

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO SÉPTIMO (III)

12. Actitud del prepósito (par. 3º)

En los dos primeros párrafos del capítulo séptimo el legislador ha tenido en su mente al conjunto de los siervos de Dios de la comunidad monástica, indicándoles a quiénes tienen que obedecer, en qué grado y por qué. Aunque, para atar todos los cabos, ha incluido también al presbítero, el protagonista principal ha sido el prepósito. Los siervos de Dios han de obedecerle en atención a la persona que representa y a la tarea que ésta le ha confiado (par. 1 y 2).

El destinatario de lo prescrito en el tercer párrafo es ya el prepósito. La conjunción *uero* que lo introduce señala un cambio respecto de lo anteriormente expresado. El cambio no es sólo de destinatario del mensaje, sino también de sentido. En efecto, los dos párrafos precedentes constituyen objetivamente una cierta exaltación de la figura del prepósito. Obedecerle a él es como obedecer al *pater(familias)*; faltarle al respeto a él equivale a ofender a Dios; a él se le ha confiado velar para que se cumplan todos los preceptos e intervenir en caso contrario. Todo esto podría llevar al prepósito a creerse lo que realidad no es. En este contexto se ubica la primera recomendación, que contiene, a nuestro parecer, la quintaesencia del capítulo y determina su ubicación en el conjunto de la Regla.

12.1. Principio fundamental

Lo formula el legislador con estas palabras que abren el párrafo: «Por su parte, el que os preside no ponga su felicidad en dominar desde el poder, sino en servir desde la caridad»¹.

¹. «Ipse uero qui uobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem» (*praec.* 7,2, l. 225-226).

Cuatro aspectos reclaman la atención: el modo como es designado ahora el prepósito («el que preside»), el objetivo que presupone en él (conseguir la felicidad), un medio descaminado para conseguirlo (el afán de dominio) y el medio adecuado para alcanzar ese mismo objetivo (la disponibilidad para el servicio).

12.1.1. «El que os preside».

El «prepósito» es nombrado ahora de una forma nueva: «El que os preside». De la misma expresión se sirve en el *Comentario al salmo 99*². El santo la utiliza también en el más amplio contexto eclesial referida a los obispos³. La toma probablemente de Rom 12,8 («el que preside, con solicitud»)⁴. En su significado más inmediato y literal indica que sólo es el que va delante (*prae*) de un grupo, pero sin que esté por encima de él (*supra*). Desde la parábola evangélica que inspira este comentario, resulta obvio: aunque haya sido puesto al frente de todos los demás, no deja de ser siervo como ellos. Por tanto, debe jugar a lo que es, no a lo que se imagine ser. Ciertamente dispone de poder (*potestas*), pero ese poder no le constituye en amo de nadie. Al contrario, no sólo en la Regla, sino también en otros textos, el santo asocia, de forma espontánea, esa condición de presidencia al servicio de aquellos a quienes preside, al expresarse de esta manera: «el que os preside, mejor, el que os sirve»⁵. Propio de quien preside a los hermanos (sea en la comunidad cristiana, sea en la específica monástica) es tomar conciencia de que es un siervo de ellos, conforme al precepto y ejemplo del Señor⁶. Sobre ello volveremos.

12.1.2. «No ponga su felicidad»

La introducción del concepto de felicidad, por tercera vez en la Regla, es significativa. A nadie se le oculta su alcance antropológico con referencia a la vida monástica. A diferencia de ciertos autores orientales, san Agustín no designa a la vida monástica como una «vida filosófica». Pero él no tendría difi-

² *En. Ps.* 99,11: «Nam quid dicturus est mihi quisquis talibus locis forte praeest, imo servit fratribus, in his quae monasteria dicuntur?». Cf. también *c. ep. Parm.* 3,2,16.

³ Cf. *ep.* 71,3,5; s. 46,3,6; 61,7,12; *c. ep. Parm.* 3,2,16.

⁴ *Rm* 12,8: «Qui praeest, in sollicitudine». Cf. *doc. chr.* 4,20,40.

⁵ *En. Ps.* 99,11 (texto en nota 2).

⁶ *C. ep. Parm.* 3,2,16: «Facit autem hoc bene, id est, humili caritate et benigna severitate, qui sic praeest fratribus, ut eorum servum se esse meminerit, sicut sese habent ipsius Domini et praeceptum et exemplum (Mt 20,26-28)».

cultad en considerar la vida monástica como «vida filosófica» si se considera que la razón de ser de la filosofía es la búsqueda de la felicidad. Por otra parte, lo mismo podría decirse de la vida cristiana en general⁷.

La búsqueda de la felicidad, pues, es común a todos, filósofos paganos y cristianos, e incluso a todos los hombres. Lo importante es dónde se va a buscar esa felicidad, dado que es ahí donde se produce la divergencia entre unas personas y otras, o entre unos grupos y otros⁸. El hombre puede equivocarse y, de hecho, se equivoca a menudo en su búsqueda. También el cristiano e incluso el siervo de Dios. De ahí que, refiriéndose a la felicidad, escriba el santo en sus *Confesiones*: «Buscad lo que buscáis, pero sabed que no está donde lo buscáis»⁹. Principio que regula también cuanto da a entender en la Regla sobre el tema. En síntesis es esto: es legítimo que busquéis la felicidad, pero no está ahí donde la buscáis; buscadla en este otro lugar.

Como ya se indicó, el afán de felicidad aparece en tres capítulos del documento monástico: en el primero, en el tercero y, ahora, en el séptimo. Entre los textos hay diferencias. En los dos primeros el legislador se dirigía a los siervos de Dios de procedencia humilde, en este último específicamente al prepósito, cargo que no parece que estuviese ligado a ninguna procedencia particular. En el primer texto advertía a los siervos de Dios que no debían considerarse felices por haber hallado alimento y vestido tales que fuera no podían conseguir¹⁰; en el segundo constataba que determinados siervos de

7. S. 150,3,4: «Primo generaliter audite omnium philosophorum commune studium, in quo studio communi habuerunt quinque divisiones et differentias sententiarum propriarum. Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam. Haec una fuit causa philosophandi: sed puto quod etiam hoc philosophi nobiscum commune habent. Si enim a vobis quaeram quare in Christum credideritis, quare christiani facti fueritis; veraciter mihi omnis homo respondet: Propter vitam beatam. Appetitio igitur beatae vitae philosophis Christianisque communis est».

8. S. 150,4,5-5,6: «Constituite nunc ante oculos vestros Epicureos, Stoicos, et Apostolum: quod etiam sic dicere potui, Epicureos, Stoicos, Christianos. Interrogemus prius Epicureos, quae res faciat vitam beatam. Respondent: Voluptas corporis... Quid dicitis, Stoici, quae res facit vitam beatam? Respondent: Virtus animi. Intendat mecum Charitas vestra. Christiani sumus, inter philosophos disceptamus. Videte quare illae tantum duae sectae procuratae sunt cum Apostolo collaturae. Nihil est in homine, quod ad eius substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam. Horum duorum in uno, hoc est in corpore, Epicurei posuerunt beatam vitam: in alio, id est anima, Stoici posuerunt beatam vitam... Numquid hoc faceret Apostolus? Absit ut poneret in corpore summum bonum. Summum enim bonum est causa beatitudinis: immo vero doluit Apostolus, quosdam e numero Christianorum elegisse sententiam Epicureorum, non hominum, sed porcorum... Epicurei contulerunt cum Paulo apostolo: sunt et Christiani epicurei...».

9. *Conf.* 4,13,20: «Quaerite quod quaeritis, sed ibi non est ubi quaeritis».

10. «Tantum non ideo se putent felices quia inuenerunt uictum et tegumentum, quale foris inuenire non poterant» (*praec.* 1,5, l. 16-18).

Dios parecen poner su felicidad en disponer de más comodidades en comida, vestido y descanso¹¹; en el tercero, el que nos ocupa, contempla una posibilidad: que el prepósito ponga su felicidad en sentirse amo de los demás siervos de Dios y, en consecuencia, en tratarlos como siervos. En el primer y segundo caso los siervos de Dios ponen su felicidad en algo físico: en haber hallado determinado alimento y vestido y en recibir determinado trato diferencial en la alimentación y ropa; en el tercero, el prepósito puede ponerla en algo de naturaleza espiritual: dominar desde el poder, pero igualmente inadecuado para el objetivo pretendido. La búsqueda de la felicidad no es algo sugerido por el legislador, sino algo que él constata que existe en los siervos de Dios. El santo no considera su tarea impulsar la búsqueda de la felicidad, por innecesario, sino corregir la dirección que puede tomar o ha tomado ya esa búsqueda. De hecho en los tres casos el planteamiento es negativo: «no se consideren felices por...», «no consideren a aquellos más felices porque...», «no pongan su felicidad en...». Sólo en un segundo momento señala dónde podrán alcanzar la felicidad. Pero no en todos los casos, pues en el primer texto no hay alternativa explícita. En el segundo texto, a los siervos de Dios que establecían una proporción directa entre comodidades y felicidad, les recuerda que ésta se halla en la fortaleza («más fuertes y, por tanto, más felices»¹²) y que esta la manifiesta el grado de austeridad de que se es capaz; con otras palabras, que la felicidad no está en cubrir necesidades reales o inventadas, sino en carecer de ellas («vuelvan a su habitual régimen de vida, más feliz... cuanto menos necesitan»¹³). Justamente lo contrario de los que ellos pensaban¹⁴. En el tercer texto, por último, advierte al prepósito que la felicidad no se la va a dar el dominio, sino el servicio, de nuevo exactamente lo contrario de lo que podía pensar. Luego veremos lo uno y lo otro. Antes digamos que se trata de la felicidad que proporciona la compañía de Dios; en última instancia, la felicidad escatológica, el «vivir con Dios y de Dios»¹⁵, pero que ya es posible saborear de alguna manera aquí abajo.

¹¹. «Nec illos feliciores putent, quia sumunt quod non sumunt ipsi...» (*praec.* 3,3, l. 55-56).

¹². «... quod aliis fortioribus et ideo felicioribus non datur» (*praec.* 3,4, l. 60).

¹³. «... redeant ad feliciorem consuetudinem suam, quae famulos dei tanto amplius decet, quanto minus indigent» (*praec.* 3,5, l. 72-74).

¹⁴. Se podría decir que a esos «epicúreos» les da una respuesta estoica, aunque su motivación sea cristiana.

¹⁵. Cf. *Conf.* 10,4,6.

12.1.3. *Un medio descaminado para conseguir la felicidad: dominar desde el poder*

En el contexto se trata del «dominar» de un hombre sobre otros hombres, expresión pura de una forma de orgullo. Nos movemos dentro de la ambición mundana, la tercera de las concupiscencias mencionadas por san Juan (1 Jn 2,16). Después de haber combatido otras dos de sus manifestaciones, la *superbia possidendi* en el capítulo quinto y a la *libido gloriandi* en el sexto, en el séptimo el legislador centra sus esfuerzos en eliminar la *libido dominandi*, un apetito radicado en todo hombre¹⁶. Tal es la enfermedad que, siguiendo la línea de los capítulos anteriores, el legislador pretende que no padezca ninguno de los siervos de Dios que residen en el monasterio; sobre todo el preposición, el más expuesto a ella.

El pecado de origen fue una rebelión contra Dios. Esa desobediencia, además de romper los lazos del hombre con Dios, quebró las relaciones interhumanas. Entre sus consecuencias está el afán de dominar los unos sobre los otros, manifestación evidente de orgullo. Considerado con referencia a Dios, pretende una falsa y aberrante imitación de Él, busca participar de su dominio exclusivo sobre los hombres; considerado con referencia a los hombres, se propone convertir en siervos propios a los que, en realidad, son sus consiervos.

En cuanto único creador, sólo Dios tiene dominio sobre los hombres; sólo él es propiamente Señor¹⁷. En consecuencia, todos los hombres son sus siervos y, por lógica, consiervos entre sí. Ningún hombre puede legítimamente arrogarse un dominio sobre otro hombre ni considerarse amo de él. Pero, aunque indebidamente, en el hombre existe esa tendencia. Como efecto del pecado de los primeros padres, ese afán de dominio anida en el corazón del hombre y sólo espera el momento favorable para hacerse valer.

No es raro que el hombre se fije como objetivo conseguir un dominio efectivo sobre otros hombres¹⁸ y que ponga la propia felicidad en su conse-

¹⁶. *En. Ps.* 1,1: «Et in cathedra pestilentiae non sedit: noluit regnum terrenum cum superbia; quae ideo cathedra pestilentiae recte intelligitur, quia non fere quisquam est qui careat amore dominandi et humanam non appetat gloriam; pestilentia est enim morbus late pervagatus, et omnes aut pene omnes involvens».

¹⁷. He aquí cómo entiende san Agustín quién es propiamente señor: «sic enim est uerus dominus, qui non indiget seruo, et tamen habet seruum quo non indigeat, sed cui consulat. Infirmis quippe humana seruo indiget, ut faciat seruus aliquod opus, quod dominus non potest, et in faciendo quod potest, adiuuet dominum qui non potest. Deus enim omnipotens est, non te indiget qui te fecit» (*S. Dolbeau* 18,4)

¹⁸. *Ciu.* 19,12 (2): «cum etiam mali pro pace suorum belligerent, omnesque, si possint, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant».

cución. Y, cuando cree haberlo conseguido, se comporta frente a quienes son sólo sus consiervos, nunca sus siervos, como si fuese su auténtico amo y reclama de ellos un amor y un temor al que sólo Dios tiene derecho; siendo siervo, quiere usurpar para sí el poder del amo¹⁹. Quien quiere dominar sobre los demás quiere tenerlos siempre como siervos a su ininterrumpido servicio. Dominar y servir son, en efecto, términos correlativos. La existencia de un *dominus* (amo, señor) conlleva la existencia simultánea de un *servus* (siervo, esclavo). Los verbos «dominar» (*dominari*) y «servir» (*servire*) son las palabras clave de todo el capítulo.

Si esa tentación acecha a todo hombre, el disponer de una *potestas*, la capacidad jurídica de mandar sobre otros, es, sin duda, ocasión favorable para darle curso. Por eso la tentación sacude más fuertemente a aquellos que se hallan constituidos en poder. Corren el peligro de confundir poder jurídico (*potestas*) con dominio, y de poner en ello su felicidad. Intento condenado al fracaso, porque la felicidad no puede fundamentarse sobre un vicio y menos sobre el del orgullo, que lleva al hombre a creerse lo que no es. Quien vive en la mentira no puede ser feliz, porque será mentira también lo que juzgue felicidad. La felicidad es inseparable de la verdad.

12.1.4. El medio adecuado para conseguir la felicidad: el servicio a los demás siervos de Dios desde la caridad.

El camino del dominio desde el poder está cerrado a la felicidad. Como alternativa el legislador propone el del servicio desde la caridad.

El alcance de esta propuesta es mayor del que puede parecer a primera vista, pues revela la condición de «el que preside». En efecto, cada cual alcanza su felicidad desde lo que es; nadie puede conseguirla desentendiéndose de su realidad, de su verdadera condición personal. Por tanto, al indicarle que sólo en el servicio hallará su felicidad, el santo le está revelando su propia verdad: que no es más que un siervo y que como tal debe actuar. Nada novedoso, si se tiene en cuenta la parábola evangélica que nos viene guiando. Dispone de «poder» (*potestas*), pero ese poder no le constituye en amo; con poder y todo, no deja de ser un siervo (*servientem*) y desde esa condición ha de conseguir su felicidad. Aunque el *pater(familias)* le haya asignado deter-

¹⁹. En un sermón, teniendo como blanco a los donatistas y, por tanto, en otro contexto distinto del presente, dice: «Nullus ergo sibi servus potestatem Domini assumat. Gaudet se esse in familia, et si est praepositus, proferat in tempore conservis cibaria (Mt 24,45); sed unde et ipse vivat, non ut de ipso illi vivant» (s. 292,8).

minada función, el «prepósito» no deja de ser un siervo como los demás a cuyo frente ha sido puesto. Amo con dominio sólo hay uno: el *pater(familias)*, Dios. Él puede delegar y delega en parte su poder, pero no su condición de amo (*dominus*).

Con toda lógica, pues, el legislador pide «al que preside» que aleje de sí la tentación de sentirse amo de los demás siervos de Dios y de comportarse como tal, amparándose en el poder (*potestas*) que le ha sido otorgado y de poner en ello su felicidad. Ésta sólo podrá conseguirla si actúa conforme a lo que efectivamente es: un siervo. Por su misma condición ha de servir. ¿A quien? Al amo y a los consiervos, pero no por igual título. Al amo, por ser el amo; a los consiervos por humanidad, sin duda, pero, ante todo, porque esa es la voluntad de su amo, si es el caso. Es obvio que el siervo ha de servir a su amo, a Dios. Pero, en este caso concreto, servir a su amo significa servir a sus consiervos, los demás siervos de Dios, porque es la tarea que le ha confiado.

Este servicio a los demás consiervos, exigido por el servicio al amo, modifica también la relación del prepósito con ellos. La realidad «legal» es que tanto él como ellos son siervos del único amo, Dios. Pero, como en la práctica él está al servicio de ellos, estos se han constituido en su amo²⁰. Y se da la paradoja de que el prepósito al que acechaba la tentación de creerse amo de sus consiervos en virtud de la tarea que se le había confiado, en virtud de esa misma tarea acaba siendo siervo de ellos²¹. El texto que comentamos contiene de forma implícita lo que el santo afirma explícitamente de otros prepósitos, los obispos:

Para decirlo en breves palabras, (los obispos) somos siervos vuestros; siervos, pero, a la vez, consiervos; somos siervos vuestros, pero todos tenemos un único amo; somos siervos vuestros, pero en Jesús, como dice el Apóstol: *Nosotros, en cambio, somos siervos vuestros mediando Jesús* (2 Cor 4,5). Somos siervos vuestros mediando él, que nos hace también libres. Dice, en efecto, a los que creen en él: *Si el Hijo os libera seréis verdaderamente libres* (Jn 8,36). ¿Dudaré, pues, en hacerme siervo por aquel que, si él no me libera, permaneceré en una esclavitud sin redención?²².

²⁰. A esta segunda servidumbre del prepósito hará referencia indirecta el legislador un poco más adelante.

²¹. Esto no se da sólo en el monasterio; es connatural al justo cristiano mientras dura su peregrinación: «Sed in domo iusti viventis ex fide, et adhuc ab illa coelesti civitate peregrinantis, etiam qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare» (*ciu.* 19,14).

²². S. 340 A,3: «Ergo, ut breviter audiat, servi vestri sumus: servi vestri sed et conservi vestri: servi vestri sumus, sed omnes unum dominum habemus: servi vestri sumus, sed in

El texto expresa con toda claridad la doble condición de siervo del propósito: junto con los demás, es siervo de Cristo; individualmente, siervo de los demás siervos²³. Esta segunda servidumbre no existiría si no estuviera Cristo por medio ordenándole ese servicio y haciéndole libre²⁴. Tal es la base psicológica de esta nueva condición. De donde se desprende una característica de esa servidumbre que la hace atípica: es fruto de la libertad²⁵. Una libertad que va inseparablemente unida al amor, como veremos dentro de poco.

El pasaje antes citado continúa de esta manera: «Somos vuestros prepósitos y somos vuestros siervos. Presidimos, si os somos de provecho»²⁶. El texto fija paralelismos: ser prepósito implica presidir (*praeesse*) y ser siervo implica ser de provecho (*prodesse*). Retórico impenitente, el santo se complace en asociar los dos verbos sobre la base de cierta homofonía²⁷. Este «ser de provecho» señala la naturaleza del servicio del prepósito²⁸. La razón de que el amo se lo confíe es la utilidad de sus consiervos, no otra, como podía ser, por ejemplo, probar su obediencia. Aunque indirectamente, contiene también información sobre el amo: más que como amo (*dominus*) se comporta como padre. Su interés no está en cerciorarse de la obediencia de uno de sus

Iesu, sicut dicit apostolus: *nos autem servos vestros per Iesum* (2 Cor 4,5). Per illum sumus servi, per quem sumus et liberi; ipse quippe ait credentibus in se: *si vos filius liberaverit, vere liberi eritis* (Jn 8,36). Dubitabo ergo servus fieri per illum per quem nisi liber fierem, in perdita servitute remanerem?»; *ep.* 23,1: «Cum ergo vel hoc ipso officio litterarum per charitatem tibi serviam, non absurde te dominum voco propter unum et verum Dominum nostrum qui nobis ista praecepit»; cf. también *en. Ps.* 103,3,9 (cf. nota 96).

²³. Por otra parte, no olvidar que san Agustín considera a todo cristiano «señor» (cf. *ep.* 23,1). cf. F. GENN, *Amt und Trinitat bei Augustinus*, en Congreso Roma 1986, II, 157-168 (162-163).

²⁴. *En. Ps.* 103,3,9: «Quos liberos fecerat, servos fecit; non conditione, sed tamen Christi redemptione; non necessitate, sed charitate. Per charitatem, inquit, servite invicem. Sed Christo servimus invicem, ait; non populis, non carnalibus, non infirmis. Bene Christo servis, si servis quibus Christus servivit. Nonne de illo dictum est: Bene servientem plurimis? Propheta legitur: de nullo nisi de Christo accipi solet. Audiamus tamen proprie et in Evangelio vocem eius: Quicumque, inquit, in vobis vult maior esse, erit vester servus. Servum meum te fecit, qui te suo sanguine liberum fecit».

²⁵. *Ep.* 64,4: «Nullus enim sic proditur qualem causam habuerit, quam ille qui per saeculares potestates, vel quaslibet violentias, cum perturbatione et querela conatur recipere honorem quem perdidit. Non vult enim volenti Christo servire, sed Christianis nolentibus dominari».

²⁶. *S.* 340 A,3: «praepositi vestri sumus, sed si prosumus».

²⁷. Cf. también *ep.* 134,2; *s.* 46,2; *c. Faust.* 20,56; (*s.* 340,1).

²⁸. En ocasiones aparecen directamente relacionados *praeesse* y *servire*: «... quisquis talibus locis praeeest, imo servit fratribus, in his quae monasteria dicuntur» (*en. Ps.* 99,11); «...qui sic praeeest fratribus suis, ut eorum servum se esse meminerit, sicut sese habet ipsius domini et praeeptum et exemplum» (*c. litt. Parm.* 3,2,16); «Debet enim qui praeeest populo, prius intelligere se servum esse multorum» (*s.* 340 A,1).

siervos –el prepósito–, sino en asegurar el bienestar de su servidumbre. Y esto nos lleva a otro detalle del texto de la Regla.

El simple servicio no es suficiente para otorgar la felicidad. El legislador es muy consciente de ello. En una sociedad esclavista como la suya, él había podido contemplar muchos esclavos, quizá los más, que, a pesar de servir escrupulosamente a su señor, en ningún modo eran felices²⁹. Para conseguir la felicidad, tan importante como el hecho de servir es el modo del servicio. Se puede servir de mala gana, a regañadientes, porque no queda otro remedio, por puro temor al castigo, o se puede servir de buena gana, libremente, por amor. Esto es lo que propone el santo: «servir desde la caridad», o sea, con el amor como motivación³⁰. Y la pregunta hecha antes respecto al servicio debemos formularla ahora referida al amor. Amor ¿a quién? El texto no explicita la respuesta, pero ha de ser, en parte, la misma de antes: amor al amo, a Dios, y a sus consiervos, los demás siervos de Dios del monasterio. Al amo por ser su amo; a sus consiervos por ser ellos objeto del amor del amo, pues no es posible amar a una persona y no sentir amor por otras personas intensamente amadas por ella. Volviendo los ojos a la parábola evangélica, Dios ama a sus siervos; prueba de ello es que, en su ausencia, deja a alguien encargado de darles lo necesario y a los que éste no debe maltratar (Mt 24,49). Pero debemos añadir –de aquí el «en parte» anterior– el amor a sí mismo. Sirviendo debidamente al amo y a sus consiervos mostrará tener amor a sí mismo, pues es el camino para conseguir la felicidad de vivir en la compañía de Dios en el futuro.

En este precepto de la Regla es posible ver dos etapas de la situación del hombre ante Dios: la primera, antes de acoger a Cristo, en que siente el impulso a dominar sobre los demás; la segunda, tras darle acogida, momento en que ya no busca sino servirlos, a imitación de él. En efecto, aunque no lo mencione, es difícil aceptar que estuviese ausente de la mente del legislador la referencia a Cristo. Él, único Señor de todos, a quien, por tanto, todos deben servir, se hizo hombre no para que los siervos pudieran servir al Señor, sino para servir el Señor a sus siervos (Mt 20,28). Es el modelo personal de lo que propone al prepósito³¹. Habiendo ido el Señor por delante, el prepósito no debe desdeñar convertirse en siervo³².

²⁹. La condición de los esclavos había mejorado bastante porque, al disminuir las conquistas militares, comenzaban a escasear.

³⁰. *En Ps.* 103,3,9: «praestet nobis ut bene seruiamus. Nam uelimus, nolimus, serui sumus; et tamen si volentes sumus, non necessitate, sed caritate seruimus».

³¹. *C. litt. Parm.* 3,2,16 (texto en nota 28).

³². *S.* 340 A,1 (texto en nota 28).

12.2. Las aplicaciones del principio

Además de formular el principio general, en la continuación del párrafo el legislador deriva de él determinadas exigencias. Su construcción está regida por el principio del paralelismo que tiene su base en el binomio anterior de la *potestas* y la *caritas*, del poder y el amor.

12.2.1. Primer nivel de exigencia

El poder jurídico y el amor no se contraponen necesariamente; pueden y deben ir juntos. Pero las exigencias que san Agustín deriva de uno y otro son diversas. Veámoslas.

12.2.1.1. «Constituido en poder»

El prepósito de la comunidad monástica está constituido en poder, posee la *potestas*. El que sea siervo no anula su *potestas*; esa es justamente la paradoja que se da en él: el ser siervo con poder. Su reconocimiento va implícito en la invitación a no hacer de su poder jurídico un instrumento de dominio sobre los demás. Ahora bien, disponer de ese poder no puede quedar sin consecuencias ni para los demás siervos de Dios ni para el prepósito en su relación recíproca.

En cuanto investido de poder jurídico, el prepósito debe ser respetado en su dignidad (*honore*), disfrutando de una legítima precedencia (*praelatus*). El texto reza así: «En cuanto a vosotros, que os preceda en dignidad»³³.

Ya vimos el énfasis que pone el santo en presentar al prepósito como un siervo. Pero esa condición en ningún modo implica que los demás le pierdan el respeto³⁴. Como esa condición se fundamenta en una elección personal del amo, de Dios, el servicio que de él deben recibir ha de ir inseparablemente unido al reconocimiento efectivo de ese privilegio. La exigencia de tributar ese honor o de reconocer su dignidad al prepósito del monasterio sólo aparece en la Regla; pero es enseñanza muy presente en las páginas del santo referida a los otros «prepositos», los ministros de la Iglesia. Con relación a ellos sabemos que ese honor o dignidad tenía su manifestación visible, diversamente expresada. Una vez habla de que ocupe el primer lugar³⁵; otras de

³³. «Honore coram uobis praelatus sit uobis» (*praec.* 7,3. l. 226-227).

³⁴. El santo va más allá: ni siquiera el mismo prepósito debe considerar el servicio como una deshonra: «Et hoc non dedignetur; non, inquam, dedignetur seruus esse multorum, quia servire non dedignatus est dominus dominorum» (s. 340 A,1).

³⁵. S. 91,5,5: «Oportet enim ut servo dei habenti aliquem honorem in Ecclesia deferatur primus locus».

que se sienten en un lugar más destacado, hasta distinguirse por el mismo sitio³⁶; en un lugar más alto³⁷ etc. Unas veces se limita a constatar la realidad, otras lo califica de conveniente. Ignoramos si esta expresión visible se daba en el monasterio, pero el paralelismo existente en otros aspectos induce a pensar en una respuesta positiva.

De la Regla sólo es posible extraer una razón que justifique ese reconocimiento. El legislador la anticipó ya en el primer párrafo del capítulo: no reconocerle esa dignidad equivale a hacer una ofensa a Dios. Pero en otros textos paralelos aduce argumentos cuyo punto de referencia no es ya Dios, sino los mismos siervos de Dios. Después de proclamar la conveniencia de que se otorgue a los preósitos el primer lugar, añade en un sermón: «Porque si no se le otorga, el mal es para quien se lo niega, pues no se trata de un bien para aquel a quien se le otorga»³⁸. El preósito, a su vez, ha de ser consciente de que el honor que se le tributa es en bien de los demás³⁹.

Tenemos lo que el legislador solicita a los demás siervos de Dios con referencia a su preósito; ¿qué pide al preósito con relación a los demás que han de reconocerle su dignidad? El texto de la Regla continúa: «.. a los ojos de Dios, esté postrado a vuestros pies por temor»⁴⁰.

El santo le reclama que esté postrado a los pies de los siervos de Dios a cuyo frente ha sido puesto. También aquí es evidente la asimilación del preósito a los demás ministros de la Iglesia⁴¹. La expresión sirve para hacerle descender de la altura de la dignidad a la que ha sido elevado por el amo a su

³⁶. S. 91,5,5: «Oportet itaque ut in congregatione christianorum praepositi plebis eminentius sedeant, ut ipsa sede distinguatur, et eorum officium satis appareat». En una carta, el santo deja ver la «suntuosidad» de los mismos: «In futuro Christi iudicio nec absidae gradatae nec cathedrae velatae» (*ep.* 23,3).

³⁷. S. 23,1,1: « Quamquam propter commoditatem depromendae vocis altiore loco stare videmur». Aquí da una razón práctica del hecho: para hacerse oír mejor. «De isto loco quasi sublimiore loquimur ad vos...» (*en. Ps.* 66,10); «Qui videmur modo de superiore loco conservis metiri cibaria, ante paucos annos in inferiori loco cum conservis accipiebamus cibaria» (*s.* 101,4); cf. también *s.* 94 A,5; 146,1; 134,1; 137,13-14; 51,4; 301 A,4; 340 A,8; 355,2; *s.* 198 [*Dolbeau* 26], 16 p. 379; *en. ps.* 126,3; *ciu.* 19,19.

³⁸. S. 91,5,5: «quia si non deferarur, malum est illi qui non defert; non tamen bonum est illi cui defertur».

³⁹. *Ep.* 22,2,7: «.. si tamen ille, qui hoc agit, se ipsum praebeat patientiae atque humilitatis exemplum minus sibi adsumendo, quam offertur, sed tamen ab eis, qui se honorant, nec totum nec nihil accipiendo et id, quod accipitur laudis et honoris, non propter se, qui totus coram deo esse debet et humana contemnere, sed propter illos accipiatur, quibus consulere non potest, si nimia deiectione uilescat...».

⁴⁰. «.. timore coram Deo substratus sit pedibus uestris» (*praec.* 7,3, l. 227).

⁴¹. *En. Ps.* 66,10: «De isto loco quasi sublimiore loquimur ad vos: quam simus autem timore sub pedibus vestris Deus noverit, qui propitius fit humilibus; quia non nos tam de-

condición real: es un siervo⁴². Basta tomar nota que el gesto de postrarse a los pies es propio del esclavo que lo ejecuta ante su amo⁴³. La misma expresión la utiliza el santo repetidas veces, referida a los ministros de la Iglesia, y, a menudo, en este mismo contexto, es decir, después de haber puesto de relieve la posición elevada, en sentido físico y espiritual, que ocupan⁴⁴. Inequívocamente es el contrapunto a lo anterior: a la elevación objetiva debe seguir la humillación subjetiva, lección que el santo aprendió bien⁴⁵.

Pero no ha de olvidarse que se trata de una actitud interior. El gesto ha de tener lugar «a los ojos de Dios» (*coram deo*), no a los de los hombres. Se trata de un gesto espiritual, no físico; de una actitud del corazón, donde Dios ve. ¿Por qué así? Para hallar la respuesta es preciso volver la mirada al parágrafo tercero del capítulo sexto de la Regla, donde al «mayor» que se había excedido en la reprobación de una falta le eximía de la obligación de pedir perdón al «menor» ofendido, pero no de pedírselo a Dios. La razón: «No sea que, mientras guardáis una excesiva humildad, se resquebraje ante los que conviene que os estén sumisos vuestro prestigio para dirigirlos»⁴⁶. El caso presente tiene similitud con aquel. Como entonces, el legislador ordena que tenga lugar ante Dios algo que no considera conveniente que se realice ante los hombres. La razón de esa inconveniencia es la misma de entonces: evitar el orgullo en quien debe mostrarse sumiso. Dice el santo en un sermón: «Hay personas humildes, según los criterios de este mundo, que se engríen si les piden perdón»⁴⁷. Si él hubiese formulado por escrito lo que pensaba al redactar la fór-

lectant voces laudantium, quam devotio confitentium et facta rectorum»; s. 146,1: «Quantum et nos qui vobis videmur loqui de superiore loco, cum timore sub pedibus vestris sumus; quoniam novimus quam periculosa ratio de ista quasi sublimi sede reddatur».

⁴². *En. Ps.* 109, 9: «eris sub pedibus eius aut adoptatus aut vinctus». Es decir, no necesariamente la postración a los pies es señal de «esclavitud».

⁴³. Cf. *Io.eu. tr.* 58,4.

⁴⁴. S. 146,1: «Quantum et nos qui vobis videmur loqui de superiore loco, cum timore sub pedibus vestris sumus; quoniam novimus quam periculosa ratio de ista quasi sublimi sede reddatur»; *en. Ps.* 66,10: «De isto loco quasi sublimiore loquimur ad vos: quam simus autem timore sub pedibus vestris deus noverit, qui propitius fit humilibus»; *en. Ps.* 126,3: «Et de isto alto loco periculosa redditur ratio, nisi eo corde stemus hic, ut humilitate sub pedibus uestris simus».

⁴⁵. «... para Agustín esto era algo más que una frase cuyos fundamentos estuvieran zapeados cuando escribía: “El superior por temor de Dios debe postrarse a los pies de sus súbditos” (T. VAN BAVEL, *La espiritualidad de la Regla de San Agustín*, en *Augustinus* 12 [1967] 433-448: 445).

⁴⁶. «... non a vobis exigitur, ut ab eis veniam postuletis, ne apud eos quos oportet esse subiectos, dum nimia seruetur humilitas, regendi frangatur auctoritas... Sed tamen petenda venia est ab omnium domino» (*praec.* 6,3, l. 211-213).

⁴⁷. S. 211,5,5: «Sunt personae humiles pro ordine saeculi huius, a quibus, si petas veniam, extolluntur in superbiam».

mula de la Regla, podría estar muy cercano a esto: «Hay siervos de Dios que se engrían si ven al prepósito postrado a sus pies». Como en el capítulo sexto, es el temor a que aparezca el orgullo en otros siervos de Dios lo que exime al prepósito de humillarse ante los hombres, aunque no le exime de hacerlo ante Dios.

Por último, no hay que pasar por alto el sentimiento que ha de acompañar a ese gesto espiritual: el del temor. Aunque el gesto de postrarse a los pies de los otros siervos de Dios le muestra siervo de ellos y, en consecuencia, a ellos como «amos» de él, se trata evidentemente del temor a Dios. La razón es obvia: ellos son «amos» de él sólo por decisión de quien es el único amo, Dios⁴⁸. Aunque siervo de ellos, no es a ellos a quienes debe rendir cuentas el prepósito, sino a Dios, como explicitará a continuación. ¿Temor a qué? A no ser fiel al encargo recibido, a no cumplir responsablemente la tarea que se le ha confiado; también, por supuesto, al eventual castigo y a verse privado de su compañía «cuando vuelva»⁴⁹.

12.2.1.2. «Impulsado por la caridad»

Tras haber indicado las exigencias para los demás siervos de Dios y para el prepósito mismo del hecho de hallarse éste constituido en poder, el santo señala lo que implica el servicio desde la caridad, el otro término del binomio.

Ese servicio de caridad contiene cinco puntos que el legislador presenta en estos términos: «Muéstrese a todos como ejemplo de buenas obras: corrija a los indisciplinados, estimule a los apocados, acoja a los débiles, sea paciente con todos»⁵⁰. De los cinco puntos, el primero lo ha tomado de Tt 2,7 y los cuatro restantes de 1 Ts 5,14⁵¹; a otro nivel, el primer servicio y el último se refieren a actitudes que ha de mantener el prepósito en relación a los demás; los tres del medio, a acciones para con ellos.

⁴⁸. A la misma conexión de ideas recurre en una carta en que indica que las tareas administrativas no las ama sino que sólo las tolera por la servidumbre que debe a sus hermanos y por el temor a Dios (*ep.* 126,9).

⁴⁹. Sobre ello volveremos luego.

⁵⁰. «Circa omnes se ipsum bonorum operum praebeat exemplum, corripiat inquietos, consoletur pusillanimes, suscipiat infirmos, patiens sit ad omnes» (*praec.* 7,3, l. 228-230).

⁵¹. El texto lo cita el santo en *c. Cresc.* 2,1,1; *s.* 77 C; *ep.* 219,1; *s.* 296; *ciu.* 15,6; *gr. et lib. arb.* 17,35; *corrept.* 16,49; *c. litt. Pet.* 3,4,5.

12.2.1.2.1. «Muéstrese a todos como ejemplo de buenas obras»

El precepto recoge el contenido de Tt 2,7⁵². San Agustín toma buena nota de que este precepto fue dado «a un siervo de Dios, eminente entre los miembros del cuerpo del Pastor»⁵³, es decir, a un pastor de la Iglesia. Personalmente fue muy consciente de que le obligaba a él de modo especial en su condición de pastor de la misma Iglesia⁵⁴ y a los demás pastores⁵⁵. Por identidad de función, resulta legítimo, una vez más, aplicar al prepósito monástico lo que el santo afirma sobre otros prepósitos en la Iglesia.

La necesidad de ser ejemplo de buenas obras no le dimana sólo de la obligación formal de obedecer al precepto del Apóstol, sino también de sus consecuencias, positivas en el caso del buen ejemplo, negativas en el caso del malo.

La tradición romana había otorgado gran valor e importancia al ejemplo como método educativo. Los dos rales sobre los que avanzaba el tren de la educación clásica eran los preceptos y los ejemplos, conceptos nunca separados en ese contexto. Sobre todo en el ámbito moral, los últimos tenían un peso preponderante. Siendo común a griegos y romanos el recurso al ejemplo, estos últimos insistían más en él, afirma Quintiliano⁵⁶. Por una parte, los hombres dan fe más pronto a lo que ven que a lo que oyen⁵⁷; por otra, el camino de los preceptos es largo y el de los ejemplos breve y eficaz⁵⁸. «El ejemplo arrastra»: este dicho recoge su fuerza fundamental⁵⁹. San Agustín no explicita aquí estas ideas, pero no cabe duda que están en su mente. El precepto apostólico se coloca en la línea de la sabiduría tradicional.

Los hombres pueden tener hambre de pan pero también de justicia; uno puede buscar qué comer y otro qué imitar⁶⁰. De igual modo, cuando da ejemplo a los demás siervos de Dios, el prepósito alimenta su espíritu con el ali-

⁵². Bajo distintas palabras, dice lo mismo este otro precepto: *Sé modelo para los fieles* (1 Tm 4,12). San Agustín los asocia en s. 46,4,9.

⁵³. Cf. s. 46,4,9.

⁵⁴. Cf. *ep.* 25,1; 26,1.

⁵⁵. Cf. s. 46,4,9.

⁵⁶. *Institutio oratoria* XII,2,30: «Quantum enim graeci praeceptis valent, tantum romani, quod est maius, exemplis».

⁵⁷. SÉNECA EL JOVEN, *Ep.* 6,5: «Primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt...».

⁵⁸. *IB.*: «.. deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla».

⁵⁹. Cicerón dirá: «Exempla movent».

⁶⁰. *Ep. Io. tr.* 8,9: «Si enim abscondis ab oculis hominis, abscondis ab imitatione hominis, laudem subtrahis Deo. Duo sunt quibus eleemosynam facis: duo esuriunt: unus panem, alter iustitiam. Inter duos istos famelicos, quia dictum est: *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* (Mt 5,6), inter duos istos famelicos, bonus operator constitutus es; si charitas de illo operatur, ambos miseratur, ambobus vult subvenire. Ille enim

mento que le es propio, el de la justicia. Por otra parte, sólo puede reclamar obediencia quien antes ha obedecido⁶¹.

El prepósito, que está obligado a ser ejemplo de obras buenas, ve cererse sobre él un grave peligro: el de realizarlas sólo para que le vean. San Agustín lo recuerda sin cesar porque personalmente lo vivió como problema. Más de una vez asocia el texto de Mt 5,16 al de Tt 2,7⁶². Aquí huelga todo comentario por nuestra parte, pues la mejor reflexión al respecto es la que ha hecho el santo a propósito de sí mismo en el libro décimo de las *Confesiones* y en otros textos⁶³.

Pero el santo parece poner mayor énfasis en los efectos negativos del mal ejemplo. Su gravedad la revela el modo de expresarse, aunque esté condicionado por el texto bíblico que comenta. En el contexto de la imagen bíblica del pastor, habla de ocasionar muertes:

Los malos pastores no perdonan ni a las fuertes y robustas... En cuanto depende de ellos, matan también a las fuertes... viviendo mal, dándoles mal ejemplo. O acaso se dijo en vano a un siervo de Dios, eminente entre los miembros del supremo Pastor: *Sé para todos ejemplo de buenas obras* (Tt 2,7) y *Sé un modelo para los fieles* (1 Tm 4,12). Cuando una oveja, aunque sea de las fuertes, ve con frecuencia que su prepósito vive mal, aparta los ojos de las normas del Señor y mirando al hombre, comienza a decir en su corazón: "si mi prepósito vive de esa manera, ¿quién soy yo para no hacer lo que él hace?"... Quien le imita muere; quien no le imita, sigue con vida; sin embargo, en cuanto depende de él, ha dado muerte a ambos⁶⁴.

Si ese efecto produce en las ovejas fuertes, ¿cuál producirá en las débiles? El santo no quiere que nadie encuentre en la mala vida de los prepósitos

quaerit quod manducet, ille quaerit quod imitetur. Pascis istum, praebe te isti; amobus dedisti eleemosynam: illum fecisti gratulatore de fame interfecta, hunc fecisti imitatore de exemplo proposito».

⁶¹. *Op. mon.* 31,39: «Quid autem iniquius quam velle sibi obtemperare a minoribus et nolle obtemperare maioribus? Apostolo, non nobis».

⁶². Cf. s. *Dom. m.* 2,22,76; s. 47,9,13.

⁶³. Cf. *conf.* 10,37,60-38,63. Cf. también s. 339,1.

⁶⁴. S. 46,4,9: «Sed mali illi pastores non parcunt talibus. Parum est quod illas languentes et infirmas et errantes et perditas non curant; etiam istas fortes et pingues necant, quantum in ipsis est. Illae vivunt de misericordia Dei: tamen quantum ad pastores malos attinet, occidunt. Quomodo, inquis, occidunt? Male vivendo, malum exemplum praebeundo. An frustra dictum est servo Dei, eminenti in membris summi pastoris, *Circa omnes te ipsum bonorum operum praebe exemplum* (Tt. 2,7); et, *Forma esto fidelibus* (1 Tm. 4, 12). Attendit enim ovis etiam fortis plerumque praepositum suum male viventem: si declinet oculos a regulis Domini, et intendat in hominem, incipit dicere in corde suo: Si praepositus meus sic vivit, ego quis sum qui non faciam quod ille facit?... Qui ergo imitatur praepositum malum, moritur; qui non imitatur vivit: tamen quantum ad illum pertinet, ambos occidit».

una excusa para vivir mal⁶⁵. De hecho constata que muchos los constituyen en abogados de su mal vivir: «Y el laico malo, el infiel, el que no pertenece al rebaño de Cristo, el que no pertenece al trigo de Cristo... ¿qué dice cuando empiezan a hacerles reproches sirviéndose de la palabra de Dios? «Vete de aquí. ¿De qué me hablas? Ni los obispos ni los clérigos lo hacen y quieres urgirme a que lo haga yo?»⁶⁶. A lo que comenta el predicador: «no se busca un abogado para una causa ya perdida, sino un compañero en el castigo»⁶⁷.

De aquí su insistencia en la necesidad de la buena fama y en que no basta la sana conciencia. Muy elocuente es, entre otros, un texto del célebre sermón 355. El hecho de que un clérigo del monasterio episcopal hubiese dejado testamento al morir, suscitando un gran escándalo en la comunidad cristiana de Hipona, provocó una enérgica intervención del obispo ante la misma comunidad. Suyas son estas palabras:

Mirando a nosotros mismos (los monjes-clérigos), nos basta nuestra conciencia; mas, en atención a vosotros (los restantes fieles), nuestra fama no sólo ha de ser sin tacha, sino que debe brillar en medio de vosotros. Retened lo dicho y sabed distinguir. La conciencia y la fama son dos cosas distintas. La conciencia es para ti y la fama para tu prójimo. Quien, confiando en su conciencia, descuida su fama, es cruel, sobre todo si se halla en este lugar del que dice el Apóstol, escribiendo a su discípulo: *Muéstrate a todos como ejemplo de buenas obras* (Tt 2,7)⁶⁸.

La importancia que el santo otorga a la buena fama de los prepositos de puede colegir también del hecho de que considera preferible la muerte física a que desaparezca esa buena fama:

Y no por ese miedo de que muera nuestra carne, ... sino por miedo de que muera nuestra fama, la cual hemos de anteponer a la vida misma de la

⁶⁵. S. 355,1: «Et ideo nolo ut aliquis de nobis inveniatur male vivendi occasionem». Aunque se refiere a los monjes, se trata de los monjes que vivían en el palacio episcopal, que eran clérigos.

⁶⁶. S. 137,7: «Malus autem laicus, infidelis, non pertinens ad gregem Christi, non pertinens ad frumentum Christi, qui tanquam palea in area toleratur, quid sibi dicit, quando cooperit illum arguere verbum Dei? Exi: quid mihi loqueris? Ipsi episcopi, ipsi clerici non illud faciunt, et me cogis ut faciam? Quaerit sibi non patronum ad causam malam, sed comitem ad poenam».

⁶⁷. *Ib.*

⁶⁸. S. 355,1: «Propter nos, conscientia nostra sufficit nobis: propter vos, fama nostra non pollui, sed pollere debet in vobis. Tenete quod dixi, atque distinguite. Duae res sunt conscientia et fama. Conscientia tibi, fama proximo tuo. Qui fidens conscientiae suae negligit famam suam, crudelis est: maxime in loco isto positus, de quo dicit Apostolus scribens ad discipulum suum, Circa omnes te ipsum bonorum operum praebens exemplum (Tt. 2, 7)»; cf. también *ep.* 126,9: «et nostra purganda vobis est fama, si est Domino purgata conscientia».

carne en beneficio de los débiles, a quienes queremos presentarnos en todos nuestros contactos como modelos de buenas obras⁶⁹.

En este contexto cabe entender también la matización del legislador de que el buen ejemplo ha de ser «ante todos». Por supuesto, ante todos los demás siervos de Dios residentes en el monasterio, pero también ante los de fuera.

Una última observación a propósito de este precepto. Cuando san Agustín se ocupa de la obligación de dar buen ejemplo, contempla también la posibilidad de que tal buen ejemplo no se dé. Ante esa eventualidad, no deja de orientar sobre cuál ha de ser la actitud de quienes necesitan de ese buen ejemplo. La respuesta la toma siempre de Mt 23,3: *Haced lo que os dicen, pero no lo que hacen*. Si el santo no introduce aquí esa reflexión no se debe a que no considere posible la defección del prepósito, sino a que se está dirigiendo únicamente al prepósito y no a aquellos a los que él preside. Como en el resto de la Regla, el legislador se atiene meticulosamente al tema que le ocupa.

12.2.1.2.2. «Corrija a los indisciplinados»

Es el primero de los cuatro servicios de caridad que el santo toma de 1 Ts 5,14. Cuando el santo cita entero el versículo paulino, es frecuente que lo complete con la primera mitad del versículo siguiente (*Mirad que nadie devuelva a otro mal por mal*)⁷⁰. Si aquí no lo hace, es debido probablemente a que la exhortación paulina va dirigida a todos, mientras él se ocupa exclusivamente de los deberes del prepósito.

El legislador prescribe al prepósito que corrija a los indisciplinados. El término latino es *inquietos*. ¿A quiénes se refiere, en concreto? Hay que pensar en siervos de Dios que alteran la paz de la comunidad y rompen su unidad: el equivalente, a nivel de comunidad monástica, de lo que representan los donatistas a nivel de comunidad eclesial. Con ese adjetivo, en efecto, suele referirse el santo a estos cismáticos⁷¹; a ellos mismos refiere también, en más de una ocasión, el precepto paulino⁷². Por otra parte, en esa misma dirección abundan sus explicaciones del término. Los inquietos son personas proclives

⁶⁹. *Ep.* 126,8: «non intentato metu mortis carnis nostrae, quod populus Hipponensis fecisse putatus est, sed intentato metu mortis existimationis nostrae, quae propter infirmos quibus nos praebere ad exemplum bonorum operum qualicumque conversatione conamur, etiam vitae carnis huius utique praeponenda est».

⁷⁰. Cf. *s. 77 C*; *ciu.* 15,6; *c. litt. Pet.* 3,4,5; *gr. et lib. arb.* 17,34.

⁷¹. Cf. *c. Don.* 17,21; 20,28; *c. Cresc.* 2,1,1; *c. litt. Pet.* 3,4,5; *ep.* 55,17,31, etc.

⁷². *Ep.* 93,1,1: «Sed donatistae nimis inquieti sunt, quos per ordinatas a Deo potestates cohiberi atque corrigi mihi non videtur inutile».

a los altercados⁷³, a la sedición, capaces de alborotarlo todo⁷⁴, espíritus antojadizos⁷⁵, que no paran⁷⁶, etc. Esa actitud tiene su origen en el orgullo⁷⁷ y, en un plano más profundo, en el pecado original⁷⁸. A la vista de lo dicho, hay que concluir que se identifican con aquellos mismos siervos de Dios a los que describe en el comentario al Salmo 132 en estos términos, recurriendo también al adjetivo «inquieto»:

Aquellos en quienes no existe la caridad de Cristo, aun cuando habiten en unidad, resultan irritantes y molestos, son sediciosos, perturban con su desasosiego a los demás y andan buscando qué decir de ellos. Les acontece lo que al jumento desenfrenado (*inquietum*) que se halla uncido al tiro, que no sólo no tira, sino que rompe a coces lo que le unce⁷⁹.

Tales son los siervos de Dios a los que el prepósito ha de corregir. Nótese que se trata sólo de faltas que repercuten externamente en la vida de la comunidad, no de aquellas que tienen lugar en el corazón de las personas. Resulta claro que no es directamente incumbencia del prepósito el ámbito de la intimidad.

Pasemos ahora a la corrección. Para el santo forma parte del recto gobierno, pues «no gobierna quien no corrige»⁸⁰. Las páginas de san Agustín

⁷³. *Ep.* 118,3,14: «Quod qui non vident... bellant inquietis altercationibus...»; *en. ps.* 99,10: «remoti a turbis inquietis...».

⁷⁴. *Ep.* 169,1,2: «his verbis coercens, et ad pacificum ordinem revocans inquietos, tanto ad seditionem faciliores, quanto sibi videbantur spiritu excellere, cum superbiendo cuncta turbarent his verbis (cf. 1 Cor 14,37) coercens, et ad pacificum ordinem revocans inquietos, tanto ad seditionem faciliores, quanto sibi videntur spiritu excellere, cum superbiendo cuncta turbarent...»; *s.* 8,3,4: «Inquieti ergo resiliunt ab Spiritu sancto, rixarum amatores; calumniarum seminatores, contentionis quam veritatis cupidiores...»; *ciu.* 5,12 (6): «... atque ab illis perturbationibus, alia maiore cura cohibere animos inquietos, et ad concordiam revocare civilem».

⁷⁵. *S.* 278,4,4: «... hoc noli tangere, noli isto cibo uti vel potu, inquietus esse ad illam rem noli».

⁷⁶. *Gn. litt.* 9,8,13: «nam inquietus fit cuius pigritiam reprehenderis; aut cuius inquietudinem piger...».

⁷⁷. Cf. *ep.* 169,1,2 (texto nota 74); *en. Ps.* 70,1,19: «... id est de actu gloriantes..., se extollentes, inquietos potius quam bonos operadores». Por contraste, la quietud va asociada a la humildad: *s.* 8,3,4: «Super quem requiescit Spiritus meus? (Is. 66,2). Super humilem et quietum et trementem verba mea».

⁷⁸. Cf. *ciu.* 15,6.

⁷⁹. *En. Ps.* 132,12: «Nam in quibus non est perfecta charitas Christi, et cum in uno sint, odiosi sunt, molesti sunt, turbulenti sunt, anxietate sua turbant caeteros, et quaerunt quid de illis dicant; quomodo in iunctura inquietum iumentum non solum non trahit, sed et frangit calcibus quod iunctum est».

⁸⁰. *En. ps.* 44,17: «Vis illi haerere? Corrigitur. Erit virga ipsius qui te regit, virga directionis. Inde et rex a regendo dicitur. Non autem regit qui non corrigit. Ad hoc est rex noster rectorum rex».

abundan en referencias a esa práctica. Incluso se defiende de quienes le acusan de no corregir⁸¹. Él, lector y comentarista asiduo de la Escritura, no podía ignorar con qué insistencia recomienda la corrección⁸²; pastor comprometido con la salud espiritual de los fieles a él confiados, se vio impelido a reflexionar sobre la naturaleza de la corrección, sobre el modo más adecuado de practicarla, sobre las actitudes interiores con que debe llevarse a cabo y sobre los objetivos que han de perseguirse, e impelido, sobre todo, a practicarla. Un deber que siempre sintió como «una gran carga, un gran peso, una gran fatiga»⁸³.

El verbo español «corregir» tiene dos significados, relacionados entre sí como medio y fin. Puede significar tanto el intervenir de una manera específica sobre una persona a fin de que desista de determinada conducta (en latín, *corripere*), como la modificación de un comportamiento en un sentido determinado (en latín, *corrigenere*). Es obvio que en el texto que nos ocupa se trata de la primera acepción. En el conjunto de la Regla aparece tres veces y en ninguna de ellas se trata de corrección de igual a igual: dos veces la corrección es confiada al prepósito y una al «mayor» respecto del «menor»⁸⁴. Nada extraño; es lo que predomina en la obra del santo. Esta corrección es algo más que una simple advertencia o indicación de que algo está mal hecho. Es inseparable de ella el tono de reproche, de acusación⁸⁵; es una manifestación de disciplina, entendida como medio de coerción⁸⁶. Aunque existe la corrección simplemente verbal⁸⁷, en los textos agustinianos va asociada a veces a un castigo, incluso físico⁸⁸, leve unas

⁸¹. S. 137,11,14: «.. et aliquando corripimus illos; immo nonnumquam non corripimus. Testes sunt omnes qui recordantur quod dico, quoties sunt a nobis correpti fratres peccantes, et vehementer correpti».

⁸². Cf. Gal 6,1-2; Ef. 4,26; Mt 18,15; 1 Tm 5,20; Hebr 12,14, textos todos citados junto a 1 Ts 5,14 en *ciu.* 15,6.

⁸³. S. 340 A,4: «praedicare autem, arguere, corripere, aedificare, pro unoquoque satagere, magnum opus, magnum pondus, magnus labor. Quis non refugiet istum laborem?».

⁸⁴. Además del texto que nos ocupa, cf. *praec.* 4,9, l. 122 («.. secretius correptus...») y 6,3, l. 214 («... quos plus iusto forte corripitis...»).

⁸⁵. *En. Ps.* 6,3: «*Nec in furore tuo corripias me* (Sal 6,2): *corripias*, mitius videtur; ad emendationem enim valet. Nam qui arguitur, id est, accusatur...»; *en. Ps.* 72,20: «Argutio, correptio est; qui arguitur, corripitur»; *en. Ps.* 149,15: «Obiurgatio quae est? Correptio».

⁸⁶. *En. Ps.* 18,36: «*Et disciplina tua me direxit in finem*: et correptio tua me deviare non sinens direxit...»; *en. Ps.* 102,14: «Quid ergo, inquis; dormiet disciplina? aufertur correptio?». Conlleva cierta amenaza: *en. Ps.* 144,8: «.. si non minaretur, nulla esset correptio».

⁸⁷. *Ep.* 173,3: «Si mala voluntas semper suae permittenda est libertati, quare corripuntur negligentes pastores et dicitur eis: *Errantem ovem non revocastis, perditam non inquisistis?* (Ez 34,4)»; cf. S. 358,2.

⁸⁸. *C. litt. Pet.* 3,4,5: «quamvis pro culpa inquietudinis reddatur poena correptionis. Non ergo malum est correptionis poena, cum sit malum culpa. Neque enim ferrum est inimici vulnerantis, sed medici secantis»; cf. también *pec. mer.* 2,16,25; *en. ps.* 78,8, etc.

veces, más duro otras⁸⁹. En el ámbito general eclesial, la «corrección» podía consistir en una separación provisional del grupo⁹⁰. ¿Cabe pensar en alguna clase de separación dentro del monasterio?

En su reflexión sobre la corrección, como a propósito de tantas otras cosas, el santo pone particular énfasis en la actitud con la que debe hacerse. Advierte que nunca debe tener su origen en la animosidad hacia la persona que ha cometido la falta y menos aún en el odio⁹¹. El versículo paulino que sigue al citado por el santo (*procurando que nadie devuelva mal por mal a nadie*) indica con claridad que esa corrección no debe significar nunca revancha alguna⁹². La corrección debe brotar de la humildad⁹³ y del amor; es más, ella misma es manifestación de amor. Lo prueban los pasajes bíblicos, todos ellos referentes a esta virtud, que en algunos textos agustinianos hacen corte a esta recomendación del Apóstol⁹⁴. La corrección, hecha como es debido, es siempre obra de misericordia⁹⁵. Es importante el objetivo que se busca: la enmienda de la persona que ha sufrido la corrección⁹⁶, aún sabiendo que el resultado de la misma no depende de quien la hace⁹⁷. Importante, al respecto,

⁸⁹. *C. Don.* 17,21: «ut sine effusione sanguinis, qui verbis non emendantur, aliqua mitissima poena corripiantur inquieti...». San Agustín considera como una *correptio* la muerte de Ananías y Safira (cf. Hech 5,1-11): «Continuo correpti expiraverunt ambo, vir et uxor eius. Nonnullis videtur nimis severa ista fuisse correptio, ut propter pecuniam de re sua substractam, homines morerentur» (s. 148,1,1).

⁹⁰. Así parece deducirse, aunque en contexto del ministerio ordenado, de este pasaje: «Nec ideo dormit ecclesiastica disciplina, ut corripiat inquietos. Neque enim a populo dei separamus, quos vel degradando vel excommunicando ad humiliorem poenitendi locum redigimus...» (*c. Don.* 20,28).

⁹¹. *S.* 82,2,3: «Nam si odisti et vis corripere, quomodo emendas lumen, qui perdidisti lumen?».

⁹². Cf. *c. litt. Pet.* 3,4,5; *gr. et lib. arb.* 17,34.

⁹³. Cf. *s. Dom. m.* 2,19,64; *exp. Gal.* 57.

⁹⁴. Por ej. en *gr. et lib. arb.* 17,34 va precedido de Rom 8,35-39; 1 Cor 12, 31-14,1; Gal 5,13-14; Rom 8,13; Col 3,14; 1 Tm 1,5; 1 Cor 16,14. El texto concluye en estos términos: «ad corintios autem cum dicit *Omnia vestra cum caritate fiant* (1 Cor 16,14), satis ostendit etiam ipsas correptiones, quas asperas et duras sentiunt qui corripiuntur, cum charitate esse faciendas» (*ib.*); cf. s. 377,2.

⁹⁵. *C. litt. Pet.* 2,67,150: «Et tamen sicut est plerumque crudelis fallax adulatio, sic semper misericors iusta correptio»; *c. ep. Parm.* 3,1,15: «Misericorditer igitur corripiat homo quod potest...».

⁹⁶. Es siempre medicinal: *corrept.* 14,43; *ciu* 1,9: «... cum fortasse possint aliquos corripiendo corrigere...»; *c. Litt. Parm.* 3,5,26: «Per istam enim vanitatem praeiudicarunt sibi, ut in populis quibus praesunt, iniquissimas et flagitiosissimas turbas non audeant corripere ut corriganter, ne per hoc cogantur confiteri quia mali sunt...»; cf. *exp. Gal.* 57. Como se ve, el santo aprovecha bien la oportunidad de jugar con los dos sonidos tan cercanos como *corripere* y *corrigere*.

⁹⁷. *S.* 125,8: «Monere, docere, corripere nostrum est; salvare vero et coronare... non est nostrum».

es saber elegir el momento oportuno; es más, en algún caso concreto, la misma caridad hacia el que ha trasgredido la ley puede recomendar no practicarla⁹⁸. En cuanto al modo, su enseñanza continua y la manera de proceder en su vida de pastor no dejan duda de que, como norma, ha de hacerse en privado, evitando, en la medida de lo posible, que la falta llegue a conocimiento de los demás⁹⁹. Pero en cada caso concreto ha de considerarse qué forma es la más adecuada¹⁰⁰, pues a veces conviene que sea pública, entre otras razones, para infundir un sano temor en los demás (cf. 1 Tm 5,20)¹⁰¹.

Lo expuesto es breve síntesis de la doctrina del santo sobre la corrección. El texto del capítulo se limita a ordenar al prepósito la corrección de los indisciplinados, guardando silencio sobre los demás aspectos aquí señalados. El hecho hay que atribuirlo a la concisión del texto, no a que no considerase aplicable al caso la doctrina expuesta en otras ocasiones. El que pase asimismo por alto el modo como ha de ser acogida la corrección¹⁰² se debe, además, a que ahora está centrado exclusivamente en las obligaciones del prepósito.

12.2.1.2.3. «Aliente a los abatidos»

¿Quiénes son estos abatidos que necesitan que se les aliente? La interpretación no debe separarse del contexto; en este caso, el precepto anterior de corregir a los indisciplinados. La clave la podemos encontrar en el sermón 77 C, propiamente un fragmento. Su importancia se deriva del hecho de que versa en su totalidad sobre 1 Ts 5,14, el texto de que se sirve aquí el legislador para señalar los distintos servicios de caridad. Después de comentar el precepto de corregir a los indisciplinados, añade:

Mas como la corrección ha de realizarse desde el amor, a veces los hombres juzgan como enemigos suyos¹⁰³ a los que los corrigen, después de

⁹⁸. *Ciu.* 1,9,2: «Nam si propterea quisquis obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunius tempus requirit, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediunt alios infirmos, et premant atque avertant a fide, non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis...».

⁹⁹. Cf. *s.* 82,6,9-8,11.12,15.

¹⁰⁰. Cf. *f. et op.* 3,4.

¹⁰¹. *S.* 82,6,9: «aliquando corripiendum fratrem inter te et ipsum solum, aliquando corripiendum fratrem coram omnibus ut et caeteri timorem habeant (1 Tm 5,20)». Contempla también la corrección sin indicar nombres, resultando una corrección a la vez pública y secreta (cf. *c. ep. Parm.* 3,2,16).

¹⁰². Aspecto ausente en la consideración de A. Clerici, *La correzione fraterna in S. Agostino*, Palermo 1989.

¹⁰³. La «pusilanimidad» (abatimiento) surge, pues, en las personas cuando se creen víctimas de una persecución o trato injusto (cf. también *en. ps.* 54,10; *ciu.* 1,28,1).

decir: *Corregid a los indisciplinados*, añadió: *Alentad a los abatidos*. Pues tal vez a causa de la corrección uno comienza a desanimarse y a perder la paz. Entonces conviene que lo alientes¹⁰⁴.

A la luz de este texto, el precepto se justifica desde el anterior. Trata de poner remedio a una consecuencia negativa que puede derivarse del cumplimiento de aquel: el desánimo y la turbación del indisciplinado que recibió la corrección. San Agustín era muy consciente de que la corrección debe ser oportuna para que pueda ser eficaz. Pero no siempre es fácil aquilatar cuál es el momento más adecuado. Como consecuencia del desacierto en la elección del momento o del modo, la persona objeto de la corrección puede desalentarse. No es difícil que eso suceda, sobre todo si ella está haciendo un esfuerzo real por superarse día a día. Tal parece ser el contexto del precepto que comentamos.

Otro texto viene a confirmarlo. Se trata de la *Carta 95* en que el obispo confía a su amigo san Paulino de Nola algunas de sus cuitas espirituales. Una de ellas, la indecisión acerca de la oportunidad de intervenir en las vidas ajenas con la corrección de sus faltas o no, a la vista del resultado negativo que con frecuencia se deriva de ella. Éstas son sus palabras:

¿Qué decir del problema de si debo castigar las faltas o no, habida cuenta de que en ambos casos lo único que deseo es la salud espiritual de los fieles? Otro problema es saber la medida que se debe seguir en el castigo, puesto que se debe considerar no sólo la naturaleza y el número de las faltas, sino también la fuerza de ánimo con que la persona concreta soporta el castigo o lo rehúsa, no sea que no sólo no le sea de provecho, sino que incluso lo abata. ¡Qué misterioso y oscuro es todo esto! Y entre aquellos que temen un castigo inminente, esperado normalmente con miedo, no sé si son más los que se enmendaron o los que fueron a peor¹⁰⁵.

¹⁰⁴. *S. 77 C*: «Sed quoniam hoc totum de dilectione faciendum est, aliquando autem homines correptores suos putant inimicos suos. Ideo cum dixisset: *Corripite inquietos*, subiecit: *consolamini pusillanimes*. Forte enim de correptione incipit deficere, et perturbatur: tunc te oportet consolari».

¹⁰⁵. *Ep. 95,3*: «Quid dicam de vindicando, vel non vindicando? quandoquidem hoc totum ad eorum salutem proficere volumus, in quos vindicandum aut non vindicandum esse arbitramur. Quis etiam sit vindicandi modus, non solum pro qualitate vel quantitate culparum, verum etiam pro quibusdam viribus animorum, quid quisque sufferat, quid recuset, ne non solum non proficiat, sed etiam deficiat, quam profundum et latebrosus est! Impendentem quoque vindictam metuentes, quae ab hominibus metuitur, nescio utrum plures correcti sunt, quam in deterius abierunt»; *s. 179,10,10*: «Post hanc exhortationem timeo ne non verbo erigam, sed desperatione confringam».

A continuación confiesa equivocarse continuamente y no saber cómo cumplir preceptos bíblicos que se manifiestan, aparentemente al menos, contradictorios¹⁰⁶. Luego sigue:

Incluso cuando parece que es un deber juzgar, ¡qué preocupación y qué temor hasta hacerlo! Temo que suceda lo que el Apóstol recomienda a todas luces evitar en la segunda carta (a los corintios), esto es, que esa persona caiga en una tristeza mayor¹⁰⁷.

Por último, la mención de la tristeza le lleva a la actitud de abatimiento (en latín, *pusillanimitate*)¹⁰⁸. Tenemos las mismas ideas que el texto de la Regla: consolad (*consolamini*) a quienes son *pusillanimes*¹⁰⁹.

Una vez más el legislador traslada a la Regla, de forma concisa, su experiencia de pastor: sabedor de que muchas veces el prepósito no acertará en la oportunidad de la corrección y de que, como consecuencia, el siervo de Dios que la recibe se sentirá abatido, le invita a que no lo abandone a su suerte, sino a que le consuele en su tristeza o, dicho diversamente, a que le aliente en su abatimiento.

12.2.1.2.4. «Sostenga a los débiles»

El nuevo servicio de caridad –tomado una vez más, de 1 Ts 5,14– que el santo reclama del prepósito es que sostenga a los débiles.

En la Regla han aparecido ya los «débiles» en otras dos ocasiones, siempre con referencia a una «debilidad» física¹¹⁰. ¿A qué debilidad hace referencia este texto? Sin duda podría entenderse referido a la debilidad física. En ese caso, prescribiría al prepósito que haga realidad cuanto ha ordenado en los capítulos anteriores respecto de ellos, es decir, que atienda sus necesida-

¹⁰⁶. Por ej. 1 Tm 5,20 que ordena la corrección en público para infundir temor a otros, y Mt 18,15 que ordena que se haga en privado. Otros textos que le ponen en dificultad son 1 Cor 4,5 y Mt 7,1; Rom 14,4, 1 Cor 5,12.

¹⁰⁷. *Ep.* 95,3: «Quod cum etiam faciendum videtur, quatenus fiat, quanta curae ac timoris est? ne forte contingat quod de illo ipso intelligitur in secunda ad eosdem Epistola cavendum admonere, ne maiore tristitia absorbeatur qui eiusmodi est».

¹⁰⁸. Lo hace mediante la cita del versículo 9 del salmo 54 (*Expectabam eum qui me salvum faceret a pusillanimitate*).

¹⁰⁹. Los términos *pusillanimis*, *pusillanimitas* no foman parte del lenguaje habitual agustiniano. Si los usa es siempre a la sombra de dos citas bíblicas: Sal 54,9; 57,15 y 1 Ts 5,14.

¹¹⁰. Cf. *praec.* 3,3, l. 53; 3,5, l.75. También se ha mencionado el abstracto «debilidad» en tres ocasiones, dos de ellas referidas al ámbito físico (cf. 1,5, l. 14 y 1,5, l. 169) y una al ámbito moral (cf. 5,1, l. 150).

des. Pero la Regla no suele ser redundante y tampoco hay que pensar que lo sea aquí; el legislador no necesita repetir lo dicho ya previamente.

Nos parece, pues, más acertado pensar en la debilidad moral. En el célebre sermón sobre los pastores expone la diferencia entre el débil y el propiamente enfermo en este ámbito. El primero no ha caído, pero corre el riesgo de caer; el segundo, en cambio, ya ha caído. Débil es quien está dispuesto a obrar el bien, pero no es capaz de soportar el mal; enfermo quien es incapaz hasta de obrar el bien¹¹¹.

En este capítulo hay que pensar en una debilidad moral, pero no en una determinada¹¹², sino en cualquiera que pueda sufrir un siervo de Dios. Esto significa interpretar el precepto a la luz de los anteriores, sobre todo del que ordena la corrección de los indisciplinados. La clave nos la ofrece, de nuevo, el sermón 77 C, ya citado. En él leemos:

Sostened a los débiles, para que no caigan a causa de su debilidad. Si le hizo vacilar su debilidad, acójalos en su regazo la caridad¹¹³.

Si lo que caracteriza al débil es el peligro inminente de caer, la ayuda consistirá en ofrecerle apoyo, sostenerle para que la caída no se produzca. El texto citado indica la naturaleza de ese apoyo con una imagen: la del niño inseguro al que su madre acoge en su regazo, símbolo a su vez de la caridad.

A la luz de estos textos se puede entender ya la intención del legislador. Él contempla tres tipos de siervos de Dios: los que en su indisciplinación ya han caído: respecto a ellos, ordena al preposito la corrección; los que, pese a su esfuerzo, han caído y se muestran abatidos: respecto a estos, le prescribe que les dé aliento; los que corren el riesgo inminente de caer: respecto a ellos, le manda que se mantenga a su lado y les sostenga con los brazos del amor para que se mantengan en pie, firmes.

¹¹¹. Cf. s. 46,6,13: «Inter infirmum, id est, non firmum: nam dicuntur infirmi etiam aegrotantes: sed inter infirmum et aegrotum, id est, male habentem, hoc mihi videtur interesse... Infirmo ne accidat tentatio, et eum frangat, timendum est: languens autem iam cupiditate aliqua aegrotat, et cupiditate aliqua impeditur ab intranda via Dei, a subeundo iugo Christi. Attendite illos homines volentes bene vivere, iam statuentes bene vivere, et minus idoneos mala pati, sicut parati sunt bona facere. Pertinet autem ad christianam firmitatem non solum operari quae bona sunt, sed et tolerare quae mala sunt. Qui ergo videntur fervere in operibus bonis, sed imminentes passiones tolerare nolle, aut non posse, infirmi sunt. Qui vero aliqua cupiditate mala amatores mundi ab ipsis bonis operibus revocantur, languidi et aegroti iacent: quippe qui ipso languore, tanquam sine ullis viribus, nihil boni possunt operari».

¹¹². Como acontecía en *praec.* 5,1.

¹¹³. S. 77 C: «Suscipite infirmos, ne per infirmitatem cadant. Si titubare eum fecit infirmitas, sinu suo suscipiat caritas».

12.2.1.2.4. «Sea paciente con todos»

Es el último servicio de amor que el legislador reclama del prepósito. Se diferencia de los tres últimos en que no ordena una acción sobre los demás siervos de Dios, sino que le reclama una actitud personal: la de la paciencia con todos: con los indisciplinados, con los abatidos y con los débiles. Y la paciencia aquí significa tolerancia o dar tiempo al tiempo para que los enfermos curen y los débiles se robustezcan.

San Agustín suele fundamentar esa paciencia con los malos y con los débiles. No lo hace aquí, pero sí en varios otros textos, pues la controversia con los donatistas le brindó abundantes oportunidades. Su argumentación es teológica y antropológica. Como argumento teológico aduce la paciencia que Dios tiene con los pecadores, dato bien atestado en la Escritura. El Antiguo Testamento afirma con todas las letras que Dios es paciente; no así el Nuevo, pero ello no significa que lo ignore. Su expresión más nítida se halla, quizá, en la parábola del trigo y la cizaña: mientras los siervos querían arrancarla de inmediato, el amo se lo prohíbe, dejando la acción para su preciso momento (Cf. Mt. 13, 24-30). Por otra parte, el legislador ya ha hablado con anterioridad de esa paciencia de Dios, vinculándola con su sabiduría divina¹¹⁴, que la ordena a la corrección del pecador (cf. Ez 33,11; Rm 2,4), cuando de él se trata¹¹⁵.

El argumento antropológico se resume en esta breve y eficaz formulación: «Tolera, pues tal vez eres tolerado tú. Si siempre fuiste bueno, ten misericordia; si alguna vez fuiste malo, no lo olvides»¹¹⁶.

Desarrolla el argumento recurriendo a la imagen del puente: el hecho de que uno haya pasado por él no le da derecho a destruirlo, impidiendo así al otro que pase también:

¿A dónde ha de retirarse el cristiano para no gemir entre falsos hermanos?
 ¿Al desierto? Le seguirán los escándalos. ¿Ha de separarse de los demás el que progresa en la vida espiritual para no tener que soportarlos? ¿Que sería de él mismo si, antes de alcanzar ese nivel de perfección, nadie le hubiera querido soportar? Luego, si porque ha alcanzado ese nivel de perfección, no quiere soportar a hombre alguno, ese hecho demuestra que no ha alcanzado tal nivel. Prestad atención a lo que dice el Apóstol: *Sopor-*

¹¹⁴. Cf. *praec.* 4,5, l. 98-99. Cf. el comentario a este texto.

¹¹⁵. *S.* 18,2,2: «Non enim amat Deus damnare, sed salvare, et ideo patiens est in malos, ut de malis faciat bonos...»; *cat. rud.* 19,31: «Et tamen Deus misericordissimus, et super impios homines patiens est, et praebet eis poenitentiae atque correctionis locum».

¹¹⁶. *S.* 47,5,6: «Tolera, quia forte toleratus es. Si semper bonus fuisti, habeto misericordiam; si aliquando malus fuisti, noli perdere memoriam».

tándoos unos a otros con caridad, cuidando de conservar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz (Ef 4,2-3). ¿No hay nada en ti que otros tengan que soportar? Me maravilla, pero concedámoslo. Si es así, eres tanto más fuerte para soportar a los demás cuanto nada tienes en ti que tengan que soportar otros. Si tú no eres soportado se debe a que eres fuerte; y si eres fuerte, has de soportar a los demás. «No puedo, dices». Luego tienes algo que han de soportarte los demás... Quieres apartarte de los demás para que nadie te vea y te moleste... ¿Hubieras llegado tú a ese nivel de perfección si nadie te hubiese ayudado? ¿Acaso porque crees haber tenido pies más veloces para pasar has de cortar el puente?¹¹⁷.

Quienes son o se consideran avanzados en la virtud tienen que conceder a los demás la misma oportunidad que se les ofreció a ellos. El texto no emplea el término «paciencia», pero sí la idea, recogida en la cita de Ef. 4,2-3. Tampoco habla propiamente de los prepósitos¹¹⁸, pero los tiene sin duda en la mente. De ello puede ser prueba el que, inmediatamente después, se refiera a un prepósito en el mismo contexto, es decir, exigiéndole paciencia con las debilidades de los demás:

¿Qué me ha de decir el que preside, es decir, el que sirve en los monasterios? ¿Qué ha de decir? Quizá: «Seré prudente, no admitiré a nadie malo, a ningún hermano malo que pretenda entrar. Con unos pocos buenos me irá bien». ¿Cómo sabes a quién debes excluir? Para saber quién es malo has de probarlo dentro. ¿Cómo, pues, excluyes al que ha de entrar, si necesita ser probado y para ser probado necesita entrar? ¿Rechazarás a todos los malos? Dirás: «Supe examinar». Yo le pregunto: ¿se acercan a ti todos

¹¹⁷. *En. Ps.* 99,9: «Sed quo se separaturus est christianus, ut non gemat inter falsos fratres? Quo iturus est? quid facturus? Solitudines petat? Sequuntur scandala. Separaturus est se qui bene proficit, ut nullum omnino hominem patiat? Quid si et ipsum, antequam proficeret, nemo vellet pati? Si ergo, quia proficit, nullum hominem vult pati, eo ipso quo non vult aliquem hominem pati, convincitur quod non profecerit. Intendat Caritas vestra: *Sustinentes invicem*, ait Apostolus, *in dilectione, satagentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis* (Ef 4,2-3). *Sustinentes invicem*: non habes quod in te alius sustineat? Miror si non est: sed ecce non sit; eo robustior es ad caeteros sustinendos, quo iam non habes quod in te alii sustineant. Non sustineris, sustine caeteros. Non possum, inquis. Ergo habes quod et in te alii sustineant. *Sustinentes invicem in dilectione*. Tu deseris res humanas, et segregas te, ut nemo te videat; cui proderis? Tu ad hoc pervenisses, si nullus tibi profuisset? An quia veloces pedes tibi videris habuisse ad transeundum, praecisurus es pontem?»; cf. también *en. Ps.* 60,6: «Noli invidere caeteris post futuris; noli, quia iam transisti, pontem misericordiae velle praecidere»; *en. Ps.* 93,7: «noli quia tu transisti, velle misericordiae Dei pontem subvertere. Nescis illac multos transituros, qua et tu transisti?».

¹¹⁸. No olvidar, sin embargo, que en el comentario al salmo 54 se plantea el mismo problema (el tener que aguantar a los malos) a propósito específicamente de los prepósitos de la Iglesia (cf. *en. Ps.* 54,5ss).

con el corazón abierto? Concedámoslo. Pero si ni siquiera ellos se conocen a sí mismos, ¡cuánto menos tú! Muchos prometieron observar esa vida santa, tener todo en común y no llamar propio a nada, tener un alma sola y un solo corazón en Dios, pero, puestos en el horno, se quebraron. ¿Cómo has de conocer al que todavía se desconoce a sí mismo? ¿Excluirás a los malos hermanos de la asamblea de los buenos? Tú que dices eso, excluye, si puedes, de tu corazón todos los malos pensamientos¹¹⁹.

Así, pues, el preposición sólo tiene que mirar primero a Dios y luego centrar la mirada en sí mismo. Ambas miradas le darán motivos más que válidos para mostrarse paciente con las debilidades, de cualquier signo, de los demás siervos de Dios a cuyo frente fue puesto. Por lo que se refiere a la mirada a sí mismo, si –pura hipótesis– no encontrase argumentos en su presente, los encontrará en su pasado.

Mas la paciencia no consiste sólo en dar tiempo al tiempo, en saber esperar. Implica también determinada actitud interior. El preposición no será debidamente *patiens*, paciente, si no es también *compatiens*, si no «padece con» quienes sufren, si no siente como propias las dificultades y problemas de ellos. También en este aspecto debe imitar el proceder del Señor, que es paciente porque es «com-paciente»¹²⁰.

Una última consideración a este respecto. La tomamos de su comentario a la carta a los Gálatas. El texto presenta la actitud ante la debilidad de los demás como criterio para medir la propia perfección. Dice así:

No hay nada que demuestre mejor si un hombre es espiritual que el modo de comportarse con el pecado del prójimo. Lo es cuando piensa más en li-

¹¹⁹. *En. Ps.* 99,11: «Nam quid dicturus est mihi quisquis talibus locis forte praeest, imo servit fratribus, in his quae monasteria dicuntur? quid dicturus est? Cautus ero, nullum malum admittam. Quomodo nullum malum admittes? Nullum hominem malum, nullum fratrem malum intrantem admissurus sum; cum paucis bonis bene mihi erit. Ubi cognoscis quem forte vis excludere? Ut cognoscatur malus, intus probandus est: quomodo ergo excludis intraturum, qui postea probandus est, et probari nisi intraverit non potest? Repelles omnes malos? Dicis enim, et nosti inspicere. Omnes nudis cordibus ad te veniunt? Qui intraturi sunt, ipsi se non noverunt; quanto minus tu? Multi enim sibi promiserunt quod impleretur essent illam vitam sanctam, in commune habentem omnia, ubi nemo dicit aliquid suum, quibus est una anima et cor unum in Deum (He 4,32.35) : missi sunt in fornacem, et crepuerunt. Quomodo ergo cognoscis eum qui sibi ipse adhuc ignotus est? Excludes malos fratres a conventu bonorum? De corde tuo, quisquis ista dicis, omnes malas cogitationes, si potes, exclude».

¹²⁰. *En. ps.* 93,18: «Distorti cordis es et pravae voluntatis, quando aliud vis, aliud vult Deus. Vult autem Deus parcere malis, tu non vis parci: patiens est Deus peccatoribus, tu non vis tolerare peccatoribus... converte cor tuum, et dirige ad Deum, quia et Dominus infirmis *compassus* est...».

berarle de él que en echárselo en cara, más en procurarle auxilio que en insultarle, y en la medida de sus posibilidades, pone manos a la obra¹²¹.

13.2.2. Segundo nivel de exigencia

El texto prosigue en estos términos: «Lleve con agrado la disciplina, infunda temor»¹²². Se trata de dos preceptos dados al prepósito de no fácil interpretación. Antes de entrar en ella, digamos que es posible relacionar el primero con el servicio desde el amor exigido al prepósito y el segundo con el hecho de estar él constituido en poder.

12.2.2.1. «Lleve con agrado la disciplina»

El legislador se sirve del adjetivo *libens*, con agrado. La pregunta ahora es: ¿quién ha de sentir ese agrado, los demás siervos de Dios o el prepósito? Una interpretación supone que el prepósito ha de procurar que los siervos de Dios encuentren agrado en la observancia monástica. Él ha de hacer que ellos sientan gratas sus exigencias. Esta interpretación no nos parece acertada, como resulta ya de la traducción ofrecida, que presupone otro sentido: es el prepósito mismo quien ha de sentir ese agrado, pero no en cumplir con las normas disciplinarias, sin excluirlo, sino en hacerlas cumplir.

Dos razones apoyan nuestra interpretación. La primera es bíblica. Ya indicamos, y así lo reconocen los comentaristas, que detrás de este capítulo de la Regla que nos ocupa está el texto de Hb 13,17. El versículo consta de tres partes: en la primera ordena a los fieles la obediencia y la sumisión a los prepósitos; la segunda aduce la razón por la que deben obedecerles: ellos velan sobre sus almas como quienes han de dar cuenta de ellas; por último, un objetivo: «para que lo hagan con alegría y no lamentándose...»¹²³. El legislador que ha tomado del texto la necesidad de la obediencia al prepósito (cf. par. 1

¹²¹. *Exp. Gal. 56*: «Nihil autem sic probat spiritualementem virum, quam peccati alieni tractatio, cum liberationem eius potius quam insultationem, potiusque auxilia quam convicia meditatur, et quantum facultas tribuitur suscipit». Este pensamiento lo recoge después san Gregorio Magno: «Es verdaderamente perfecto quien no se muestra impaciente ante la imperfección del prójimo. Quien por el contrario es incapaz de aguantar con temple la imperfección ajena se demuestra a sí mismo no haber progresado aún hasta la perfección» (*Moralia in Iob*,16,33).

¹²². «Disciplinam libens habeat, metum imponat» (*praec.* 7,3, l. 230).

¹²³. Traducción de la Biblia de Jerusalén. Cf. s. 82,12,15.

y 4), el hecho de que tendrá que dar cuenta del cuidado otorgado a los demás (par. 3), ha tomado también este otro punto: debe cumplir su tarea con alegría, no lamentándose.

Un segundo argumento nos lo ofrece la experiencia misma de san Agustín. Téngase en cuenta algo ya repetido: que él modela la figura del prepósito monástico conforme a la de los ministros de la Iglesia, prepósitos también ellos; y no se olvide que las reflexiones del santo sobre los ministros de la Iglesia responden en buena medida a experiencias personales. El texto nos resultará comprensible si unimos los servicios de amor que el legislador reclama del prepósito, esto es, junto al dar ejemplo, el corregir, el alentar, el sostener y el ser paciente (servicios que constituyen una auténtica carga), con la confesión personal que el santo hace en un sermón pronunciado justamente en el aniversario de su ordenación episcopal. El texto es el siguiente:

Podría yo decir: ¿Por qué tengo que hastiar a los hombres y decir a los malos: «No obréis mal, vivid así, obrad de esta otra forma, dejad de hacer eso?». ¿Quién me manda ser una carga para los hombres? Se me ha indicado ya cómo debo vivir yo, viviré como me han mandado y como me han ordenado. Me responsabilizo de lo que personalmente he recibido; ¿por qué voy a tener que dar cuenta de los demás? El evangelio me llena de temor. En efecto, nadie me superaría en ansias de vivir en esa seguridad plena de una vida de oración y estudio, libre de preocupaciones temporales; nada hay mejor, nada más dulce que escrutar el divino tesoro sin ruido alguno; es cosa dulce y buena; en cambio, el predicar, argüir, corregir, edificar, el preocuparte de cada uno, es una gran carga, un gran peso, una gran fatiga. ¿Quién no huiría de esa fatiga? Pero el evangelio me llena de temor¹²⁴.

¹²⁴. S. 339,4: «Possem enim dicere: Quid mihi est, taedio esse hominibus? dicere iniquis, Inique agere nolite, sic vivite, sic agite, sic agere desistite? Quid mihi est, oneri esse hominibus? Accepi quomodo vivam: vivam quomodo iussus sum, quomodo praeceptus sum. Adsignem quod accepi: de aliis reddere rationem quo mihi? Evangelium me terret. Nam ad istam securitatem otiosissimam nemo me vinceret: nihil est melius, nihil dulcius, quam divinum scrutari nullo strepente thesaurum: dulce est, bonum est; praedicare autem, arguere, corripere, aedificare, pro unoquoque satagere, magnum onus, magnum pondus, magnus labor. Quis non refugiat istum laborem? Sed terret evangelium»; cf. también s. 82,12,15: «.. nec mea ista sunt verba, sed Domino iubente loquor, quo terrente non taceo. Nam quis non eligeret tacere et de vobis rationem non reddere? Sed iam suscepimus onus, quod ab humeris nostris excutere non possumus, nec debemus»; *qu. eu.* 2, 46: «Sunt enim homines hac sibi perversitate blandientes ut dicant: 'Sufficit ut de se unusquisque rationem reddat. Quid opus est aliis praedicare aut ministrare, ut etiam de ipsis rationem reddere quisque cogatur...». En s. 146,1 habla de *periculosa ratio*; en s. 302,18, de *mala ratio*; en s. 301 A,9, de *gravissima ratio*.

El pastor Agustín tenía razones para pensar que el prepósito del monasterio podría sentir las mismas sensaciones que él en su condición de obispo, sensaciones que dejó plasmadas en el texto citado.

En este contexto, llevar con agrado la disciplina indica, nos parece, aceptar de buena gana la carga que conlleva la condición de prepósito. Se podría glosar así: lleve de buena gana el tener que mantener la disciplina, aunque pueda resultar extremadamente enojoso. Su tarea es efectivamente «disciplinaria», entendiendo por disciplina la observancia del conjunto de preceptos que el legislador ha dado previamente. Con palabras suyas: «hacer que se cumplan todas estas cosas y, si alguna no lo fuera, no se pase por alto por negligencia», como se vio comentando el párrafo segundo. Aunque su etimología (viene de *discere*, aprender) manifiesta antes que nada su relación con el aprendizaje, incluye también la dimensión de corrección o coerción, dos significados que mantiene la lengua española¹²⁵ y que san Agustín expone con claridad en una de sus primeras obras¹²⁶.

Añadamos que ese aceptar de buen grado la carga que implica mantener la disciplina le ayudará a «llevar las cosas por las buenas», como suele decirse, lo que repercutirá, sin duda, en los demás, favoreciendo que ellos acepten también de buen grado la disciplina misma. Es un sano recurso pedagógico. Ver al prepósito entregado gozosamente a la causa, aunque le resulte difícil y pesada, hace más fácil a los demás abrazar las propias exigencias.

12.2.2.2. «Infunda temor»

Llevar la disciplina por las buenas facilita las cosas, pero a menudo no basta. Por eso el legislador propone un segundo recurso, el del temor, para cuando no sea suficiente el primero.

Ya hicimos ver en la primera parte cómo los traductores y comentaristas retroceden ante el sentido del texto y buscan paráfrasis u otros términos que atenúan o desvirtúan el significado que nos parece claro desde la gramática. Razones no les faltan: de una parte, no se considera buena pedagogía la del miedo; de otra, presentar al prepósito infundiendo temor parece avenirse mal con la primera recomendación del capítulo que, en la interpretación tradicional y aceptada por ellos, lo equipara a un padre. A pesar de todo creemos que

¹²⁵. Así se habla tanto de las disciplinas que se estudian en una carrera como de la disciplina que se exige a los estudiantes, por ejemplo.

¹²⁶. Nos referimos a la obra *de moribus ecclesiae catholicae*. Los dos significados los expresa con los términos *instructio* y *coercitio*: «Haec tamen disciplina... in duo distribuitur: coercionem et instructionem...» (28,56).

se debe mantener la traducción dada, aunque suene dura. La última objeción queda anulada en el supuesto de que estemos en la verdad al ver en el padre al *pater(familias)*, que no hay que imaginarlo siempre sobrando de ternura. Respecto de la primera objeción, caben varias observaciones: a) los criterios pedagógicos de san Agustín no tienen por qué coincidir necesariamente con los modernos; es más, sabemos que, en más de un caso, resultan discordantes; b) la pedagogía del temor no siempre es negativa, si se tiene en cuenta que, junto al temor servil, el santo considera que existe también el que él llama «temor casto» que, en última instancia, es una forma de amor; c) en el párrafo cuarto habla de *compadecerse*, término que se entiende bien en el contexto del temor; d) la traducción «infundir respeto» supondría una cierta redundancia, dado que poco antes el legislador recomendó ya que se le respetase su dignidad; e) justo a continuación el legislador escribe: «Y aunque ambas cosas *sean necesarias*, desee más *ser amado que temido por vosotros*». Esto es, el legislador considera necesario el temor al prepósito.

Intentemos comprender la naturaleza de ese temor. «Infunda temor»: la pregunta que surge espontánea es: temor ¿de quién y a quién? No cabe duda de que, en el contexto, los sujetos del temor son los demás siervos de Dios residentes en el monasterio. Pero ¿a quién han de temer? En su brevedad, la sentencia carece del complemento que lo indique. En principio puede tratarse de cualquier objeto o persona, distinta del prepósito. Pero en ese caso el legislador tendría que haberlo especificado para hacer comprensible el texto. La lógica pide, pues, que pensemos en el mismo prepósito. Lo confirma la continuación del texto ya citada: el prepósito ha de ser amado y *temido*.

Pero añadamos: no hay que pensar que el prepósito deba infundir temor a su propia persona por ella misma. En este caso se da una subrogación: el temor a él es propiamente temor a Dios que ha delegado en él.

Un texto de comienzos del presbiterado de Agustín nos abre el camino. En carta al amigo Aurelio, obispo de Cartago, escribe:

Más que mandar, hay que enseñar; más que amenazar hay que amonestar. Con el pueblo hay que proceder así, reservando la severidad para el pecado de unos pocos. Si nos vemos en la precisión de amenazar, hagámoslo con dolor, predicando con textos bíblicos *el castigo futuro, para que el pueblo tema a Dios en nuestra palabra y no a nosotros por nuestra autoridad legal*¹²⁷.

¹²⁷. *Ep. 22,1,5*: «... magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine: severitas autem exercenda est in peccata paucorum. Et si quid minamur, cum dolore fiat, de Scripturis comminando vindictam futuram ne nos ipsi in nostra potestate, sed Deus in nostro sermone timeatur».

Si nos fijamos, el santo no dice sólo para que el pueblo tema a Dios «y no a nosotros», sino «y no a nosotros por nuestra autoridad legal». Al excluir que el pueblo tema a los pastores por su autoridad legal, está afirmando implícitamente que han de temerlos por otro motivo: en cuanto portavoces de Dios –«tema a Dios en nuestra palabra»–, en cuanto exponen la palabra y voluntad de Dios, particularmente en lo que tiene de amenaza.

Un pasaje del libro décimo de las Confesiones nos mantiene en el mismo orden de ideas. El texto es particularmente significativo por su correspondencia estructural con este capítulo séptimo de la Regla¹²⁸. En él el obispo de Hipona explica cómo aún siente sobre sí el peso de la tercera concupiscencia, que san Juan denomina ambición mundana. Escribe allí:

Mas ¿por ventura, Señor, tú, el único que dominas sin altivez, porque eres el único señor que no tiene señor, por ventura me ha dejado o puede dejarme durante toda esta vida este tercer género de tentación que consiste en querer ser temido y amado de los hombres no por otra cosa sino por conseguir de ello un gozo que no es gozo?¹²⁹.

El hecho de presentar de entrada al Señor como el único verdadero señor indica que el deseo de ser temido y amado hay que entenderlo como expresión de la voluntad de ser tenido por señor de los demás, con dominio, por tanto, sobre ellos. Luego sigue:

Mas como quiera que por ciertos oficios de la sociedad humana nos es necesario ser amados y temidos de los hombres, insiste el adversario de nuestra verdadera felicidad esparciendo en todas partes como lazos estas palabras: "Bien, bien" ... para que nos agrade el ser amados y temidos no a causa de ti, sino en tu lugar...¹³⁰.

El texto recoge de nuevo la necesidad de ser temido que tiene el pastor de la Iglesia; pero aquí expresa como novedad que el pastor de la Iglesia puede ser temido y amado *por mor de Dios*. Sobre la misma idea vuelve poco

¹²⁸. Cf. *Estructura* (III), en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 238-245.

¹²⁹. *Conf.* 10,36,59: «Sed numquid, Domine, qui solus sine typho dominaris, quia solus verus Dominus es, qui non habes dominum; numquid hoc quoque tertium tentationis genus cessavit a me aut cessare in hac tota vita potest, timeri et amari velle ab hominibus non propter aliud, sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium?».

¹³⁰. *Ib.*: «Itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus, instat adversarius verae beatitudinis nostrae, ubique spargens in laqueis, Euge, euge: ut ... libeat... nos amari et timeri, non propter te, sed pro te...».

después cuando escribe: «Sé tú nuestra gloria. Seamos amados a causa de ti y tu palabra sea temida en nosotros»¹³¹.

«Seamos temidos a causa de ti», «tu palabra sea temida en nosotros»: en la unificación de las dos afirmaciones, una vez hecha la necesaria trasposición del pastor de la Iglesia al prepósito del monasterio, puede estar la explicación del temor que él ha de infundir. Se le ha de temer no por él mismo sino por aquel al que representa, Dios. Detrás del prepósito puesto por el *pater(familias)* está el *pater(familias)* mismo. El precepto, pues, se podría glosar así: infunda en su persona el temor de Dios. Y ¿cómo? «Y tu palabra sea temida en nosotros». En la medida en que el prepósito es portador de la palabra y voluntad de Dios, el temor a esta palabra y voluntad se personaliza en él que es su portavoz.

Antes mencionamos la pedagogía del temor. Como dirá el santo a continuación, es preferible la del amor; no obstante, considera que no hay que descartar aquella cuando ésta no da resultado. Él mismo la ha utilizado a menudo¹³². Más aún, si trata de infundir temor a Dios es porque lo siente él mismo¹³³.

Como ejemplo puede servir este texto, que tiene como trasfondo la parábola evangélica tantas veces aludida:

... Quienes habéis prometido continencia no echéis la vista atrás. Mirad que os lo he dicho; yo quedo libre. El Señor me puso para dar, no para pedir cuentas (Mt 24,45). Y, con todo, cuando puedo, cuando se me brinda la oportunidad, cuando me es posible, cuando se me permite, cuando sé, corrijo, reprocho, doy al anatema, excomulgo... Y aún ahora que os hablo, que os *atemorizo*, que os amonesto, es necesario que me oiga Dios y actúe de alguna manera en vuestros corazones. En pocas palabras os digo y os confío esto ... (1 Cor 6,15): al mismo tiempo *atemorizo* a los fieles y os edifico a vosotros (los neófitos)¹³⁴.

¹³¹. *Ib.* (CC 27,187,31-32): «Gloria nostra tu esto; propter te amemur, et verbum tuum timeatur in nobis». En el mismo orden de ideas se sitúa este otro texto: «... timere non debeo ne me, vel potius omnium Dominum in me, aliquis vestrum forte contemnat...» (s. 208,3).

¹³². Aunque se refiere a una circunstancia específica, puede ser significativo este texto: «si enim terrentur et non docerentur, improba quasi dominatio uideretur» (*ep.* 93,1,3).

¹³³. *S. Dolbeau* 6,13: «Vsque quo iudicatis iniquitatem et faciem peccatorum sumitis? (Sal 81,2), discernens inter deos et deos: territi ergo terremus et iussi loquimur; cogitate, recolite quis rerum luxus theatra et amphitheatra construxerit...».

¹³⁴. *S.* 224 (RB 79 [1969] 202-203): «Qui continentiam polliciti estis, nolite retro respicere. Ecce dixi vobis. Ego solui me (cf. Lc 9,62). Erogatorem me dominus posuit, non exac-

Más breve este otro, sin mención del término miedo o temor, pero conteniendo la misma realidad:

Convierte en castos a los que fueron impúdicos, para que juntos podamos alegrarnos ante ti cuando vengas a juzgar al que dio (el ministro) y a los que recibieron (los fieles). ¿Os agrada lo que acabo de decir? ¡Ojalá! Los impúdicos corregíos mientras estáis en vida. Pues yo puedo proclamar la palabra de Dios, pero no está en mi poder librar del juicio y condenación divina a quienes perseveran en su maldad¹³⁵.

12.2.3. Tercer nivel de exigencia

El legislador, que acaba de ordenar al prepósito que infunda temor, parece darse luego cuenta que el precepto puede resultar extraño a quienes lo lean. Él mismo ha contrapuesto a menudo el temor de los siervos al amor de los hijos; el temor, propio del Antiguo Testamento, al amor, característica del Nuevo. Pero, en vez de dar marcha atrás y retirar el concepto, lo reafirma. Lo hace en estos términos: «No obstante, aunque una y otra cosa sean necesarias, desee más ser amado por vosotros que temido»¹³⁶.

El texto admite dos interpretaciones, según a qué se refiera el «ambas cosas». Se puede entender referido a lo anterior: llevar con agrado la disciplina e infundir temor. En este caso habría que aceptar un cierto paralelismo entre *disciplinam libens habeat* y el «ser amado» y entre *metum imponat* y el «ser temido». Pero esta interpretación no cuadra bien con la interpretación dada del *disciplinam libens habeat*. La otra posibilidad consiste en referir el «ambas cosas» a lo siguiente: el «ser amado» y «ser temido», sin conexión es-

torem (cf. Mt 24,45). Et tamen ubi possumus, ubi datur, ubi conceditur, ubi scimus, corripi-mus, obiurgamus, anathemamus, excommunicamus: et tamen non corrigimus. Quia *neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus* (1 Cor 3,7). Et modo quia loquor uobis, quia terreo uos, quia moneo uos, opus est ut exaudiat me Deus, et agat aliquid in silentio in cordibus vestris. Breviter dico, et hoc vobis commendo. Et fideles terreo, et vos aedifico».

¹³⁵. S. 132,4,4: «Fac pudicos qui fuerunt impudici, ut simul in tuo conspectu, cum iudicium venerit, gaudeamus, et qui erogavit et cui erogatum est. Placet hoc? Placeat. Quicumque impudici estis, corrigite vos, dum vivitis. Ego enim verbum Dei loqui possum, impudicos autem in nequitia perseverantes, de iudicio et damnatione Dei liberare non possum»; cf. también s. 339,7.

¹³⁶. «Et quamuis utrumque sit necessarium, tamen plus a uobis amari adpetat quam timeri...» (*praec.* 7,3, l. 230-231). Estos dos sentimientos aparecen también en los consejos que da san Jerónimo a Nepociano (*ep.* 52,7,2) y a Rústico (*ep.* 125,15,2). Cf. A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Vol. 5, Paris 2001, p. 206-208.

pecífica con lo precedente. Lo importante, en todo caso, es que el legislador contempla como *necesario* que el prepósito sea objeto de temor por parte de los restantes miembros de la comunidad¹³⁷; la necesidad de que sea amado está fuera de discusión.

El prepósito tiene que ser amado y tiene que ser temido. Ambos sentimientos tienen valor pedagógico para el prepósito que tiene como tarea llevar a los demás al cumplimiento de todo lo prescrito en la Regla. Pero el valor del amor es mayor; de ahí la proclamación de que es preferible que sea amado a que sea temido.

El reconocimiento de la mayor eficacia pedagógica del amor está supuesto en esta afirmación del santo: «El superior ejerce más presión rogando que mandando»¹³⁸. La frase surge como comentario a la escena de la parábola del hijo pródigo en que el hermano mayor no quiere entrar a la fiesta organizada para celebrar el regreso del menor. «Sale, pues, el padre y suplica al hijo: esto es atraer», comenta el predicador. El ruego sólo es eficaz desde el amor, mientras que el mandato se apoya en la autoridad o poder.

Aunque a los ojos de Dios sólo tiene valor lo que procede del amor, también el temor tiene su grado de eficacia, según enseñanza continua del santo¹³⁹. Eficacia sólo indirecta, es decir, en cuanto que sirve para introducir el amor. Cómo se precisa la aguja para introducir el hilo en el tejido, así se precisa del temor para introducir la caridad en el alma; y de igual manera que, si no sale la aguja, no entra el hilo, si no sale el temor, no entra la caridad. La imagen es del santo¹⁴⁰. El temor pone en contacto con una realidad que, una vez conocida, puede suscitar el amor.

Por otra parte, la voluntad del prepósito de ser temido y de ser amado por los restantes miembros de la comunidad es algo ambiguo. Es innegable que ese amor y ese temor contribuyen a un más eficiente desempeño del cargo, por lo que son necesarios: «... para desempeñar determinados cargos de la sociedad humana nos es preciso hacernos amar y temer por los hombres...»¹⁴¹. Pero también lo es que el constituido en poder puede buscar ser amado y temido por motivos rechazables: «¿Puedo verme libre de querer ser temido y amado de los hombres sin otro motivo que conquistar a base de ello

¹³⁷. No debe haber duda de que aquí se trata del amor servil, puesto que el denominado por el santo «temor casto» acaba identificándose con el amor.

¹³⁸. S. 112 A,11: «maiores vim adhibet rogando superior, quam iubendo»; cf. también *ep.* 22,1,5.

¹³⁹. Cf. *ep.* *Io.* tr. 9.

¹⁴⁰. Cf. *ep.* *Io.* tr. 9,4, donde compara el temor con el bisturí del cirujano.

¹⁴¹. *Conf.* 10,36,59 (texto en nota 129).

un gozo que no es gozo?»¹⁴². Con otras palabras, estamos ante lo que el legislador quiere alejar del prepósito: que ponga la felicidad en dominar desde el poder. En efecto, sentirse amados y temidos puede interpretarse como expresión de ese dominio. Escribe en la Ciudad de Dios: «Si les fuera posible (a los subyugados por el afán de dominio) sometería al suyo a todos los hombres para que todo y todos estuvieran al servicio de uno solo. ¿Qué los mueve sino el que acepten estar en paz con él, sea por amor, sea por temor?»¹⁴³. Dominar mediante el temor es lo propio de los tiranos a los que su misma condición les impide ser objeto de amor. Tiranos que existen también en la Iglesia; el mismo san Agustín tuvo dolorosa experiencia de ello en el caso de un joven obispo de nombre Antonino. De él escribe: «Viendo que los clérigos y el pueblo le estaban sometidos, según cuanto la realidad mostró, se hinchó con la insolencia del poder. Sin dar razones de nada, pero forzando a todo con sus órdenes, hallaba su gozo en que se le temiese allí donde veía que no se le amaba»¹⁴⁴.

El prepósito corre el mismo peligro que experimentaba el obispo Agustín: que le agrade ser amado y temido no por Dios, sino en lugar de Dios¹⁴⁵. Aunque no lo explicita, el legislador le diría lo que deseaba para sí: «Seamos amados a causa de ti y tu palabra sea temida en nosotros»¹⁴⁶. Aunque se limite al amor, no menos claro es este otro texto: «Es el amor el que os trae aquí. ¿Cuál es el objeto de ese amor? Si soy yo, bien está, porque deseo ser amado de vosotros; pero *no quiero que me améis en mí*. Puesto que yo os amo en Cristo, *amadme también en él*»¹⁴⁷.

En el contexto del capítulo, los siervos de Dios no deben amar y temer al prepósito, en cuanto prepósito, por sus cualidades personales; el amor y temor hacia él, debe ser amor en Dios, el *pater(familias)*, que le ha puesto al frente de todos. El legislador no lo explicita en el texto del capítulo, pero su pensamiento aparece suficientemente claro en los otros citados.

¹⁴² *Ib.*

¹⁴³ *Ciu.* 19,12: «omnesque, si possint, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant; quo pacto, nisi in eius pacem, vel amando, vel timendo consentiant?».

¹⁴⁴ *Ep.* 20*,4: «... deinde uidens clericos et populos sibi esse subiectos, quantum res ipsa docuit, insolentia dominationis inflatus est et nihil docens uerbo, sed imperio ad cuncta compellens gaudebat se terribilem ubi amabilem non uidebat».

¹⁴⁵ *Conf.* 10,36,59.

¹⁴⁶ *Ib.*: «propter te amemur et uerbum tuum timeatur in nobis» (texto de la edición del CC).

¹⁴⁷ *Io. eu. tr.* 6,1: «Amastis enim ut veniretis: sed amastis, quid? Si nos, et hoc bene; nam volumus amari a vobis, sed nolumus in nobis. Quia ergo in Christo vos amamus, in Christo nos redamate».

12.3. Motivación

El último punto del párrafo contiene la motivación que debe impulsar el cumplimiento tanto del principio general como de las exigencias concretas que de él se derivan. El legislador invita al prepósito a tener siempre presente el pensamiento de que habrá de dar cuenta a Dios de sus siervos cuyo cuidado le confió. Tal es la motivación que aduce y que encuentra sea en el texto ya repetidamente aludido de Hb 13,17, sea en la parábola de Lc 12,46. El particular aparece igualmente en otro texto de referencia, el pasaje antes citado del libro décimo de las *Confesiones*. Después de mencionar la tentación de querer dominar y la de querer ser amado y temido en lugar de Dios, no por motivo de él; después de manifestar el deseo de ser amado en razón de Dios y de que se tema en él la palabra de Dios, dirige su pensamiento al juicio divino en estos términos:

Quien quiere que le alaben los hombres vituperándole tú, no le defenderán los hombres cuando tú le juzgues, ni le salvarán ellos cuando tú le condenes¹⁴⁸.

Es el enésimo caso en que el santo traslada al prepósito una reflexión que le ha acompañado a lo largo de su ministerio presbiteral y episcopal: el prepósito debe dar doble cuenta a Dios de su vida personal y de su administración:

Nosotros, por el contrario, dejando de lado el hecho de ser cristianos –y según ello hemos de dar cuenta a Dios de nuestra vida–, somos también prepósitos, por lo que daremos cuenta a Dios de nuestro servicio¹⁴⁹.

Su viva conciencia de que tenía que dar cuenta de su servicio a Dios, manifestado en el servicio a aquellos que le había confiado, fue siempre para él fuente de fortaleza y estímulo para actuar conforme al evangelio¹⁵⁰. De ese servicio dependía su suerte definitiva. Él lo sabía demasiado bien y los textos traslucen los sentimientos que le embargaban. El más frecuente, el de temor o, incluso, terror o pánico. El largo sermón 46 sobre los pastores está impregnado en su totalidad de él. Aunque los textos se podrían multiplicar, baste con algunos.

¹⁴⁸. *Conf.* 10,36,59 (cf. texto en nota 129).

¹⁴⁹. *S.* 46,2: «Nos autem, excepto quod christiani sumus, unde rationem reddemus Deo de vita nostra, sumus etiam praepositi, unde rationem reddemus Deo de dispensatione nostra».

¹⁵⁰. *S.* 9,3: «Fortem me faciat qui terret ut loquar, ut non timeam quaerelas hominum».

Ya citamos uno en que el predicador Agustín confiesa que el evangelio le llena de temor¹⁵¹. Un segundo texto, que tiene como trasfondo la parábola evangélica de Lc 12,41-46, lo tomamos de una homilía:

Todos saben que hemos de dar cuenta a Dios del pan que recibimos y que repartimos. Vuestra caridad lo sabe muy bien, pues la divina Escritura no cesa de hablarnos de ello, y Dios no nos adula. Podéis advertir cuán libre soy para hablaros desde este lugar...; en todo caso, la palabra de Dios no teme a nadie. Ya temamos, ya gocemos de plena libertad, nosotros nos vemos obligados a anunciar a aquel que no teme a nadie¹⁵².

Aire de confesión personal tiene este otro, que sigue a la cita de un pasaje del texto de Ezequiel sobre los pastores (Ez 33,8-9):

Al hablaros, yo salvo mi alma. Si me callo, me encuentro en un gran peligro y en una irremediable perdición. Pero una vez que haya hablado y haya cumplido con mi deber, poned ya los ojos en vuestro propio peligro. ¿Qué pretendo, qué anhelo, por qué hablo, por qué me siento aquí? ¿Para qué vivo, sino con la única intención de que vivamos juntos en Cristo? Esta es toda mi ambición, mi honor, mi gozo, toda mi herencia y toda mi gloria. Si sigo hablándoos, aunque no me escuchéis, yo salvaré mi alma. Pero no quiero salvarme sin vosotros¹⁵³.

La lectura de estos y otros muchos textos del santo pueden dejar la impresión de que era una persona que ejercía su ministerio pastoral no sólo con temor, sino aterrorizado. No se puede negar la impresión y además –hay que añadir– es la verdad. El santo se tomaba muy en serio las palabras del evange-

¹⁵¹. S. 339,4 (texto en nota 124).

¹⁵². *En. Ps.* 103,1,19: «Notum est omnibus quia de pane quem accepimus, et quem erogamus, reddituri sumus rationem. Optime novit Charitas vestra; non enim tacet nobis Pagina divina, aut adulatur nos Deus. De isto loco quam liberi simus ad vos, potestis advertere: et si forte ego minus liber sum, vel omnes qui in hoc loco vobis loquuntur, si minus liberi sumus, certe ipse sermo Dei neminem timet. Nos autem sive timeamus, sive liberi simus, eum cogimur annuntiare, qui neminem timet»; cf. *ep.* 142,4; s. 91,5,5; 339,2; s. Dolbeau 3 (= M 12), 16, p. 449; 137,12,15; 91,5,5; s. 359 A,11.

¹⁵³. S. 17,2: «Dico vobis, libero animam meam. In magno enim sum, non periculo, sed exitio constitutus, si tacuero. Sed cum ego dixero, et implevero officium meum, vos iam attendite periculum vestrum. Quid autem volo? quid desidero? quid cupio? quare loquor? quare hic sedeo? quare vivo? nisi hac intentione, ut cum Christo simul vivamus? Cupiditas mea ista est, honor meus iste est, gloria mea ista est, gaudium meum hoc est, possessio mea ista est. Sed si non me audieritis, et tamen ego non tacuero, animam meam liberabo. Sed nolo salvus esse sine vobis».

lio y, en concreto, sus amenazas. Pero se equivocaría quien de ahí concluyese que san Agustín tenía una imagen poco cristiana de Dios, una imagen en la que prevalece su condición de señor o amo sobre la de padre, o con otras palabras, que ante él se siente más esclavo que hijo. De ello hablaremos más adelante.

13. El peligro de la función de prepósito (par. 4º)

Si en el párrafo anterior, el legislador se centró exclusivamente en el prepósito, en el presente se dirige de nuevo a los restantes siervos de Dios. La mención de la cuenta que el prepósito ha de dar a Dios del servicio prestado a sus consiervos trae a la memoria del legislador el peligro que supone el cargo para quien lo detenta. Ese pensamiento abre al último párrafo del capítulo. La íntima relación entre uno y otro elemento la expresa el adverbio *unde* con que comienza el nuevo párrafo.

«Por lo cual (*unde*), al obedecerle mejor, os compadecéis no sólo de vosotros mismos, sino también de él»¹⁵⁴. Más que una orden, el párrafo contiene una constatación: quien obedece se manifiesta compasivo; a mayor obediencia, mayor compasión. La constatación, obviamente, lleva implícita una exhortación a practicar dicha virtud.

Los beneficiarios de la compasión son dos: el siervo de Dios que obedece y el prepósito al que obedece. Llama la atención que ponga como primer beneficiario al mismo siervo de Dios que obedece y sólo en un segundo lugar al prepósito. Además, lo primero lo considera obvio –de ahí el «no sólo»–; no así lo segundo –de ahí el «sino también»–.

¿Qué sentido tiene el introducir aquí la compasión? Desde el contexto se entiende sin dificultad. Está relacionada con el temor de que ha hablado en el párrafo anterior: temor a la palabra de Dios de parte de los demás siervos de Dios, temor al juez divino de parte del prepósito. Idéntica luz desprende la parábola evangélica. Los siervos de Dios son, por definición, siervos y, si no obedecen, recibirán la sanción adecuada. Pero su obediencia al *pater(familias)* la manifiestan obedeciendo a quien él ha puesto en su lugar. Si, cuando él llegue, encuentra que sus órdenes han sido fielmente ejecutadas, premiará a los obedientes y, si advierte que no se han cumplido, actuará en consecuencia. He aquí por qué obedecer se traduce en compasión con uno mismo¹⁵⁵.

¹⁵⁴. «Unde uos magis oboediendo, non solum uestri, sed etiam ipsius miseremini...» (*praec.* 7,4, l. 233-234).

¹⁵⁵. En el trasfondo puede estar Sir 30,24: *Miserere animae tuae placens Deo* (cf. VERHEIJEN, L., *Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie*

Con su obediencia los siervos de Dios manifiestan, además, compasión hacia su preposición. La razón última es la misma. Si, cuando llegue, el *pater(familias)* encuentra que se ha hecho lo que él estableció, le premiará por su diligencia; en caso contrario, le hará responsable a él y, en consecuencia, le sancionará en la forma debida. En esta perspectiva no cabe duda de que la obediencia es acto de compasión. Y en cuanto la compasión presupone el amor, es también acto de amor. Pero sólo en este sentido derivado.

Esta idea de la doble compasión la expone el santo en otras circunstancias y con el mismo sentido. Claro es el siguiente texto:

Mi gozo, mi descanso y alivio en los peligros y pruebas no es otro que vuestra vida santa. Os lo suplico: si os habéis olvidado de vosotros mismos, compadeceos, al menos, de mí¹⁵⁶.

Estas palabras están dirigidas a los fieles sometidos a penitencia pública que poco o nada hacían por cambiar de vida y abandonar su condición tan poco gloriosa dentro de la Iglesia. Como pastor, san Agustín se siente responsable de ellos ante Dios y sabe que tendrá que responder de su pérdida, si llega a producirse. Evitar ese trance indeseable es evidentemente un acto de compasión para con él. De ahí que apele a la compasión de sus fieles¹⁵⁷. De modo semejante, a los católicos de Hipona que se oponían a abandonar ciertos modos de celebrar las fiestas de los mártires, les expone el peligro que corrían ellos y él a la vez, y les ruega que, al menos, se compadezcan de él¹⁵⁸. Ellos y él han de temer. Por eso les dice: «En presencia de Dios os expongo mi temor, para que temáis vosotros. Quien no teme personalmente desprecia mi temor, mas para su mal»¹⁵⁹. No se le escapa que la suerte de los fieles y la

«*ascetique*», en *Augustiniana* 21 (1971) 358-404: 395 NA 1,153-200: 191, que remite a s. 211,2,2).

¹⁵⁶. S. 238,8: «Gaudium meum, solatium meum, et respiramentum periculorum meorum in his tentationibus nullum est, nisi bona vita vestra. Obsecro vos, fratres, si oblitus estis vestri miseremini mei».

¹⁵⁷. S. 46,2: «Ad hoc istam difficultatem propono, ut compatiens nobis, oretis pro nobis»; s. 302,18: «Avertite ergo uos, ergo omnino avertite uos ab istis cruentis. Non ad uos pertineat, cum talia uidetis et auditis, nisi misereri...».

¹⁵⁸. *Ep.* 29,7: «... constitui eis ante oculos commune periculum et ipsorum, qui nobis commissi essent, et nostrum, qui de illis rationem reddituri essemus pastorum principi, per cuius humilitatem, insignes contumelias... obsecraui, ut, si quid offendissent, uel nostri misererentur et cogitarent uenerabilis senis Valerii circa me ineffabilem caritatem, qui mihi tractandi uerba ueritatis tam periculosum onus non dubitavit propter eos imponere...».

¹⁵⁹. «Deinde etiam dico in conspectu Dei, timore vestro, timorem meum. Qui autem non timet, timentem me contemnit, sed malo suo» (s. 393, en: Rebillard E., *Étude critique du sermon 393 de saint Augustin: de poenitentibus*, en *Recherches Augustiniennes* 28 [1995] 63-94: 82).

del pastor pueden caminar unidas: si el pastor puede influir en la de los fieles¹⁶⁰, los fieles pueden ayudar al pastor¹⁶¹.

Antes indicamos que, a juicio del legislador, podía parecer obvio que la obediencia revertisese en compasión para con uno mismo, pero no para con el prepósito. De ahí que lo explique en el párrafo conclusivo del capítulo. Lo hace en estos términos: «porque entre vosotros, cuanto más elevado es el lugar que uno ocupa, tanto mayor es el peligro en que se halla»¹⁶². El texto no fluye con excesiva claridad. En su tenor literal indica que, de hecho, los siervos de Dios se compadecen del prepósito a causa del mayor peligro en que se halla. En la traducción inicial hemos añadido las palabras *algo justo*, interpretando tal compasión como un deber que a continuación se justifica.

¿De qué naturaleza es ese mayor peligro de que Agustín es tan consciente?¹⁶³. Examinemos primero la imagen y después la realidad. El texto mismo relaciona el peligro del prepósito con su elevada posición dentro de la comunidad a la que preside. Como señalamos en su momento, los autores lo suelen entender del mayor riesgo que corre *de caer*, en el sentido de que tiene más probabilidades de sufrir la caída. Pero esta interpretación nos parece inadecuada, pues el texto deja entender que idéntico peligro corren también los demás siervos de Dios. Prueba de ello es que también estos han de mostrar compasión para consigo mismos, señal inequívoca de que se encuentran en peligro. Otra prueba se deriva de la indicación de que el prepósito se halla en un lugar *más elevado*. Ahora bien, este comparativo referido al prepósito supone en los demás siervos de Dios el grado positivo del adjetivo –elevado (en latín *supra*)–. Es decir, si el prepósito se halla *más elevado* que sus consiervos es porque estos se hallan también *elevados*. Y si se hallan elevados, también ellos corren el riesgo de caer¹⁶⁴. En consecuencia, si estos están en una posición elevada que los hace susceptibles de caer, el peligro mayor en que se halla el prepósito no puede ser el de caer. Su peligro es mayor simplemente

¹⁶⁰. S. 301 A,9: «Si autem tacuerimus, timéo, ne pariter iudicemur».

¹⁶¹. S. 339,4: «Relevate ergo, fratres, sarcinam meam, et portate mecum»; s. 392,1: «Sit mihi in consolationem vester auditus, ne sit vobis in testimonium dolor meus».

¹⁶². «... quia inter uos, quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore versatur» (*praec.* 7,4, l.234-235).

¹⁶³. S. 340 A,8: «et absit a nobis et orate pro nobis; quanto enim in altiore loco, tanto in maiore periculo sumus»; *en. Ps.* 38,5: «in hoc aestu quaesivit alium meliorem locum ab hac dispensatione, in qua sic laborat homo et periclitatur».

¹⁶⁴. Aunque en otro plano, también aquí vale la comparación que san Agustín establece entre los fieles y los pastores: aquellos se hallan en un lugar más seguro, pero no exentos de peligros: «Ostendi... dulcissimae caritati vestrae, quam tutiore loco stetis audiendo, quam nos praedicando» (s. 179,7); «Nam ut noveritis, fratres, quia tutiore loco stetis quam nos, ipsius apostoli aliam sententiae profero...» (*ib.* 179,1,1).

porque la caída se producirá desde un lugar más elevado. No es lo mismo caer desde un pedestal bajo que caer desde uno alto. El grado del peligro lo determina la altura desde donde se cae. En síntesis, y glosando el texto del santo, no se trata de que se halle «en mayor peligro *de caer*», sino «en mayor peligro, *si llega a caer*»¹⁶⁵.

De la imagen pasemos a la realidad. Que también los demás siervos de Dios se hallan en un lugar elevado es evidente. Lugar elevado es de por sí la misma categoría de siervo de Dios. Estar a su servicio es un privilegio que, de hecho, no tienen todos. Pero también desde esa altura se puede caer. ¿Cómo? En el siervo de Dios puede aparecer el mal de la desobediencia, de no aceptar la legítima autoridad como fruto del orgullo¹⁶⁶, lo que acarrea un gran daño para sí mismo¹⁶⁷. Puede darse que rehúse el servicio amparándose en su dignidad de cristiano o en la presunción de que es mejor que quien le manda¹⁶⁸. Como el legislador pasa por alto este aspecto¹⁶⁹, no nos detengamos más.

Lo que el texto explicita es el mayor peligro del prepósito. Ya se puso de manifiesto cuán a menudo se repite en las páginas agustinianas la idea de que ocupa un lugar más elevado¹⁷⁰. El dato hay que entenderlo tanto a nivel físico como espiritual. El lugar destacado que ocupaban en el templo durante la celebración litúrgica no tenía sólo valor funcional; era la expresión visible de su categoría superior, a nivel espiritual, proveniente no de sus cualidades personales sino de la libre elección del Señor. Lo que nos interesa ahora es saber qué puede hacerle caer de esa altura, caída a la que va asociado el peligro mayor.

En un texto presenta a los fieles sometidos a tres tentaciones y al prepósito a una cuarta:

Todo fiel cristiano puede experimentar en el pueblo de Dios aquellas tres tentaciones; la cuarta nos concierne a nosotros, pues cuando más honrados nos vemos, tanto mayor es el peligro en que nos hallamos. Hay que temer que el peligro del error aparte a alguno de vosotros de la verdad; ... que a alguno de vosotros le venza su propia codicia y elija ir tras ella...; ... que al-

¹⁶⁵. Es el dicho latino: «*summa peius ab arce cades*».

¹⁶⁶. S. 101,7: «*Spectet ergo intelligens oboedientia; non subrepat superba durtitia*»; cf. también *ciu.* 14,14; s. *Dolbeau* 2,23.

¹⁶⁷. *Gn. litt.* 8,14,31: «*Nec fieri potest ut voluntas propria non grandi ruinae pondere super hominem cadat, si eam voluntati superioris extollendo praeponat*».

¹⁶⁸. Cf. *en. Ps.* 124,7.

¹⁶⁹. Lo pasa por alto porque está centrado en la persona y función del prepósito.

¹⁷⁰. Aunque los textos se refieran siempre a los prepósitos, ministros ordenados en la Iglesia, son *a pari* aplicables también al prepósito de la comunidad monástica.

gundo de vosotros tenga a menos la palabra de Dios y muera de hastío. La tentación asociada al gobierno, la tentación llena de peligros en el gobierno de la Iglesia nos atañe sobre todo a nosotros¹⁷¹.

Esta tentación es, de nuevo, la del orgullo. El prepósito puede sufrir la tentación de endiosarse personalmente y de humillar a los demás; de creerse amo y considerar a los demás sus esclavos y, en consecuencia, buscar más ser temido –actitud de los dominadores– que amado –actitud de los hermanos–; puede olvidar que él es tan siervo como los demás¹⁷². Como los prepósitos ordenados de la Iglesia, puede ambicionar ocupar el sitial de dignidad y engrairse por ello¹⁷³; puede infatuarse por el honor que le tributan incluso personas de más categoría que la suya personal¹⁷⁴, por las alabanzas que eventualmente le puedan tributar. Se trata de un tema sobre el que san Agustín vuelve a menudo, no en abstracto sino como problema que le afecta personalmente. Baste leer las reflexiones que a este propósito acompañan su examen de conciencia en el libro décimo de las *Confesiones*¹⁷⁵. Pero no renunciamos a poner otro ejemplo:

Pues cuanto más alto es el lugar en que nos encontramos, tanto mayor es el peligro que corremos. Pensamos, en efecto, en la cuenta que hemos de dar tanto de los honores que nos tributan los hombres como de sus maldiciones. Muchos nos honran, muchos nos critican y muchos nos maldicen. En mayor peligro nos ponen quienes nos honran que quienes nos maldicen. La honra humana hace cosquillas a nuestro orgullo, mientras las maldiciones nos ejercitan en la paciencia¹⁷⁶.

Se trata de palabras salidas de la boca de Agustín pastor del pueblo de Dios, pero sirven igualmente para quien preside una comunidad monástica.

¹⁷¹. *En. Ps.* 106,7: «Denique tres illas tentationes experiri potest omnis pius fidelis in populo Dei; quarta ista nostra est. Quanto enim plus honoramur, tanto plus periclitamur. Metuendum est ne avertat aliquem vestrum a veritate periculum erroris; metuendum est ne vincat unumquemque cupiditas sua, et eligat eam sequi, ... ne unicuique vestrum minus sapiat verbum Dei, et fastidio moriatur: tentatio vero gubernandi, tentatio periculorum in regenda Ecclesia nos potissimum tangit».

¹⁷². *En. Ps.* 38,4: «Oblitus es servum te esse, quem constituit Dominus super familiam suam dare conservis cibaria? (Mt 24,45)».

¹⁷³. *S.* 91,5,5: «non tamen ut inflentur de sede, sed ut cogitent sarcinam unde sunt reddituri rationem. Quis enim novit utrum hoc ament, aut non ament?».

¹⁷⁴. *En. Ps.* 124,7: «Ordinavit enim sic deus Ecclesiam suam, ut omnis potestas ordinata in saeculo habeat honorem, et aliquando a melioribus».

¹⁷⁵. Cf. *Conf.* 10,37,60-62.

¹⁷⁶. *S.* 340 A,8: «.. quanto enim in altiore loco, tanto in maiore periculo sumus. Cogitamus enim quam rationem reddamus de obsequiis hominum, quam de maledictis homi-

También él puede ser, y es a menudo, objeto de loas y de críticas. El peligro le puede llegar de una y otra parte: las primeras pueden azuzar su orgullo, las segundas pueden apartarle del cumplimiento de su deber. Aquí procede traer a colación una imagen utilizada por el santo:

Quando ves a un caballo de bellas formas, brioso, dotado de paso largo, todas estas cualidades anuncian que será tu salvación, pero engañan... Toma figuradamente por caballo cualquier excelencia mundana, cualquier honor en el que montas lleno de orgullo; cuanto más alto subes, te crees no sólo más encumbrado, sino también más seguro, pero falsamente, pues ignoras cómo te va a derribar, dejándote tanto más maltrecho cuanto sobre más altos lomos cabalgabas¹⁷⁷.

Aplicando la imagen a la comunidad monástica, el prepósito cabalga sobre un esbelto corcel, los demás siervos de Dios sobre un humilde asno. Es cierto que caer de un asno puede ser peligroso por la forma, pero también lo es que caer de un caballo conlleva el peligro mayor asociado a su mayor altura. En todo caso, todos pueden caer de su montura con el consiguiente daño.

Con lo expuesto no está dicho todo. La comprensión plena del texto reclama responder todavía a la pregunta por la naturaleza del castigo, por evitar el cual la obediencia se constituye en acto de compasión. En última instancia, se trata de determinar la naturaleza del temor implícito en este párrafo. La condición misma del estado monástico tal como lo concibe el santo lleva a pensar que se trata del temor casto. El siervo de Dios entra en el monasterio para alcanzar la plenitud en Dios junto con los demás siervos. Le ha llevado a él el anhelo positivo de Dios, no el rehuir un castigo, aunque sea el del «fuego eterno». Por tanto, su fracaso será el de no poder ver a Dios, el de no poder gozar y vivir de él por siempre¹⁷⁸. Es ejercicio, pues, de compasión todo lo que evite ese fracaso específico.

num. Multi nobis obsecuntur, multi nobis detrahunt, nobisque maledicunt. Plus nos faciunt periclitari, qui obsecuntur, quam qui maledicunt: obsequium enim hominum titillat superbiam nostram, maledicta hominum exercent patientiam nostram »; cf. también s. 339,1,1.

¹⁷⁷. *En. Ps. 32,2,2,24*: « Sed cum tu vides equum bene formatum, bonis viribus, magno cursu praeditum, ista omnia velut promittunt tibi de illo salutem: sed fallunt, si Deus non tuetur, quia *Mendax equus ad salutem*. Equum accipe etiam figurate quamlibet amplitudinem saeculi huius, quemlibet honorem in quem superbus ascendis: quo altius ingrederis, eo te non tantum celsiorem, sed etiam tutiorem falso putas. Quomodo enim te deiiciat nescis, tanto elisum gravius, quanto sublimius ferebaris ».

¹⁷⁸. Téngase en cuenta que san Agustín presenta a Daniel, tipo de los siervos de Dios que viven en los monasterios, como «varón de deseos» (cf. *en. Ps. 132,5*).

14. Síntesis conclusiva

El hombre, creado por Dios a su imagen, recibió de él la orden de dominar sobre todos los animales (cf. Ge 1,28) y, a fortiori, sobre los seres inferiores. Tres son, pues, las categorías de seres. En la cúspide está Dios, único y absoluto señor de todo; en el medio está el hombre, siervo de Dios y señor de lo inferior a él; abajo los animales y demás seres, sometidos en primera instancia al hombre y en última a Dios.

En este esquema no hay distinción entre los hombres: todos están sometidos a Dios y todos son dueños de animales y demás cosas. Es decir, todos son iguales. Cuando todos son estimados en lo que son, cuando no se da ni la sobrevaloración ni la infravaloración, cuando todos son honrados y nadie humillado o vilipendiado, cuando nadie esclaviza a nadie, entonces surge la paz, la armonía y la concordia entre todos. Paz, armonía y concordia a imitación del modelo según el que fue creado el hombre, valores creados y sostenidos por el amor de que es fuente el Espíritu Santo (cf. Rm 5,5). Donde preside el amor, la persona es estimada en su justo valor.

Pero el pecado, aunque no destruyó la igualdad objetiva y radical de todos los hombres, sí la borró en buena medida de la conciencia de los hombres. Rotas las relaciones con Dios, se resquebrajaron también las relaciones humanas. Con el pecado se apoderó del hombre lo que san Agustín llama *cupiditas excellentiae* o, siguiendo a san Juan (1 Jn 2,16), ambición mundana. El orgullo, que alimenta esa ambición, en algunos hombres se manifiesta en el rechazo del señorío de Dios sobre ellos y en el rehusarle la obediencia, ya sea en su persona, ya en la de sus lugartenientes; en otros hombres, en que, dando un paso más, pretenden constituirse ellos mismos en amos, hacerlos sus siervos, dominar sobre ellos. Y en ello ponen su felicidad, el éxito de su existencia. Los dos casos se pueden dar en la comunidad religiosa. El segundo peligro acecha de modo particular al prepósito; el primero a los demás siervos de Dios.

Como consecuencia, los hombres se constituyen en fuente de males para los demás. Cuando el mencionado vicio se apodera del corazón de algún siervo de Dios, todos los demás sufren las consecuencias negativas. Cuando unos siervos de Dios buscan afirmar su propio señorío negando el respeto y la obediencia debida, y cuando otros –pensamos en el prepósito– intentan afirmar un señorío que ilegítimamente se han atribuido, por las buenas o por las malas, desaparece la concordia, la paz, la armonía.

El legislador recuerda al conjunto de los siervos de Dios que son justamente eso, siervos de Dios; que, en cuanto tales, han de obedecer a Dios. Indirectamente les hace saber que el prepósito es lugarteniente de Él y que, por

tanto, la obediencia y el respeto que deben a Dios se lo deben tributar también en la persona del prepósito. A su vez, al prepósito le hace saber primero cuál es su cometido, señalándole unos límites; luego le instruye sobre la disposición personal con que debe llevarlo a cabo. Le cierra un camino y le abre otro; le cierra el del orgullo manifestado en la voluntad de dominio que se le puede infiltrar desde el poder, le abre el del amor que se traduce en servicio. La felicidad que anhela no la encontrará en ser amo de los demás, sino en ser su siervo, en brindarles la limosna del servicio¹⁷⁹. Toda actitud de dominio de un hombre sobre otro es una injusticia, dada la radical igualdad de todos los hombres. Por la misma razón se podría considerar igualmente injusto el servicio de un hombre a otro. Y así sería si ese servicio fuese resultado de una violencia, fruto de un dominio anterior del servido sobre el servidor, pero no lo es cuando es libre y brota del amor.

El prepósito, piensa el legislador, está ubicado entre Dios y los demás siervos y debe mirar en esa doble dirección. La recomendación antes dada nunca ha de significar una depreciación de su categoría; no debe acomplejarse; al contrario, ha de aceptar que los demás respeten su dignidad, actitud plenamente compatible con una disposición interior que le hace sentirse, ante Dios, plenamente siervo de los demás, a pesar del respeto que le deben mostrar.

Luego el legislador entra en la minuta de la limosna del servicio. Como aperitivo y postre, un modo de ser: modélico y paciente; como otros platos: unos modos de actuar. Aunque los toma de textos bíblicos, responden a tipologías presentes en el monasterio: hay siervos de Dios indisciplinados, otros están abatidos y otros se hallan a punto de caer, a los que debe respectivamente corregir, alentar y sostener.

Por tratarse de actuaciones sobre personas a menudo resultan particularmente incómodas; no siempre el destinatario las acepta, o las acepta a regañadientes, surgiendo en el prepósito la duda de si la intervención no empeorará las cosas. Para hacer frente a esa situación, el legislador le da una doble receta; una, mirando a sí mismo: desempeñe de buen grado la delicada tarea; otra, pensando en los recalcitrantes: sepa infundirles temor, sin duda con la palabra divina. El prepósito ha de saber utilizar tanto el recurso del amor como el del temor. Ha de poner delante siempre el del amor, pero cuando este no es suficiente, el del temor se vuelve hasta necesario.

Lo que venimos diciendo no es más que explicitación del servicio de amor a los demás siervos de Dios. Pero el amor al prójimo tiene su criterio en el amor a uno mismo. De ahí que la última recomendación del legislador al prepósito sea la de pensar en sí mismo. Le pone ante su personal realidad:

¹⁷⁹. Cf. *ench.* 72,19; s. 351,4; 91,7,9; *en. Ps.* 125,13, etc.

aunque elevado por encima de los demás, no deja de ser un siervo que tendrá que dar cuenta a Dios del servicio dispensado. Una cuenta meticulosa que no quedará sin recompensa o sin sanción. Una razón de más para ser diligente en el servicio.

Puesto de relieve el peligro en que se encuentra el prepósito, el legislador se dirige de nuevo a los demás siervos de Dios: su obediencia, les recuerda, es un acto de compasión. Compasión para con ellos mismos, porque la desobediencia equivale a caer de la posición elevada que conlleva el ser siervos del Señor, caída que no sucederá sin daño. Compasión también para con el prepósito porque, si llega a producirse, la caída desde su posición más elevada acarreará consecuencias mucho más graves para él. Lo que puede provocar la caída es siempre el frío viento del orgullo, viento que sopla tanto más recio cuanto mayor es la altura.

Como conclusión de esta síntesis y del comentario al capítulo, una reflexión final. El lector moderno se sentirá incómodo con esta interpretación del capítulo basada en las categorías de amo y esclavo que ni son actuales ni, lógicamente, bien acogidas. Alguien podría sacar la impresión de que el santo no ha dado el paso del Antiguo al Nuevo Testamento. Pero estaría equivocado. En primer lugar, la parábola que subyace a todo nuestro comentario es evangélica. El santo no hace sino acomodarse a ella. Por otra parte, no conviene olvidar que se trata de una parábola, lenguaje figurado con el que se expresa la auténtica realidad. Por lo que respecta a san Agustín, no faltan textos en que combina armoniosamente el lenguaje de la parábola y el de la realidad. Ejemplo claro puede ser el siguiente:

Estos son tus siervos, mis hermanos, que tú quisiste fueran hijos tuyos, señores míos, y a quienes me mandaste que sirviese, si quiero vivir contigo de ti¹⁸⁰.

Si nos fijamos, tenemos una cuádruple designación de los destinatarios de su servicio pastoral:

- | | |
|----------------|-----------------|
| 1. Tus siervos | 2. Mis hermanos |
| 3. Tus hijos | 4. Mis amos |

El texto muestra los distintos planos en que se pueden considerar a los fieles en la Iglesia: el plano de la naturaleza y el plano de la gracia; el de la pa-

¹⁸⁰. *Conf.* 10,4,6: «Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti, dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere».

rábola y el de la realidad; el del Antiguo Testamento y el del Nuevo. En cada caso, en el primer plano Dios aparece como amo, los fieles como siervos y consiervos; en el segundo plano Dios aparece como padre, los fieles como hijos, (co)hermanos y como amos del obispo. Por lo que se refiere al obispo, en el primer plano aparece también como siervo de Dios y consiervo de los demás; en el segundo, como hijo de Dios, (co)hermano y siervo de sus (co)hermanos.

Las relaciones, explícitas o implícitas, de los personajes en escena se resumen de la siguiente manera: a) Dios: es señor (fundamento: el dominio por derecho de creación) y padre (fundamento: la gracia de la adopción). b) Los fieles: respecto de Dios son siervos e hijos (y, por tanto, entre ellos son consiervos y hermanos); respecto del obispo son consiervos, hermanos y amos. c) El obispo: respecto de Dios es siervo e hijo; respecto de los fieles es consiervo (fundamento: el dominio de Dios), co-hermano (fundamento: la adopción) y siervo (fundamento: el servicio).

Ahora bien, se puede hacer esta trasposición al capítulo séptimo de la Regla y leerlo todo en clave de familia moderna, no de la «familia» en la concepción romana. Iría a tono con la *realidad* del evangelio. En cuanto al término «padre» del primer párrafo o bien podría ser abreviatura de *paterfamilias*, respondiendo al nivel de la parábola, o bien designar simplemente a Dios como padre, a nivel de realidad evangélica.

El texto todavía nos permite otro apunte para interpretar el capítulo. Buscando motivar la obediencia del prepósito, el legislador le recuerda que tiene que rendir cuentas a Dios del servicio prestado a los demás siervos de Dios. No cabe duda de que introduce el recurso al temor. Pero ¿de qué temor se trata? Del servil y del casto. La clave la ofrece el presente texto: «y a quienes me mandaste que sirviese, si quiero vivir contigo de ti». Vivir con Dios y de Dios: esta es la meta de Agustín, la razón de su vida y de su servicio ministerial. Nada más cristiano. Pensar que podía verse privado de esa vida si, de una parte, le producía horror, de otra, le estimulaba al servicio de los confiados a sus cuidados. No creemos andar descaminados si juzgamos que en el trasfondo de la invitación que hace el legislador al prepósito a pensar en la cuenta que tendrá que dar a Dios se hallan estas mismas ideas. Dígase lo mismo del mayor peligro en que se encuadra: el de verse privado de la compañía de Dios. Nos encontramos en presencia del «temor casto», otro nombre del amor puro a Dios.

PÍO DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid