

LA COMUNIDAD, CRISOL DE LA RENOVACIÓN

Enrique GÓMEZ, OAR

1. Urgencia de credibilidad en nuestro mundo

a) Dar razón de nuestra esperanza

No hace muchos días, el 11 de octubre, se daba comienzo al año de la fe. En medio de los avatares de nuestra época, los cristianos nos sentimos llamados a vivirlo, dando razón de nuestra esperanza a quienes viven a nuestro lado y buscan asideros de confianza (cf. 1Pe 3,15). En la fe se apoya el proceso de nueva evangelización al que se nos impulsa. Apoyatura, dicho sea de paso, en absoluto novedosa, pues ya la empleaban las primitivas comunidades cristianas. Pero no por ello resulta menos actual e interpellante.

La transmisión de nuestra peculiar forma de ser y de vivir como hijos de un mismo Padre, y miembros de una única familia -en eso consiste nuestra fe-, ya sea a las nuevas generaciones o a las no tan jóvenes, implica adentrarnos por los senderos de su credibilidad. Una credibilidad contrastada, y en cuanto tal acrisolada, en el contexto sociocultural y religioso por el que atraviesa la humanidad. La fe cristiana se presenta hoy en un mundo secularizado y pluralista como una posibilidad más en el supermercado de las religiones y de las ofertas de sentido vital.

En este contexto, el desarrollo evangelizador ha de adoptar una inaudita parrésia, como ocurriera en los orígenes del cristianismo. Entonces los misioneros de la resurrección de un crucificado afrontaron dos retos contrapuestos: por una parte, la propia autoconciencia cristiana en el doloroso proceso de individuación con respecto al judaísmo; por otra, el hacerse sitio en ese universo cultural que reconoce la pluralidad de cultos siempre y cuando no atente contra la estabilidad del Imperio. Mas la religión naciente se caracterizaba precisamente por esto: por una subversión religiosa que transgredía contra el orden establecido, razón por la que fueron catalogados de ateos y, en cuanto tal, perseguidos¹.

¹ Cf. J.J. SÁNCHEZ, «Ateísmo»: X. PIKAZA y N. SILANES, *Diccionario teológico 'El Dios cristiano'*, Salamanca 1992, 112-114. A partir de ahora, esta obra en colaboración se citará *DTDC*.

Estas dificultades no los arredraban en su empeño. Anunciaban la Buena noticia con valentía y con el gozo incontenible de saber que Jesucristo había llenado sus vidas de sentido; o, dicho de otro modo, proclamaban que una encarnación distinta de las relaciones de Dios con el ser humano inunda de bondad y de liberación la humanidad entera, comenzando por los más excluidos del sistema imperial.

b) Ser para los demás desde lo común

La conquista de la identidad comunitaria de los primeros cristianos no se hace por vía de exclusión o de separación (cf. Gál 3,28; Rom 10,12; 1Cor 12,13; *Io. ev. tr.* 12,9). La vida, las actitudes, las acciones proféticas, las palabras hirientes y sanantes a la vez, la muerte y resurrección de aquel Jesús de Nazaret al que seguían no dejaban lugar a dudas de que el mensaje de salvación que portaban debía abarcar a todos.

El reclamo de unidad y de fraternidad brota de las mismas entrañas de una persona que descubrió, más aún, vivió la identidad de la divinidad como raudales de misericordia (cf. Lc 15), destinados a inundar a todo el género humano, como si de un diluvio inverso se tratara, que no requiere de desolación previa para que todos tengan vida, y vida en abundancia (cf. Jn 10,10). La identidad cristiana aflora, por consiguiente, como una identidad desde, en y para los otros, más que como una identidad frente a los demás, haciendo valer más lo que nos une, que lo que nos separa (cf. 1Cor 3,1ss.; *ep.* 210,2). Así se solventan los problemas de una identidad malentendida (cf. VFC 36).

En este sentido recupero dos textos. El primero relata cómo Yahvé distribuyó parte del espíritu profético de Moisés entre los setenta ancianos elegidos para ayudarlo en el gobierno y guía de su pueblo. Algunos, llevados por la radicalidad propia de una primera juventud, querían impedir que profetizaran dos de ellos, pues no accedieron a la tienda del encuentro, profetizaran. La respuesta en boca de Moisés resulta enriquecedora: «¿Tienes celos por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo profetizara y el Señor infundiera en todos su espíritu!» (cf. Núm 11,24-30). Este deseo se repite en tiempos de Joel (cf. Jl 3,1-2) y se realiza con el envío del Espíritu en Pentecostés, artífice de comunidad, de comunión en la diversidad (cf. Hch 2,17-21).

El segundo, más explícito aún, versa sobre un desconocido que expulsa demonios en nombre de Jesús, sin pertenecer a su grupo de discípulos. Éstos pretenden detenerlo. Asumen existencialmente como criterio de identidad comunitaria el principio ‘éste es de los nuestros’ y ‘éste no lo es’. Sin embargo, Jesús supera estas divisiones grupales y señala lo común de ambas realidades: el reino de Dios

se propaga en el mundo, ya sea por obra de quienes lo siguen directamente, ya por la de otros movidos de modo diverso por su Espíritu. El principio establecido ahora es el de ‘quien no está contra nosotros, está por nosotros’ (cf. Mc 9,38-40).

c) La unidad como signo de credibilidad

Con acierto el Concilio asume este principio como una de las claves del diálogo ecuménico (cf. UR 4gh). En esta ocasión trae una referencia considerada agustiniana. Pero me fijo en el texto que inicia su argumentación sobre la unidad (cf. UR 2a):

No ruego sólo por éstos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado (Jn 17,20-21).

Juan Pablo II percibe la importancia de este mensaje, lo traduce en una de sus encíclicas, de claro sesgo ecuménico (cf. *Ut unum sint*), y lo propone para el cumplimiento de todos los cristianos. La Iglesia de los umbrales del siglo XXI será creíble si vive unida, enraizada en Cristo; si hermana a todos los hombres en Cristo, si contribuye a que todos vivan como hijos de un mismo Padre (cf. Mc 3,31-35).

Para mi propósito baste destacar que, en la comunidad joánica, que vive la escisión de los nazarenos con respecto a la sinagoga (cf. Jn 6; 7-9), el evangelista subraya que la unidad, la común-uniión de todos, es el mayor factor de credibilidad de la persona y del mensaje de Jesús. También en las Cartas el testimonio de los discípulos tiene por objeto la unidad: «Que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo» (1Jn 1,3)².

La tradición cristiana ha reformulado este pensamiento a lo largo de los siglos, sin perder ni un ápice de su frescura. En muchas ocasiones, la credibilidad de la unión de los cristianos viene dada por el vínculo que la facilita: el amor fraterno, ya que es vestigio histórico del agente de comunión por antonomasia, el Espíritu, y ya que se erige en el signo de credibilidad más contrastado³. De todos es conocido el marco del famoso aforismo de Tertuliano: ‘¡Mirad cómo se

² Sobre la importancia de la comunión y la unidad en la eclesiología joánica, cf. G. SÁNCHEZ MIELGO, *La unidad de los creyentes*, Salamanca 2008.

³ Cf. M. GELABERT, «La credibilidad del Dios cristiano en nuestro contexto histórico-cultural» *Estudios Trinitarios* 41 (2007) 351-377.

aman!⁴. Más recientemente, y teniendo como objeto de reflexión la comunidad religiosa, leemos en un documento eclesial:

Cuanto más intenso es el amor fraterno, mayor es la credibilidad del mensaje anunciado y mejor se concibe el corazón del misterio de la Iglesia como sacramento de la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (VFC 55b).

Así, los redactores de este documento se adelantan al sentir de los padres sinodales cuando reflexionan en el sínodo sobre la vida consagrada acerca de la razón de ser de las comunidades religiosas en cuanto comunidades. Juan Pablo II exhorta a lo siguiente:

«Para presentar a la humanidad de hoy su verdadero rostro, la Iglesia tiene urgente necesidad de semejantes comunidades fraternas. Su misma exigencia representa una contribución a la nueva evangelización, puesto que muestran de manera fehaciente y concreta los frutos del mandamiento nuevo (VC 45b). Que este nuestro mundo confiado a la mano del hombre, y que está entrando en el nuevo milenio, sea cada vez más humano y justo, signo y anticipación del mundo futuro» (VC 110c).

d) *La comunidad agustiniana como crisol de la renovación*

Textos como éstos sirven de quicio para esta reflexión sobre la comunidad agustino-recoleta como motivo de credibilidad y crisol de la renovación. Nuestra consagración agustiniana será auténtica y significativa en tanto en cuanto resista el horneo en las brasas de la comunión de vida. En realidad este pensamiento ya lo encontramos en nuestro padre cuando escribe acerca de la experiencia comunitaria y sus conflictos, y llama la atención sobre la importancia de entender la comunidad como crisol, como realidad en la que se verifica si los que se sienten llamados son realmente los elegidos para vivir esta forma de vida evangélica:

«Muchos prometieron que habían de observar aquella vida santa, que habían de tener todas las cosas en común y no llamar a nada suyo, que habían de tener una sola alma y un solo corazón en Dios; pero fueron arrojados al crisol y se quebraron» (*en. Ps. 99, 11*)⁵.

El contexto de esta cita es el de las comunidades reales, no el de las ideales. Agustín es consciente de la trascendencia de no sobrevalorar la comunidad, como si de un puerto seguro se tratara (cf. *en. Ps. 99, 10.12*)⁶, omitiendo los conflictos

⁴ Cf. TERTULIANO, *Apologético* 39, basado en Jn 13,34-35.

⁵ Desarrollo de esta idea de la comunidad como crisol en T.J. VAN BAVEL, *Carisma: comunidad. La comunidad como lugar para el Señor*, Madrid 2004, 115-133.

⁶ «La fraternidad no es una meta tranquila y conquistada de una vez por todas y para siempre» (P.G. CABRA, *Para una vida fraterna*, Santander 1999, 25).

que siempre surgen por nuestra propia condición de humanos (cf. *en. Ps.* 99,9.11-12; 132,4; *ep.* 78,8-9; *s.* 73A,3), pues eso mismo acarrearía su mayor degradación. Por el contrario, sólo las comunidades reales, dinámicas, pueden ser signo de renovación para la humanidad: señalan que una determinada forma de vida es posible (y necesaria).

Además, lo hacen de manera humana y asistidos por la gracia. Tienen como clave de vida Ef 4,2-3: «Soportándoos unos a otros, por amor, poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz», y Gál 6,2: «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de Cristo»; y no el aislamiento y el vivir sin comunidad, tan tranquilizador para algunos (cf. *en. Ps.* 99,9). Para el Hiponense, por tanto, la perfección de vida radica en convivir unidos, soportándose unos a otros con amor y llevando mutuamente la cargas de todos (cf. *en. Ps.* 132,9).

Éste ha sido uno de los aciertos de la relectura y reforma de las Constituciones. Así, en su n. 18 se añade un párrafo que completa el plano desiderativo e ideal del carácter comunitario con una mirada, al mismo tiempo real y esperanzada, a la situación de nuestra vida comunitaria:

«No obstante, los hermanos deben ser conscientes también de que toda realidad cristiana se edifica sobre la debilidad humana, y de que somos hombres y entre hombres vivimos, por lo que la perfecta comunión de los creyentes es la meta final en la ciudad celeste. La comunidad es así tarea continua de edificación y esfuerzo por superar los conflictos con la ayuda del Espíritu, sin dejarnos descorazonar ante ellos, sino sobrellevando mutuamente las cargas, y soportándonos unos a otros por amor»⁷.

Así, pues, la comunidad se convierte en crisol de vida evangélica porque en ella se autentifica lo que estamos llamados a ser, aunque no lleguemos a serlo en plenitud en nuestro tiempo.

Es verdad que esta comprensión de la comunidad como crisol puede interpretarse en otro sentido: el de la vida comunitaria como una penitencia. La convivencia es una dimensión apasionante del ser humano, pero nadie niega sus complicaciones y enredos. Por ello a veces se destaca la prueba que supone vivir unidos, convirtiéndose en la ascesis más profunda que pudiera realizar el hombre⁸.

⁷ Además de las referencias bíblicas (cf. Gál 6,2; Ef 4,2) y de la rica teología agustiniana sobre la comunidad real contenida en estas líneas, es de destacar la influencia y exposición de VFC 26.

⁸ El documento *La vida fraterna en comunidad* se refiere a la vida comunitaria como sacrificio, como la 'máxima penitencia', en el número dedicado a los desadaptados de la comunidad (cf. VFC 38). Comentando el capítulo correspondiente de la *Regla* agustiniana, T. Tack afirma que «no es preciso que los que viven en comunidad se formulen la pregunta de cómo seguir a Cristo más

No es éste el significado que aquí asumo. Como bien recoge Agustín, no hemos sido llamados a vivir en comunidad para mortificarnos, sino para anhelar afectuosamente la belleza espiritual de Cristo (cf. *reg.* 8,1; *conf.* 4,13,20; *mus.* 6,13,38). Es decir, para plenificar nuestras existencias por medio de la práctica del amor (cf. *ep. Io. tr.* 9,9) y ser felices. De lo contrario, la comunidad sería motivo de huida, y Agustín reconoce que nunca se encontrará lugar en el que uno viva separado del género humano y ajeno a los conflictos que le son propios a la vida en comunidad o a la vida en sociedad (cf. *en. Ps.* 99,9-10)⁹.

La comunidad se convierte en crisol de nuestra consagración, de nuestra vivencia comunitaria y de nuestros apostolados porque exige de nosotros la conversión necesaria para ser realmente fermento de este reino de fraternidad y de dicha¹⁰. Eso sí, recordando siempre que la unidad y armonía propias de la comunión de vida, antes de nada, son un don, que constantemente hay que pedir a Dios, a quien es comunidad en sí y perfecta adecuación de la diversidad en la unión (cf. *en. Ps.* 132; *ciu. Dei* 12,22).

2. Comunidades para que el mundo crea

a) Comunidades alternativas amparadas en una determinada fe

Aportaría seguramente algo significativo a nuestra vivencia comunitaria, el hecho de retrotraernos a la tradición de un Dios que convoca a seres humanos falibles para crear comunidades falibles que, desde y en su debilidad, trastocan las lógicas humanas, sembrando en un nuevo modo de ser histórico ‘el yo ideal’ de la humanidad reconciliada: que al final, Dios sea todo en todos (cf. 1Co 15,28).

de cerca. Ya tienen trazadas su penitencia y mortificación básicas» (T. TACK, *Si Agustín viviera. El ideal religioso de san Agustín hoy*, Madrid 1990, 97). Quizá esta concepción pueda derivarse de algunas expresiones agustinianas, como: «¿Qué soportará quien al hermano no soporta?» (*ep.* 48,3); pero es justo destacar que en estos pensamientos subyace, principalmente, el principio de soportarse mutuamente por y con amor, como se desprende del marco de esta carta.

⁹ Cf. N. CIPRIANI, *San Agustín. La Regla*, Madrid 2009, 140-145; T.J. VAN BAVEL, *Agustín de Hipona. Regla para la comunidad*, Iquitos 1986, 95-98.

¹⁰ «Si hay algún banco de pruebas para la vida consagrada del futuro, no puede ser otro que la comunidad, raíz de toda identidad verdadera y del auténtico apostolado» (U. Sartorio); «la comunidad, y el hacer comunidad, es un lugar estratégico para la renovación de la vida consagrada, es el camino mismo de la renovación, es su corazón y su centro» (A. Cencini) (ambos citados por J. ROVIRA ASUMÍ, *La vida consagrada hoy. Renovación, desafíos, vitalidad*, Madrid 2011, 174-175; cf. M.A. ASIAÍN, «Comunidad. 2. Reflexión teológica»: A. APARICIO RODRÍGUEZ Y J. CANALS CASAS (Dirs.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Madrid 1989, 287. A partir de ahora, esta obra en colaboración se citará DTVC.

Los padres conciliares reformularon el concepto de revelación desde un personalismo dialógico (cf. DV 2). Descubrieron mejor la naturaleza de un Dios empeñado en tener historia en virtud de la pura liberalidad de su amor. Dicha historia se forja en la comunión y el diálogo continuo con los hombres, a quienes trata como amigos, a quienes recibe en su compañía, a quienes habla y por quienes obra. Así se muestran no sólo la índole histórica de esta comunicación divino-humana, sino especialmente su cariz sacramental y corpóreo y, en cuanto tal, propenso a la infidelidad.

Por ello no debe extrañar que esta historia de encuentros y desencuentros se concrete a cada paso en comunidades alternativas a los sistemas dominantes y totalitarios. Comunidades que imponen una nueva lógica, la del ‘desde abajo’, que posibilita, por una parte, universalizar la fraternidad y, por otra, otorgarle profundidad; es decir, relacionarla con la redención y erradicación del pecado estructural que nos impide funcionar como familia humana.

Se puede leer desde esta perspectiva el filón de lo pequeño y lo despreciable en la Escritura y recuperar para nuestro tiempo la idea del ‘resto’, no sólo en su sentido histórico (cf. Am 5,15), sino sobre todo como redimensionalización de todo el pueblo, en cuanto al número y en cuanto al tiempo, y realidad mesiánica de futuro (cf. Is 4,3s; 28,5s.; Dan 12,1)¹¹. Sin ser exhaustivo, me centro en los siguientes momentos de esta lógica.

a.1. Una ley diferente para un pueblo diferente

Retomando la no siempre bien interpretada idea de ‘elección’¹², Yahvé se fija en un pueblo de esclavos debido a estas dos realidades: en cuanto pueblo y en cuanto esclavos, para manifestar su poder frente a los imperios de la época, personalizados en Egipto. El pasaje de las plagas (cf. Éx 7,8-13,16) es un vestigio del enfrentamiento entre dioses propio de las teogonías antiguas, por ver quién es el

¹¹ Cf. J. SOBRINO, «*Extra pauperes nulla salus* (pequeño ensayo utópico-profético)»: ID., *Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid 2007, 75-78. Interesante actualización de la teología del resto para nuestra época nihilista en F. RAMIS DARDER, *La comunidad del Amén. Identidad y misión del resto de Israel*, Salamanca 2012. Esta transmutación de lógicas está acorde con las reflexiones agustinianas sobre la humildad y la soberbia, sobre las que volveré más adelante (cf. D.W. REDDY, «Humildad», y «Humilde»: A.D. FITZGERALD (Dir.), *Diccionario de san Agustín*, Burgos 2001, 653-663. —A partir de ahora citaré esta obra en colaboración DA—; A.B. CHAPPELL, «La humildad en san Agustín»: AA.VV., *Elementos de una formación agustiniana*, Roma 2001, 109-126).

¹² Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 324-333; ID., *Repensar la revelación*, Madrid 2008, 336-344; ID., *El diálogo de las religiones*, Santander 1992, 18-21.

auténtico soberano del pueblo y si éste seguirá sumido en la servidumbre o si, por el contrario, comenzará para él una vida nueva, como si de una nueva creación se tratara¹³. Dios se sirve de su pueblo para revelar su poder y su gloria, consistente en esa nueva vida en libertad.

Pero, más que fijarme en lo que Dios hizo con su pueblo, atiendo a lo que requiere de él. Le exige que no sea como los demás pueblos, tal como se desprende tanto de los sustratos más sacerdotales y cúlticos, como de los sociales y fraternos posteriores (cf. Dt 15,1-18; Lv 25,35-55), y, significativamente, de las motivaciones expresas de la ley partiendo del acontecimiento original del éxodo (cf. Éx 20,2; 22,20; 23,9; Lv 25,38.55; Dt 5,6; 15,15; 24,17-18) y el consiguiente espíritu que en ellas subyace. El pueblo es consciente de que la liberación se realiza a través de esa ley (cf. Dt 6,20-24). La diferencia social exigida por Dios, por tanto, viene dada en la ley: una ley de libertad que impedirá volver a ser esclavos y a hacer esclavos (cf. Lv 25,39-43)¹⁴.

La comunidad distinta brotada de la salida de Egipto, sociedad estratificada y centralizada, ha de explicitar ante el mundo el modo de ser de la auténtica comunidad: una sociedad descentralizada, una comunidad de iguales, una comunidad de hermanos (cf. Lv 25,35-36.39; Dt 15,12). Vivir la ley dada por Dios consiste en generar comunidades humanas al estilo divino: comunidades que tengan las mismas actitudes y obren las mismas obras que Dios. Se trata de una sociedad de hechura divina, porque Dios es Dios y no hombre (cf. Os 11,7-9).

Asimismo, amparándome de nuevo en la alianza como el baluarte de los valores contraculturales queridos por Dios frente a los sistemas terrenos, hemos de leer la teología subversiva contenida en el libro del *Deuteronomio*, memoria del redescubrimiento de la ley. En este caso, el sistema ante el que se levanta la comunidad elegida viene representado por Asaradón y sus tratados de vasallaje¹⁵.

a.2. La comunidad que Jesús quería

Para el cristianismo, esta comunidad contracultural se personifica en Jesús de Nazaret y sus doce. Con el paso del tiempo, el ideal de una comunidad que sirviera de alternativa a todas las iniciativas sociales de la historia, se había desgastado a base de acomodaciones. El pueblo dejó de ser sal y luz para todos los

¹³ Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, Estella 2003, 146-149, 158-163.

¹⁴ Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*, Estella 2012, 66-81, 345-361; J.L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella 2011, 145, 155; N. LOHFINK, *A la sombra de tus alas. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos*, Bilbao 2002, 73-92.

¹⁵ Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco...*, 278-279.

pueblos de la tierra (cf. Mt 15,13; 5,14-16), tal como muestra la injusticia histórica y denuncian los profetas¹⁶. El pueblo libre se había encaminado hacia la esclavitud y mantenía en una vida esclava, muchas veces de la 'ley de libertad', a gran parte de sus miembros. Era preciso refundar el simbolismo del pueblo sobre una nueva estructura social que explicitara que los valores ensalzados por la sociedad imperial y sacral no eran los queridos por un Dios Padre, fundamento de la contraculturalidad cristiana por antonomasia (cf. Mt 5,33-37; 5,44ss.; 6,5-14.24.25-34; 20,1-16; Lc 15,11ss.).

Desde esta perspectiva se puede presentar la comunidad de Jesús, y especialmente los doce, como una comunidad de contraste, una nueva sociedad fundamentada en los valores negados por una cultura dominada por la inflexibilidad de la pureza, del honor y del dominio¹⁷. Por eso, los dos valores primordiales del *ethos* cristiano primitivo serán el amor al prójimo sin distinción, sea enemigo, pecador, extranjero, extrafamiliar (cf. Mt 5,43; Lc 7,36; 10,25; 14,26), y la renuncia al *status* (cf. Lc 14,11; 18,14; Mt 23,12; Mc 9,35; 10,43), condición indispensable para amar sin medida¹⁸.

Sin resultar exhaustivos, y estimando que el sermón de la montaña se constituye en la carta fundacional de ese nuevo orden social (cf. LG 31b; Const. 277c), los autores caracterizan la nueva comunidad desde la identificación con el Maestro o su seguimiento (cf. Mt 16,16; Mc 3,14; Jn 14,15.21; Mc 1,18; 2,14); la participación de su Espíritu (cf. Jn 1,16; 14,16-19; 16,7) y la confianza radical en el Padre (cf. Mt 6,25-34; Lc 12,16-21.22-31); la vivencia de la dignidad y de la libertad adquiridas por el esposo (cf. Mc 2,15.18; 14,18; Mt 8,11; Jn 8,32.36); la igualdad desde la amistad y la fraternidad (cf. Mt 23,9; 12,49-50; 19,30-20,16; 3Jn 15; Mc 2,17.19; Lc 12,4; Jn 15,15; Mc 3,35; Jn 20,17); la inclusión personalizante y convivial (cf. Mc 2,1ss.; Mt 8,5-13; Lc 14,15-24) y la invitación a la reconciliación incondicional (cf. Mt 5,23; 18,21-35); la solidaridad (cf. Mt 5,3; 16,24; 6,19-21.24; Mc 6,34-45; 8,1-9) y el servicio desinteresado (cf. Mc 9,33bss.; 10,32ss.; Lc 22,24-27); el repudio al poder, a la posesión y a la violencia necesaria para garantizarlos (cf. Mt 5,21-22; Mc 10,25; St 2,5; Mt 5,38-42)¹⁹.

¹⁶ Cf. J.L. SICRE, *Introducción al profetismo bíblico*, Estella 2011, 395-417; ID., 'Con los pobres de la tierra'. *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984; P. JARAMILLO RIVAS, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Estella 1992.

¹⁷ Cf. C.J. GIL ARBIOL, *Los valores negados*, Estella 2003; E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, Estella 2000, 219-227; B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella 1995.

¹⁸ Cf. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2003, 87ss.

¹⁹ Cf. J. MATEOS Y F. CAMACHO, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*, Córdoba 1992, 144-161; G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986, 49-59, 134-144, 169-176; ID., *El sermón de la montaña, ¿para quién?*, Barcelona 1989, 113-182; X. ALEGRE, *Memoria subversiva*

Aun con todo, la primitiva comunidad tampoco fue fiel al ideal comunitario anhelado por Jesús. El signo de contradicción radical supuesto por la crucifixión pronto se suaviza y se amolda a un estilo de vida menos exigente que permitiera disfrutar de ciertos gustos. Contra dicha acomodación y a favor de la resistencia escatológica que debería significar la comunidad de Jesús frente al Imperio se alzan la teología paulina de la debilidad, de la cruz y de la gracia (cf. 1Cor 1,18.23-24.27; 2Cor 12,9-10)²⁰, la teología antitriunfalista marcana (cf. Mc 8,29-30; 10,42-45; 16,1-8)²¹ y la teología política del Apocalipsis (cf. Ap 4-20)²², entre otras.

a.3. La tensión propia del íterim

Se recorre igualmente esta constante a lo largo de la historia de la Iglesia. Ante el peligro de la excesiva connivencia del mensaje del Nazareno con los poderes fácticos de cada época, surgen grupos o personalidades de cariz profético que critican el final de la historia auspiciado por cada Imperio y señalan el largo camino aún por recorrer. Unas veces, dichos movimientos fueron ortodoxos, otras, heterodoxos. De aquéllos destaco el discurrir de la vida religiosa como un modo de ser contracultural, si bien en ocasiones sus propuestas adolecen de falta de cariz comunitario o promueven ciertas desencarnaciones que nada dicen a la historia²³.

Resulta parecida la coyuntura actual. Afloran estudios en los que la semilla cristiana se contrapone a los sistemas establecidos²⁴. De hecho, las revisiones

y esperanza para los pueblos crucificados, Madrid 2003, 171-201; J.M^a. CASTILLO, *La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo*, Salamanca 1978.

²⁰ Cf. G. BARBAGLIO, *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso. Confrontación histórica*, Salamanca 2009, 256-278, 304-324, 337-353; J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *La cruz en Pablo. Su eclipse histórico*, Santander 2000, 15-71; J. BECKER, *Pablo, el apóstol de los paganos*, Salamanca 1996, 241-263.

²¹ Cf. G. THEISSEN, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Estella 2002, 25-39; X. ALEGRE, *Memoria subversiva...* 87-130; M. EBNER, «El evangelio de Marcos y el ascenso de la dinastía Flavio»: *Selecciones de teología* 204 (2012) 260-265.

²² Cf. X. ALEGRE, *Memoria subversiva...*, 25-86.

²³ Entiéndanse aquí ciertas interpretaciones de la fuga del mundo como un estar ajenos a los problemas de los hombres de su tiempo. Curioso desde esta perspectiva, aunque centrado en los primeros pasos de la vida religiosa, eminentemente anacoreta, cf. J.M^a. CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa. De los orígenes a la crisis actual*, Madrid 2004 (esp. 172ss.). En la p. 174 defiende que el monacato antiguo se centraba más en una forma de ser que de hacer, aspecto que aplicará, en forma de pregunta, a nuestro tiempo (cf. *Ib.*, 195-196).

²⁴ Cf. X. PIKAZA, *Sistema, libertad, Iglesia*, Madrid 2001; A. GONZÁLEZ, *Reinado de Dios e Imperio*, Santander 2003; R. HORSLEY, *Jesús y el Imperio*, Estella 2003.

de determinadas etapas bíblicas e históricas citadas hasta el momento son una necesaria relectura de los textos desde una situación bien concreta: una sociedad abocada a la deshumanización e inhumanidad, debido a la excesiva autonomía de un mecanismo económico, regido por una determinada ideología individualista, que impera sobre el resto de dimensiones humanas.

Dichas relecturas explicitan que la alternativa cristiana a las actuales totalidades dominantes viene dada por la contraculturalidad misma de la comunidad cristiana en cuanto comunidad y, por analogía, de la comunidad religiosa en cuanto comunidad que radicaliza el querer de Jesús. En palabras de un documento sobre la comunidad religiosa:

«Una comunidad fraterna y unida está llamada a ser cada vez más un elemento importante y elocuente de la contracultura del Evangelio: debe ser sal de la tierra y luz del mundo» (VFC 52a)²⁵.

Por su parte, Juan Pablo II concreta el rostro de dichas comunidades contraculturales que proceden a la nueva evangelización. Son comunidades cordiales, pendientes de la atención recíproca, para combatir así la soledad; comunidades abiertas a la comunicación continua, fomentando la corresponsabilidad frente a la indiferencia; y comunidades capacitadas para perdonar, de modo que pueden cerrar las heridas del odio (cf. VC 45b).

b) La alargada sombra de un individualismo insensible

De esta lectura parcial e incompleta extraigo un hilo conductor: la necesidad de plantearnos y de sentirnos hombres en medio de la creación, de recuperar la dimensión social de nuestras existencias y, ante todo, de nuestra llamada y de nuestra salvación. Así lo reivindica el Concilio cuando relaciona al Verbo encarnado con la solidaridad humana (cf. GS 32). Esta actitud exige desde la fe una continua conversión: la de vernos desde la mirada y los parámetros divinos, inundados de la lógica de la gratuidad y de la reconciliación, y no de la rastrera

²⁵ Recientemente, otro autor afirma que la comunidad, y máxime una comunidad evangélica, es en sí contracultural porque implica pertenencia total, permanente y gratuita (cf. L.A. GONZALO DÍEZ, «La reestructuración es cuestión de comunidad»: *Suplemento Vida Nueva 'Con Él'*, Enero (2012) 1). En el mismo sentido, P. Lécrivain, quien asegura: «Una comunidad religiosa es un lugar de esperanza donde unos hombres o unas mujeres se esfuerzan por vivir nuevos comienzos evangélicos», por lo que cada comunidad ha de ser «un laboratorio de innovaciones» (P. LÉCRIVAIN, *Una manera de vivir. Proponer la vida religiosa hoy*, Madrid 2010, 203). Buen desarrollo de la comunidad religiosa como «parábola del reino», «profecía de nueva humanidad», «agujón comunitario en una Iglesia masificada», «signo de los tiempos», cf. A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa. Profecía de nueva humanidad*, Madrid 1991, 40ss.

fijación en nuestras imperfecciones y conflictos (cf. VFC 26; Const. 18). O, dicho de otra manera, caer en la cuenta de que la renovación de la humanidad viene dada por el modo de vivir en comunidad.

b.1. En la raíz del problema

Conforme a las circunstancias actuales, esta conversión ha de ser radical, porque puede ser, y de hecho, es lo que siempre ha propuesto el Dios de Jesús²⁶. Hoy está en juego la construcción de una humanidad que valore a cabalidad la fraternidad como un rasgo inherente suyo. Es un aspecto que está lejos de conseguirse, como bien denota el abismo cada vez más afianzado que la divide (cf. PP 8; SRS 14, 21).

No es el momento ni el lugar para análisis sociológicos de la realidad en y para la que somos religiosos y vivimos en comunidad. Pero insisto en algunos aspectos que requieren de quienes participan del carisma agustiniano, una nueva vivencia comunitaria que explicita ante la humanidad hodierna el verdadero rostro humano al que ha de tender, como invitaba Juan Pablo II (cf. VC 51). O, en términos más recientes de Benedicto XVI: «El anhelo del cristiano es que toda la familia humana pueda invocar a Dios como “Padre Nuestro”» (CV 79)²⁷.

Sólo me centro en el que podría considerarse padre de todos los males, no sólo de la sociedad, sino también de las mismas comunidades religiosas, demasiado hechas a los valores del momento: el individualismo funcional, insensible y hedonista²⁸. Por esta razón Juan Pablo II llama a luchar denodadamente contra esta lacra actual (cf. VC 43b).

La modernidad y sus secuelas defienden y prodigan con acierto la necesaria autonomía del individuo y revaloriza el papel de la persona en la sociedad. Sin embargo, su jerarquía de valores, amparada en el irrenunciable valor de la persona, la sensibilidad ante su libertad y el derecho a la igualdad, el cambio profundo de las relaciones y conocimientos entre identidad y alteridad y la democratización

²⁶ Cf. J. SOBRINO, «La salvación que viene de abajo. Hacia una humanidad humanizada»: *Concilium* 314 (2006) 30.

²⁷ Cf. J. SOBRINO, «Seguimiento de Jesús»: C. FLORISTÁN Y J.J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 1294; D.G. GROODY, *Globalización, espiritualidad y justicia*, Estella 2009, 333-370. Este anhelo, sin obviar su dimensión escatológica, acontece ya en la encarnación, según nuestro padre, porque en ella somos constituidos hijos y, consiguientemente, hermanos (cf. *ep. Io. tr.* 8,14; *trin.* 5,7,11; s. 57,2,2).

²⁸ Cf. G. LYPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 1986; H. BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid 1988.

de los modos de convivencia²⁹, no ha sido suficientemente acrisolada por el amor mutuo y la consiguiente respectividad hacia el otro, especialmente hacia el más desvalido, tal como defiende san Pablo al plantear el problema de la libertad personal en el ámbito del amor mutuo (cf. 1Cor 8,7-13; Gál 5,13-23), adelantándose certeramente al personalismo comunitario contempóraneo³⁰.

Esta extralimitación del yo sin referencia significativa al nosotros, tanto sincrónica como diacrónicamente, y sin apertura a la gratuidad que es el ser humano debido a su índole tradicional, ha acentuado las tendencias individualistas frente a las comunitarias, otorgando supremacía a los derechos individuales sobre las acciones colectivas y la propuesta del bien común³¹.

Las consecuencias prácticas de esta comprensión antropológica son visibles. Las planteo desde el punto de vista de la comunidad religiosa, para que resulten más cercanas³². Se asiste a una obsesión por la propia persona y a una privatización de lo personal, a un intimismo, a una extralimitación de la vida autónoma, a una pérdida del sentido de autoridad, a una identidad institucional a la baja, cuando no a una ruptura con la vigencia de las instituciones, el abandono de los sistemas convencionales de socialización. Como expresan algunos autores, los cambios de paradigma en la vivencia comunitaria, aparentemente tendentes a una mayor corresponsabilidad, degeneran en un indiferentismo silente hacia el horizonte común marcado, expresión de un enardecido individualismo disgregante³³.

²⁹ Cf. J. LÓPEZ y M^a.B. DE ISASI, «Realidad actual de la vida religiosa. Datos fundamentales de su vida y de su misión»: USG, *Carismas en la Iglesia para el mundo. La vida consagrada hoy*, Madrid 1994, 86-87.

³⁰ Cf. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid 1967; C. DÍAZ, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Madrid 2002; J.M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Madrid 2012, 87ss.

³¹ Cf. P. ROMERO, *Comunicación y vida comunitaria. Cuestiones psicosociales y posibilidades*, Madrid 1997, 7.

³² Cf. VFC 46; J. MARTÍN VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid 1997, 41-65; D.J. NYGREN y M.D. UKERITIS, «Tradición en transformación: identidad y misión de la vida consagrada en Estados Unidos»: USG, *Carismas...*, 19-20; G. FERNÁNDEZ SANZ, «Callar, escuchar, hablar. Tres verbos de la comunidad religiosa»: AA. VV., *Soledad, diálogo, comunidad*, Madrid 2000, 306ss; 311ss.; 322s.; J. COMBLIN, *Cristianos rumbo al s. XXI*, Madrid 1997, 180-192; E. ROJAS, *El hombre light. Una vida sin valores*, Madrid 1993; J. ROVIRA ASUMÍ, *La vida consagrada hoy...*, 165-166.

³³ «El modelo de dependencia ha sido sustituido por el de participación, pero a veces ha desembocado en independencia» (F. CIARDI, «La vida fraterna en común»: USG, *Carismas...*, 171). Otros autores desarrollan certeramente la 'herejía de mi trabajo' y el 'silencio funcional' de quien pasa de todo siempre y cuando no lo afecte personalmente (cf. L.A. GONZALO DÍEZ, «La reestructuración...», 3-5).

Están fuera de duda, el reclamo y la necesidad de protagonismo y el dominio de las apariencias, e incluso de las mentiras existenciales para conseguir este objetivo, la exagerada insistencia en la calidad de vida y en el propio bienestar físico, psíquico y profesional, la búsqueda de las propias aspiraciones personales como realización de uno mismo, la preferencia por un trabajo ejercido de forma individual, amparados en el prestigio o en la remuneración, en detrimento del proyecto común y de la propuesta de opciones distintas, el excesivo permisivismo hacia lo que no atente contra ‘mis’ intereses, la legitimación de lo placentero y agradable... (cf. VFC 39b). Como subraya algún fenomenólogo de la religión al revisar esta situación:

«El individualismo va orientándose cada vez más decididamente hacia el hedonismo, la obtención de las mayores dosis posibles de satisfacción para los propios deseos, y culmina en un verdadero narcisismo que resume la sensibilidad psicologizante, vuelta hacia la realización emocional de sí mismo, tolerante, ávida de vida, menos preocupada por triunfar que por realizarse en el ámbito de lo íntimo»³⁴.

En la vida cotidiana la tolerancia ocupa la cúspide de la jerarquía de valores, que nada dice del respeto a la diversidad, y el necesario pluralismo que habitualmente se defiende desemboca en xenofobia, división, aislacionismo, soledad, falta de sentido cívico e incluso potenciación del anticívico, infravaloración de la vida y del medio ambiente, indiferencia para que otros proyectos no me descentren de los míos, ramalazos desintegradores y nacionalistas, dificultad para asumir compromisos estables...

Aunque parezca mentira, este individualismo, al no fomentar un sano desarrollo de la identidad personal en asertividad, es decir, en relación realizativa con los demás, revierte en fenómenos que, *a priori*, resultan antagónicos a él, tales como la masificación, el anonimato y el uniformismo, pero tan patentes y solicitados incluso en una cultura del consumo y del divertimento.

b.2. Consecuencias sangrantes

De todo lo dicho, me detengo en cuatro graves problemas derivados de este individualismo hedonista. En primer lugar, fomenta la incomunicación, y «la incomunicación favorece el debilitamiento del sentido de pertenencia, (...) la búsqueda de otros ambientes fuera de la propia comunidad que compensan el vacío que se da en ella»³⁵. La herejía de ‘mi’ trabajo converge en una serie de actitudes (decidir, pensar, comprar, disponer) que no ayuda a la vida comunitaria, movida

³⁴ J. MARTÍN VELASCO, *Ser cristiano...* 55.

³⁵ J. LÓPEZ y M^a.B. DE ISASI, «Realidad actual...», 94.

por otras (compartir, dialogar, discernir). Por si fuera poco, la incomunicación aviva el desconocimiento del otro; éste, el desinterés hacia él y hacia lo suyo, para desembocar en la indiferencia total hacia lo común, que implica: confusión, rigidez, incomprensión, falta de estima personal y comunitaria, carencia de toda apertura a la trascendencia.

En segundo lugar, muy vinculados con el anterior, el aislamiento y el subjetivismo, que suelen percibirse en el profesionalismo, en el egocentrismo, en la imposición de la salvación de los más fuertes o de los más incisivos. Vivimos en la era de la gran revolución tecnológica de la información y la comunicación, donde, sin lugar a dudas, la cercanía por ellas propugnada revertiría en un mayor conocimiento y sentido comunitario. Sin embargo, el uso de los teléfonos móviles y de las redes sociales, por ejemplo, destapa que «la comunidad se ha desintegrado en la masa atomizada de individuos alienados que están solos»³⁶. Las relaciones establecidas por su medio son impersonales e instrumentales, que imposibilitan un diálogo profundo y destruyen las motivaciones y los lazos de los grupos primarios. Basta con estudiar las repercusiones de la televisión y de los ordenadores personales en los recreos comunitarios.

En tercer lugar se halla la insustancialidad, la excesiva liquidez, no sólo axiológica, sino incluso ontológica; la cultura de la intrascendencia según otros. El hombre actual está vacío de creencias. Por ello algunos lo denominan ‘un hombre *light*’, ‘un hombre menguante’, que «trata de eludir la responsabilidad, instalarse en la cultura de la queja, liberarse de sí mismo y pasar por desgraciado»³⁷. Este hombre insustancial es además un hombre nihilista, superficial, al que le cuesta, porque lo teme, profundizar en sí mismo y en la realidad que lo circunda. Las circunstancias acompañan para liberarlo de esta presión: el ruido, la prisa, la confusión, el estrés, la herejía del trabajo... Pero no se puede olvidar que, en muchas ocasiones, dichos factores son fomentados por los propios individuos. Cuando me refiero al ruido, no aludo tanto a un ruido ambiental, sino al verbalismo generado por uno mismo, al hablar mucho sin compartir absolutamente nada, al descansar en el activismo. Siguiendo las llamadas de atención de M. de Unamuno, maquillamos demasiado el ‘yo público’ sin reconocer que nuestro ‘yo íntimo’ malamente sobrevive³⁸.

Por último, la secularización y la falta de sentido de providencia derivadas de una trascendencia frustrada. Dentro de la vida religiosa se podría traducir

³⁶ V.D. CANET, «Soledad y red social»: AA. VV., *Soledad, diálogo...* 223.

³⁷ D. NATAL, «Dar alas a la esperanza. Recuperar la persona y renovar la confianza social»: AA. VV., *Soledad, diálogo...* 125.

³⁸ Cf. M. DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid 1990.

este fenómeno afirmando que en los conventos permanecen personas que se han quedado, pero no iluminan con su vida, como reclama el evangelio. Se pierde a pasos agigantados la inquietud propia de buscar sin descanso el único necesario que mueve nuestra existencia y nuestras opciones vitales, para asumir la mediocridad, el aburguesamiento y la mentalidad consumista del instante, cuando no un hedonismo ramplón. De ahí que no chirríe la acusación de ateísmo en la vida consagrada y se señalen rasgos propios de cierto agnosticismo e indiferentismo que difícilmente hacen de nosotros *mystagogos*³⁹.

Concluyo este análisis con una acertada radiografía que R. Lazcano perfilara hace ya un decenio sobre la situación por la que atravesaban entonces nuestras comunidades:

«El drama de la sociedad actual está en que no existen verdaderas relaciones personales y vivimos atrapados por la prisa, el ruido, y el individualismo. Nuestras comunidades se han vuelto borrosas, sin palabras, incomunicadas e instaladas en un dulzón aletargamiento, en donde se constata que cada uno va a lo suyo, nadie se interesa por nada ni nadie. Son las comunidades en las que no interesa el nombre de sus miembros, a los otros los hemos olvidado o bien canjeado por el vertiginoso ritmo de nuestras actividades. Ahora lo imprescindible en la vida comunitaria son los teléfonos móviles y la conexión a Internet, a cambio, claro está, de la tan ansiada calidad de vida de la comunidad de hermanos o hermanas. Ganamos, no obstante, y nos superamos de día en día en estrés, hedonismo y eficacia, cuyo componente último no deseado es un inaguantable malestar personal, institucional, social y religioso»⁴⁰.

c) Brotes verdes en medio de este individualismo desfraternizante

Pues bien, no se puede ser revulsivo para esta sociedad si se asumen los valores que promulga⁴¹. Actuando así, la humanidad literalmente se desangra, debido a la fisura causada por el neoliberalismo actual que tiene en jaque la vida de tres cuartas partes de la población a causa de la pobreza, el hambre o la sed. Como

³⁹ Cf. N. TELLO INGELMO, *Teología despierta de la vida consagrada*, Madrid 1994, 81-97. A. Aláiz habla de 'religiosos sin Cristo' y de 'ateos anónimos' (cf. A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...*, 165-167, 225-229). Como expone algún autor: «Tras haber sobrevivido al comunismo y a muchas revoluciones de distinto signo, la vida religiosa tiene hoy ante sí el reto del secularismo, y sus opciones deben responder evangélicamente a muchos mesianismos de última hora: el neoliberalismo económico, la cultura tecnocrática, el hedonismo derrochador, el narcisismo individualista, los nacionalismos exasperados y el fundamentalismo cultural y religioso, así como la religiosidad sincretista» (citado por A. CENCINI, *Vida en comunidad: reto y maravilla*, Atenas, Madrid 1996, 42).

⁴⁰ R. LAZCANO, «Presentación»: AA.VV., *Soledad, diálogo...* 15.

⁴¹ Cf. F. CIARDI, *La vida fraterna...*, 172.

bien recordara Juan Pablo II, en un mundo dividido e injusto como el nuestro, el cristianismo en general, y la vida religiosa y agustiniana en particular, será creíble, y ha de ser creíble, si se presenta como signo de fraternidad, transmitiendo gozo, esperanza, Espíritu en definitiva (cf. Hch 13,53; VC 41b; 45b; 51; 92ab; 108b; 110c).

En esta perspectiva, el documento *La vida fraterna en comunidad* subraya que la comunidad ha de alzarse como enseña contracultural que promueva fraternidad y solidaridad ahí donde haya individualismo, y respeto y promoción de la persona donde impere autoritarismo y comunitarismo (cf. VFC 52b). En esto radica la condición de la comunidad como crisol de renovación. Tal como leemos en otro lugar del mismo documento:

«Es necesario buscar el justo equilibrio, no siempre fácil de alcanzar, entre el respeto a la persona y el bien común, entre las exigencias y necesidades de cada uno y las de la comunidad, entre los carismas personales y el proyecto apostólico de la misma comunidad. Y esto dista tanto del individualismo disgregante como del comunitarismo nivelador. La comunidad religiosa es el lugar donde se verifica el cotidiano y paciente paso del yo al nosotros, de mi compromiso al compromiso confiado a la comunidad, de la búsqueda de mis cosas a la búsqueda de las cosas de Cristo. La comunidad religiosa se convierte, entonces, en el lugar donde se aprende cada día a asumir aquella mentalidad renovada que permite vivir día a día la comunión fraterna con la riqueza de los diversos dones, y, al mismo tiempo, hace que estos dones converjan en la fraternidad y la corresponsabilidad en su proyecto apostólico» (VFC 39cd).

Así pues, ¿hemos de dar paso los cristianos, y más concretamente quienes compartimos el ideal agustiniano, al imperio de la inevitabilidad? ¿Tenemos que plegarnos al rodillo del individualismo hedonista y del nihilismo intrascendente? ¿Queda algo más que sus sangrantes heridas? Como bien reconocía en uno de sus congresos la Confer española:

«Estamos perplejos ante el futuro de la humanidad. Hemos asistido al fracaso del comunismo como sistema válido de organización social. Nos sentimos a disgusto con una economía de mercado que es, ciertamente, capaz de crear riqueza, pero a costa de muchos excluidos del sistema y de una naturaleza devastada. Somos testigos directos de las grandes injusticias que todavía se dan en este mundo global y tecnificado. ¿Existe alguna alternativa de futuro? ¿Qué nos queda? ¿Nos queda el milagro de la comunidad! Nosotros no somos políticos ni economistas. No tenemos una *tercera vía* original, pero hemos recibido el don de vivir un estilo de vida fraterna y solidaria que se ha revelado humanizador a lo largo de muchos siglos y que es un reflejo del Dios en el que creemos»⁴².

⁴² Citado por G. FERNÁNDEZ SANZ, «Callar...», 302.

Para recuperar la mordiente, propia del mensaje evangélico que portamos en vasijas de barro (cf. 2Cor 4,7), resulta indispensable tornar a nuestro único necesario, al Dios contrastante de Jesús de Nazaret, sin enmascararlo, sin manipularlo, sin silenciarlo; recordando que reclama el monoteísmo afectivo de vivir sólo para él y desde él (cf. Dt 6,5; Mt 6,24)⁴³. He aquí la razón última por la que, amparándose en ciertas tesis teológicas, la *koinonía* que debe caracterizar la comunión de vida de los religiosos tiene como arquetipo, origen, meta y dinamismo unificante la *koinonía* propia del Dios trinitario, pues «la participación en la comunión trinitaria puede transformar las relaciones humanas, creando un nuevo tipo de solidaridad»⁴⁴. En palabras de nuestro padre:

«Una sola cosa es necesaria: aquella unidad celeste, la unidad por la que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola cosa. Ved cómo se nos recomienda la unidad. Es cierto que nuestro Dios es una Trinidad. El Padre no es el Hijo y el Hijo no es el Padre, y el Espíritu Santo no es ni el Padre ni el Hijo, sino el Espíritu de ambos. Y con todo, estas tres personas no son tres dioses, ni tres omnipotentes, sino un solo Dios omnipotente. La misma Trinidad es un solo Dios, porque una sola cosa es necesaria. Y la consecución de esta única cosa sólo nos lleva el tener los muchos un solo corazón (s. 103,4; cf. *Io. ev. tr.* 39,5)»⁴⁵.

⁴³ Cf. J. GARRIDO, *Identidad carismática de la vida religiosa*, Vitoria 2003, 24-25.

⁴⁴ VC 41; cf. UR 2f; SRS 40c; VFC 10a. De los muchos estudios sobre el impacto de la concepción trinitaria del Dios cristiano en la vida cristiana y en la estructuración social, cf. K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación»: *MS II/1*, 361-362; L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1986; E. CAMBÓN, *La Trinidad, modelo social*, Madrid 2000; N. CIOLA, *Cristología y Trinidad*, Salamanca 2005, 159-208; B. FORTE y N. SILANES, *La Santísima Trinidad: programa social del cristianismo*, Salamanca 1999; G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, Barcelona 2001, 547-583; M.A. ASIAÍN, «Comunidad...», 282-289; M. Díez, «Comunión»: *DTVC*, 319ss. En acertada matización de J. Cizaurre: «No se trata sólo de presentar la Trinidad como modelo a ser imitado. Es la propia vida de Dios comunicada a la comunidad de fieles que les hace poder vivir la comunión en su seno y en profunda relación con la Trinidad» (J. CIZAURRE BERDONCES, «La comunión en la Iglesia y en la vida religiosa»: R.V. PÉREZ VELÁZQUEZ y J.R. IVIMAS CHANCHAMIRE, *II Congreso histórico de la Provincia Santo Tomás de Villanueva de la Orden de Agustinos Recoletos*, II, Granada 2011, 843). Aun con todo, esta tesis ha de matizarse (cf. S. DEL CURA, «Relevancia social y política de la teología trinitaria: exposición y comentarios»: *Corintios XIII* 94 (2000) 133-139; A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación*, San Salvador 1994, 113-142).

⁴⁵ Cf. N. CIPRIANI, *San Agustín. La Regla...* 41-44. El Hiponense también explicita esta realidad desde la condición social del ser humano inherente a su misma creación, de forma que el hombre ha sido creado para la comunión con Dios y con el resto de los seres humanos (cf. *ciu. Dei* 12,21-22; GS 3; 32; VFC 9-10). El enriquecimiento trinitario del texto constitucional presenta esta realidad de una manera más nítida, subrayando el origen, la realización y la orientación trinitarias de la comunidad agustino-recoleta (cf. Const. 14, 16, 17, 19, 28, 31), así como vincula a esta dimensión teológica la eclesiológica (cf. Const. 16, 19).

Enraizada en este fértil *humus*, la comunidad agustiniana testimoniará a los cuatro vientos la comunión que funda la Iglesia y profetizará la meta escatológica a la que tiende toda la humanidad (cf. VFC 10d).

3. El legado de Agustín de Hipona

Por estos motivos se puede decir que la comunidad es hoy un vehículo de humanización, que afronta tanto el problema del «individualismo disgregante como del comunitarismo nivelador» (VFC 39c). En este contexto, Agustín de Hipona, con su pensamiento y sobre todo con su vivencia, tiene mucho que enseñarnos y nosotros, como herederos y partícipes en su carisma, mucho que aprender y trabajar⁴⁶.

a) *En una sociedad poco socializadora*

Agustín también vivió una circunstancia histórica en la que el sistema, el Estado del Bajo Imperio Romano, amparaba e incluso potenciaba los más profundos individualismos hedonistas, ya personales, ya grupales, conduciendo a la desintegración de lo social y de lo humano.

En los ss. iv y v se vivía un sentido de comunidad más de índole formal que real. La ansiada *res-publica* por proteger se había tornado una realidad política inmensa, a la vez que ingobernable, sostenida apenas por un copioso aparato burocrático carente de sentido de Estado. Paulatinamente se deterioran las costumbres e ideales romanos (la famosa *virtus*), pero permanecen las formas externas y la cohesión social gracias a la coacción y al poder, más que a su interiorización por parte de los ciudadanos.

El Estado carece de vínculos orgánicos, por lo que los individuos pierden su sentido de pertenencia. La integración más orgánica y vivencial proviene del abajo social, de aquellas clases bajas y medias bajas que buscan en las religiones,

⁴⁶ Sigo muy de cerca los siguientes estudios: S. ÁLVAREZ TURIENZO, «Comunidad en san Agustín y comunitarismos actuales»: AA. VV., *Soledad, diálogo...*, 23-83; T.J. VAN BAVEL, *Carisma...*, 85-113; T. TACK, *Si Agustín viviera...* 9-21. Además, enriquezco la exposición con las interesantes apreciaciones de A. KNOWLES y P. PENKETT, *Agustín y su mundo*, San Pablo, Madrid 2007; T. VIÑAS, *San Agustín, padre y fundador de su Orden*, Cuenca 2006, 29-67; Id., *La amistad en la vida religiosa. Interpretación agustiniana de la vida en comunidad*, Madrid 1995, 113-193; J. OLDFIELD, «La teología de la vida religiosa»: J. OROZ RETA y J.A. GALINDO RODRIGO (Dirs.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. III. Temas particulares de filosofía y teología*, Valencia 2010, 791-816.

especialmente místicas y cristiana, el sentido a sus vidas y promueven un ideal salvífico en el que lo comunitario algo tiene que decir. Tanta frialdad resulta aterrador y se echa en falta cierto rescoldo que encienda la llamarada de, al menos, una especie de aprecio o estima.

En el caso de las altas esferas sociales, las escuelas filosóficas procuran dicho sentimiento comunitario. El sabio aflora como el prototipo de vida, pero un ideal de vida autártico. Se ampara en su conciencia, considerándose ciudadano universal, mas en la práctica se distancia e incluso se desvincula del orden institucional cotidiano que lo ampara. Sucedió algo parecido a lo que ocurre con los individualismos filosóficos actuales, en los que la defensa abstracta de la fraternidad universal resulta ajena a cualquier realización práctica⁴⁷.

b) *Una vivencia centrada en sí mismo*

Aunque Agustín nace en un ambiente cristiano, y en este sentido, por su parecido con el soteriorismo de las religiones místicas, podía ser un baluarte de vivencia comunitaria cohesionada por el amor (cf. *mor.* 1,30,63), sin embargo, sus primeros compases discurren distantes a cualquier vinculación comunitaria y son proclives al individualismo de quien se obsesiona por el disfrute, el honor, la mentira y los privilegios (cf. *conf.* 1,10,16; 19,30; 2,2,2-4; 4,9; 3,1,1; 3,6; 6,6,9). Traducido a su lenguaje, se deja arrastrar por las tendencias soberbias, privatizantes, dominantes y disgregantes, y en cuanto tal contrarias a la caridad (cf. *Gn. litt.* 9,14,18; 15,19-20; *ciu. Dei* 19,12,2).

El mundo de la pandilla, al que tanta importancia le otorga en su infancia, adolescencia y juventud, no deja de ser una expresión de asociacionismo más formal que real, sin restar con ello importancia a sus sentimientos de amistad que más tarde le servirán para fundamentar su experiencia comunitaria. En el mundo de los ‘amigos’ no predomina la coimplicación existencial, sino la ‘fugitiva libertas’ (cf. *conf.* 3,3,5; 2,4). Por ello dirá más tarde que hay buenos y malos amigos, y éstos sirven mucho para llevar por caminos tortuosos (cf. *s.* 87,12).

Por otra parte, la forja de su personalidad, al amparo de su lectura de *El Hortensio*, remite al ideal de vida del filósofo, del amante de la sabiduría (cf. *conf.* 3,4,7-8), con el consiguiente cariz individualista descrito con anterioridad. Más aún, su búsqueda de la anhelada felicidad, de tanta importancia para él (cf. *conf.* 10,23,33), ahora de una felicidad excesivamente corpórea y, por consiguiente,

⁴⁷ Cf. D. NATAL ÁLVAREZ, «Aventuras y desventuras del individualismo actual. Una respuesta agustiniana»: *Estudio Agustiniano* 47 (2012) 301-353.

ensimismada, la compara con el derrotero del hijo pródigo (cf. *conf.* 2,1,1; 10,18), que tuvo el coraje de asesinar a su padre en vida y desvincularse totalmente de su heredad, renunciando por supuesto al sentido de fraternidad (cf. Lc 15, 11-31).

Mas esta búsqueda desemboca en el retorno al cristianismo, donde descubre un nuevo ideal de verdad, que «determinará su ulterior forma de vida. Aspecto fundamental de esa forma de vida será su experiencia y ciencia de la verdadera comunidad»⁴⁸.

c) *La anhelada comunión de vida*

Según este leve desarrollo, se podría aseverar que, a partir de cierto momento en su vida, la búsqueda de la felicidad corre pareja a la consecución de una experiencia comunitaria que satisfaga su inquietud, sumamente pasional. Así, con los maniqueos experimenta una forma de solidaridad y de protesta social, consecuencia del espíritu de clandestinidad propia de este movimiento⁴⁹. Pero dicho modelo vital se inspira en un insincero ideal, como reconoce años más tarde (cf. *mor.* 1,34,74; 2,20,74).

Del escepticismo pagano extrae el cultivo de la sabiduría y el 'otium' filosófico (cf. *conf.* 6,14,24). Ocio compartido en un ambiente de amistad (cf. *conf.* 6,10,16-17; 11,19) y que le proporciona los primeros desarrollos de la comunión de bienes⁵⁰. La insuficiencia de los filósofos la encuentra en la ausencia del nom-

⁴⁸ S. ÁLVAREZ TURIENZO, «Comunidad...», 36.

⁴⁹ Cf. P. BROWN, *Biografía de san Agustín de Hipona*, Madrid 1969, 65-72.

⁵⁰ Este aspecto resulta fundamental para la experiencia comunitaria de Agustín. T.J. van Bavel, por ejemplo, subraya la comunión de bienes, en el marco de la teología lucana de la pobreza y de la riqueza, como lo característico de la comunidad apostólica: «La intención de la primera comunidad cristiana apuntaba a formular una ética comunitaria guiada por el amor y la humildad» (T.J. VAN BAVEL, *Carisma...*, 20; cf. *Ib.*, 109). Otros autores ponen de relieve que el significado primigenio de *koinonía* parece ser prevalentemente económico, como comunión de bienes materiales, si bien el texto lo enriquece posteriormente con otra comunión más profunda: la de los bienes espirituales, es decir, la unión de corazones (cf. Hch 4,32; 2,44.46.47; 1Cor 11,20); pero sin olvidar que la comunión económica de bienes visibiliza y hace posible la posterior unión espiritual (cf. S. BLANCO, «Comunidad»: *DTVC*, 267-268; N. CIPRIANI, *San Agustín. La Regla...* 29, 45-67; A. MARRIQUE y A. SALAS, *Evangelio y comunidad. Raíces de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978, 75-85). Más explícito resulta un gran estudioso de la teología económica lucana: «Hay que añadir que la comunión de bienes hace posible la plena y auténtica comunión de almas. Por consiguiente, la unión de las almas es causa y efecto de la actitud que lleva a cada uno a considerar sus bienes como pertenecientes a todos... El ideal que se persigue no es simplemente un despojamiento ascético, un alejamiento de los bienes de la tierra a causa de una espera escatológica. Tampoco se trata de ser generosos en la limosna. Se trata de un ideal de caridad que construye sobre nuevas bases el ideal griego de la amistad» (J. DUPONT, citado por A. CENCINI, *Vida en comunidad...*, 212). Agustín invita siempre a anteponer lo común a lo propio, comenzando por lo material para finalizar

bre de Cristo (cf. *conf.* 3,4,8; 5,14,25), en la confusión de opiniones que prodigan, desencadenando el escepticismo (cf. *conf.* 5,10,19; 14,25), y en la comprensión aún demasiado corpórea y mortal del alma (cf. *conf.* 6,16,26).

Por último vuelve al cristianismo, quizás en un primer momento más como un desahogo y descanso metodológico que como una auténtica convicción (cf. *conf.* 5,14,25). Él le posibilita hermanar religión y filosofía (cf. *conf.* 7,21,27; 8,7,18), de manera que ya no sea el ideal autártico de vida el que siga. Aun con todo, su experiencia de la fraternidad cristiana no fue en absoluto uniforme. Su vivencia comunitaria de Casiciaco dista mucho de la del obispo que reconoce las imperfecciones de las comunidades reales y la necesidad de ampararse una vez más en el auxilio y la misericordia divinos para seguir progresando en la auténtica comunión de vida (cf. *s.* 73A; 355-356; *ep.* 78,8-9; *en. Ps.* 99,12).

La primera –Casiciaco–, por ejemplo, aún se asienta en los cánones clásicos, denotando un cultivo del individualismo (cf. *conf.* 9,4,7-12). En ella adquieren relevancia las lecturas neoplatónicas, el volver a uno mismo y la interioridad (cf. *conf.* 7,9,15; 20,26). Asimismo, persiste el hiato entre la filosofía y la auténtica sabiduría (cf. *conf.* 7,20,26). Pero no deja de ser un camino insustituible para la tan reclamada comunión de bienes y unidad de corazones (cf. *retr.* I,1,1; *ver. rel.* 35,65).

La segunda –Hipona– está curtida en la renovación inherente a la continua conversión que exige el contacto con la realidad y con la experiencia agraciada de la comunidad, más como un ideal de vida por acoger que como un edificio por construir⁵¹. Con su ordenación episcopal, el monacato agustiniano se universaliza y el llevarse mutuamente en la fe, cargando unos con las imperfecciones de los otros, adquiere una significatividad decisiva. Además, como explica S. Álvarez Turienzo, a lo largo de los años Agustín ha aquilatado su concepción comunitaria a golpe de herejía eclesial⁵².

en lo espiritual (en la misma persona, como leemos en *ep.* 243,4), consciente de que el dinero, el poder y la soberbia conducen a la desintegración comunitaria (cf. *en. Ps.* 105, 34; 131,5; *reg.* 1,3-7; *s.* 355,2-3.6; 359,1-2; *ep.* 137,5.17; *op. mon.* 25,32). Para él, la comunión de bienes expresa el amor a Dios y a los hermanos y enriquece a todos (cf. *en. Ps.* 131,5), así como está íntimamente ligada a la humildad (cf. *ep.* 118,3.22; *ep. Io. tr. pról.*; *en. Ps.* 131,26; 73,24). Para una relectura actual del tema, cf. A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...* 267-292.

⁵¹ Sobre la comunidad como don, y al mismo tiempo como tarea, en san Agustín, cf. N. CIPRIANI, *San Agustín. La Regla...* 32-33, 43-44. Una reflexión más general, cf. A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...* 179-182.

⁵² Cf. S. ÁLVAREZ TURIEÑO, «Comunidad...», 43ss. De las controversias mantenidas por Agustín, subrayo su diatriba con los donatistas. El Hiponense advierte el peligro de exclusión al que se encamina una santidad entendida de manera rigorista. En el diálogo con ellos adquieren importancia ciertos juegos de opuestos: el de la unidad y la diversidad, con la consiguiente enseñanza

d) *Hacia una propuesta comunitaria contracultural*

En este aprendizaje comunitario influyen su contacto con los maniqueos y sus concepciones monásticas, limitadas en tanto en cuanto consideran las almas singulares como partes y su comunión como una totalidad anónima e impersonal⁵³, pero especialmente con los monasterios cristianos de Milán y de Roma, así como la fundación de sus primeros monasterios laicos en Tagaste e Hipona. Aquéllos no lo convencieron del todo, porque no permaneció en ellos y decidió fundar los suyos propios.

Ya no se trata de una sociedad instrumental, sino de una institución que se agrupa en unanimidad y concordia, donde prima el todo sobre la parte, lo común sobre lo propio, la interioridad como posibilidad de la común-uniión con los otros y con el Otro sobre la superficialidad e inconsistencia personales, la distribución según las necesidades de cada cual sobre la avaricia, la humildad sobre la soberbia, el servicio mutuo sobre el poder y el dominio, la cordialidad y consiguiente comunicación sobre el temor y el silencio funcional.

Aún más, siguiendo el sabio consejo de san Pablo, el amor mutuo se erige en el cingulo que posibilita y cimienta absolutamente todo (cf. *Io. ev. tr.* 7,3; 32,8; 39,5; 65,2), de forma que la fructuosidad de todo (cordialidad, oración, vida sacramental, vivencia de los votos, trabajo, relaciones de autoridad y obediencia) depende de él⁵⁴. Como expresa algún autor, la *Regla* presenta un cúmulo de pequeños detalles con los que se sirve a Dios y al hermano, manifestando así que la fuerza unitiva de la comunidad proviene del amor⁵⁵. El amor mutuo, además, se

de que la parte ha de ser congruente con el todo (cf. *conf.* 3,8,15; *civ. Dei* 19,13,1-2; *ep.* 243,4); el de lo público y lo privado, lo común y lo propio (cf. *lib. arb.* 1,6,14; *en. Ps.* 105,34; 131,4-7; *ep.* 118,15); el de la soberbia y la humildad (cf. *Io. ev. tr.* 6,10; *op. mon.* 25,33; *en. Ps.* 71,3; 103, s. 3,16; *virg.* 31ss.). En estas controversias se fue aquilatando la doctrina agustiniana de la *communio*, que implica una comunión institucional, una comunión espiritual y una comunión mística y escatológica sacramentalizada, como acabo de decir, en la comunión de bienes; así como la comunión eclesiológica del Cristo total (cf. *trin.* 4,9,12; *Io ev. tr.* 21,8; 27,6) y del servicio eclesial (cf. *ep.* 48,2; *civ. Dei* 19,19).

⁵³ Cf. S. ÁLVAREZ TURIENZO, «Comunidad...», 52.

⁵⁴ Cf. *reg.* 5, donde se cita 1Cor 13; *spir. litt.* 32,56. Por este motivo, con razón algunos autores defienden la primacía del amor en la *Regla*. Así, T.J. van Bavel exclama: «En el amor se realiza la vida de la comunidad; la vida de comunidad es amor» (T.J. VAN BAVEL, *Carisma...*, 128; cf. T.F. MARTIN, *Nuestro corazón inquieto. La tradición agustiniana*, Madrid 2008, 63-82; N. CIPRIANI, *San Agustín. La Regla...* 40-41; T. VIÑAS, *La amistad...*, 107-112).

⁵⁵ Cf. T. TACK, *Si Agustín viviera...* 14-17. Recuerdo que Agustín propone a los religiosos como perfectos o santos porque han cumplido la ley, es decir, porque han amado soportándose unos a otros (cf. *en. Ps.* 75,16; 132,9).

puede describir como un amor de amistad⁵⁶ y su agente último no deja de ser el Espíritu (cf. *en. Ps.* 132, 9.12; *s.* 71,18; *conf.* 4,4,7)⁵⁷.

La *Regla* recoge muy compendiada, pero certeramente, esta forma de vida; y, como bien han señalado algunos autores y comentaristas, la propone como crítica social y organización comunitaria alternativa a la sociedad egoísta, individualista y estratificada de su tiempo. Es cierto que el devenir histórico de Agustín denota una notable diversidad de realizaciones comunitarias, como ya he señalado, pero de todas ellas se extraen notas comunes, recogidas en este *vademécum* existencial: una agrupación de personas, relacionadas y dependientes entre sí, que viven y trabajan unas para otras compartiendo un mismo objetivo, la búsqueda de Dios, discernido en común⁵⁸.

La *Regla* agustiniana, por contraposición a otras reglas, no gira alrededor de las acostumbradas prácticas de santificación individual tan comunes en la vida religiosa del entonces, como pueden ser el ayuno, las mortificaciones y otras

⁵⁶ Cf. T. VIÑAS ROMÁN, *San Agustín...*, 48-49; ID., *La amistad...*, 235-258; T.J. VAN BAVEL, *Carisma...*, 104-106, 51-83; ID., «La espiritualidad de la Regla de san Agustín»: *Augustinus* 12 (1967) 443; A. TRAPÉ, «San Agustín y el monacato occidental»: *La Ciudad de Dios* 189 (1956) 412; I. DIEZ DEL RÍO, «Sobre el carisma agustiniano (II)»: *La ciudad de Dios* 225 (2012) 37-52; T. TACK, *Si Agustín viviera...* 39-54. Este apunte no puede deseñarse, dado que, aunque primemos la fraternidad, el lenguaje de la *Regla* (1,2) guarda ecos de las descripciones de la amistad para el santo: amigos son aquellos que se funden en Dios a través de la caridad, que es su Espíritu (cf. *sol.* 1,12,20; *ep.* 73,3.10; 258,1-4; *c. ep. Pel.* I,1,1), porque es consciente de que sólo se puede estar unidos en algo o en alguien que nos ate; si no, estaríamos simplemente yuxtapuestos. Este aglutinante es Dios mismo. Además, para Agustín «ama verdaderamente al amigo quien ama a Dios en el amigo» (*s.* 336,2), formulación muy afín a la de la *Regla* de honrar a Dios en el hermano (cf. *reg.* 1,8), y de que la comunión de bienes es requisito indispensable para una saludable amistad (cf. *conf.* 6,14,24). Asimismo, en otros lugares, explicita este amor mutuo como benevolencia, aspecto que interrelaciona la vivencia comunitaria con la amistad (cf. *Io. ev. tr.* 32,4; 8,5).

⁵⁷ Nuestras *Constituciones* recogen esta dimensión preeminente del Espíritu como agente último de la comunidad agustiniana. Remiten a la teología lucana para expresar que el Espíritu es quien posibilita la fraternidad en la primitiva comunidad, comunidad fundamentada en el amor que aquél procura (cf. *Const.* 15, 16). La paz y la concordia comunitarias son señal de su presencia cohesionante (cf. *Const.* 21). Más adelante lo describen como suelo nutricio y fuerza impulsora de la comunidad en su tarea de responder a las necesidades de «todos los tiempos» y de «todos los hombres», lográndose por su medio la necesaria y difícil inculturación que esta eclesialidad requiere (cf. *Const.* 22). Amén de esta radicación pneumática se desprenden dos aspectos fundamentales para entender su dinamismo interno: en primer lugar, que la vida comunitaria, de por sí y en cuanto tal, es carismática, más allá de los carismas personales (cf. *Const.* 22); en segundo lugar, que la vida comunitaria ante todo es don, porque sólo podremos amarnos unos a otros cuando amemos a Dios en el otro, sea «porque ya está o para que esté en ella» (*s.* 336,2).

⁵⁸ Cf. T.J. VAN BAVEL, *Carisma...*, 90. Por esta razón la comunidad religiosa ha de verse en sentido análogo: tiene una manera diversa de realizarse en la historia, pero compartiendo siempre algo, la vida fraterna en común (cf. VFC 10bcd). La cuestión radica en dónde situar ese común.

penitencias, sino que potencia «el valor propio de la vida en comunidad, en concreto el amor mutuo, el ser-uno en el corazón y el alma, la comunión de los bienes materiales y espirituales»⁵⁹. Todo lo demás, es relativo y está en función de esto.

He aquí el legado que deja Agustín a quienes quieran participar de su carisma: afrontar las descomposiciones sociales y ciudadanas de cada época proponiendo como eje y plataforma de renovación personal y social una vida comunitaria profética. Este profetismo ha de leerse en el doble sentido del término: una comunidad que denuncie las divisiones, injusticias e inhumanidades de cada momento, y que testimonie y guíe para alcanzar el proyecto divino de la fraternidad universal (cf. 1Cor 15,28). Aflora una vez más la comprensión de la comunidad como crisol de renovación, como realidad donde se verifica la vivencia acorde con la forma contrastante de ser del Dios cristiano.

4. Paso de la vida común a la comunión de vida

Así, pues, el programa y el propósito de Agustín acentúa «claramente la comunidad de vida en el sentido de cultivo de relaciones interpersonales»⁶⁰, tal como se desprende de *reg.* 1,2. Pero, ¿qué supone esto para los agustinos recoletos hoy? Sencillamente, que tenemos que configurar en el mundo actual comunidades alternativas a la totalidad excluyente, superficial e impuesta como inevitable, que significa el sistema neoliberal.

Pudiera ocurrir, y de hecho ocurre, que nuestras comunidades hayan degenerado en agrupación de individualismos, como pasaba con las pandillas de amigos en tiempos de Agustín; que hayamos perdido la fraternidad, al mismo tiempo concreta y universal propia del amor⁶¹ que debe regir las relaciones inter-

⁵⁹ T.J. VAN BAVEL, *Carisma...* 88. Sobre este particular, N. Cipriani asegura que la *Regla* es sobria en lo que a ayunos y abstinencias se refiere, centrándose sobre todo en aspectos vinculados con la salud física; pero eso no significa que no invite a ellas a fin de potenciar dos objetivos: el de ejercitar la propia voluntad y reforzarla contra las tentaciones y el de garantizar más medios para los pobres. Además, las mortificaciones se subordinan a la ecuanimidad de los miembros del monasterio, que no significa facilitar a todos lo mismo, sino lo que cada uno necesita, destacándose de nuevo la caridad como centro de vida (cf. N. CIPRIANI, *San Agustín. La Regla...* 81-90). Por su parte, T. Tack recalca la abstinencia como medio para el crecimiento en el amor, la unidad y la libertad interior (cf. T. TACK, *Si Agustín viviera...* 98-100).

⁶⁰ T.J. VAN BAVEL, *Carisma...*, 91.

⁶¹ Así se desprende de 1Jn 4,20: «Si alguno dice: ‘Yo amo a Dios’, y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve». Buenos comentarios de esta universalidad del amor cristiano en su concreción, cf. D. SALADO, «El ‘consentire Ecclesiam’ como eje articulador de la ‘nueva’ espiritualidad misionera»: *Ciencia Tomis-*

personales de los seguidores de Jesús, en general, y de los agustinos y agustinos recoletos en particular. Puede ser que estemos generando estructuras formales que nada digan de experiencias comunitarias y de vidas auténticamente compartidas, armonizadas, *unificadas* (cf. *en. Ps.* 132,6; *ep.* 243,4). Como dice algún autor muy plásticamente, pudiera ser que hayamos transmutado nuestra comunidad religiosa en una pensión⁶².

En los estudios sobre el devenir de la vida religiosa se destaca el resurgir de la vivencia comunitaria a raíz del Concilio Vaticano II. La comunión de vida, y no el mero ser número y estar juntos, es el gozne de la existencia cristiana, tal como resaltan el origen trinitario de la Iglesia y su índole misteriosa (cf. LG I; AG 2-4), su concepción como pueblo (cf. LG II) y su propuesta de una espiritualidad de comunión (cf. UR 2)⁶³. Además, esta renovada forma comunitaria se constituye en el factor primordial de renovación, porque posibilita a los religiosos el hogar, el encuentro, el compartir, el diálogo, el convivir... necesarios para realizarse como tales⁶⁴.

El *Código de Derecho Canónico* expresa gráficamente este cambio de mentalidad. No me remito aquí al c. 602, referido a la vida fraterna, donde toda su terminología testimonia el clima familiar que ha de caracterizar las comunidades religiosas. Prefiero el segundo párrafo del c. 607, donde se acuña la fórmula 'viven vida fraterna en común'. Los estudiosos de este canon deducen de él el modo comunitario de vida que se precisa en la actualidad.

ta 124 (1997) 275; J. ESPEJA, *Para comprender los sacramentos*, Estella 1995, 139, teniendo como trasfondo el vitalismo de Ortega y Gasset.

⁶² Cf. A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...*, 295-302.

⁶³ La exhortación apostólica *Vita consecrata* destaca esta espiritualidad de comunión que debe caracterizar a la Iglesia en relación con todos sus miembros y con todos los destinatarios de la Buena Nueva del Reino, y subraya que las comunidades religiosas han de revitalizar constantemente dicha espiritualidad (cf. VC 46-54). Igualmente adquieren relevancia los primeros números de *La vida fraterna en comunidad*, en los que, por una parte, se señalan los determinantes de los cambios producidos en la vida comunitaria: el retorno a las fuentes, los valores y contravalores de la época (cf. VFC 4) y la evolución eclesial; y, por otra, la evolución de la eclesiología a raíz del Vaticano II (cf. VFC 1-2). Por lo que atañe a los cambios sufridos en la vida religiosa, atiende a la nueva configuración de las comunidades religiosas (fin de las macrocomunidades conventuales y sobrecarga de trabajo), nuevas demandas y urgencias sociales, comprender y vivir la propia misión apostólica en un mundo secularizado, la concepción de la persona de forma demasiado individualista y las nuevas estructuras de gobierno (cf. VFC 5).

⁶⁴ Afirma F. Ciardi: «A pesar de las dificultades denunciadas, las respuestas al cuestionario propuesto por la USG muestran que se sigue mirando a la comunidad como un elemento determinante para renovar la vida religiosa. La comunidad es un factor importante para los jóvenes, habla a la gente y es signo de esperanza para el futuro. Las comunidades religiosas pueden ser lugares de oración y de experiencia de Dios, donde el Reino se realiza de modo concreto y puede verse la *diakonia* evangélica» (F. CIARDI, «La vida fraterna...», 192). Sobre las relaciones persona-comunidad, cf. A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...* 149ss.

Sin ir más lejos, en el documento *La vida fraterna en comunidad*, citando el *Código*, se indica que hay que pasar de la vida común a la vida en comunión o a la comunión de vida. Destaca igualmente que de esa ‘vida fraterna en común’ se desprenden dos elementos: uno más espiritual, que hace referencia a la fraternidad, a la comunión de vida y a las relaciones interpersonales, afectivas y espirituales; y otro más visible, que atañe a la vida en común, consistente en habitar en una misma casa, guardar fidelidad a las mismas normas, participar en los actos comunes, etc. (cf. VFC 3)⁶⁵.

En nuestro contexto fraterno, resulta pertinente la recomendación de M. A. Hernández:

«Estoy convencido de que es en la vida comunitaria donde la vida religiosa se juega el ser o no ser de su futuro inmediato... O pasamos de una vida comunitaria a una comunidad de vida, o sencillamente dejaremos de ser vida religiosa»⁶⁶.

Así, pues, los seguidores de Agustín hemos de operar también este paso: el de desbordar la vida en común tan recalcada en otros tiempos y tan exigida en los períodos de formación inicial y en las visitas de renovación como garantía de una sana vida comunitaria, pero que, sin embargo, puede ayudar al despliegue del individualismo funcional antes referido, y orientar la convivencia hacia una auténtica comunión espiritual.

Agustín invita a que nuestras actitudes fraternas logren una auténtica unión, no sólo una unión física, una «unión en cuanto al cuerpo» (cf. *en. Ps.* 132,12). Debemos erigir la comunidad como el crisol en el que se verifique una forma de ser humanos que rehumanice y refraternice el sistema neoliberal en el que vivimos. La vida comunitaria, en cuanto vida fraterna vivida en comunión, ha de constituirse en la plataforma alrededor de la cual giren todos los considerados imprescindibles de la consagración religiosa y en el factor de revitalización y de reestructuración de nuestra vida comunitaria concreta⁶⁷.

⁶⁵ «No basta con vivir en común; se ha de vivir en comunión» (M. Díez, «Comunión...», 324). Comentando *Vita consecrata*, B. Secondin asegura: «Por eso se ha pasado de un lenguaje sobre la vida en comunidad, basado en estructuras y observancia, a una vida fraterna en común (c. 602), en la que prevalecen la búsqueda de la comunión, los proyectos abiertos a las necesidades de las personas, el sentido teológico de compartir la vida, el dinamismo de los carismas» (B. SECONDIN, *El perfume de Betania. La vida consagrada como mística, profecía y terapia*, Madrid 1997, 89; cf. F. CIARDI, «La vida fraterna...», 171).

⁶⁶ M.A. HERNÁNDEZ, «Una historia que construir»: R.V. PÉREZ VELÁZQUEZ y J.R. IVIMAS CHANCHAMIRE, *II Congreso...* 987; cf. F. CIARDI, *A la escucha del Espíritu. Hermenéutica del carisma de los fundadores*, Madrid 1998, 27.

⁶⁷ Cf. M.A. ORCASITAS, «El carisma agustiniano y su futuro en el s. XXI»: R.V. PÉREZ VELÁZQUEZ y J.R. IVIMAS CHANCHAMIRE, *II Congreso...* 945; T. TACK, *Si Agustín viviera...*, 18-20.

Aun con todo, este paso no puede desentenderse nunca del estadio anterior, el de la vida en común. Como bien matiza el documento *La vida fraterna en comunidad*, este elemento no garantiza una comunidad de vida, pero ayuda a su realización (cf. VFC 3). Nunca se alcanzará una convivencia espiritual plena si primero no se garantiza una convivencia física. Por ello, no está nada mal la reformulación de esta cuestión en el epígrafe «estar juntos para vivir unidos»⁶⁸. Sin quedarnos, pues, en lo primero, no podremos prescindir de ello.

Por esta razón, y habiendo sido testigo de las muchas críticas vertidas sobre el *ordo domesticus*, quizá porque no se perfila bien su alcance, y de las loas sobre los proyectos comunitarios, aun en el caso de que aquél ‘sólo fuera’ una designación de horarios y de espacios, tendría su razón de ser (cf. Const. 98⁶⁹, 68d, 77, 89, 108, 111...). El *ordo* como estructura ‘obliga’, al menos, a que existan tiempos y espacios comunes (espacios para la comunidad, cf. Const. 104), donde el simple vivir juntos propicie el convivir unidos a través de eucaristías y oraciones comunitarias, encuentros, diálogos, recreaciones, comidas, programaciones, actividades conjuntas...

En esta perspectiva, también adquieren relevancia las modificaciones introducidas en el texto constitucional respecto a las observancias peculiares. Ahora se pone de manifiesto que éstas no están sólo en función del perfeccionamiento del religioso en cuanto individuo, sino también, y sobre todo, de la comunidad en cuanto comunidad. Ellas fomentan la vida común (cf. Const. 96). Merecen mención especial la repercusión comunitaria de la ascesis, algo tan propio del pensamiento agustiniano (cf. Const. 134), así como la propuesta del silencio como garante de una auténtica comunicación y de un compartir enriquecedor (cf. Const. 102).

5. Expertos y exportadores de comunidad

Quienes participamos del carisma agustiniano, por consiguiente, asumimos un compromiso pneumático, una responsabilidad pneumática, cifrable en dos lemas. Uno, tomado de Juan Pablo II: ‘ser expertos en comunión’ (cf. VC 46a). Otro, de algún estudioso de la vida comunitaria: ‘para erigirnos en medio de

⁶⁸ Cf. A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...* 302-305.

⁶⁹ Llamo la atención sobre la renovación de este número, dedicado a la elaboración del *ordo*, a partir del capítulo de 2010. Ha sido notablemente enriquecido con precisiones comunitarias, denominándolo proyecto comunitario de vida, señalando que en él se deben recoger las reuniones comunitarias y la proyección común de los apostolados, así como las recreaciones tanto personales como comunitarias.

nuestra sociedad en exportadores de la misma⁷⁰. Más incisivo resulta, incluso, el documento *La vida fraterna en comunidad*, que insiste en el necesario desplazamiento del egoísmo a la real oblatividad de vida:

«Ser constructores y no sólo consumidores de comunidad, para ser responsables los unos del crecimiento de los otros, como también para estar abiertos y disponibles a recibir cada uno el don del otro, siendo capaces de ayudar y de ser ayudados, de sustituir y de ser sustituidos» (VFC 24b).

La doble actitud, activa y pasiva al mismo tiempo, reflejada en el documento implica convertir nuestras experiencias comunitarias desde la unanimidad y concordia requeridas por Agustín, para alzarnos como enseñanzas alternativas en nuestra cultura ¿postmoderna? El texto constitucional recoge esta idea de la comunidad agustiniana como signo contracultural cuando exhorta a que las comunidades agustinas recoletas procuren una organización externa que testimonie la fraternidad real y ordenen sus estructuras al servicio de Cristo (cf. Const. 20). Dicha visibilidad estructural, para que el mundo crea, brota de la vivencia íntima de la comunidad, tal como leemos en el número siguiente:

«La paz y la concordia entre los hermanos son señal cierta de que el Espíritu vive en ellos, y constituyen nuestro testimonio en la Iglesia: testimonio siempre válido y necesario entre los hombres, cada vez más conscientes de su mutua dependencia; válido y necesario aun ante aquellos que ignoran o niegan a Dios» (Const. 21).

a) *Suelo nutricio de existencias integrales*

Para conseguir dicho objetivo se requiere una auténtica pedagogía comunitaria, como se propone desde otros ámbitos⁷¹. Dicha pedagogía, a mi entender,

⁷⁰ Cf. A. CENCINI, *Vida en comunidad...* 22.

⁷¹ Cf. J. PUJOL, «Comunidad. 4. Aspectos pedagógicos»: *DTVC*, 300-317. Extraña que un gran conocedor de los itinerarios formativos en la vida religiosa, como es A. Cencini, en una publicación sobre el tema, basado en el camino de Emaús, no aluda a la formación de los religiosos en la vida comunitaria (cf. A. CENCINI, *Vida consagrada. Itinerario formativo*, Madrid 1994). Sobre este particular, también en nuestro texto constitucional hallamos limitaciones. Así, cuando se establecen los principios generales de la formación agustino-recoleta y se presenta a Agustín como modelo de vida y su regla como vademécum de la misma, la comunión de vida está ausente (cf. Const. 123). A la hora de exponer al maestro de novicios como el agente humano central en la formación de quienes se inician en la vivencia carismática, se repasan un sinfín de aspectos bajo la tríada «educador, formador, acompañante», pero sin aludir a la pedagogía en la comunión y en las actitudes que la hacen posible (cf. Const. 170). En la formación inicial comprendida entre la profesión simple y la solemne se insiste en una pedagogía de la oración y del estudio intelectual para prepararse debidamente al apostolado, obviando la formación en la vida comunitaria (cf. Const. 224), algo que se repite cuando se precisa el itinerario formativo de los religiosos hermanos (cf. Const. 253).

ha de plantearse de manera holista, integrando los carismas de las personas que componen la comunidad (sus personalidades de carne y hueso, en definitiva), de modo que aflore el carisma agustiniano, evangélico en realidad, de vivir unánimes y concordes en Dios.

Por ello, las insinuaciones ‘prácticas’ que desarrollaré a continuación pretenden conjugar dinámicamente la dimensión de la comunidad agustiniana tal como ella es, su realidad gratuita (don) y su empeño laborioso (tarea). Así juzgo que se desprende del postulado de la única historia, en la que se entrelazan acción divina y respuesta humana (cf. Éx 14,31), advirtiendo la cotidiana presencia de Dios en la vivencia humana.

Debido a esto, no quisiera que se situara cada uno de los aspectos que señalo en una, sino en ambas realidades: ni sólo en el ámbito simplemente humano, pues queda fuera de dudas que la comunidad no es únicamente una organización humana, ni sólo en la dimensión claramente espiritual o trascendente, pues no podemos desencarnarla. Los tres grandes retos que toda comunidad agustiniana tiene planteados afectan a ambas extensiones, porque las personas son únicas e íntegras y a ellas convoca la voz del Espíritu.

La pedagogía comunitaria ha de armonizarse en torno a la dimensión mística y teologal de la comunión de vida (cf. Mt 18,20; *reg.* 1,2), pues, si ésta se perdiera de vista, se incurriría en los grandes males que aquejan toda vivencia comunitaria: individualismo, masificación, incomunicación, activismo superficial, instalación en la rutina, abandono de la interioridad, intrascendencia, insensibilidad (cf. VFC 12, 20; Const. 166; 268,3-4). Pero, asimismo, alrededor de la dimensión humana, psicológica y afectiva de quienes se sienten llamados a vivir en comunidad y son movidos por el mismo Espíritu para efectuar en ellos la transmutación de los sentimientos de Cristo.

Hace ya algunos años, T. Tack animaba a esta no siempre fácil conjunción: «La experiencia agustiniana de la vida comunitaria presenta un ideal que es a la vez atractivo y exigente. Trata de fundir en una sola las dos partes distintas de este ideal: la parte espiritual, que tiene como objetivo principal la búsqueda común de Dios, y la humana, que se ocupa de la construcción de las relaciones mutuas que surgirán en una comunidad de amor, de acogida, de ayuda y de reto. Estas dos realidades

y de quienes piden las órdenes sagradas (cf. Const. 236ss.). Tan sólo en ciertos lugares aparecen referencias veladas a la dimensión pedagógica de la vida comunitaria (cf. Const. 126), pero sin explicitar la necesidad de educar en ella. Se exhorta, eso sí, a que la comunidad sea escuela de fraternidad (cf. Const. 164) y a que el prior edifique una comunidad fraterna (cf. Const. 165). Sin una sana pedagogía en la vida fraterna, haciendo uso de los conocimientos actuales para fomentar las habilidades sociales propias de una vida en sociedad, difícilmente se podrá ser en nuestra época expertos y exportadores de la tan reclamada espiritualidad de comunión.

pueden fusionarse porque, según la idea de Agustín, una conciencia creciente de la presencia de Dios en el otro inspira al religioso a hacer realidad su búsqueda de Dios, sobre todo en el verdadero corazón de la comunidad»⁷².

Además, dicha pedagogía ha de cuidar la dinámica propia de las personas y de las comunidades. San Agustín concibe la vida, ya experimentada individual, ya comunitariamente, como un peregrinaje, dinamismo subyacente a su inquietud existencial y a su continua búsqueda. Él mismo fue un itinerante físico, además de espiritual, y sabía de las dificultades que acarrearaban los viajes (*en. Ps.* 42,2; *conf.* 6,1,1; *vita* 12,1-2). De ahí que en sus escritos estas ideas afloran con frecuencia e insista en el hecho de que, en la vida comunitaria, cada hermano lleva su ritmo y, por consiguiente, en la necesidad de que el resto de los hermanos, a fin de construir comunidad, se sensibilicen con los más débiles y caminen de tal manera que la unanimidad y la concordia no se resientan (*cf. en. Ps.* 90)⁷³.

Con la renovación del texto, nuestras *Constituciones* enriquecen esta idea del peregrinaje y sus implicaciones para el discurrir personal y comunitario. Parten de la condición peregrina del ser humano (*cf. Const.* 34, 18c) y presentan la consagración del agustino recoleto como un itinerario hacia la consecución del hombre perfecto, del hombre conformado según los sentimientos de Cristo (*cf. Const.* 118, 256, 275). Pero dicho proceso de perfeccionamiento no lo recorre él solo (*Const.* 120). Por naturaleza pertenece a un pueblo peregrino, que es la Iglesia (*cf. Const.* 30), y, por carisma, a una comunidad que se encamina hacia la comunión escatológica perfecta (*cf. Const.* 28).

En esta peregrinación compartida (*cf. Const.* 120) adquieren relieve otros números. En uno de ellos se destaca que, en esa diversidad comunitaria de ritmos, influyen no sólo las respectivas y necesarias peculiaridades personales que se deben integrar en la comunidad, para no incurrir en la uniformidad (*cf. Const.* 130)⁷⁴, sino también la diferencia de edad, formación, cultura, visión apostólica

⁷² T. TACK, *Si Agustín viviera...*, 155. Páginas antes, comentando la *Regla* en su conjunto, advierte: «En todos estos puntos podemos observar que la comunidad orientada a estilo agustiniano tiene a la vez dos realidades: una espiritual, que es la búsqueda común de Dios, objetivo principal; otra verdaderamente humana, que es la construcción de una fraternidad de amor, de acogida, de soporte, de preocupación y de reto. Estas dos realidades quedan fusionadas en una sola, dada la insistencia de Agustín en que el religioso sea cada día más consciente de la presencia de Dios en todos y en cada uno» (*Ib.*, 17-18).

⁷³ Sobre la comprensión agustiniana del ser humano, y de la comunidad, como *homo viator*, *cf. E. GÓMEZ*, «*Homo viator*: Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana»: *Augustinus* 95 (2000) 383-422; *Id.*, «Enraizados en la tierra, con la mirada en el cielo. Testigos de esperanza»: *Ciencia Tomista* (en prensa); T.F. MARTIN, *Nuestro corazón inquieto...*, 25-60, esp. 33-35.

⁷⁴ Como exclama P. Lécrivain: «Sólo es verdadera la comunión que respeta las diversidades que reúne. Si, en Dios, el amor consagra la diversidad, no puede ser cristiana una comunidad con-

y tarea (cf. Const. 166b; VFC 43). En otro se subraya la fragilidad humana, inherente a todos, como causa de dicha diversidad, y se exhorta a caminar todos juntos para ayudar a perseverar al hermano débil en el camino emprendido (cf. Const. 499).

Por último, dicha pedagogía ha de ser profundamente comunitaria, no sólo en el sentido de educar en la espiritualidad de comunión para compartir la vida, sino también en el de formar a las comunidades para que sean sujetos de la educación en la fraternidad. Si estamos llamados a ser ante el mundo de hoy exportadores de la fraternidad que necesita, la comunidad agustiniana debe ser el principal agente formativo en dicha realidad, como bien recoge nuestro renovado texto constitucional:

«La comunidad es escuela de fraternidad, porque en ella sus miembros aprenden a dialogar y a compartir bienes materiales, talentos, experiencias de Dios y tareas apostólicas» (Const. 164; cf. 149, 166, 170).

Importa tener esto muy en cuenta. Toda la comunidad enseña a vivir en común, todos somos corresponsables de que nuestra vivencia comunitaria signifique algo y resulte atrayente para quienes quieran compartir nuestro carisma (formandos) y para quienes convivan con nosotros en los diversos apostolados (misión compartida). De ahí que los gobiernos tanto general como provinciales estén obligados a empeñarse en esta tarea (cf. Const. 167).

Dicho esto, me centro en algunos aspectos que estimo más urgentes de revisión en nuestra vivencia comunitaria a fin de hacer frente a los grandes males que deshumanizan y desfraternizan la familia humana. Trabajando en esta dirección cumpliremos con la encomienda emanada de nuestro carisma agustiniano de ser maestros en fraternidad y exportadores de la misma ante una sociedad necesitada de ella.

b) Frente al individualismo y la insensibilidad, unanimidad y concordia

b.1. Cultivo del necesario humus interpersonal

Tal como señalé en otra ocasión, Agustín recupera, con respecto a otros modelos comunitarios del momento, el amor mutuo como garante de una auténtica

cebida a modo de fusión o de uniformidad... Donde se desconocen las diferencias, donde se hacen esfuerzos por borrarlas para llegar antes a la unidad, se traiciona la referencia trinitaria que debe ser para los religiosos referencia fundamental de toda comunión» (P. LÉCRIVAIN, *Una manera de vivir...*, 98).

comunidad de vida. Aunque no traduzca su experiencia última de dicha comunidad, continúa siendo paradigmático el fragmento de las *Confesiones* en el que desgrana las implicaciones de la cordialidad humana asentada en las relaciones amicales, que se construyen desde, en y hacia Dios:

«Había todo un montón de detalles por parte de mis amigos que me hacía más cautivadora su compañía: charlar y reír juntos, prestarnos atenciones unos a otros, leer en común libros de estilo ameno, bromear unos con otros dentro de los márgenes de la estima y respeto mutuos, discutir a veces, pero sin acritud, como cuando uno discute consigo mismo... Instruirnos mutuamente en algún tema, sentir nostalgia de los ausentes, acogerlos con alegría a su vuelta: estos gestos y otras actitudes por el estilo, que proceden del corazón de los que se aman y se ven correspondidos, y que hallan su expresión en la boca, lengua, ojos y otros mil ademanes de extrema simpatía, eran a modo de incentivos que iban fundiendo nuestras almas y de muchas se hacía una sola» (*conf.* 4,8,13; cf. *ep.* 130,2,4).

Para san Agustín, por tanto, la vida comunitaria es quizá el ámbito en el que mejor se expresa la necesidad de un buen *humus* psicoafectivo. Cifra este *humus* en su experiencia de amistad y lo expande a su ideal de vida monástica. Por ello convendría revisar nuestras experiencias comunitarias desde estas indicaciones, examinar con seriedad nuestra convivencia cotidiana y fomentar en todo momento, circunstancia y lugar las cualidades humanas requeridas para el desarrollo y el crecimiento en una convivencia fraterna y humanizante. Sólo así proseguiremos el propósito del Hiponense (cf. *reg.* 1,2; *Const.* 15).

A fin de concretar dichas actitudes bastarían las muchas enumeraciones presentes en la Escritura, que se corresponden con los sentimientos de Cristo (cf. Flp 2,2-5; Gál 5,22-23; 1Cor 13,4-7; 1Tes 5,4; Col 3,12; VFC 27-28,33; *Const.* 141): delicadeza, afabilidad, amabilidad, sensibilidad, comprensión, veracidad, sinceridad, autenticidad, humildad, sencillez, dominio de sí, mansedumbre, paciencia, sentido del humor, espíritu de participación, confianza y confianza mutuas, capacidad de diálogo y comunicación sincera, adhesión voluntariosa a la disciplina comunitaria, alegría, bondad, misericordia, justicia, amor interpersonal, servicialidad, compromiso común, amistad, perdón mutuo, superación de los conflictos, libertad interior para ver al hermano con los ojos de Dios, búsqueda continua de la paz... En definitiva, hay que esforzarse en vivir unánimes y concordes, subrayando la mutualidad paulina y la proexistencia crística.

Es verdad que, ante esta propuesta, siempre se alza la dificultad impuesta por la fluctuación de nuestras comunidades, sobre todo dada la itinerancia propia de nuestra identidad mendicante. La comprensión monástica de san Agustín era bien distinta en este sentido. Resulta difícil vivir relaciones fraternas y amigables cuando, cada tres años, una comunidad puede ser totalmente nueva. La psicología humana, sobre todo con el paso de los años, requiere de cierta estabilidad

y tiempo para empatizar con los hermanos. Aun conscientes de esta dificultad, considero que no se insiste lo suficiente en este aspecto a fin de que nuestras relaciones interpersonales pierdan ese formalismo, esa tecnicización, esa frialdad, esa despersonalización que en tantas ocasiones predominan. Si para fomentar la cordialidad y la concordia se requiere cierta estabilidad en absoluto ensimismada, sería bueno aplicarla.

b.2. Viviendo como comunidad de hermanos

Nuestras *Constituciones* son un revulsivo para encarnar dicho *humus* interpersonal, tal como se desprende del espíritu familiar, fraternal digamos mejor, que inunda sus páginas. Sin ir más lejos, animan a educar al agustino recoleto en las virtudes llamadas naturales, «especialmente las que se requieren para vivir en comunidad» (Const. 135). Ahora bien, de todo lo que a este respecto encontramos en ellas, destaco sólo tres realidades.

En primer lugar, sorprende las veces que aparece el término ‘familia’ en ellas. No se tiene reparo en catalogar la Orden de familia religiosa (cf. Const. 1a, 3a, 6a, 7, 43d) y de presentarla como una familia (cf. Const. 16a, 59b, 78c; 112-117; 493). Los agustinos recoletos profesamos para integrarnos en esta familia (cf. Const. 37). De aquí deriva el reto de esforzarnos en encarnar en todo momento un clima familiar (cf. Const. 149a, 166a, 185a, 196, 198b, 272a, 290a), no sólo *ad intra*, sino también *ad extra* (cf. Const. 301a; 306; 313), tal como se deriva de la corresponsabilidad propia de los integrantes de la única familia (cf. Const. 283, 293, 301), que es la Iglesia, y de la misión compartida (cf. Const. 312a).

La índole familiar de la orden es especial. No se trata de una familia sanguínea, sino espiritual (cf. Const. 59b), siendo su origen divino y estando llamados a ser familia del mismo Dios, hijos de un mismo Padre y hermanos de Cristo a través del Espíritu (cf. Const. 1, 6, 10, 14b, 17, 19, 22, 141b). Este cariz espiritual no debe dificultar nuestra vivencia familiar. Todo lo contrario, la resitúa, presuponiendo las dificultades cotidianas que puede acarrear debido a las diversas afinidades señaladas, y sobre todo la trasciende: vivimos como una auténtica familia congregada por Dios y en Dios (cf. Const. 59b, 166a, 290a).

Insisto al hilo de esto en la importancia que adquiere la eucaristía como cimiento en el que fundamentar la profunda ‘compenetración familiar’ que debe regir nuestras comunidades (cf. Const. 149a). Acertadamente el texto valora la dimensión convivial de dicha celebración, a veces opacado en nuestras tradiciones religiosas por la excesiva carga en su dimensión sacrificial (cf. Const. 32b; 68b). Es bueno recuperar que la eucaristía, ante todo, es un banquete en torno al cual los muchos se hacen una misma realidad, como los granos de trigo o de uva

se hacen un mismo pan y un mismo vino (cf. s. 227; 272; *Io. eu. tr.* 26,14.17; *ciu. Dei* 21,25,2). De ahí que para Agustín sea signo inequívoco de unidad y vínculo de caridad (cf. *Io. ev. tr.* 26,13; Const. 67a). Esta dimensión convivial y comunitaria se refuerza en la concelebración (cf. Const. 68b), y ha de encuadrarse en el marco de la dimensión antropológica y fraternizante de la comida en común, aspecto hoy tan estudiado⁷⁵.

En segundo lugar, el texto invita a vivir desde Dios el sentido de la fraternidad, valor tremendamente agustiniano (cf. Const. 310), amando a todos como hermanos y exteriorizando dicho afecto fraternal (cf. Const. 14b, 65b, 46a, 83, 102, 106a, 109, 272a, 298a)⁷⁶. Más aún, para denotar la intimidad propia de este amor fraterno, las *Constituciones* acuñan una terminología donde lo fraterno y amical se aúnan, como «amigable y fraternal convivencia» (Const. 43c; cf. 18a) y

⁷⁵ De las múltiples referencias que podrían traerse a colación, cf. R. AGUIRRE, *La mesa compartida: Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander 1994; X. PIKAZA, *Para celebrar la fiesta del pan, fiesta del vino*, Estella 2000; X. BASURKO, *Para comprender la eucaristía*, Estella 1997, 13-28.

⁷⁶ No es el caso aquí remitirnos a los múltiples números en los que se denomina a los religiosos agustino-recoletos hermanos, presuponiendo ya ese clima de familia y de fraternidad. Quizá resultara enriquecedor fijarnos en la presencia profética de los religiosos hermanos en nuestras comunidades, demasiado centradas en su funcionalidad, más que apostólica, ministerial, parroquial y sacramental. Refiriéndose a los *Institutos religiosos de Hermanos*, la exhortación *Vita Consecrata* destaca que «los religiosos hermanos recuerdan de modo fehaciente a los mismos religiosos sacerdotes la dimensión fundamental de la fraternidad en Cristo, que han de vivir entre ellos y con cada hombre y mujer, proclamando a todos la palabra del Señor: ‘Y vosotros sois todos hermanos’ (Mt 23,8)» (VC 60d). Algunos aplicarán esta advertencia sólo a los consagrados de dichos institutos. Sin embargo, la alusión en el párrafo a los ‘religiosos sacerdotes’ denota que este simbolismo es inherente a todos los religiosos que no se han ordenado, ya sea de éstos o de otros institutos.

Sobre este último particular, presuponiendo mi desconocimiento canónico, anoto que VC 61 abre un nuevo cauce para la comprensión de nuestra orden y el reclamo de que ésta se presente ante el mundo como experta en fraternidad siendo ella misma una fraternidad. En el *Código de Derecho canónico* sólo se reconocen dos tipos de institutos: los clericales y los laicales (cf. c. 588). En aquéllos, es propio del carisma del fundador y de su misión carismática que sus integrantes se ordenen; en éstos, que no se ordenen. Lo contrario, aunque suene mal decirlo, podría ser estimado circunstancial a la forma de vida del Instituto y, por consiguiente, no carismático. Considero que VC 61 da un paso más al referirse a los Institutos mixtos, para atender a aquellos institutos «que en su proyecto original fundador se presentaban como fraternidades, en las que todos los miembros... eran considerados iguales entre sí». Ésta sería, entre otras, la tradición agustiniana, y conforme a ella la agustino-recoleta (cf. FV 2,2). En esta perspectiva, se debería valorar si resulta adecuada la catalogación de la orden presente en Const. 320 (y en Const. 255: «naturaleza clerical»), máxime cuando la herencia de las fraternidades está presente, pero en cierta medida opacada por esa constitución jurídica, en éste y en otros números (cf. Const. 249). Asimismo, habría que preguntarse si tienen razón de ser, en la vivencia de una fraternidad, los nn. 249-255 y, si fuera así, si no se deberían reformular desde la densidad fraterna anteriormente señalada.

«amistad fraterna» (Const. 196b). Esta visualización quizá se nos torna difícil por nuestra formación, excesivamente varonil, ascética y recatada, y por las circunstancias sociales, sumamente sensibles a determinados aspectos.

En la concreción de dicho amor fraterno, denominado también caridad fraterna (cf. Const. 21, 43b, 66a, 112a), del que, en la más sana tradición evangélica y agustiniana, se dice que es sacramento del amor a Dios (cf. Const. 14c, 21), resultan elocuentes Const. 17-18:

«Los hermanos en la comunidad ámense como hijos de Dios y hermanos de Cristo, honrando recíprocamente al Espíritu, de quien son hechos templos vivos; entréguense a sí mismos y todo lo suyo al servicio del amor; sopórtense y perdónense mutuamente; practiquen con delicadeza la corrección fraterna y recíbanla con humildad, y ayúdense unos a otros con sus oraciones ante Dios.

Entre los miembros de la comunidad reine una amistosa convivencia en Cristo: fomenten todos los hermanos en diálogo abierto la confianza mutua, socorran a los enfermos, consuelen a los desanimados, alégrense sinceramente de las cualidades y de los triunfos de los demás como si fueran propios, unan sus esfuerzos en la tarea común, y cada uno encuentre su plenitud en la entrega a los demás.

En la práctica de la vida común, muéstrense todos contentos de su vocación y de su compañía de los hermanos, de modo que de la comunidad exhale por doquier el buen olor de Cristo».

Además, esta fraternidad es reconocida como signo por excelencia de la Buena Nueva del reino (cf. Const. 20, 21, 277) y debe llevar a la ‘colaboración fraterna’ entre todos los religiosos, entre las provincias en las que jurídicamente se estructura la Orden (cf. Const. 288b), y con todos los fieles de las Iglesias locales (cf. Const. 283). A dicho clima fraterno ayuda tanto el trabajo como la recreación comunitaria (cf. Const. 83, 98b, 109).

Esta última referencia, entre otras (cf. Const. 28), llama la atención sobre la necesaria alegría ‘en el Señor’ que debe reinar en nuestras comunidades y que, inversamente, muestra la auténtica fraternidad de las mismas. El clásico ‘reírse con’ y no ‘reírse de’ reivindica el necesario sentido de la fiesta y del humor, tan olvidados debido a la socorrida herejía de ‘mi’ trabajo, como dilatadores de la comunión de vida⁷⁷.

En tercer lugar, esta fraternidad, tal como se desprende de algunas matizaciones anteriores, se abre a la amistad fraterna (cf. Const. 196b, 44b). Es verdad que lo que debe caracterizar nuestras comunidades es el afecto o caridad fraternos. Pero de todos es conocida la importancia de las relaciones amicales en

⁷⁷ Cf. P. ROMERO, *Comunicación...*, 100-103.

san Agustín y de todos es sabido que la fraternidad no siempre es exponente de concordia y unidad, por lo que no está de más remarcar que esta fraternidad ha de ser, al mismo tiempo, una clara amistad en Dios, como quería nuestro padre (cf. Const. 18a, 43d, 310).

Nuestras experiencias comunitarias ganarían en calidad e intensidad si nuestros vínculos interpersonales potenciaran los dos niveles de la amistad que tan bien describió el Hiponense: «el nivel de las relaciones amistosas entre los hermanos y el de la verdadera amistad entre dos o más hermanos»⁷⁸. Ambos, como desarrollaré, benefician la comunicación interpersonal y el compartir fraterno, y superan el enquistamiento de los amores narcisistas, porque potencian la reciprocidad y la mutualidad evangélicas. Por ello no extraña que se proponga al maestro de novicios, mediador en la etapa fundamental de la formación en el carisma, como modelo de amistad (cf. Const. 173b).

Vistas estas tres advertencias, acentúo una exhortación presente en el texto constitucional: nuestras comunidades están llamadas a ser escuelas de fraternidad, porque en ellas «sus miembros aprenden a dialogar y a compartir los bienes materiales, talentos, experiencias de Dios y tareas apostólicas» (Const. 164a). Subyacen aquí los fundamentos monásticos agustinianos, según los cuales la auténtica comunión de vida sólo acontece cuando la comunión de bienes espirituales y materiales se refuerza mutuamente (cf. *reg.* 1,2-3). Asimismo, aflora el pensamiento agustiniano de que las dos fuerzas constructoras de la comunidad son la caridad y la humildad (cf. *reg.* 1,6; *ep. Io. tr. pról.*; Const. 43b-c; 10, 15, 16, 63).

En la lista explicitada por las *Constituciones*, sin embargo, faltaría una referencia a compartir las debilidades y las cargas, los anhelos y las esperanzas, algo básico en la experiencia cotidiana. Es verdad que este realismo comunitario, en el que Agustín cifra la máxima muestra de amor mutuo (cf. *en. Ps.* 132,9), queda perfectamente recogido en el añadido de Const. 18d, citado en otra ocasión, y, sobre todo, en las referencias a la corrección fraterna y al perdón mutuo, que reservo para más adelante (cf. Const. 17, 44b, 496-499). Pero no hubiera estado mal redundar aquí en ello.

En esta línea, concluyo con una alusión más que significativa y enriquecedora del texto constitucional, que recoge la lógica de la comunitariedad en la fe y la necesidad de animarnos en ella mutuamente, defendida por san Pablo (cf. Rom 1,11-12; 1Tes 3,2.10; Gál 6,2; Lc 22,32)⁷⁹. Quienes vivimos en comunidad hemos

⁷⁸ P. ROMERO, *Comunicación...*, 98.

⁷⁹ Cf. J. SOBRINO, «Conlleaos mutuamente. Análisis teológico de la solidaridad cristiana»: *Estudios Centroamericanos* 37 (1982) 157-178.

de trabajar, pues la comunidad no es algo espontáneo ni se improvisa ni carece de esfuerzo (cf. VFC 9, 11, 21-13), por generar el clima adecuado en nuestras casas para que los hermanos más débiles no sucumban y puedan proseguir, amparados en el ritmo del peregrinaje comunitario, tras las huellas de Cristo (cf. Const. 499; VFC 57). Si llegamos a tal grado de amor mutuo, no cabe duda de que las comunidades agustinianas serán signos de credibilidad y de esperanza en medio de ese individualismo insensible que nos acecha.

c) Frente a la superficialidad, interioridad compartida

c.1. Por una comunicación más profunda para compartir la vida

A la cordialidad, ha de unirse un esfuerzo redoblado por otorgarle profundidad, a fin de neutralizar la superficialidad e intrascendencia que dominan las actuales relaciones humanas. Esta profundidad puede corresponderse con las intuiciones agustinianas de que la auténtica comunión de vida sólo acontece en Dios y desde Dios, y que la auténtica comunidad se construye desde la interioridad (cf. *reg.* 1,2,8; 8,1-2), desde la profundización en nosotros mismos para que podamos comprendernos mutuamente, pues sólo puede amarse a quien se conoce (cf. *trin.* 9,3,3), y llegar así a la unión perfecta: la única alma de Cristo (cf. *ep.* 243,4; 28,1,1; *conf.* 4, 8,13)⁸⁰.

⁸⁰ Quizá no sea el momento, pero no está de más una indicación sobre el sano equilibrio en las relaciones entre persona y comunidad, subrayando entre ambas realidades una circularidad realizativa: «Si se necesita una cierta madurez para vivir en comunidad, se necesita igualmente una cordial vida fraterna para la madurez del religioso» (VFC 37; cf. A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...* 341-396). Se ha de construir la autonomía en la dependencia, de tan fiel tradición judeocristiana. Como expresa M. Buber: «Yo llego a ser yo en el tú, al llegar a ser yo, digo tú» (M. BUBER, *Yo y Tú*, Madrid 1993, 17; cf. R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Madrid 1999, 117; C. DÍAZ, «Imposible ausencia tuya: carácter dialógico de la relación humana»: AA. VV., *Soledad, diálogo...* 92). Por ello no se debe plantear la disyuntiva de qué es lo primero, pues «la comunidad potencia y ata a las personas (como compromiso), al propio tiempo que las personas construyen, embellecen o también desfiguran la comunidad» (J. PUJOL, «Comunidad...», 307). Pero sí se ha de insistir en que la comunidad se basa en las personas y debe hacerse de ella un lugar de personalización y crecimiento. Sin interioridad, la persona no puede madurar como persona, ni caer en la cuenta de las dos certezas fundamentales: «La de ser amada infinitamente y la de poder amar sin límites» (VFC 22; cf. *conf.* 2,2,2; C. DÍAZ, «Imposible ausencia...», 100-101). Sin interioridad, la persona no puede conocerse a sí misma para sanear los aspectos que contaminan su pluralidad relacional (cf. P. ROMERO, *Comunicación...*, 63). Sin interioridad, no se construirá la comunidad, porque aflorarán sin orden ni concierto las necesidades, las frustraciones, los mecanismos de defensa, las motivaciones, las percepciones, los prejuicios, los afectos... de todos sus miembros. Sin interioridad no se puede

En este sentido ha de reforzarse la idea de que las comunidades agustino-recoletas, como toda comunidad religiosa, son algo más que un grupo de amigos⁸¹, pero sin negar en absoluto lo ya dicho sobre este aspecto. Así remitimos constantemente a que hemos sido convocados, llamados por Dios y por su Espíritu (cf. Ef 4,1ss.; *en. Ps.* 132,2; Const. 1; 164a)⁸². Así nos recordamos continuamente que la auténtica comunicación que lleva a compartir la vida para no ser ni tuyo ni mío (cf. *ep.* 243,4), nace de lo espiritual, de la comunicación en la fe y desde la fe (cf. Const. 315), porque la comunicación se hace más fuerte cuanto más central y vital es lo que compartimos⁸³.

Entonces se le puede dar un giro de tuerca a la cordialidad anteriormente explicitada. Remito, en esta ocasión, a la exhortación *Vita consecrata*. Según ella, dicha fraternidad espiritual implica: plena comunión de bienes e ideales; compartir la escucha de la palabra; experiencia comunitaria de la oración, de la

llegar a la personalización en la unidad (cf. F. CIARDI, «La vida fraterna...», 190). De ahí que resulte urgente y necesaria la puesta en práctica en nuestros procesos formativos, tanto iniciales como permanentes, de todos los medios y técnicas referidos a dicha personalización, tal como reconoce la renovación del texto constitucional al introducir el coloquio personal como el mejor instrumento de formación en la etapa inicial (cf. Const. 170b) y al insistir en la utilidad de la dirección espiritual (cf. Const. 44b, 153, 167a, 179a, 309a).

⁸¹ Se quiere subrayar esta idea cuando se insiste en que la comunidad religiosa y eclesial, ante todo, es un don, un don de Dios, y no simple resultado del esfuerzo y de las afinidades humanas. En hermosa reflexión de un profeta de nuestro tiempo: «La fraternidad cristiana no es un ideal humano, sino una realidad dada por Dios: realidad de orden espiritual y no de orden psíquico» (D. BONHOEFFER, *Vida en comunidad*, Salamanca 1982, 17; cf. VFC 1, 8; M.A. ASIAÍN, «Comunidad...», 283-284, 286; A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...*, 71-98). Así se recupera la dimensión trascendente del seguimiento de Jesús, un seguimiento en comunidad y cuyo agente principal es el Espíritu: él hace de la comunidad un organismo vivo, él construye la comunidad con sus dones, él hace que el ideal fraterno sea «atractivo, plausible, convincente y necesario» al liberarnos de nuestro amor encorvado y abrirnos a la codilección (cf. P.G. CABRA, *Para una vida...* 22ss.; J. LÓPEZ y M^a.B. DE ISASI, «Realidad actual...», 92).

⁸² Éste es un aspecto importante, que no siempre tenemos en cuenta. Nos sabemos llamados (individualmente), pero no conllamados: es decir, no llamados en, desde y con los otros, tal como se desprende de nuestra participación en el carisma (cf. VFC 2; MR 11; Const. 2). Muchas veces el riesgo del individualismo anida ya en nuestra experiencia de la consagración: si ésta es algo individual o colectivo, olvidando que vivimos juntos porque hemos sido elegidos como comunidad por el Señor, no porque nos hayamos elegido los unos a los otros para erigir un grupo social (cf. VFC 41d). Sobre la realidad de la convocación, cf. A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...*, 163-165.

⁸³ En este sentido resulta muy interesante un número del documento *La vida fraterna en comunidad*, donde se subraya esta realidad y, al mismo tiempo, se destacan algunos medios para llevar a cabo dicha comunicación de fe, que enunciaré a continuación (cf. VFC 32ef). Otros autores han denominado dicha realidad ‘fraternidad espiritual’ (cf. A. CENCINI, *Vida en comunidad...* 70), terminología, como se ha visto, presente en nuestro texto constitucional. Sobre el paso del comunicar al compartir, conviene consultar este estudio.

liturgia, de la eucaristía y la reconciliación; disponibilidad al Espíritu; comunión de experiencias de vida y realización de proyectos comunitarios; confrontación personal; corrección fraterna y apoyo mutuo; dirección espiritual comunitaria; discernimiento y clarificación comunitarios de la voluntad de Dios, sobre todo en el ámbito de las opciones de trabajo apostólico; participación real en la vida de la comunidad, revisando y evaluando el camino recorrido, pensando y programando juntos (cf. VC 42bc y 45a)⁸⁴. Para llevar a cabo todas estas encomiendas, se requiere sentido comunitario y de corresponsabilidad, esfuerzo por parte de todos, instrumentos acertados y tiempos liberados para tales encuentros comunitarios (cf. VFC 31).

Tal como se desprende de esta enumeración, la profundización en las relaciones intersubjetivas, y debido a la interioridad trascendida, se abre a un vasto horizonte, que supone la cordialidad ya explicitada porque, en toda comunicación, influyen la percepción, la afectividad y el análisis de la realidad personales. El compartir comunitario ha de llegar a todos los niveles de la vida, teniendo su nudo de verificación en si compartimos los bienes espirituales (cf. *reg.* 1,3)⁸⁵. La comunicación es una necesidad psicológica y dicha necesidad se satisface si se fortalece en todas las dimensiones de nuestro ser, atendiendo a sus múltiples referentes (nosotros mismos, los otros, la realidad que nos circunda, Dios).

Nuestras *Constituciones* requieren una «comunicación más extensa y más intensa» (VFC 29). De este modo se cimentará el círculo realizativo de toda experiencia común, descrito en este mismo número: «Para llegar a ser verdaderamente

⁸⁴ Cf. F. CIARDI, «La vida fraterna...», 196-199.

⁸⁵ El texto constitucional abunda en el concepto de bien común, explicitando así la riqueza de esta realidad en el pensamiento agustiniano. En primer lugar, el analogado principal del bien común es Dios, a quien todos tenemos que buscar en comunidad y a quien debemos compartir una vez encontrado (cf. Const. 10b, 14). He aquí la raíz última de por qué el bien común une a los hermanos en comunidad (cf. Const. 48, 57) y el sentido profundo de alegrarse del bien común del hermano (cf. Const. 46; *reg.* 1,4). En segundo lugar, el bien común atañe a la comunión de bienes materiales y espirituales, de manera que nadie considere nada como propio (cf. Const. 16) y todos antepongan el bien común al propio (cf. Const. 59). De ahí la importancia del voto de pobreza, por el que se hacen todas las cosas comunes en Dios, erigiéndose así en origen de la paz, la fraternidad y la comunión (cf. Const. 46), denotándose de esta forma la insistencia agustiniana en la ausencia de todo apego a las cosas y del afán de adquisición (cf. *reg.* 1,5), lo que nos lleva a ser personas libres (cf. *reg.* 8,1) y a vivir como pobres de espíritu (cf. *en. Ps.* 73,24; 131,26). En este sentido, se exhorta a buscar el bien del Instituto y de la Iglesia (cf. Const. 61, 63, 325, 331), a que las provincias miren por el bien común de la Orden (cf. Const. 378), a que la dialéctica autoridad-obediencia se realice al servicio del bien común (cf. Const. 405) y a que todos seamos corresponsables en todo, pero, sobre todo, unos de otros (cf. Const. 57b, 327, 445, 457). En resumidas cuentas, se ha de «servir a Dios, poniendo al servicio común los propios talentos» (Const. 249).

hermanos es necesario conocerse. Para conocerse es muy importante comunicarse cada vez de forma más amplia y profunda». En lenguaje más agustiniano, muy presente en nuestras *Constituciones* (cf. Const. 17, 42a, 64a), debemos conocernos o reconocernos para adorar a Dios en el hermano (cf. *reg.* 1,8), quien ha sido hecho templo del Espíritu (cf. *reg.* 4,6; *en. Ps.* 131,5). De esta forma, se le otorga al hermano un carácter cuasi-litúrgico, por no decir cuasi-sagrado, con lo que su negación puede estimarse un sacrilegio⁸⁶.

La carencia de dicha comunicación profunda (cf. Const. 280) genera el círculo vicioso ya expuesto: sin ella se desconoce la vida del otro, nos mostramos insensibles hacia él y se debilita la fraternidad, incurriendo en el aislamiento y la soledad, en una espiritualidad individualista, en una conciencia de autogestión, en una búsqueda de relaciones personalizantes fuera de la comunidad (cf. VFC 32). De ahí la importancia de promover continuamente un diálogo abierto, donde se aúnen la confianza y la confidencia propias de hermanos (cf. Const. 18a, 167c, 445).

c.2. Consecuencias nada desestimables

Esta profundización en la comunicación desde la interioridad conlleva importantes consecuencias para nuestras comunidades. En primer lugar, el mayor y mejor conocimiento del hermano fomentará la confianza y la franqueza, y evitará esos recelos, en muchas ocasiones ministeriales, que nos llevan a pensar que sólo lo programado por mí es bueno, que sólo lo realizado por mí es fructífero, que sólo yo cargo con el peso de la comunidad. En nuestras comunidades se ha filtrado con mucha frecuencia aquel dicho popular según el cual, si pensamos mal del otro, acertaremos.

San Agustín invita a todo lo contrario: a fiarnos siempre de los demás (cf. *reg.* 5,6; *s.* 355,2), a pensar siempre bien del otro y darle un voto de confianza, porque no lo conocemos del todo (cf. *en. Ps.* 99,11; *ep.* 31,7), a salvaguardar siempre su buen nombre (*vita* 22,6-7; *reg.* 4,8-11; 7,2). Como dice J. Sánchez-Gey, «convivir es valorar, es crecer, es enriquecerse y no sólo desde el tener, sino sobre todo y principalmente desde el ser, del compartir con otro, de amar»⁸⁷. Estamos llamados a aferrarnos a la humildad, a reconocernos como somos, débiles (cf. *en. Ps.* 38,14-15; *s.* 163B,2.3); a abrirnos a la curación (cf. *s.* 123,1.3; 354,5);

⁸⁶ Cf. T. TACK, *Si Agustín viviera...*, 14.

⁸⁷ J. SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, «La soledad positiva. Las condiciones del diálogo»: AA. VV., *Soledad, diálogo...*, 167.

a sabernos deudores y con deseos de aprender de los demás; a no menospreciar al hermano por tener otras cualidades, pensar de otra manera o mostrar otras sensibilidades, sino a venerarlo como se merece (cf. *reg.* 1,8). No cabe duda de que así facilitaremos que los proyectos comunitarios realmente sean proyectos de vida en común y no meros programas de acción conjunta⁸⁸.

En segundo lugar, potenciemos los elementos a nuestro alcance para revitalizar la animación comunitaria (cf. Const. 153) y la consiguiente corresponsabilidad. Toda la comunidad ha de sentirse y mostrarse como sujeto de su quehacer e implicada en su crecimiento o en su degradación. Son muchos los medios para proceder a esta reanimación, en sus diversos niveles⁸⁹. He mencionado la dirección espiritual (cf. Const. 44b, 153, 167a, 179a, 309a), la entrevista personal entre el prior y los hermanos (cf. Const. 61bc, 165b, 280, 328, 405, 438.5, 445a, 464), y el proyecto comunitario. Ahora insisto en dar más vida a nuestras reuniones comunitarias. En ellas se hace posible el «progreso espiritual y material, y una caridad más íntima» (Const. 328), por lo que han de estimarse el mejor espacio del que disponemos para conocernos mutuamente, para dialogar, para elaborar los proyectos comunitarios, para programar juntos, para compartir lo que somos y vivimos (cf. Const. 98b, 267, 443-445). Aunque la psicología y la sociología han avanzado mucho en las actitudes personales para exteriorizar todas estas realidades, nuestras comunidades dejan mucho que desear al respecto y se precisa formarnos en las condiciones básicas para hacer que nuestras reuniones comunitarias sean fructíferas, en las que se hable y no sólo se guarde un silencio funcional e indiferente, en las que realmente se comparta.

En tercer lugar, en las comunidades agustinianas se deben poner en común también los saberes, máxime si participamos del carisma de Agustín. Siguiendo su estela, se deben afanar por la búsqueda en común de la Verdad (cf. Const. 27a, 121, 310, 316a, 324; *sol.* 1,12,20; 13,22), fomentar el estudio comunitario y la formación permanente (cf. Const. 256-275), advirtiendo en estos desarrollos cómo la comunidad crece, se torna más madura, más evangélica y más fraterna (cf. VFC 43a). No se requiere mucho para percibir la escasa relevancia del estudio y de la competencia intelectual entre nuestros religiosos y cómo la urgencia pastoral se plantea en detrimento de los estudios especializados, tan solicitados en el texto constitucional (cf. Const. 198b, 311, 316). Pero esta deficiencia aún resulta más patente cuando preguntamos si somos comunidades sabias que iluminan a los cristianos, y a todo el género humano, en momentos de relativismo y confusión, como las quería Agustín.

⁸⁸ Cf. P. ROMERO, *Comunicación...*, 36.

⁸⁹ Cf. J. PUJOL, «Comunidad...», 308-316.

En cuarto lugar, se las debe presentar, en cuanto comunidades, como lugar auténtico de la experiencia de Dios, como centros de «oración, recogimiento y diálogo personal y comunitario con Dios, ofreciendo generosamente iniciativas y servicios concretos en la línea de lo contemplativo y comunitario, para que el pueblo de Dios encuentre en nosotros verdaderos maestros de oración y agentes de comunión y de paz en la Iglesia y en el mundo» (Const. 279b)⁹⁰. Los agustinos recoletos no estamos llamados a ser sólo expertos en fraternidad, sino también *mystagogos*, maestros de espiritualidad, habida cuenta de la interrelación realizativa entre ambas realidades.

En esta perspectiva, resultan enriquecedoras aquellas redacciones del texto constitucional en las que se pretende armonizar las relaciones que rigen las tres dimensiones del carisma agustino-recoleta, denotando su implicación como si de una *koinonía* existencial se tratara⁹¹. Por lo que aquí respecta, reseño tan sólo la manera como se explicita que el factor primero y último unificante de los hermanos es Dios, a quien llegan a través de la contemplación común (cf. Const. 14), de modo que la contemplación es, de por sí, comunitaria. Quizá de una forma más exacta, queda recogida la interrelación interioridad trascendida-fraternidad religiosa cuando se identifica la interioridad agustiniana con el recogimiento de la Recolectión, del que deriva, entre otras realidades, la vida fraterna (cf. Const. 11).

d) Frente al utilitarismo, gratuidad y agradecimiento

Insisto, por último, en la exigencia de recuperar la comunidad como ámbito de gratuidad y de agradecimiento, frente al utilitarismo y al exceso de actividad ministerial desde los que se valoran y cuestionan las personas que integran la comunidad, las relaciones comunitarias establecidas y los apostolados comunes asumidos. A fin de clarificar el sentido en el que las comunidades agustinianas deben erigirse en dichos espacios, destaco una doble dirección de la gracia, sobreentendiendo la comprensión de la comunidad como don divino y fruto del Espíritu (cf. Const. 22).

⁹⁰ Cf. F. CIARDI, «La vida fraterna...», 184; A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...*, 239-267.

⁹¹ Digo 'pretende' porque el lenguaje casi siempre es limitado y no deja de percibirse en todo el texto una determinada *taxis* (contemplación, comunidad, apostolado) que, en ocasiones, más que facilitar la coimplicación entre las tres dimensiones, la dificulta y favorece ciertas tergiversaciones (cf. E. GÓMEZ, *Belleza siempre antigua y siempre nueva... El carisma, factor de revitalización*, Roma 2012, 39-44).

d.1. Dejarse hacer para simplemente ser

En primer lugar se halla su dimensión pasiva, el reconocer que antes de nada somos, y somos gracias a la existencia de otros que nos anteceden y que conviven con nosotros. Nos obsesionamos con nuestras obras, buscamos en exceso la utilidad de los tiempos, de los instrumentos y de las mismas personas. Nos mostramos muy pragmáticos. Vamos perdiendo, si no lo hemos perdido ya, el sentido de gratuidad en nuestras vidas, el sentido simplemente de ser, de sentirnos amados por los demás, abriéndonos a lo inesperado y dejando que hagan en nosotros, que ‘nos hagan’⁹².

Olvidamos que la interrelación comunitaria, así como la solidaridad, consiste en un darse y recibirse constantemente (cf. VFC 24), por lo que el hecho y la tendencia a valorar más el dar que el recibir, puede esconder un gran egoísmo⁹³. Dejamos de lado, como recuerda S. P. Arnold, que, cuando vivimos en comunidad, hemos de aprender a «caminar juntos asumiendo el riesgo del amor verdadero, donde cada uno se siente acogido por lo que es y no por lo que quisiera ser, o por la imagen que los otros se hacen de él»⁹⁴.

Además de las implicaciones personales de esta actitud, muy afin al sentido agustiniano de la humildad (cf. s. 137,4; *Io. ev. tr.* 25,16), me detengo en la reconciliación comunitaria como máxima expresión de gratuidad comunitaria y como expresión terapéutica de la comunidad. Desde el personalismo, C. Díaz exclama: «Hay un acto generoso que suele costar incluso más esfuerzo que regalar: perdonar, mostrar al otro que no lo rechazamos por lo que hizo, que pese a todo lo aceptamos y confiamos en sus posibilidades de mejora»⁹⁵.

Por su parte, Agustín, empapado del espíritu eclesiológico de Mt 18 y consciente de las debilidades humanas y de los conflictos comunitarios, exhorta a so-

⁹² «Yo soy fundamentalmente lo que han hecho por mí; la lógica de mi propia autocomprensión radica en el don previo recibido más allá de mí, por encima de mí, a pesar de mí. El ser no es hacer» (J. SERAFÍN BÉJAR, *¿Cómo hablar hoy de la resurrección?*, Madrid 2010, 86). «El hombre es más que lo que hace y por eso se realiza solamente allí donde renuncia a realizarse por sí mismo» (X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Salamanca 1993, 20). Sobre la dinámica del don y de la gratuidad, además de la encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate*, cf. F. TORRALBA, *La lógica del don*, Madrid 2012.

⁹³ «Se puede acusar de falta de generosidad a quien no está dispuesto a recibir, a quien no deja a los demás ser generosos con uno» (C. DÍAZ, «Imposible ausencia...», 107).

⁹⁴ Citado por P. LÉCRIVAIN, *Una manera de vivir...*, 204.

⁹⁵ C. DÍAZ, «Imposible ausencia...», 107. Interesante y profunda reinterpretación de la actitud perdonante de Jesús, catalogando su perdón como un ‘perdón acogida’, cf. J. SOBRINO, «Pecado personal, perdón y liberación»: *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988) 20-22.

portar los unos las cargas de los otros y a ayudar a llevarlas (cf. *div. qu.* 71,1; *en. Ps.* 41,4; 95,2; 129,4; 143,2; *s.* 270,6; *ep.* 48,3)⁹⁶. En todo momento propicia la aceptación de las personas por lo que son y amparado en el futuro, es decir, en su conversión (cf. *en. Ps.* 31,2,20; *div. qu.* 71,5; *c. ep. Parm.* 3,1,2). Una aceptación que no bendice todo lo que el hermano piensa, dice o hace, sino que reprueba aquellas actitudes, mentalidades o comportamientos que ponen en peligro la vida del hermano y la armonía comunitaria, sintiéndose así responsable de los hermanos y ayudándolos a crecer.

Mas Agustín también nos deja otros medios activos para procurar dicha conversión del hermano débil, siempre sustentados en la humildad y el reconocimiento de la propia debilidad (cf. *ex. Gal.* 56; *c. ep. Parm.* 3,2,5.8; *s.* 137,4; 163B,2.3; *en. Ps.* 38,14-15). Por descontado, la acción reparadora del perdón y de la reconciliación, que mantiene la paz en comunidades formadas por hombres (cf. *en. Ps.* 129,5; *s.* 211,3,3; *ciu. Dei* 15,5-6). En segundo lugar, la oración por nuestros hermanos (cf. *ep.* 22,9; *en. Ps.* 129,4; *ep. Io. tr.* 1,9). Pero, sobre todo, la corrección fraterna, de la que refiere sus diversas actuaciones (la mera advertencia, la enseñanza, la exhortación, el reproche, el ruego, el castigo, la exclusión sacramental) (cf. *c. ep. Parm.* 3,1,2; *s.* 88,19; 164B,4); su objetivo (la sanación); las actitudes con las que se debe realizar (mansedumbre y caridad) (cf. *c. ep. Parm.* 3,4,5; *ex. Gal.* 57; *ep. Io. tr.* 7,8; *s.* 163B, 3); y su proceso (cf. *reg.* 4,7-11)⁹⁷. Todos estos elementos quedan recogidos en nuestras *Constituciones* en un capítulo significativamente titulado ‘Protección de la vida común’ (cf. Const. X).

Por último, me detengo en la vivencia de la autoridad y del liderazgo en las comunidades para que éstas maduren carismática y evangélicamente. Tal como dije en otra ocasión, del individualismo deriva el desvanecimiento del sentido de pertenencia y la disolución del sentido de autoridad y de obediencia. Como reconoce el documento *La vida fraterna en comunidad*, el establecimiento de unos modos comunitarios de vivir menos formales ha generado desconfianza hacia la autoridad, lo que a la vez ha fragmentado la vida comunitaria, favorecido los

⁹⁶ Cf. C.J. SÁNCHEZ DÍAZ, «Sobrellevad mutuamente vuestras cargas. Comunidad y debilidad humana»: AA. VV., *Soledad, diálogo...*, 267-298; A. ALÁIZ, *La comunidad religiosa...* 121-124. Esta aceptación se fundamenta en el respeto que brota del amor, y no en la actual tolerancia, y promueve la asertividad, el clima de reflexión comunitaria, el propiciar actitudes expositivas y propositivas más que impositivas. La no aceptación, por el contrario, conduce a incompreensión, a tensiones, a mecanismos de defensa y, sobre todo, al asesinato en vida del hermano débil y necesitado (cf. J. PUJOL, «Comunidad...», 305-307).

⁹⁷ Sobre la influencia del evangelio en éste y la evolución de san Agustín, cf. A. MANRIQUE Y A. SALAS, *Evangelio...*, 169-185.

personalismos, oscurecido la misión de los priores con respecto a su comunidad y a cada una de las personas que la integran (cf. VFC 47-48).

Sin embargo, la tradición eclesial, y religiosa en particular, recuerda que la autoridad refleja la índole gratuita de la comunidad (cf. VFC 48), sacramentaliza la convocación de la que brota la familia espiritual de los hijos de Dios y, aunque sólo sea de tejas abajo, garantiza que se elaboren y ejecuten proyectos comunitarios de vida.

Por esta razón, tanto desde instancias magisteriales como teológicas, se insiste tanto en la significatividad de la autoridad dentro de la vida común, máxime en este período de revitalización y de reorganización, como factor de trascendencia, de familiaridad, de servicio, de animación, que discierna, que dé visión, que establezca horizontes y no improvise ante el futuro⁹⁸. Hoy se requiere personas que asuman una autoridad espiritual de testigos, que tengan liderazgo, es decir, «capacidad de guiar sin imponer, orientar sin forzar, mostrar y atraer»⁹⁹.

San Agustín, desde su experiencia de obispo para la comunidad y de líder para quienes lo siguieron en su ideal monástico de vida, trasluce en sus escritos una ímproba riqueza sobre este aspecto. Sin ir más lejos, interrelaciona autoridad y obediencia en el amor, por lo que su objetivo es el bien de la comunidad (cf. s. 46,2) y se vive en un régimen de libertad de hijos de Dios (cf. *reg.* 8,2)¹⁰⁰. El que ejerce la autoridad ha de servir con amor y humildad, ser ejemplo para todos y mantener el buen orden comunitario (cf. *reg.* 7,3), de donde se desprende que debe amonestar e incluso castigar si lo requiere el caso (cf. *reg.* 4,8-9.11; 7,2.3; *op. mon.* 31,39). El súbdito, por su parte, ejerce la obediencia evangélica, esto es, obedece por amor al prior, como a padre, y ve en él a Dios (cf. *reg.* 7,1; 1,8); debe aceptar las correcciones y corresponder al bien común que todos buscan.

En el fondo, éstos son los matices que subraya nuestro texto constitucional. Se halla a la base una comunidad de hermanos, ‘hijos de Dios’ (cf. Const. 59a, 61a, 63a), por lo que tanto el ejercicio de la autoridad como el de la obediencia tienen por objeto la consecución del bien común (cf. Const. 63a; 325a) y ha de

⁹⁸ Recuerdo ahora sólo la Instrucción de la CIVCSVA, *El servicio de la autoridad y la obediencia*, de 2008; y el número monográfico de la revista *Vida religiosa*, AA.VV., «El liderazgo para la reorganización. Fundamento, configuración y caminos»: *Vida religiosa* 112 (2012) 241-320. Asimismo, recomiendo la excelente síntesis sobre el lugar de la autoridad al servicio de la comunidad de J. PUJOL, «Comunidad...», 304-305. Sobre los modos de liderazgo y su importancia, cf. J. LÓPEZ Y M.B. DE ISASI, «Realidad actual...», 95-100.

⁹⁹ L.A. GONZALO DíEZ, «La reestructuración...», 12; cf. *Ib.*, 10-14.

¹⁰⁰ Recoge perfectamente este aspecto T. Tack, y destaca que las comunidades erigidas por Agustín son más comunidades de hermanos que de hijos (cf. T. TACK, *Si Agustín viviera...* 131; A. MANRIQUE Y A. SALAS, *Evangelio...*, 233-239).

versar sobre el crecimiento en la caridad (cf. Const. 61c). Se insiste en que aquélla, a ejemplo de Agustín (cf. Const. 324b), se realice con espíritu de servicio edificante de la comunidad (cf. Const. 61a; 324; 325a) y de firmeza al mismo tiempo (cf. Const. 61c, 63b), amonestando, corrigiendo (cf. Const. 498) e incluso castigando (cf. Const. 500), pero siempre amando y respetando a las personas (cf. Const. 61a; 63a). Ésta, a su vez, por amor (cf. Const. 58a, 60a, 63a), de manera ‘consciente, activa y responsable’ (cf. Const. 59a), tratando al superior como a padre (cf. *Ib.*) y siendo corresponsables de las cargas comunitarias (cf. Const. 58a).

d.2. Amados para amar, liberados para liberar, perdonados para perdonar

Ahora bien, el agradecimiento también despliega una dimensión activa. Toda gracia impulsa a expresar la gratitud y a testimoniarla encaminándose en la dirección del don recibido. Puede decirse que todo el NT, e incluso la Escritura entera, sostienen que «algo se nos ha dado, no sólo como don, sino como capacitación para que seamos don para los demás»¹⁰¹. Baste con releer Is 55,10-11 o 1Jn 4,11. Santa Teresa lo expresa con el conocido aforismo de «amor saca amor»¹⁰² y G. Gutiérrez lo traduce como «liberados para liberar»¹⁰³.

Esta dialéctica gratuidad-oblación trae al recuerdo las relaciones comunidad y apostolado, quizá una de las dialécticas peor armonizadas en nuestra forma de vida y que desarrolla la superficialidad y el individualismo en detrimento de la comunión existencial. Por ello me centro brevemente en ellas.

Si bien es verdad que determinados activismos dan al traste con la experiencia comunitaria, se tergiversaría ésta si pensáramos que la comunidad está en función de sí misma. Antropológicamente hablando, el ser humano es tal en la acción y ésta le resulta inherente para su desarrollo y realización (cf. Jn 10,38)¹⁰⁴.

¹⁰¹ J. SOBRINO, «Espiritualidad y liberación»: *Sal Terrae* 72 (1984) 155.

¹⁰² Cf. TERESA DE JESÚS, «Libro de la vida», 22,14: *Id.*, *Obras completas*, Madrid 1994, 114. Bella imagen agustiniana de la fuente y explicación de la misma en *Io. ev. tr.* 17,8; *ep. Io. tr.* 5,7.

¹⁰³ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Salamanca 1993, 120-124, 139-147; *Id.*, *El Dios de la vida*, Salamanca 1992, 289-292.

¹⁰⁴ Cf. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, 209; C. IZQUIERDO, «Blondel, el filósofo de la acción»: M. BLONDEL, *La acción (1893)*, Madrid 1996, XIII-XLIV. Aunando el tema del ser y del hacer con el de la credibilidad, al que me remití al inicio de estas páginas, resulta interesante la siguiente afirmación de J.M^a. Castillo: «Lo que hace una persona expresa quién es esa persona. La coherencia, la armonía y la transparencia entre lo que se es y lo que se hace, eso es lo único que es digno de fe y que merece crédito en este mundo y en esta vida» (J.M^a. CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa...* 201). Hemos de explicar, pues, con nuestro testimonio nuestra forma de vivir en comunidad.

Teologalmente, Dios se expresa en la acción, en el ser para e incluso a merced de las criaturas (cf. Éx 3,7-8). Cristológicamente, Jesús no se considera absoluto, sino que vive constantemente remitido al Padre y al reino¹⁰⁵, aspecto que las primitivas comunidades asumen al desarrollar su dimensión misionera y proexistencial¹⁰⁶. El mismo pasaje marcano en el que se apoya nuestro carisma es explícito en este sentido: Jesús nos convoca para vivir en comunidad y para enviarnos a liberar (cf. Mc 3,13-15). La experiencia, la espiritualidad y el pensamiento de Agustín muestran esta proexistencialidad (cf. *ciu. Dei* 19,19; *ep.* 48,2; 243,8), algo sabiamente recogido por la tradición mendicante agustiniana y por la tradición misionera agustino-recoleta.

Nuestro texto constitucional resulta claro al respecto. Describe esta dimensión carismática derivada del don primero, del amor contemplativo, que nos reúne en comunidad y nos dispone al servicio del Reino (cf. Const. 23, 277b). El hacer brota del ser. Irradiamos, testimoniamos, lo que somos, y ante todo somos comunidad (cf. Const. 290c). Como se recoge en otro lugar:

«La comunidad es apostólica, y su primer apostolado es la comunidad misma: dedicada a la oración y a la práctica de las virtudes, y unida en el santo propósito de la vida común, es ya una obra apostólica» (Const. 25a)¹⁰⁷.

Dicho esto, y sabedores de que la acción, quizá por resultar más gratificante, suma más enteros entre nuestros religiosos que la comunión, salvaguardemos el equilibrio entre ambas dimensiones, de modo que, sin restar importancia a la

¹⁰⁵ Cf. K. RAHNER y W. THÜSING, *Cristología*, Madrid 1975, 35.

¹⁰⁶ En este sentido, aún resulta sugerente el título de las memorias de J. GAILLOT, *Una Iglesia que no sirve, no sirve para nada*, Santander 1989. Sobre la inherencia de la misión a la Iglesia, cf. E. BUENO, *Eclesiología*, Madrid 1998, 253-271; ID., *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Estella 1999. Por su parte, para P. LÉCRIVAIN la relación tensional comunión-misión ya se vive de un modo significativo en las primeras comunidades. Así, en una misma escuela, se percibe que, por una parte, la misión prevalece sobre la comunidad (cf. Lc 10,1), mientras que, por otra, lo hace ésta sobre aquélla (cf. Hch 2,42-46) (cf. P. LÉCRIVAIN, *Una manera de vivir...* 112).

¹⁰⁷ En consonancia con este número constitucional se hallan ciertas declaraciones magisteriales. Así, la comunidad religiosa es, «por su misma naturaleza», apostólica (cf. VFC 58). «El amor de Dios quiere llenar el mundo; de este modo, la comunidad fraterna se hace misionera de este amor y signo profético de su fuerza unificante» (VFC 56d). La comunión está hecha para irradiar comunión, es decir, para ser misión, «y esencialmente se configura como comunión misionera... La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se penetran y se implican mutuamente, hasta el punto de que la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión. Siempre es el único e idéntico Espíritu el que convoca y une la Iglesia y el que la envía a predicar el Evangelio... Por su parte, la Iglesia sabe que la comunión, que le ha sido entregada como don, tiene una destinación universal» (ChL 32cd; cf. VC 46, 72a; CC 33b).

eclesialidad de nuestro carisma, no releguemos el propósito que nos reúne en comunidad: para vivir unánimes y concordes dirigidos hacia Dios. Porque, como dijera san Agustín, lo primero que se pide a los religiosos es que sean tales (cf. *en. Ps.* 75,16; *ep.* 132,2). Asimismo, preguntémonos si la razón de ser de la vivencia agustino-recoleta consiste más en hacer cosas eficaces o en ofrecer otra forma de ser al mundo. Nuestra convocación es básicamente esto y ha de repercutir en un determinado estilo apostólico: el comunitario. De todo lo que podría hablarse al respecto, me detengo en algunos aspectos.

Debe quedar fuera de toda duda que comunión de vida y apostolado común resultan indisociables, aunque sólo sea por el hecho de que ambos hunden sus raíces en el mismo ser de Dios, el único necesario que, por ser *koinonía*, genera *misión*¹⁰⁸. Igualmente, seamos conscientes de que las circunstancias de los destinatarios de la buena nueva repercuten en la comunión de los hermanos. Otra cuestión será concretar qué repercute: si los usos cómodos de vida, como ha sucedido con el individualismo, el nihilismo, el consumismo y el hedonismo; o si las interpelaciones sufrientes del otro. Por ejemplo, en los tiempos que corren, ¿cómo ha influido en nuestro ideal comunitario la crisis económica?, ¿la ha replanteado o sigue impertérrita? Pero, en cualquier caso, veamos dichos impactos más como retos enriquecedores que como peligros¹⁰⁹.

Por otra parte, defendamos la primacía, aunque sólo sea temporal, de la comunión sobre el apostolado y, sobre todo, recalquemos que éste se orienta a la misión común, en lo que bien insiste nuestra legislación. Cuando convertimos nuestro apostolado, que ha de ser un apostolado encargado a la comunidad y realizado desde la comunidad (cf. Const. 280-281, 306), en una empresa individual o en una organización cooperativista con menoscabo de la dimensión comunitaria de nuestra vida, estamos fallando. El agustino recoleta ha de asumir el sentir de la primitiva comunidad de *Hechos*, donde es la comunidad, alentada por el Espíritu, quien envía (cf. Hch 11,22.30; 13,3). Así lo señala el documento *La vida fraterna en comunidad*: «La comunión fraterna está, en efecto, en el principio y en el fin

¹⁰⁸ Cf. N. SILANES, «Comunión»: *DTDC*, 245-255; P. LÉCRIVAIN, *Una manera de vivir...*, 95-98. «Sólo hay una misión: la que procede de la comunión trinitaria original y tiende a la comunión final de la humanidad hecha cuerpo de Cristo» (*Ib.*, 97).

¹⁰⁹ Cf. P. LÉCRIVAIN, *Una manera de vivir...*, 93. También se debería abordar en profundidad y comunitariamente el hecho de que los apostolados obligan a reestructurar las concreciones comunitarias. En ocasiones, nuestras comunidades no están conformadas con los apostolados encomendados. Resultan erróneas determinadas estructuras comunitarias para determinados apostolados. Asimismo, nuestro texto constitucional exige a nuestras comunidades actuales los mismos requisitos que a las comunidades conventuales de los años periconciliares, sin adecuar la formalidad de la 'vida común' a la situación hodierna de las mismas.

del apostolado» (VFC 2). De ahí que cada religioso deba sentirse enviado por la comunidad.

En tercer lugar, tal como recoge el mismo documento, debemos conformar con sentido comunitario la acción (cf. VFC 55). Si la fraternidad se erige en el signo de credibilidad de nuestras comunidades contraculturales, ésta debe inundar nuestra misión y repercutir en ella. Como expresa en otro lugar, la fraternidad es el «signo que muestra el origen divino del mensaje cristiano y posee la fuerza para abrir los corazones a la fe» (VFC 54). Por consiguiente, la calidad de nuestra vida apostólica dependerá siempre de la calidad de nuestra vida fraterna (el sentido inverso no está mostrado).

Dicha calidad se expresa en el compartir comunitario de los bienes tanto espirituales como materiales, entre los que se cuenta proyectar y programar en común, más aún vivir en común, nuestros apostolados. Por ello las *Constituciones* insisten en que nos ayudemos mutuamente, tanto en el apostolado como en la acción (cf. Const. 24), en el discernimiento compartido para proceder al apostolado (cf. Const. 282), en programar nuestras acciones en común (cf. Const. 27, 284), en asumir obras comunes de apostolado (cf. Const. 90)... Aunque estos números sólo son una muestra, quizá esta idea debiera estar todavía más presente.

Finalmente, asumamos apostolados que permitan vivirlos en comunidad y que sean acordes con nuestro carisma, que conjuga vida religiosa y ministerio (cf. *vita* 11,1-5). Constituir comunidades con muchos apostolados o vivir en la comunidad careciendo de objetivos apostólicos comunes frena el crecimiento en la unanimidad y para la fructuosidad de nuestras presencias y entregas. Por eso, las instancias vaticanas exhortan a asumir apostolados, principalmente parroquias que son nuestra piedra de toque fundamental, que «permiten vivir en comunidad y en las que se puede expresar el propio carisma» (VFC 61c), y realizar la pastoral de conjunto, expresión de nuestra fraternidad, desde nuestra identidad carismática:

«Es preciso recordar que no tener suficientemente en cuenta el carisma de una comunidad religiosa no beneficia ni a la Iglesia particular ni a la misma comunidad. Sólo si se tiene una precisa identidad carismática, puede insertarse en la pastoral de conjunto, sin perder su propia naturaleza, sino más bien enriqueciéndola con su propio don» (VFC 60h).

Quizá sirva como síntesis de todo lo dicho sobre la dialéctica comunidad-apostolado aquel pensamiento agustiniano según el cual el amor hace común todas las cosas (cf. *c. Faust.* 5,9; *Simpl.* 2,1,10). Sólo el amor mutuo da sentido a nuestra convocación para desarrollar una comunión de vida y, al mismo tiempo, dicho amor mutuo es el que mueve a la comunidad a ser en el éxodo, es decir, a la auténtica experiencia de salir de sí misma, de itinerancia y de oblación, tal como

se desprende de la buena nueva que portamos¹¹⁰. Es, pues, dicho amor mutuo el que debe aunar el *ad intra* y el *ad extra* de nuestra consagración, de nuestro vivir unánimes y concordes hacia Dios.

Conclusión

Estos días celebramos las bodas de oro del inicio del Vaticano II. Aún persiste en la mentalidad de muchos cristianos la sensación y la experiencia de que éste supuso un verdadero Pentecostés para la Iglesia del siglo XX. Como tal, significó una auténtica renovación eclesial a la hora de plantear la fe y la salvación cristianas en clave social y comunitaria.

Hubiera sido de desear que dicha recuperación viniera de la presencia de comunidades agustinianas contraculturales que, fieles a su carisma fundacional, reivindicaran una nueva manera de ser en y para el mundo. Sabemos que no fue así, que también nuestras comunidades habían permanecido dormidas, quizá porque los avatares históricos las habían precipitado casi hasta la extinción y habían encontrado cauces de renovación en un denodado impulso apostólico y misionero, no siempre fiel al ideal comunitario de los orígenes.

Ahora es el momento de resucitar y de soñar, no sé si despiertos. Soñar que, una vez que nuestras comunidades recuperen su esencia, no la vuelvan a perder. Soñar que realmente hemos recogido el legado de una comunión de vida que testimonia ante nuestra sociedad actual la posibilidad de ser personas de una forma nueva, compartiendo lo que somos y tenemos en Dios. Soñar que, a partir de ahora, las comunidades agustinianas se considerarán las vestales eclesiales de la comunión de vida evangélica a la que nos llama el Maestro interior, sin perder nunca de vista lo que ésta tiene de don y de tarea.

Enrique GÓMEZ
Salamanca

¹¹⁰Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, 393-436.