

2. La Regla de San Agustín

Pier Giorgio M. Di Domenico

Copyright©Piazza San Marcello 5, Roma, Italia

bajo la dirección del Regnum Mariae

INDICE

1. Templo de Dios El monaquismo agustino y la Regla <i>El itinerario de la conversión</i> <i>Autenticidad, fecha, estructura de la Regla</i> Una sola alma y un solo corazón hacia Dios Ninguno de nosotros vive para si mismo Misterio de la Iglesia	5. Corrección La mirada de Dios La corrección evangélica Con misericordia
2. Comunidad de pobres Ahí donde está la humildad, está el amor Hacerse pobre El poder del Señor	6. Trabajo Nadie trabaje para si mismo El camino por excelencia Trabajo y comunión
3. Oración Oración del corazón El ofrecimiento de si mismo Oración y acción	7. Perdón La paja y la viga Todo aquello que desatéis en la tierra... Lugar de misericordia
4. Escucha Con mansedumbre y respeto Escucha, Israel Como la Virgen	8. Libertad La Belleza No siervos, sino libres Enfermedad y gracia El espejo de nuestra vida

1. TEMPLO DE DIOS

Palabra para la lectio: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros [...] y que no os pertenecéis a vosotros mismos?» (1 Cor 6, 19).

Regla de san Agustín, cap. 1: «vivid todos unánimes y concordés, y honren el uno en el otro a Dios del que han sido hechos templo».

Regla de Vida RM 3: «vivimos unidas por la caridad recíproca».

El estudio teológico-bíblico de este año tiene como base la regla de san Agustín, escrita para los monjes de Hipona. El grupo primitivo de los Siete Santos la recibieron del obispo Ardingo (muerto en 1247), que de esta manera dio un fundamento jurídico a la naciente comunidad. La regla ha ejercitado indudablemente en el curso de la vida de la Orden de los Siervos de María una influencia notable en su espiritualidad y en su estilo de vida fraterno y pobre. Trataremos de descubrir los puntos de contacto entre el ideal de la regla agustiniana y la de la *Regla de Vida*, con la convicción que el proyecto de humanidad delineado por el texto agustino puede iluminar el camino de una vocación "secular" que, como fermento escondido en la masa, quiere ayudar a cada persona a liberarse del egoísmo y crecer en el amor.

Este primer esquema contiene una introducción, bastante sintética, sobre el ideal monástico de Agustín y la estructura de la Regla.

El monaquismo agustino y la Regla

La Regla es un texto muy sintético, una especie de pro-memoria que el obispo ha querido dejar a sus monjes: Aquí, él toca los temas que más le interesan y que ha desarrollado en el curso de su enorme producción. Por eso, para comprender completamente, los mensajes

a los que la regla alude, es necesario hacer referencia a toda la obra agustiniana. Que Agustín no considerase la Regla como un escrito a parte, está demostrado por el hecho, que ésta falta en el elenco de las obras incluido en las *Retractaciones*, que Agustín escribió, al final de su vida, para corregir y precisar las afirmaciones y los conceptos dispersos en las obras precedentes. La Regla está ausente también del índice de la biblioteca de Hipona, redactado por el discípulo Posidio poco después de la muerte del maestro (430).

Agustín (Tagaste 354 – Hipona 430) transcurrió toda su vida, excepto cinco años, en el África septentrional romana; en los últimos treinta y cuatro años fue obispo de Hipona, hoy Annaba en Argelia. El cristianismo en el África del Norte, del que son representantes insignes Tertuliano y el obispo Cipriano, se caracterizaba por una visión muy radical, ascética y heroica de la vida cristiana, como muestran también las *Passiones Martyrum* y una tradición monástica ya muy viva antes de Agustín (la comunidad de Adrumeto; las vírgenes organizadas en comunidad; eremitas). Agustín no ha inventado el monacato en África, pero su personalidad y su visión de la vida religiosa han dejado sobre el monacato africano una fuerte impronta.

El itinerario de la conversión

A los 19 años, cuando era estudiante en Cartago, la lectura del *Hortensius*, una obra perdida de Cicerón, en la que el gran orador latino exaltaba el amor por la sabiduría, necesario también para quien está comprometido en la vida pública y política, le da el primer impulso hacia una búsqueda radical de la verdad. Así evoca su encuentro con esta obra en el libro de las *Confesiones*:

«Siguiendo el orden acostumbrado en la enseñanza de tales estudios, llegó a mis manos un libro de Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran; no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama “Hortensio”. Aquel libro cambió mis afectos y orientó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que fueran otros mis deseos y aspiraciones. De repente me pareció vil toda esperanza humana, y con increíble ardor de mi corazón deseaba la inmortalidad de la sabiduría y comencé a levantarme para volver a ti» (3,4,7).

En el 384 Agustín llega a Milán, como profesor de retórica. El encuentro con el obispo Ambrosio le hace descubrir la estrella polar que, dentro del cristianismo, lo guía en la búsqueda de la sabiduría. Antes de adherirse plenamente a la fe cristiana, Agustín pasa a través de las experiencias del maniqueísmo, con su visión dualista de la realidad, dividida entre el bien y el mal, y del neoplatonismo, con su acentuación del mundo de las ideas, del que este mundo sensible es sólo una copia imperfecta. Estas experiencias contribuyen a dar a la espiritualidad agustiniana su característica tensión hacia las elecciones radicales: todo o nada.

La búsqueda de Dios a través de estas experiencias filosóficas va de la mano con una dimensión humana fundamental para Agustín: la amistad. Los proyectos de estudio y de búsqueda son realizados junto con los amigos, con los cuales vive ya un tipo de vida comunitaria. En las *Confesiones* explica así el planteamiento de esta comunidad de amigos:

«También un grupo de amigos, que habíamos discutido con frecuencia y aborrecíamos las perturbadoras molestias de la vida humana, habíamos pensado, y ya casi lo teníamos decidido, vivir en soledad apartados de la gente. Esta vida tranquila la proyectábamos de tal manera que todo lo que pudiéramos tener lo pondríamos en común, y con todo ello formaríamos un patrimonio familiar, de tal modo que en virtud de la sincera amistad no hubiera una cosa de éste y otra de aquél, sino que de lo de todos se haría una cosa, y el conjunto sería de cada uno y todas las cosas de todos. Nos parecía que en esta sociedad podríamos estar hasta diez hombres, y entre nosotros había algunos muy ricos, sobre todo Romaniano, paisano mío y muy amigo desde la infancia, a quien algunos graves asuntos de negocios le habían traído al tribunal del

condado. Era él precisamente el que más insistía en la realización de este plan y su parecer tenía gran autoridad al aconsejar, por cuanto su rico patrimonio excedía con mucho el de los demás. Habíamos decidido también que cada año dos de nosotros, como lo hacen los magistrados, procurasen todo lo necesario, para que los otros pudieran estar tranquilos» (6,14).

Sin embargo, cuando se consideró si este género de vida era compatible con las mujeres que algunos de estos amigos ya tenían, y que otros pensaban tener, el proyecto comunitario se esfumó. Es importante, sin embargo, subrayar las dos convicciones que animan al joven Agustín: la coincidencia entre vida cristiana y vida fraterna; y que la búsqueda de la verdad es inconcebible sin la comunión.

El encuentro con el monacato acontece a través de la lectura de la *Vida de S. Antonio*, escrita en griego por Atanasio obispo de Alejandría y difundida también en occidente por medio de las traducciones latinas. En el libro 8 de las *Confesiones* Agustín cuenta como el conocimiento de Antonio, iniciador de la vida monástica en Oriente – eremítica más que cenobítica – empujó su conversión al cristianismo. El se había ya dedicado a la lectura de san Pablo y había tenido encuentros con el obispo Ambrosio.

Convertido al cristianismo (reléase la famosa escena del jardín en *Confesiones* 8, 12), Agustín se prepara para el bautismo con un retiro en Casiciaco, en la Brianza (septiembre 386-principios de marzo 387). Este retiro es también un momento de búsqueda filosófica; aquí escribe sus primeras obras filosóficas (*De beata vida, Contra académicos, De orden, Soliloquia*).

Casiciaco no era un auténtico y propio monasterio, sino una comunidad de personas unidas por un interés filosófico, donde el estudio y la búsqueda se alternan con el trabajo manual. A primeros de marzo del 387 torna a Milano y es bautizado en la Pascua siguiente. En el otoño del 387, parte para África, se detiene en Roma a causa de la muerte de su madre Mónica, y aquí conoce la vida monástica de Roma. Fruto de este conocimiento es el *De moribus Ecclesiae Catholicae* (Las costumbres de la Iglesia católica), una obra escrita contra los maniqueos, en la que Agustín ilustra los varios tipos de vida presentes en la Iglesia. Entre estos está también la vida monástica en la que las personas abrazan el celibato total.

Vuelto a África, funda en Tagaste, su ciudad natal, donde tiene una casa con un jardín, un primer monasterio. En la primavera del 391 llega a Hipona para fundar un monasterio; pero aquí su vida tiene un cambio inesperado. El obispo local Valerio, durante la celebración litúrgica, se lamenta de ser viejo y estar cansado, y de necesitar la ayuda de un sacerdote para desenvolver adecuadamente el ministerio de la palabra. La gente, que conoce a Agustín, lo presenta al obispo, pidiéndole que lo ordene sacerdote. Agustín debe aceptar, pero pide al obispo, por medio de una carta^[1], obtener un periodo de tiempo para profundizar la Escritura y prepararse para desarrollar el ministerio sacerdotal. Es ordenado justo cuando pensaba emplear su tiempo libre en conocer las divinas Escrituras. Este conocimiento es ahora más urgente, en cuanto esta al acecho el peligro del clericalismo, esa concepción del sacerdote como funcionario y no como ministro que transmite la verdad del Señor a través de la palabra y la vida. Agustín teme que el espíritu clerical lo lleve lejos no solo de Dios, sino también del verdadero bien de la gente.

Valerio responde muy generosamente: conociendo el deseo de Agustín de vivir en comunidad, le pone a disposición un campo suyo. Aquí Agustín funda un monasterio (el “monasterio del huerto”), comunidad de laicos, donde él, sacerdote, vive con laicos. Cuando después será ordenado obispo (396), comprende que no puede imponer a la comunidad el ritmo de su nuevo ministerio episcopal. La casa del obispo, de hecho, debe estar abierta a todos. Agustín deja la comunidad de los laicos, pero en la casa del obispo funda de nuevo un monasterio: en este “monasterio de clérigos” los sacerdotes hacen vida común con el obispo. La regla suprema, que gobierna la vida común en el monasterio, es tomada de Hechos 4, 32-35, como Agustín explica en dos discursos de

fundamental importancia, el 355 y el 356, dados en Hipona en el 425-426. Los retomaremos cuando hablemos del ideal de la comunión y de la pobreza.

Autenticidad, fecha, estructura de la Regla

A lo largo de los siglos, propio porque Agustín ha ejercido una gran influencia en el ideal monástico occidental, han nacido numerosas reglas bajo su nombre. Un estudioso agustino, L. Verheijen, ha establecido el texto crítico latino de la Regla. El manuscrito más antiguo de la regla (conservado hoy día en la Biblioteca Nacional de París) proviene del *scriptorium* de la abadía benedictina de Corbie (siglos VII-VIII). En esta redacción la regla está precedida por un *Ordo monasterii*, que establece los pormenores de la vida cotidiana y que naturalmente no puede remontarse a Agustín. Sucesivamente el *Ordo* es dejado y subsiste solo el inicio: *Ante todo, queridos hermanos, se ame a Dios, después también al prójimo; estos son, de hecho, los preceptos más importantes que nos han sido dados.*

¿Cuándo fue escrita la regla? Según Verheijen, nos viene ofrecido un indicio por la manera de citar los Hechos, con los que la regla comienza. Agustín, de hecho, revela una evolución en la lectura y en la comprensión del capítulo cuarto de Hechos. Primero hace una lectura espiritual: la unidad, descrita en Hechos, es la unidad interior del creyente que se despoja de los propios bienes, se libera de la diversidad de las riquezas terrenas y ama sólo a Dios. Sucesivamente, esta lectura limitada al plano individual es reemplazada por una lectura eclesial, ciertamente más acorde con el texto bíblico. El cambio en el modo de leer Hechos, fijado entorno al 400, está determinada por influencias exteriores, por encuentros con otras personas, por la experiencia de la vida común y por la convicción que la pobreza-despojo del individuo es necesaria para llegar a la unidad de los corazones. La pobreza-despojo se alarga en pobreza-unidad. Obras escritas entre el 399 y el 401 atestiguan este respiro eclesial más amplio (cfr. *De virginitate* 45,46; *De opere monachorum* 2 e 25; *De catechizandis rudibus* 23,42).

La estructura de la regla comprende:

- a) un prefacio (*Estos son los preceptos que debéis observar vosotros que os encontráis viviendo en un monasterio*);
- b) los preceptos (unidad, oración, colación, salidas, servicios comunitarios, perdón, autoridad y obediencia);
- c) una oración (el amor a la Belleza, alma de la observancia de los preceptos);
- d) una conclusión (frecuencia y espíritu con el que leer la regla).

Como se ve, hay delineado un itinerario de formación centrado en la obediencia a los preceptos, que tienen como finalidad la de conducir a la belleza, entendida como armonía y equilibrio consigo, con Dios y con los otros. Es interesante señalar como este esquema se encuentra ya proyectado en las obras juveniles de Agustín, en particular en el *De ordine*, el diálogo filosófico que afirma la posibilidad de una providencia personal o particular dentro del orden del universo y de la concatenación causa y efecto. En 8,25-19,51 Agustín traza un proyecto de formación que comienza con el estudio de las artes liberales (privilegiando la geometría y la música). Los jóvenes – y no solo los jóvenes, sino también los que se inician más tarde este camino -, junto a la formación cultural, deben comprometerse en una disciplina interior, vivir absteniéndose de la lujuria, de las lisonjas del vientre y de la gula, del exagerado cuidado y adorno de la persona, de las frívolas ocupaciones de los juegos, de la modorra, de la acidia y de la pereza, de la rivalidad, de las murmuraciones, de la envidia, de la búsqueda de los honores y del poder, y del deseo desmedido de la fama. Deben apartarse del dinero; no actuar ni como cobardes, ni como temerarios; superar la ira o frenarla de forma que pueda ser considerada superada. Encontrar remedio a cada vicio.

Si deben recurrir a una sanción, se cuiden de excederse; el perdón se de sin reservas. No castiguen si no ayuda a mejorar; no sean indulgentes si puede empeorar las cosas. Consideren como familiares aquellos sobre los que se les da poder; piensen que están a su servicio, de forma que se avergüencen de tener poder sobre ellos y usen el poder de modo que tengan gusto en servirles. En los agravios recibidos de extraños, no sean molestos quienes no los reconozcan. Eviten con mucha circunspección los odios. Los toleren con mucha generosidad. Los hagan cesar lo antes posible. Que la norma suprema sea la de no hacer a los otros lo que personalmente no se tolera.

En *De ordine* Agustín sugiere, además, no entrar en la administración del Estado, si primero no ha sido alcanzada la plena formación, y de tener amigos en cada genero de vida, lugar y tiempo. Se honre, se medite y se busque a Dios, cimentados en la fe, la esperanza y la caridad. Una vez que se ha alcanzado la unidad interior, el orden y la armonía, entonces la mirada se vuelve distinta. Se mira, con ojos distintos, la realidad de este mundo, y se mira precisamente la luz de la belleza. Este itinerario formativo, a través de la instrucción, la educación cultural y moral, desemboca en la contemplación de la belleza. «La verá quien bien vive, quien bien reza, quien bien se dedica a filosofar».

El *De ordine* anticipa de manera casi perfecta lo que será el planteamiento de la regla. En la regla faltan, naturalmente, las artes liberales, pero el itinerario es idéntico: el de una vida moralmente comprometida (los preceptos) en la contemplación de la Belleza.

Una sola alma y un solo corazón hacia Dios

«El fin fundamental (*primum*) para los que estáis reunidos en una sola comunidad (*in unum*) es que “viváis unánimes en vuestra casa” (Sal 68,7) y tengáis una sola alma y un solo corazón hacia Dios (*in Deum*). Y no digáis de cualquier cosa que es de vuestra propiedad; al contrario todo sea común entre vosotros. Que vuestro superior distribuya a cada uno alimento y vestido, pero no de igual forma para todos, porque no todos tenéis la misma salud, sino más bien a cada uno en la medida que lo necesite. Así de hecho leéis en los Hechos de los Apóstoles: *cada cosa era común entre ellos y se distribuía a cada uno según su necesidad* ».

Es una novedad de la regla agustina, respecto a las otras reglas antiguas, iniciar con la citación de Hch 4,32.35. Aquí tenemos un ejemplo interesante del modo con el que Agustín se acerca a la Escritura: al texto de Hechos le aporta modificaciones y añadidos, de forma que expresen mejor el concepto que lleva dentro de él. Hemos ya señalado que inicialmente Agustín se interesa en Hch 4, 32-35 por un motivo filosófico: el fragmento manifiesta la tensión hacia la unidad interior de la persona, que alcanza su verdad cuando se despoja de sí mismo. Sin embargo, después, este interés se madura y se profundiza mediante la experiencia de la vida común y el valor de la amistad que para Agustín es la fuente de la vida común (cfr. la experiencia de nuestros Siete Santos). Esto quiere decir que la vida común es el lugar donde es posible dialogar, intercambiar ideas, hablar libremente, en un clima de encuentro cordial y de confianza; por esto la regla invierte de manera significativa la sucesión de corazón y de alma como está en los Hechos de los Apóstoles. No dice, de hecho, “un solo corazón y una sola alma”, como hace el texto sagrado, poniendo el acento en el segundo elemento, el alma; sino “una sola alma y un solo corazón”. El corazón es la persona en su totalidad, la razón y las emociones. Hay un pasaje en la Escritura que conmueve siempre a san Agustín, Proverbios 23, 26: *Dame, hijo mío, tu corazón*.

«Si quieres poseer la caridad, búscate a ti mismo y encuéntrate. ¿Quizás te cuesta darte por miedo a consumirte? Pero si no te das, estas perdido. La caridad misma, habla por la boca de la Sabiduría y te dice algo que te impide tener miedo de las palabras: *Da te ipsum* [...]. Escucha que es lo que te dice la caridad en boca de la Sabiduría: *Da mihi, fili, cor tuum*. Dice: Dame ¿El qué? Tu corazón,

O hijo. Estaba mal cuando ese estaba de tu parte, cuando era tuyo [...]. Me pertenezca a mí y no perecerá por ti »^[2].

El corazón, puesto en evidencia al inicio de la regla, es una llamada a una relación intensa con Dios y con los hermanos y las hermanas: una relación que implica la donación de toda nuestra persona.

Una añadidura interesante en la cita de Hch 4, 32 es la expresión “*in Deum*”, hacia Dios. Tened, es decir, un sola alma y un solo corazón *hacia Dios*. Existe la convicción que el vivir juntos no es una realidad alcanzada y estable, sino más bien una tensión, un camino, por eso antes ha dicho que nos hemos reunidos “*in unum*”, hacia la unidad. La comunión se construye día a día, va al encuentro de tantas dificultades y obstáculos. Y sin embargo continuamos caminando con confianza.

La conclusión del primer capítulo profundiza su inicio: «Vivid, pues, *unánimemente y concordemente* y honrad recíprocamente en vosotros a Dios, de quien habéis sido hechos templo». *Unanimiter* y *concorditer* retoman, de forma adverbial, el *anima una et cor unum* del inicio, mientras el término *domus* (casa) se ha ampliado al de *templum*, según la imagen paulina (cfr. 1Cor 3,16; 2Cor 6,16) que Agustín aplica de modo especial a aquellos que han puesto todo en común. Citamos una página extraída del comentario al salmo 131 (132), 5, en el que David hace voto de no descansar hasta que no haya encontrado una casa para el Señor.

«Hermanos míos, ¡cuantos miles de personas creyeron y pusieron a los pies de los Apóstoles el precio de sus bienes! ¿Pero qué dice la Escritura al respecto? Se habían, ciertamente, hecho templos de Dios, y no lo eran sólo como individuos, sino todos juntos habían sido hechos templo de Dios. Habían sido hechos, en otras palabras, lugar sagrado del Señor; y vosotros sabéis que de todos estos había resultado un único lugar para el Señor. Lo dice la Escritura: *Tenían una sola alma y un solo corazón hacia Dios*. Sin embargo, aquellos – y son muchos – que rehúsan ser lugar sagrado para el Señor buscan con avidez y están apegados a sus propios bienes, gozan del poder que tienen y desean los intereses personales. Quien al contrario pretende preparar una casa al Señor debe gozar no de lo que es privado sino de lo que es común. Es cuanto hicieron aquellos con sus bienes privados: los pusieron en común. ¿Acaso poniendo en común perdían lo que tenían propio? Si hubieran retenido los propios bienes para sí mismos y cada uno hubiese poseído lo que era suyo, hubiera sido solamente amo de sus cosas privadas. Sin embargo, poniendo en común lo que era propiedad privada, las cosas que antes eran de otro ahora también eran suyas. [...] Por culpa de la propiedad privada hay, entre los hombres, peleas, enemistades, escándalos, pecados, maldad, homicidios. ¿Por qué todo esto? A causa de la propiedad privada. ¿Ocurre alguna vez que nos peleemos por lo que poseemos todos en común? Es pacífico que juntos respiremos el mismo aire y todos veamos el mismo sol. Bienaventurados, por lo tanto, los que preparan una morada al Señor dejando de gozar de lo que tenían de uso exclusivamente personal. [...] *No entraré – dice – en la tienda de mi casa, hasta que no encuentre*. ¿Qué es esto? ¿Cuándo hayas encontrado un lugar para el Señor entrarás en tu tienda? ¿O es que será tu tienda el lugar que habrás encontrado para el Señor? ¿Es posible? Si, por que tu mismo serás morada del Señor y constituirás una unidad junto con todos los que también se conviertan en morada del Señor»^[3]

En la unidad nosotros nos convertimos en morada o templo del Señor. Dios habita allí donde hay amor. Unidad que no suprime a la persona, sino que se apoya sobre el reconocimiento y el respeto de cada una de las personas amadas por Dios. Así pues los valores fundamentales de la regla agustiniana son dos: compartir radicalmente y el amor por la persona.

Ninguno de nosotros vive para sí mismo

Con la imagen del templo, la Regla nos envía a varios pasajes de las cartas paulinas, y precisamente: 1 Cor 3, 16-17; 6, 16-19; 2 Cor 6, 16b; Ef 2, 21.

En particular, la primera carta a los Corintios es una respuesta a los diferentes problemas presentes en la comunidad. Pablo ha fundado la comunidad de Corinto en el 50-52 d.C.; escribe la carta hacia la Pascua del 57. A los cinco años, aproximadamente de su fundación, la comunidad se encuentra dividida en cuatro partidos que se remiten a Pablo, Apolo, Cefas y Cristo (1, 10-13; 11, 18), y ha sufrido escándalos que ofuscan la pureza de la vida y debilitan el testimonio (5, 1; 6, 1).

Afrontando el problema de la división, en la primera parte de la carta (1, 10-4, 21), el apóstol pone delante de la comunidad la imagen de Cristo crucificado. Les hace esta pregunta: «¿Acaso fue Pablo crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?» (1, 13). Puede dar gracias al Señor por que no ha bautizado a ninguno, salvo alguna rara excepción; Así ninguno puede instarse a su nombre. No es en el nombre de Pablo que la comunidad ha sido bautizada, sino solo en el nombre de Cristo crucificado por nosotros, como dirá el apóstol explícitamente cuando, pocos meses después, escribirá en la carta a los Romanos: «¿No sabéis que cuando fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Por medio del bautismo, fuimos, pues, sepultados con él en la muerte, para que como Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros podamos caminar en una vida nueva» (6, 3-4). La unidad puede ser, pues, reencontrada si la comunidad toma de nuevo consciencia de haber sido bautizada en Cristo crucificado, aquel que a través del don de la vida ha superado toda división y enemistad.

Pablo no ha bautizado por que Cristo no lo ha enviado con esta intención, «sino a predicar el evangelio; sin embargo no con un discurso de sabio, para no desvirtuar la cruz de Cristo» (1, 17). El hombre “psíquico”, es decir, dejado a sus propias fuerzas, no puede comprender la “palabra de la cruz”; esa es una insensatez para él. La predicación de la cruz sólo se puede comprender por medio del Espíritu, es decir en virtud del amor divino que en Cristo se ha dado todo a nosotros. Las divisiones existentes en la comunidad indican claramente que sus miembros no son “espirituales”, es decir habitados por el amor, sino “carneles”, cerrados por la corta visión de su egoísmo.

La tarea de Pablo es pues la de hacer tomar conciencia a la comunidad de pertenecer solo a Dios: «vosotros sois el campo de Dios, el edificio de Dios» (3, 9). Es más: «¿no sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?. Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él. Porque el templo de Dios es santo y vosotros sois ese santuario» (3, 16-17). El ministerio auténtico, es pues, sólo, el de ayudar a la comunidad a crecer en el amor de Cristo.

La santidad de la comunidad, que requiere el compromiso de cada uno de sus miembros, es resaltada de nuevo en 1 Cor 6, 19-20. Pablo esta hablando de los escándalos que han llegado a sus oídos (5, 1-6, 20). Su lenguaje es duro y amenazador (cfr. 5, 2-5; 6, 9-10); pero debemos esforzarnos en ir más allá de estas expresiones y recoger su preocupación principal que es la de edificar una fraternidad, capaz de crear relaciones nuevas reconociendo el valor de cada persona. «Todo me es lícito», dicen en Corinto, recogiendo una afirmación del mismo Pablo que quería de esta manera poner de relieve la libertad que Jesús ha dado (cfr. Gal 5, 1). Pero, rebate el apóstol, «no todo conviene» (1 Cor 6, 12), es decir, no todo sirve para edificar la comunidad. La libertad nos ha sido dada para estar al servicio los unos de los otros (cfr. Gal 5, 13).

De nuevo se refiere a la comunidad con la expresión: «el cuerpo no es para la impudicia, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo» (6, 13). En el lenguaje paulino el cuerpo no es el individuo, sino el individuo integrado en la vasta red de relaciones con los otros, con el mundo y con Dios. El Señor no se ha dado a nuestro “yo interior”, sino a nuestro ser como sujeto encarnado en el mundo. La impudicia es el planteamiento egoísta de la vida.

Nosotros no vivimos ya aislados, sino que somos miembros de un cuerpo animado por la sola presencia del Señor. Por eso, Pablo concluye: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros y que habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis a vosotros mismos? De hecho habéis sido comprados a un alto precio. Glorificad pues a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6, 19-20). Este alto precio de nuestra libertad es el don que Cristo ha hecho de sí. Por eso, como él, cada miembro de la comunidad sabe que no se pertenece más, sino que pertenece a Aquel que no ha buscado su propio placer (cfr. Rm 15, 3). Ahora ya «ninguno de nosotros vive para sí mismo y ninguno muere para sí mismo, porque si nosotros vivimos, vivimos para el Señor; si nosotros morimos, morimos para el Señor. Sea que vivamos, sea que muramos, somos pues del Señor» (Rm 14, 7- 8).

Misterio de la Iglesia

Si bien la *Regla de Vida*, no trae explícitamente la imagen del templo, si conserva ampliamente el significado de comunidad santificada por el amor de sus miembros. El *Regnum Mariae*, de hecho, es «una Familia reunida en el nombre de Jesús» (art. 1), donde se vive unidas «en reciproca caridad» (art. 3).

Esta relación, nos precisa el art. 3, está caracterizada por «la sencillez y la profundidad». La sencillez pide la pureza del ojo (cfr. Mt 6, 22-23), la misma mirada de Dios que, más allá de las apariencias, ve el corazón de la persona. La profundidad implica la necesidad de no amar solo de palabra, sino con una implicación personal y total en la existencia de los otros. El artículo 36 añade: «cultivemos un profundo amor hacia la Familia, manteniéndonos en una actitud constante de lealtad y disponibilidad». “Lealtad” quiere decir transparencia, libertad interior, sin la cual no es posible poner verdaderamente en común. “Disponibilidad” es no pertenecerse más, no disponer de sí cuando se quiere, con la convicción que aquí esta la verdadera libertad (cfr. art. 58). La disponibilidad, junto a la sencillez, también es requerida por el artículo 52, como modo de vida en el mundo y de ir al encuentro de los otros.

La comunidad del *Regnum Mariae* es un «lugar eclesial» (art. 42), porque está regida por la ley de la comunión, propia de la Iglesia de Cristo, y porque «vive con amor el misterio de la Iglesia y se hace expresión y solicitud de la relación siempre nueva de ésta con el mundo» (art. 5). La vocación secular en el corazón del mundo nos lleva a redescubrir la identidad profunda de la Iglesia, que es la de estar al servicio del mundo.

En la Iglesia el *Regnum Mariae* continua el estilo fraterno propio de la Virgen María, «que desde el cenáculo ha sostenido en la fe la primera comunidad eclesial» (art. 45). La participación en las inquietudes y en las preocupaciones de la Iglesia se manifiesta también, a través de la colaboración con aquellos que han sido llamados a desempeñar el sacerdocio ministerial (cfr. art. 5, 6, 45).

2. COMUNIDAD DE POBRES

Palabra para la lectio: «Dios ha elegido lo que en el mundo es débil para confundir a los fuertes» (1 Cor 1, 27).

Regla de san Agustín, cap. 1: «se conceda a la debilidad todo lo que sea necesario».

Regla de Vida RM 16: «Reconoce y acepta tus propios límites y, confiando en el poder del Señor, que en los humildes realiza grandes cosas, alábalo continuamente».

En la primera ficha hemos visto el principio que rige toda la regla: la ley de la unidad y de la comunión. Esto ha sido expresado de manera solemne a través de la citación de Hch 4, 32.35, con las significativas modificaciones aportadas por san Agustín (inversión de los

términos corazón-alma y el añadido “hacia Dios”) para hacernos aprehender las implicaciones del mensaje bíblico. La comunidad está formada por personas que ya no se pertenecen más y que expresan este desprendimiento radical compartiendo los bienes. Esta comunión es el sacramento visible de la unidad de corazones. La unidad sería pura teoría o una ficción si no se expresara a través de la puesta en común de todos los bienes: «Y no digáis de alguna cosa “es de mi propiedad”, sino tened todo en común», según cuanto dicen los Hechos: «Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos» (4, 32b).

Ahí donde está la humildad, está el amor

Este principio de unidad radical debe tener en cuenta, sin embargo, al individuo, a sus situaciones y a sus límites. La Regla, por eso, siguiendo de nuevo los Hechos, da enseguida esta disposición: «Y se distribuya a cada uno de vosotros, de vuestro prior, alimento y vestido, no a todos por igual, por que no son iguales vuestras fuerzas, sino más bien a cada uno según su necesidad. Así de hecho leéis en los Hechos de los Apóstoles: *Tenían todo en común ... y distribuían a cada uno según su necesidad* (4. 35b)».

Puesto el principio, entonces, la Regla comienza a efectuar una serie de distinciones; esta contempla varias excepciones a la norma general, pues sabe que la comunidad, a la que se dirige, no es perfecta; las personas que la componen tienen muchos límites que es necesario tener en cuenta. La primera cuestión que la Regla afronta es la presencia, en la comunidad, de ricos y de pobres. «Aquellos que cuando vivían en el mundo poseían bienes, al entrar en el monasterio, deben consentir voluntariamente que se conviertan en propiedad común». Es difícil, para quien tiene, volverse pobre, es decir compartir sus cosas con los otros. Es necesario que los ricos cambien su tipo de relación con los bienes poseídos; esos ya no son bienes privados. También los pobres deben convertirse; de hecho, «aquellos que no poseían nada, no pretendan en el monasterio lo que fuera no pudieron tener».

Los ricos y los pobres tienen que cumplir un idéntico camino de conversión: el de llegar a ser humildes. Los pobres pueden levantar la cabeza porque se encuentran viviendo en comunidad con personas a las cuales jamás habrían podido acercarse estando en el mundo. Los ricos, a su vez, o los que “creían ser algo en el mundo”, podrían tratar con desprecio a los hermanos que provienen de una situación de pobreza. Los pobres son invitados a levantar el corazón: esta invitación litúrgica - “levantad el corazón (o los corazones)” (*sursum cor*, como aquí en la Regla, o *sursum corda*) -vuelve con cierta frecuencia en la obra agustiniana. Con tal invitación Agustín anima a sus fieles a elevar el pensamiento y el corazón a Cristo y a Dios y a vivir unidos con él, a tener esperanza, a no apegar el corazón a las cosas pasajeras y a esperar cada cosa solo por la gracia de Dios. «Cuando oímos la exhortación a tener levantado el corazón, no debemos responder con una mentira cuando respondemos como tú bien sabes»^[4].

Los ricos deben gloriarse de tener como compañeros a los pobres, sin jactarse por los bienes que han aportado a la comunidad y que han puesto a disposición de todos. «Para nada verdaderamente – dice la Regla – vale ser pródigo con los propios bienes distribuyéndolos entre los pobres, y hacerse personalmente pobres, si el despojarse de las riquezas induce más a la soberbia que al disfrute de su posesión». Es el eco de 1 Cor 13, 3: «Aunque repartiera mis bienes [...], si no tengo caridad, nada me aprovecha».

Ricos y pobres entran en la comunidad para ser humildes, adquirir conciencia de la propia pobreza y del propio límite. Solo así se construye una verdadera fraternidad, donde se ayuda y se comprende. Para Agustín donde no hay humildad, no es posible ni siquiera el amor. Es necesario hacerse pobres, es decir humildes, por que así es posible el encuentro

con otros pobres. En el prologo al comentario de las cartas de san Juan, Agustín dice: *ubi humilitas, ibi caritas*, donde hay humildad, allí hay amor.

En la comunidad no se pueden tener exigencias o pretensiones particulares; sin embargo la Regla tiene, en el primer capítulo, esta significativa prescripción: «Se de a su enfermedad lo que necesitan, aunque si su pobreza, cuando estaban fuera, no era capaz de encontrar ni siquiera lo necesario». Aparece por primera vez el término *infirmas*, que aparecerá de nuevo, como veremos, en otros puntos de la Regla. La comunidad no está hecha de personas perfectas: es una comunidad de pobres que esperan no a ser juzgados, sino a ser ayudados a liberarse de la propia indigencia.

Hacerse pobres

Aunque si no lo cita explícitamente, parece sin embargo que san Agustín piense en 1 Cor 1, 26-31, al hablar de la pobreza de la comunidad. En la ficha 1 ya se señaló la fecha y el motivo de la carta. Pablo intenta hacer comprender a la comunidad, atormentada por profundas divisiones, que sólo la “palabra de la cruz” (1, 18) es fuente de unidad. Esta palabra es el mensaje de una salvación que el hombre no puede absolutamente elaborar según sus capacidades intelectuales (el “palabras sabias” del v. 17), porque es una salvación que supera cualquier expectativa humana. Al contrario, la sabiduría humana, que tiene otros criterios de valoración, vacía de todo significado el anuncio de la palabra de la cruz. Por esto, en 1 Cor 2, 1-5, Pablo presenta su experiencia de apóstol y de anunciador, llegado a Corinto «débil, con mucho temor y recelo» (2, 3). Su predicación no se ha basado en el «prestigio de la palabra y de la sabiduría» (2, 1), en «persuasivos discursos de la sabiduría» (2, 4a). Esta sabiduría humana, aunque vasta y profunda, no puede comprender el misterio de Dios que se revela únicamente en la «manifestación del Espíritu y de su poder» (2, 4b).

El anuncio de la cruz parece una “necedad” al hombre dejado a sus fuerzas y capacidades (cfr. nota 1,18 de la Biblia de Jerusalén, donde se da el verdadero significado del término griego *moría*: la estupidez, la falta de sabor). Solo para «aquellos que se salvan», es decir los creyentes, esto es el “poder” de Dios: anuncia a Cristo crucificado junto al poder divino que lo ha resucitado y que también nos resucitará junto a él. La cruz, pues, contrariamente a cuanto puede pensar la sabiduría humana, es fuente de vida.

Citando a Isaías y Jeremías, Pablo quiere indicar que ya el Antiguo Testamento contiene el anuncio paradójico de la cruz. Primero se cita Is 29, 14: «fracasará la sabiduría de sus sabios / y desaparecerá la inteligencia de sus inteligentes». Notar que Is 29, 1-14 describe una situación de muerte (el asedio y la ruina de Jerusalén) resuelta por una intervención inesperada de Dios, que supera cualquier sabiduría e inteligencia humana. De la muerte a la vida: este actuar de Dios es una «obra singular y ... un trabajo inusitado» (cfr. Is 28, 21), un «libro sellado» (Is 29, 11), que el hombre sin fe ve pero no comprende, oye pero no entiende (cfr. Is 6, 10).

También la pregunta de 1 Cor 1, 20 (*¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto?*) hace referencia al Antiguo Testamento: una combinación de Is 19, 12 (donde está el término “sabio”) y 33, 18 (donde está el término “docto”: literalmente “escriba”). Pablo acentúa la vacuidad sea de la sabiduría griega, pagana, sea de la sabiduría de los doctores hebreos, cuando es sólo expresión del «sutil razonar de este mundo», es decir de uno que razona según la lógica humana, pero no tiene intención alguna de convertirse. A menudo los fariseos han discutido con Jesús en este sentido (cfr. Mc 8, 11; 12, 28; cfr. también las discusiones hostiles con Esteban – Hch 6, 9 – y con Pablo – Hch 9, 29).

Está claro que en esta argumentación de Pablo no hay ningún desprecio por la razón humana y sus posibilidades. Lo que rechaza es la razón humana que pretende construir autónomamente el mundo, la ilusión del hombre por encontrar la felicidad en la afirmación de sí y no en el don de la vida, como ha enseñado Jesús muriendo en la cruz.

Jeremías 9, 22-23 es el otro fragmento citado por Pablo, como conclusión de su argumentación, para mostrar como ya el Antiguo Testamento contiene proféticamente el anuncio del poder de la cruz. «El que se gloríe, que se gloríe en el Señor» (1 Cor 1, 31). El texto de Jeremías es citado otras dos veces en el Nuevo Testamento (cfr. 2 Cor 10, 17; St 1, 9) y testimonia la actitud que la profecía asume en lo que se refiere a la sabiduría: ningún desprecio hacia la búsqueda de la inteligencia humana, pero esa no puede ser, por sí sola, el único fundamento sobre el cual fundamentar el sentido de la vida. La Sagrada Escritura, como ya en los capítulos 2-3 del Génesis, pone en guardia sobre un conocimiento basado en la razón que no dialoga con la fe. Una fe, advierte Jeremías, como conocimiento del Señor que se realiza en la misericordia, en el derecho y en la justicia sobre la tierra (Jer 9, 23c). En este sentido la fe es la forma más alta de inteligencia. Para la crítica de los profetas a una sabiduría apartada de la fe cfr. también Is 5, 19-24; 30, 1-5; 31, 1-3; Jer 8, 8-9.

El hombre, solo, no puede conocer a Dios. Este conocimiento es una gracia. De hecho «como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación» (1 Cor 1, 21). El versículo puede ser interpretado de otras formas (cfr. nota 1, 21 de la Biblia de Jerusalén). Se podría entender también: el mundo, *si bien envuelto por la sabiduría de él* (es decir de Dios), no ha conocido a Dios. Dios ha creado al hombre dándole la facultad de conocer al Creador y de confiarse a él. Pero el hombre ha elegido otra vía. En Rm 1, 18-32 viene retomado y desarrollado este concepto del “pecado original” de la humanidad. En cualquier caso se quiera entender el v. 21, queda esta verdad: todo nos ha sido dado. Testimonio evidente y concreto de esta verdad es la comunidad de Corinto: «Considerad de hecho vuestra llamada, hermanos: no hay entre vosotros muchos sabios según la carne (=culturalmente preparados), ni muchos poderosos (=con una importancia social y política), ni muchos nobles (=participantes de la elite pudiente y rica). Sino que Dios ha escogido lo que en el mundo es necio para confundir a los sabios, Dios ha elegido lo que en el mundo es débil para confundir a los fuertes, Dios ha elegido lo que en el mundo es vil y despreciable, y lo que no es nada para reducir a nada las cosas que son, para que ningún hombre pueda gloriarse delante de Dios». La comunidad de Corinto, compuesta por personas que no son importantes a los ojos del mundo, revela el modo de actuar de Dios que subvierte completamente los puntos de referencia que en general el hombre retiene válidos en las relaciones sociales. Viene eliminada toda preocupación concerniente a la preeminencia cultural, la posición social o el prestigio personal. Ya no son estas cosas las que dan sentido a la vida. Esas pueden crearnos la ilusión de sentirnos algo. En realidad – dice Pablo - «vosotros existís en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 30). Este “existís” debe tomarse en el sentido más fuerte, como advierte también la nota de la Biblia de Jerusalén, o sea nosotros existimos, tenemos consistencia, somos valiosos sólo en Cristo. Por eso quien se gloríe, que se gloríe en el Señor, encuentre en él el motivo de su vida. Esta claro, también aquí, que no se quiere decir que la vida no vale nada de frente a Dios, sino que sólo en Él esa encuentra su plenitud y su significado profundo. La pobreza de la comunidad debe revelar pues el don gratuito de Dios, del cual Jesús crucificado es la máxima expresión. Esta es fuente de fraternidad: solo los pobres pueden encontrarse y sostenerse en el amor. Aquí está descrita la identidad profunda de la iglesia, que puede hacer suyas las palabras del apóstol Pablo: «En cuanto a mí, ¡Dios me libre

gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo, para mi, ha sido crucificado como yo para el mundo!» (Gal 6, 14). El “mundo” hay que entenderlo como expresión de la autosuficiencia del hombre frente a Dios y frente a los otros. La iglesia tiene, en cambio, como centro la cruz de Cristo, es decir ha renunciado a toda afirmación de sí para ponerse al servicio de todos.

Propio sobre la base de 1 Cor 1, 26-31 y de su concepción de la iglesia de Cristo, comprendemos por que san Agustín nunca, al inicio de su Regla, haya tenido la necesidad de especificar que su comunidad camina por el sendero de una progresiva pobreza. Tanto el rico como el pobre, según las categorías del mundo, al entrar en la comunidad deben “hacerse pobre” (*pauperem fieri*, dice la Regla: “volverse pobres”), por que solo así es posible el amor, solo así es posible “dar a la debilidad (*infirmas*)” todo lo que ella necesite. Es muy bello y muy cierto esta idea de una comunidad de enfermos, donde se ayuda a curar con el amor de Jesús.

El poder del Señor

El artículo 16 de la *Regla de Vida* pone en evidencia la identidad de la comunidad como comunión de personas pobres. Esta pobreza suscita, antes que nada, un sentimiento de profunda gratitud por los dones recibidos de Dios y también de los hermanos. El don de Dios es Dios mismo, la fe en él, el conocimiento de su palabra, la certeza de su cercanía en cada acontecimiento de la vida. El don de los hermanos y su presencia, pero sobre todo lo que de bueno pueden ofrecernos: su sostén, su estima y su perdón.

La pobreza es, además, felicidad por los dones que poseen los otros. Sin envidias ni celos, por que los dones que Dios ha hecho no pertenecen al individuo, sino que son de todos. Dice el artículo 37 de la *Regla de Vida*: «Reconoce que cada hermana es un don de Dios. Todas juntas nos ayudaremos a descubrir y a hacer fructificar los carismas que cada una ha recibido del Señor».

La pobreza es además reconocimiento y aceptación de los propios límites, di esa *infirmas* de la que habla san Agustín. La alabanza brota de la pobreza de quien confía «en el poder del Señor que en el humilde realiza grandes cosas». Aquí escuchamos el eco del Magnificat, el canto de la Virgen, consciente de su condición de pobre frente a Dios y transformada por eso en ejemplo de confianza en el Señor (cfr. art. 7). El “poder del Señor” es aquel del que habla 1 Cor, es decir, la palabra de la cruz que no implica solo la muerte, el límite, sino la fuerza vital de Dios que abre un futuro siempre nuevo. Es la fuerza que ha resucitado a Jesús (cfr. Rm 1, 4), y la fuerza de curación que salía de Jesús cuando era tocado por los enfermos (cfr. Lc 5, 17; 6, 19; 8, 46).

El artículo 16 habla sólo de los límites personales; pero ciertamente también los límites de los otros son un peso y una dificultad. Cuando en el artículo 2 se habla de las horas alegres y tristes en las que, de todos modos, la comunidad siempre es amada con fidelidad, podemos ver en estas “horas tristes” los momentos en los que nos descubrimos a nosotros y a los otros como limitados, débiles y pecadores. Sin embargo la familia, a la que hemos sido llamados a vivir, recuerda el artículo 42, es «un lugar eclesial en el que se ejercita la misericordia, como dimensión esencial de la vida fraterna». Ahora comprendemos mejor el sentido de este “lugar eclesial”: comunidad no de perfectos, sino de pobres que se aceptan y se ayudan confiando en el poder de Dios. La perfección de esta comunidad es dada únicamente por la misericordia en el sentido bíblico, es decir, por el amor gratuito de Dios que se nos da sin tener en cuenta algún mérito particular. Se releen y se consideren, bajo esta luz, también los artículos 52 y 60 (último párrafo).

3. ORACIÓN

Palabra para la lectio: «Os exhorto [...] a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa y agradable a Dios; esté es vuestro culto espiritual. No os acomodéis a este mundo, antes bien transformaos, renovando nuestra mente» (Rm 12, 1-2)

Regla de san Agustín, cap. 2: «cuando oréis [...] vivid en vuestro corazón lo que vuestra voz proclama».

Regla de Vida RM 61: «Trata de vivir continuamente de fe: oración y acción se convertirán así en expresión de la comunión con Cristo que, presente y operante en ti, te mueve hacia el Padre y hacia los hermanos»

Continuamos en el intento de descubrir en la Regla agustiniana, fuente de espiritualidad para el camino de los Siervos de María, motivos inspiradores para la vida consagrada en el mundo. No es algo forzado, por que toda experiencia cristiana, en cuanto inmersa en las actividades de este mundo, no puede olvidar la dimensión “monástica”, es decir de la búsqueda gratuita de Dios, que da a cada actividad su verdadero sentido.

Oración del corazón

En la Regla de san Agustín el capítulo sobre la oración se abre con esta invitación: «Perseverad en las oraciones (*orationibus instate*)». Col 4, 2, el texto de la Escritura al que se refiere, dice en realidad: perseverad *en la oración*. Pero Agustín cambia el singular en plural, por que su pensamiento va ante todo a la oración común, a las oraciones que miden el ritmo de la jornada. Así, también este capítulo, como el primero, reenvía a la ley fundamental de la vida común: se comparten los bienes y se comparte también la oración. La subdivisión de la oración en los momentos establecidos, es una regla monástica que también tiene su valor y su utilidad para la vida en el mundo. Hacerse un programa – como de hecho pide la *Regla de Vida* del Regnum Mariae – fijando, entre los compromisos cotidianos, las horas y los momentos de la oración, y mantenerse fiel, es una grandísima ayuda para el progreso de la vida espiritual.

Después Agustín habla del lugar de la oración (*oratorium*), donde cada uno puede, fuera de las oraciones establecidas, dedicar otro tiempo a Dios. Este lugar, dice la regla, debe estar destinado exclusivamente al fin para el que se ha hecho y que le ha dado el nombre. Es ante todo un lugar de oración, donde cada uno es libre de acercarse y de orar en paz, incluso si alguno ha creído conveniente realizar, temporalmente, cualquier otro tipo de actividad. Además de la iglesia grande, donde oraban juntos monjes y fieles, había en el interior del monasterio otro lugar que servía de capilla solo para los monjes y sobre todo para la oración personal. Si alguno, en un cierto momento, decidía hacer otra cosa – por ejemplo limpieza, o pruebas de canto etc. – debía retirarse cuando en la capilla hubiese ya alguno orando. La idea subyacente es clara: la oración personal es muy importante, merece un gran respeto y no debe ser obstaculizada. Ésta se hace “*si vacat*”, es decir si uno tiene tiempo libre, como Agustín dice en la carta a Proba, de «otros encargos de acciones buenas y necesarias»^[5]. La Regla no quiere decir que, faltando este tiempo libre, estemos dispensados de orar; sino que el tiempo libre para la oración lo encuentra quien alimenta en sí el deseo continuo de orar.

Por eso la Regla añade: «Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, esté vivo en vuestro corazón lo que proferís con la voz ». El substrato bíblico de esta expresión es Ef 5, 19 («expresaos entre vosotros, con salmos, himnos y cánticos inspirados, cantando y salmodiando al Señor con todo vuestro corazón») y el paso paralelo de Col 3, 16 («enseñaos y amonestaos con toda sabiduría, cantando a Dios de corazón y con gratitud

salmos, himnos y cantos inspirados»). Para la Biblia el corazón es la dimensión profunda de la persona, es toda la persona con sus sentimientos, su voluntad, su razón y sus deseos. Está pues, la comunidad que ora con salmos e himnos en horas y momentos establecidos, y está la persona que hace viva esta oración porque participa con todo su corazón. Es interesante este entrelazarse continuo en la Regla entre comunidad y persona. La comunidad es el primer valor, sin embargo para que sea auténtica necesita de personas que sepan aportar su riqueza, y la contribución de su fe y de sus convicciones. Agustín habla a menudo del corazón, donde habita la verdad. Hemos elegido dos fragmentos similares, en los que la oración es definida precisamente como deseo del corazón. El primer fragmento está extraído de la Carta 130 a Proba.

«El Señor Dios nuestro no desea que nosotros le hagamos conocer cual es nuestra voluntad, que él no puede no conocer, desea más bien que en las oraciones se ejercite nuestro deseo, donde llegamos a ser capaces de tomar lo que prepara para darnos. [...] Nosotros pues oremos siempre con el deseo continuo que brota de la fe, de la esperanza y de la caridad. Pero oremos, en momentos y horas señaladas a Dios, incluso con palabras, para que mediante estos signos de las cosas nos animemos, y nos demos cuenta de cuanto hemos progresado en este deseo y nos estimulemos aún más vivamente a aumentarlo en nosotros. [...] Lo que dice el apóstol: *Orar constantemente* (1 Ts 5, 17), ¿que otra cosa significa si no: “Desead, sin cansaros, de recibir a Aquel, que solamente él puede daros la vida beata, que no es si no la vida eterna?”. Si, por lo tanto, siempre la deseamos de Dios nuestro Señor, no cesaremos ni siquiera de orar. [...] El orar mucho no equivale, como algunos creen, a rezar con muchas palabras. Una cosa es hablar durante mucho tiempo, y otra cosa es un íntimo y duradero deseo. También del Señor, de hecho, está escrito, que pasó la noche orando y que oró durante mucho tiempo (cfr. Lc 6, 12; 22, 44). Al hacerlo así, ¿qué pretendía si no darnos el ejemplo, él que en el tiempo es el intercesor oportuno, mientras en la eternidad está con el Padre, el que nos acoge? [...] Sean desterradas de la oración la palabrería pero no desfallezca el suplicar insistente, siempre que perdure el fervor de la tensión. Usar demasiadas palabras en la oración es utilizar palabras superfluas para hacer una cosa necesaria: el orar mucho es, sin embargo, llamar con un continuo y devoto fervor del corazón, al corazón de Aquel al cual dirigimos la oración. Habitualmente la oración se hace más con los gemidos que con las palabras, más con las lágrimas que con las fórmulas. Dios pone nuestras lágrimas ante su presencia y nuestro gemido no permanece escondido para él, que ha creado todo por medio del Verbo y no tiene necesidad de palabras humanas»^[6]

El segundo fragmento es del comentario al salmo 37 (38), 10: *Señor, todo mi deseo ante ti*. «No ante los hombres, que no pueden ver el corazón, sino *ante ti esta todo mi deseo*. Esté ante él tu deseo, y el Padre, que ve en lo secreto, te recompensará (cfr. Mt 6, 6). Tu deseo es tu oración; si continuo es el deseo, continua es la oración. Porque no en vano ha dicho el Apóstol: *Orar constantemente* (1 Ts 5, 17). Quizás nosotros sin interrupción doblamos las rodillas, postramos nuestro cuerpo o levantamos las manos para cumplir la orden: *¿Oráis sin interrupción?* Si orar lo entendemos de esa manera, creo que no lo podemos hacer sin interrupción. Sin embargo hay otra oración interior que no conoce interrupción, y es el deseo. Cualquier cosa que tu hagas, se desear [..] no dejes nunca de orar. Si no quieres interrumpir la oración, no dejas jamás de desear. Tu deseo continuo será tu continua voz. Callarás si dejas de amar»^[7].

El deseo del corazón es el amor. El amor es la fuente secreta que alimenta la oración y une la voz del individuo a las voces de los otros, creando una sola alma y un solo corazón.

El ofrecimiento de sí mismo

Este deseo, que aferra a toda la persona, también está presente en el fragmento de Pablo, que es objeto de nuestra lectio. Ese es el principio de la sección exhortativa de la carta a los Romanos (12, 1-2). «Os exhorto *pues*, hermanos, por *las misericordias* de Dios, a ofrecer vuestros cuerpos». **Pues:** la invitación, dirigida por Pablo a sus hermanos, de

ofrecer los propios cuerpos es la consecuencia del discurso precedente, en el que el apóstol ha afrontado el difícil problema: ¿cómo es que Israel, no obstante «la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, y los patriarcas» (9, 4-5a), ha sido infiel a Dios? ¿Dio ha repudiado a su pueblo? Y las naciones paganas, que han sido llamadas a la fe, ¿en que relación están con Israel?

Las misericordias de Dios son, como sabemos, las “vísceras” de Dios: vísceras maternas, que expresan el sentimiento profundo del amor no solo de una madre, sino también de un padre, de un hermano, de una hermana, de un amigo, de cualquier persona que se mueve concreta y gratuitamente hacia el otro, para llevarle ayuda, sostén y conforto. Las “vísceras misericordiosas” de Dios indican que la misericordia se encuentra inscrita en el misterio mismo de Dios, es el ser mismo de Dios, e el plural (“misericordias”) quiere hacer comprender que el amor se realiza en una serie inagotable de acciones y de intervenciones. Rm 9-11, que debaten el problema suscitado por la desobediencia de Israel, se concluye con la siguiente afirmación: «Dios ha encerrado a todos en la desobediencia, para usar misericordia con todos » (11, 32). La infidelidad de Israel – como también la llamada de las naciones – encuentra al final su solución solo en la acogida de la misericordia de Dios: aunque pueda parecer paradójico, también el pecado, en el diseño providencial de Dios misericordioso, puede servir al bien del hombre.

La convicción de Pablo deriva de su experiencia personal. La iluminación, recibida camino de Damasco (Hch 9, 3; 22, 6; 26, 13), lo ha conducido de la mano a una renovada toma de conciencia de la misericordia divina, que él ciertamente ya conocía presente en el Antiguo Testamento (cfr. por ejemplo Dt 32, 36; Os 11, 8-9; Is 54, 8). Judío de fe, crecido en las tradiciones de los padres (cfr. Gal 1,14; Fil 3, 6), el sabe que Dios es “el que tiene misericordia” (Rm 9, 16), es “el padre de las misericordias” (2 Cor 1, 3) y es “rico en misericordia” (Ef 2, 4). Pero después que ha recibido también él la gracia de ver al Señor (cfr. 1 Cor 15, 8; 9, 1), la misericordia se ha convertido en la única llave para entrar en el misterio de Dios, en sus inaccesibles e inescrutables caminos. Él, que había retenido absurdo el evento de la muerte resurrección de Cristo y blasfemadores a los que lo creían, ahora, propio en este evento, reconoce el amor misericordioso de Dios. Cuando habla de sí, como persona trasformada por el encuentro con Jesús, Pablo dice “haber obtenido la misericordia del Señor” (1 Cor 7, 25) y que le “fue investido misericordiosamente” (2 Cor 4, 1). Este es su evangelio, su anuncio alegre: «Ahora [...] se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas; justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen. Y no hay distinciones: todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, pero están justificados gratuitamente por su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús» (Rm 3, 21-24). En Jesús se ha manifestado la justicia de Dios, es decir el amor fiel de Dios a los compromisos de la alianza y a las profecías, amor que abraza a todos los hombres, porque todos han pecado, están privados de la luz de Dios y tienen necesidad de la salvación. Quien tiene fe en Jesús es salvado gratuitamente por Dios.

La llamada al encuentro con Jesús y a la experiencia de la misericordia de Dios es continua y constante en Pablo. En Fil 3, 8-14 el aún recuerda así el evento de su iluminación: «Todo lo considero una pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todo [...] con el fin de ganar a Cristo y ser hallado ante él, no con mi justicia procedente de la ley, sino con la que procede de la fe en Cristo [...]» (cfr. también Fil 1, 21; 2 Cor 5, 14-21; Gal 2, 19b-21; 3, 1; Rm 15, 15-19).

La salvación ha sido dada a todos exclusivamente por la misericordia de Dios. Todo es gracia. El “misterio” de Israel solo se puede explicar con la misericordia de Dios: en los tres versículos que concluyen la sección de Rm 9-11 (11, 30-32), el término misericordia aparece cuatro veces y refuerza la certeza de la salvación final: “De hecho son irrevocables los dones de la gracia y la llamada de Dios”. Israel es duro como una piedra; pero esta

dureza es vencida por el amor de Dios. Las naciones han sido llamadas a la fe, pero éstas no pueden gloriarse ante Israel porque su llamada es un acto absolutamente gratuito de la misericordia divina.

En presencia de esta misericordia sin límites, que hasta del mal hace surgir el bien, Pablo no puede sino que adorar y dar las gracias (Rm 12, 33-36). Lo hace con las palabras del profeta (Is 40, 13) que canta la perenne novedad de Dios, creador de vida aun cuando todo parece perdido; y con Jb 41, 3 e 35, 7, el poema de hombre creyente que no encuentra respuesta a los dilemas de la vida si no es a través de la acción de adoración en las manos de Aquel que es inescrutable y delante del cual toda palabra enmudece. En Pablo, sin embargo, esta inescrutabilidad se identifica ahora con la misericordia misma de Dios que encuentra vías de salvación inimaginables para el hombre.

¿Cuál es pues nuestra respuesta al descubrimiento de la misericordia de Dios en nuestra vida? La única, digna de tanto amor, es el don igualmente total de nosotros mismo: «ofreced vuestros cuerpos». Con “cuerpo” Pablo entiende una realidad muy compleja. “Cuerpo”, de hecho, “es el yo en su presencia física (cfr. 2 Cor 10, 10), es la realidad que lo hace persona (1 Cor 15, 35 ss), el medio a través del cual el yo actúa (2 Cor 5, 10), sufre (2 Cor 4, 10; Gal 6, 17), se pone en relación con los otros (cfr. la imagen de la iglesia como cuerpo de Cristo: 1 Cor 12, 27; Rm 12, 5; Ef 4, 12 etc.). No hay para Pablo, ninguna forma de existencia humana sin un cuerpo en el sentido más pleno (cfr. Fil 3, 21; 1 Cor 15, 35-45; 2 Cor 5, 2-4)^[9]. Ofrecer el propio cuerpo es ofrecerse a si mismo (cfr. Rm 6, 13; Fil 1, 20; 1 Cor 6, 15 e 12, 27), la propia vida, las propias relaciones con los otros. En Jesús, Dios se nos ha dado enteramente; ahora somos nosotros los que tenemos que darle nuestra persona.

San Agustín ha hablado de corazón; Pablo habla de ofrecer el cuerpo. Las dos son expresiones que indican una totalidad. La oración vive de esta entrega total a Dios. Es un culto “espiritual”, literalmente “racional” (*rationabile obsequium*, dice el latín): un culto, es decir, que es propio del hombre dotado de razón. El único culto digno de hombre es el ofrecimiento de sí mismo, siguiendo el ejemplo de Jesús que ha inaugurado una nueva vía, ofreciendo su cuerpo al Padre una vez para siempre (cfr. Hb 10, 10).

Unido a la oración-ofrecimiento, está el no conformarse a este mundo, que sin embargo estamos llamados a transformar, transformando primero que nada a nosotros mismo en la novedad de la mente. Nuestra misma vida, transfigurada por la Palabra, se vuelve oración e intercesión por el mundo: una pequeña luz para ayudar a encontrar el camino justo.

Oración y acción

Ha sido elegido, como punto principal de referencia el art. 61 de la *Regla de Vida*, porque aquí se habla de “oración y acción”: un binomio importante en la espiritualidad de san Agustín. Incluso cuando escribe a una comunidad de monjes consagrados exclusivamente a la contemplación^[9], Agustín no puede dejar de recordar que la oración no puede eximir de la acción concreta del servicio, a la iglesia y a la humanidad. En su Regla, Agustín no afronta directamente este tema, pero éste es esbozado allí donde se habla del trabajo-actividad – un paso que será tenido en consideración en una próxima ficha de nuestro estudio -: trabajo y actividad que tienen sentido, para una persona consagrada, solo como expresión de caridad.

El art. 61, que se encuentra en el capítulo dedicado a los principios generales del desarrollo personal, pone como concreción de la vocación seglar en el mundo la *fidelidad* a los compromisos cotidianos. Ahora bien para la *Regla de Vida* uno de estos compromisos cotidianos es la oración. Ésta es “una exigencia prioritaria” de la vida secular, a alimentar durante toda la vida (art. 28). Mas bien, como recuerda el art. 59, ésta es “un deber radical”: si bien el término “deber” puede no parecernos del todo adecuado, referido a la oración, que es un acto de amor gratuito, sin embargo subraya bien la absoluta necesidad. Un deber

“radical”, porque está en las raíces mismas de la vocación seglar. Si falta la oración, el compromiso en el mundo pierde sentido y vigor.

El artículo 59 ilumina además el aspecto difícil de la oración. Sin duda la oración es una lucha; quien no la experimenta así, jamás ha orado de verdad. Pero es una lucha sobre todo para el que se encuentra inmerso en el mundo y en las “actividades comunes a todos los hombres” (art. 4). Estas actividades se deben desarrollar con seriedad, por que la vocación seglar pide “vivir en Cristo todas las realidades humanas y cumplir, con espíritu de servicio, el mandato social con responsabilidad y competencia” (art. 4). Éstas, pues, requieren tiempo, preparación y estudio. Tantas veces, es verdaderamente difícil conjugar el compromiso en el mundo y la fidelidad a la oración. Además está siempre presente el peligro del activismo: la mente y el corazón son totalmente absorbidos por las actividades; con ellas la persona se identifica, encontrándose o creyendo encontrar su identidad, el valor y el sentido de la vida. Por esto, la *fidelidad* será a veces ardua y sufrida – una verdadera y propia ascesis que implica el despojo, la renuncia y el dominio de sí. Puede ser significativo el hecho que san Agustín, en la Regla, haga seguir a la oración las normas relativas a la penitencia y al ayuno. Solo por esta vía se alcanzará “verdadera oración”, o sea aquella que ya no necesita palabras, sino que es el encuentro con el “rostro de Dios que tu buscas” (art. 59). La oración es verdadera cuando, en un cierto sentido, pierde conciencia de sí, llega a ser mi propio respirar, al que en circunstancias normales no presto atención, porque es un hecho tan natural. Entonces toda la vida es oración (art. 29), también el trabajo es una liturgia (art. 48). Todo esto presupone la fidelidad a un programa, en el que se reservan a lo largo del día y de la vida, tiempos dedicados exclusivamente al encuentro con Dios (art. 30).

Con la oración, dice aún la *Regla de Vida*, colaboramos “a la misión de cuantos, en la Iglesia, están llamados a ejercer el sacerdocio ministerial” (art. 6: el servicio eclesial tan importante en el monacato agustino); y a través de esta concretizamos también la inserción en el mundo, por el que rezamos e intercedemos, como dice el art. 33 que cita la parte final del versículo 12 del cap. 4 de Colosenses. Este versículo es interesante: recuerda a un colaborador de Pablo, Épafras, «siervo de Cristo Jesús, que es de los vuestros, (y que) no cesa de luchar por vosotros en sus oraciones». La oración es nuestra lucha cotidiana: con ella nosotros estamos en medio a los otros, trabajando por ellos y sosteniéndolos, como ha hecho Pablo, el cual, en la misma carta a los Colosenses, afirma: «[...] para presentarlos a todos perfectos en Cristo, [...] me afano y lucho, con la fuerza que viene de él y que actúa poderosamente en mí» (1, 29).

Tenemos tanta necesidad de unificar nuestra vida. «Trata de vivir continuamente de fe», nos exhorta el art. 61, por que la fe hace que la oración y la acción lleguen a ser expresión de ese amor total de Jesús que mueve hacia el Padre y hacia los hermanos.

4. ESCUCHA

Palabra para la lectio: «Escucha, Israel [...]. Que estos preceptos que hoy te doy, estén fijos en tu corazón» (Dt 6, 4.6).

Regla de san Agustín, cap. 3: «Escuchad [...] sin protestas ni polémicas».

Regla de Vida RM 32: «La meditación, a ejemplo de la Virgen, te ayudará a penetrar las Escrituras para percibir en ellas, como en los hombres, en los acontecimientos y en toda la creación, las llamadas de Dios y su amor».

La Regla de san Agustín solo tiene dos alusiones a la lectura cotidiana de la Biblia: en el capítulo 3, hablando de la mesa, y en el capítulo 5, donde se prescribe que los “códices” (los libros de la Escritura) deben ser dados cada día a una hora establecida. Nosotros, sin embargo, sabemos la importancia que Agustín había dado a la lectura de la

Biblia y a su estudio, no solo para la vida de sus monjes, sino también para la de todo cristiano. Las rápidas y raras alusiones de la Regla contienen indicaciones muy preciosas. Nos paramos a considerar el primero, en el capítulo 3, 2.

Con mansedumbre y respeto

Después de haber dado las disposiciones sobre el ayuno, san Agustín habla de la escucha de la Palabra durante las comidas: es necesario dar alimento no solo a la boca, sino también a las orejas que tienen hambre de la palabra de Dios^[10]. Es una característica del obispo de Hipona poner juntos el ayuno y la Palabra. Por ejemplo, en el discurso cuaresmal 205, dice:

«[...] la palabra de Dios, presentada ante vosotros trámite nuestro ministerio, alimente vuestro corazón mientras ayunáis en el cuerpo; y así el hombre interior, refocilado con su propio alimento, pueda solicitar al cuerpo mortificarse y pueda así robustecerse. Para transcurrir devotamente este período es sumamente oportuno que, próximos a revivir la ya cercana celebración de la pasión del Señor crucificado, nos impongamos a nosotros mismos la cruz de mortificar los deseos carnales [...]. El cristiano debería pender continuamente de esta cruz, durante todo el arco de esta vida terrena, que se pasa en medio a tentaciones. [...] Cristiano, vive siempre así en esta vida; si no quieres empantanarte en un terreno cenagoso, no descendas de esta cruz»^[11] (205,1).

A través del ayuno crece el hombre interior que en libertad se dedica a escuchar la Palabra del Señor.

Para ser escuchada, y no solamente en la comida, la palabra de Dios exige una actitud interior bien precisa. Tal escucha, o sea, debe suceder *sine tumultu et contentionibus*, sin confusión ni polémicas. Nosotros podemos comprender el sentido de lo que viene, apenas señalado en la Regla, si leemos un fragmento de su obra exegética *Sobre el sermón del Señor en la montaña*, escrita por Agustín, aun sacerdote, entre el 391 y el 395.

Según una exégesis muy original, Agustín ve una relación entre Mt 5, 3-9 e Is 11, 2-3, entre las siete bienaventuranzas y los siete dones del Espíritu Santo. Como se recordará, a esta exégesis se refiere el autor de la *Legenda de Origine* cuando quiere ilustrar la experiencia religiosa de los padres sobre Monte Senario. Cada bienaventuranza tiene su correspondiente don del Espíritu: a la bienaventuranza de la docilidad corresponde la *pietas*^[12]. Mantenemos el término latino *pietas*, traducción del término griego *eysébeia*, porque el término español “piedad” no representa completamente el significado. Teniendo en cuenta su reiterada utilización en el Nuevo Testamento (Hch 3, 12; 1 Tm 2, 2; 3, 16; 4, 7.8; 6, 3.5.6.11; 2 Tm 3, 5; Tt 1, 1; 2 P 1, 3.6.7; 3, 11), podremos entenderla como la forma de vida del cristiano que traduce su fe en Cristo como la participación solidaria en la vida y en el sufrimiento de los otros, en el llevar las preocupaciones del prójimo, y en el vencer el mal con el bien. *Pietas* y docilidad son las dos actitudes necesarias para una escucha auténtica de la palabra de Dios: se nos obstaculiza, de hecho, su comprensión si ésta es contestada, criticada o contrariada. La única vía es la de la fe y la de la docilidad.

En un primer texto del *Sermón del Señor en la montaña* Agustín dice: «(solo el dócil) alcanza el conocimiento de las divinas Escrituras. Es necesario que el alma se muestre dócil con la *pietas*, para que no ose contestar lo que parece absurdo a los inexpertos, volviéndose rebelde con discusiones obstinadas»^[13]. Más adelante habla directamente de los dones del Espíritu y en lo concerniente a la piedad dice: «La *pietas* conviene a los dóciles. De hecho quien busca *pie* (piamente, con *pietas*), venera la sagrada Escritura y no contesta lo que aún no comprende, y por eso no le opone resistencia. Esto quiere decir ser dócil»^[14]. Docilidad y piedad, pues, son vistas por Agustín siempre con relación a la lectura de la palabra de Dios.

Nuevamente en *El Sermón de la montaña* (I, 4, 12) vuelve de nuevo a la bienaventuranza de los dóciles que heredarán la tierra, es decir el reino de los cielos, y sobre la base del concepto de heredad ofrece una definición interesante de *pietas*. El “pío” es aquel que reconoce y cumple con facilidad los propios deberes hacia Dios, hacia los parientes, la patria, o hacia los hijos. Por eso, dice Agustín, a los dóciles les viene ofrecida esta herencia como a los hijos que, con gran afecto, se preocupan por seguir las disposiciones contenidas en el *testamento* paterno. «A los dóciles, que buscan con piedad, se les ha dado la herencia como testamento del padre». Haciendo palanca con el doble sentido de *testamentum* (testamento en el sentido propio y testamento como alianza entre Dios e Israel), Agustín coloca, otra vez, la segunda bienaventuranza en el ámbito de la lectura de la palabra de Dios, que es, pues, una lectura de hijos: afectuosa y obediente.

En el segundo libro *Sobre el sermón del Señor en la montaña* Agustín entrevé un paralelismo entre la bienaventuranza de los dóciles y la invocación del Padre Nuestro: «Venga tu reino». La *pietas* tiene de hecho como consecuencia la docilidad y por lo tanto la no resistencia a la venida del Reino en cada uno de nosotros: «Si la *pietas* es por lo que los *bienaventurados* son los dóciles, porque ellos heredarán la tierra, pidamos tanto la venida de su reino en nosotros mismos, para que lleguemos a ser dóciles y no oponamos a ello resistencia, como la venida luminosa del Señor del cielo sobre la tierra»^[15].

Agustín considera –precisando que se trata de una idea personal suya – que la *pietas* de los dóciles estaría ilustrada en Mt 5, 25-26: «Ponte enseguida a buenas con tu adversario mientras aun vas con él por el camino, no sea que tu adversario te entregue al juez, y el juez al guardia, y te metan en la cárcel. Yo te aseguro: no saldrás de allí hasta que no hayas pagado el último céntimo». El adversario es la palabra de Dios: la sagrada Escritura, de hecho, se opone a quien quiere vivir en el pecado. Ésta, que se nos ha dado como compañera en nuestro camino terrenal, no puede ser negada por nuestra vida; si nuestra vida está en conflicto con la Escritura, ésta nos entrega al juez (Dios). Por eso es importante ponerse enseguida de acuerdo, porque no sabemos cuando acabará esta vida. Este ponerse de acuerdo solo es posible si la Escritura es leída y escuchada con *pietas*. «Debemos comprender que aquí el adversario es el mandamiento de Dios. ¿Que cosa de hecho puede ser más contraria, para los que quieren pecar, que el mandamiento de Dios? Su ley y la Escritura divina nos han sido dadas para esta vida, para que estén con nosotros durante el camino; no hay que oponerse a ellas, para no ser arrastrados ante el juez, sino que es necesario, de inmediato, ponerse de acuerdo. De hecho ninguno sabe cuando saldrá de esta vida. ¿Quién, pues, se encuentra de acuerdo con la Escritura si no el que lee o escucha con piedad, atribuyéndole la máxima autoridad? De esta forma él no aborrece lo que comprende, sintiéndolo contrario a los propios pecados, sino que mayormente quiere ser corregido y está contento porque no le han sido ahorradas las enfermedades hasta la completa curación. Si después la palabra resuena para él oscura y absurda, no se porga por esto a combatir contra ella levantando objeciones; más bien ore para comprender, recordando que a tan gran autoridad se le debe dar amor y respeto. ¿Pero quién hace esto sino el que se acerca para abrir y conocer el testamento del padre no amenazando litigios, sino permaneciendo dócil por la *pietas*? *Bienaventurados* pues los dóciles, porque poseerán la tierra»^[16] (II, 11, 29-32).

Citamos aun otros tres textos. El primero está extraído de la obra *De doctrina christiana*^[17] 2, 7, 9

«Antes que nada nos debemos convertir, mediante el temor de Dios, a conocer su voluntad y que nos ordena desear o eludir. Este temor debe suscitar en nosotros el pensamiento de nuestra mortalidad y de la muerte que efectivamente le espera y, casi clavando nuestra carne, incrustar en el madero de la cruz todos los motivos de soberbia. En segundo lugar es necesario llegar a ser dóciles y respetuosos (*mitescere opus est pietate*) y nunca contradecir

las Sagradas Escrituras, sea cuando se comprende (como cuando éstas desaprueban algún vicio nuestro) o cuando no se comprende, como si nosotros fuéramos capaces de conocer o de prescribir las cosas de una manera mejor. Debemos más bien pensar y retener que cuanto está escrito en ellas es superior y más verdadero – aunque esté escondido – a todo lo que nosotros podemos opinar por nosotros mismos»^[18].

El segundo texto es de la carta 171 A, un fragmento de una carta escrita, después del 414, a Máximo, un médico que se había convertido ya mayor de la herejía arriana al cristianismo ortodoxo. Aquí Agustín enumera los diferentes escalones para alcanzar la purificación del corazón. El primero es el temor de Dios, el segundo la docilidad/piedad:

«Cuando seas dócil y paciente gracias a la *pietas*, no seas testarudo oponiéndote por un rencoroso espíritu de contradicción (*animosa contentione*) a lo que aun no comprendes, y a lo que para los ignorantes parece extraño y contradictorio en las Sagradas Escrituras; además no debes anteponer tus ideas al sentido genuino de los Libros santos, sino someterte a su autoridad, esperando con docilidad llegar a comprenderlos, antes que incriminar con espereza sus significados misteriosos [...] *Bienaventurados los dóciles*, en los que reside la piedad dispuesta a aprender (*pietas docilis*)»^[19].

Por último, en el Discurso sobre el temor de Dios, elaborado en fecha y lugar imprecisados, escribe:

«*Bienaventurados los pobres en espíritu porque de ellos es el reino de los cielos*: los humildes son estos que, aquí en el valle, ofrecen, temblando, su corazón abatido y humillado a Dios. De allí suben a la *pietas* sin oponer resistencia a la voluntad de Dios, sea cuando ésta se expresa en sus palabras, y éstos no comprenden el sentido, sea manifestándose a través del orden y gobierno de la creación, donde la mayor parte de los acontecimientos no se cumplen conforme a los deseos particulares de los hombres, y por lo tanto se debe decir: *No como yo quiero, sino como quieres tu, Padre*» (347, 3)^[20]

En este último fragmento es interesante la citación de Mt 26, 39: la *pietas* es entendida como la actitud misma de Jesús en Getsemaní, que vive la pena de la obediencia al Padre junto al confiarse totalmente en sus manos.

La expresión de la Regla “*sine tumultu et contentionibus*”, pues, nos exige una actitud de profundo respeto hacia la Palabra que no puede ser sometida a nuestro gusto y a nuestros deseos. Ésta nos pide hacer silencio, hacer callar nuestras palabras y hacer hablar la vida: una vida, que en la humildad y en el anonimato, busca uniformarse siempre más a la voluntad de Dios.

Escucha, Israel

Dt 6, 4-8, junto a 11, 13-21 y Nm 15, 37-41, constituye la gran oración llamada *Shema* (“Escucha”) que el hebreo pronuncia dos veces al día, por la mañana y por tarde, como testimonio del amor que le une al único y solo Dios. En Dt 11, 13-21 Israel ha reconocido a Dios mediante las “lecciones” (11, 2) que Dios mismo le ha impartido con sus intervenciones concretas en la historia del pueblo (la salida de Egipto, el paso del mar Rojo, la permanencia en el desierto). En Nm 15-16 el mandamiento de único Dios es una ley férrea y terrible que destruye a cuantos se le oponen (castigo para quien viola el sábado in 15, 32-36; revuelta y castigo de Coré, Datán y Abirón en el cap. 16).

Escucha: Dt 6, 4 es la palabra más importante de la Biblia, la clave interpretativa de toda la Escritura. Se trata de una actitud fundamental, un confiarse total a Dios, una obediencia aun antes de conocer lo que Dios pide. Es decir, la escucha pide un hacer y un actuar ya, conforme a la voluntad de Dios.

Más de una vez la Escritura une indisolublemente el verbo escuchar al verbo hacer. Algunas veces la escucha antecede al hacer (cfr. Dt 5, 27; 30, 13; Jr 11, 4; cfr. también Mc 12, 29-31 y paralelos, donde a la escucha sigue la acción del amor). Sin embargo hay dos pasajes en los que significativamente la escucha viene después del hacer, es como la consecuencia o una finalidad del hacer. Se lea Ex 24, 7 – un texto que ya hemos tenido ocasión de examinar, pero que no es inútil retomarlo porque es uno de los pasajes fundamentales de la Biblia -; tras la lectura del libro de la alianza, el pueblo responde: «Cuanto el Señor ha ordenado, nosotros lo haremos y lo escucharemos». La traducción italiana de la CEI hace de esta sucesión de verbos (hacer-escuchar) con “nosotros lo haremos y lo ejecutaremos”: una repetición de sinónimos que vacía de fuerza la expresión del texto sagrado que sin embargo dice: «nosotros lo haremos y lo *escucharemos*». Mas bien podríamos dar a la conjunción “y” un valor final – este sentido es posible en la lengua hebrea -, por lo que tendríamos: «Cuanto el Señor ha dicho, nosotros lo haremos *para que* podamos escucharlo». Es decir, sin el hacer, en el que se concreta la adhesión del corazón a la voluntad de Dios, no puede existir una verdadera escucha, una verdadera comprensión de la Palabra. Sin el amor no hay escucha ni obediencia.

El otro fragmento es el salmo 103, que empieza con la invitación: «Bendice al Señor, alma mía/cuánto hay en mí bendiga su santo nombre./Bendice al Señor, alma mía,/no olvides sus muchos beneficios». De hecho Dios es amor, y su amor existe desde siempre y dura eternamente. A la bendición de los hombres se une la bendición de los ángeles, que son «potentes ejecutores de su palabra *por escuchar* la voz de su palabra» (103, 20). Este salmo nos confirma lo que antes hemos dicho: los ángeles hacen la palabra de Dios para que puedan escucharla.

«El Señor es nuestro Dios, el Señor es el único» (Dt 6, 4b-c). La relación con Dios es una relación de alianza y de comunión: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Lv 26, 12; Ez 36, 28; 37, 27); es una pertenencia recíproca. Nosotros somos para Dios un tesoro precioso (cfr. Ex 19, 5: la *propiedad* de Dios entre todos los pueblos^[21]; cfr. también Is 43, 1-5), el pueblo de su “heredad” (Dt 4, 20; para

la expresión “pueblo-heredad” cfr. también Dt 9, 26.29; 1 Re 8, 51; Is 47, 6; Gn 2, 17; 4, 2; Mi 7, 14; Sal 28, 9; 78, 62.71; 94, 5.14; 106, 5; 136, 21-22). Pero también Dios es nuestra heredad y nuestra porción: cfr. Nm 18, 20; Dt 10, 9; 18, 1-2; Jos 13, 14; Ez 44, 28 (cfr. anche Sir 45, 20-22). Todos son textos relativos a los levitas y a los sacerdotes – que no tenían ningún derecho en el reparto de la tierra, porque su heredad era solamente el Señor -, nos conciernen igualmente, porque también nosotros, como María de Betania, queremos escoger la “mejor parte”, la heredad o la porción que nunca se nos quitará (Lc 10, 42). Como un sacerdote, María está al servicio exclusivo del Señor. Con ella, que «sentada a los pies de Jesús escuchaba su palabra» (Lc 10, 39), también nosotros redescubrimos nuestra dignidad sacerdotal (Ex 19, 6), sabiendo que la mejor parte destinada para nosotros es el Señor. De hecho Dios es «mi parte de herencia» (Sal 16, 5), «mi porción para siempre» (Sal 73, 26) «en la tierra de los vivos» (Sal 142, 6). «Mi porción, he dicho, Señor, es custodiar tus palabras» (Sal 119, 57). «Mi parte es el Señor – exclama mi alma – por eso en él espero» (Lam 3, 24).

«El Señor es uno solo». La palabra *'ehad* (uno solo), junto a *shema'* (escucha), es la palabra más amada y venerada tanto por los hebreos observantes, como por todo creyente. En la perspectiva bíblica Dios es el Único, no sólo por que es la única divinidad existente, sino también por que es el Único capaz de producir y dar sentido. Diciendo que Dios es único, el creyente confiesa que solo adhiriéndose a la voluntad de Dios él encuentra su libertad y su plena realización (cfr. Sal 73, 25: «Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra», «pues

tu amor es mejor que la vida» (Sal 63, 4). Aquí no se niega la vida; si no que solo en Dios y en su amor la vida adquiere valor.

Israel debe ser testigo de esta unicidad de Dios ante toda la humanidad. En hebreo testigo se dice 'ed que junto a *shema'* y a 'ehad constituye el grupo de las tres palabras claves de la confesión de fe. Los comentarios rabínicos evidencian que 'ed resulta de la combinación de la última letra de *shema'* (que es una 'ayn) con la última letra de 'ehad (que es un dalet). Por esta razón si se toma in mano una Biblia hebrea vemos que las dos letras 'ayn e dalet están escritas con caracteres más grandes. El *Shema'* es pues para todo hombre, porque sólo Dios ofrece sentido a la vida, incluso en las situaciones más desesperadas y trágicas^[22].

«Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6, 5). Éste es el único precepto, aunque si poco después, en el v. 6, se habla de preceptos; es el mandamiento que unifica y da significado a todos los demás, el mandamiento, como nos ha enseñado Jesús, que implica lo del amor hacia el prójimo (Lv 19, 18; cfr. Mc 12, 29-31; Rm 13, 10).

Dios debe ser amado con todo el corazón, es decir, con la entrega consciente de la propia voluntad; con toda el alma, es decir, con un deseo y una aspiración profundos, y con todas las fuerzas, es decir, con todas las capacidades. Dios «es aquel a quien tú amarás sobre todas las cosas» (*Regla de Vida*, art. 9; cfr. también el art. 10).

«Estos preceptos que hoy te doy, permanezcan en tu corazón» (Dt 6, 6): este versículo refuerza que solo el amor puede evitar una observancia formal. Solo el amor hace que la observancia, aunque sea del precepto más pequeño, se convierta en una ofrenda, y haga total el don de uno mismo a Dios.

«Se los repetirás a tus hijos, les hablarás de ellos cuando estés sentado en casa, cuando estés de viaje, cuando te acuestes y cuando te levantes» (Dt 6, 7). El amor no puede permanecer cerrado, se expande hacia fuera. Aquí se declara el compromiso de transmitir fielmente e ininterrumpidamente el patrimonio de la fe. Cada uno de nosotros, cada comunidad, cada familia, debe llegar a ser un maestro, no de una cátedra, sino enseñando su coherencia con su vida y con su fidelidad.

«Te las atarás a tu mano como una señal, te será como un colgante entre tus ojos, y las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas» (Dt 6, 8). Es el precepto de los *tefillim* y de la *mezuzà*. Los *tefillim* son pequeños estuches de piel que los hebreos observantes, aun hoy, en el momento de la oración, llevan en el brazo izquierdo y sobre la frente; en el interior, escritos sobre pergamino, están los cuatro pasajes de la Torah que mencionan los *tefillim*, y o sea Ex 13, 9.13; Dt 6, 8 e 11, 20^[23]. La *mezuzà* es un pequeño rollo de pergamino, cerrado en un estuche, puesto sobre la jamba derecha (para quien entra) de la puerta principal de casa y también de las puertas de las habitaciones de dentro.

Estas prescripciones quieren subrayar la necesidad de profundizar continuamente la Palabra de Dios. La Escritura no es una especie de arsenal donde podemos encontrar con facilidad la respuesta a los problemas de la vida. Al contrario, podemos decir que el libro sagrado no ofrece respuestas fáciles, y sin embargo suscita tantísimas preguntas que requieren una aplicación constante y una gran paciencia. El Señor nos ha comunicado su Palabra para que nuestro corazón se renueve y pueda leer los signos de su presencia en las circunstancias siempre nuevas de la vida.

Como la Virgen

Sencillez, disponibilidad y amor son las actitudes que animan la escucha de la Palabra, según la *Regla de Vida*, art. 32. Además de en este artículo, el término *sencillez* lo encontramos otras tres veces en la *Regla de Vida*: en el art. 3 ésta caracteriza junto a la

profundidad, la relación fraterna; en el art. 18 es el estilo de vida sobrio según el Evangelio; en el artículo 52, junto a la disponibilidad, cualifica la relación con el mundo, hacia el que andamos empujados por el amor de Cristo y libres de cualquier actitud de defensa y de prejuicios. La sencillez implica en resumen, una actitud de confianza, una apertura, una búsqueda de esencialidad que brota de la voluntad ser uno mismo, sin fingimientos.

Esta transparencia la vivimos también en relación con la Palabra. Nos ponemos, es decir, delante del Señor que nos habla tal y como somos, dejándonos juzgar por ÉL, no discutiendo sino realizando la Palabra, con esa docilidad y fe, en el poder transformador de Dios que la regla de san Agustín enseña.

Sencillez, por otro lado, es el estilo propio de nuestra lectio divina, lectura pobre de la Biblia, en un doble sentido: porque está hecha por personas que son conscientes de la propia pobreza de frente a Dios – y por eso capaces de encontrarse con los hermanos y hermanas pobres como ellos -, y porque no está hecha con la finalidad de la ser expertos – aunque implica naturalmente aplicación y estudio, según las capacidades de cada uno – sino que está animada por un solo deseo: encontrar, además de la envoltura de cada palabra, a Jesús que da fuerza y sentido a nuestra vida.

El art. 32 pide ser fiel a este «encuentro personal cotidiano y prolongado con el Señor»: una parada, no apresurada y superficial, sino un alejarse bien preciso de las demás actividades normales, un momento “prolongado” de calma y de reflexión. Es, seguramente, una norma muy exigente, pero también muy sabia, porque solo la fidelidad cotidiana a la lectio divina, hecha no de recortes de tiempo sino mas bien en un momento privilegiado de la nuestra jornada, puede ser fructuosa.

En este empeño nos sostiene la Virgen santa, nuestra maestra en el camino de la oración y de la contemplación. Ella nos enseña como comprender las Sagradas Escrituras, que tienen siempre necesidad de ser confrontadas con la vida para ser comprendidas totalmente. «María conservaba todas estas cosas, y las meditaba en su corazón» (Lc 2, 19). En ella, la meditación y la vida son la misma cosa. Por eso la *Regla de Vida* nos remiten continuamente a ella: «Cada una [...] aprende del “fiat” (de María) a acoger de la Palabra de Dios y de su vida con Jesús en Nazaret, el sentido de la propia inserción en la sociedad». Y de nuevo el art. 47: «Inspírate en el servicio que María ha ofrecido y ofrece al mundo, y tú, obra en la paz, sin la preocupación de quien confía solamente en su propio actuar».

Para una vocación secular, integrada en el corazón del mundo, la escucha de la Palabra tiene un primado absoluto, porque solo a través de ella es posible percibir «en los hombres, en los acontecimientos y en toda la creación, las llamadas de Dios y su amor» (art. 32). La vocación seglar, para ser fiel a sí misma, debe ser vocación contemplativa.

5. CORRECCIÓN

Palabra para la lectio: «Si tu hermano llega a pecar, ve y repréndelo, a solas tu con él» (Mt 18, 15 ss).

Regla de san Agustín, cap. 4: «Dios os custodie sirviéndose de vosotros».

Regla de Vida RM 38: «Permanece, preferiblemente, junto a las hermanas probadas por el sufrimiento».

Agustín habla de la corrección fraterna en el capítulo cuarto de la Regla, a propósito del compromiso de la castidad. Un capítulo que puede parecer difícil por su lenguaje, que puede sonar a veces duro y en contraste con la fina y humana sensibilidad con la que Agustín ha sabido hablar en otros momentos de la fragilidad y de las contradicciones de la persona. El capítulo se abre con el llamamiento a la necesidad de agradar no por el vestido que se lleva sino por la propia conducta, y con la prescripción acerca de las salidas del

monasterio: los monjes deben salir siempre juntos, permanecer juntos al llegar al destino y mantener siempre una actitud cónsona a su estado de consagración. Estas advertencias introducen el tema de la castidad: el argumento tiene un desarrollo desproporcionado con respecto a las otras partes de la Regla y parece examinar principalmente las infracciones. Cada hermano debe denunciar los errores de otro, incluso una sola mirada^[24]. Una sucesión de verbos - «observar, descubrir, prohibir, juzgar, convencer, castigar» (IV, 10), nos impresiona por su ritmo creciente y nos sugiere la idea más de un proceso judicial que de una corrección fraterna.

La mirada de Dios

Sin embargo la verdadera actitud de Agustín es otra, y esto emerge límpidamente a través de la riqueza de referencias bíblicas que caracteriza este capítulo. En realidad, sólo hay una citación bíblica explícita que es Proverbios 27, 20: «abominable es para el Señor el que fija su mirada con insistencia»^[25]. De hecho la mirada del hombre puede ofuscarse por sentimientos de envidia y sobre todo por el deseo de poseer al otro como objeto del propio egoísmo. La mirada impura es «mensajera de un corazón impuro» (cfr. Mt 5, 28). A esta mirada impura del hombre se contrapone la mirada limpia de Dios. Él, dice la Regla, es «Aquel que escruta desde lo alto (*desuper inspector*) y a quien nada se le puede esconder» (IV, 5). De los Proverbios 24, 12 Agustín define a Dios *cordis inspector*: un atributo que emplea frecuentemente en sus escritos^[26]. Dios lo ve todo, pero su mirada no es despiadada como la de alguien que debe desarrollar una inspección judicial. Él mira dentro (*in-spicere*) del hombre y lo sabe todo de él, pero el suyo no es un conocimiento despiadado por que se conjuga continuamente con la paciencia. «¿Acaso – se pregunta la Regla – se ha de creer que Dios no ve, desde momento que ve con tanta mayor paciencia cuanto más grande es su sabiduría?» (IV, 5). Hace referencia a Rm 9, 22, donde Pablo hace corresponder a la paciencia de Dios su sabiduría, y a Rm 11, 33.32, donde la sabiduría infinita de Dios se revela en el hecho de que Él ha usado misericordia con todos. Se confronte también 2 P 3, 9: «El Señor ... usa de paciencia con vosotros, no queriendo que alguno perezca, sino que todos lleguen a arrepentirse» (cfr. también 1 Pe 3, 20).

Está claro, sugiere la Regla, que si Dios es paciente, y a pesar de todo conoce cada inclinación del corazón humano, ¿cómo puedes tú, cuyo conocimiento es parcial y defectuoso, permitirte no ser paciente con el hermano que ha errado?

A esta mirada de Dios, que todo lo conoce, el creyente no se sustrae por el miedo al castigo, sino que se abre con lo que Agustín llama el temor casto, es decir «el temor de disgustarle», dice la Regla (IV, 5)^[27]. Para el Sirácide es el impuro el que dice: «¿Quién me ve? ...el Altísimo no se acordará de mis pecados». Lo que teme son los ojos de los hombre; no sabe que los ojos del Señor son diez mil veces más brillantes que el sol; que observan todas las acciones de los hombres y penetran hasta los rincones más oscuros» (23, 18.19).

Dios no solo mira dentro de nosotros, sino que también habita en nosotros (Regla IV, 6): se retoma la imagen del templo, ya utilizada al final del primer capítulo, en referencia a 1 Cor 3, 16 y 2 Cor 6, 16. Si la persona es morada de Dios, aunque si yerra, conserva su profunda dignidad y debe ser respetada: la corrección siempre deberá acontecer «por amor hacia las personas y por odio a los vicios» (IV, 10)^[28].

Además Dios es el guardián, según la bella imagen del salmo 121: «No dejará vacilar tu pie,/no se dormirá tu guardián./No se dormirá, ni se adormecerá /el guardián de Israel./El Señor es tu guardián ... El Señor te guardará de todo mal,/él guardará tu vida. El Señor guardará tus entradas y tus salidas,/desde ahora y por siempre» (vv. 3-5.7-8). Esta acción de custodia no es ejercitada directamente por Dios, sino por medio de nosotros mismos. «Sentíos recíprocamente responsables en la defensa de vuestra castidad: será Dios mismo,

que habita en vosotros, a custodiaros también de esta manera». Somos responsables los unos de los otros. Los hermanos y las hermanas deben custodiarse y protegerse recíprocamente. No está permitido que un hermano perezca por nuestra culpa; por este hermano Cristo ha dado la vida (cfr. 1 Cor 8, 8-13).

El amor hacia el hermano que ha errado, lleva a considerarlo como a un herido que debe ser curado. Dice la Regla: «debe ser curado como uno quien tiene una herida» (IV, 8). El pecado es como una dolencia, una enfermedad, una herida que debe ser curada con el amor que Jesús ha mostrado siempre hacia los pecadores (cfr. Mt 9, 12: «No son los sanos los que tienen necesidad de médico, sino los enfermos»). De este modo «no creas comportarte mal al desvelar la culpa de un hermano: ciertamente no es un comportamiento más inocente el permitir, callando, que acaben mal hermanos que, hablando, se podrían corregir. En el caso que tu hermano tenga una herida en el cuerpo que quiera esconder por miedo a las curas a las que debería someterse, sería cruel por tu parte callar la cosa, y sin embargo sería prueba de amor el revelarla. Con mayor motivo, pues, se debe hacer ver la culpa del hermano, porque más ruinoso sería la putrefacción de una herida en el corazón» (IV, 8).

Incluso si se debiese llegar a castigar al hermano que ha errado, este castigo, dice la Regla, debe ser “enmendatorio” (IV, 9), es decir, debe ayudar al que ha errado a ser mejor. El término “*emendatorius*” ha sido acuñado por san Agustín: lo encontramos al menos siete veces en él^[29] y, después de él, dos veces en textos monásticos de procedencia agustiniana^[30]. El castigo no debe hundir a la persona; Agustín tiene presente la recomendación que Pablo dirige a la comunidad de Corinto en relación a una persona que había errado: «Bastante es para ese tal el castigo infligido por la comunidad, por lo que es mejor, por el contrario, que le perdonéis y le animéis no sea que se vea ese hundido en una excesiva tristeza. Os suplico, pues, que reaviváis la caridad para con él» (2 Cor 2, 6-8). Para Adán, escribe Agustín en el *De libero arbitrio*, III, 25, 76, la pena ha sido *emendatoria*, no *interfectoria*, es decir no lo ha matado. Adán ha sido expulsado del paraíso no para morir, sino para llegar a ser mejor. El adjetivo *emendatorius*, pues, encierra en sí la luz de la misericordia divina que no quiere la muerte del pecador, sino su conversión.

Para quien no quiere sufrir la pena *emendatoria* para mejorarse, la Regla prevé la expulsión. Ni siquiera esta es un acto de crueldad; es más bien un gesto de piedad hacia toda la comunidad, que puede encontrarse en peligro manteniendo una relación con quien no quiere cambiar más (cfr. 1 Cor 5, 4-5; Dt 13, 6).

La corrección evangélica

El procedimiento a seguir en la corrección es el indicado en el evangelio, en Mt 18, 15-17. Dice la Regla: «[...] reprended enseguida [al hermano] para que el mal sea corregido desde su inicio, antes de que se desarrolle más. Sin embargo, si de nuevo, incluso después de vuestra amonestación o cualquier otro día, se le ve recaer, es deber, de quién se haya dado cuenta, indicarlo: ahora ya hay que curarlo como el que tiene una herida. Primero se lo indique a dos o tres hermanos para que con el testimonio de más personas se pueda demostrar su conocimiento. [...] Antes, sin embargo, de hacer intervenir a otros que puedan probar su culpa, en caso de que no la haya querido admitir, se debe informar al superior: si no ha bastado la primera amonestación para corregirlo, podrá, quizás, servir una reprimenda hecha en secreto por el superior, sin que la cosa venga sabida por todos. Pero si aún lo niega, se le contrapongan otros, testigos sin que él lo sepa, para que no sea uno solo a acusarlo, sino que su culpa sea demostrada por otros dos o tres, ahora ya en presencia de todos ».

El capítulo 18 de Mateo, el “discurso sobre la comunidad”, se abre con la invitación a la conversión: el discípulo de Cristo, dejando perder todo pensamiento de grandeza o de éxito, debe convertirse y llegar a ser como un niño (18, 3), es decir reconocerse pequeño ante Dios y los otros. También podemos decir: reconocerse siervo^[31]. Solo así es posible la acogida de los pequeños, es decir de los pobres, de los que no cuentan: «Quien acoge a uno solo de estos niños en mi nombre, me acoge a mí» (18, 5). Estos “niños” no son solo los mismos miembros de la comunidad (cfr. Mt 10, 40), sino también cada pequeño y pobre con quien Jesús se ha identificado (cfr. Mt 25, 40), y que es precioso a los ojos de Dios. De aquí la dureza de las expresiones contra el escándalo (Mt 18, 6-9), contra todo eso que ignora y desprecia la dignidad que los pobres conservan aunque se equivoquen (Mt 18, 10-13). De hecho «sus ángeles, en el cielo, ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos» (Mt 18, 10). Es un modo para expresar que tienen un gran valor: un valor que conservan siempre, tanto que si se pierden, el pastor deja todo el rebaño para ir a su búsqueda (Mt 18, 11-13), por que la voluntad del Padre es que ninguno de estos pequeños se pierda (Mt 18, 14).

En el capítulo IV de la Regla podemos seguir una sucesión análoga de ideas: es necesario dejar toda apariencia exterior de grandeza y convertirse a la verdad, a través de una vida de comunión fraterna, de acogida recíproca y corresponsabilidad^[32]. En la comunidad hay personas “heridas”, que para curarse necesitan el bálsamo del amor y de la misericordia. La comunidad debe hacerse cargo de ellas y seguirlas como hace el buen pastor.

En la Biblia de la CEI Mt 18, 15-17 es titulado “corrección fraterna”. Aparece aquí el término “hermano”^[33], un miembro de la comunidad que ha cometido una falta. Muchos testimonios añaden «contra ti», pero es un añadido que probablemente se debe rechazar. Aquí, el acento no está puesto sobre quien ha sido ofendido, sino sobre el que ha cometido una falta y se encuentra en peligro; este debe ser corregido y buscado, como poco antes ha ilustrado la parábola de la oveja perdida. Aquí no se trata de perdonar una ofensa contra la propia persona - es el caso considerado a partir del v. 21 – sino de intervenir en uno que ha errado. No se dice quien es este “tú” a tomar la iniciativa; podemos pensar en cualquier hermano de la comunidad que se siente responsable de la vida del otro.

«Ve y repréndele, a solas tú con él» (v. 15). Esta advertencia es para ayudar a quien ha errado, para que caiga en la cuenta del propio error, porque tomar conciencia es ya un primer paso en el camino del arrepentimiento. Si esta intervención resulta, «habrás ganado a tu hermano». Ganar es casi un término técnico en la iglesia primitiva para indicar la conversión (cfr. 1 Cor 9, 19-22), y es interesante señalar que en Mt 25, 16 es utilizado a propósito del comercio con los talentos. Solo quien tiene un espíritu con iniciativa comerciando con los talentos, gana otros. Del mismo modo, solo si te interesas por tu hermano, venciendo toda tentación de pereza y de hermetismo, podrás ganarlo.

Si el hermano que ha cometido la falta se niega a reconocerla, se llaman a una o dos personas, no tanto para abrir un proceso judicial, cuanto para dar mayor fuerza en el intento por convencerlo. Si el rechazo persiste, se recurre a la “*ekklesia*” (Mt 18, 17)^[34], la asamblea de los creyentes asume el caso del hermano culpable, una vez más no para juzgarlo, sino para hacerle sentir el sostén generoso de todos. «Si no escucha tampoco a la asamblea, sea para ti como un pagano o un publicano» (v. 17b). Parecería la ruptura definitiva de toda relación; en realidad “para ti” empiezan nuevos intentos para ganar al hermano. La frase “sea para ti como un pagano o un publicano” debe ser comprendida tanto en relación con la parábola de la oveja perdida, cuyo hallazgo es la alegría del pastor que la ha buscado con tanto deseo^[35], como en relación al comportamiento de Jesús, que se ha caracterizado como «amigo de publicanos y pecadores » (Mt 11, 19). El cristiano, como Jesús, se distancia del pecado, pero el pecador siempre será un hermano con el cual ninguna barrera moral puede impedir estar en relación. Como hemos visto, también Agustín, en la Regla,

subraya esto: es necesario reprochar, corregir, incluso castigar, pero siempre «movidos por el amor a las personas y la aversión hacia el pecado».

Con misericordia

La *Regla de Vida* del Regnum Mariae no tiene un artículo dedicado expresamente a la corrección fraterna; pero si contiene muchos de los elementos que el evangelio y la regla agustiniana, indican como esenciales para una verdadera corrección fraterna, y por lo tanto, para un crecimiento común en la ayuda recíproca y en la corresponsabilidad.

Ante todo la misericordia es reflejo de la misericordia misma de Dios^[36], pues sin ella no puedo esperar que mi palabra, dirigida a un hermano o a una hermana, traiga frutos de verdadera conversión. La Familia, en la que vivo, dice el artículo 42, es un «lugar eclesial en el cual se ejercita la misericordia, como dimensión esencial de la vida fraterna». La misericordia se expresa como responsabilidad de todas por el camino de cada una de las hermanas: «toda la Familia sostendrá tu camino en la nueva vida» (art. 55).

Esta atención se hará más solícita en los momentos de sufrimiento, como dice el artículo 38 que hace referencia a Mt 25, 31-46, donde el juicio final sobre nuestra vida es formulado según haya sido nuestra actitud hacia los más pequeños. En este sufrimiento también podemos incluir los momentos difíciles que cada uno de nosotros atraviesa por la propia culpa, por elecciones equivocadas o por la propia fragilidad. «La comunión fraterna te llevará a aceptar serenamente las limitaciones comunes, a encontrar el valor y el apoyo, para superar las dificultades inevitables» (art. 60).

Lo que el Señor nos pide es no enjuiciar, sino estar cercanos, ayudando, con nuestro amor, a sanar: estar siempre cercanos, por lo que depende de nosotros, no desfalleciendo en nuestro sagrado compromiso de fidelidad que hemos asumido entrando en una fraternidad. Es una relación que perdura incluso cuando una hermana, por cualquier motivo, decide dejar nuestra Familia. «Si una hermana deja la Familia, mantendremos con ella, por cuanto depende de nosotras, relaciones fraternas» (art. 43). Y las Constituciones de los Siervos añaden que la relación fraterna es un bien del cual nunca será privado (cfr. Const. OSM, art. 22). Esto es para decir que la corrección fraterna consiste antes que nada en estar al lado, compartiendo las preocupaciones de los otros y curando las heridas con amor.

Para ir al encuentro de quien está con dificultades, es necesaria esa pobreza interior que nos hace conscientes para no sentirnos mejores que los otros, sino que todo es don. «La pobreza interior te hará atenta y capaz de acoger, de escuchar y de dialogar» (art. 17). En la corrección fraterna, desempeña un rol particular, quien tiene tareas de guía: «Quién entre nosotras es elegida para cumplir tareas de responsabilidad – recordando que en su mandato debe dar testimonio de Cristo, que “no para ser servido, sino para servir” (Mateo 20, 28) y a acrecentar la vida de los suyos – mantenga constantemente una actitud de amor, de atención y de ayuda hacia las demás» (art. 39; cfr. también art. 66).

La misericordia se inspira en la de la Madre de Dios: «de su participación en la misión redentora del Hijo [cada hermana] es llevada a comprender, a elevar y a valorizar los sufrimientos humanos» (art. 7). Por esto la misericordia vivida en Familia se alarga hasta alcanzar «a cualquiera que en tu ambiente se encuentre en necesidad» (art. 19), es más, a todos los que se encuentran «en el fatigoso camino de la liberación» (art. 52). Hermanas y hermanos de cada una de las personas que vive en el mundo, buscando, con nuestra vida escondida en Cristo Jesús, ayudar a todos a encontrar el camino adecuado.

6. TRABAJO

Palabra para la lectio: «La caridad [...] no busca su propio interés» (1 Cor 13, 4.5).

Regla de san Agustín, cap. 5: «ninguno trabaje para sí»

Regla de Vida RM 18: «Vive de tu trabajo y acepta su dureza, compartiendo así la fatiga y la inseguridad de la mayoría de los hombres».

Puede parecer extraño, en esta ficha, hablar juntos del trabajo y del amor fraterno; pero para san Agustín los dos aspectos forman una sola cosa. También el trabajo debe ser expresión de aquella comunión, que es la ley fundamental de la vida cristiana.

Nadie trabaje para sí mismo

El capítulo quinto de la Regla agustiniana, un capítulo muy práctico, que concierne a los servicios comunitarios -el guardarropa, los regalos, la colada, los baños, el cuidado de los enfermos y de los convalecientes, la biblioteca: todos servicios regulados por el principio supremo de la caridad que busca ir al encuentro de los necesitados y de los más débiles – contiene la norma suprema que guía el camino de perfección de cada uno de los miembros de la comunidad:

Así, pues, ninguno trabaje para sí mismo sino que todos los trabajos se hagan en beneficio común (*in commune fiant*) y deben hacerlos con mayor esmero y alegría que si cada uno los hiciese para sí. Pues la caridad, de la cual está escrito que *no busca su propio interés* (1 Cor 13, 5), se entiende así: antepone las cosas comunes a las propias y no las propias a las comunes. Y así, cuanto mejor cuiden el bien común que el propio, tanto más conocerán que han avanzado. Que en todas aquellas cosas de las que nos servimos en las necesidades que pasan, domine la caridad que permanece (cfr. 1 Cor 12, 31; 13, 13).

1 Cor 12, 31-13, 13, el famoso “himno a la caridad” de san Pablo, es el ideal que inspira este artículo, donde Dios no es nombrado como el final del camino de perfección, porque «quien no ama al propio hermano que ve, no puede amar a Dios que no ve» (1 Jn 4, 20). Solo el amor fraterno, que se concreta en poner delante no el propio bien sino el de los otros, nos da la posibilidad de verificar que estamos caminando por la senda de Dios.

Agustín trata extensamente sobre el trabajo en una obra escrita entre los años 399 y 401, titulada *El trabajo de los monjes*^[37]. La obra rebate la interpretación de 2 Ts 3, 10 y Mt 6, 26 dada por los monjes de un monasterio de Cartago que rechazaban el trabajo manual como no idóneo al ideal de una vida dedicada a la oración y a la meditación.

La afirmación de Pablo: «Quien no quiera trabajar que tampoco coma» (2 Ts 3, 10) era interpretada por estos monjes in sentido figurado. Éstos hacían ver que en 1 Cor 3, 5-10 el apóstol habla del trabajo apostólico con términos sacados del mundo agrícola (plantar, regar); por lo tanto, también el trabajo exigido en 2 Ts no debe ser entendido materialmente, sino que tiene que ver con la oración y la lectura espiritual^[38]. Pablo, sin embargo, sostiene justamente Agustín, está diciendo que él rechaza el derecho a vivir del Evangelio, y así ser un ejemplo para los que deseaban servirse de tal privilegio sin tenerlo. Pablo trabaja con sus propias manos para conservar su libertad y abrir con más facilidad el camino al anuncio evangélico. Hay, aún, otro motivo que justifica el trabajo y que se encuentra expresado en Ef 4, 28: «El que acostumbraba a robar, que ya no robe, sino que trabaje honestamente con sus manos, para que pueda hacer partícipe al que se halle en necesidad»^[39]. Por consiguiente es necesario trabajar para no ser un peso para alguno y también para socorrer las necesidades de los más pobres. De esta forma Agustín se introduce en la gran tradición monástica abierta por Antonio que, como dice en su *Vida*, «trabajaba con sus manos, habiendo escuchado que está escrito: “El hombre holgazán y ocioso no tenga qué comer» (3, 6). Para san Basilio el trabajo es necesario como forma de ascesis para el monje y

también como medio de caridad hacia los pobres (cfr. “Reglas largas”, 37). San Jerónimo afirma con decisión: «No he robado nada a ninguno, no acepto nada que no me lo haya ganado. Con el trabajo de mis manos y con el sudor de mi frente me procuro el alimento, evocando así las palabras del Apóstol: *Quien no trabaje que tampoco coma*» (Cartas 17, 2; 130, 15).

Agustín añade a estas motivaciones la que él considera la más importante: el trabajo debe ser expresión de la comunión fraterna. Entrando en la vida comunitaria la persona no deja de trabajar; pero ahora trabaja con una orientación distinta.

«No crea que su trabajo es idéntico al que hacía antes. El, de hecho, del amor egoísta hacia los bienes privados, por modestos que sean, ha pasado al amor sobrenatural hacia la vida común, y no más solícito por las cosas privadas sino de las de Jesucristo, vive en la santa familia de los que tienen una sola alma y un solo corazón en Dios, por lo que ninguno osa llamar propio a nada, sino que entre ellos todo es común. Incluso ciertos personajes destacados de nuestro Imperio, fueron celebrados con fúlgidas alabanzas, por parte de sus elogiadores, por haber preferido el bien común del Estado y de todos los ciudadanos, a sus propios intereses privados [...]. Ante tales ejemplos, ¿cuál deberá ser la disposición del ánimo del ciudadano de la ciudad eterna, la Jerusalén celeste, en relación a esta patria inmortal, si no poner en común, con el hermano, lo que obtiene con el trabajo de sus manos y, si le falta alguna cosa, recibirlo de los bienes de la comunidad? Así podremos afirmar con aquel, del que se sigue las prescripciones y los ejemplos: *Nosotros somos como quien no tienen nada aunque es rico de todo* (2 Cor 6, 10)»^[40].

Así pues ninguno trabaje para sí mismo sino para el bien de todos. Ésta no es solamente una norma monástica: es el principio fundamental que regula la vida social. Comentando la caída de nuestros antepasados, Agustín escribe: «Con razón la Escritura define la soberbia como principio del pecado, diciendo: *Principio de todo pecado es la soberbia* (Sir 10, 15). Con este texto concuerda plenamente también lo que dice el Apóstol: *La avaricia es la raíz de todos los males* (1 Tm 6, 10), si por “avaricia” entendemos, en sentido genérico, la “codicia” de quien desea alguna cosa que rebasa lo que es necesario, a causa de la propia excelencia y de un cierto amor por el propio interés personal; amor al que la lengua latina ha dado sabiamente el calificativo de *privatus*, adjetivo usado evidentemente para indicar más una pérdida que una ganancia; toda privación, de hecho comporta una pérdida»^[41]. Cuando habla del bien privado o del amor privado, Agustín está hablando de un bien o de un amor privado de su verdadero valor. El amor a sí mismo, el amor para el provecho personal, es un amor empobrecido, un amor que convierte en miserables y necesitados. «La soberbia que desea elevarse, viene precipitada en la necesidad y en la miseria porque, a causa del funesto amor a sí mismo, de la búsqueda del bien común se restringe al propio bien individual».

El término “avaricia”, advierte san Agustín, quiere decir exactamente “deseo de dinero”; pero esta avidez de dinero es dada precisamente por la soberbia: «los hombres, de hecho, no estarían ávidos de dinero, si no se considerasen tanto más superiores cuanto más ricos son». A este amor a sí mismo, que cree poseer y sin embargo está en la más grande miseria, «se opone la caridad *que no busca el propio interés* (1 Cor 13, 5), es decir, no se complace de la propia excelencia; por esta razón *no es jactancioso* (1 Cor 13, 4). De estos dos amores uno es puro, y el otro impuro; uno social y el otro privado; el uno solícito en servir al bien común pensando en la ciudad celeste, y el otro dispuesto a subordinar incluso el bien común al propio poder, en vista de una dominación arrogante; uno está sujeto a Dios, el otro es enemigo de Dios; tranquilo el uno, turbulento el otro; pacífico el uno, el otro litigioso; amigable el uno, el otro envidioso; el uno que quiere para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que quiere someter al prójimo a sí mismo; el uno que gobierna al prójimo para bien del prójimo, el otro por el propio interés»^[42].

Afirmando que la perfección consiste en anteponer al bien personal el de todos, la Regla no da solo una norma válida para una comunidad religiosa; sugiere el comportamiento que hace posible la construcción de una sociedad en la justicia y en la paz. El cristianismo, como vía del amor y del compartir, tiene algo que decir a un mundo dividido e injusto, donde compartir los bienes de la tierra es una meta aún lejana.

El camino por excelencia

1 Cor 12, 31-13, 13 forma parte de la sección dedicada a los dones del Espíritu. Estos dones reciben varios nombres: carismas, servicios, operaciones. El Espíritu los otorga a todos como quiere: estos dones son diversos, como diferentes son las personas, pero todos llevan a la unidad, porque su origen es el único Espíritu (12, 1-11). La comunidad es como un cuerpo que, aun siendo uno, está formado por tantos miembros (12, 12-27). En 12, 28-30 se establece una jerarquía de carismas, que no introduce sin embargo una disparidad entre los miembros de la comunidad, porque el miembro más débil y pobre debe ser rodeado del máximo respeto. De hecho sólo el amor mantiene unida la comunidad y solo el amor constituye el criterio de autenticidad de los carismas. El amor es la vía por excelencia, no una vía junto a las otras: la única vía a través de la cual la diversidad se armoniza en la unidad (12, 31).

El capítulo 13 empieza con la primera persona del singular: «Aunque hablara ... si tuviera el don de profecía ... si distribuyera ...». Cada uno de nosotros es puesto frente a esta verdad: o amar o no ser nada (1 Cor 13, 2). Sin amor, incluso las acciones más importantes, grandes y heroicas de mi vida, no tienen ningún valor.

Hay que señalar lo que ya ha sido destacado a propósito de la Regla: aquí no se habla de Dios, aunque si está, naturalmente, sobrentendido. La medida de mi progreso en el camino de la perfección me viene dado exclusivamente por el amor a los otros.

El amor viene descrito con una serie de verbos: siete en forma positiva, ocho en forma negativa (13, 4-7). Probemos a examinarlos uno a uno.

Ante todo *la caridad es paciente*, o, literalmente, es “magnánima”. Dios es magnánimo o, como dice la Biblia hebrea, es “lento a la ira”^[43] (cfr. Es 34, 6; Nm 14, 18; Ne 9, 17; Sal 7, 12a; 86, 15; 103, 8; 145, 8; Jl 2, 13; Na 1, 3) o “longánimo” (Gn 4, 2: literalmente: “de narices largas”; cfr. Sb 15, 1; Si 2, 11; 5, 4). Unida a esta cualidad está siempre la bondad y la disponibilidad divina a perdonar siempre. En la parábola “del servo despiadado” (Mt 18, 23-35) la actitud del amo hacia el siervo que le pide, ilustra el significado de esta magnanimidad: esta es una oferta de libertad, es confianza que da fuerza para reanudar el camino. Al igual que Dios, también nosotros debemos “dejar ir” al otro (Mt 18, 27), concederle espacio para que respire libremente, se sienta apreciado y ayudado. El amor tiene un gran ánimo porque mira al hermano no como es ahora, sino como puede llegar a ser. El amor es magnánimo porque no pierde nunca la confianza.

La caridad es pues *benigna* o benévola. Esta benevolencia está relacionada con la magnanimidad en Col 3, 14. Es la bondad de Dios como se ha revelado en Jesucristo (cfr. Ef 2, 7 e Tt 3, 4): una bondad que suscita la conversión (Rm 2, 4; Ef 4, 32).

La caridad *no es envidiosa*. La envidia, que genera la discordia (cfr. Rm 13, 13; 2 Cor 12, 20; St 3, 14.16), es el sentimiento de la persona aún “carnal”, es decir egoísta (1 Cor 3, 3), una persona inmadura que aun no puede recibir el nutrimento sólido, es decir el amor oblativo de Cristo crucificado.

La caridad *no se jacta*: el verbo usado por Pablo es único en toda la Biblia. Su sentido es iluminado por el verbo que le sigue: *no se engríe*. Ésta es una expresión típica de Pablo (1

Cor 4, 6.18.19; 5, 2; 8, 1; Col 2, 18). En 1 Cor 8, 1 a la caridad que edifica, se opone la ciencia que hincha. La ciencia de Cristo, que nos ha liberado, no vale nada si no se conjuga con el amor, que de la libertad no hace un pretexto para vivir egoístamente, sino para ponerse al servicio los unos de los otros (cfr. Gal 5, 13).

La caridad *no es indecorosa*: cfr. Rm 1, 27; Ap 16, 15. El amor no usa a los otros como objetos del propio egoísmo, sino que respeta la dignidad de cada persona.

No busca su interés. Es la cualidad del amor que ha atraído la atención de san Agustín, porque es la que permite compartir realmente en la comunidad. El amor no busca nunca sus propios intereses, ya sean éstos, bienes materiales, los propios deseos o incluso el punto de vista personal. El amor está siempre atento y considera la situación del otro, sus necesidades y sus dificultades.

Tratando la cuestión concerniente a la licitud de comer carne inmolada a los ídolos, Pablo recuerda a los corintios que, ciertamente, ellos ahora son libres, en Cristo, de toda norma alimenticia: «Todo lo que está en venta en el mercado, comedlo sin plantearon cuestiones de conciencia, porque *del Señor es la tierra y cuanto hay en ella* (Sal 24, 1). Si algún no creyente os invita y queréis ir, comed todo que os ponga delante, sin plantearos cuestiones de conciencia» (1 Cor 10, 25-27). Todos sabemos, de hecho, que «para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual estamos destinados nosotros; y un sólo Señor, Jesucristo, por quien existen todas las cosas y por quien existimos nosotros» (1 Cor 8, 6). Y, sin embargo, incluso esta sublime ciencia, se no tiene en cuenta la vida de los otros, llena solo de orgullo; esta es verdadera cuando no se convierte en autorización para hacer lo que yo quiero, sino que me lleva a considerar al otro con aquel amor con el que Cristo le ha amado y ha muerto por él (1 Cor 8, 11). Por eso, Pablo, aún siendo libre de todos, se ha hecho esclavo de todos (cfr. 1 Cor 9, 19); y en todo lo que hace, se esfuerza por agradar a todos en todo, sin buscar su propio provecho, sino el de la mayoría, para que se salven (cfr. 1 Cor 10, 33). El modelo supremo es Cristo, que no quiere agradarse a sí mismo (cfr. Rm 15, 3); sino que «se despojo de sí mismo asumiendo la condición de esclavo y haciéndose semejante a los hombres» (Fil 2, 4-5.7; cfr. también 2, 21). Estos textos de Pablo están presentes, aunque si no citados expresamente, en la Regla, donde el nombre de Cristo solo es pronunciado una sola vez. La pobreza de Jesús es una realidad que impregna toda la Regla: no podemos poner en común los frutos del trabajo si no nos despojamos de nosotros mismos y de nuestros intereses personales.

La caridad *no se irrita*. El término usado aquí por Pablo – que quiere decir primeramente incitar, excitar^[44] y después también irritar, mover a desprecio, exasperar -, recuerda dos momentos de su vida contados en los Hechos de los Apóstoles. El primero es la discrepancia entre él y Bernabé sobre la oportunidad o no de retomar como compañero a Juan Marcos, que ya había abandonado la misión. «La tirantez fue tal que se separaron el uno del otro» (Hch 15, 39). El segundo concierne a su visita a Atenas, donde estaba interiormente indignado al ver la ciudad llena de ídolos (cfr. Hch 17, 16).

El conflicto entre Pablo y Bernabé debe haber tomado tonos subidos, poniendo quizás sombra sobre ese amor que, precisamente, no se irrita. El choque esconde probablemente conflictos más profundos concernientes a posiciones teológicas y métodos misionarios (cfr. Gal 2, 13). Bernabé y Pablo prefieren separarse y continuar cada uno, con plena autonomía, los viajes de evangelización. Es un momento de crisis que pone en dificultad la comunión que, sin embargo, no será olvidada. Aún siguiendo su propia línea, Pablo continua sintiendo la exigencia de permanecer en comunión con la iglesia madre de Jerusalén, de la que Bernabé es un representante. La 1 Cor se concluye con la recomendación de la colecta a

favor de los hermanos de Jerusalén: un gesto que quiere expresar, más allá de cualquier discrepancia, la solidaridad profunda entre todos los creyentes en Cristo.

La caridad *non tiene en cuenta el mal recibido*, o mejor, no piensa o no trama el mal, según la traducción latina *non cogitat malum*, que es una cita de Zacarías 8, 17: «Ninguno medite en el corazón el mal al contra el propio hermano».

La caridad *no se alegra de la injusticia, sino que se alegra con la verdad*. Injusticia y verdad están relacionadas en Rm 1, 18: la ira de Dios se manifiesta contra «toda injusticia de los hombres que aprisionan la verdad con la injusticia» y en Rm 2, 8: desprecio e ira contra los que por rebelión resisten a la verdad y obedecen a la injusticia. Cfr también 2 Ts 2, 10-12. Opuesta a la verdad, la injusticia, asume, como ya antes en el Antiguo Testamento, el significado de falsedad (cfr. también Jn 7,18): es la falsedad de una vida perdida, lejos de la verdad de Dios. La caridad no puede alegrarse del error – puede ocurrir, desgraciadamente, que nos alegremos al coger a alguien equivocándose -, sino que desea buscar y encontrar a quien se ha perdido en la oscuridad, al igual que Jesús, el pastor que deja las noventa y nueve ovejas a salvo, y va a la búsqueda de la perdida; y cuando la encuentra vuelve con sus amigos para gozar con ellos: «Alegraos conmigo» (cfr Lc 15, 6.9). Un motivo normal de alegría es también ver que un miembro de la comunidad es honrado (cfr 1 Cor 12, 26) y constatar que la fe es tan importante que incluso requiera el sacrificio de la propia vida (cfr Fil 2, 17-18).

1 Cor 13, 7 tiene cuatro verbos, todos en forma positiva.

«Todo lo cubre», dice la traducción de la CEI. El verbo^[45] solo aparece en la 1 Cor y en 1 Ts con el significado de “sostener”^[46]. El latín traduce “*suffert*”, es decir sostiene, soporta o incluso padece. La caridad no cubre la verdad, para la tranquilidad, sino que la sostiene y la afronta con valor. A no ser que se quiera entender el verbo en el sentido de “perdonar”, como hace Dios, que cubre los pecados de los hombres (cfr Sal 85, 3; Ne 3, 37).

«Todo lo cree»: el amor se nutre de una confianza ilimitada, no deja de creer que sea posible un cambio. Por eso, podemos mantener unidos “sostener” y “creer”: el amor lo sostiene todo (o incluso perdona todo) porque siempre es confiado.

Mantengamos unidas las dos últimas expresiones: «todo lo espera, todo lo soporta». Espera, perseverando en esta esperanza, que es la espera paciente de Dios. Toda la Escritura es la revelación de este Amor infinito que espera con perseverancia. «El Señor aguarda para haceros gracia [...]; dichosos todos los que esperan en él» (Is 30, 18).

Trabajo y comunión

Recorriendo la *Regla de Vida* nos topamos con una grata sorpresa: también ella, como la Regla de san Agustín, ve siempre el trabajo desde la perspectiva de la comunión. El amor, que no busca el propio interés, es la tierra fértil de la que la planta del Regnum Mariae obtiene alimento y vida.

La Madre de Jesús, «la cual [...] vivió en este mundo una vida igual a los demás, llena de preocupaciones familiares y de trabajo» (prólogo de la *Regla de Vida*), es para cada hermana, modelo de comunión con todo el mundo, en particular con aquellos, y son la mayoría, que viven la fatiga y la inseguridad de cada día (cfr art. 18).

Para una vocación secular, implantada en las actividades comunes a todos los hombres, el trabajo es un verdadero y propio apostolado, más bien el primer y específico apostolado: cumplido con espíritu de servicio, con responsabilidad y competencia (cfr art. 4; 48; 54).

«Haz todo – por lo tanto también el trabajo – en el nombre del Señor Jesús» (art. 29). El trabajo realizado en el nombre de Jesús participa de su sacerdocio, es ofrenda y agradecimiento al Padre: es una «liturgia» vivida con la conciencia de «que también el más humilde servicio tiene valor salvífico para los hermanos» (art. 48).

A menudo el ambiente de trabajo está envenenado por envidias, recelos, espíritu competitivo, injusticias y murmuraciones. Cada hermana deberá buscar todos los medios para contribuir a hacerlo más humano, mediante un amor paciente y atento, no envidioso, ni lleno de orgullo, sino respetuoso y desinteresado. Entre las varias posibilidades, el art. 33 sugiere una particularmente bella, sencilla y escondida: «Considera la oración de intercesión como un signo esencial de tu comunión [...] con las personas a las cuales estás relacionada por motivos de trabajo».

Los frutos del trabajo están al servicio de la Familia y también de quien se encuentre necesitado (cfr art. 19). Asimismo con la familia paterna, donde se permanece como signo de unidad y de paz, se colabora con la aportación del afecto y del propio trabajo (art. 51).

7. PERDÓN

Palabra para la lectio: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso. [...] Perdonad y seréis perdonados» (Lc 6, 36.37).

Regla de san Agustín, cap. 6: «si la ofensa es mutua, los dos deberán perdonarse recíprocamente, como requiere la oración [el “Padre Nuestro”] que vosotros repetís frecuentemente».

Regla de Vida RM 42: «Verifica tu vida en la Familia, lugar eclesial en el que se ejercita la misericordia»

El capítulo sexto de la Regla está dedicado al precepto del perdón, que empieza así: «No haya entre vosotros discordias o al menos acábenlas cuanto antes para que la ira no crezca hasta convertirse en odio y de una paja se haga una viga, haciendo homicida el alma. Pues así se lee: *El que odia a su hermano es un homicida*».

La paja y la viga

Cuando habla de *lites*, probablemente la Regla no habla simplemente de contrastes de opiniones, sino enfrentamientos de personalidades diferentes. Estos contrastes deben ser superados a través del trabajo paciente sobre la propia emotividad.

La Escritura ve las peleas como un grave obstáculo en el camino para adquirir la verdadera sabiduría: cfr Sir 28, 8-12; Pr 16, 28. Santiago se pregunta de donde proceden las guerras y las peleas que hay en medio de nosotros e individua la causa en las pasiones que luchan en nuestros miembros (St 4, 1): de hecho «deseáis y no obtenéis; matáis y envidiáis y no conseguís nada, lucháis y hacéis la guerra» (St 4, 2). Las peleas, o sea, nacen de ese sentimiento de envidia que querría tener para sí lo que ve en los otros y por eso intenta eliminar al otro: no una eliminación física, ciertamente, sino el tentativo, incluso inconsciente, de mortificar al otro para que la propia posición sea reconocida y apreciada por todos.

El apóstol Pablo ordena a su discípulo Timoteo que evite «las discusiones necias y estúpidas, sabiendo que acaban en peleas [...]: a un siervo del Señor no le conviene altercar, sino ser amable con todos, apto para enseñar, sufrido, y que corrija con mansedumbre a los adversarios, por si Dios les otorga la conversión que les haga conocer plenamente la verdad, y volver al buen sentido, librándolos del lazo del Diablo que los tiene cautivos en la red, rendidos a su voluntad» (2 Tm 2, 23.24-26).

La Regla ya ha dado, como se recordara, una norma de comportamiento ante la Palabra, que debe ser escuchada *sine tumultu et contentionibus*, sin alboroto ni polémicas. La misma actitud de humildad debe estar en la base de las relaciones fraternas. Como no busco contrastar la Palabra, sino dejarme modelar por ella, así mismo tampoco puedo pretender cambiar o eliminar a los otros por que son diferentes de mí. Frente a la diversidad, que me llevaría al enfrentamiento, debo ponerme a rezar y a cambiarme a mí mismo, de modo que la diversidad no sea más un obstáculo para el encuentro.

Discusiones, peleas y enfrentamientos, pues, no deberían acaecer nunca: son de hecho signo de un corazón no pacificado, presa de la envidia que ofusca la verdad. Realmente la Regla las considera inevitable entre las personas que no son perfectas; recordémonos cuantas veces la Regla habla de nuestra *infirmitas*, nuestra debilidad. Si se producen peleas o discrepancias, al menos se busque cortarlas lo antes posible, según el mandamiento del apóstol, que en este punto puede ser sobrentendido: «no se ponga el sol mientras estéis airados, ni deis ocasión al Diablo» (Ef 4, 26-27). Es importante terminar los litigios lo antes posible «para que la ira no crezca hasta convertirse en odio y haga de una paja una viga». La paja es la ira, es decir una pasión pasajera y a fin de cuentas de poco peso; la viga es el odio, un sentimiento que se enraíza profundamente en el corazón y crea fracturas incurables. Agustín ha tenido una particular predilección por esta exégesis de la imagen evangélica que aparece en Mt 7, 3-4 y en Lc 6, 41-42). La volvemos a encontrar frecuentemente en sus escritos; citamos alguno a modo de ejemplo^[47].

La ira es la paja, el odio es la viga. Pero nutre la paja y se convertirá en viga. La ira inveterada se convierte en odio^[48]; la paja nutrida se hace viga. Para que la paja no se haga una viga, «no caiga el sol sobre vuestra ira»^[49] (Discurso 49, 7)

Por sus vínculos con la Regla es recordado, seguramente, el Discurso 211, escrito antes del 410, que forma parte de los siete “discursos cuaresmales” (205-211) y está dedicado, por entero, al amor fraterno.

Para quien tenga alguna queja contra otro acabe con ella antes que ella acabe con él [...]. Es humano airarse, – ¡ojalá no fuese posible! – es humano airarse, pero tu ira, una pequeña yema cuando nace, no debe convertirse en la viga del odio con el riesgo de las sospechas. Una cosa es la ira y otra el odio, pues no es raro que el padre se aire contra el hijo, sin por eso odiarle; se aira para corregirle. Por tanto, si se aira para corregirle, su ira nace del amor. He ahí por qué se dijo: «Ves la paja en el ojo de tu hermano, pero no ves la viga en el tuyo». Condenas la ira en los demás, al tiempo que retienes el odio en ti mismo. Comparada con el odio, la ira es una paja. Con todo, si la nutres, se convertirá en viga; si, en cambio, la extraes y la tiras, se reducirá a nada (*nilhil erit*)^[50].

El odio «vuelve el alma homicida. Así, de hecho, leéis: *Quien odia al propio hermano es un homicida*». 1 Jn 3, 15 - la cuarta cita bíblica explícita que aparece en la Regla^[51] - expresa una idea similar a la de Santiago. Quien odia al propio hermano intenta eliminarlo, excluirlo, reducirlo a nada; sin embargo también es un homicida por que lleva la muerte dentro de su corazón, como explica Agustín otra vez en el Discurso 211:

Quien odia a su hermano camina, sale, entra, se mueve sin el peso de cadena alguna y sin verse recluido en ninguna cárcel; no obstante, está aprisionado por la culpa. No pienses que está libre de la cárcel; su cárcel es su corazón.^[52]

Después, la Regla, continua: «Si alguno ha herido (*laedere*) a otro con injuria, maldición o echándole en cara algún delito, procure cuanto antes reparar (*curare*) con la satisfacción aquello que hizo y el ofendido perdónelo (*dimittere*) con amabilidad».

Traducimos el verbo *laedere* (lesionar, dañar, ofender, golpear) por “herir”, porque poco después se habla de *curare* y, al final de la frase, también de *medicamenta* y de *vulnera*: «Absteneros (*parcite*) pues de palabras duras. Pero si os hubieran salido de la boca, no os disguste sacar los remedios (*medicamenta*) de la misma boca que ha causado las heridas (*vulnera*)». Quien ha provocado la herida, debe también aportar los remedios necesarios. Subrayar en particular que la herida se puede causar *criminis obiectu*, es decir, reprochando la culpa que uno puede haber cometido^[53]: la persona no debe ser juzgada por lo que ha hecho o por los errores que ha cometido, sino que debe ser siempre vista como capaz de renovarse. No es posible perdonar si no se consideran las posibilidades de cambio y de conversión de la persona. También el ofendido debe “perdonar”, sin discutir ni recriminar. «Pero si la ofensa ha sido mutua – dice la Regla -, deben también perdonarse y esto sea a causa de su oración, que cuanto más frecuente tanto más pura (*sanoiores*) debe ser». La referencia a «vuestras oraciones» no es inmediatamente claro, y esto quizás explica la añadidura que encontramos en algunos manuscritos: «Quien no quiere perdonar al hermano, no espere recibir el efecto de la oración». Los términos “deuda” y “perdonar” son un claro eco del *Padre nuestro*, la oración que más veces al día la comunidad repite conjuntamente.

Más veces, en el discurso 211, se apela a la oración del Señor:

Único es el **remedio** que nos permite vivir: lo que Dios, nuestro maestro, nos mandó decir en al oración *Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores* (Mt 6, 12). Hemos llegado a un acuerdo con Dios y hemos pactado con él las condiciones de nuestro perdón; en señal de garantía hemos plasmado allí nuestra firma. Con plena confianza pedimos que nos perdone, pero a condición de perdonar también nosotros; si no perdonamos nosotros, no soñemos en que se nos perdonen nuestros pecados; no nos hagamos ilusiones. Que ningún hombre se llame a engaño, pues a Dios nadie le engaña (211, 1).

Haz las paces con tu hermano. ¿Acaso quieres tú, pero no quiere él? A ti te basta con eso. Tienes un motivo más para compadecerte de él, pero tú estás libre y puedes decir con tranquilidad: *Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores* (211, 2).

Quizá fuiste tú quien le ofendiste; quieres reconciliarte con él y decirle: «Hermano, perdóname la ofensa que te hice». Pero él no quiere perdonarte, no quiere olvidar la deuda, no quiere perdonarte lo que le debes. ¡El se las arregle cuando vaya a orar! El, que no quiso perdonarte tu ofensa, ¿qué hará cuando vaya a recitar la oración? ¿Qué hará? Diga: *Padre nuestro que estás en los cielos*. Continúe diciendo: *Sea santificado tu nombre*. Di todavía: *Venga tu reino*. Sigue: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo*. ¡Adelante!: *Danos hoy nuestro pan de cada día*. Todo eso has dicho; atento ahora, no sea que quieras saltarte lo que viene a continuación y cambiarlo por otra cosa. No hay otro camino por donde puedas pasar; ahí te encuentras retenido. Di, pues, y dilo sinceramente: *Perdónanos nuestras deudas*. O cállatelo, si no tienes motivo para decirlo. Pero ¿dónde queda lo que dijo el Apóstol Juan: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no habita en nosotros?* (1 Jn 1, 8). Si, pues, te remuerde la conciencia por tu fragilidad y se manifiesta por doquier en este mundo la abundancia de iniquidad, di: *Perdónanos nuestras deudas*. Pero considera lo que sigue. Tú que no quisiste perdonar a tu hermano, vas a decir: *Como también nosotros perdonamos a nuestros deudores*. ¿O vas a callarte esas palabras? Si te callas, nada recibirás, y, si las pronuncias, dices una falsedad. Dilas, pues; y dilas de forma que sean verdad; pero ¿cómo van a ser verdad, si no quisiste perdonar (*relaxare*) el pecado a tu hermano? (211, 3)^[54].

Cuanto más frecuente es la oración del Padre nuestro tanto más debe ser sincera, literalmente “sana”: en el sentido de que es fuente de sanidad, de salud, de vida. A esto parece dirigir el calificativo de *rimedio* dado a la oración del Señor al inicio del Discurso 211 (ved la cita traída más arriba). El *Padre nuestro* es una oración muy eficaz para el perdón de los pecados. «Hay una remisión de los pecados que se da una sola vez y otra que se da cada día; una es la que se da una sola vez en el bautismo, la otra, sin embargo, viene dada

gracias a la oración dominical durante vuestra vida terrena. He aquí por que decimos: *Perdónanos nuestras deudas*» (Discurso 58, 5, 6, escrito entre el 412 y el 416). El *Padre nuestro* nos libera de los pecados, nos cura y nos da por eso la fuerza para amar y perdonar a su vez.

La comunidad es el lugar donde los hermanos se absuelven recíprocamente (*relaxare, dimittere*); es el lugar del perdón, entendido como oferta de liberación y posibilidad de reprender una nueva vida.

La Regla continua: «Quien, tentado a menudo de la ira, se apresura, sin embargo, a pedir que se le de el perdón (*dimittere*) a quien reconoce haber ofendido, es mejor que quien, más lentamente llega a airarse, y mas difícilmente se somete a pedir perdón. El que no quiere nunca pedir perdón o no lo pide de todo corazón está de más en el monasterio, aunque no lo arrojen de él».

Ya nos hemos tropezado, en la Regla, con un caso de expulsión, cuando el hermano culpable que no acepta el castigo “corrector”^[55]. La expulsión debería advenir también para quien no quiere pedir perdón nunca. Esta medida no puede ser ejecutada, porque no es posible leer en el corazón del otro. De todos modos el hermano incapaz de pedir perdón, aunque permanezca en la comunidad, permanece «sine causa», sin un motivo, por que el motivo por el que uno está en comunidad viene dado solo por el amor. El amor equivocado, el amor a sí mismo, lo pone fuera de la comunión con los hermanos. Agustín expresa aquí una de sus concesiones más grandes de la existencia humana, cuyo “peso” es el amor, como dice en la celebre frase de las Confesiones 13, 9, 10: *pondus meum amor meus: eo feror quocumque feror*, es decir: mi peso es el amor: este me lleva a donde me llevo. Adán no fue expulsado del paraíso terrestre, por que Dios no expulsa a ninguno; Dios *ha dejado ir (dimisit)* a Adán allí donde lo llevaba el peso de su equivocado amor^[56].

No es necesario ofender nunca; pero puede ocurrir, añade la Regla, que la exigencia de la corrección empuje a decir palabras duras en lo concerniente a los *minores*. Aunque uno sea consciente de haber exagerado, no debe, sin embargo, pedir perdón, para no arriesgar a perder, en nombre de una excesiva humildad, esa autoridad necesaria para la buena marcha de la comunidad. En este caso el perdón se pide al Señor, que conoce el amor con el que se aman a los que son más reprochados por el justo. Es difícil establecer la identidad de estos “minores”: gente del pueblo, los humildes, los que están aun al inicio del camino de perfección, los jóvenes (*minores natu*) o incluso los súbditos sometidos a la autoridad del superior del monasterio. Teniendo en cuenta el contexto, que se dirige no solo al superior del monasterio, sino a todos los miembros de la comunidad («cuando las exigencias de la disciplina os empujen a decir palabras duras al corregir a los menores ...»), parece que la mejor solución es la de considerar a los *minores* como “a los más jóvenes”, en el sentido amplio de personas que podrían tener menos importancia^[57]. Otra vez más el discurso cuaresmal 211 nos ofrece ayuda:

«Lo digo, pues, a todos: varones y mujeres, pequeños y grandes (*minoribus et maioribus*), laicos y clérigos, e incluso a mí mismo. Escuchémoslo todos, temamos todos. Si hemos ofendido a nuestros hermanos [...]. Mientras nos dure la vida, hagamos lo que nos manda nuestro Padre, que será el juez divino; pidamos perdón a nuestros hermanos, a los que quizá ofendimos en algo y en algo les dañamos.

Hay personas de condición humilde (*personae humiles*)-, según los criterios de este mundo, que se engrían si les pides perdón. He aquí lo que quiero decir: puede darse el caso de que el amo peque contra el siervo, pues, aunque uno es amo y otro siervo, ambos dos son, no obstante, siervos de otro, pues uno y otro fueron redimidos por la sangre de Cristo. Con todo, parece duro que mande y ordene también que si, por casualidad, el amo peca contra su siervo riñéndole o golpeándole injustamente, tenga que decirle: Excúsame y perdóname; y ello no porque no deba hacerlo, sino por temor a que el otro comience a engrirse. ¿Qué hacer, pues? Arrepiéntase ante Dios, castigue su corazón en presencia del Señor, y, si no puede decir: Perdóname, por que no es conveniente, háblele con dulzura, pues ese dirigirse a él con dulzura equivale a pedirle perdón» (211, 4).

Como ya al inicio de la Regla, emerge también aquí la actitud fundamental que construye una comunidad: sin la *humilitas*, que a todos nos hace pobres y siervos, no puede haber amor, ni puede haber perdón.

La fuente de esta humildad es Cristo, aunque si Agustín no lo nombra explícitamente. Él está presente en este capítulo de la Regla, porque Jesús es «el maestro de la humildad»^[58]; el deseo que alimenta la invocación conclusiva del libro décimo de las Confesiones es seguirle:

Mas el verdadero mediador, a quien por tu secreta misericordia revelaste a los humildes y lo enviaste para que con su ejemplo aprendiesen hasta la misma humildad; aquel mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. [...] ¡Oh cómo nos amaste, Padre bueno, que no perdonaste a tu Hijo único, sino que le entregaste por nosotros a los malvados!. Por nosotros, él no tenía por usurpación ser igual a ti, y se hizo obediente hasta la muerte y una muerte de cruz [...]. Con razón mi esperanza está en él que sanará todos mis males.^[59]

Si comprende entonces la conclusión del capítulo sexto de la Regla: «El amor entre vosotros no ha de ser carnal, sino espiritual». La terminología paulina nos lleva a 1 Cor 3, 1: el amor carnal, es decir egoísta, produce «envidias y discordias»; el amor espiritual, es decir el amor oblativo de Cristo, recompone la unidad y la concordia en la comunidad.

Todo lo que desatéis en la tierra ...

El amor espiritual – el verdadero amor, el de Cristo que se ha dado a si mismo por todos – está en el centro del párrafo propuesto para la lectio (Lc 6, 36-37). Este amor, que es capaz de amar a los enemigos, marca al discípulo, es la “gracia” (*charis*) que distingue a los creyentes. De hecho «si amáis a quienes os aman, ¿cual es vuestra *charis*? También los pecadores hacen lo mismo. Y si hacéis el bien a quienes os hacen el bien, ¿cual es vuestra *charis*? También los pecadores hacen lo mismo. Y se prestáis a aquellos de los que esperáis recibid, ¿cual es vuestra *charis*? También los pecadores prestan a los pecadores para recibid lo correspondiente» (Lc 6, 32-34). La comparación con el comportamiento de los paganos o pecadores, basado en la reciprocidad (doy algo a alguno porque es mi amigo; doy porque espero ser correspondido) dice en que cosa el amor de los cristianos se diferencia sustancialmente. La Biblia CEI traduce *charis* como “merito”; la nueva traducción oficial se contenta con una reposición literal: “gracia”. El discurso, que está haciendo Lucas, no versa sobre el merito que podemos adquirir con nuestro comportamiento, sino sobre la imitación del amor de Dios; un amor que no hace diferencias y está más allá de cualquier merito. Por eso aquí *charis* debe ser entendida como “amor gratuito”: «si amáis a los que os aman, ¿en que consiste la gratuidad de vuestro amor?», es decir, ¿cómo puede vuestro amor reflejar, de verdad, el amor de Dios, que «es bueno con los ingratos y los perversos» (Lc 6, 35)?

Por eso «amad a vuestros enemigos, haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio» (Lc 6, 35a): amad a fondo perdido. Quien ama de esta forma, tendrá una recompensa enorme, la de ser “hijo del Altísimo” (cfr Mt 5, 45), es decir la de encontrarse en una relación profunda y auténtica con Dios. La recompensa es Dios mismo, convertido en luz y sentido de mi vida. Quien ama al Padre se comportara como Él, que es benévolo con los ingratos (los “sin amor”) y los malvados, es decir hacia los que no saben que significa amar, que son incapaces de responder al amor.

Ser hijos del Altísimo no es sólo una promesa escatológica, sino un compromiso para la vida presente. Solo Dios es misericordioso^[60]; y nosotros debemos serlo: «sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36). Son cuatro las acciones que miden este camino de misericordia: no juzgar, no condenar, perdonar, dar (Lc 6, 37-

38). Jamás juzgar ni condenar, como si alguno de nosotros pudiera sentirse superior a la persona juzgada y no expuesto a las mismas dificultades y a los mismos errores; sino siempre perdonar y dar. Lo que en castellano es propuesto con “perdonar”, en Lucas suena como “desatad”: «desatad y seréis desatados». Como ya ha sido observado leyendo la Regla, el perdón es visto como libertad dada a quien quiera reemprender el camino. El evangelista usa este verbo para indicar la liberación del cautiverio (cfr Hch 4, 21.23; 5, 40; 16, 35.36; 17, 9; 26, 32; 28, 18; Hb 13, 23) o también la despedida de personas, comunidades o grupos (Hch 13, 3; 15, 30.33; 19, 41; 23, 22; 28, 25). Para nosotros son significativos los pasos donde se cuenta que Jesús “despide” después de haber obrado una curación. Jesús “despide” al hombre del que habían salido los demonios (Lc 8, 38: lo despidió, dice la traducción española) y que le pedía estar con él; sin embargo su misión era otra: «Vuelve a tu casa y cuenta todo lo que Dios ha hecho contigo» (Lc 8, 39). Él es liberado por Jesús para volver a moverse libremente en medio de la gente y hablar del amor de Dios.

Enseñando en la sinagoga un sábado, Jesús llamó a una mujer enferma desde hacía dieciocho años y le dijo: «Mujer, quedas libre de tu enfermedad» (Lc 13, 12). Le impuso las manos y la mujer y la mujer se enderezó, glorificando a Dios. Ante la indignación del jefe de la sinagoga, que retiene inaceptable tal curación en sábado, Jesús responde: «¿No *desatáis* del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o vuestro asno para llevarlos a abreviar? Y a ésta, que es hija de Abraham, a la que *ató* Satanás hace ya dieciocho años, ¿no estaba bien *desatarla* de esta ligadura en día de sábado?» (Lc 13, 15-16).

Aun en sábado, en la casa de un jefe de los fariseos donde había sido invitado a comer, Jesús tomó de la mano a un hidrópico, le curó y le despidió, le *despidió* (Lc 14, 4). La liberación e los lazos, que impiden a la persona moverse con libertad y dignidad, adviene en sábado, porque el sábado recuerda la liberación de la esclavitud del país de Egipto y el ingreso en la tierra prometida, donde todos se reconocen libres y hermanos (cfr Dt 5, 15).

Considerando que Jesús siempre ha buscado liberar, con generosidad de perdón, cualquier tipo de lazo que mortifica a la persona, estamos inducidos a interpretar la frase que él dirige a los discípulos y a Pedro, como representante de la comunidad - «todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 18, 18; 16, 19) -, poniendo el acento sobre la segunda parte, que sin duda resulta más importante. Jesús nos dice: liberar siempre, porque ninguno puede permanecer atado; todos deben ser puestos en condiciones para reemprender el camino, para sentirse amados y valorizados, incluso si la deuda contraída es enorme y nunca podrá ser pagada (cfr Mt 18, 27: el señor “libera”, deja ir libre al siervo y le perdona la deuda).

Lugar de misericordia

En la *Regla de Vida* Dios es definido, bíblicamente, «fiel y misericordioso» (art. 12: cfr Es 34, 6). Es la confianza en Él que abre «al dialogo con todos, en la caridad» (art. 12) e infunde en la consagración en el mundo aquella dimensión del amor sin la cual esta no tiene ningún sentido.

Por eso, cada hermana, «llevando calladamente a Cristo», es para todos «lugar en el cual Dios sigue reconciliándolos consigo» (art. 11), y toda la Familia es «lugar eclesial en el que se ejercita la misericordia» (art. 42). «Tu predilección – dice el art. 52 - será por todos aquellos que reconocerás como los más pobres, a fin de acompañarlos en el fatigoso camino de la liberación integral». En estos pobres, que se encuentran dentro de la Familia y por doquier en el mundo, pobres que aspiran a ser liberados de sus preocupaciones y de sus dificultades, podemos ver a cualquiera que tenga necesidad de perdón y de estima para poder reemprender el camino. El Regnum Mariae es una pequeña iglesia, una comunidad hecha no de personas perfectas, sino de pobres, siempre, que necesitan sentirse

sostenidos y perdonados. Una iglesia, que siendo levadura evangélica dentro de la sociedad, se transforma en un lugar de misericordia y de reconciliación. Misericordia para todos, sin cerramientos, prejuicios o rigidez: solo así se puede hacer un verdadero discernimiento de los eventos que vivimos, y encontrar siempre una llamada a nuestro cambio y a nuestra conversión.

La fuerza para perdonar siempre, nos es dada de saber que nosotros somos perdonados por Dios. Por eso la *Regla de Vida* aconseja: «En el sacramento de la reconciliación experimenta con frecuencia la misericordia de Dios, y proclámala celebrando con el sacerdote la liturgia de la Iglesia que continuamente se convierte y se renueva» (art. 31/d). Además del sacramento de la reconciliación, la Regla de san Agustín nos ha recordado otra vía a través de la cual nos viene dado el perdón de Dios: la recita del *Padre nuestro* y el consiguiente compromiso del perdón mutuo. De verdad, es una gracia de Dios, si nuestro estar juntas se convierte en el lugar sacramental de nuestro renacimiento como personas hechas libres por el amor.

8. LIBERTAD

Palabra para la lectio: «El pecado no domina más sobre vosotros, porque no estáis ya bajo la ley, sino bajo la gracia» (Rm 6, 14).

Regla de san Agustín, cap. 8: «pueda el Señor concederos observar estas reglas como enamorados de la Belleza espiritual».

Regla de Vida RM 58: «Se consciente de que crecerás en la libertad evangélica, en al medida en que sepas desnudarte de ti misma para revestirte de Cristo».

La regla de san Agustín termina con una oración: «El Señor os conceda observar con amor estas normas, como enamorados de la belleza espiritual y exhalar, de vuestra buena conducta de vida, la fragancia de Cristo; no como siervos bajo la ley, sino como libres establecidos bajo la gracia».

Principio y fin de la Regla coinciden. Al inicio se ha dado la ley fundamental para la vida común: ser una sola alma y un solo corazón *in Deum*, dirigido hacia Dios. Al final se dice como debe ser observada esta ley: como amantes de la belleza espiritual. Este paralelismo entre el inicio y la conclusión hace comprender que esta belleza es Dios mismo y que toda la Regla quiere conducir, mediante las normas de la vida común, a la contemplación de Dios.

La Belleza

El texto bíblico, al que hace referencia la expresión “enamorados de la belleza”, es la versión latina de Sir 44, 6,: *Homines divites in virtute,/pulchritudinis studium habentes,/pacificantes in domibus suis*, «hombres ricos bien provistos de fuerza, que aman la belleza y llevan la paz a sus casas». Sir 44 es un fragmento apreciado por los Siervos de María, porque con él la *Legenda de Origine* inicia la historia de los padres de la Orden.

Ya se ha señalado al inicio de este estudio los lazos que parecen unir estrechamente la impostación general de la Regla (una serie de preceptos morales que conducen a la contemplación de la Belleza espiritual) con una obra filosófica juvenil de Agustín, el *De ordine*^[61], dedicado a un cierto Cenobio que Agustín llama *pulchritudinis amator*, es decir, exactamente como querrá, más tarde, que sean sus hermanos (*spiritalis pulchritudinis amatores*, enamorados de la belleza espiritual). En este diálogo, escrito en diciembre del año 386, Agustín debate la posibilidad de establecer la existencia de alguna racionalidad

en las cosas, es decir si el mundo tiene en sí un sentido o remite a una orden o a una ley que lo trasciende. Es en el alma del sabio donde se encuentra transcrito el orden divino: mediante el estudio de las disciplinas liberales (gramática, dialéctica, retórica, música, geometría, astronomía, aritmética), entendidas como medio para ejercitar la razón, y observar los preceptos de vida, el sabio llega a comprender la unidad en lo múltiple y a contemplar a Dios. Es decir, mediante la belleza y la armonía de una vida ordenada se llega a conocer la fuente de la misma belleza. «Pues al que considera la potencia y la fuerza de los números le parecerá grande miseria y bajeza que con su ciencia y pericia suene agradablemente el verso bien escanciado y arranque armonías a las cuerdas del arpa, y permite, en cambio, que su vida y su propia alma se deslice por caminos tortuosos y que dé un estrépito discordante por dominarle las pasiones carnales y los vicios. Mas cuando el alma se ordena y embellece a sí misma, entonces es armónica y bella y puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma verdad. ¡Oh gran Dios, cómo serán entonces aquellos ojos! ¿Cuán puros y sanos, cuán vigorosos y firmes, cuán serenos y dichosos! ¿Y cuál será el objeto de su contemplación? [...] Yo solo diré que se nos promete la visión de una Hermosura por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás. Quien contemplare esta Hermosura –y la alcanzará el que vive bien, el que ora bien, el que busca bien» (19, 50-51)^[62].

En el *De ordine* se dice explícitamente que esta enseñanza viene de Pitágoras, el filósofo que puso como ideal supremo la búsqueda del Invisible, la amistad, la comunión de los bienes^[63]. Sólo quien es libre y puro contempla al Dios invisible. El itinerario, trazado por el *De ordine*, permanece válido aún en la *Regla*, que aspira a liberar a la persona del apego a sí misma para convertirla en amante de la belleza divina.

No todos aceptan estas conexiones, porque «en la *Regla* los preceptos no aspiran a disponer para la contemplación, sino para vivir juntos en perfecta comunión de espíritu»^[64]. Sin embargo, para Agustín lo que abre el alma a la contemplación es la perfecta comunión. Dios se encuentra mediante la vía de la comunión.

La formación filosófica de Agustín - un neoplatonismo fuertemente impregnado de pitagorismo – no ha constituido un obstáculo a una ulterior profundización en la fe. Más bien, es en la fe donde siempre se descubre mejor esa belleza que sólo quien tiene el espíritu purificado por la verdad puede ver claramente. En el *De vera religione*, un escrito que ve la luz en el año 390, Agustín dice: «Si Platón viviese ahora y no esquivase mis preguntas, o más bien, si algún discípulo suyo, después de recibir de sus labios la enseñanza de la siguiente doctrina, conviene a saber: que la verdad no se capta con los ojos del cuerpo, sino con la mente purificada, y que toda alma con su posesión se hace dichosa y perfecta; que a su conocimiento nada se opone tanto como la corrupción de las costumbres y las falsas imágenes corpóreas, que mediante los sentidos externos se imprimen en nosotros, originadas del mundo sensible, y engendran diversas opiniones y errores; que, por lo mismo, ante todo se debe sanar el alma, para contemplar el ejemplar inmutable de las cosas y la belleza incorruptible, absolutamente igual a sí misma, inextensa en el espacio e invariable en el tiempo, sino siempre la misma e idéntica en todos sus aspectos (esa belleza, cuya existencia los hombres niegan, sin embargo de ser la verdadera y la más excelsa)»^[65].

La persona creyente ve la belleza divina reflejada en la armonía de la creación. «La sabiduría de Dios se extiende de este modo de uno a otro confín (cfr Sb 8, 1); y por ello el supremo Artífice coordinó todas sus obras para un fin de hermosura. Por tanto, en su bondad, a ninguna criatura, Desde la más alta hasta la más ínfima, ha negado la belleza que sólo puede venir de Él.»^[66]

La belleza divina resplandece de forma especial en la gracia que nos ha sido dada mediante Cristo. Él es el más hermoso entre los hijos de los hombres (cfr Sal 44, 3), porque es igual al Padre y Señor de todas las cosas. Hermoso incluso con sus heridas de hombre crucificado, de hombre que muere para redimir a sus hermanos^[67]. Hermoso, porque la belleza es el amor. Explicando 1 Jn 4, 19 («nosotros amemos, porque Dios nos amó antes»), Agustín dice: «¿Cómo le íbamos a amar si no nos hubiese amado Él antes? Al amarle nos hemos hecho amigos de Él, pero Él nos amó cuando éramos sus enemigos, para hacernos sus amigos. Él nos amó antes y nos otorgó amarle a Él. Aún no le amábamos; amándole nos volvemos bellos. [...] Dios es siempre hermoso, nunca deforme, nunca sujeto a cambio. El que siempre es hermoso nos amó el primero y ¿cómo éramos cuando nos amó, sino feos y deformes? Pero si nos amó no fue para dejarnos en nuestra fealdad, sino para transformarnos y, de deformes, hacernos bellos. ¿Cuándo llegaremos a ser bellos? Amando a quien siempre es bello. La belleza crece en ti en la misma proporción en que crece tu amor, puesto que la caridad misma es la belleza del alma»^[68].

La belleza de Cristo es su divinidad; asumiendo un cuerpo, Cristo ha tomado también nuestra imperfección, es decir nuestra mortalidad, para hacernos semejantes a él y animarnos a amar la belleza interior. Aún siendo el más hermoso entre los hijos del hombre, Jesús no tiene, como dice Isaías 53, 2, «ni forma ni hermosura»: de hecho el Verbo se ha vaciado de sí mismo y ha tomado forma de siervo. «*No tenía forma ni belleza*, para otorgarte a ti la forma y la belleza. ¿Qué forma? ¿Qué belleza? El amor de la caridad [...]. Ya tienes esa belleza, pero no te mires a ti mismo, no sea que pierdas lo que recibiste; mira a quién te hizo bello»^[69].

Ahora comprendemos mejor porqué, después de invocar a la Belleza espiritual, Agustín pronuncia en este momento de la Regla, por primera y única vez, el nombre de Cristo: aquellos que aman a Dios, la Belleza suprema, deben esparcir el buen perfume de Cristo (cfr 2 Cor 2, 15; 1 P 2, 12; 3, 16) mediante su cordial vida común (cfr St 3, 13; 1 P 3, 16). La belleza de Cristo, su amor, se irradia a través de la belleza del amor comunitario. La unidad es la verdadera belleza de la iglesia. «*Si no te conocieras a ti misma, ¡oh hermosa entre las mujeres* (Ct 1, 7). Eres hermosa entre las mujeres, pero reconóctete a ti misma. ¿Dónde te reconoces? [...] Si eres hermosa, hay unidad en ti. Donde hay división, hay fealdad, no hermosura»^[70].

No siervos, sino libres

La observancia de la regla tiene que hacerse con amor, como amantes de la belleza, como hermanos y hermanas que difunden el perfume de Cristo con su vida, y no como siervos bajo la ley, sino como personas hechas libres bajo la gracia. Agustín apela aquí a Rm 6 14. El capítulo 6 de la carta a los Romanos es la respuesta que Pablo da a la objeción provocada por todo lo que ha afirmado precedentemente: es decir, que hemos sido salvados por pura gracia. «Pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia; así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinaría la gracia en virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor» (Rm 5, 20b-21). Si el pecado es como la condición para que abunde la gracia, ¿deberemos permanecer siempre en el pecado? Una objeción absurda para Pablo, porque de por sí, el cristiano ha muerto al pecado. «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rm 6, 4). En el bautismo fuimos muertos y sepultados con Cristo para poder caminar en una vida nueva. Es interesante señalar que Pablo no dice

“para ser resucitados también nosotros”, sino “para caminar en una vida nueva”, es decir para vivir de manera conforme a la resurrección de Cristo, es decir según la modalidad absolutamente nueva que Jesús ha abierto con su resurrección.

Estas nuevas potencialidades, las debemos manifestar en nuestra manera de vivir: un vivir que se mueve dentro la vida misma de Jesús resucitado. «Nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto, queda liberado del pecado» (Rm 6, 6-7). El “cuerpo del pecado” es nuestra realidad de criatura vieja esclavizada por el pecado. Cuerpo para Pablo quiere decir la persona: « no ofrezcáis *vuestros miembros* ... al pecado, sino más bien ofreceos *vosotros mismos*» (Rm 6, 13). El cuerpo es el elemento constitutivo de la persona humana. La persona humana no solo tiene un cuerpo, sino que es cuerpo. Por esto, en la resurrección, volveremos a vivir en el cuerpo, que «se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 43-44). El cuerpo resucitado es la persona humana en su verdadera plenitud, en su identidad más profunda, en su libertad de todo egoísmo que la mortifica.

Con el bautismo somos inmersos en el amor de Dios: amor siempre nuevo, amor que nos renueva, amor fiel que no conoce vuelta atrás. De hecho «Cristo resucitado de entre los muertos no muere ya más, y que la muerte no tiene dominio sobre él» (Rm 6, 9). La resurrección es un punto firme de la historia humana. Cristo resucitado ahora vive solo para Dios, y así también nosotros, en él, hemos muerto al pecado y vivimos para Dios (cfr Rm 6, 11): no vivimos más en la carne, es decir cerrados en los angostos límites de nuestro yo egoísta (cfr Rm 7, 5), ni tampoco en el mundo (cfr Col 2, 20), es decir según los criterios de un pensamiento que se fundamenta en la autosuficiencia; sino en el Señor Jesús vivimos solo para Dios, en la libertad que solo la gracia de Dios puede darnos.

El pecado ya no tiene poder sobre nosotros, porque no estamos bajo la ley, entendida como una obra por medio de la cual creemos que nos salvamos autónomamente, y de esta forma hacemos más grave nuestro estado de pecado; sino que estamos bajo la gracia, es decir, bajo el régimen de un amor que, más allá de cualquier posible prestación por nuestra parte, nos salva gratuitamente.

Enfermedad y gracia

En la obra agustiniana el binomio amor-libertad aparece por primera vez en el libro escrito durante su estancia romana del 387 al 388, el *De moribus ecclesiae catholicae* (De las costumbres de la Iglesia católica). Es el primero de los escritos contra el maniqueísmo, la herejía que durante un tiempo Agustín había creído como una vía posible para él y que pone entre Antiguo y Nuevo Testamento una ruptura irreconciliable: el Dios del Antiguo Testamento es un Dios malvado, que no tiene nada que ver con el Dios predicado por Jesús. En el *De moribus ecclesiae catholicae* 28, 56 Agustín habla de la “medicina del alma”, es decir, de lo que es necesario hacer cuando uno se ha encaminado por el camino del mal. Esta medicina comporta dos aspectos: «la coerción y la enseñanza. La coerción se consigue por el temor, y la enseñanza, por el amor: amor y temor que dicen relación al que por la disciplina se le ayuda, ya que quien por la disciplina da la medicina, no debe tener otro móvil que el amor. El mismo Dios, cuya clemencia y bondad es la única razón de nuestra existencia, no dio otras reglas en el Antiguo y Nuevo Testamento. En ambos existe el temor y el amor, bien que en el Antiguo prevalezca el temor y en el Nuevo domine el amor; allí rige la ley de la servidumbre, aquí los apóstoles anuncian la ley de la libertad»^[71].

Dirigiéndose después directamente a la Iglesia como «la verdadera madre de los cristianos», Agustín afirma: «Por ti sabemos que el pecado es mucho más grave cuando se conoce la ley que cuando se ignora. *El pecado es el aguijón de la muerte, y la fuerza del pecado es la ley* (1 Cor 15, 56), por la que la conciencia de su trasgresión hiere y mata. Tú eres la que nos muestra cuán vanas son las acciones hechas bajo el yugo de la ley, cuando la pasión causa la ruina del alma, y que trata de reprimirla, de darle muerte, por el temor del castigo más bien que por el amor de la virtud» (30, 62-64) ^[72].

El creyente actúa bien no por miedo al castigo, sino sólo por el amor que lo une a Dios. Por eso, también, la observancia de la regla debe vivirse *cum dilectione*, con amor; debe ser expresión de un don libre, cada vez mayor.

El término “bajo la gracia”, que no aparece aun en el *De moribus ecclesiae catholicae*, aunque si está contenido en el concepto mismo de amor y de libertad, está atestiguado en el primer escrito de Agustín sacerdote, *De utilitate credendi* (entre el 391 y el 392). Los maniqueos tienen razón cuando dicen que quienes están bajo la ley viven como esclavos. Pero, añade Agustín, incluso la proclamación de la ley es una cosa buena porque ha preparado el tiempo de la gracia, la gracia de Cristo que nos libera de todo miedo servil y nos invita a abandonarnos solo al amor. Por eso san Pablo, en Gal 3, 4, afirma que la ley ha desempeñado la función de pedagogo hasta Cristo. «El dio, pues, a los hombres primero un maestro a quien habían de temer, después otro, a quien habían de amar» ^[73].

De la misma época es también la importante obra *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* (*Exposición de algunos textos de la Carta del apóstol Pablo a los Romanos*). En el capítulo 35, reflexionando sobre Rm 6, 14, Agustín sostiene que, ya que aún estamos “en la carne”, aún estamos dominados por la ley del pecado que nos seduce y nos provoca; pero estando “bajo la gracia” podemos resistir en un combate que terminará sólo después de la muerte. Esta idea viene retomada en el capítulo 45, a propósito de Rm 7, 23-25, y en el capítulo 47, en referencia a Rm 8, 1 («Por consiguiente, ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús»). Quien aún experimenta deseos carnales, no merece la condena; lo importante es no ceder, porque quien cede muestra que está aún bajo la ley y no bajo la gracia.

Los mismos conceptos y términos aparecen en otra obra del periodo del sacerdocio, el *exposición de la carta a los Gálatas*, 46. Hay varias etapas en la historia de la humanidad. La primera es la *ante legem*, antes de la ley, cuando el hombre vive sin conocer la ley. Después está la *sub lege*, bajo la ley, cuando el hombre conoce la ley, querría vivirla sin ofenderla, pero es demasiado débil y por eso es vencido por el pecado. Le sigue el tiempo *sub gratia*, bajo la gracia, es decir el amor que nos ha sido presentado por el mismo Señor. Es una etapa que conoce aún la lucha, porque todavía la historia del hombre no ha llegado al último estadio que es *la pace*: cuando el hombre esté *in pace*, la paz de la vida eterna, acabarán las exigencias del mal y las penas que se derivan. Como ahora estamos bajo la gracia, podemos, a pesar de las continuas tentaciones y pruebas, permanecer firmes en el amor de la justicia (n. 47) ^[74].

En el primer escrito después de su consagración episcopal, los dos libros *a Simpliciano sobre cuestiones diversas* – estamos en el 396 -; comentando la expresión de Rm 7, 14 («yo soy de carne»), Agustín no la aplica a Paolo, que es un hombre santo, sino al hombre que se encuentra bajo el yugo de la ley; la gracia, sin embargo, perdona los pecados e infunde el espíritu de amor en el corazón de los hombres.

Solo más tarde Agustín corregirá su exégesis de Rm 7, 14, considerando que Pablo pueda haber referido justamente a sí mismo la frase: «Yo soy carnal ...no hago lo que quiero, sino que realizo lo que detesto». Este cambio acaece en la época de la polémica antipelagiana,

que empieza en el 412 y debate la difícil relación entre libertad y gracia. Un pasaje de las *Retractaciones*, escritas en el 426 ó 427, cuando Agustín tenía 72 años (muere en el año 430), explica el motivo de este cambio de idea: «En este libro [*Exposición de algunos textos de la carta del apóstol san Pablo a los Romanos*] digo: *En cuanto a lo del apóstol: “sabemos que la ley es espiritual; en cambio, yo soy carnal”, demuestra suficientemente que la ley no puede ser cumplida sino por los espirituales, cuales los hace la gracia de Dios* (41; cfr Rm 7, 14). [...] En efecto, así es como entendía al principio estas palabras, que después consideré con más atención, habiendo leído algunos tratadistas de las divinas Escrituras, cuya autoridad era de peso para mí, y comprendí que [estas] palabras [...] pueden ser referidas también a la persona del Apóstol. [...] Las palabras del Apóstol se entienden todavía mejor del hombre espiritual y constituido ya bajo la gracia a causa del cuerpo de carne, que no es aún espiritual, pero que lo será en la resurrección de los muertos, y a causa de la misma concupiscencia de la carne, con la cual luchan los santos de tal manera sin consentir en ella para el mal, que, sin embargo, no carecen en esta vida de sus movimientos, a los que se oponen rechazándolos; pero no los tendrán en la otra vida, *cuando la muerte sea absorbida en la victoria* (1 Cor 15, 54). Así pues, por esa concupiscencia y por sus movimientos, a los que se resiste de tal manera que, sin embargo, están en nosotros, cualquier santo, puesto ya *bajo la gracia*, puede decir que todo eso que aquí he afirmado son palabras del hombre todavía puesto no *bajo la gracia*, sino *bajo la ley*»^[75].

Para Agustín, en resumen, con las palabras «no hago aquello que quiero» Pablo quiere decir: «quisiera estar libre de toda codicia, pero no soy capaz de elevarme hasta ese nivel». También para Pablo es imposible llegar, en esta tierra, a la paz interior. Una verdad simple y grande, que emerge también en el curso de la Regla, donde, como hemos tenido ocasión de ver, más de una vez Agustín hace referencia a sus hermanos como a “enfermos”, delicados, débiles. Frente a Dios ninguno de nosotros es lo que querría ser. Incluso el santo no lo es, y más bien, como Pablo, propio porque conoce más a fondo la inconmensurable gracia de Dios, experimenta con mayor sufrimiento la distancia que lo separa de Dios. No más bajo la ley, sino libres bajo la gracia, en la comunidad, de todos modos, somos hermanos y hermanas pobres y débiles, que sufren el aguijón de la carne y del límite. Lo que nos une es saber que todos hemos sido sanados por la gracia, y la voluntad de crecer en el conocimiento de esa Belleza, que nos rescata de nuestras oscuridades y nuestras mezquinidades.

El espejo de nuestra vida

La *Regla de Vida* contiene muchas referencias a la libertad. Ya el primer artículo subraya que el compromiso de vida consagrada en el mundo es una «asunción libre [...] con el fin de llevar a su plenitud el mandamiento de la caridad» (cfr también art. 71).

Los votos no son ataduras, sino elecciones que potencian la libertad. En la castidad, «libremente elegida por el Reino» (art. 8), la persona «encuentra plenitud y armonía *consigo mismo*, con los hermanos y con toda la creación» (art. 10). Encuentra esa Belleza recordada por la regla agustiniana: la belleza del amor de Cristo que nos libera de nosotros y nos pone en comunión con todos.

El voto de pobreza nos hace libres en el uso de los bienes, así sin obstáculos ni preocupaciones podamos «acoger en ti a Cristo y comunicarlo a los demás» (art. 15).

Con el voto de obediencia queremos hacer nuestra la voluntad del Padre para realizar con Él una unión estrechísima y «caminar así hacia la plena libertad» (art. 21).

La vida consagrada, según la perenne tradición de la iglesia, es una «respuesta de amor consciente y libre por la que nos comprometemos a seguir a Cristo en el mundo» (art. 55). Una libertad que requiere un ejercicio cotidiano: la formación permanente, que no es otra cosa que crecer en la libertad «de las actitudes de defensa y de todo prejuicio» (art. 52) para entrar en el infinito espacio del amor de Cristo. «Se consciente de que crecerás en la libertad evangélica, en la medida en que sepas desnudarte de ti misma para revestirte de Cristo» (art. 58). Frente a los problemas de la vida, sólo la libertad nos permite obrar un verdadero discernimiento y encontrar soluciones sabias.

Junto a la libertad también hay una insistencia significativa sobre la fidelidad a la *Regla de Vida*. Es mediante ella, junto a la reflexión de la Palabra de Dios y al diálogo sincero y paciente con todos, que se obtiene la luz necesaria para conocer la voluntad de Dios (art. 22). En base a la capacidad para vivir la Regla de Vida se valora la petición de una candidata (art. 68). Con la promesa y después con los votos anuales nos comprometemos a observarla y a vivirla (art. 73 y 75; 80 y 81).

La *Regla de Vida* debe ser vivida «con fe y amor» (art. 24). Los compromisos que con ella hemos asumido, deben ser verificados periódicamente: una verifica importante que marca «un momento de crecimiento en el don de ti misma a Dios y a los hermanos» (art. 63).

Toda la Familia es responsable de la fidelidad a la regla, expresión del carisma que la ha suscitado en la Iglesia como semilla evangélica o levadura escondida en el mundo (art. 65). De la Regla de Vida es necesario asimilar su espíritu (art. 73). No se trata de una observancia material y pedante. No somos esclavos de la regla, sino que la vivimos como personas libres en el amor, personas deseosas de ofrecer, cada día al Señor, un don cada vez mayor.

La regla se convierte, entonces, como dice Agustín a sus monjes, en el espejo donde podemos reflejar nuestro camino. «Como en un espejo podréis ver en este librito si hay alguna cosa que estáis descuidando u olvidando (cfr St 1, 23-25). Si descubrís que vuestras acciones coinciden con cuanto está escrito, dar gracias al Señor, dador de todo bien. Sin embargo, si alguno se da cuenta que ha faltado en algún aspecto, se arrepienta del pasado y se ponga en guardia para el futuro, pidiendo que se le perdone la deuda y no sea de nuevo inducido a la tentación». La oración del Padre Nuestro, que es la oración de la comunidad, es el sello que Agustín pone a su Regla. La oración, con la que pedimos perdón al Señor, nos ayude, también a nosotros, a pedir perdón a los otros y a permanecer fieles, aún en la pobreza, en el arduo y a la vez luminoso camino hacia la plenitud de Dios.

[1] Carta 21, en *Obras de San Agustín*, XXI, Città Nuova, Roma 1969, p. 100-105.

[2] *Discurso 34, 7* en *Obras de San Agustín*, XXIX, Città Nuova, Roma 1979, p. 629.

[3] *Obras de San Agustín*, IV, Città Nuova, Roma 1977, p. 277.

[4] Carta 189, 7 en *Obras de San Agustín*, XXIII, Città Nuova, Roma 1974, p. 201. A la invitación del sacerdote los fieles de hecho responden: «Están levantados hacia el Señor». Cfr. también *Discurso 56, 16; 177, 9; Comentario al salmo 53, 11*. De nuevo un pasaje donde el *sursum cor* está puesto en relación con la humilde confianza en el Señor: «Es bueno tener elevado el corazón; no hacia sí mismo, que es soberbia, sino hacia el Señor, que es obediencia, la cual solo puede ser de los humildes. Hay pues una forma de humillarse que de forma admirable eleva el corazón, y hay una forma de elevación que lo humilla» (*La ciudad de Dios*, XIV, 13, 31).

[5] Carta 130, 10, 19, en *Obras de San Agustín*, XXII, Città Nuova, Roma 1971, p. 95. Esta carta fue escrita por Agustín a Proba, matrona cristiana muy en vista en esa época, perteneciente a la antigua nobleza. Después del saqueo de Roma, por obra de Alarico, rey de los Godos, en el 410, se refugió, ya viuda, con la hija y la nieta, en el África del Norte donde tenía importantes posesiones. Se dirige a Agustín para obtener consejo e instrucciones sobre la oración; y el obispo le envía una larga carta, una especie de tratado sobre la oración, que empieza así: «Non logro expresar con palabras la gran alegría que me ha causado tu petición, en la que he notado cuanta atención te tomas de una cosa tan importante. ¿Qué otra ocupación mayor podrías haber tenido en tu viudez si no la de persistir en la oración noche y día, según la recomendación del Apóstol (1 Tm 5, 5)? [...] Podría parecer pues extraño como es posible que aun siendo tú, según la valoración del mundo, noble, rica, madre de una familia numerosa y si bien viuda, pero no desolada, puede – repito – parecer extraño como el pensamiento de la oración haya penetrado en tu corazón y se haya adueñado enteramente de ti, si

no fuese que tu comprendes bien que en este mundo y en esta vida ninguno puede sentirse seguro». Subrayar dos ideas: la oración nace de ese sentido de inseguridad que señala la existencia humana, incluso de las personas que parecen más afortunadas; la oración encuentra su representación simbólica más eficaz en la imagen de la viuda, de quien no tiene apoyos, si no solo en Dios. Cfr. *La Oración. Epistola 130 a Proba*, introducción, traducción y notas a cargo de A. Cacciari, ed. Paulinas, Milán 1981.

[6] *Carta 130*, 9, 18-10, 20, en *Obras de San Agustín*, XXII, p. 93-95.

[7] *Obras de San Agustín*, I, Città Nuova, Roma 1967, p. 865-867.

[8] Pablo habla también del “cuerpo del pecado” (Rm 6, 6) o del cuerpo de los deseos y las pasiones (cfr Rm 6, 12; 8, 13), o del “cuerpo de humillación” (Fil 3, 21), o del “cuerpo de muerte” (Rm 8, 3). En este caso es el yo, aún dominado por el pecado, que permanece para quien no vive en Cristo.

[9] Cfr. por ejemplo, en la carta 48 a Eudósio, abad del monasterio de la isla de Capraia, *Obras de San Agustín*, I, p. 402-407.

[10] El uso de la lectura durante las comidas es de origen oriental; lo encontramos en san Basilio, en la cuestión 180 de sus “pequeñas reglas”.

[11] *Discurso 205*, 1 en *Obras de Agustín*, XXXII/1, Città Nuova, Roma 1984, p. 137-139.

[12] Se tenga presente que el texto hebreo de Is 11, 2-3 enumera solo seis dones del Espíritu. El don de la “piedad” se encuentra en la versión de los Setenta y en la traducción latina, es decir en la forma en la que Agustín leía el texto sagrado.

[13] *De sermone Domini in monte I*, 3, 10 en *Obras de San Agustín*, X/2, Città Nuova, Roma 1997, p. 91.

[14] *De sermone Domini in monte I*, 4, 11, *Ibidem*, p. 91

[15] *De sermone Domini monte II*, 11, 38, *Ibidem.*, p. 227.

[16] *De sermone Domini in monte I*, 11, 32, *Ibidem.*, p. 121.

[17] *La doctrina cristiana* es una obra fundamental que Agustín comenzó a escribir entre el 395 y el 398, y que terminará en el 426. Es importante sobre todo por la doctrina sobre la interpretación de la Escritura.

[18] *Obras de San Agustín*, VIII, Città Nuova, Roma 1992, p. 69.

[19] *Obras de San Agustín*, II, Città Nuova, Roma 1971, p. 813.

[20] *Obras de San Agustín*, VI, Città Nuova, Roma 1989, p. 117.

[21] En hebreo *segullah*, traducido en español por “propiedad” (Ex 19, 5; Mal 3, 17), “posesión” (Sal 135, 4), “pueblo privilegiado” (Dt 7, 6; 14, 2), “pueblo particular” (Dt 26, 18).

[22] Podemos recordar el famoso martirio de Rabbi Aqibà, víctima de la persecución romana en el 137 d.C., como está descrito en el Talmud: «Cuando R. Aqibà fue llevado al suplicio, era el momento de recitar el *Shema*, y le arrancaban la carne con ganchos de hierro, y aceptó el yugo del Reino de los cielos [= es decir, se puso a recitar el *Shema*]. Le dijeron entonces sus discípulos: - Oh maestro nuestro, ¿hasta que punto [llega la fuerza de tu ánimo]? Entonces él les respondió: - Durante toda mi vida he estado turbado por el versículo bíblico “Con toda tu alma”, interpretándolo: ¡Incluso si Él te quita el alma! Yo pensaba: ¿Cuándo tendré la ocasión de cumplirlo? Ahora que tengo la ocasión, ¿no debería quizás cumplir tal precepto? -. Y él prolongó la palabra “Único”, hasta que exhaló el alma, diciendo siempre la palabra “Único”» (*El Tratado de las bendiciones*, del Talmud babilónico, de S. Cavalletti, UTET, Turín 1982, p. 415).

[23] Sobre las dos caras laterales del estuche puesto sobre la frente está impresa la letra hebrea *shin*; sobre la correa del estuche que se pone en el brazo está hecho un nudo de tal manera que reproduce la letra *yod*; la correa rodea la cabeza está colocada firme por un nudo de forma que reproduce la letra *daleth*. Estas tres letras juntas forman el nombre de *Shaddai*, el Omnipotente. En la preparación para la oración, los hebreos observantes se ponen primero el estuche del brazo y después el de la cabeza, para indicar que la acción precede a la meditación, en recuerdo de Ex 24, 7: «Todo lo que Dios ha dicho, nosotros lo haremos y lo escucharemos».

[24] Aunque si la Regla considera la castidad bajo la luz negativa de las infracciones, sin embargo tiene bien presente su valor positivo de total entrega a Dios, cuando usa los términos bíblicos de “sanctitas” (= consagración) y de “sanctus” (= persona consagrada). La santidad es un atributo propio de Dios, misterio que va adorado y acogido, e Israel es santo por la entrega a Dios, a quien está unido en virtud de una alianza.

[25] Esta cita, que no aparece en otras obras de san Agustín (a parte, quizá, de alguna reminiscencia en el comentario al salmo 50), es según la versión griega de los Setenta.

[26] Cfr. por ejemplo, el *Sermón 50*, 2, 3: «Lo ve Dios que es *cordis inspector*». Aparece también en variantes, como *conscientiae inspector*, *interior inspector*.

[27] Cfr. *Sermón 161*, 9, 9: «Buscad con ardor la caridad; la caridad llegue a ser la dueña, acogedla temiendo pecar, dejad entrar al amor que no peca, dejad entrar al amor que vive rectamente. Con la entrada de la caridad [...] va alejándose el temor. Cuanto más se afirme ésta, tanto más disminuirá el temor. Cuando ella alcance su plenitud, no habrá ningún temor, porque la perfecta caridad expulsa el temor. Entra, pues, la caridad y expulsa el temor. Aunque ella, sin embargo, no entra sola, sino que tiene consigo el propio temor, que ella introduce, pero es el casto que dura para siempre. Es servil el temor por el cual temes quemarte junto al diablo; es casto el temor por el cual temes disgustar a Dios» (*Obras de San Agustín*, XXXI/2, Città Nuova, Roma 1990, p. 641). Cfr. también *La santa virginidad* 38, 39: «[E]l temor casto no puede separarse de la

caridad. Si no amas, temerás andar al infierno; si amas, temerás no ser bastante grata» (*Obras de San Agustín*, VII/1, Città Nuova, Roma 1978, p. 131).

[28] *Carta* 153, 1, 3: «Nosotros, de ningún modo, aprobamos las culpas que queremos sean enmendadas, ni queremos que las acciones hechas contra la ley moral o civil queden sin castigo por que nos complacen; pero, aun teniendo compasión por el pecador, detestamos las culpas y las vulgaridades; además cuanto más nos disgusta el pecado, tanto más deseamos que el pecador no muera sin haberse enmendado. Es fácil, y también inclinación natural, odiar a los malvados por que son tales, pero es raro y adecuado al sentimiento religioso amarles porque son personas humanas, de tal manera que condenamos la culpa y, al mismo tiempo, reconocemos la bondad de la naturaleza; entonces el odio por la culpa será más razonable por que esa es la que mancha la naturaleza que se ama » (*Obras de San Agustín*, XXII, Città Nuova, Roma 1971, p. 525).

[29] *De libero arbitrio*, III, 25, 76; *Contra epistulam Parmeniani*; Comentario al Salmo 37, 3; *Sermo Denis* 24, 4; 17° comentario al salmo 118, 3; *Contra adversarium legis* II, 11, 37; *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (*Manual sobre la fe, la esperanza y la caridad*), 19, 72.

[30] Cfr. L. VERHEIJEN, *La Regla de San Agustín. Estudios e investigaciones*, Ediciones Augustinus, Palermo 1986, p. 255.

[31] El verbo, traducido en la Biblia de la CEI con “hacerse pequeños” (Mt 18, 5), es *tapeinò*, que significa abajarse, humillarse, no según un ideal ascético de sumisión, sino con la conciencia de ser llamados a desempeñar una tarea de servicio. Cfr. también Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14. Sobre todo se vea Lc 1, 48: «Ha mirado la humildad (*tepeinosis*) de su esclava».

[32] Advertir la insistencia: *simul ambulate* (caminad juntos); *simul state* (estad juntos) (IV, 2).

[33] En el evangelio de Mateo, cfr. los siguientes pasajes: 5, 22-24.47; 7, 3-5; 12, 46-50; 23, 8; 25, 40; 28, 10.

[34] El término *ekklesia*, ya utilizado en Mt 16, 18, no aparece más ni en los otros sinópticos, ni en Juan. En el AT griego éste indica al pueblo santo de Israel, convocado por Dios.

[35] Lucas tiene una expresión más intensa: «va detrás de la perdida, hasta que la encuentra» (15, 4). Dios no deja la búsqueda hasta que no nos encuentra. El quiere, a todo costo.

[36] Sobre la misericordia de Dios en la *Regla de Vida*, cfr. los artículos 12; 31/d; 33.

[37] *De opere monachorum*, en *Obras de san Agustín*, VIII/2, Città Nuova, Roma 2001, p. 522-605.

[38] «Esperamos a la lectura en compañía de los hermanos que, cansados, vienen a nosotros de las tormentas del mundo para encontrar, entre nosotros, la serenidad en el estudio de la palabra de Dios, en la oración, en el canto de los salmos, himnos y cánticos espirituales. Dialoguemos con ellos, consolémosles, exhortémosles al bien, construyendo en ellos, es decir, en su conducta, cuanto, según en nuestra opinión, aún les falta, teniendo en cuenta el estado en el que se encuentran. Si no nos dedicásemos a tal actividad, sería peligroso nuestro recurrir a Dios en busca de los alimentos espirituales que Él dispensa. Y a los que se refiere el Apóstol cuando afirma: *Quién no quiera trabajar que tampoco debe comer*» (*El trabajo de los monjes*, 1, 2, p. 525).

[39] *El trabajo de los monjes*, 13, 14, p. 553.

[40] *El trabajo de los monjes*, 25, 32, p. 583.

[41] *Génesis a la Carta* 11, 15, 19 en *Obras de san Agustín*, IX/2, Città Nuova, Roma 1989, p. 581.

[42] *Génesis a la Carta* 11, 15, 20, en *Obras de San Agustín*, IX/2, Città Nuova, Roma 1989, 581. Agustín ha vuelto varias veces sobre este tema de la relación entre el bien común y el bien privado. Cfr. *El libre albedrío* 3, 1, 1; *La música* 6, 16, 53; *De la verdadera religión* 15, 112; *Carta* 140, 28, 68; *Tratado de la santísima Trinidad* 12, 9, 14; *Confesiones* 12, 25, 34.

[43] La Biblia griega traduce “lento a la ira” por “magnánimo”.

[44] En sentido positivo aparece en Hb 10, 24: «Fijémonos los unos en los otros para estímulo de la caridad y las buenas obras».

[45] En el AT se le encuentra sólo en Sir 8, 17: «No le pidáis consejo al insensato, pues no podrá mantenerlo en silencio».

[46] «Todo lo soportamos (sostenemos) para no crear obstáculo alguno al Evangelio de Cristo» (1 Cor 9, 12). «No pudiendo soportar más» (1 Ts 3, 1. 5), Pablo manda a Timoteo para reforzar a los Tesalonicenses en la fe.

[47] Cfr. *Discurso* 49, 7, 7; 58, 7, 8; 82, 1, 1; 211, 1; 1-2, 2; 387, 2; *Comentario sobre los salmos* 54, 7; 30 (2), 2, 4; 103 (3), 19; *Carta* 38, 2; *De sermone Domini in monte*, II, 19, 63; *Exposición de la carta a los Gálatas*, 56.

[48] Cfr. Cicerón, *Tusculane* IV, 9, 21: *odium est ira inveterata*. Esta frase se remonta al historiador Zenón de Citium.

[49] *Discurso* 49, 7, en *Obras de San Agustín*, XXIX, Città Nuova, Roma 1979, p. 937.

[50] *Discurso* 211, en *Obras de San Agustín*, XXXII/1, Città Nuova, Roma 1984, p. 181.

[51] *Regla* 1, 3 (Hch 4, 32.35); 4, 5 (Pr 27, 20); 5, 2 (1 Cor 13, 5).

[52] *Discurso*, 211, 2, p. 183.

[53] Cfr. *Contra Faustum* XXII, 64, en *Obras de San Agustín*, XIV/2, Città Nuova, Roma 2004, p. 559.

[54] *Discurso* 56, 9, 13: «Dejaos pues, decir cada día con verdad de corazón: *Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores*. Y por lo tanto dejadnos hacer lo que decimos. No

tomemos un compromiso con Dios, un acuerdo, una obligación. El Señor vuestro Dios os dice: Si vosotros perdonáis, entonces yo perdono. Si vosotros no perdonáis, entonces vosotros, no yo, considerad vuestras culpas en contra de vosotros mismos». Cfr. también los discursos 57, 58 y 59, dedicados, como el Discurso 56, al Padre nuestro; comentario al Salmo 103, 19 (1); Carta 189, 8.

[55] Cfr. esquema 5.

[56] Cfr. *Del Génesis contra los maniqueos* 2, 22. Cfr. también Discurso 285, 6.

[57] L. VERHEIJEN, *La Regla di S. Agustín. Estudios e investigaciones*, ed. Augustinus, Palermo 1986, p. 154-155. Que en los monasterios agustinianos hubiesen jóvenes y adolescentes resulta claramente de la carta 209, 3 y del discurso 356, 7.

[58] Discurso 207, 2. Cfr. también Discurso 205, 1; 206, 1.

[59] *Confesiones* X, 43, en *Obras de San Agustín*, I, Città Nuova, Roma 1965, p. 361-363.

[60] Para la definición de Dios como "misericordioso y piadoso" ved, antes que nada, Ex 34, 6; y después también 2 Cro 30, 9; Ne 9, 17.31; Sal 86, 15; 103, 8; 111, 4; 112, 4; 145, 8; Sir 2, 11; Jl 2, 13; Gn 4, 2.

[61] Cfr. L. VERHEIJEN, *La Regla di S. Agustín*, p. 166-173. Se observe, sin embargo, que para Agustín es esta la perfecta comunión de espíritu lo que abre el alma a la contemplación de Dios.

[62] *Obras de San Agustín*, III/1, Città Nuova, Roma 1970, p. 355.

[63] El VERHEIJEN (op. cit., p. 177-189) ha demostrado las conexiones entre el programa formativo del *De ordine* y el de las fuentes pitagóricas.

[64] N. CIPRIANI, *Introducción a la Regla*, en *Obras de San Agustín*, VII/2, Città Nuova, Roma 2001, p. 14, nota 18.

[65] *De vera religione* 3, 3, en *Obras de San Agustín*, VI/1, Città Nuova, Roma 1995, p. 21.

[66] *De vera religione* 39, 72, *ibidem*, p. 109-111.

[67] «Recordaos de amar con todo vuestro corazón al que es el más bello entre los hijos de los hombres (Sal 44, 3). [...] Mirad la belleza de vuestro amante, complacedle igual al Padre y sumiso a la voluntad de la madre; Señor del cielo y siervo en la tierra; creador de todas las cosas y creado como una de ellas. Contemplad cuánto es bello en él aquello que los soberbios destruyen. Con ojos interiores mirad las llagas del crucifijo, la sangre del moribundo, el precio versado por el creyente, el intercambio efectuado por el Redentor. (*La santa virginidad*, 54, 55, en *Obras de San Agustín* VII/1, Città Nuova, Roma 1978, p. 155-157.

[68] *Comentario a 1 Jn 9,9*: en *Obras de san Agustín*, XXIV/2, Città Nuova, Roma 1968, p. 1829.

[69] *Ibidem*.

[70] *Sermón* 46, 37, en *Obras de San Agustín*, XXIX, Città Nuova, Roma 1979, p. 853.

[71] *Obras de San Agustín*, XIII/1, Città Nuova, Roma 1997, p. 87.

[72] *Ivi*, p. 95-97.

[73] *De la utilidad de creer* 3, 9, en *Obras de San Agustín*, VI/1, Città Nuova, Roma 1995, p. 187.

[74] Encontramos, de nuevo, este esquema *ante legem, sub lege, sub gratia, in pace* en dos de las "3 cuestiones", la 61, 7 y la 64, 3. Cfr. también la cuestión 66, donde también cita Rm 7, 5-23, donde el apóstol evoca la experiencia de quien se encuentra bajo la ley, y que podrá ser liberado por la gracia.

[75] *Retractaciones*, I, 23, en *Obras de San Agustín*, II, Città Nuova, Roma 1994, p. 123-125. Cfr. La revisión del comentario de la carta a los Gálatas (*Retractaciones* 24, 2, p. 131); la sexagésima sexta cuestión del *Libro sobre ochenta y tres cuestiones diversas* (*Retractaciones* I, 26, 2, p. 145); los *Dos libros a Simpliciano* (*Retractaciones* II, 1, 1, p. 151).