

EL CORAZÓN DE LA VIDA RELIGIOSA AGUSTINIANA

1. 1. En referencia a su conversión, san Agustín habla de sujetar su cerviz al yugo suave del Señor y el hombro a su carga ligera. Las dos imágenes, tomadas del evangelio de san Mateo (Mt 11,30), aluden a la doble decisión tomada bajo la higuera de su residencia en Milán: recibir el sacramento del bautismo en la Iglesia católica y comenzar a vivir en ella como siervo de Dios –hoy diríamos como religioso–. Él había vinculado la primera decisión a la segunda, hasta el punto de que la imposibilidad experimentada de llevar a cabo la segunda, le había impedido hasta entonces realizar la primera. De hecho, solo cuando se sintió con fuerzas para dar el segundo paso, se decidió a dar el primero. Todo ello sucedió, como es bien sabido, tras la información recibida del compaisano Ponticiano sobre el monacato católico, que había echado raíces ya en la misma ciudad de Milán, y tras la lectura del texto de san Pablo a la que se sintió invitado por la voz del niño o niña oída en el huerto.

1. 2. Efectivamente, cuando Agustín se bautizó lo hizo ya con el compromiso personal de vivir en adelante como siervo de Dios. Su decisión al respecto era clara, aunque no tanto el modo de llevarla a cabo. Lo cierto es que el período transcurrido en la finca de Casiciaco, previo a la recepción del bautismo, ya estuvo marcado por determinados signos inequívocos de tal opción como son la vida célibe, la intensa oración, el empeño en conocer a Dios y al alma, y todo ello en compañía de amigos. Tras el bautismo, aparece un nuevo indicador: la voluntad de ser útil a la Iglesia de Dios, que impulsa la decisión del grupo del regresar al África nativa. Es más que probable que la nueva perspectiva se la haya sugerido la idea de la Iglesia madre escuchada en la catequesis bautismal de san Ambrosio. A ella, “la verdaderísima madre los cristianos”, dirigirá poco tiempo después un encendido elogio en la obra *Las costumbres de la Iglesia católica*, escrita en Roma en su viaje de regreso a África.

1. 3. La imposibilidad de navegar de inmediato a África forzó la permanencia del grupo de amigos en Roma durante varios meses y ofreció a Agustín la oportunidad de conocer mejor el monacato local. Cuando finalmente logró arribar a Cartago –“fui siendo uno y volví siendo otro”–, se sirvió de contactos eclesiales para conocer más de cerca aquel nuevo campo a cuyo cultivo deseaba contribuir desde su condición de siervo de Dios. Con ese bagaje informativo llegó a Tagaste, su ciudad natal, donde se estableció con el pequeño grupo que le acompañaba.

1. 4. En la casa paterna, única parte de la herencia que reservó para sí, comenzó, según dice san Posidio, “a vivir para Dios, con ayunos, oración y buenas obras, meditando día y noche la divina ley. Comunicaba a los demás lo que recibía del cielo con su estudio y oración, enseñando a presentes y ausente con su palabra y escritos”. La condición de siervo de Dios se traducía en el “vivir para Dios” que, a su vez, se manifestaba en prácticas ascéticas, con notable énfasis en el estudio y en lo que cabe llamar apostolado de la palabra, oral o escrita. Y, como fondo, el ejemplo de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, en la que nadie tenía nada propio, sino que todo era común y se distribuía a cada cual según lo necesitaba.

1. 5. De forma inesperada, Agustín se encontró siendo presbítero en Hipona. Pero no renunció a su ideal de vivir como siervo de Dios. Con esa finalidad consiguió de su obispo Valerio un terreno de la Iglesia para fundar un monasterio en el que vivir como tal con otros amigos. El estilo de vida y el modelo los siguió tomando de la primera comunidad cristiana de Jerusalén. Así lo afirma también san Posidio: “comenzó a vivir con los siervos de Dios según el modo y la norma establecida por los apóstoles”. Ese monasterio fue su residencia durante los años de presbítero y los primeros de obispo. Un período que aprovechó para seguir modelando la inspiración original.

1. 6. Pero llegó el momento en que advirtió cuán difícil le resultaba armonizar sus obligaciones como obispo con la disciplina propia de una comunidad religiosa. Entonces pasó a residir en la casa episcopal en compañía de los clérigos a los que obligó a vivir en régimen de vida religiosa, adaptado a las exigencias del ministerio pastoral. El monasterio de laicos siguió con el estilo de vida marcado por Agustín, convirtiéndose luego en semillero de clérigos, igual que el monasterio de clérigos en semillero de obispos. De hecho, a decir una vez más de san Posidio, los obispos que salieron de él superaron la decena. La selección, siempre necesaria pero más cuando la condición clerical es objeto de intenso deseo, tenía lugar según criterios exigentes que contemplaban tanto la formación intelectual como la moral y espiritual de los aspirantes. De hecho, no todos los que aspiraban a ser clérigos lo conseguían. Por esta y otras razones, los siervos y siervas de Dios fueron objeto de la solicitud del obispo durante toda su vida y, más de una vez, causa de seria preocupación.

2. Como en tantos otros aspectos, san Agustín fue profundizando progresivamente su concepción del ideal de vida religiosa. Sus diversos escritos, sin embargo, no fueron resultado de una planificación, sino fruto de variadas circunstancias. Destacamos, como más señalados, los siguientes: *La Regla*, concebida como espejo en que los religiosos y las religiosas habían de mirarse continuamente; *El trabajo de los monjes*, visto como complemento conveniente a la oración y al estudio; *La virginidad consagrada*, presentada como alternativa al matrimonio cristiano; *Exposición del salmo 132*, en que ubica la vida religiosa en el marco de la Iglesia; *Sermones 355-356*, dura crítica a la hipocresía. A estos textos hay que unir otros de menor extensión, que consideran aspectos puntuales, al hilo del tema objeto de su reflexión.

3. 1. Para Agustín, como para toda la tradición cristiana, el primer elemento definitorio de la consagración a Dios es el celibato/virginidad. Él ha reflexionado sobre ello de forma detenida en la obra mencionada *La virginidad consagrada*, ofreciendo su visión personal. En su reflexión destacan varios aspectos, más teológicos que ascéticos. Ante todo, la motivación: lo que la hace meritoria religiosamente no es el simple vivir en virginidad o celibato, sino el vivir así por Dios. Por eso la vincula de forma inseparable con la caridad y con la humildad, guardiana esta de la caridad. Son estas dos virtudes las que determinan la superioridad moral y espiritual de las personas concretas, aunque él considere que objetivamente el celibato/virginidad es superior al matrimonio. Esencial a la virginidad/celibato de los religiosos es también su relación con Jesucristo, al que siguen por donde él va –por el camino del celibato/virginidad– y a donde él va –a la unión beatificante con Dios–. Como la esposa del Cantar, corren tras los perfumes de Cristo, es decir, anhelan su plenitud como resucitado. La relación con Cristo es inseparable de la perspectiva de la vida futura; solo desde ella se justifica el celibato/virginidad. En su comprensión de esta opción cristiana, san Agustín tampoco olvida volver su mirada a la Iglesia: siendo la Iglesia entera virgen en su espíritu, en la persona de los religiosos/religiosas lo es también en su cuerpo, imitando también a María, cuya maternidad comparten, aunque a nivel espiritual.

3. 2. El celibato/virginidad por Dios señala, pues, la condición que posibilita presentarse como religioso o religiosa. Este elemento común se complementa con otro específico que, en el caso de san Agustín, consiste en el ideal, ya señalado, de la primitiva Iglesia de Jerusalén. En realidad, tampoco es original, pues ya anteriormente la Iglesia primitiva había sido tomada como modelo de vida por otros autores cristianos. Es preciso señalar, sin embargo, que Agustín mismo experimentó una evolución al respecto. Partiendo de una concepción más ascética, llegó a otra más teológica. La ascética ha aparecido en el texto de san Posidio citado con anterioridad, que ponía en énfasis en la comunión de bienes y la distribución de los mismos según la necesidad de cada cual. La teológica aparece ya en la *Regla* y se repite luego en numerosos otros textos. En esta concepción teológica resaltan dos elementos: uno bíblico –integrar también el *anima una et cor unum* (“la única alma y el único corazón”) del texto lucano de los Hechos– y otro personal –añadir *in Deum* (“hacia Dios”).

3. 2. 1. La inclusión en el ideal de “la única alma y el único corazón” eleva el nivel de la propuesta religiosa. Con esta decisión, el santo –como acabamos de señalar– trasciende el nivel ascético del compartir bienes e introduce en el nivel espiritual de unificar vidas, mediante el compartir pensamientos y amores. Traspasa el nivel de lo individual y se adentra de lleno en el de lo comunitario. Con otras palabras, la propuesta no es que cada religioso alcance la unidad personal, superando toda división que pueda llegar de ideas incompatibles entre sí o de amores contrapuestos, sino que el conjunto de los religiosos logre la unidad dejándose guiar por idénticos principios e idénticos afectos.

3. 2. 2. “La única alma y el único corazón” es, sin duda, rasgo característico de la primera comunidad cristiana de Jerusalén según los Hechos de los Apóstoles, que ha inspirado a san Agustín. No obstante, de propia iniciativa, el santo le añade el conocido sintagma *in Deum* (“hacia Dios”). Por supuesto, no se debe al simple capricho de dejar una traza personal, sino a que consideraba insuficiente la formulación de san Lucas. La razón es que “la única alma y el único corazón” pueden tener como fundamento diversidad de intereses que van desde los materiales hasta los psicológicos y espirituales, mientras que Agustín pretende que ese fundamento sea específicamente religioso. De ahí que haya complementado el texto lucano con el *in Deum*.

El *in Deum* hace explícita la motivación religiosa de “la única alma y el único corazón”. Eso significa que la unidad de vida que implican no hay que entenderla desde la funcionalidad, sino desde la fe; es decir, no hay que valorarla desde el servicio que pueda prestar al logro de determinados objetivos por legítimos que sean, sino desde su capacidad de expresar la fe que profesan los religiosos, obviamente la fe cristiana. Eso conlleva asumir que el “Dios” en quien piensa Agustín es el Dios Padre revelado por Jesucristo, no otro propuesto por la tradición filosófica. Por otra parte, el hecho de que vaya precedido por la preposición *in* (*in Deum*) no señala solo el movimiento de dirección hacia él, sino el sumergirse en su misterio, misterio de amor, del que los religiosos se sienten a la vez objeto y sujeto; al saberse objeto de su amor paterno, se convierten en sujetos de amor filial hacia él. Al respecto, es fácil establecer cierta equivalencia entre el “hacia Dios” (*in Deum*) y el creer “en” Dios (*credere in Deum*) del Símbolo de la fe. Igual que el creer “en” Dios (*in Deum*) implica no solo en creer en su existencia y creer su palabra, sino también aceptar su amor y pagarle con otro similar, así el “hacia” Dios (*in Deum*) no presupone solo un dirigirse hacia él, sino también el vivo de deseo de un encuentro amoroso que da razón de ese dirigirse hacia él.

3. 2. 3. Este “hacia Dios” (*in Deum*) –recordamos– aparece en múltiples textos agustinianos como complemento a “la única alma y el único corazón” propios de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén. Ahora añadimos que ese complemento era necesario desde la interpretación teológico-cristológica que hace el santo de “la única alma”. Según él, esa “una alma” no es otra que “la única alma de Cristo”, lo que implica integrar el ideal religioso en su doctrina del “Cristo entero” (el *Christus totus*), el organismo vivo del que Cristo es la Cabeza y los cristianos los miembros de su Cuerpo, la Iglesia. Eso significa que el fundamento de “la única alma” y, por extensión, de “el único corazón”, es sacramental: gracias primero al bautismo y luego a la eucaristía los religiosos están integrados en Cristo y con él y en él constituyen “la única alma”. Integrados en él, han devenido en él en hijos de Dios: hijos de Dios en el Hijo de Dios. Incorporados a Cristo y conscientes de esa filiación, se encaminan hacia Dios, el Padre común, para disfrutar juntos de su amor paterno y manifestarle juntos el amor filial. Ahora bien, nada de esto es posible sin la actuación del Espíritu, fuente divina del amor. En efecto, “cumplir todas estas cosas” entre las que están el formar parte de “la única alma y el único corazón” y el encaminarse hacia Dios (*in Deum*) solo es posible si el Señor lo concede otorgando su amor, como señala el santo en el último capítulo de la Regla.

3. 2. 4. Una palabra puede resumir toda esta teología: “comunión”. Comunión primero con Cristo, a quien todos los religiosos se han incorporado como miembros. Luego, comunión con Dios Padre de quien los religiosos se han hecho hijos por la incorporación a su Hijo. Por último, comunión con el Espíritu, sin cuyo don, el amor, no cabe comunión posible. La comunión con Cristo y con Dios Padre incluye necesariamente la comunión con los demás religiosos, también ellos incorporados a él y con él hijos de Dios Padre. Una comunión, pues, fundada en la fraternidad con Cristo y en Cristo y en la común filiación respecto de Dios Padre. Resulta clara, pues, la referencia trinitaria de la comunión que Agustín propone a sus religiosos. La comunión de amor propia de las divinas Personas se traslada a la comunidad religiosa. Pero si la referencia trinitaria está en su origen, en su término encuentra la referencia escatológica, pues la comunidad religiosa anticipa en los límites del tiempo la que será la comunión común y plena con el Dios trino por toda la eternidad. Ambos aspectos, junto a la base sacramental de la misma, dejan claro que la comunión que Agustín propone a sus religiosos es una comunión radicalmente cristiana, eclesial, y, por tanto, no exclusiva de la vida religiosa, pero esta asume vivirla en un marco específico.

4. 1. Ese marco está constituido, en primer lugar –ya lo señalamos–, por una vida en celibato/virginidad y, en segundo lugar, por una vida en común. La comunidad es el espacio en que los religiosos viven esa polimorfa comunión, el ámbito en que experimentan la común fraternidad en Cristo y la común filiación respecto de Dios Padre, gracias al don del Espíritu. La comunión interior y teologal adquiere visibilidad en la vida en común y, a la vez, la vida en común refuerza la comunión interior. Es esa comunión, interior y teológica, no otros intereses por legítimos que puedan aparecer o ser, la razón de la vida en común; en consecuencia, la vida en común adquiere sentido en la medida en que manifiesta y sirve a esa comunión.

4. 2. Pero, precisamente por su base sacramental, la comunión de los hermanos que viven en común no se limita al propio grupo sino que se abre espiritualmente a los demás hombres, o porque ya están integrados en Cristo, o porque están llamados a estarlo. La misma vivencia de la comunión lleva dentro de sí el impulso para

convertirse en fuerza apostólica y misionera. La experiencia de comunión de la comunidad religiosa puede marcar el camino a seguir para alcanzar la misma experiencia en la comunidad eclesial. Cuando la comunidad religiosa realiza el ser comunión de la Iglesia, la comunidad eclesial puede volver los ojos a ella para conseguir idéntica experiencia de comunión. Si ambas comunidades, la religiosa y la eclesial, tienen idéntico ideal, la que más se acerca a él debe mostrar el camino a la otra. Porque la comunión monástica no es sino una manifestación de la comunión eclesial, en la mente de san Agustín la profesión religiosa y el ministerio sacerdotal no se oponen, sino que se complementan. La única condición es que los religiosos candidatos cumplan las condiciones morales, espirituales e intelectuales requeridas.

4. 3. Si la vida en común ha de manifestar y potenciar la comunión, tal objetivo debe aparecer en todos sus aspectos. En primer lugar, en relación con la dimensión espiritual de la persona, cuya expresión más elevada es el trato con Dios. El rezo en común, en cuanto manifestación visible de un rezar unidos, es fundamental y, por lo mismo, también el rezar unidos. Nos referimos específicamente a la oración que tiene lugar en Cristo, pues, en virtud de la incorporación a él, Cristo ora por ellos, ora en ellos y es invocado por ellos. Su oración, por tanto, lejos de ser individual, ha de ser siempre fruto y manifestación de la comunión. La vida en común ofrece todavía otras posibles manifestaciones de esa comunión. Así sucede cuando determinadas necesidades o dificultades de naturaleza física de los hermanos no se ven como asunto privado del que las sufre, sino como campo para el ejercicio de la solidaridad de todos con todos, ejercida en unos casos mediante la tolerancia y en otros mediante la palabra oportuna. Nuevos ámbitos de comunión son los bienes materiales de que tiene necesidad todo grupo humano; los bienes del espíritu como son la fama y buena reputación, necesarios para la cohesión del grupo; el ejercicio de la autoridad, imprescindible para la buena marcha de la comunidad. En el primer caso la comunión se manifiesta en el compartir todo; en el segundo, en el perdonar toda ofensa que hubiera dañado la buena reputación de algún religioso; en el tercero, en el ejercerla como servicio de amor.

5. La insistencia en la comunión interior traslada ahora el discurso a la interioridad. El santo, que la descubrió leyendo a los filósofos neoplatónicos y que luego la advirtió también en la Escritura, hizo de ella un pilar imprescindible de su espiritualidad. En su trasfondo se halla una doble constatación: la primera, que Dios es espíritu y que el hombre consta también de espíritu; la segunda, que el espíritu es realidad interior y en sí mismo no perceptible a los sentidos. De aquí el paso del espíritu a la interioridad. La interioridad se configura como ámbito de experiencia y como lugar de juicio.

5. 1. La interioridad es ámbito de comunión; es el espacio personal en que los religiosos comienzan a paladear la común relación de fraternidad con Cristo y de filiación respecto de Dios, fruto del amor que en ellos ha depositado el Espíritu. En efecto, esta diversificada comunión no ha de ser solo verdad que el religioso afirma, sino también realidad gozosa que experimenta. Saberse incorporado a Cristo, sentirlo como hermano en la común –aunque diferente– filiación divina, tener conciencia de que los demás están también unidos en la misma fraternidad y filiación es, en origen, experiencia interior aunque luego reclame manifestarse en obras externas, en la vida en común. Es en la profundidad del propio ser donde los religiosos pueden tener la experiencia del amor que el Padre siente por ellos y que les ha manifestado en Cristo. Y es ahí, en la propia interioridad, donde el Espíritu con su don enciende en ellos, como respuesta, el amor filial y el amor fraterno. Es esta experiencia interior la que fundamenta la comunión y la que origina la vida en común como su expresión exterior. Sin interioridad, pues, no puede haber comunión ni, consiguientemente, la vida en común que propone san Agustín a sus religiosos.

5. 2. La interioridad es también lugar de juicio; es decir, es el foro donde, ante la presencia insobornable de Dios, el religioso ha de discernir continuamente, primero, si efectivamente ha realizado las obras que exige la comunión para expresarse y, luego, en el caso de que las haya realizado, si sus realizaciones externas son manifestaciones de comunión interior, simples actos de autocomplacencia o meras exhibiciones ante los demás.

5. 2. 1. Efectivamente, por distintas razones, el religioso puede no haber cumplido con las exigencias de la comunión. Es el caso cuando su oración, en vez de momento de comunión con Dios junto con los demás, resulta más bien un ejercicio habitual de distracción; cuando, en vez de considerar las necesidades o dificultades físicas o morales propias o de los demás hermanos como momento cualificado para la comunión, el religioso o las toma como ocasión oportuna para la satisfacción egoísta de apetencias personales, u opta por una cómoda indiferencia que no le complique la vida; cuando, en vez de potenciar la comunión compartiendo todo con todos, sucumbe al afán de comportarse como propietario de determinados bienes; cuando, ante la ofensa recibida o causada a otros hermanos, opta por la revancha y rehúsa restablecer la comunión otorgando el perdón o, si fuera el caso, suplicándolo; cuando, por último, si le corresponde ejercer el servicio de la autoridad, se sirve de él para satisfacer la propia ansia de dominio sobre los demás. Solo si vuelve a su interior, solo si se adentra en su corazón tomará conciencia el religioso de cuánto dañan a la comunión tales conductas y, desde la buena voluntad, actuará para hacer que desaparezcan.

5. 2. 2. Pero la interioridad también tiene cabida cuando el religioso ha cumplido manifiestamente con las exigencias de la comunión. En este segundo caso, la función de la interioridad consiste en discernir la raíz de la que proceden las obras, pues solo su conocimiento permite emitir el juicio que determine si una acción es moral y espiritualmente laudable. Detrás de esta exigencia está el firme convencimiento de san Agustín de que lo mismo que se hace por amor se puede hacer también por orgullo y de que solo lo hecho por amor lleva el certificado de calidad moral y espiritual.

6. Por lo dicho, la interioridad no puede representar el final del trayecto espiritual. Si la interioridad acaba en discernimiento, el resultado de este exige una respuesta por parte del religioso. Esta ya se la ha anticipado san Agustín en su fecundo concepto de *confessio* ("confesión"). En efecto, si en la presencia de Dios el religioso puede asegurar que ha vivido los diversos aspectos de la comunión, manifestándolo adecuadamente, su respuesta no puede ser otra que el reconocimiento agradecido de la gracia de Dios que se lo otorgó; si, por el contrario, tiene que admitir que no la ha vivido ni, por tanto, la ha manifestado, su respuesta no puede ser otra que el reconocimiento arrepentido del propio pecado, la humilde súplica de perdón para lo pasado y de ayuda para el futuro.

7. San Agustín es muy consciente de que propone un ideal que, por eso mismo, difícilmente se alcanzará plenamente en esta tierra. De ahí que, aunque modificando su sentido original, ose apropiarse de las palabras del comediógrafo Terencio, africano como él: "hombre soy y entre hombres vivo", añadiendo para confirmarlo: "Confieso sinceramente ante Dios que desde que comencé a servir a Dios difícilmente he hallado personas mejores que las que adelantan en el monasterio, pero que tampoco las he encontrado peores que las que han caído en él". La vida le había enseñado a ser ante

todo realista. Por eso concluye advirtiendo que la inevitable presencia del mal “que ofende vuestras miradas” no debe llevar a detestar el bien “de que están llenas las bodegas divinas”. En las comunidades religiosas se manifiesta evidente el mal que acompaña inevitablemente al hombre, pero existe asimismo el bien que manifiesta que Dios es más fuerte que el mal.

7. 1. Es obvio que el religioso no ha alcanzado el ideal que profesó si no ha logrado la comunión con Cristo y con el Padre y en ellos con los demás religiosos; es igualmente obvio que no ha alcanzado esa comunión si su vida en común no es signo visible de esa comunión. Detrás de ese fracaso puede estar o el no haber hecho lo que exigía la comunión, o el no haberlo hecho en la forma debida, incluso si tuviera el convencimiento de haberlo hecho bien.

7. 2. Entre los escritos monásticos de san Agustín mencionados anteriormente hay dos textos que revisten particular importancia. Me refiero a los sermones 355 y 356, predicados a los fieles de Hipona ya al final de su vida. Son la respuesta del santo al escándalo vivido por ellos cuando supieron que Genaro, un religioso del monasterio de clérigos, había dejado testamento al morir. No es posible traer aquí todo su contenido, por lo que me limitaré a un poner de relieve cómo en ellos san Agustín destapa y soluciona un problema frecuente en la vida religiosa. El problema consiste en vaciar de su contenido específico estructuras de vida religiosa y llenarlas de cierta “mentalidad de cura”; la solución pasa por la exigencia de autenticidad y por el rechazo de toda hipocresía.

7. 2. 1. San Agustín había impuesto a los clérigos de Hipona vivir con él en régimen de vida religiosa. Como hemos señalado, un rasgo definitorio de ese régimen consistía en poseer todo en común y vivir todos del fondo común, tomando como modelo a la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén. El mencionado Genaro había guardado las formas monásticas viviendo del fondo común, al mismo tiempo que las había quebrantado al mantener oculta la propiedad de los bienes que luego legó en testamento. La reacción del obispo ante ese comportamiento fue enérgica e inequívoca: reconociendo su error al haber obligado a todos los clérigos a seguir tal forma de vida, les emplazó a elegir personalmente entre seguir viviendo con él y como él, o vivir por cuenta propia, manteniendo siempre la condición de clérigos. Al mismo tiempo les hizo saber que en el futuro toda hipocresía al respecto llevaría consigo la pérdida de tal condición. Estas son algunas de sus palabras: “a quien encuentre viviendo en la hipocresía, a quien encuentre poseyendo algo propio... lo borraré del catálogo de clérigos. Apele contra mí a cien concilios; navegue contra mí a donde quiera; hállese donde pueda. El Señor me ayudará para que él no sea clérigo donde yo soy obispo”. La idea de fondo se puede formular en estos términos: el santo no quería en su monasterio de clérigos religiosos con mentalidad de “curas”, sino “curas” con mentalidad de religiosos.

7. 2. 2. El caso es paradigmático en cuanto reflejo de una actitud más frecuente de lo que pudiera parecer: vivir en la comunidad religiosa con “mentalidad de cura”, al que le es lícito conservar bienes en propiedad y cuya eventual vida en común tiene valor más bien funcional. Aunque quizá no en la misma forma reprobada por el santo en dichos sermones, la transgresión no hay que descartarla en la vida diaria bajo otras formas. Entre ellas cabe señalar el no entregar a la comunidad la remuneración del propio trabajo, el aceptar como regalos personales lo que debían ser ingresos para la comunidad, el reclamar remuneración de la comunidad por trabajos hechos para la

comunidad misma, o, al revés, el servirse directa o indirectamente de los bienes de ella para recompensar favores recibidos de terceras personas. Algo parecido ha de decirse cuando la legítima administración de los bienes de la institución a cuyo frente está el religioso se lleva a cabo con detrimento del compromiso contraído con la profesión religiosa. En todos estos casos, el problema no radica solo en la transgresión del principio fundamental de la comunión de bienes; a eso se añade el que la “corrupción” en lo referente al uso de los bienes suele ser puerta abierta a la “corrupción” en otros aspectos de la vida religiosa.

7. 2. 3. Pero esa que he llamado “mentalidad de cura” excede lo referente a los bienes materiales, y se manifiesta en un modo de organizar la vida de la comunidad en el que las opciones concretas se toman más según un criterio individual que siguiendo el criterio de la comunión. Tal mentalidad se manifiesta, por ejemplo, en la idea de que lo que importa es rezar, siendo irrelevante el hacerlo en privado o en común. Aunque el principio pudiera ser válido en otras espiritualidades cristianas, no lo es en el marco de la espiritualidad agustiniana porque a los religiosos se les pide manifestar externamente la comunión interior con Dios y en Dios. Otra muestra de esa mentalidad, relacionada con la anterior, es la dificultad que se experimenta a la hora de programar en común la vida del espíritu en tiempos fuertes, litúrgicos o no, dejándolo todo a los gustos particulares. Al actuar así, se arrincona el principio de alcance general y no limitado al caso concreto en que lo formula san Agustín: “tanto más conoceréis que habéis adelantado en la virtud, cuanto más antepongáis lo común a lo particular”. La misma mentalidad se manifiesta en el dejar que cada religioso elija el nivel de austeridad en que quiere vivir. Ahora bien, al respecto no cabe tal opción personal cuando existe una previa opción común: recibir del fondo común lo que cada cual necesite y nada más. Justamente porque, como indicamos en su momento, la comunión no ha de quedar limitada a los miembros de la comunidad, así tampoco el trato con los bienes materiales se ha de reducir a compartirlos con los miembros de la comunidad; ese compartirlos se ha de extender a los demás miembros de Cristo necesitados, lo que exige un nivel de austeridad que excluye el uso de cuanto no sea necesario. Como último ejemplo de la misma mentalidad señalamos el hecho anteponer las efemérides festivas de la familia natural a las de la comunidad religiosa. En ese caso se olvida que, aunque son legítimos, los lazos de la familia natural son particulares, mientras que los de la familia religiosa son comunes a todos.