cierta manera de comprender el Evangelio, una especie de selección y puesta en orden de los valores que lo contienen, que implican un cierto estilo de vida”).

51Para un tratamiento de los aspectos femenino/masculino de la espiritualidad cristiana, véase LAGUË, “La non-pertinence des catégories,” (“La no pertenencia de las categorías”). pp. 9-28.

52F. VANDENBROUCKE, “Spirituality and Spiritualities.” (“Espiritualidad y espiritualidades”). *Concilium* 1/9 (1965): p. 27

531Co 12, 4-6: “Hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu; diversidad de ministerios, pero un mismo Señor; diversidad de actuaciones, pero un mismo Dios que obra todo en todos”. Personas de

En resumen, “el arte de vivir el Evangelio” es parte integrante de la espiritualidad cristiana. Dado que todos los valores del Evangelio no se pueden acoger con la misma intensidad, distintas personas o grupos, seleccionarán determinados temas para vivirlos, debido a que reciben el Evangelio en su vida como una respuesta personal a la llamada divina, que la forma, como una obra maestra, como en la espiritualidad agustiniana. Así como hay una gran variedad de expresiones artísticas, así también, hay muchas formas de vivir el Evangelio, todas dan forma a las vidas humanas, las cuales pueden ser verdaderamente gratas y hermosas.

Este breve estudio sirve como base para la comprensión de la espiritualidad cristiana en general. Es el arte de vivir, enraizado en el Evangelio, una experiencia de fe y cómo esa experiencia puede ser estudiada. Pasamos ahora a analizar las características de otra espiritualidad específica ya mencionada: la “agustiniana”.

D. La espiritualidad agustiniana: *caritas* como “tan admirable secreto”⁵⁴

La espiritualidad agustiniana es una forma única de vivir el Evangelio, siguiendo a Cristo bajo la inspiración de San Agustín de Hipona.⁵⁵

inspiración en los tiempos modernos son : Thomas Merton (m. 1968), Doroty Day (m. 1980), Madre Teresa (m. 1997) llamada la “apóstol de la alegría”, y Gustavo Gutiérrez.

⁵⁴De acuerdo con R. Russell: “no hay en el idioma inglés, un trabajo suficiente sobre la vida espiritual de San Agustín”. Aunque este comentario fue hecho en el año 1976 por Robert Dodaro en el *Patristicum* en Roma, en 2002 afirma que esta declaración sigue siendo cierta. En opinión de Russell, las mejores obras hasta la fecha sobre este tema son: F. CAYRÉ, *La Contemplation Augustinienne: Principes de spiritualité et de théologie. (La contemplación agustiniana: principios de espiritualidad y de teología)*. Bruges, Bélgica: Desclée de Brouwer, 1954 y F.J. THONNARD, *Traité de la vie spirituelle a l'école de saint Augustin. (Tratado de la vida espiritual de la escuela de San Agustín)*. París: Bonne Presse, 1959. Un resumen fiable de la enseñanza espiritual de San Agustín está en el artículo de C. BOYER en *DS*, vol. 1, col. 1101-1130. Estas fuentes son mencionadas en el artículo de R. RUSSELL “Nature and Foundations of Augustinian Spirituality” (“Naturaleza y Fundamentos de la espiritualidad agustiniana”) en el Segundo curso anual sobre espiritualidad agustiniana, Roma, Julio 1-17, 1976. Roma: Publicaciones Agustinianas, 1976, p. 15.

⁵⁵Sobre preguntas relevantes para comprender a los fundadores de las comunidades o movimientos, véase S HELDRAKE, *Spirituality & History, (Espiritualidad e Historia)*, p. 84: ¿Quiénes fueron?, ¿Cuáles son los valores que los motivan?, ¿Cómo entendieron su mundo?, ¿Cómo influyó este mundo sus interacciones con la teoría teológica y espiritual existentes?

El camino, o el espíritu específico de la Orden⁵⁶, encuentra su más clara expresión en *caritas*: el gran mandamiento de amar a Dios y al prójimo. Donde otros se ordenan centrándose en un aspecto particular, la espiritualidad agustiniana vea a *caritas* como un espectro completo con su colorida diversidad de expresión.

Ange Le Proust (1624-1697)⁵⁷, compuso en fecha desconocida el *Traité de la Règle de Saint Augustin (Tratado de la Regla de San Agustín)* para la *Congrégation des Soeurs de Saint Thomas de Villeneuve*⁵⁸ (Congregación de las hermanas de Santo Tomás de Villanueva) que fue fundada en 1661, para el “servicio y ayuda a los pobres”.

⁵⁶Los textos privilegiados serán la *Regla de San Agustín* y las *Constituciones* (1-239) de la Orden de San Agustín. Véase B. RANO, “The Charism of the Order of St. Augustine” in *Augustinian Origins, Charism, and Spirituality*. (“El carisma de la Orden de San Agustín” en los orígenes, el carisma y la espiritualidad agustiniana), J. Rotelle (ed.). Villanova, Pa.: Edit. Augustiniana, 1994, pp. 59-60. Véase M.C LARK, “Augustinian Spirituality,” (“Espiritualidad agustiniana”) en *NDCS*, pp. 66-73 y P. de L. VIZCAINO, *San Agustín: Orden de San Agustín*. Zamora, España: Ediciones Monte Casino, 2000, pp. 159-169. Y ZUMKELLER, *Augustine’s Ideal of the Religious Life*. (El ideal de Agustín sobre la vida religiosa). Pueden encontrarse en Internet buenos recursos bibliográficos sobre San Agustín y la Orden agustiniana [citado el 5 diciembre de 2003]; disponible en Internet: <http://www.agustiniana.org>

⁵⁷Le Proust nació en Poitiers en 1624 y murió en París en 1697. Fue contemporáneo de Pascal y de Bossuet. Se unió a la comunidad agustiniana de Bourges. Fue professor de filosofía y teología, prior, y prior provincial. La mayoría de los estudios del pensamiento de Le Proust se encuentran en estas fuentes: tres artículos por L. CILLERUELO, “Introducción del P. Angel Le Proust a la Regla de San Agustín”. *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 6 (1965): Parte 1, pp. 23-38 y Parte 2, pp. 372-385; y “El amor de Dios, dechado del amor del prójimo”. *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 7 (1966): pp. 56-72. L. VERHEIJEN, “Le Père Ange Le Proust et la nature propre de la vie monastique agustinienne.” (“El Padre Ange Le Proust y la naturaleza propia de la vida monástica agustiniana”). *Augustinus* 12 (1967): pp. 485-487. S. KOSTKA, “Le Proust” en *DS* 9, col. 683-685.

⁵⁸VERHEIJEN, *Nouvelle Approche, (Nuevo Enfoque)*, p. 15: “pour le service et assistance des pauvres...Chose très intéressante: sans être des cloîtrées, ces Sœurs étaient des religieuses au sens strict du terme, ce qui, à cet époque, était une innovation.” (“para el servicio y la asistencia a los pobres... Algo muy interesante: sin ser propietarias, estas hermanas eran religiosas en sentido estricto del término, lo que, en esa época, era una innovación”). La congregación fue formada para trabajar en hospitales con los pobres. En 1670, comenzaron a tomar los votos, vistiendo un hábito y siguiendo las *Constituciones* agustinianas. Se extendieron rápidamente por toda Francia, y debido a su dedicación, “ni siquiera el terror revolucionario estampado, a pesar de que hubo varios mártires y perdieron un número de casas. El mismo Napoleón, que no tenía amor por lo religioso, aprobó su continuidad en 1801, y de este modo, la congregación renovó su vitalidad”. Para el año 1975, sus miembros eran 437, con 32 casas en Europa, Senegal y en los Estados Unidos (Norwalk, Connecticut). Véase J. GAVIGAN, *The Augustinians from the French Revolution to Modern Times. (Los agustinos, de la Revolución Francesa a los tiempos modernos)*. History of the Order of St. Augustine (Historia de la Orden de San Agustín), vol. IV, Villanova, Pa.: Augustinian Historical Institute, (Instituto Histórico Agustiniano), 1989, p. 300.

Esta publicación, denominada “*un tesoro de espiritualidad*”⁵⁹, fue cuidadosamente conservada en forma manuscrita por las hermanas.⁶⁰ El núcleo de esta espiritualidad es el “secreto”: “este admirable secreto consiste en inspirar a todos con este importante consejo del Apóstol: *ayudar a llevar unos las cargas de los otros; y de esa manera cumplirás la ley de Cristo (Ga 6, 2)*.”⁶¹

La ley de Cristo es esta: “ayudar a llevar unos las cargas de los otros; de esa manera, cumplirás con la ley de Cristo”.⁶² En la opinión de Luc Verheijen y John Rotelle, “ces très belles lignes de notre commun confrère du XVII siècle”, (“estas tres bellas líneas de nuestro común cofrade del siglo XVII”) están “a propósito hoy en día, y lo serán en lo referente al servicio para la posteridad en el futuro”. La espiritualidad agustiniana destaca la caridad *mutua* bajo la inspiración del Espíritu Santo.⁶³

El *Traité (Tratado)* será una referencia a lo largo de esta tesis porque el autor ofrece en el contexto de su interpretación de la *Regla de San Agustín*, algunas ideas psicológicas de que la caridad es una característica central de la espiritualidad agustiniana.

59L. CILLERUELO, “Introducción del P. Angel Le Proust a la Regla de San Agustín”. *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 6 (1965): pp. 23-38; 372-385, especialmente p. 23. The *Traité de la Règle de Saint (El Tratado de la Regla de San Agustín)* fue escrito en el tiempo en que Francia celebraba la canonización de Santo Tomás de Villanueva (1658) y la fundada congregación en 1661, como se mencionó. (p. 23).

60Sólo hasta 1962, el manuscrito original fue descubierto en los archivos del convento. El texto original en francés fue publicado en 1980, y la traducción al inglés, en 1996. Los retrasos en la publicación explican el anonimato de Le Proust, al menos en los países de habla inglesa.

61Una parte del texto se cita en L. VERHEIJEN, *Nouvelle Approch de la Règle de Saint Augustine. (Nuevo enfoque de la Regla de San Agustín)*, Abbaye de Bellefontaine (Abadía de Bellefontaine): Bégrolles en Mauges, 1980, p. 17: “Et cet admirable secret consiste à inspirer à tous cet important conseil de l’Apôtre de supporter la charge l’un de l’autre en accomplissant la loi de Jésus-Christ.” (“Y este admirable secreto consiste en inspirar a todos este importante consejo del Apóstol, de soportar la carga el uno del otro en cumplimiento de la Ley de Jesucristo”). Para la traducción en inglés: J. ROTELLE (ed.), *Treatise on the Rule of Saint Augustine*. Ange Le Proust, O.S.A. 1624-1697. John A. Otto (trad.), p. 11. Hereafter, *Treatise*. Término tomado del francés antiguo, *Traité de la Règle de Saint Augustin. (Tratado de la Regla de San Agustín)*, Villanova, Pa.: Editorial Agustiniana, 1996; el texto citado por Verheijen está en las pp. 9-11. Este texto fue traducido al francés moderno en 1980, aunque sólo fueron impresas 200 copias. Estoy agradecido con la *Congrégation des Sœurs de Santo Tomás de Villanueva*, en París, por haberme donado una copia de la obra de Le Proust para la biblioteca de la Universidad de San Pablo, Ottawa. A. LE PROUST, *Traité de la Règle de Saint Augustin. (Tratado de la Regla de San Agustín)* [hors commerce] [no comercial], Paris: Jean Munier, 1980. Hereafter, *Traité. (Tratado)*. Un estudio en profundidad del *Traité* sería una interesante tesis.

62La cita de *Gálatas* es una adición de la página 11, en la traducción al inglés de Le Proust.

63En relación con *Rm 5,5*: “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo”, San Agustín identifica este amor mutuo en comunidad con el Espíritu Santo. ZUMKELLER,

Aunque la caridad es una virtud común a todas las órdenes y congregaciones religiosas, tiene un lugar especial en la espiritualidad agustiniana. Debido a la importancia de este punto, vamos a citar lo que Le Proust dice:

San Agustín dirige todas las virtudes hacia la intención caritativa de hacer fácil el camino a la perfección evangélica en el prójimo. Esto se logra mediante una unión de los corazones en los vínculos de la caridad mutua, y en una comunidad cuyo único objetivo es el de unir y enlazar a los individuos juntos bajo el mismo yugo, que cada uno lleve la carga del otro, lo que hace que este yugo sea dulce uno para el otro, y su carga ligera. . . uniéndose a ella por los lazos de Adán, en los vínculos de la caridad, fomentando la perseverancia de cada uno, nos ayudamos los unos a los otros para apoyarnos uno al otro. El rico es ayudado por el pobre, éste por el rico...⁶⁴

Palabras como bondad, unión, yugo, todas ellas reflejan un tipo de ritmo de relaciones. Estamos llamados por el mandamiento mayor a hacer caridad. El espíritu agustiniano implica una caridad compartida donde juntos cargamos el yugo y la carga del Evangelio. Esta mutualidad que hace posible el mandamiento de amar y la carga de la vida ligera, es el “secreto admirable”.

1. *Hacia Dios a través de Cristo: “ad te”*

El secreto está enraizado en Cristo. Por esta razón, San Agustín, el obispo, dice a su congregación: “Tú simplemente debes creer, y tu fe no debe dudar de Cristo, ni dudar del Evangelio, ni dudar de sus promesas”.⁶⁵

Augustine’s Ideal of the Religious Life, (El ideal de San Agustín sobre la vida religiosa”), p. 129: “A partir de (Rm 5,5) Agustín deduce que el Amor de Dios no puede estar en nosotros sin el Espíritu Santo, y que en este amor, el mismo Espíritu Santo está presente en nosotros; sin hacerlo expreso, Agustín identifica este amor de nosotros con el Espíritu Santo”.

64ROTELLE, *Treatise, (Tratado)*, p. 10. LE PROUST, *Traité, (Tratado)*, p. 22. “Saint Augustine oriente tout les vertus vers la charité, dans l’intention de rendre le chemin de la perfection évangélique facile au prochain, par l’enchaînement des cœurs dans les liens d’une charité réciproque et d’une communauté qui ne vise qu’à unir sous un même joug les individus. Portant les fardeaux les uns des autres (“San Agustín orienta todas las virtudes hacia la caridad, con la intención de hacer el camino de la perfección evangélica fácil en el prójimo, por la unión de los corazones en los vínculos de una caridad recíproca y de una comunidad que no pretenda más que unir en un mismo yugo a los individuos. Llevar las cargas los unos de los otros) (cf. Ga 6,2), ils ser endent ce joug suave et sa charge légère (se dirijan este yugo suave y su carga ligera) (Mt 11,30) . . . Ainsi liés par des liens tendres, des liens de charité, ils se facilitent leur persévérance et leur salut. Ils se soutiennent les uns par les autres; les riches par les pauvres, ceux-ci par les riches . . .” (...Así, relacionados por los vínculos cariñosos, los vínculos de la caridad, se facilitan su perseverancia y su salvación. Se apoyarán los unos por los otros; los ricos por los pobres, éstos por los ricos . . .”).

65“Opus est ut credas, et fides tua non deserat Christum, non deserat euangelium, non deserat promissa eius” (S. 159B, 16; F. DOLBEAU, “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et

En otro sermón, dice: “Vuelve a los Evangelios como fuente de inspiración. No desperdicies el tiempo en entretenimiento vacío”.⁶⁶

Por consiguiente, al hablar de espiritualidad agustiniana en esta tesis, tenemos presente que el estilo de vida basado en la mutua caridad centrada en Cristo, adoptada por los hombres y las mujeres que acuden y acogen algunos temas y valores que se encuentran en los escritos de San Agustín, proporciona sentido y la fuente de inspiración para la vida cristiana, y el ofrecer ayuda a los demás.⁶⁷

Las características principales de la espiritualidad como el “alcanzar el más alto potencial de uno mismo” se hicieron visibles en la espiritualidad agustiniana a través de la lente de la mutualidad y amor. La primera página de las *Confesiones* describe de la manera más concisa la relación esencial del ser humano y la natural orientación hacia Dios, el Creador⁶⁸, y la esencia de la espiritualidad agustiniana: “Tú nos has creado orientados hacia Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti”⁶⁹.

des donatistes (II).” (“Nuevos sermones de San Agustín para la conversión de los paganos y los donatistas.”) *Revue des Études Augustiniennes* 37 (*Revista de Estudios Agustinianos* 37) [1991], p. 285). Este sermón fue predicado en febrero del 404 en un lugar llamado Tignica (hoy en día Ain Tounga) en la ruta sureste de Cartago, a la Regia Hipona. Esta población tenía un obispo católico y otro donatista, quienes estuvieron presentes en la conferencia en Cartago, en el 411. Véase *Sermones*, WSA III/11, p. 163, nota 1.

⁶⁶“Detur aliqua securitas: uidebimus quanti morbi procedent in medium, quanta luxuria redundabit, maior quam nunc. Securitas equi quies, propter theatra et organa et tibias et pantomimos! Male uis uti eo quod optas, propterea non accipis. Audi, audi, apostolicam uocem, multo liberio rem quam mea est – noui enim quam multos offendam” (S. 114B, 14; F. DOLBEAU, “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (V).” (“Nuevos sermones de San Agustín para la conversión de los paganos y los donatistas”). *Revue des Études Augustiniennes* 39 (*Revista de Estudios Agustinianos* 39), [1993]: p. 84.) Este Sermón, predicado en Cartago, en diciembre del 403, pudiera ser una combinación de dos o más de los otros sermones. Véase *Sermones*, WSA III/11, p. 115, nota 1.

⁶⁷Algunas fuentes para la espiritualidad agustiniana son el *Second annual course on Augustinian spirituality*. (*Segundo curso anual sobre espiritualidad agustiniana*), Julio 1-17 de 1976. Roma: Publicaciones Agustinianas, 1976, y *Searching for God: the contemplative dimension of the Augustinian experience* (*En búsqueda de Dios: la dimensión contemplativa de la experiencia agustiniana*). International Course on Augustinian Spirituality, (Curso internacional sobre espiritualidad agustiniana) Julio 1-19 de 1979. Roma: Publicaciones Agustinianas, 1981. L. MARÍN DE SAN MARTÍN, “La espiritualidad agustiniana”. *Revista Agustiniana* 35/108 (1994): pp. 925-959.

⁶⁸RUSSELL, “Nature and Foundations of Augustinian Spirituality,” (“Naturaleza y fundamentos de la espiritualidad agustiniana”), p. 16.

⁶⁹“Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te” (*Conf.* 1, 1, 1; *CCL* 27, 1.)

Las palabras *ad te* indican que la naturaleza humana tiene la “capacidad de la Magna Naturaleza”.⁷⁰ Pero también, hay que destacar las palabras *nos* y *nostrum*. Una vez más, la espiritualidad agustiniana no es una empresa privada, sino el “alcanzar” juntos, nuestras últimas posibilidades, “nuestra” salvación.

2. Otro vistazo a algunas ideas impopulares

Somos conscientes de que Agustín de Hipona inspira esta espiritualidad de la congregación. Hoy son muchos los que consideran problemático diversos aspectos de este pensamiento del obispo, e incluso extraña que se le considere como una fuente de inspiración para la armonía. Podemos entender por qué existe este tipo de rechazo, sin embargo, también podemos reconocer un tremendo impacto en la Iglesia y en la sociedad occidental, para bien y para mal, sobre algunas de sus enseñanzas sobre la sexualidad, el dualismo y el uso de la fuerza militar, de los cuales algunos son cuestionados, ya que ya no se ajustan a las experiencias de los tiempos modernos.⁷¹

Al mismo tiempo, estos temas conflictivos presentan una oportunidad ideal para la aplicación de los principios de la hermenéutica y para evitar los peligros del presentismo. Es un hombre de su época. Debemos entenderlo en ese contexto en evolución y reconocer el hecho de que gran parte de su enseñanza ha sufrido las consecuencias de una mala interpretación. Uno debe ser cuidadoso de emitir juicios apresurados.

⁷⁰“Quaquam enim magna natura sit, tamen vitari potuit, quia summa non est: et quaquam vitari potuerit, quia summa non est, tamen quia summae naturae capax est, et ese particeps potest, magna natura est” (*Trin.* 14, 4, 6; *CCL* 50A, 429).

⁷¹Los estudiosos han mostrado que la vida y escritos de San Agustín (las dos ciudades, sin, *concupiscentia*, y predestinación) están vinculados con el maniqueísmo. Para este estudio, véase COYLE, “Saint Augustine’s Manichaeic Legacy,” (“El legado maniqueo en San Agustín”), pp. 1-22. R. DODARO y G. LAWLESS, *Augustine and his Critics. (Agustín y sus críticos)*, Londres: Routledge, 2000, es “una selección equilibrada de artículos donde críticos discuten y responden, no a manera de confrontación sino como parte de un diálogo en la búsqueda de la verdad”. – citado en A. FITZGERALD, “El Estudio de Agustín Hoy”. *Revista Agustiniana* 42/129 (2001), pp. 1187-1188. Véase M. SCANLON, “The Augustinian Tradition: A Retrieval.” (“La tradición agustiniana: un rescate”). *Estudios Agustinianos* 20 (1989), pp. 61-92, y G. DALY, “Saint Augustine and Modern Theology,” in *Augustinian Spirituality and the Charism of the Augustinians*. (“San Agustín y la Teología moderna”, en *La espiritualidad agustiniana y el carisma de los agustinos.*), J. Rotelle (ed.). Villanova, Pa.: Editorial Agustiniana, 1995, pp. 19-31. M. NOLAN, “Have Augustinians anything to say that the world needs to hear?” (“¿Los agustinos tienen algo que decir, que el mundo necesita oír?”) en *Second Annual Course, (Segundo curso anual)*, pp. 239-242. Nolan dice que el primer paso es mirar al mundo, y después, al pensamiento de San Agustín.

El obispo de Hipona a menudo cambia su opinión en muchos frentes y, por lo tanto, es necesario preguntar cuándo y en qué circunstancias históricas él escribió sus ideas. Es uno de los pocos pensadores de la antigüedad que más adelante en su vida, revisa sus obras escritas y las edita con nuevas comprensiones y percepciones. Sus *Retractationes* (*Retractaciones*) son un testimonio de esta tarea de evaluación.

Sin embargo, San Agustín continúa facilitándonos puntos de vista que aún son válidos para vivir el Evangelio en el contexto contemporáneo, como la caridad mutua.

El nuevo terreno de exploración es la función del deseo y lo que significa ser una persona en el pensamiento del obispo.⁷² Dicho esto, a fin de comprender esta espiritualidad en sus contornos más amplios, comenzamos desde dos perspectivas, a saber, la *Regla* de San Agustín, ya que es la portadora de la espiritualidad y el “documento central en el que los agustinos, como agustinos, modelan su vida”⁷³ y, las *Constituciones* de la Orden, que son importantes para entender su identidad y su misión.

3. *Primera perspectiva: la Regla de San Agustín para “los amantes de la belleza espiritual”*⁷⁴

La primera perspectiva ve a San Agustín como fuente de inspiración y guía de una tradición espiritual.⁷⁵ Esta tradición encuentra su “portador” en la *Regla* de San Agustín, un conjunto de directrices para las relaciones y el ya mencionado “secreto” de la caridad mutua en una comunidad.

⁷²Gadamer se refiere al proceso de recopilar lo que es significativo como “tradición efectiva”. Véase H. G. GADAMER, *Truth and Method. (Verdad y método)*. New York: Crossroad, 1982, pp. 305-341. Véase SCANLON, “The Augustinian Tradition,” (“La tradición agustiniana”), pp. 61-92, referente a un rescate de las nociones sobre Dios, antropología, historia, la voluntad, la persona, la gracia y el amor.

⁷³T. X. MARTIN, “The Augustinian Order” (“La Orden agustiniana”) en *Segundo curso anual sobre espiritualidad agustiniana*, Julio 1-17 de 1976. Roma: Publicaciones Agustinianas, 1976, p. 87.

⁷⁴Las fuentes para la *Regla* son: *S* 355-356; *Ep* 83, 210, 211, 213, 216, 243; POSSIDIUS, *Vita*, n. 11,7422 -31. Véase C. BOYER, “Augustin (saint).”(San Agustín) *DS* vol. 1, col. 1126-1130. G. LAWLESS, “*Regula*,” in *Augustine through the Ages. An Encyclopedia. (La “Regla”, en San Agustín a través de las épocas. Una Enciclopedia)*, A. Fitzgerald (ed.). Grand Rapids, Mi.: William B. Eerdmans, 1999, pp. 707-709. Hereafter AA. K. MADIGAN, “*Regula*, Use After Augustine” (La “*Regla*”, su uso después de San Agustín”) en AA, pp.7 09-710.

⁷⁵*Const.* 21: El documento fundamental de esta espiritualidad es la *Regla*. Está compuesta por las características especiales que atañen a una fraternidad apostólica, considerada a la luz de la completa enseñanza y ejemplo distinguido de nuestro Santo Padre San Agustín, “quien es el modelo y la regla de cada una de nuestras acciones”.

Donde hay una unión de los corazones, de las almas y la finalidad o propósito, una cierta belleza de humanidad sale a la luz como una fuerza atractiva. Por esta razón, la *Regla* está diseñada para los “amantes de la belleza espiritual”.⁷⁶ ¿Cuáles fueron los hechos que condujeron a la composición de este documento como “portador” de espiritualidad?

a) Antecedentes del desarrollo de la Regla

A San Agustín a menudo se le describe como el teólogo, filósofo o el obispo, y rara vez como el monje.⁷⁷ La chispa que encendió su interés acerca de la vida monástica se produjo antes de su conversión mientras estaba “estudiando intensamente las Escrituras”⁷⁸, especialmente las cartas de Pablo, y la conversación casual sobre el estilo de la vida cristiana del monje egipcio Antonio (d.C. 250-356).⁷⁹

Agustín admiró e imitó la renuncia ascética (renoncement ascétique) de Antonio.⁸⁰ Después de su conversión (d.C. 386), San Agustín decidió vivir en comunidad con amigos cercanos, ligados por un acuerdo informal o “concordato”⁸¹, y se dedicó al estilo de vida contemplativa⁸² en Casiciaco (Italia), y luego en la propiedad de su familia, en Tagaste, al Norte de África.

⁷⁶*Regla VIII, 1*: “The Lord grant that you may observe all these precepts in a spirit of charity s lovers of spiritual beauty, giving forth the good odor of Christ in the holiness of your lives” (Véase Apéndice 1).

⁷⁷Véase página 10, pie de página 11, de cómo el término “monje” se utiliza en esta tesis. Véase ZUMKELL, *Augustine’s Ideal of the Religious Life, (El ideal de Agustín sobre la vida religiosa)*, p. 132 y MARTIN, “The Augustinian Order”, (“La Orden agustiniana”), p. 87.

⁷⁸Véase *Ep. 21*, escrita a Valerio, el Obispo de Hipona, antes de la Pascua del año 391, y poco después de que Valerio ordenó a Agustín al sacerdocio. Agustín solicitó tiempo para el estudio más profundo de las Escrituras, de modo que pudiera conocer mejor el cómo servir en el ministerio a los demás.

⁷⁹*Conf. 8, 6, 14-15*.

⁸⁰BOYER, “Augustin (saint),” (“san Agustín”), col. 1126.

⁸¹Ange Le Proust nombra a este acuerdo para vivir, el “Concordato para los monjes” o la Primera *Regla* de Agustín. Posteriormente, con la organización de una comunidad, Agustín vio que este cuerpo tenía que ser inspirado y “animado” por el espíritu de Dios. Por esta razón, puso en primer lugar el mandamiento del amor: “Antes que todas las cosas, que Dios sea amado”. Esto se convirtió en la Segunda *Regla* (Ad servos Dei). Su Tercera *Regla* (*ep. 109*) tenía el propósito de remover los obstáculos en la formación de la comunidad. En el segundo capítulo, Agustín destaca la oración comunitaria y la individual: “Asistir con entusiasmo a la oración”. Véase ROTELLE, *Treatise (Tratado)*. pp. 22, 30-31; LE PROUST, *Traité (Tratado)*, pp. 41-42, 53-54.

⁸²M. CLARK, “Augustinian Spirituality.” (“Espiritualidad agustiniana”), *Augustinian Studies (Estudios Agustinos)* 15 (1984), pp. 83-92: “Aunque Agustín pudo no haberse referido a su vida con Dios como espiritualidad, la necesidad de utilizar esta palabra en la íntima vida religiosa, es algo arraigado en la experiencia agustiniana, así como también en el desarrollo histórico de la cristianidad europea dentro de la cristiandad”. (p. 84).

Habiendo sido inspirado inicialmente por la lectura de las Escrituras y el discurso de la vida monástica en Egipto y Milán, San Agustín nunca abandonó la idea de vivir en una comunidad contemplativa, junto con otros, como “siervos de Dios” siendo “pobres de espíritu”, aun cuando él asumió la carga y los deberes de un obispo. Finalmente, escribió una regla de vida y estableció un monasterio de clérigos (*monasterium clericorum*) en su propia residencia episcopal y en otras comunidades en todo el territorio de la diócesis de la Regia Hipona. Sus monasterios fueron fundados en los “principios de la caridad del Evangelio”.⁸³ Algunos autores indican que la *Regla*, escrita en un momento de agitación cultural y cuando estaban en curso las invasiones de los bárbaros, fue compuesta para una comunidad de hombres, probablemente la comunidad de laicos en Hipona.⁸⁴

b. Valores y prioridades expresados en la Regla

Aun cuando el obispo de Hipona nunca escribió una obra sistemática sobre su doctrina espiritual,⁸⁵ ¿de qué manera es su *Regla*, apenas diez páginas de extensión (3,000 palabras) y la más antigua regla monástica en la cristianidad occidental, un reflejo de su mente, los valores y las prioridades referentes a la vida cristiana?⁸⁶

83BOYER, “Augustin (saint),” (“san Agustín”), col. 1126-1127.

84Agustín comenta sobre las invasiones, nombrando el ataque sobre Roma en *civ Dei* y en *s.105*, 296 y 397. Verheijen aclaró una gran parte de la ambigüedad que rodea el origen y desarrollo de la *Regla* en su valioso recurso: *La règle de saint Augustin. (La Regla de San Agustín)*. París, Études agustinienes, (Estudios agustinianos) 1967. Véase A.Z UMKELLER, *Augustine's Rule: A Commentary. (La Regla de Agustín: un comentario)*. Matthew J. O'Connell (trad.) y John E. Rotelle (ed.). Villanova, Pa.: Editorial Agustiniana, 1987, p. 13. E. A. MATTER, “Women” (“Mujeres”) en *AA*, p. 890 dice: “La última parte de la *epistula* 211 es la sustancia básica de la *Regla* monástica de Agustín (*Regula*)”. Véase también T. VIÑAS ROMÁN, “Regula ad servos Dei y teología de la liberación”. *Augustinus* 38 (1993), pp. 527-547. B. RAMSEY (ed.), *Saint Augustine: The Monastic Rules. (San Agustín: Las Reglas monásticas)*. A. Mary y G. Bonner (trad.) y G. Bonner (comentario). Hyde Park, N. Y.: New City, Press, 2004.

85De las fuentes importantes sobre este tema identificado en BOYER, “Augustin, (saint),” (“san Agustín”) col. 1104-1105, la obra principal es las *Confesiones* (397-400) que fue la más popular hasta la *Imitación de Cristo. La Trinidad* (400-416) proporciona las bases teóricas de la piedad. *La Ciudad de Dios* (413-426/7), sobre todo, los Libros 5, 8-12, 19-22; los *Sermones sobre los Salmos* (396-420), en parte predicados y en parte escritos; los *Sermones*; los *Tratados sobre Juan*, y la *Carta a Parthos* (413-418), y las cartas *Pastorales* 26, 118, 130, 188, 210, 211, son importantes escritos. Dos tratados espirituales fueron escritos alrededor de los años 400-401: *Sobre el trabajo de los monjes* y *Sobre la santa virginidad*. Dos textos del joven Agustín son *Dos Soliloquios* (386-387) y *Sobre la vida bienaventurada* (386). Sobre la predicación en la antigüedad, véase G. KENNEDY, *Greek rhetoric under Christian emperors, (La retórica griega bajo los emperadores cristianos)*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983, pp. 180-186.

86SHELDRAKE, *Spirituality & History, (Espiritualidad e Historia)*, pp. 120-121. La *Regla* de Agustín destaca la comunidad, la caridad y sus relaciones con el mundo exterior. Poco se dice sobre las estructuras

Con el fin de echar un vistazo a las intuiciones religiosas de San Agustín, uno tiene que mirar los textos de las Escrituras que él privilegió:

En estas referencias a las Escrituras, la propia visión y espiritualidad de Agustín vinieron a la luz por las ideas bíblicas, las cuales destaca y son las preciadas fuentes que él mismo vive. Este es precisamente el fundamento bíblico y evangélico que forma permanentemente la estructura de la *Regla*; lo que garantiza el valor de la *Regla* a través de los tiempos y culturas en constantes cambios.⁸⁷

La línea con que inicia la *Regla* (1,2) dice: “Ante todo, vivir juntos en armonía (*Sal* 68, 7), siendo una sola alma y un sólo corazón (*Hch* 4, 32) en el camino a Dios” y “Esto es lo que se lee en los Hechos de los Apóstoles: *Todo lo que poseían lo tenían en común, y cada uno recibía cualquiera que fuera su necesidad* (*Hch* 4, 32-35)”.⁸⁸

Agustín tenía un deseo ardiente de revivir el modelo de la *anima una* de la primera comunidad cristiana en Jerusalén. Citó cinco veces *Hch* 4, 32-35 en este documento. La comunidad que adopta esta *Regla* tiene como su objetivo ser “uno con el corazón y el alma”. Es un estilo de vida basado en el amor mutuo y la amistad, y San Agustín añade *ad te*, en el camino a Dios.⁸⁹

comunitarias. Llamar a la *Regla* la “más antigua *Regla* monástica en Occidente” en la edición en inglés promueve una cierta confusión en torno a su identidad ya que sus editores son frailes y no monjes. Muchas comunidades religiosas han adoptado la *Regla* “¡excepto las monásticas!”.

87T. VAN BAVEL, *The Rule of Saint Augustine: with Introduction & Commentary*, (La *Regla* de San Agustín: con introducción y comentario), R. Canning (tra ns.). Londres: Darton, Longman & Todd, 1984, p. 7. Véase también C. HARRISON, *Beauty and Revelation in the thought of St. Augustine*, (La belleza y la Revelación en el pensamiento de San Agustín), Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 204-206, nota 61: el autor cita a Origen: “deben ajustar sus almas y sus corazones con los acordes de la Escritura”.

88*Regla* 1, 3. En este estudio, los textos de la *Regla* están traducidos por R. Canning quien se basó en el texto crítico de Luc Verheijen, *La règle de Saint Augustin. (La Regla de San Agustín)*. París: Études Augustiniennes, (Estudios agustinianos), 1967. La traducción de R. Russell [citado el 9 Sept. 2003]; está disponible en Internet: <http://www.augustinian.villanova.edu/writings/english.htm>

89Agustín aprendió el sentido colectivo detrás de *Hch* 4, 32, a través de su correspondencia con Paulino de Nola (*Ep.* 31, 4). Véase L. VERHEIJEN, *Saint Augustine's Monasticism in light of (El monacato de San Agustín a la luz de) Hch* 4, 32- 35. Villanova, Pa.: Villanova University Press, 1979, p. 10.

Algunos textos de las Escrituras encontrados en la *Regla* (1, 2) ponen de relieve las actitudes propias de la vida en común y el “ser un sólo corazón y una sola alma”. “El amor no se busca a sí mismo”⁹⁰ y es sublime y permanente.⁹¹

El amor desinteresado es el criterio para determinar el crecimiento, o la desaparición, de una comunidad. Dios, que es amor⁹², habita en el interior de cada persona.⁹³ Las expresiones de este estilo de vida son la vida en común, la oración común⁹⁴, y la Eucaristía como el “misterio de la paz y la unidad”⁹⁵, la mesa del compañerismo, la relajación y el trabajo manual.

c) La Regla y el arte de vivir el mensaje del Evangelio: atracciones y conflictos

El capítulo final es el punto culminante de la *Regla*, ya que invita a sus miembros a hacer de sus vidas una obra de arte a la luz del Evangelio, es decir, que sean “los amantes de la belleza espiritual⁹⁶, dar el buen olor de Cristo en la santidad de su vida”.⁹⁷ Por esta “belleza espiritual”, Agustín se propone hablar de la “belleza de Dios” y la “belleza de la sabiduría divina”.⁹⁸

⁹⁰*Regla* 5, 2: “Porque está escrito del amor que *no se busca a sí mismo* (1 Co 13, 5); es decir, el amor pone los intereses de la comunidad antes del beneficio personal, y no al revés. Por lo tanto, el grado en el que se preocupan por los intereses de la comunidad, en lugar de los propios, es el criterio por el cual pueden determinar cuánto progreso han hecho”.

⁹¹*Regla* 5, 2: “De este modo, en todas las efímeras necesidades básicas de la vida humana *algo sublime y permanente* se manifiesta así mismo, es decir el amor”. (ver 1Co 12, 31; 13,13).

⁹²Jn 4, 8: “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor”.

⁹³*Regla* 4, 6: “Por lo tanto, en la iglesia o en cualquier lugar que puedan estar en la compañía de mujeres, considérense así mismos responsables de la castidad del uno por el otro. Entonces, Dios, que habita en ustedes (2 Co 6, 16) los cuidará a través de su responsabilidad por el otro”.

⁹⁴*Regla* 2, 1: “Persevera fielmente en la oración (Col 4, 2) en las horas y tiempos fijados”; 3, 2, “Desde el comienzo de la comida hasta el final escuchar la habitual lectura sin ruido o protesta contra las Escrituras, para que no sólo satisfagas tu hambre física, sino también el hambre de la Palabra de Dios. (Am 8,11).”

⁹⁵“Ita et Dominus Christus nos significavi, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se” (S. 272; PL 38, 1248).

⁹⁶*Regla* 8, 1: “Que el Señor les conceda que, llenos de *anhelo de la belleza espiritual*, observen con amor todo lo que se ha escrito aquí”.

⁹⁷*Regla* 8, 1: “Vivir de tal manera que difundan por todas partes el vivificante aroma de Cristo (2 Co 2, 15)”.

⁹⁸ZUMKELLER, *Augustine's Rule, (La Regla de Agustín)* p. 122. Véase también Augustine's *On Eighty-three varied Questions, (Sobre Ochenta y tres diversas cuestiones, de San Agustín)*, 30 donde él vincula la belleza espiritual con la belleza divina.

Esta belleza espiritual también está vinculada con la del goce contemplativo.⁹⁹ Como un imán, el alma es movida por una atracción, el placer y el deleite hacia Dios. Trataremos esta expresión de la belleza espiritual como un elemento de la armonía en el siguiente capítulo.

Luchar juntos para ser un alma en el camino hacia Dios (*in Deum*) es un largo camino hacia la meta de la belleza y la sabiduría de Dios. “Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! . . . Te he saboreado, y tengo hambre y sed; Tú me tocaste; y ardo en deseos de tu paz.¹⁰⁰ Verheijen hace este vínculo entre la noción contemplativa de “los amantes de la belleza espiritual” y la razón del por qué los miembros son llamados a vivir juntos “como fragancia” con un alma y un corazón en el camino a Dios.¹⁰¹ Aquí hay un eco de la inspiración inicial de San Agustín sobre la vida comunitaria vinculado con las historias del monje Antonio: “la proliferación de los monasterios, la dulce fragancia de la vida de los monjes, y la fecunda tierra yerma del desierto”.¹⁰²

Vivir en una comunidad humana generará sus propios tipos de conflictos y “olores” no tan dulces. Ya que las comunidades de San Agustín se componían por personas de diferentes clases sociales y económicas, algunos eran ricos terratenientes y otros eran esclavos y campesinos, una comunión de “corazones y almas” era todo un desafío.

99T.VAN BAVEL, *The Rule of St. Augustine: With Introduction and commentary. (La Regla de San Agustín: con introducción y comentario)* R. Canning (trad.) de la *Regula*. Londres: Darton, Longman & Todd, 1984, p. 115.

100“Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! Sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum none ram. Ea me tenebant longe a te, auae si in te non essent, non essent. Vocasti, et clamasti, et rupistis urditatem meam. Coruscasti, splenduisti, et fugasti caecitatem meam. Fragasti, et duxi spiritum, et anhelo tibi. Gustavi, et esurio, et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam” (*Conf.* 10, 27, 38; *PL* 32, 795).

101VERHEIJEN, *Nouvelle Approche, (Nuevo enfoque)*, p. 241. Véase también J. GARCÍA, “La Beauté spirituelle dans la Règle de saint Augustin.” (“La belleza espiritual en la Regla de San Agustín) *Connaissance des Pères de l’Église*, 55 (*Conocimiento de los Padres de la Iglesia*, 55) (1994), p. 16.

102“Inde sermo ejus devolutus est ad monasteriorum greges, et mores suaveolentiae tuae, et ubera deserta eremi quorum nos nihil sciebamus.” (*Conf.* 8, 6, 15; *CCL* 27, 122).

Si los miembros iban a vivir el sentido profundo de su vida, debían tener amor mutuo, la amistad con Dios, la reconciliación, y cada persona tenía que ser vista y considerada como “templo de Dios”.¹⁰³

Esta búsqueda continua tenía que ser expresada a través de un compromiso con una vida de pobreza evangélica y una actitud de desprendimiento hacia la vida, en las cosas materiales, espirituales y psicológicas. Todas las cosas eran de propiedad común y su distribución se realizaba sobre la base de su necesidad.¹⁰⁴ El compartir los bienes vence las diferencias y realza el compartir los corazones en la amistad.

Al mismo tiempo, a nadie debe negársele lo que necesita.¹⁰⁵ Esta actitud de “unidad en la diversidad” es escatológica en cuanto a que la distribución de los bienes prevé la esperanza de la vida eterna, el descanso del sábado, donde habrá una alegría común y “Dios sea todo en todos”.¹⁰⁶

La *Regla* encarna una actitud de realismo y prevé el conflicto y la tensión. La posesión de los bienes y los honores tiende a generar discordia. Cuando uno de los miembros, debido al orgullo y egocentrismo, dice esto es “mío” y eso es “tuyo”, la envidia y la discordia estallan y destruyen el *anima una* de “un alma y corazón”.

103*Regla* 1, 8: “Todos ustedes vivan juntos, de manera tal que sean *una sola alma y un sólo corazón*” (*Hch* 4, 32), y honra a Dios en el otro porque *cada uno de ustedes se ha convertido en templo de Dios* (2 *Co* 6, 16)”. Cf. 1 *Co* 3, 16: “¿No sabes que eres templo de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en ti?”

104Las fuentes que describen el estilo de vida de la comunidad que Agustín concibió son: *The work of monks (El trabajo de los monjes) (De opere monachorum)* escrito alrededor del año 400, y la fuente para el futuro monástico que dice (“Ora y Trabaja”) (*Ora et labora*). *Holy Virginitate (De la santa virginidad) (De sancta virginitate)*, escrito en el año 401, describe la teología de la virginidad consagrada y la continencia. La *Carta* 243 (401) y los *Sermones* 355 y 356 explican la vida monástica.

105*Regla* 1, 3: “Tu Superior debe velar porque a cada persona se le provea con alimento y ropa. No tiene que dar exactamente lo mismo para todos, porque no todos son igualmente fuertes, sino que a cada persona se le dará lo que necesite en particular. Por ello es que lees en los *Hechos de los Apóstoles: Todo lo que poseían, lo tenían en común, y cada uno recibía según su necesidad* (*Hch* 4, 32-35)”.

106“Quanta erit illa felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum, vacbitur Dei laudibus, qui erit omnia in omnibus!” (*Civ Dei* 22, 30; *CCL* 48, 862).

La comunidad exige el “giro hacia adentro” en el nivel de sí mismo. Debe darse el tiempo para la reconciliación desde el corazón,¹⁰⁷ para quitar la astilla del propio ojo,¹⁰⁸ para perdonar los pecados de los demás,¹⁰⁹ y para evitar cometer asesinato en nombre del odio.¹¹⁰

La respuesta a la ira y la soberbia es la humildad, un aspecto de la vida virtuosa o “arte de vivir” (*artem vivendi*) o “regular la vida” (*ars agendas vitae*)¹¹¹, que se encuentran en el acto de la auto-entrega divina en la Encarnación, donde Cristo es el modelo de la vida cristiana. Gottschalk Hollen (m. 1481) consideró a la *Regla* como una estructura para la reforma y el arte de vivir la *communio* (comunidad) basada en *caritas*.¹¹² Hollen predicaba que el ser humano en su conjunto debe sacrificarse asimismo a Dios en el fuego del amor.

107*Regla* 6, 2: “Es mejor tener que ajustar cuentas con una persona que, aunque rápida para la ira, inmediatamente busca la reconciliación una vez que se da cuenta de que ha sido injusta con otra, que con alguien que es menos fácil que se encolerice, pero también menos inclinada a buscar el perdón. Pero una persona que nunca quiere pedir perdón, o que no lo hace desde el corazón (*Mt* 18, 35), no pertenece a una comunidad religiosa, aunque no puede ser expulsada de inmediato”.

108*Regla* 6, 1: “No riñas. Pero si tienes una disputa, ponle fin tan rápidamente como sea posible. De lo contrario, un solo momento de la ira se transforma en odio, la astilla se convierte en una viga (*Mt* 7, 3-5), y harás de tu corazón el nido de un asesino”.

109*Regla* 6, 2: “Los hermanos que se han insultado el uno con el otro deberán uno al otro *perdonarse sus ofensas* (*Mt* 6, 12); si tú fallas en hacer esto, tu rezo del Padre Nuestro se convierte en una mentira. De hecho, entre más oras, más honesta deberá ser tu oración”.

110*Regla* 6, 1: “Porque leemos en las Escrituras: *Todo el que odia a su hermano es un asesino* (1 *Jn* 3, 15)”.

111”Ac per hoc prima illa naturae propter se ipsa existimat expetenda, ipsamque virtutem quam doctrina inserit velut artem vivendi, quae in animae bonis est excellentissimum bonum. Quapropter eadem virtus, id est ars agendas vitae, cum acceperit prima naturae, quae sine illa erant, sed tamen erant etiam quando eis doctrina adhuc deerat, omnia propter se ipsam appetit, simulque etiam se ipsam” (*Civ Dei* 19, 3; *CCL* 48, 662). La misma idea de el “arte de vivir” se expone nuevamente en *civ Dei* 19, 1: “. . . quatuor esse quaedam, quae homines sine magistro, sine ullo doctrinae adminiculo, sine industria vel arte vivendi, quae virtus dicitur, et procul dubio discitur, velut naturaliter appetunt. . .” (*civ Dei* 19, 1; *CCL* 48, 657). Véase T. E. PAGE (ed.), *Saint Augustine: The City of God against the pagans. (San Agustín: la Ciudad de Dios contra los paganos)* G. E. McCracken y otros (trad.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957-1972, vol. 6, pp. 98-99, n. 1: “Un tema favorito de conversación entre los filósofos antiguos, fue la cuestión de que si la virtud puede ser enseñada”.

112W. ECKERMANN, “Reform as Conversion from Self to Community: Reception of the Augustinian Rule (“La Reforma como conversión desde el ser a la comunidad: la recepción de la *Regla* agustiniana”) en Gottschalk Hollen, O.E.S.A. (m. 1481)”. *Augustinian Heritage* 36 (1990): pp. 59-81, especialmente p. 60. Hollen fue uno de los más influyentes maestros de la vida espiritual entre los agustinos del bajo alemán de esa época. Junto a Johannes de Werden, Hollen fue el más distinguido predicador de Westphalia, a finales de la Edad Media. Sus sermones están llenos de material ascético.

En su comentario sobre la *Regla*, Adolar Zumkeller, como Le Proust, dice claramente que lo que uno encuentra en este documento es la primacía del amor (*caritas*) y que no hay ninguna otra regla que enfatice el amor tanto como la de Agustín.¹¹³ Su mayor preocupación es que en cualquier cosa que suceda en el monasterio, debe “prevalecer el amor, que permanece para siempre”.¹¹⁴ Ya que el obispo se dio cuenta de que “Dios es amor”¹¹⁵, luego entonces el amor debe ser el objetivo y la finalidad de la vida cristiana en general, y en la vida religiosa en particular. La noción del amor que él tiene en mente, no es otra sino el gran mandamiento de amar a Dios y al prójimo.¹¹⁶

Lo que da sentido y propósito a la vida cristiana es que a través de esta tarea de amarnos unos a otros, llevando unos las cargas de los otros, otros vendrán a conocer y experimentar algo acerca de Dios y la verdad del Evangelio.¹¹⁷ Esta tarea se lleva a cabo con la imitación de la primera comunidad apostólica donde los miembros vivían con un alma y corazón orientados hacia Dios. El amor (*caritas*), entonces, es el punto central alrededor el cual gira la vida cristiana y tiene su sentido y misión.

113ZUMKELLER, *Augustine's Rule, (La Regla de Agustín)*, p. 17. Véase ROTELLE, *Treatise, (Tratado)*, pp. 10-11.

114*Regla* 5, 2: “Todo lo que tú hagas es para el servicio de la comunidad, y estás para trabajar con más fervor y entusiasmo que el de cada persona que estuviera simplemente trabajando para sí misma y sus propios intereses”.

115 1 *Jn* 4, 8.

116*Mt* 12, 31; *Regla* I, 1- de *Ordo monasterii: The Regulations for a monastery, (Reglamento monástico: las normas para un monasterio)* y no de la autoría de Agustín. El *Ordo* inicia la *Regla* con este párrafo: “Ante todo, queridos hermanos, amar a Dios y después al prójimo, porque estos son los mandamientos principales que se nos han dado”. (Traducción de R. Russell en la *Regla* y las *Constituciones*, p. 23). G. LAWLESS, “*Regula*” (“*Regla*”) en AA, p. 708.

117 *Jn* 13, 34-35. El cumplimiento de esta tarea es la misión de los monasterios en la Iglesia. Véase Augustine's *On Eighty-three varied Questions, (Sobre Ochenta y tres diversas cuestiones, de San Agustín)*, FC 70, cuestión 71, 1.

3. Segunda perspectiva: el origen de la Orden de San Agustín.

La segunda perspectiva sobre los orígenes, se basa en la fundación de la *Regla* de vida de San Agustín, y mira a la “Iglesia” como la fundadora oficial. El 16 de diciembre de 1243, el Papa Inocencio IV emitió la bula *Incumbit nobis* que reúne a varias comunidades de ermitaños¹¹⁸ de la región de Toscana, y posteriormente, el 9 de abril de 1256, en el momento denominado la “Gran Unión”¹¹⁹, la bula de Alejandro IV *Non licet ecclesiae catholicae*¹²⁰ les dio estructura jurídica y una misión eclesial bajo el título de “Orden de frailes ermitaños de San Agustín”, o lo que hoy en día se llama “orden de hermanos de San Agustín”, o en forma más corta la “Orden de San Agustín” (O. S. A.).¹²¹

118Para el desarrollo del movimiento eremita, también llamado el “movimiento de vida apostólica” o el “movimiento de pobreza” como un fenómeno religioso en el siglo XII Europeo, véase A. ENNIS, “The Hermit Tradition: Its Origins and Influence in Augustinian History.” (“La tradición eremitaña: sus orígenes e influencia en la historia agustiniana), *Augustinian Heritage* 39/2 (1993): pp. 131-161. Para el estudio sobre las mujeres predicadoras de este periodo, véase H. GRUNDMANN, *Religious movements in the Middle Ages. The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women’s Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism. (Los movimientos religiosos en la Edad Media. Los vínculos históricos entre la herejía, las Órdenes mendicantes, y el movimiento religioso de la mujer en el siglo XII y XIII, con los fundamentos históricos de la mística alemana)*. S. Rowan (trad.) de *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1995.

119M. B. HACKETT, “The Seventh Centenary of the Great Union of Augustinians.” (“El séptimo centenario de la Gran Unión de los agustinos”), *Irish Ecclesiastical Record* 87 (1957): pp. 13-24. Las actas de este capítulo no han sobrevivido (p. 18). “La Unión en sí misma fue una obra maestra de compromiso”. (p. 19). Lanfranc Settala de Milán fue designado prior general por el Cardenal Annibaldi. El crítico período de prueba de la Unión entre 1256-1264 se debió en gran medida a la personalidad y a la sabiduría de Lanfranc (pp. 21-22).

La Gran Unión involucró a las comunidades de ermitaños siguientes: Los ermitaños de Juan el Bueno, los ermitaños de San Guillermo, los ermitaños de Brettino, los ermitaños de Monte Favale, y otras pequeñas congregaciones de ermitaños. Este suceso tuvo lugar en la fundación de ermitaños Toscanos de Santa María del Popolo en Roma. La nueva Orden agrupó 180 casas religiosas. Véase W. MONAHAN, “The Augustinian Order at the Grand Union.” (“La Orden agustiniana en la Gran Unión”). *The Tagastan* 14/2 (1951): pp. 22-36.

120Véase “Bullae ab Alexandro Papa IV datae mense aprili an. 1256 Ordini eremitarum S. Augustini.” (“La Bula del Papa Alejandro IV que data del mes de abril de 1256 Orden de ermitaños de San Agustín”). *Anal. Aug.* 4 (1911-1912): pp. 441-443. Para la historia de la Orden, véase B. RANO, *The Order of Saint Augustine. (La Orden de San Agustín)*. A. Ennis (trad.) del *Dizionario degli Istituti de Perfezione. (Diccionario del Instituto de Perfección)*. Roma: Ediciones Paulinas, 1974. Villanova, Pa.: Augustinian Historical Institute, (Instituto Histórico Agustiniiano), 1975. R. KUITERS, “*Licet Ecclesiae Catholicae: Commentary.*” *Augustiniana* 6 (1956): pp. 14-36. A. de MEIER, “*Licet Ecclesiae Catholicae: Text.*” *Augustiniana* 6 (1956): pp. 9-13.

121Véase *Const.* 5. El término “ermitaños” fue tomado de su título original en la revisión de las *Constituciones*, después del Concilio Vaticano II. En este texto utilizaremos la forma más corta, la “Orden de San Agustín”.

Como una orden mendicante, la orden de los agustinos permanece como la de los dominicos, franciscanos y los carmelitas.¹²²

¿Cuál es la diferencia entre el monje y el fraile mendicante? Los “frailes” se distinguen de los “monjes” por un nuevo espíritu de evangelización, el compromiso para predicar, y la inserción en la vida de las personas.¹²³

Un nuevo despertar crítico fue tomando lugar en cuanto a la necesidad de reforma para atender los desafíos pastorales de las ciudades en rápida expansión. El término “ermitaño” era un término flexible para designar a los hombres religiosos que vivían solos en el desierto, pero rápidamente, a ellos se les fueron uniendo otros. Deseando una vida más orientada por el Evangelio, radical y menos institucionalizados, estos solitarios del desierto se distinguieron y a menudo rechazaron deliberadamente a los poderosos y ricos monasterios que seguían la *Regla de San Benito*, la cual era vista como el canon religioso de la época.¹²⁴ Con frecuencia, el nombre de ermitaños era sinónimo de la comunidad de los agustinos.¹²⁵ Algunas leyendas, incluidos los sermones pseudo-agustinianos *Sermones ad fratres in eremo*, de los siglos XIV y XV, hicieron su contribución a la formación de una identidad corporativa y vínculo a San Agustín.¹²⁶

122Aunque los agustinos y los carmelitas recibieron la aprobación pontificia, fueron casi suprimidos debido a la “competencia” con los franciscanos y los dominicos. Para el estudio sobre este conflicto, véase R. EMERY, “The Second Council of Lyons and the Mendicant Orders.” (“El Segundo Concilio de Lyon y las órdenes mendicantes”). *The Catholic Historical Review* 39/3 (1953): pp. 257-271.

123Cf. MARTIN, *Our Restless Heart, (Nuestro corazón inquieto)*, p. 96. Para un debate contemporáneo sobre la necesidad de redefinir el término “monje”, véase W. TEASDALE, *A Monk in the World. (Un monje en el mundo)*. Novato, Ca.: New World Library, 2002, pp. XXIV – XXV.

124MARTIN, *Our Restless heart, (Nuestro corazón inquieto)*, p. 97.

125 Para el desarrollo de la “vida apostólica” o el “movimiento ermitaño”, véase A. J. ENNIS, “The Spirit of the present Constitutions: An attempt to recapture the elements of our original charism” (“El espíritu de las actuales Constituciones: Un intento para recapturar los elementos de nuestro carisma original”) en *Second Annual Course, (Segundo curso anual)*, pp. 147-149. IDEM, “The Hermit Tradition,” (“La tradición ermitaña”), pp. 131-161. La descripción del estilo de vida del típico ermitaño medieval comprende: la pobreza, la oración, la penitencia, las personas, la predicación y la peregrinación (p. 134). F. A. MATHES, “The Poverty Movement and the Augustinian Hermits”. (“El movimiento de pobreza y los ermitaños agustinos”). *Anal. Aug.* 31 (1968), pp. 5-154.

126Las leyendas locales y las fuentes apócrifas afirmaron que después de su bautismo y antes de su partida a África, Agustín se retiró a las comunidades ermitañas en las laderas de La Toscana. Él encontró a los seguidores de Pablo el primer ermitaño, y de Antonio, los organizó en comunidades y les dio la regla monástica *Regula sancti Augustini, (Regla de San Agustín)*, escrita en una de las colinas al norte de Pisa. Algunas fábulas aseveran incluso que Agustín fundó las ermitas de Spelonca, Lecceto y Centumcellae. Véase R. ARBESMANN,

Bajo la inspiración que se encuentra en la *Regla de San Agustín*¹²⁷, la nueva comunidad se formó para vivir juntos como una fraternidad apostólica¹²⁸, con los principios de compartir la vida, la pobreza evangélica, la igualdad, y servicio ministerial a las necesidades de la Iglesia.¹²⁹

La fundación de la Gran Unión de 1256 no es más que su manifestación más característica: *anima una et cor unum in Deo* – “un sólo corazón y una sola alma en Dios” – un aspecto que se ha tratado en el transcurso de este estudio.¹³⁰ Se realizó una adaptación a la *Regla (praeceptum)* en el momento de la creación de la nueva Orden.

“Andrea Biglia, Augustinian friar and humanist (“Andrea Biglia, fraile agustino y humanista”) (m. 1435),” *Anal. Aug.* 28 (1965): pp. 167-168, nota 116 en p. 186. Estas leyendas no están apoyadas por las fuentes. Véase R. ARBESMANN, “Henry of Friemar’s Treatise on the Origin and Development of the Hermit Friars and its True and Real Life”. (“El Tratado sobre el origen y desarrollo de los frailes ermitaños y su real y verdadera vida, de Enrique de Friemar”). *Augustiniana* 6, (1956), p. 62. Muchas de las leyendas fueron creadas para evitar la supresión de la Orden. Véase EMERY, “The Second Council of Lyons”, (“El Segundo Concilio de Lyon”). pp. 257-271.

127Los tres textos identificados con Agustín “constituyen el expediente básico para la Regla monástica que lleva su nombre”, afirma G. Lawless: (1) *Ordo monasterii: the Regulations for a monastery; (Las normas para un monasterio)*; (2) *Praeceptum: la Regla*; (3a) *Objurgatio: the Reprimand for Quarreling Nuns (La reprimenda para monjas en disputa) (carta 211.1-4)*; (3b) *Regularis informatio: la Regla para las monjas (carta 211.5-16)*. LAWLESS, “Regula” (“Regla”) en AA, pp. 707-708. La *Regla* no se utilizó ampliamente sino hasta después del siglo XI. La *Regla*, debido a su “flexibilidad y generalidad” vino a ser una “guía para la vida religiosa organizada” para muchas comunidades. K. MADIGAN, “Regula, Use After Augustine” (“La Regla, su uso después de Agustín”) en AA, pp. 709-710.

128*Const.* 4, nota 10: “Las expresiones ‘órdenes de pobreza evangélica’ y ‘órdenes de fraternidad apostólica’ se utilizan en lugar de las ‘órdenes mendicantes’ ya que indican mejor la naturaleza y propósito de estas Órdenes” (véase números 7-16). *Const.* 21: “El documento fundamental de esta espiritualidad es la *Regla*. Se complementa con las características especiales que pertenecen a una comunidad apostólica”.

129Las comunidades mendicantes, o las “nuevas” órdenes” fueron organizadas por los papas debido a la desconfianza del fenómeno de los predicadores itinerantes por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles. Hubo dos grandes problemas: quién tenía la autoridad para predicar, y lo que ellos podían predicar. Inocencio III (1198-1216) planteó por primera vez la cuestión de cómo responder a las necesidades de las personas con la predicación popular. Véase ENNIS, “The Hermit Traditon”, (“La tradición ermitaña”), pp. 138-140.

130HACKETT, “The Seventh Centenary of the Great Union,” (“El séptimo centenario de la Gran Unión”), p. 24. Cuando en este estudio nos referimos a *anima una*, regresamos a esta inspiración de la Gran Unión, y a la Fuente de *Hch* 4, 32.

Como se mencionó anteriormente, la primera línea de la antigua *Ordo monasterii* (Reglamento monástico), un texto que no es de San Agustín, fue añadida como prólogo de la *Regla (praeceptum)*: “Ante todo, amados, amar a Dios y, después al prójimo, ya que estos son los principales mandamientos que se nos han dado”.¹³¹ Veamos ahora las principales características de esta espiritualidad, como se describen en las *Constituciones* y en los escritos espirituales de los hombres y las mujeres en la Orden.

A) *Las Constituciones y la aplicación de la espiritualidad de la Orden*

Las *Constituciones* de la Orden, que se consideran un “texto espiritual”¹³², contribuyen a la auto-comprensión como una congregación, y definen la espiritualidad de la Orden. Este documento combina los rasgos más destacados de la *Regla*, así como la “sabiduría acumulada”, la enseñanza de sus predecesores y las características de una fraternidad apostólica, tales como: la vida en común, la igualdad, y la vida con el pueblo de Dios.¹³³ En general, esta espiritualidad es tanto “evangélica y eclesial”. Es evangélica en cuanto a la primera parte de la *Regla* que insta a sus miembros a mantener el Evangelio y seguir el mandamiento de amar a Dios y al prójimo¹³⁴ en semejanza a la comunidad apostólica en Jerusalén.¹³⁵

131 Véase ZUMKELLER, *Augustine's Rule, (La Regla de Agustín)*, pp. 11-12. Para una investigación más extensa sobre el origen de la *Regla*, véase G. LAWLESS, “*Augustine of Hippo and his Monastic Rule*”. (“*Agustín de Hipona y su Regla monástica*”). Oxford: Clarendon Press, 1987. RAMSEY, *Saint Augustine: The Monastic Rules. (San Agustín: las reglas monásticas)*.

132 Las *Constitutiones* se definen como un documento espiritual en el *Plan of Augustinian Formation: Ratio Institutionis Ordinis Sancti Augustini*, Roma, Pubblicazioni Agostiniane, (Publicaciones Agustinianas) 1993, vol. 6, 123c. En lo sucesivo *Ratio*. En relación a la identidad de la Orden, véase T. VAN BAVEL, *The Basic Inspiration of Religious Life. (La inspiración básica de la vida religiosa)*. J. Rotelle (ed) y H. Jackson (trad.). Villanova, Pa.: Augustinian Press, 1996, p. 112. Para el desarrollo histórico de las *Constituciones*, véase J. BARRY y J. MACDOUGALL, “A History of our Constitutions – Part 1”. (“Una historia de nuestras Constituciones”). *The Tagastan* 20/2 (1958): pp. 2-15; Parte II en 20/3 (1958-1959): pp. 27-44.

133 Cf. *Const.* 4, 7-16, 20.

134 *Mt* 22, 40: “The whole law and the prophets depend on these two commandments”; *Rom.* 13:8:134 “Owe nothing to anyone, except to love one another; for the one who loves another has fulfilled the law.”

135 *Const.* 24 señala la centralidad de las Escrituras en la vida de la Orden: “La intensidad de la vida evangélica y eclesial será cada vez más renovada en nosotros y florecerá en la Orden, si cada uno de nosotros ‘lee ávidamente, escucha fervorosamente, y aprende sinceramente’ (*Ep.* 132) las Sagradas Escrituras, especialmente el Nuevo Testamento”.

Es eclesial cuando la comunidad es parte de una mayor y más grande comunidad llamada la Iglesia, o el cuerpo de Cristo, “reunidas juntas en solidaridad cristiana”, o una especie de “intercambio’ de caridad”. Por medio del ejemplo de su vida y ministerio, la comunidad se convierte en el “fermento” y “signo de su unidad”.¹³⁶ Zumkeller identifica los rasgos de la espiritualidad agustiniana como: *Communio fratrum, vita perfecta communis, communio orationis, fraternitas apostolica, caritas serviens*.¹³⁷

Más concretamente, el Capítulo Dos de las *Constituciones*, llamado “la espiritualidad de la Orden” - elabora los aspectos evangélicos y eclesiales de esta espiritualidad: compartir la vida, la personalidad y la libertad, la búsqueda de Dios, el dar de sí mismo y el apostolado. Daremos un breve resumen de cada uno de los aspectos. “Compartir la vida”¹³⁸ se refiere no sólo a vivir en el mismo lugar físico, sino lo más importante, es el compartir las almas y los corazones, una unidad de propósito, la comprensión y la preocupación por cada uno. En un sermón de San Agustín, Hermann de Schildesche (m. 1357) comenta sobre la *Regla* específicamente el significado del *anima una*:

No sólo con referencia a la unidad de la paz y la armonía, sino ciertamente también por lo que respecta a la unidad de propósito, la comprensión y el sincero afecto, de manera que en todos esos religiosos, sólo uno pueda ser visible.¹³⁹

136 *Const.* 23: “debe ser necesariamente una “clase de ‘intercambio’ de la caridad” (c. *Faust.* 5, 9, 11). *Const.* 25: “nosotros tenemos que ser la levadura de la Iglesia y el signo de su unidad, ya que esto es lo que nuestra *Regla* encomienda donde dice: ‘La razón principal de que vengan juntos es vivir en armonía...’”.

137 En RANO, *Augustinian Origins*, p. 105. Cf. A. ENNIS, “The Spirit of the present Constitutions”, (“El espíritu de las actuales Constituciones”), p. 155: las características básicas de los ermitaños y las órdenes mendicantes que armonizan con Agustín en su idea de la vida religiosa son: “vivir en comunidad, la oración y el estudio, lo implícitamente evangélico y/o la pobreza, predicar el Evangelio (o el ministerio), y la respuesta a las necesidades de las personas (o los tiempos)”.

138 *Const.* 26-29 especifica “Compartir la vida”.

139 Schildesche enseñó Teología en París y en los últimos diecisiete años de su vida fungió como vicario general del Obispo de Würzburg. Dejó muchas obras referentes a la moral, teología, exégesis, derecho canónico y misticismo ascético. Su *Tractatus de conceptione beatae Mariae virginis*, escrito en 1350, es la más antigua obra sobre la Inmaculada Concepción escrita en Alemania. Cf. *Const.* 27. “Unitate totalis intentionis, et integritate mentalis collectionis, et totalitate cordialis affectionis” – tomado del sermón en B. RANO, “S. Agustín y su Orden en algunos sermones de agustinos.” *Anal. Aug.* 53 (1990), p. 43

El espíritu de unidad abarca la totalidad de la persona humana. La “personalidad y la libertad”¹⁴⁰ implican que la personalidad no se borra en la comunidad agustiniana, sino que se realiza en un contexto de amistad mutua de dar y recibir. La amistad en Cristo también destaca la libertad en la comunidad en donde hay diálogo y la autonomía necesaria, para todo lo verdaderamente valioso que se tiene en estima.

La “Búsqueda de Dios”¹⁴¹ expresa nuestro natural anhelo y deseo de llegar a nuestro máximo potencial como “corazones inquietos”, porque hemos sido hechos a imagen y semejanza de Dios. Aunque el pecado ha manchado esta imagen, somos capaces de volver a Dios al volvernos hacia nosotros mismos, al hacerlo “en profundidad”. Este retorno a uno mismo se llama “interiorismo” o “interioridad” que es el “pivote de la oración agustiniana”, como lo es de la espiritualidad agustiniana como un todo”.¹⁴² La oración, ya sea individual o comunitaria, aumenta y estimula la unidad entre sus miembros.

El concepto de “dar de sí mismo”¹⁴³ no es posible sin la humildad y tomar nuestra cruz que es básicamente tener que aceptarse unos a otros. En esto está la dimensión ascética que es importante, en aquellas prácticas necesarias para ayudar al otro a pasar de un egocentrismo, al reconocimiento de Cristo en su ser mismo.

Por último, el “apostolado”¹⁴⁴ recuerda a la comunidad agustiniana que no vive para sí misma, sino para toda la comunidad eclesial y para todas las personas que constituyen el cuerpo de Cristo, y que su primer objetivo es proclamar el reino de Dios. La contemplación y la acción son componentes esenciales de los agustinos, no en forma dualista, sino complementaria, en donde la actividad exterior es el resultado que brota de la oración y una profunda vida interior.¹⁴⁵

140 *Const.* 30-31 describe la “Personalidad y la Libertad”.

141 *Const.* 32-35 explica “La búsqueda de Dios”.

142 B. HACKETT, “Augustine and Prayer: Theory and Practice” (“Agustín y la oración: teoría y práctica”) en *Segundo curso anual sobre espiritualidad agustiniana*, Julio 1-17, 1976. Roma: Augustinian Publications, (Publicaciones agustinianas), 1976, p. 177.

143 *Const.* 36-38 describe “Dar de sí mismo”.

144 *Const.* 39-42 especifica el “Apostolado”.

145 Para la elaboración sobre estas dos dimensiones desde el punto de vista de Jordán de Sajonia, véase ENNIS, “The Hermit Tradition,” (“La tradición eremitaña”), p. 159: Hablando de las razones por las que un fraile podía salir legítimamente del “monasterio”, él (Jordán) dice que debería salirse únicamente por el bien

Como podemos ver, la espiritualidad de la Orden tiene dos dimensiones: la evangélica y la eclesial. Esta espiritualidad no está aislada de los demás ni del mundo. En lugar de ello, está abierta. El compartir la vida y propósito, la amistad en comunidad, la búsqueda de Dios y el amor generoso a través del ministerio son sus aspectos esenciales. Muchos hombres y mujeres de la Orden, quienes fueron movidos por el amor, la libertad y la belleza espiritual, han contribuido con el paso de los siglos, al desarrollo de esta espiritualidad de interdependencia y reciprocidad.

b) Sabiduría acumulada de los Agustinos

Aunque la Orden no fue fundada por la inspiración de un líder carismático, como un San Francisco o Santo Domingo, dentro de un período de tiempo muy corto generó en la comunidad, hombres y mujeres¹⁴⁶ extraordinarios que abrazaron con intensidad y seriedad la manera agustiniana de apropiarse el Evangelio, especialmente, la característica de la vida en común que encontramos en los Hechos de los Apóstoles 4, 32-35. Destacados santos y santas de la Orden son: Nicolás de Tolentino (m. 1305), Clara de Montefalco (m. 1308), los trabajadores por la paz, Rita de Casia (m. alrededor de 1456), la beata Cristiana de la Santa Cruze sull'Arno¹⁴⁷ (m. 1310) y Juan de Sahagún (m. 1478).

de la *opera contemplativae* (obra contemplativa), nunca por el bien de la *opera activae vitae* (obra de vida activa). Las “obras activas”, explicó, son todas aquellas que sirven meramente a la necesidad material o personal, ya sea para uno mismo o para el prójimo. Por otro lado, las “obras contemplativas” son las que sirven al bien de las almas, principalmente la predicación y la escucha de la confesión.

146K. GERSBACH, “Prólogo” a JORDAN DE SAJONIA, *The Life of the Brethren. (La vida de los Hermanos)*, traducción de *Jordani de Saxonia. Liber Vitasfratrum* (New York: Cosmopolitan Science & art services, 1943), Villanova, Pa.: Augustinian Press, 1993, p. 17, nota 2: “El padre David Gutiérrez, O.S.A. señala que además de los dos santos, Nicolás de Tolentino y Clara de Montefalco, quince más reconocidos oficialmente beatos murieron antes de 1356 (*Historia de la Orden de San Agustín*, volumen 1, parte 1 (Villanova, 1984) 118-119.) No todos ellos se mencionan en *La vida de los hermanos*. Véase C. COUNIHAN, “Lay and clerical elements in early Augustinian History”. (“Elementos laicos y clericales al comienzo de la historia agustiniana), *Anal. Aug.* 43 (1980): pp. 305-333.

147Véase C. ALONSO, “Women in the Augustinian Calendar: Reflections on their spirituality” (“Las mujeres en el calendario agustiniano: reflexiones sobre su espiritualidad”) en *Searching for God: the contemplative dimension of the Augustinian experience. (Búsqueda de Dios: la dimensión contemplativa de la experiencia agustiniana)*. Curso internacional sobre espiritualidad agustiniana, Roma, Julio 1-19, 1979. Roma: Augustinian Publications, (Publicaciones agustinianas), 1981, pp. 209-217.

Está también el famoso teólogo y estudiante de Santo Tomás de Aquino, Giles de Roma (Aegidius Romanus) (m. 1316)¹⁴⁸, y los escritores de espiritualidad como Agustín de Ancona (m. 1328), Alberto de Padua (m. 1323 ó 1328), y Miguel de Massa (m. 1337). Tenemos también a los ingleses John Waldeby (m. después de 1372) y William of Flete (m. alrededor de 1395), el director espiritual de Santa Catalina de Siena, que vivió como un cuasi-solitario en la comunidad de Lecceto (Toscana), el famoso centro para la espiritualidad agustiniana y la reforma de la vida religiosa.¹⁴⁹

Otros escritores ascéticos y místicos son Pedro Malón de Chaide (m. 1589), conocido por su obra *La conversión de la Magdalena*, la cual sigue reimprimiéndose y es reconocida por su prosa española, y otras dos obras maestras compuestas en la cárcel entre los años 1573 y 1583. Tomás de Jesús de Andrade escribió en África *Trabalhos de Jesús* (La ocupación de Jesús). En la cárcel inquisitorial de Valladolid fue compuesta *De los nombres de Cristo* por el exégeta bíblico, teólogo y humanista Luis de León (m. 1591). Los textos abundantes de San Alonso de Orozco (m. 1591), al igual que sus *Confesiones*, escritas en 1580, son un ejemplo de la literatura devocional en el Siglo de Oro español. Para concluir, recordamos a cinco agustinos “olvidados” que fueron “maestros de espiritualidad” así como también priores generales y teólogos: Clemente de Osimo (m. 1291), Agustín de Tarano (m. 1309), Agustín Favaroni (m. 1433), Alexander de Oliva (m. 1463) y Girolamo Seripando¹⁵⁰ (m. 1563). Favaroni y Seripando serán tratados en los capítulos siguientes.

148Véase D. TRAPP, “Augustinian theology of the 14 century.” (“Teología agustiniana del siglo XIV”). *Augustiniana* 6 (1956), pp. 146-274.

149B. HACKETT. “Lecceto: Centre for Augustinian Spirituality” (“Lecceto: Centro de espiritualidad agustiniana”) en *Curso internacional sobre espiritualidad agustiniana: la Búsqueda de Dios*. Roma: Augustinian Publications, (Publicaciones agustinianas), 1981, pp. 190-208.

150D. GUTIERREZ, *The Augustinians in the Middle Ages 1256-1356, (Los agustinos en la Edad Media)*, Vol. 1 Part 1. Villanova, Pa: Augustinian Historical Institute, (Instituto histórico agustiniano), 1984, p. 120: “El abandono de estos hombres. . . ha dejado un vacío en el calendario litúrgico de la Orden. Estos cinco hombres fueron maestros de espiritualidad que alcanzaron la santidad a través de su gobierno de la Orden y su servicio a la Iglesia”.

c) *La Escuela Agustiniiana, autores espirituales y mártires*

Poco después de la fundación de la Orden, se desarrolló una “Escuela de pensamiento agustiniano”, con Giles de Roma (m. 1316) como su mayor representante, con el objetivo de promover los escritos e ideas de San Agustín en las universidades medievales.¹⁵¹ Como escuela, sus características son una triple primacía: la de Cristo, la del amor y la de la gracia.¹⁵² Su teología era más “afectiva” que especulativa o práctica.¹⁵³ Durante la época de gran debate teológico, ningún agustino de entre los muchos escritores se opuso a las dos principales escuelas de espiritualidad en el siglo XVI –la escuela jesuita y la escuela de los carmelitas de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. Los obispos y teólogos Agustinos defendieron estas tendencias. Santo Tomás de Villanueva (m. 1555) escribió muchos tratados de contemplación; Luis de Montoya (m. 1569) y Agustín de Coruña elogiaron los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola.

151Por “escuela” se entiende generalmente una “escuela de pensamiento”, como un cuerpo de estudiantes o personas adheridas a cierto conjunto de principios, doctrinas, métodos o autoridades. Véase I. IRIBARREN, “The Search for an early Thomistic School.” (“La búsqueda de una primitiva escuela tomista”). *Vivarium* 39/2 (2001): 263-265. D. GUTIERREZ, “Ermites de Saint- Augustin” (“Ermitaños de San Agustín”) en *DS* 4, col. 998-1003. R. RUSSELL, “Augustinianism, theological school of”(escuela teológica de agustianismo) en *New Catholic Encyclopedia*. Wm. J. McDonald (ed.). New York: McGraw-Hill Book Co., 1967, vol. 1, pp. 1069-1071.

152RANO, *The Order of Saint Augustine, (La Orden de San Agustín)*, p. 84.

153 En el (Texto 1) “Lecture 1” del *Commentary on the Song of Songs (Comentario al Cantar de los Cantares)* Giles de Rome distingue entre las metas de la ‘contemplación de los filósofos’ la cual es la ‘sabiduría’ y la contemplación de los teólogos”. J. ROTELLE (ed.), *Commentary on the Song of Songs and Other Writings: (Comentario al Cantar de los Cantares y otros escritos)*, Giles de Rome, O.S.A. Villanova, Pa.: Augustinian Press, 1998, p. 62: “Pero la contemplación, como los teólogos hablan de ella, se basa más en el gusto que en la teoría, y mucho más sobre el amor y la dulzura que sobre la contemplación. Y si el propósito del aprendizaje se encuentra a veces aplicable a la vida contemplativa, según los teólogos, lo es en tanto que tal trabajo nos lleve al amor de Dios. Si, por lo tanto, alguien estudia en aras del conocimiento y no por la edificación y el progreso en el amor de Dios, debe entender que está viviendo la vida contemplativa de acuerdo con los filósofos y no de acuerdo a los teólogos. (Por lo que respecta a la aplicación de los sentidos para aprender, Giles asigna los sentidos del oído y de la vista a los filósofos, y los del gusto, del olfato y del tacto – a los teólogos”. (p. 63).

Se encuentra un error de traducción en RANO, *The Order of Saint Augustine, (La Orden de San Agustín)*, p. 84, estableciendo que la teología era “efectiva” cuando debería ser “afectiva”. Esto corresponde a A. ZUMKELLER, *Theology and History of the Augustinian School in the Middle Ages. (Teología e historia de la escuela agustiniana en la Edad Media)*. J. Rotelle (ed.). Villanova, Pa.: Augustinian Press, 1996, p. 20: El punto de vista de los agustinos se hace más claro en lo que respecta al objetivo y la meta de la teología: “‘*finis principalis*’ es ‘*dilectio*’ y ‘*caritas*’ y por tanto, le asigna ni especulativo ni práctico sino **carácter afectivo**”. El énfasis es mío.

Giles de Rome, el fundador intelectual de la Escuela, defendió la “primacía de la voluntad sobre el intelecto, con el amor concebido por Agustín, como el objetivo propio de la teología: ...la meta es ‘*affectio*’ adherirse en amor a la suprema verdad, y ello orientará al ser humano a ‘*caritas*’”. La mayoría de los teólogos agustinos de finales de la Edad Media adoptaron este punto de vista (p. 23).

Luís de León apoyó una fuerte defensa de las ideas de Santa Teresa de Ávila, y fue el responsable de la *editio princeps* de sus libros.¹⁵⁴

Tres importantes escritores espirituales, los agustinos alemanes - Henry de Friemar (m. 1340), Hermann de Schildesche y Jordán de Sajonia (m. alrededor del 1375), el primer historiador de la Orden y autor del *Liber Vitasfratrum*¹⁵⁵, escrito durante los años de la Peste Negra (1348-1351), destacaron con sus contemporáneos dominicos -- Eckhart, Tauler y Suso. Aunque no adquirieron la fama de los dominicos, tuvieron una influencia considerable en la vida religiosa de su tiempo. Según David Gutiérrez, su “sólida enseñanza, ganó un lugar en la historia de la espiritualidad alemana de los siglos XIV y XV”.¹⁵⁶ Los escritores agustinos que se hicieron notar por sus escritos en espiritualidad bíblica son Girolamo Seripando, arzobispo de Salerno, Luis de León y Santo Tomás de Villanueva.

Hemos visto un cierto hilo conductor presente desde la escucha de San Agustín sobre las “impresionantes” historias de los monjes egipcios, en su formación a los monasterios, en la fundación de la Orden de comunidades de ermitaños el siglo XIII, y la espiritualidad que trasfiere la *Regla* de San Agustín y las *Constituciones* de la Orden. Este hilo conductor es el concepto de *caritas*, identificado con el Espíritu Santo (*summa caritas*)¹⁵⁷, expresado a través de la vida en común, juntos la búsqueda de Dios, y juntos servir a la Iglesia. Aunque la comunidad es un componente importante en muchos grupos religiosos, el *anima una*, para los agustinos, toma el lugar principal en la vida y en la identidad religiosa.

154D. GUTTIERREZ, *The Augustinians from the Protestant Reformation to the Peace of Westphalia 1518-1648*. (Los agustinos de la reforma protestante a la paz de Westphalia 1518-1648). Villanova, Pa.: Augustinian Historical Institute, (Instituto histórico agustiniano), 1979, vol. II, p. 163.

155Conocido como *The Life of the Brethren*. (*La vida de los hermanos*). Los trabajos espirituales de los agustinos alrededor del año 1357 son descritos por Jordán como: “Cantar el oficio divino en coro, servir en el altar, dedicarse a la oración, la salmodia y la lectura de los Libros Sagrados, enseñar, predicar la Palabra de Dios, escuchar las confesiones de los fieles y procurar la salvación de las almas con exhortaciones y el buen ejemplo”. (“Et quidem secundum statum modernum certum est Ordinem principaliter super opera spiritualia, quae ad vitam contemplativam pertinent, fore fundatum; quae sunt haec: officia divina decantare, altari deservire, orare, psallere, lectioni seu studio Scripturae insistere, docere et verbum Dei praedicare, fidelium confessiones audire, animarum salutem verbo et exemplo procurare” (*LB* 255; (II, 26); *LV* 260).

156GUTIERREZ, *The Augustinians in the Middle Ages*, (*Los agustinos en la Edad Media*), p. 157.

157ZUMKELLER, *Augustine’s Ideal of the Religious Life*, (*El ideal de Agustín sobre la vida religiosa*), p. 129.

La *communio* agustiniana va más allá: es el deseo radical de vivir “la unidad de la caridad”¹⁵⁸, y una “santa comunión de vida”¹⁵⁹. Van Bavel afirma que el compartir la vida en todas sus dimensiones, después del modelo de la primera comunidad apostólica, es lo que caracteriza a la espiritualidad agustiniana.¹⁶⁰ En este punto, él contrasta esta espiritualidad de vida en común con la tradición benedictina donde el monasterio-iglesia fue el centro de la vida. En el convento agustino, por otra parte, el centro de la vida se encuentra en el espacio o habitación común.¹⁶¹

158 “Vivunt nobiscum in societate communi: nemo eos distinguit ab illis qui aliquid attulerunt. Charitatis unitas praeponenda est terrenae commodo haereditatis”. (S. 356,8; PL 39, 1577). Este sermón, con el título “Segundo sermón de San Agustín sobre la forma de vida del clero que estaba viviendo con él” fue predicado en Enero, después de la Epifanía, en el año 426. El mejor relato de esta situación se encuentra en F. VAN DER MEER, *Augustine the Bishop. The Life and Work of a Father of the Church*, (Agustín el Obispo. La vida y obra de un Padre de la Iglesia). Brian Battershaw y G. R. Lamb (trad.), New York: Sheed & Ward, 1961, capítulo 8, “The clergy and the ascetics,” (“El clero y la ascética”), sección 1, “The *Episcopium* as monastic community.” (El *Episcopado* como comunidad monástica”). Véase *Sermones*, WSA III/10, p. 182, nota 1.

159 “. . . et Jerosolymis habitabant in sancta communione vitae, non dicentes aliquid proprium, qui bus erant omnia communia, et anima et cor unum in Deum” (Act. II, 44, et IV, 32) (*De op mona* 1 6,17; PL 40, 562). MARÍN DE SAN MARTIN, “La espiritualidad agustiniana,” p. 929.

160 *Hch* 4, 32 - 35. Véase T. VAN BAVEL, “Reflections on Spirituality and Charism,” (“Reflexiones sobre espiritualidad y carisma”) en *Augustinian Spirituality and the Charism of the Augustinians*. (*Espiritualidad agustiniana y el carisma de los agustinos*). John Rotelle (ed.). Villanova, Pa.: Augustinian Press 1995, pp. 73-82.

161 Por ejemplo, el papel del Prior local debe considerarse “como el principio de la unidad para la comunidad local”. Véase R. PREVOST, *The Office and Authority of the Local Prior in the Order of Saint Augustine. Dissertation in the faculty of Canon Law*. (*El Oficio y la autoridad del Prior local en la Orden de San Agustín. Disertación en la Facultad de Derecho Canónico*). Pontificia Studiorum Universitas A S. Thoma Aq. *In urbe*. Rome, 1987. Véase también R. GAVOTTO, *The Prior General: The Principle of Unity in the Order of Saint Augustine*. (*El Prior General: el principio de la unidad en la Orden de San Agustín*). Roma: Pont. Universitas Gregoriana, 1973.

E. La contribución de la espiritualidad agustiniana

Hoy en día, ¿Qué relevancia tiene para nosotros esta característica del *anima una* – “un sólo corazón y una sola alma hacia Dios”?¹⁶² Esta es una pregunta oportuna. En la sociedad contemporánea, experimentamos tanta soledad, alienación, y vidas sin sentido, no sólo entre las personas mayores de edad, sino también entre los jóvenes.

Una espiritualidad de comunión en Dios entre unos y otros puede resultar atrayente y ofrecer un camino a las vidas fragmentadas que buscan algún tipo de sanación.¹⁶³

El espíritu de la *Regla* Agustiniana es, en sí misma, una llamada a la “igualdad evangélica de todas las personas”. Es socialmente crítica y desafía a la desigualdad, al consumismo, el orgullo y al poder abusivo.¹⁶⁴ Adolar Vermeulen aplica el núcleo de la espiritualidad agustiniana al tiempo presente, con estas palabras:

Al buscar a Dios, lo encontrarás en los hombres y mujeres de todas partes. Permanecer cerca de ellos en su anhelo de plenitud y de sentido en sus vidas - para estar cerca de ellos, o más bien: estar junto a ellos en todo lo que atañe a la vida profundamente.¹⁶⁵

En otras palabras, “llevar unos las cargas de los otros”. Otras expresiones son: compartir la vida, las esperanzas y los temores, el propósito; la libertad personal en comunidad; la búsqueda de Dios a través de la interioridad; el amor desinteresado; el ministerio en la Iglesia y en el mundo. Estas expresiones caracterizan a la espiritualidad agustiniana.

En este primer capítulo vimos la percepción popular y el interés en la espiritualidad. Por otro lado, la espiritualidad cristiana es el “arte de vivir” el Evangelio, como la enseñanza central y guía.

162 B. HACKETT, “The relevancy of St. Augustine’s spirituality,” (“La importancia de la espiritualidad de San Agustín”) en *Segundo curso anual sobre espiritualidad agustiniana*, Julio 1-17, 1976. Roma: Augustinian Publications, (Publicaciones agustinianas), 1976, pp. 157-173.

163 CLARK, “Augustinian spirituality,” (“Espiritualidad agustiniana”), p. 84: “Agustín desarrolló su espiritualidad en una época de crisis y cambios rápidos; esto hace su espiritualidad la más viable de todas hoy en día”.

164 VAN BAVEL, *The Rule of Saint Augustine, (La Regla de San Agustín)*, p. 8.

165 Ad. F. VERMEULEN, “Augustinian Spirituality, A Source of Fruitful Apostolate,” (“La espiritualidad agustiniana, una fuente de apostolado fecundo”) en *Augustinian Spirituality and the Charism of the Augustinians. (La espiritualidad agustiniana y el carisma de los agustinos)*. John Rotelle (ed.). Villanova, Pa: Augustinian Press, 1995, p. 209.

La espiritualidad agustiniana tiene las características del amor (*caritas*), vivir el Evangelio *juntos*, al estilo del *anima una* de los primeros discípulos en Jerusalén. Esta espiritualidad particular ofrece un sentido de significado¹⁶⁶ para aquellos que caminan por este camino. Etienne Gilson lo resume así: “una doctrina entre más tiende a construirse en torno a la caridad, más agustiniana es”.¹⁶⁷ La caridad entraña la comprensión de uno mismo y el ritmo de las relaciones con los demás. En el siguiente capítulo vamos a examinar más de cerca estas relaciones a través del tema de la armonía, un componente de la espiritualidad agustiniana.

166La expresión “sentido de vida” se destaca en el Documento Agustiniano *IGC 1998, I,1*, (*Augustinians in the Church for the World of Today. Documents of the Intermediate General Chapter 1998*) (*Los agustinos en la Iglesia para el mundo de hoy. Documentos del Capítulo General Intermedio 1998*) como uno de los “signos de los tiempos” a la que un agustino puede dar respuesta. El texto se lee: “Algunos signos de los tiempos que definen nuestra época nos permiten hablar con un determinado tono. En contraste, tal vez, por la ininterrumpida sucesión de conflictos nacionales e internacionales que escuchamos en todos los rincones del mundo al llamamiento en favor de la paz. La insatisfacción con sus convencionales y remotas relaciones humanas y la inmensa brecha existente entre ricos y pobres como resultado de un sistema de injusticia son lo que nos lleva a reconsiderar el valor de la amistad y de la comunidad; el problema del sentido de la vida es adquirir un lugar central en el pensamiento contemporáneo. El llamado a la participación y la democracia, la cooperación armoniosa y la colaboración de numerosos asociados están orientados a la convicción de que el mundo es cada vez más uno, y exige una mayor responsabilidad de todos”.

167E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine. (La filosofía Cristiana de San Agustín)*. L. E. M. Lynch (trad.) de la *Introduction à l'étude de saint Augustin. (Introducción al estudio de San Agustín)*. Londres: V. Gollancz, 1961, p. 238.
