

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO OCTAVO (IV)

7. No como esclavos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia

7.1. Interpretación dada por otros autores

Según A. Zumkeller se trata de una segunda imagen que expresa la actitud interior con que se han de observar los preceptos de la Regla. Señala la relevancia actual de este tema paulino, el de la libertad cristiana. “Bajo la ley” entiende bajo los mandamientos de Dios, que no han de ser cumplidos por coacción externa o temor servil, sino desde la convicción y el amor. En esto consiste la libertad evangélica –dice, remitiendo a 2 Cor 3,6–. Según el autor, la intención de san Agustín es imprimir en los religiosos la idea de que la vida monástica ha de ser un servicio a Dios libre y gozoso y no simplemente una obediencia externa y en cierta medida forzada a preceptos quizá rechazados interiormente. La vida monástica debe ser una vida de libertad cristiana ¹.

Para A. Sage la libertad de corazón es el tercer signo de una perfecta observancia de la Regla, pues el Señor no acepta en su casa esclavos o mercenarios. Él dotó de libre albedrío al hombre; éste se vendió al pecado, pero recuperó la filiación y la libertad filial. La antigua alianza queda superada y Cristo imprime en los corazones, por medio del Espíritu santo, el mandamiento nuevo ².

Con el pasaje que nos ocupa la Regla entra –afirma A. Trapè– en el tema tan moderno de la libertad, a veces entendida en oposición al deber y a la ley. En cambio, la libertad evangélica paulina hace sentir la ley como una necesidad y una ayuda, no como un peso o un obstáculo; su secreto es la fe

¹ ZUMKELLER, 124-125. El autor remite a *mor.* 33,70, *ep.* 126,7 y *en.* *Ps.* 99,7.

² SAGE, 267. El autor remite a Jn 13,34; 15,12; 2 Cor 6,16.

que obra por el amor (Gal 5,6) y la caridad que el Espíritu difunde en los corazones (Rom 5,5). El cristiano no ha recibido un espíritu de esclavitud, sino de adopción filial (Rom 8,5). De todo lo cual se deriva que donde está el Espíritu hay libertad (2 Cor 3,17) y que la ley está hecha para el hombre justo (1 Tim 1,9). El autor remite a otros pasajes de la obra agustiniana ³ en los que san Agustín habla de las dos observancias de la ley: la del esclavo y la del hombre libre. De donde se sigue que sólo se es libre a condición de ser siervo: libre del pecado, siervo de la justicia. Sólo el amor de la justicia nos hace cristianamente libres. Libertad que el obispo de Hipona defendió y cantó, y que consiste en estar espiritualmente sanos, salud que mide el sometimiento a la gracia. Es esta la libertad cristiana a la que la Regla quiere impulsar a los religiosos ⁴. Para Trapè se trata de la ley de Dios que el religioso no ha de cumplir como esclavo, sino como persona libre.

L. Verheijen centra casi todo su interés en la primera condición subjetiva, el “enamorado de la belleza espiritual”, mientras que las otras dos pasan a un segundo lugar ⁵. No obstante, para rebatir a quienes retrasaban la fecha de composición al 429, poniéndola en relación con los monjes de Adrumeto, ha dedicado un artículo al párrafo que nos ocupa ⁶. Él entiende que la ley de la que no hay que ser esclavos es el decálogo ⁷.

Para A. Manrique y A. Salas vivir libres bajo la gracia y quedar fuera del dominio de la ley equivale a ser introducidos por Cristo en el reino de la gracia. Por tanto, el cumplimiento de la vida religiosa se deberá únicamente a la gracia de Dios. La gracia obra en la voluntad y crea la libre opción que nos hace dóciles a Dios. El religioso puede cumplir con la ley en plena libertad de los hijos de Dios, sin necesidad de que una ley le obligue exteriormente. Por el contrario, el que yace bajo la ley, no la cumple, sino que está oprimido por ella. Sólo la cumplen los que están bajo la gracia y el amor. Y es la gracia, no la ley, la que santifica y hace espiritual al religioso. Doctrina de gran importancia para la vida de la comunidad, pues lo que

³ *Spir. et litt.* 14,26; 9,15; 32,56; 30, 52; *Io. eu. tr.* 41,8; *perf. iust.* 4,9; *ep.* 57.

⁴ TRAPÈ, 224-227.

⁵ Cf. sus artículos: «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-470; NA I, 201-202; *Comme des amants de la beauté spirituelle. A. Dans Augustin évêque*, en *Ib.* 32 (1982) 93-94 NA II,122-123; B. *Dans les oeuvres du jeune Augustin*, en *Ib.* 33 (1983) 86-111 NA II,194-219.

⁶ Cf. L. VERHEIJEN, *La Loi et la grâce. La «date ancienne» et la «date récente» du Praeceptum (Non sicut serui sub lege sed sicut liberi sub gratia constituti)*, en *Scientia Augustiniana* (Festschrift A. Zumkeller), Würzburg 1975, pp. 76-91; NA I, 58-73.

⁷ *Sermons*, NA I, 191-192.

cuenta no es el cumplimiento externo de las leyes, sino la gracia y Espíritu que vivifica ⁸.

A C. Boff estas palabras de la Regla le llevan al alto ideal evangélico de la libertad, por el que gritan los obispos en Puebla. La Regla no es la ley que esclaviza, lazo que ata o peso que oprime. Se trata de la libertad de la ley y de la ley de la libertad (St 2,12). Esa liberación de la ley es la gracia, inserta en lo más íntimo del hombre, transformándola de fuerza externa en exigencia interna. Así la ley, más que suprimida, es superada. Finalmente es la gracia la que libera la libertad misma, al liberarla para el amor ⁹.

Según T. van Bavel, san Agustín ha sintetizado en la oposición “esclavos bajo la ley – personas libres bajo la gracia” el contenido de Rom 6,14-18 y de 2 Cor 3,17. Para los que creen en él, Cristo significa libertad, pero no en el sentido de desenfreno total. San Agustín está fuertemente anclado de la teología paulina de la liberación del dominio del pecado por medio de Cristo, cuyos signos más importantes son el amor (Rom 13,10) y el llevar los unos las cargas de los otros (Gal 6,2). En la visión de san Agustín, amor y libertad van juntos. Si el santo inserta aquí una parte concisa de su teología de la gracia es, según nuestro autor, porque se relaciona directamente con la frase anterior sobre el seguimiento de Cristo. Ahora se entiende con qué espíritu hay que hacerlo: no como esclavos, que obran sólo por temor, sino como personas libres, como hijos llenos de confianza. La libertad no implica desconocer los preceptos o leyes, sino contar con la gracia que da fuerza para cumplir la ley de Cristo, el amor que incluye los demás preceptos. Tal es el trasfondo general de las palabras que nos ocupan. El santo ha querido incluir en la Regla la contraposición esclavo-libre. La Regla no quiere ser una legislación detallada que aplasta y esclaviza al hombre, sino una llamada a la vida en alegría y libertad por la gracia de Cristo. En este contexto llama la atención sobre cuán pocos preceptos concretos contiene, limitándose a algunos principios básicos inspiradores. T. van Bavel comenta que san Agustín nunca fue un hombre de muchos preceptos y leyes, sino una persona en búsqueda siempre de lo esencial, del núcleo de las cosas y del corazón del hombre. Ya en su primer contacto con la vida monástica se dejó impresionar por la libertad de los monjes ¹⁰. Junto al amor y santidad, la caracteriza la libertad, elemento importante para él ¹¹.

⁸ MANRIQUE-SALAS, 238-239. Los autores remiten a *corrupt.* 8,17; 2,4; *en. Ps.* 143,6; *Simpl.* 1,7; *ep.* 196,2,5; 48,3. Téngase en cuenta que A. Manrique considera que la Regla fue escrita en el 429 en el contexto de la crisis sobre la gracia surgida en el monasterio de Adrumeto.

⁹ BOFF, 187-188. El autor remite a *spir. et lit.* 30,52 y *ep.* 217,8.

¹⁰ El autor remite a *mor.* 1,33,70.

¹¹ VAN BAVEL, 96-98.

P. Langa habla de cumplir la ley con el agrado que produce el ser y sentirse hijos de Dios, con santa libertad de corazón. Considera que queda muy en alto la ley mosaica. No se trata –dice– de comportarse de manera servil y acoquejada, sujeto con estricta fidelidad en todo momento a la ley por la ley, como si se tratase de uno nacido para ley. Es más bien el Espíritu, su actividad amorosa, su golpe suave de gracia y amor, el llamado a constituir la norma de conducta en el religioso. Estamos muy lejos del cumplimiento mecanicista y cuantitativo. Muy distante de la Regla de san Benito en que casi todo está detallado, lo que la Regla agustiniana postula en cuanto al modo de ser observada es la *sapientia cordis*, la sostenida fidelidad al predominio de lo sobrenatural ¹².

Según F. Moriones, san Agustín termina su Regla muy apropiadamente con una alusión a su teología de la gracia, que nos transforma en hijos de Dios y nos capacita para cumplir la ley por amor, que por la delectación amorosa nos libera de la servidumbre del pecado y otorga la libertad de hijos. Es la gracia del amor que, cual peso del alma, aligera la carga de los mandatos divinos. De hecho, al que ama nada le resulta pesado ¹³.

Para J. Anoz, desde el análisis literario, señala cómo dos precisiones en contraste, una positiva y otra negativa, aunque ambas paulinas, completan el cuadro de esta última sección. La oposición recíproca –sostiene– intensifica el valor literario del conjunto e ilumina aún más su sentido. Los servidores de Dios no pueden ser siervos bajo la ley, sino libres bajo la gracia, vinculados al Señor por el amor que Él les ha dado para cumplir todos los mandatos propuestos a lo largo de la *regula recepta*. Cualquier otro régimen de vida afearía una existencia de por sí tan bella en su simplicidad ¹⁴.

Según Agatha Mary, en este texto tenemos la más maravillosa palabra de toda la Regla ¹⁵, o su visión más profunda ¹⁶. La Regla contiene directrices que en ningún modo pretenden esclavizar. El santo las ofrece para que se entre en su significado y se acepten sus demandas con total libertad de espíritu. Comparte la opinión de otro autor de que la frase expresa el gozo, la confianza y el alto propósito que san Agustín siempre deseó compartir con otros tras su conversión. La autora deduce de aquí que no se pueden tomar al pie de la letra los preceptos de la Regla, pues eso equivaldría

¹² *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y cultura* 31 (1985) 599-618: 608.

¹³ El autor cita s. 126,12 y *Io. eu. tr.* 48,1.

¹⁴ J. ANOZ, *Rasgos de la comunidad agustiniana, según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 35 (1990) 81-98: 91.

¹⁵ *Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 (1992) 23-36: 36.

¹⁶ AGATHA MARY, 335.

a esclavizarse; atenerse sin más a lo dicho en ella sería un signo de rigidez patológica que impide el paso a la madurez y a una vida plena. Remitiendo a E. Fromm, habla del temor a la libertad, actitud no cristiana. El que el santo haya puesto la libertad en el climax de su Regla y no antes lo atribuye a que la libertad depende de la integración de la personalidad con las experiencias de la vida en todas sus dimensiones. La única cosa necesaria para alcanzar esa libertad es el amor. El amor cuyo significado explora la segunda parte de la Regla, y, si Agustín vuelve sobre él al final de la misma, es para mostrar lo que liberará a los monjes a fin de que puedan seguir su vocación. La libertad madura a que apunta la Regla es pluridimensional y por ello su autor no podía evocarla sin ponerla en la esfera de la gracia. Qué signifique observar los preceptos con amor como personas libres y no como esclavos lo expresa, con palabras de P. Brown, como un proceso de curación. Sólo cuando las elecciones del religioso procedan del amor y busque servir puede esperar conseguir momentos totalmente libres en los que ya no hay elección sino un impulso avasallador a entregarse uno completamente. Obviamente tales momentos de libertad trascendente no se reservan para el final, sino que pueden acontecer siempre que la persona se pierda en el amor. En este parágrafo san Agustín realmente no escribe sobre la libertad, sino que la da por supuesta en los monjes. Desde la situación social actual, distinta de la que presupone la Regla, los religiosos tienen la posibilidad de aceptarla en espíritu de esclavitud o de libertad. En la Regla, el *libres* no se refiere al status social, sino a una dimensión espiritual y psicológica: “personas libres”. Tener libertad interior nunca es un estado que existe *sui generis*; es siempre algo dado por Dios. La autora se explaya hablando de la libertad como espontaneidad en el monasterio, de la humildad como don de la gracia, y de la distinción entre libertad y libre albedrío, para concluir que la espiritualidad de Agustín está basada en la fusión del amor y la libertad, y que su gran don al monacato consiste en la importancia que amor y libertad tienen en su Regla ¹⁷.

L. Cilleruelo glosa nuestro texto con “esclavos e hijos” y lo coloca en el contexto social del *paterfamilias*, aunque modificado desde san Pablo, y en la evolución de san Agustín respecto a su doctrina sobre la gracia. El monacato, lejos de perder importancia en la madurez del santo, la cobró mucho mayor, pero ya no como heroísmo ascético, sino como meditación profunda de cristología ¹⁸.

¹⁷ AGATHA MARY, 335-343.

¹⁸ CILLERUELO, 496-498.

Marie-Ancilla percibe Rom 6,14 tras la frase y señala que para el santo la antítesis «bajo la ley-bajo la gracia» corre paralela a «temor-amor», «esclavitud-libertad». El religioso no debe parecerse a un esclavo que obra por temor a la sanción. Al hombre le mueve el amor y es tanto más libre cuanto más tiende hacia lo que ama. Por ello, quien cumple la ley por amor, hallando en ello su gozo, es libre. El siervo de Dios deviene libre obedeciendo por amor a los preceptos; pero sólo un don de la gracia puede poner en el corazón el gozo que arrastra hacia lo que agrada a Dios, liberando así el libre albedrío de los malos atractivos y de la servidumbre del pecado. El temor, por el contrario, causa sufrimiento e impide a la voluntad dirigirse hacia lo que le procurará el gozo, ejerciendo sobre ella un temor exterior. Quien cumple los preceptos por temor, como esclavo bajo la ley, va en dirección contraria a la libertad; en realidad no los cumple. Observar los preceptos como seres libres bajo la gracia requiere haber recibido del Espíritu Santo la libertad y el gozo de su amor ¹⁹.

A. de Vogüé pasa con suma rapidez por nuestro texto. Se limita a decir que “el espectro de la ley antigua sólo es evocado para ser descartado. Como la ley de Cristo que es el evangelio, el *Praeceptum* se dirige a hombres libres y los libera” ²⁰.

Por último, N. Cipriani pone el énfasis en que se trata de la libertad de los hijos de Dios de que habla san Pablo (Rom 8,15; Gál 5,13) ²¹.

Si queremos resumir en una visión de conjunto cuanto han dicho los diversos autores, lo podemos resumir en estos puntos: a) Algunos remiten al texto paulino subyacente: Rom 6,14. b) Todos entienden que el texto hace referencia al conjunto de la Regla; c) respecto de la ley, bajo la cual no ha de estar el religioso, unos piensan en la ley antigua, otros en la ley del pecado, los más en los preceptos de la Regla misma; d) la gracia es obviamente la gracia de Dios, esto es, el amor; en ese contexto es frecuente la referencia al Espíritu e insignificante la referencia a Jesucristo.

7.2. Nuestra interpretación

La interpretación que vamos a proponer se puede resumir en estos puntos: a) un contexto: las etapas de la historia de la salvación. b) La servidumbre de que habla es la servidumbre al pecado, no a los preceptos

¹⁹ MARIE-ANCILLA, 152-153.

²⁰ DE VOGÜÉ, III, 203.

²¹ *La Regola. Introduzione e commento di N. C.*, Città Nuova, Roma 2006, 129-134. El autor remite a *diu. qu.* 83,52; *Gal.* 43; *sp. et litt.* 14,25-26.

de la Regla. c) La libertad es la libertad frente al pecado. d) El logro de libertad tiene una dimensión pneumatológica y otra cristológica. e) El texto es considerado como correlativo a los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla, y desde ellos se interpretará tanto la servidumbre como la libertad.

7.2.1. Consideración de los textos paralelos

Como en los anteriores apartados, también en este parece útil volver los ojos a los pasajes correspondientes de los textos de estructura paralela a la de la Regla. Aunque el material no es abundante, arroja alguna luz.

7.2.1.1 *De Vera religione* 53,103²²

Este primer texto va a ser el más iluminador. El santo había hablado de que hay personas que, en busca de una errada libertad e independencia plenas, están en permanente contienda con los demás. Con tal actitud acaban siendo esclavas de determinados vicios e incapacitadas para obrar por propia cuenta²³. Pero –añade– hay otras personas que tras haber depuesto su obstinación en la contienda, obtienen la facilidad para obrar, esto es, libertad de acción, relativa, no absoluta, tras haber descubierto que la mayor y más fácil victoria consiste en no oponer resistencia a la animosidad de nadie, victoria de la que tienen experiencia en el nivel limitado que es posible en esta vida²⁴. Estas personas han abandonado su espíritu contencioso, han logrado la victoria sobre los vicios que están en el origen de ese espíritu y, libres de ellos, han recuperado la libertad anhelada.

El texto nos habla claramente de una servidumbre y de una libertad, igual que el pasaje de la Regla que nos ocupa. De qué servidumbre se trata lo indica el texto: la servidumbre al afán de contienda. Pero esto es sólo la manifestación externa, la fenomenología de otra esclavitud de fondo: la que tiene su origen en el «cuerpo de esta muerte», esto es, en la mortalidad. La liberación, por su parte, es obra de la gracia de Dios por Jesucristo (cf. Rom 7,23-25)²⁵.

²² Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 5-53: 42-45.

²³ Palabras que, recordamos, describen la situación supuesta por el legislador en la «unidad» tercera de la sección B, es decir, en los capítulos quinto, sexto y séptimo.

²⁴ *Vera rel.* 53,103: «qui fines ipsos desiderant ... accipiunt actionis facilitatem peruicacia posita scientes maiorem esse facilioremque uictoriam non resistere animositati cuiusquam et hoc, quantum in hac uita queunt, sentiunt».

²⁵ En efecto, por tratarse de una situación transitoria, la ilumina en cierto modo la meta a la que conduce y que el santo describe en estos términos: *Ib.*: «Post hanc autem uitam... et

7.2.1.2. *Conf. 1-9* ²⁶

En los libros cuatro y quinto de las *Confesiones*, San Agustín se presenta a sí mismo prisionero de la ambición mundana, manifestada en el afán de dominio, de riquezas y de alabanzas. Eso representa el pasado; el presente lo describe el santo en estos términos: «¡Qué suave fue para mí carecer de la suavidad de aquellas bagatelas! Si antes había tenido miedo de perderlas, mi gozo consistía ya en dejarlas. En efecto, tú las arrojabas de mí y entrabas a ocupar su lugar; tú, verdadera y suprema suavidad,... más excelsa que todo honor, pero no para los que ponen en sí mismos su excelsitud» ²⁷. Y a continuación añade: «Mi alma estaba ya libre de las inquietudes que la corroían: la ambición... Y me desahogaba confiadamente contigo, Señor y Dios mío, que te habías convertido en mi dignidad...» ²⁸. Palabras que expresan la vivencia subjetiva de lo que, como objetividad normativa, había encontrado en el texto de Rom 13,13 que le impulsó definitivamente a la conversión: *no en contiendas ni emulaciones* (Rom 13,13b) ²⁹.

El texto habla de nuevo de una servidumbre y de la subsiguiente libertad. Servidumbre a la ambición (mundana) con una manifestación específica: el ansia de honores, que está detrás de las contiendas y emulaciones; libertad respecto de esa ambición; libertad que, por su parte, está vinculada a la persona de Jesucristo que aporta la dignidad, el honor apetecido y superior al antes buscado.

7.2.1.3 *Conf. 10* ³⁰

En el examen de conciencia que contiene el libro, el santo se escruta respecto a la ambición mundana, dentro de la que incluye el afán de dominio, el deseo de alabanzas y el uso privado de los dones del Señor, y no se encuentra totalmente sano. A continuación invoca a Cristo como medica-

pax omnis aderit. Nunc enim alia lex in membris meis repugnat legi mentis meae, sed liberabit nos de corpore mortis huius gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum (cf. Rom 7,23-25), quia ex magna parte concordamus cum aduersario, dum cum illo sumus in uia». Importante es la referencia a Rom 7,23-25 así como la paz plena a que conduce esa liberación.

²⁶ Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (IV)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 487-524: 519-522.

²⁷ Cf. *Conf.* 9,1,1.

²⁸ *Ib.*

²⁹ Cf. *Conf.* 8,12,30.

³⁰ *Estructura de la Regla de san Agustín (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270: 254-259.

mento que puede curar todas sus dolencias. En concreto, ya se siente libre respecto de las lenguas de los orgullosos ³¹.

7.2.1.4. Sermones de cuaresma

En estos sermones el santo propone a los fieles las tres prácticas ascéticas del Sermón de la montaña: la limosna, el ayuno y la oración. Aquí nos interesa sólo la limosna cuyo equivalente en la Regla son los capítulos quinto, sexto y séptimo.

Cómo punto de referencia el predicador presenta a sus fieles a Jesucristo, que, además de ayunar y orar por nosotros, nos otorgó su misericordia que él identifica con la limosna. En el caso concreto, la limosna consiste en que una persona, Jesucristo, constituida en poder (*dominator*) se haya puesto al servicio (*seruire*) de aquellos sobre los que tiene poder ³². El texto no menciona ni la esclavitud ni la libertad; pero ambas ideas están sobreentendidas. En todo caso, salta a los ojos la libertad de Cristo, que no deja lugar a esclavitud alguna y que descubre en el hecho de haber renunciado al uso de su poder para ponerse al servicio de los que le están sometidos. De ahí que el cristiano deba ser igualmente libre a la hora de servir a los demás con sus propios bienes ³³.

7.2.2. Las cuatro etapas de la historia de la salvación

El texto que nos disponemos a analizar lleva de inmediato la mente de cualquier lector a la teología paulina. Pero en su literalidad ni *sicut serui sub lege*, ni *sicut liberi sub gratia constituti* pertenecen al texto bíblico, ni son atestiguados como variantes de las ediciones críticas de la Biblia griega, ni mencionadas en el Fichero de la Vetus Latina ³⁴. El texto más cercano lo hallamos en Rom 6,14: *pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia (non*

³¹ *Conf.* 10,43,69-70.

³² S. 207,1: «Dominus noster unicus dei filius misericordiam praestitit nobis, ieiunavit oravitque pro nobis. Eleemosyna quippe Graece, misericordia est. Quae autem maior esse misericordia super miseros potuit, quam illa quae caeli creatorem de caelo deposuit, et terreno corpore terrae induit conditorem... quae maior misericordia, quam creari creatorem, seruire dominatorem, uendi redemptorem, humiliari exaltatorem, occidi suscitorem?»

³³ El texto continúa: «nobis de praebendis eleemosynis praecipitur ut panem demus esurienti: ille se in ipsum ut nobis daret esurientibus, prius pro nobis se tradidit saeuientibus. Praecipitur nobis ut peregrinum recipiamus: ille pro nobis in sua propria uenit, et sui eum non receperunt».

³⁴ Cf. T. VAN BAVEL, «*Ante omnia*» et «*in deum*» dans la «*Regula sancti Augustini*», en *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 147-165: 164.

enim sub lege estis, sed sub gratia)³⁵. A él remiten varios autores, siguiendo a L. Verheijen en su edición crítica, quien, sin embargo, no se limita a Rom 6,14 sino que alarga la referencia hasta el versillo 22. Alargamiento que, a nuestro juicio, no se ajusta a la realidad. Si se consideran de cerca el pasaje de la Regla y el de Rom 6,14-22, se advierte que ambos textos coinciden, efectivamente, en contraponer dos situaciones del hombre: una de servidumbre y otra de libertad, puestas en relación con la ley y con la gracia. Pero se advierte también que, mientras en el primero la alternativa se da entre la servidumbre bajo la ley y la libertad bajo la gracia, en el segundo, en cambio, entre la servidumbre al pecado y la servidumbre a la justicia. En este último caso, pues, hasta la nueva situación en que se encuentra el cristiano aparece presentada en términos de servidumbre. La diferencia entre la situación que precede y la que sigue a la integración en Cristo se diferencia sólo por el «señor» a que se sirve: o el pecado, antes, o la justicia, después. La libertad es mencionada, pero deja de ser el término privilegiado para designar la situación positiva en que se encuentra el cristiano. Todo ello aparece más claro en la siguiente presentación:

Os hacéis esclavos (*serui estis*)
bien del pecado, para la muerte,
bien de la obediencia, para la justicia (v. 16).

Liberados del pecado (*liberati a peccato*), os habéis hecho esclavos de la justicia (*serui iustitiae*) (v. 18)³⁶.

Como en otros tiempos ofrecisteis vuestros miembros... como esclavos (*seruire*) de la impureza para la maldad, ofrecedlos ahora como esclavos (*seruire*) de la justicia para la santificación (v. 19)³⁷.

Cuando erais esclavos del pecado (*serui peccati*), erais libres respecto de la justicia (*liberi iustitiae*) (v. 20)³⁸.

³⁵ Tal es la versión del texto que el mismo san Agustín da en *exp. prop. Rm* 35: PL 35,2069.

³⁶ *C. Iul. imp.* 1,99: «nunc autem liberati a peccato, serui facti estis iustitiae» (Rm 6,18).

³⁷ Al respecto Agustín presenta dos textos, uno con *seruire* y otro con *deseruire*: *ep.* 145,5: «Sicut enim exhibuistis membra uestra deseruire immunditiae et iniquitati ad iniustitiam, sic nunc exhibete membra uestra deseruire iustitiae in sanctificationem (Rm 6,19)»; cf. también s. 306 B,3. *C. Iul. imp.* 6,40: «sicut enim exhibuistis membra uestra seruire immunditiae, et iniquitati ad iniquitatem; ita nunc exhibete uestra membra seruire iustitiae in sanctificationem (Rm 6,19)»; cf. también s. 159,5,6; 353,2. En s. 216,2 ofrece un texto sin ninguno de los dos verbos: «ut sicut exhibuistis corpora uestra arma iniquitatis peccato, ita nunc exhibeatis membra uestra arma iustitiae deo (Rm 6,19)».

³⁸ *C. Iul. imp.* 1,99: «cum essetis serui peccati, liberi fuistis iustitiae (Rm 6,20)».

Mas ahora, libres del pecado (*liberati a peccato*) y esclavos de Dios (*serui Deo*), fructificáis para la santidad (v. 22) ³⁹.

El núcleo del pasaje se puede resumir en la afirmación de que el cristiano es una persona libre del pecado y sierva de la justicia. En él san Pablo afirma una libertad –frente al pecado– y una servidumbre –respecto de la justicia o de Dios–, mientras que, al siervo de Dios, san Agustín le niega una servidumbre –bajo la ley– y afirma una libertad –bajo la gracia–. Aunque la realidad no difiera en última instancia, la formulación es sin duda diferente.

Admitida la inspiración paulina, lo más acertado parece que es no buscar una referencia textual concreta para el texto de la Regla, sino ver en él una alusión a dos de las etapas histórico-salvíficas de la humanidad, que tienen también una dimensión individual. En la presentación de san Agustín, inspirándose en san Pablo, el número de esas etapas es de cuatro y su designación como sigue: antes de la ley (*ante legem*), bajo la ley (*sub lege*), bajo la gracia (*sub gratia*) y en la paz (*in pace*). De ellas se ocupa el santo repetidamente en el período inmediatamente anterior a la composición de la Regla ⁴⁰. Las que propiamente sirven a nuestro propósito son, obviamente, la segunda y la tercera: bajo la ley (*sub lege*) de Moisés y bajo la gracia (*sub gratia*) de Jesucristo; pero resulta claro que, para su correcta intelección, hay que considerar el marco completo en que están integradas.

En esas cuatro etapas cabe distinguir dos dimensiones, la cronológica y la moral-espiritual. Cronológicamente, la etapa primera abarca desde la caída original hasta la ley de Moisés; la segunda, desde la ley de Moisés hasta la venida de Jesucristo; la tercera, desde la venida de Jesucristo hasta el juicio final; la cuarta, que sigue al juicio final, ya no conocerá término. A cada una de estas etapas corresponde una determinada situación moral-espiritual del hombre, que el santo describe de esta manera: en la primera etapa, el hombre no lucha contra los placeres de este mundo; en la segunda, lucha, pero cae vencido; en la tercera lucha, pero sale vencedor; en la cuarta ya no necesita luchar, sino que descansa en la paz perfecta y eterna ⁴¹. Se

³⁹ *Ciu.* 19,11: «nunc uero liberati a peccato, serui autem facti deo, habetis fructum uestrum in sanctificationem, finem uero uitam aeternam (Rm 6,22)».

⁴⁰ Cf. *Exp. prop. Rm* 13-18; *diu. qu.* 61,7; 66,3ss; *exp. Gal.* 46; s. Dolbeau 48 [D 17],5, p. 145. A lo que llamamos «etapa», san Agustín lo designa con varios nombres: *gradus, vita, tempus* o *actio* (cf. respectivamente *exp. prop. Rm* 27, *exp. Gal.* 46; *diu. qu.* 61 y *diu. qu.* 66).

⁴¹ *Diu. qu.* 66,7: «in prima ergo actione, quae est ante legem, nulla pugna est cum uoluptatibus huius saeculi; in secunda, quae sub lege est, pugnamus sed uincimur; in tertia pugnamus et uincimus; in quarta non pugnamus, sed perfecta et aeterna pace requiescimus».

trata de una presentación sintética, que reclama una explicación algo más extensa.

En la primera etapa el hombre vivía según sus apetencias carnales pero sin conciencia de pecado ⁴². Al no existir aún la ley que prohibiera los malos deseos, no luchaba contra ellos ni experimentaba la resistencia que oponen a desaparecer. El hombre era siervo del pecado, pero lo ignoraba. En la segunda etapa la situación era ya distinta porque la ley prohibía al hombre los malos deseos y él lo sabía. Pero, aunque se esforzase por cumplir la ley y resistir al pecado, le vencía la costumbre y seguía pecando porque aún no le ayudaba la fe ⁴³ ni amaba la justicia ni por ella misma ni por Dios. Oponía resistencia al pecado, pero el pecado le dominaba aún ⁴⁴; era siervo de la ley del pecado. En la tercera etapa, la situación da un vuelco significativo. En ella el hombre sigue sintiendo las sollicitaciones de los malos deseos, pero ya no les da su consentimiento; estos le impulsan todavía al pecado, pero el hombre ya no cede a él ⁴⁵. Aunque en su carne aún sirve a la ley del pecado ⁴⁶ en el sentido de que aún experimenta sus sollicitaciones, ya no le sirve en su espíritu en el que sirve ya a Dios; los deseos de la carne siguen existiendo, pero no dominan su espíritu hasta llevarlo al pecado, y éste deja de reinar en el cuerpo mortal, aunque siga existiendo en él ⁴⁷. Todo ello, porque el hombre cree ya en Jesucristo como su liberador y no atribuye nada a sus méritos sino todo a su misericordia ⁴⁸. Confiando en su liberador, él

⁴² *Diu. qu.* 66,3: «ante legem actio est, cum peccatum ignoramus et sequimur carnales concupiscentias».

⁴³ *Diu. qu.* 66,3: «cum iam prohibemur a peccato, et tamen eius consuetudine uicti peccamus, quoniam nos nondum adiuuat fides».

⁴⁴ *Exp. prop. Rm* 35: «cui autem dominatur peccatum, quamuis uelit peccato resistere, adhuc sub lege est, nondum sub gratia».

⁴⁵ *Diu. qu.* 66,3: «quando iam plenissime credimus liberatori nostro, nec meritis nostris aliquid tribuimus, sed eius misericordiam diligendo iam non uincimur delectatione consuetudinis malae, cum ad peccatum nos ducere nititur, sed tamen adhuc eam interpellantem patimur, quamuis ei non tradamur».

⁴⁶ *Exp. prop. Rm* 45-46: «legem autem peccati dicit ex transgressione Aadae conditionem mortalem, qua mortales facti sumus. Ex hac enim labe carnis concupiscentia carnalis sollicitat». *Ib.* 45-46: «legem peccati dicit, qua quisque carnali consuetudine implicatus astringitur. Hanc repugnare ait legi mentis suae, et se captivare sub lege peccati... Legem autem peccati dicit ex transgressione Aadae conditionem mortalem, qua mortales facti sumus. Ex hac enim labe carnis concupiscentia carnalis sollicitat, et secundum hanc dicit alio loco: *Fuimus et nos natura filii irae, sicut et caeteri* (Ephes. II, 3)». Es la ley del pecado del que habla en tonos tan dramáticos en el capítulo séptimo de su carta a los Romanos (cf. Rom 7,23-25).

⁴⁷ *Exp. prop. Rm* 35: «quia ergo non consentimus desideriis prauis, in gratia sumus et non regnat peccatum in nostro mortali corpore et omnino ex illo loco... carne seruit legi peccati».

⁴⁸ *Diu. qu.* 66,3: «quando iam plenissime credimus liberatori nostro, nec meritis nostris aliquid tribuimus, sed eius misericordiam diligendo iam non uincimur delectatione consuetu-

mismo alcanza la libertad, la libertad del pecado y la libertad para la justicia. En efecto, en este estadio la justicia prevalece sobre cualquier beneficio temporal, gracias a la caridad espiritual que el Señor enseñó y donó con su gracia ⁴⁹. En la cuarta etapa las apetencias del cuerpo ya no se opondrán a las del espíritu, teniendo lugar la armonía plena y, consiguientemente, la unidad. El hombre ya no encontrará nada en sí, ni en su cuerpo ni en su espíritu, que se oponga a la ley de Dios. La lucha de las dos etapas anteriores desaparecerá por completo. Entonces la paz y la libertad serán plenas ⁵⁰.

7.2.3: *Sub lege...*, *sub gratia...*

Pasemos ya al texto de la Regla. Para entenderlo nos puede ayudar la distinción establecida en el apartado anterior entre el aspecto cronológico y el moral-espiritual. En efecto, el *sub lege* y el *sub gratia* pueden entenderse como referencia al primero y el *serui* y el *liberi* como referencia al segundo.

El *sub lege* y el *sub gratia* ubican a los siervos de Dios dentro del marco histórico-salvífico. Al respecto, se encuentran en la tercera etapa; de hecho, su existencia se desarrolla en un momento posterior a la encarnación de Jesucristo. Con la venida de Cristo, la etapa «bajo la ley» (*sub lege*) dio paso a la etapa «bajo la gracia» (*sub gratia*). En esta misma etapa da por hecho el legislador que se encuentran los siervos de Dios en el plano moral-espiritual. Son personas que han dejado atrás la esclavitud «bajo la ley» para adquirir la libertad «bajo la gracia». Con otras palabras: son personas que han dejando atrás la esclavitud –plano moral-espiritual– propia de la etapa «bajo la ley» –plano cronológico– y han entrado en la libertad –plano moral-espiritual– propio de la etapa «bajo la gracia» –plano cronológico–.

Aunque el santo mantenga el *sub lege* paulino, juzgamos que tales palabras no tienen más significado que hacer referencia al marco original cronológico al que asignó una situación moral que puede seguir dándose ya en otro marco. De hecho, cabe una disociación entre los dos planos en el sentido de que la situación moral-espiritual propia de la segunda etapa puede seguir dándose en la tercera, consideradas ambas cronológicamente. No

dinis malae, cum ad peccatum nos ducere nititur, sed tamen adhuc eam interpellantem patimur, quamvis ei non tradamur».

⁴⁹ *Exp. Gal.* 46: «tertia est uita sub gratia, quando nihil temporalis commodi iustitiae proponitur, quod nisi caritate spirituali, quam dominus exemplo suo docuit et gratia donavit, fieri non potest».

⁵⁰ *Diu. qu.* 66,3: «quarta est actio, cum omnino nihil est in homine quod resistat spiritui, sed omnia sibimet concorditer iuncta et conexas unum aliquid firma pace custodiunt».

basta con tener la gracia a mano, si uno no recurre a ella; uno puede vivir como «bajo la ley» incluso en la etapa «bajo la gracia», si desconoce o rechaza esta gracia.

Si esta interpretación cronológica de *sub lege* y *sub gratia* responde a la verdad, hay que excluir que al hablar de la «ley» el legislador haga referencia a los preceptos dados en la Regla, cual si invitara a los siervos de Dios a no colocarse frente a ella como esclavos, sino como personas libres, interpretación dada por algunos autores, según se indicó. Al mencionarla, el santo piensa en la ley de Moisés, pero como simple referencia cronológica. Pues no cabe pensar que él reclamara de los siervos de Dios el cumplimiento de la Ley de Moisés o, al menos, sin hacer las distinciones necesarias.

Lo realmente significativo, pues, y lo que interesa explicar es la situación real, a nivel moral-espiritual, que el legislador presupone en los siervos de Dios: qué excluye y qué reconoce en ellos. Dicho de otra manera, hay que comprender el significado preciso de ese ser siervos (*serui*), o la servidumbre en la que no deben caer los siervos de Dios, y de ese ser libres (*liberi*) o la libertad que les asigna.

7.2.4. *Non sicut serui*

A nivel moral-espiritual la esclavitud la origina el pecado. Pero, ¿qué pecado es el que, en la mente del legislador, ya no puede esclavizar a los siervos de Dios que han recibido el amor para cumplir todo lo preceptuado? ¿Se trata del pecado, sin más? ¿O piensa en un determinado pecado? ¿Mantiene el texto un alcance general, similar al «pecado» del capítulo séptimo de la carta a los Romanos, o hay que pensar en algo más concreto? Dada la naturaleza de la Regla, consideramos que, en principio, hay que optar por la segunda posibilidad. El texto monástico está dirigido a determinados cristianos a los que propone un programa específico de vida cristiana. La respuesta, pues, procede buscarla en la misma Regla. Más aún, su misma estructura, tal como la hemos venido presentando, puede ofrecérsela.

Según esa presentación, la frase «no como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia» hay que verla como el correlato en la sección C (capítulo 8,1) de la «unidad» tercera (capítulos quinto, sexto y séptimo) de la sección B ⁵¹. Estos mismos capítulos los interpretamos en su momen-

⁵¹ De igual manera que hemos presentado el «enamorados de la belleza espiritual» como correlativo a la «unidad» primera de la sección B (capítulo segundo), y el «enardecidos por el buen olor de Cristo» como correlativo a la «unidad» segunda (capítulos tercero y cuarto).

to como la respuesta moral-espiritual del legislador al afán de poseer, al anhelo de gloria y al ansia de poder respectivamente, que, en su desmedida, se han constituido en vicios. Vicios que tienen su terruño en la dimensión social del hombre, en su relación con los demás y en su anhelo de paz y libertad; vicios que, por otra parte, quedan incluidos en la tercera de las concupiscencias mencionadas por san Juan (1 Jn 2,15-16), la ambición mundana.

Por derecho de creación, la relación de todo hombre con Dios es de sumisión, con los demás hombres de igualdad, con el resto de la creación de dominio (cf. Gén 1,28-31). Cuando, por efecto del pecado, en su orgullo el hombre rehusó la sumisión a Dios, experimentó cómo se invertía su relación con la creación, pasando de dominador a dominado⁵². Sometido a la muerte, el hombre se vende a lo que sea con el fin de mantenerse en vida o, mejor, de prolongarla⁵³. Todo tipo de ambición es un satélite del amor a esta vida que actúa como un tirano⁵⁴. Simultáneamente, perdido el dominio sobre las cosas, el mismo orgullo le lleva a buscar mantener su previa condición de dominador; sólo que, como no puede ejercerla sobre ellas, pretende ejercerla sobre los hombres, sus iguales⁵⁵. Con ese fin, busca sobreponerse a ellos por los distintos medios que tenga a su alcance: uno, la abundancia de bienes, porque también los demás necesitan de ellos en su lucha por la vida; otro, la fama y la celebridad, pues los hombres tanto menos osan oponerse a alguien cuanto mayor es su prestigio social; un tercero, el poder, medio sumamente eficaz, pues tiene a su disposición todos los recursos para coaccionar. El hecho es que el hombre quiere para sí más de lo que le compete, razón por la que al orgullo se le considera como una especie de avaricia⁵⁶. El hombre dominador se cree libre, porque juzga que nada ni nadie

⁵² *Ep. Io. tr. 8,6*: «Hoc est dicere, praeposui te equo et mulo; te ad imaginem meam feci, potestatem tibi super ista dedi. Quare? Quia non habent ferae rationalem mentem: tu autem rationali mente capis ueritatem, intellegis quod supra te est; subdere ei qui supra te est, et infra te erunt illa quibus praepositus es. Quia uero per peccatum homo deseruit eum sub quo esse debuit, subditur eis supra quae esse debuit».

⁵³ Ya insistía el filósofo y poeta Lucrecio en que el temor a la muerte es, en última instancia, la base de todas las pasiones que hacen desdichados a los hombres (cf. *De rerum natura* III,31ss). El mismo san Agustín vincula con el miedo a la muerte el aferrarse a las cosas de la tierra (cf. *Agon.* 33,35; *en. Ps.* 68,1,3; *trin.* 4,3,6).

⁵⁴ *S.* 280,4,4: «Omnium quippe victor est cupiditatum, qui tanquam tyrannum subiugat amorem vitae huius, cuius satellites sunt omnes cupiditates».

⁵⁵ Cf. *Ep. Io. tr. 8,6* (texto en nota siguiente).

⁵⁶ *Ep. Io. tr. 8,6*: «nam in hoc excessit modum superba anima, et quodammodo, auara fuit; quia radix omnium malorum auaritia (1 Tm 6,10). Et item dictum est, *initium omnis peccati superbia* (Ecli 10,15)... Si *initium omnis peccati superbia*, radix omnium malorum superbia est. Certe radix omnium malorum auaritia est: inuenimus et in superbia auaritiam esse; exces-

puede atarle, nada ni nadie le impedirá hacer lo que quiera. Por un medio u otro, tiene sometidos a los que son o pueden ser sus rivales: tiene bienes para comprarlos, o prestigio para acallarlos, o poder para deshacerse de ellos. Sólo que se trata de un espejismo, de pura apariencia. Al poner su libertad en las riquezas materiales, en el prestigio ante los hombres y en el poder lo que hace es esclavizarse a esos bienes, convertidos en vicios por su desmedida ⁵⁷.

Los deseos de riquezas, de fama y de poder hunden sus raíces, más o menos hondas, en el corazón de todo hombre, también en el de los siervos de Dios. A ellos se enfrenta el legislador en los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla. En los tres capítulos rechaza explícitamente que nadie se sienta amo o dominador de nadie ⁵⁸. El único señor, y señor de todos, es Dios; lo propio del hombre, en este caso del siervo de Dios, es el servir a los que le están confiados ya sea desde la administración de los bienes, ya desde el ejercicio de la autoridad legal ⁵⁹. Por ello, en esos capítulos el legislador pretende cerrar el paso a esos deseos que pueden esclavizar al siervo de Dios: al de propiedad privada (capítulo quinto), al de venganza respecto de quien haya dañado la fama de uno (capítulo sexto), y al de poder (capítulo séptimo).

Si ahora volvemos al texto que nos ocupa del capítulo octavo, no es difícil entenderlo en el contexto mismo de la Regla. En su primera parte, el legislador indica que los siervos de Dios no son siervos como en el período bajo la ley (*non sicut serui sub lege*). Dando por hecho que se trata de la ser-

sit enim modum homo. Quid est auarum esse? Progredi ultra quam sufficit. Adam superbia cecidit: *initium omnis peccati superbia* (Ecli 10,15), inquit. Numquid auaritia? Quid auarius illo, cui deus sufficere non potuit? Ergo, fratres, legimus quemadmodum factus sit homo ad imaginem et similitudinem dei: et quid de illo dixit deus? *Et habeat potestatem piscium maris, et uolatilium caeli, et omnium pecorum quae repunt super terram* [Gn 1,26]. Numquid dixit, habeat potestatem hominum? *Habeat potestatem* (Gn 1,26), ait: dedit potestatem naturalem. Quorum habeat potestatem? *Piscium maris, uolatilium caeli, et omnium reptantium quae repunt super terram* (Gn 1,26)».

⁵⁷ Que el vicio conduce a la esclavitud es enseñanza continua del santo en línea con Jn 8,34 y de 2 Pe 2,19. S. 86,7: «Taedeat te, o liber in libertatem uocate; taedeat te talium dominarum (luxuriae et auaritia) seruitus»; *Io. eu. tr. 8,11*: «quam infeliciter uani sunt homines, quibus capiendis in foro tenditur! Nummos accipiunt, cum se homines hominibus uendunt; dant isti nummos, ut se uanitatibus uendant... Intrauit liber, ut nummis datis seruus exiret. Immo uero non intraret, si liber esset; sed intrauit quo eum dominus error, et domina cupiditas traxit»; *Ciu. 4,3*: «malus autem etiamsi regnet, seruus est, nec unius hominis, sed, quod est grauius, tot dominorum, quot uitiorum».

⁵⁸ «Siue qui cellario, siue qui uestibus, siue qui codicibus *praeponuntur*, sine murmure *seruiant* fratribus suis» (5,9); «sed petenda est uenia ab *omnium Domino...*» (6,3); «ipse uero *qui uobis praeest*, non se existimet *potestate dominantem*, sed *caritate seruientem felicem*» (7,3).

⁵⁹ Cf. nota anterior.

vidumbre a un pecado, ¿de qué pecado se trata? Sin duda, del de orgullo. Mas, como, por otra parte, todo pecado es, en última instancia, pecado de orgullo, no basta con lo afirmado. Precizando un poco más, se trata del orgullo que afecta a la dimensión social del hombre, por el que el siervo de Dios, buscando imponerse sobre los demás, acaba esclavo de los deseos indicados. Estamos ante una manifestación específica del orgullo: la que, al buscar sólo los intereses personales, hace imposible la vida en comunidad, el tener un alma y un sólo corazón como la comunidad primitiva de Jerusalén que el legislador presenta como modelo a los siervos de Dios en el capítulo primero de la Regla.

7.2.5. *Sed sicut liberi sub gratia*

El siervo de Dios que, superada ya la situación similar a la vivida por el pueblo judío bajo la ley (*sub lege*), ha dejado de ser estar sometido a ese orgullo esclavizador, al hallarse ya en la etapa bajo la gracia (*sub gratia*), recupera la libertad, una libertad segura ⁶⁰. Libertad que le devuelve a su condición original en el sentido de que le restablece en su justa relación con las cosas y con los demás hombres: recupera su condición de señor de las cosas y rechaza la pretensión de ser señor de los demás. Signos de que ha recuperado la libertad son las nuevas disponibilidades. Si antes le dominaba el deseo de poseer, en propiedad privada, bienes terrenos, ya es capaz de compartir propiedad con los demás; si antes le dominaba el deseo de venganza, ahora es capaz de perdonar; si antes le dominaba el ansia de poder, ahora sirve a los que antes pretendía que fueran sus siervos. Igual que antes indicamos que no había que pensar en cualquier vicio, sino en uno específico, también ahora hay que hablar de cualquier libertad, sino de una libertad concreta, la libertad respecto del vicio señalado. Formulación que es sólo el reverso de la moneda, inseparable de su anverso: libertad para el valor que el vicio destruye. Por otra parte, en cuanto libertad que libera de los intereses personales y egoístas y en cuanto libertad que abre a los intereses comunes y solidarios, posibilita hacer realidad el alma una y el único corazón que el legislador reclama de los siervos de Dios.

Esta liberación acontece ya en la etapa bajo la gracia (*sub gratia*). Esto nos lleva ya a considerar quiénes son los que donan esa la gracia y el modo como actúan.

⁶⁰ *S. Dolbeau* 13,4: «Exhonoratorem minatur. Quantum honor est transitorius! Homo exhonoratorem minatur, sed dominus hominum aeternum honorem pollicetur. His contemptis omnibus, *libertas tuta est*».

7.2.6. Referencias teológicas: las personas divinas.

La frase que estamos analizando (*non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti*) pertenece estructuralmente –repetimos– a la sección C de la Regla y a su «unidad» tercera, en cuanto correlativa a la misma «unidad» de la sección B. La primera constatación abre nuestra reflexión a la cristología, la segunda a la pneumatología. En efecto, la cristología apareció en su momento como clave de interpretación de la sección C de la Regla, y la pneumatología como clave de interpretación de la «unidad» tercera de las secciones B y C ⁶¹. Cristo es el referente de la sección C en su totalidad; él representa el hombre nuevo frente al hombre caído que subyace a la sección B; es el camino que posibilita el paso de la situación de servidumbre al pecado, a la de libertad plena ⁶². Asimismo, la «unidad» tercera remite al Espíritu Santo; a él se remiten los valores que la sostienen y que potencia, porque está en su origen.

Estas dos referencias, las encontramos unidas en un texto, ya citado ⁶³, de la *Exposición de la carta a los Gálatas*. Hablando de la tercera etapa de la historia de la salvación, subyacente al texto de la Regla, la describe en estos términos: «La tercera etapa (*uita*) es la que acontece bajo la gracia. En esta etapa no se antepone a la justicia ningún interés temporal, algo que no puede darse sino es mediante la caridad espiritual, que el Señor enseñó con su ejemplo y donó por gracia». El texto señala lo específico, a nivel moral-espiritual, de esta tercera etapa de la historia salvífica, indica por qué medio se logra y a qué personas divinas se debe. Lo que la caracteriza es no anteponer a la justicia ningún interés temporal, objetivo que se logra mediante la caridad, vinculada, a la vez, al Espíritu y a Jesucristo, pues no hay duda de que el adjetivo «espiritual» que califica a la caridad remite al Espíritu Santo ni de que «el Señor» es aquí Jesucristo.

Aplicado el texto a nuestro pasaje de la Regla, se podría parafrasear en estos términos: el religioso, que se encuentra en esta etapa histórico-salvífica, no es esclavo de los intereses temporales, sino que está libre para la justicia. Qué intereses temporales puede estar contemplando el legislador ya los conocemos y los deducimos de los capítulos correlativos en la sección B (el quinto, el sexto y el séptimo): los bienes temporales, la fama y el poder. Los mismos capítulos permiten comprender en qué consista la justicia en el

⁶¹ Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 483-531:497ss.

⁶² Esa referencia cristológica la hemos mostrado ya tanto a propósito del «enamorado de la belleza espiritual» como del «enardecidos por el buen olor de Cristo».

⁶³ Cf. nota 49.

caso concreto: en compartir los bienes, en perdonar las agresiones a la propia fama, en servir a aquellos sobre los que se podría dominar.

7.2.6.1. La función del Espíritu Santo

Según el texto antes citado de la *Exposición de la carta a los Gálatas*, el anteponer la justicia a los intereses temporales es obra de la caridad. Aplicado al texto de la Regla, el no ser esclavos de los intereses temporales (bienes temporales, gloria humana y poder sobre los hombres) y el ser libres para actuar conforme a la justicia (para compartir los bienes, para perdonar las ofensas y para servir a los subordinados) lo produce la caridad. El legislador lo tiene claro y no deja dudas al respecto. Es significativo que la caridad aparezca explícitamente mencionada en los tres capítulos indicados y a propósito de los tres campos de libertad relativos a los tres intereses temporales. En efecto, en el capítulo quinto el legislador, que pretende desterrar de los siervos de Dios todo afán de posesión privada, les pone como alternativa el compartir –la posesión en común– presentándolo como obra de la caridad. Prescribe que ningún siervo de Dios haga nada sí mismo, sino que todas sus tareas las realice con la vista puesta en el bien común. Luego lo justifica con el argumento de la caridad: «porque la caridad de la cual está escrito que “no busca los propios intereses” (1 Cor 13,5) se entiende así: que antepone lo común a lo propio y no lo propio a lo común»⁶⁴. El compartir los bienes, el ponerlo todo en común y trabajar para el común, es exigencia y obra de la caridad. Al ser incompatible con el cuidar sólo de los intereses personales, su presencia impide las apetencias indebidas⁶⁵. En el capítulo sexto, después de haber recomendado el perdón unilateral o recíproco, según los casos, sin olvidar situaciones peculiares que pueden aconsejar un comportamiento externo diferente, el legislador concluye recordando que el amor (*dilectio*) entre los siervos de Dios ha de ser «espiritual», no «carnal». De esa manera señala que todo lo preceptuado en el capítulo se deriva de ese amor «espiritual»⁶⁶. Por último en el capítulo séptimo indica en qué no ha de poner su felicidad y en qué la ha de poner el que preside a una

⁶⁴ «Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant, maiore studio et frequentiori alacritate, quam si uobis singuli propria faceretis. Caritas enim, de qua scriptum est quod *non quaerat quae sua sunt* (1 Cor 13,5), sic intellegitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit» (*Praec.* 5,2...).

⁶⁵ *S. Dolbeau* 19, 11: «Si autem dilectione coeperis facere quod in lege scriptum est: *Non concupisces* (Rom7,7), unde tibi hoc, nisi *caritas Dei diffusa est in corde tuo*, non ex te ipso, sed per Spiritum Sanctum qui datus est tibi?».

⁶⁶ «Non autem carnalis, sed spiritalis inter uos debet esse dilectio» (*Praec.* 6,3).

comunidad de siervos de Dios: no en dominar sobre los demás, sino en servirlos. Si lo primero puede derivarse del poder que se la ha conferido, lo segundo es fruto de la caridad: no ha de dominar desde el poder, sino que ha de servir desde la caridad (*caritate*)⁶⁷. De nuevo la caridad es el agente del cambio. Ella libera de la esclavitud al poder y otorga la libertad para servir⁶⁸. En síntesis, sólo la caridad hace posible anteponer lo común a lo propio; sólo la caridad permite perdonar a quien ha dañado nuestra fama; sólo la caridad posibilita hallar la felicidad en servir a los demás y no en dominar sobre ellos. De esa manera, la caridad hace posible el ideal de la unión de almas y corazones.

El texto de la *Exposición* vinculaba la caridad con las personas divinas del Espíritu santo y de Jesucristo. Por lo que respecta al Espíritu Santo, de todos es sabido que hablar de la caridad en la teología agustiniana es hablar de Él. Aunque no son los únicos, dos textos bíblicos sostienen básicamente la teología de la caridad del obispo de Hipona: 1 Jn 4.7-8.16 y Rom 5,5. Se trata de dos pasajes que, a primera vista, parecen afirmar cosas distintas. En efecto, el texto de san Juan, además de indicar que Dios es amor, señala que el amor viene de Dios, mientras que san Pablo afirma que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado. Pero el santo no tiene dificultad alguna para lograr la paz entre ambos textos. La dificultad la resuelve viendo en el «de Dios» de san Juan el «del Espíritu santo» de san Pablo⁶⁹; dado que también el Espíritu Santo es Dios, ambos autores sagrados afirman lo mismo. Desde esta perspectiva se entiende sin dificultad su modo de expresarse, tanto en el comentario de la carta a los Gálatas (caridad «espiritual») como en la Regla (amor [*dilectio*] «espiritual»).

La caridad no aparece explícitamente mencionada en el pasaje del capítulo octavo de la Regla que comentamos, pero hay que sobreentenderla como condición indispensable que posibilita lo que el texto afirma: la libertad. Esta sí aparece mencionada, aunque bajo la forma adjetivada (*liberi*). Ahora bien, si la caridad nos ha llevado ya a al Espíritu Santo, también

⁶⁷ «Ipse uero qui uobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem» (*Praec.* 7,3).

⁶⁸ Estos datos tienen más fuerza si se advierte que la caridad no aparece nunca en la sección A de la Regla, que en la sección B, además de los pasajes indicados, sólo aparece al final del capítulo 4, siempre como amor al prójimo (*cum dilectione hominum et odio uitiorum*). Por último, aparece en la sección C en toda su amplitud semántica (*donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione*).

⁶⁹ *Io. ep. tr.* 7,4-6; *Trin.* 15,31. Aunque los dos textos son bastante posteriores a la composición de la Regla.

nos conduce a Él la libertad. Y, una vez más, es san Pablo quien nos lleva de la mano: *Donde está el Espíritu, allí está la libertad* (2 Cor 3,17) ⁷⁰. Que, en el caso, es lo mismo que decir: donde hay libertad, está el Espíritu. El Espíritu otorga la libertad, porque otorga la caridad. Cuando la caridad «espiritual» suplanta al amor «carnal» ⁷¹, el siervo de Dios deja de ser esclavo de sus intereses personales y temporales y alcanza la libertad para servir a los intereses comunes y eternos.

En conclusión, toda la sección C de la Regla está bajo la acción del Espíritu en cuanto dador del amor (*dilectio*) que posibilita el cumplimiento de todos los preceptos contenidos en los capítulos anteriores de la Regla ⁷². Pero, aunque no se contara con esas palabras, en el constituirse de esa libertad y en su fruto, la unidad y la paz, habría que advertir una intervención más específica del Espíritu Santo. Más específica porque más a tono con su condición personal de lazo de unidad entre el Padre y el Hijo.

Mas, por importante que sea el papel del Espíritu santo en la tercera etapa histórico-salvífica, no es menor el de Jesucristo. Su venida representa el paso de una etapa a otra ⁷³.

7.2.6.2. La función de Jesucristo

Después de haber indicado que el posponer los intereses personales a la justicia tenía lugar gracias a la caridad «espiritual», el santo añade: «que el Señor enseñó con su ejemplo y donó por gracia». Doble es, pues, el modo como interviene el Señor: como modelo y como donante. Jesucristo dona gratuitamente (*gratia*) la caridad «espiritual», al donar el Espíritu, dispensador de la misma. En efecto, para el hombre no hay acceso a la caridad «espiritual» sin el Espíritu, ni hay acceso al Espíritu sin Jesucristo resucitado y ascendido al cielo (cf. Jn 7,39). En Pentecostés los discípulos recibieron, con el Espíritu, la caridad merced a la cual llegaron a poseer un alma sola y un solo corazón (cf. Hech 4,32a), al ser capaces de dejar de lado sus intereses personales y de poner todo en común. De esta manera entra en esta sección de la Regla el tercer misterio cristológico ⁷⁴.

⁷⁰ Este texto ya lo cita el santo en *Simpl.* 2,1,5.

⁷¹ Cf. *Praec.* 6,3.

⁷² «Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione»,

⁷³ *Vera rel.* 16,31: «nihil egit ui, sed omnia suadendo et monendo. Vetere quippe seruitute transacta tempus libertatis illuxerat...».

⁷⁴ Quien haya seguido nuestros dos artículos precedentes recordará que vinculamos primeramente el «enamorados de la belleza espiritual» con el misterio de la encarnación; luego, el «enardecidos por el buen olor de Cristo» con el de la resurrección; y ahora el «libres bajo la gracia» con el de Pentecostés o envío del Espíritu santo.

Pero no se acaba aquí el papel de Jesucristo. Hay que considerar aún la dimensión ejemplar de su vida. La afirmación de san Agustín de que el Señor enseñó con su ejemplo la caridad «espiritual», entendida en su contexto, quiere indicar que no sólo nos dio a conocer esa caridad, sino que, además, nos mostró en su persona cómo esa caridad lleva a anteponer la justicia a todo interés temporal y personal.

A comprenderlo puede ayudarnos un texto de *La verdadera religión* de que ya nos ocupamos en otro momento ⁷⁵. En uno de sus apartados muestra cómo «la Sabiduría de Dios que ha querido asumir el hombre entero» cumple perfectamente las tres partes de la filosofía: la racional (*rationalis disciplina*), la natural (*disciplina naturalis*) y la moral (*disciplina morum*) ⁷⁶. Aquí nos interesa la última de las tres para ver cómo Jesucristo lleva a plenitud sus exigencias. El santo se expresa en estos términos: «Así, pues, toda la vida que pasó en la tierra, gracias al hombre que se dignó asumir, fue una enseñanza moral» ⁷⁷. Al respecto señala, de una parte, su manera de obrar que excluye todo recurso a la fuerza y su respeto del libre albedrío ⁷⁸. De otra, su plena libertad personal respecto de todo lo que los hombres pueden desear ⁷⁹. Entre los objetos de su deseo enumera las riquezas, los honores y el mando ⁸⁰. Algo más adelante, siempre en la misma obra, presenta primero la situación negativa en que se encuentran los hombres, en cuanto sometidos a las triple *cupiditas*: libido, orgullo y curiosidad que coinciden con las tres concupiscencias de que habla san Juan: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana (cf. 1 Jn 2,15-16) ⁸¹. En un segundo momento muestra que le es

⁷⁵ Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 5-53: 7-9.

⁷⁶ Cf. *Vera rel.* 16,30-17,34. Cf. I. BOCHET, *Animae medicina: La libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, en *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino*. Atti del VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 59, Roma 1997, p. 144-145.

⁷⁷ *Vera rel.* 16,32: «Tota itaque uita eius in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit».

⁷⁸ *Vera rel.* 16,31: «Nihil egit ui, sed omnia suadendo et monendo. Vetere quippe seruitute transacta tempus libertatis illuxerat et opportune iam homini suadebatur atque salubriter, quam libero esset creatus arbitrio».

⁷⁹ *Vera rel.* 16,31: «Omnia, quae habere cupientes non recte uiuebamus, carendo uilefecit... non enim ullum peccatum committi potest, nisi dum appetuntur ea quae ille contempsit, aut fugiuntur quae ille sustinuit».

⁸⁰ *Vera rel.* 16,31: «Satellites uoluptatum *diuitias* perniciose populi appetebant; pauper esse uoluit. *Honoribus* et *imperii inhiabant*; rex fieri noluit».

⁸¹ Cf. *Vera rel.* 37,68-38,69.

posible salir de esa situación negativa. Como prueba de que la posibilidad de victoria es real aduce el ejemplo de Jesucristo. Al aceptar la triple tentación del diablo en el desierto (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13) y vencerle, enseñó al hombre a reorientar la triple concupiscencia, representada en la triple tentación⁸². Aquí nos interesa solamente la tercera de las concupiscencias, a la que responde la «unidad» tercera en la estructura de las secciones B y C de la Regla. Según el santo, el diablo, que no pudo vencer al Señor mediante el placer de la carne, pensó en la posibilidad de vencerlo sirviéndose del fasto del dominio temporal. Por eso le mostró todos los reinos y prometió dárselos si, postrándose, lo adoraba. A lo que el Señor respondió: *Adorarás al Señor tu Dios y a él sólo servirás* (Mt 4,10). De esta manera –concluye el obispo de Hipona– pisoteó el orgullo⁸³. Y, por lo que se refiere al hombre y a esta concupiscencia concreta, comenta: «Así, el que vive sometido al Dios único, no busca en el monte, esto es, en una exaltación terrena, motivo para jactarse»⁸⁴.

Los textos citados nos han colocado en el contexto espiritual de los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla. La coincidencia material no es plena pero la orientación es la misma. Nos han presentado al hombre ávido de riquezas (cf. capítulo quinto), de honor y gloria (cf. capítulo sexto) y de poder de dominio (cf. capítulo séptimo), y a Cristo que, alejado de esos deseos, opta por ser pobre y rehúsa ser proclamado rey. Más en concreto, rehusó el dominio sobre toda la tierra que le prometía el diablo, prefiriendo la sumisión al Dios único antes que a él. Comportamiento con el que quería mostrar al hombre cómo vencer su ambición.

Ahora ya podemos volver directamente los ojos a los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla, considerar los intereses temporales a los que, según el legislador, deben renunciar los siervos de Dios y, con la ayuda de la Escritura, advertir la actitud de Jesucristo ante ellos. El primero es el afán de posesión privada o interés por las riquezas: al respecto nos iluminan las palabras de san Pablo en la segunda carta a los Corintios: *Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza* (2 Cor 8,9). El

⁸² Cf. *Vera rel.* 38,70-71.

⁸³ *Vera rel.* 38,71: «Sed forte dominationis temporalis fastu decipi poterat, qui carnis uoluptate non potuit. Omnia ergo mundi regna monstrata sunt et dictum est: *omnia tibi dabo, si prostratus adoraueris me* (Mt 4,9). Cui responsum est: *dominum deum tuum adorabis et illi soli seruiēs* (Mt 4,10). ita calcata superbia est».

⁸⁴ *Vera rel.* 38,71: «Qui uni deo tantum subiectus est, non quaerit in monte, id est in terrena elatione iactantiam».

segundo es el anhelo de gloria y el deseo de venganza; con referencia a él, tenemos las palabras del Señor mismo en el momento de sufrir el oprobio de la cruz: *Padre, perdónales porque no saben lo que hacen* (Lc 23,34). El tercero, el ansia de poder y la pasión de dominio; sobre ellas disponemos de estas palabras suyas: *El que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo, de la misma manera que el hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos* (Mt 20,27-28). De ninguno de los tres intereses temporales señalados se mostró esclavo Jesucristo; frente a los tres manifestó una libertad plena. Tan plena que renunció a sus riquezas en bien de los hombres; que, desentendiéndose del oprobio que sufría, perdonó a los que se lo habían procurado; que, siendo Señor, vino a ser servidor de todos. Tan plena, en definitiva, que era el único libre entre los muertos (Sal 87,6), libre de pecado y por tanto libre de la muerte y, a la vez, el único que podía liberar del pecado y de la muerte a los hombres sujetos a la una y a la otra ⁸⁵.

Así se constituyó en ejemplo para los hombres; les indicó cuán errado era el camino que seguían para alcanzar el objetivo de la libertad: el de las riquezas, el de la gloria, el del poder, y, a la vez, les mostró el camino verdadero: el del compartir, el del perdonar, el de servir. Si, como decíamos, es el miedo a la muerte el que esclaviza al hombre a determinados vicios, para librarse de ellos ha de librarse del miedo a la muerte ⁸⁶. La libertad es libertad del temor y, ante todo, del temor a la muerte. De hecho, no hay absolutamente ninguna cadena en esta vida que pueda sujetar a quien no se sienta atrapado por el amor a esta vida ⁸⁷. Ahora bien, de ese temor a la muerte nadie podrá librarle mejor que el único libre de ella, Cristo.

7.3. Conclusión

La tercera sección de la Regla concluye proclamando el valor de la libertad en la vida religiosa, de la libertad moral. Como sólo ha conquistado esa libertad quien se ha sustraído a la esclavitud, la afirmación de aquella conlleva la negación de ésta. Son como las dos caras de una moneda: la negativa –ausencia de coacción: ser libre de– y la positiva –capacidad de

⁸⁵ Cf. *Conf.* 10,43,69; *ep.* 164,5; *en. Ps.* 87,5; *Io. eu. tr.* 41,8; *S.* 26,10-11; *trin.* 13,18; *c. Iul.* 6,48.

⁸⁶ Cf. *Pecc. mer.* 2,24,54; *trin.* 4,3,6; B. STUDER, *Le Christ notre justice, selon saint Augustin*, en *Recherches Augustiniennes* 15 (1980) 99-143.

⁸⁷ *S.* 280,4,4: «Nec est omnino quo in hac uita uinculo teneatur, quisquis uitae ipsius amore non tenetur».

opción: ser libre para-. No obstante, san Agustín, siguiendo a san Pablo, prefiere mencionar por separado una y otra. Separación legítima porque tienen distintos objetos de referencia; la servidumbre, determinados vicios; la libertad, determinados valores, los contrarios a los vicios. El santo no explicita ni los vicios ni los valores, pero los hemos deducido de los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla. Estos son, respectivamente: el afán de poseer – la voluntad de compartir; el deseo de venganza – la voluntad de perdonar y pedir perdón; el ansia de dominio – la voluntad de servir. Tanto los vicios como los valores tienen como suprema referencia ejemplar a Jesucristo quien de una forma radical rechazó los primeros y abrazó los segundos. En él tiene el religioso su modelo.

Pero esa libertad no es pura conquista personal, sino obra de la gracia: “libres bajo la gracia”. El religioso, que ya se encuentra en el tiempo de la gracia inaugurado con la encarnación del Hijo de Dios, sólo conseguirá la libertad bajo su amparo. Estar bajo el amparo de la gracia se puede comparar a estar en el invernadero. La gracia resguarda al religioso de la helada del egoísmo que da origen a los vicios señalados y aporta el calor que hace germinar y crecer los valores opuestos.

Si resguarda del frío y aporta calor es porque la gracia no es otra cosa que el amor: “que el Señor os conceda cumplir esto con amor” o, si se prefiere, que “el Señor os conceda el amor con que cumplir esto”. Sin amor el religioso se rinde ante el afán de poseer bienes, ante el deseo de vengarse y ante el ansia de dominar sobre otros; con el amor, en cambio, acepta gustoso compartir sus bienes con los demás, pedir perdón y perdonar respectivamente al que ofendió o al que le ofendió, y hacerse siervo de los demás.

El amor resguarda del frío y aporta calor porque es fuego, verdad que expresa la simbología tradicional del corazón ardiendo en llamas. Un ser fuego que, a nivel cristiano, tiene su explicación en el hecho de ser don del Espíritu Santo (Rom 5,5), que se manifestó a los apóstoles en lenguas como de fuego (Hech 2,3).

El comentario de la tercera sección de la Regla (cap. 8,1) ha mostrado la gran riqueza espiritual que encierran sus pocas líneas. Lo explícitamente afirmado: “enamorado de la belleza espiritual”, “enardecido por el buen olor de Cristo”, “... libre bajo la gracia” nos brinda un conjunto de tres rasgos que moldean el alma del religioso que vive bajo la Regla. Pero esa riqueza espiritual no surge de la nada, sino de una sólida base teológica. Los rasgos señalados tienen como raíz, de una parte, los tres misterios cristológicos y, de otra, las tres virtudes teologales. La belleza espiritual de la que el religioso está enamorado es inseparable de la encarnación de Cristo y, por

tanto, presupone la fe en ella; el buen olor de Cristo que enardece al religioso es inseparable de la resurrección del Señor y presupone la esperanza; por último, la libertad bajo la gracia es inseparable del envío del Espíritu Santo que dona la caridad.

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO
Estudio Teológico Agustiniانو- Valladolid