

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO SÉPTIMO (II)

8. Interpretación desde las claves

La comprensión del capítulo séptimo nos la facilitará también el recurso a las claves de lectura fijadas para el conjunto de la sección B y de la «unidad» tercera de la Regla. De ella forma parte, junto con el capítulo quinto y el sexto. Como ya fueron señaladas al comentar el capítulo quinto, no es preciso traerlas de nuevo aquí. No obstante, el séptimo tiene su especificidad propia, como resultará del examen de otros textos paralelos al de la Regla que vamos a emprender.

9. Examen de textos paralelos

9.1. Las costumbres de la Iglesia católica 31,65-67

En este pasaje san Agustín rebate a los maniqueos, que presumían de un alto nivel ascético. Para hacerlo, recurre al ejemplo de los monjes católicos. Estos son, según él, los que en verdad cumplen con el ideal evangélico a nivel de prácticas concretas y, sobre todo, de motivación. De la información que sobre el monacato ofrece el texto, aquí nos interesa lo siguiente:

... sin que ningún orgullo los hinche, ninguna terquedad los haga perturbadores de la paz y ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su austeridad, su humildad y paz...¹.

En su momento indicamos una posible correspondencia entre este texto y los tres capítulos que incluyen la «unidad» tercera. En las palabras «sin que ningún orgullo los hinche... su humildad» nos pareció ver cierta

¹. *Mor.* 1,31,67.

equivalencia con el contenido de este capítulo séptimo de la Regla, en el que el legislador pretende desterrar el orgullo que se manifiesta en el afán de dominar sobre los demás y que tiene su antídoto en el servir desde la caridad ².

9.2. La verdadera religión 16,31; 38,69-71; 45,84-48,93; 53,102-55,107

Punto de partida es el sometimiento a las tres *cupiditates* o concupiscencias de quienes niegan el culto a Dios. Una de ellas es la *cupiditas excellentiae* —apetito de descollar sobre los demás— o *ambitio saeculi* (1 Jn 2,16). Manifestación de una y otra es el afán por cultivar un poder sin contenido real (*potentiam vanam*), un bien temporal del que esperan la felicidad ³. Esta *cupiditas* halla su equivalente en una de las tentaciones sufridas por Jesús en el desierto: aquella en que el diablo, al presentarle todos los reinos del mundo, intentó seducirle con el señuelo del dominio temporal ⁴. Refiriéndose al mismo vicio, el santo hablará más adelante de *appetitus nobilitatis et excellentiae* (apetencia de dignidades y afán de descollar) y de *superbia vanaque pompa* (orgullo y pompa vana). A través de estos vicios, el hombre no busca otra cosa que ser el único, si fuera posible, al que todo le estuviera sometido, imitando así torcidamente a Dios. San Agustín señala al mismo tiempo cómo, tras ese orgullo, se esconde cierto deseo de unidad y de omnipotencia, cuyo reflejo es el dominio (*principatus*) sobre las realidades temporales ⁵, y cómo no existe hombre que quiera ser superado o vencido por ninguna otra cosa, hecho que explica por su condición de imagen de Dios. Sin embargo, al pecar consiguió lo contrario: con gran deshonra para él, le dominan un sin fin de cosas capaces de agitarlo y perturbarlo. Pues sería para él menos vergonzoso que le venciera otro hombre y no el vicio, entre ellos el de la ira ⁶.

Como remedio a ese mal el santo presenta el amor ⁷. En virtud de él, el hombre quiere o no quiere para los demás lo que quiere o no quiere para sí. En consecuencia, quien no quiera ser superado o vencido, ha de amar a sus enemigos. Ningún hombre es por sí mismo invencible; lo que le hace invencible es el precepto del amor, cuyo cumplimiento es condición y ga-

². Cf. *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniiano* 34 (1999) 553

³. *Vera rel.* 38,69-70.

⁴. *Vera rel.* 38,71.

⁵. *Vera rel.* 45,84.

⁶. *Vera rel.* 45,85: «Itaque nolumus ab hominibus uinci, et iram non possumus uincere».

⁷. *Vera rel.* 46,86.

rantía de libertad. Luego escribe: «Quien anhele la libertad, apetezca sentirse libre frente al amor de las cosas mudables; y a quien le agrade ser rey se someta y se adhiera a Dios, el único que reina sobre todas las cosas. Tal es la perfecta justicia»⁸. Más adelante, a modo de síntesis, pregunta: «Qué pretende el orgullo, sino el poder que tiene como objetivo la libertad para obrar, que sólo alcanza el alma perfecta, sometida a Dios y entregada a su reino en la perfecta caridad?»⁹.

A nivel de manifestaciones concretas el santo no aporta ningún dato que pueda ponerse en relación con este capítulo.

Hasta el presente no ha sido mencionado Cristo, pero no está ausente del pensamiento del santo en este contexto. De él ha hablado con anterioridad. Al vencer al diablo que le tentaba en el desierto, se convirtió en maestro para el cristiano, al que enseña cómo superar las tres apetencias o concupiscencias mencionadas. El contenido de su magisterio a este respecto lo presenta san Agustín en los siguientes términos: «Quien está sometido sólo al único Dios no busca en el monte, esto es, en la exaltación terrena, su jactancia»¹⁰. El significado de Cristo en este ámbito, sin embargo, no se reduce a sólo lo indicado. En una etapa anterior de su reflexión el santo había mostrado que en él se cumplieron las tres ramas de la filosofía: racional, natural y moral. Por lo que se refiere a esta última, testimonia que la cumplió en el conjunto de su vida. En el aspecto que aquí nos interesa, lo prueba el que mientras los hombres sueñan con honores y mandos, él no quiso ser rey y, en general, el hecho de pisotear con su pasión todo aquello que, por el temor que le infunde, aparta al hombre de la verdad¹¹.

9.3. Confesiones 1-9

En otro lugar consideramos los libros cuarto y quinto de las *Confesiones* como equivalentes, desde el punto de vista estructural, a la «unidad» tercera de la Regla¹². El libro cuarto consta de tres partes. La primera está centrada en la muerte del amigo, la segunda en la composición de la obra *De pulchro et apto*, la tercera en las lecturas del santo. Con referencia al capítulo séptimo de la Regla, nos interesa sólo la primera parte.

⁸. *Vera rel.* 48,93.

⁹. *Vera rel.* 52,101.

¹⁰. *Vera rel.* 38,71.

¹¹. *Vera rel.* 16,31.

¹². Cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 487-524: 507-510.

El relato de la muerte del joven amigo, con las reflexiones que le suscita, ocupa buena parte del libro. Es el mismo san Agustín quien presenta su relación con el joven, antes de morir éste, como una relación de dominio sobre él. Del texto se puede colegir que consideraba al amigo como un esclavo suyo. De ahí que creyera que, como hombre sin libertad propia, iba a aceptar sin más lo que él le propusiera. Ello explica la extrañeza que le produjo verlo actuar como persona totalmente libre que no se dejaba subyugar y el que tuviera que reprimir su furor hasta que el otro convaleciera, momento en que pensaba que podría hacer con él lo que quisiera ¹³.

En el libro quinto san Agustín refiere los motivos por los que se trasladó de Cartago a Roma. Entre otros estaba el de conseguir una *maior dignitas*, un más alto honor, vinculado a una cierta *potestas* ¹⁴. Relata, asimismo, que se trasladó de Roma a Milán movido por una vana ambición, que sigue siendo la del poder ¹⁵.

9.4. Confesiones 10

Dentro del libro décimo de las *Confesiones* son los capítulos 36,58-39,64 los que por estructura y contenido se corresponden con la «unidad» tercera de la sección B de la Regla. Pensando en el capítulo séptimo, nos interesa específicamente el capítulo 36,59. En él el obispo examina su actitud frente al orgullo que aflora en ciertos detalles como el de querer ser amado y temido *por sí mismo*: El hombre, que está sometido a Dios, su señor, y que por tanto no es propiamente señor, pretende ocupar el lugar de Dios y recabar un tipo de amor y de temor que sólo a Él es debido. Es la tentación de aquellos que desempeñan ciertos cargos en la sociedad humana; en el caso de san Agustín, el de obispo de una comunidad eclesial. El santo añade que esa pretensión de suplantar a Dios constituyéndose en señor tendrá sus repercusiones negativas en el momento del juicio definitivo. A quienes apetecen ser alabados por los hombres, vituperándoles Dios, les recuerda que, cuando Él les juzgue, no serán estos quienes salgan en su defensa, ni le salvarán cuando Dios los condene ¹⁶.

¹³. *Conf.* 4,4,8.

¹⁴. *Conf.* 5,8,14.

¹⁵. *Conf.* 5,13,23; cf. C. LEPALLEY, *Spes saeculi: Le milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion*, en *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma 15-20 settembre 1986*, Roma 1987, vol. 2, p. 99-117: 108ss.

¹⁶. «Qui laudare uult ab hominibus uituperante te, non defendetur ab hominibus iudicante te nec eripietur damnante te» (*Conf.* 10,36,59).

9.5. Carta 48

En la carta 48 no hemos hallado ningún punto de encuentro con este capítulo de la Regla ¹⁷.

9.6. Sermones sobre la Cuaresma

De las tres prácticas cuaresmales es la de la limosna la que admite relación con el capítulo séptimo de la Regla, siempre que se piense en la limosna del servicio del «mayor» sobre el «menor» ¹⁸.

9.7. Comentario al salmo 37

Tampoco este texto nos ha ofrecido ningún elemento de contacto con el capítulo séptimo.

9.8. *Presentación sintética y orgánica de los datos recogidos*

Pasamos a organizar sistemáticamente los datos sueltos, tomados de los diversos textos agustinianos en los que hemos detectado un paralelismo de estructura y de contenidos con la Regla, limitándonos a las partes referentes al capítulo séptimo. Presentamos una secuencia de momentos, idéntica a la de los capítulos anteriores. Son los siguientes: a) estado original, b) pecado, c) mal; d) tratamiento; e) abuso; f) efectos; g) remedio; h) modelo; i) plenitud final.

a) *Estado original*. El punto de partida es la creación del hombre por Dios a su imagen. Como Dios es único y omnipotente, el hombre, creado a su imagen, legítimamente desea permanecer invicto y no ser superado o vencido por nada ni por nadie. Permanecer siempre invicto: tal era la situación de privilegio de que disfrutaba Adán en el paraíso y en la que hubiera permanecido, en el caso de haber cumplido los mandatos divinos. De haberse mantenido en el sometimiento a Dios, la relación con los demás hombres hubiese sido perfecta, en rango de igualdad, de acuerdo con su ubicación en

¹⁷. No obstante, se puede considerar como tal la posibilidad contemplada de que un siervo de Dios desee entrar en el ministerio ordenado movido por el orgullo y la jactancia (n. 2).

¹⁸. Cf. *Estructura (VIII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 219-247: 229-230.

el *ordo* general¹⁹. Ya en su creación aparece la dimensión social del hombre y el fundamento de su honor, paz y libertad.

b) Pecado. Se trata obviamente del pecado de Adán. En el contexto, el santo lo presenta como el consentimiento dado por Adán a Eva, su igual, y no a Dios, su superior²⁰. Al proceder así, quebró el *ordo*.

c) Mal. Nos referimos siempre al mal derivado del pecado de Adán. A consecuencia de él, las relaciones del hombre con Dios se resquebrajaron y el hecho tuvo repercusión en las relaciones interhumanas. Al romper el hombre con Dios deja de reconocer en Él la base auténtica de su nobleza, y busca nuevos fundamentos. Si antes su grandeza consistía en estar sometido sólo a Él, ahora pretende fundamentarla en someter él, siervo de Dios, a los demás, sus consiervos. En la nueva situación el orgullo se manifiesta como afán de dominio sobre los demás.

d) Tratamiento. El tratamiento de fondo al mal descrito está encerrado en el doble precepto del amor, a Dios y al prójimo, por el que el hombre se somete personalmente al primero, su amo, y renuncia a someter al segundo, su consiervo.

e) Abuso. Aunque el amor es el tratamiento adecuado al mal que nos ocupa, el hombre puede pervertirlo: lo que cree amor a otra persona puede camuflar una forma de dominio²¹.

f) Efectos. Cuando una persona se considera con derecho de dominio sobre otra pretende convertir a esta en su esclava, viendo en ello la prueba de su presunta superioridad. Y, cuando no es capaz de conseguir la sumisión por el amor, trata de imponer el terror. Lo que debían ser relaciones humanas dejan de serlo.

g) Remedio. El antídoto a la voluntad de dominio sobre los demás es la actitud de servicio, vista también como limosna. El paso del complejo de

¹⁹. Ninguno de los textos examinados menciona explícitamente dicho *ordo*, pero la idea subyace en todos.

²⁰. *Vera rel.* 45,85.

²¹. Como el santo confiesa que le aconteció a él con el amigo de la juventud (cf. *conf.* 4,4,8).

amo a la realidad de siervo lo efectúa el amor, tratamiento adecuado a la enfermedad de fondo, el orgullo.

h) Referente. El referente principal es Cristo. Al vencer al demonio en el desierto, él mostró que quien está sometido sólo al único Dios no pone su jactancia en ser tenido en más por los hombres ²²; además, en su vida terrena alcanzó la cima de la filosofía ética, en el ámbito concreto que ahora nos ocupa, al renunciar a ser proclamado rey ²³.

i) Plenitud final. Consiste en la posesión de la libertad verdadera y plena y, a la vez, de la paz definitiva y del supremo honor y dignidad. Todo ello bajo el signo de lo definitivo e irreversible.

Después de haber presentado el marco doctrinal, resultará más fácil interpretar las directrices concretas contenidas en el capítulo, pues, de una u otra forma, irán apareciendo todos los conceptos utilizados.

Para interpretar el capítulo, pues, hay que tener en cuenta el mal primero y el mal derivado de él. El mal primero es la ambición mundana o el *appetitus excellentiae*; el mal derivado en este ámbito es el deseo de dominio, de ser *dominus* o amo. Este deseo puede manifestarse de dos maneras: la primera, rehusando someterse al verdadero amo –no otra cosa es la desobediencia a sus preceptos legítimos–; la segunda, intentando tener a otras personas como propios siervos. Esta última atañe de modo particular a los que ejercen el poder, incluso legal; la primera, a los que están sometidos a él. Aun tratando de ambas manifestaciones, el legislador reserva más espacio a la segunda. Esta es tratada por sí misma; la otra, sólo en relación con ésta. Su principal punto de mira parece ser, en efecto, el prepósito. De hecho, su mención da inicio al capítulo.

10. Condición del prepósito (par. 1º)

El capítulo comienza ordenando la obediencia, pero no cualquier obediencia, sino específicamente la debida al prepósito del monasterio; está menos centrado en dicha virtud que en la persona del prepósito a quien se debe. Éste es su auténtico protagonista y su figura llena los cuatro parágrafos.

²². *Vera rel.* 38,71.

²³. *Vera rel.* 16,31.

El primero le presenta como objeto de obediencia; el segundo señala su cometido en la comunidad; el tercero, el modo como debe llevarlo a cabo; el cuarto, el mayor peligro a que está expuesto. Por lo tanto, para entender el sentido de la obediencia aquí prescrita es imprescindible conocer mejor la figura del prepósito y el título que le da derecho a ser obedecido. Sólo después se comprenderá la naturaleza de dicha virtud en el contexto monástico.

10.1. «Prepósitos» que gobiernan Iglesias y «prepósitos» que gobiernan monasterios

El significado etimológico de «prepósito» es claro. Señala a la persona que está puesta al frente de otras. El término aparece con frecuencia en las páginas agustinianas. Nada extraño, habida cuenta que se encuentra ya en la Escritura, referido a los gobernantes de las Iglesias ²⁴. Cuando el santo emplea el término por su cuenta, entiende por prepósitos tanto los que guían las Iglesias, sean obispos o presbíteros, como a los que gobiernan los monasterios, sean o masculinos o femeninos ²⁵. Lo que iguala a cuantos reciben esta denominación es el ministerio de gobierno de comunidades cristianas ²⁶; lo que los distingue es que en unos casos se trata de un ministerio ordenado, en otros, no. En su condición de obispo y, por tanto, de prepósito, san Agustín tuvo que reflexionar a menudo sobre las exigencias que conllevaba esa función; en su condición de animador de la vida monástica le resultó fácil hacer la trasposición de los deberes del prepósito-ministro ordenado, al prepósito del monasterio. De hecho, lo que prescribe en la Regla para este es lo mismo que dispone en otros muchos lugares para aquellos. Esta coincidencia legitima referir también al prepósito del monasterio cuanto el santo dice de los demás prepósitos. Tal será nuestra línea de actuación.

10.2. ¿Es el «prepósito» el «padre»?

El legislador no dice simplemente que los siervos de Dios que viven en el monasterio tienen que obedecer al prepósito, sino que añade: *tamquam*

²⁴. Cf. Hb 13,17, texto que varios autores consideran, con razón, inspirador de este capítulo de la Regla.

²⁵. *Ep.* 64,3: «praepositi monasteriorum»; *ep.* 20*,2: «praepositi monasterii»; *ep.* 211,4 («praepositam... sanctae praepositae sorori meae servientem... praepositam quae uos suscipiet»).

²⁶. Aunque el santo utiliza *praepositus* también en contexto profano, aquí nos limitamos a su uso en contexto eclesial.

patri. El problema está en saber cómo ha de traducirse este sintagma. Como acontece siempre, una buena traducción presupone una recta interpretación. En este caso concreto, se trata de saber qué persona se oculta bajo el término *patri* (padre), si el preposición o Dios. Los autores, de forma unánime, se han inclinado por la primera opción y, en consecuencia, han traducido: «como a un padre», extrayendo de ahí sus conclusiones sobre la naturaleza de la comunidad monástica y de la obediencia misma.

Nosotros no estamos tan seguros de la exactitud de esa propuesta; al contrario, entendemos que la correcta es la que ve a Dios bajo el término «padre». De ahí que en nuestra traducción se lea: «como al Padre», esto es, como a Dios.

A favor de la primera interpretación se pueden aducir tres textos, uno de la obra *Las costumbres de la Iglesia*, otro del *Ordo monasterii* y otro de la carta 211 en los que el santo hace referencia a un padre o a una madre. En el primero de los textos escribe:

Ellos mismos (los decanos) han de dar cuenta a una única persona *a la que llaman padre*. Estos «padres» no sólo son de gran santidad de costumbres, sino también destacadísimos por su doctrina divina; descuellan en todo, miran sin orgullo alguno por aquellos *a los que llaman hijos*, en virtud de la gran autoridad de mando en aquellos y a la gran voluntad de obediencia en estos ²⁷.

El texto reclama dos anotaciones. Una, que el santo está actuando como expositor del monacato oriental; otra, que, sin embargo, no deja de mostrar su propia opinión personal, que se puede advertir en lo puesto en cursiva en el texto. Él no parece estar muy conforme con que se hable de paternidad y filiación en el monasterio y, por ello, matiza en los dos casos: «la persona *a la que llaman padre*» y «aquellos *a los que llaman hijos*. De haber aceptado la realidad de la paternidad y la filiación en el monasterio cabe pensar que se habría expresado de otra manera más directa.

En el parágrafo 6 del *Ordo monasterii* se lee: «Obedezcan fielmente, y honren a su padre después de Dios; respeten a su preposición como conviene a los santos» ²⁸. El texto presenta claramente al preposición como un padre,

²⁷. *Mor.* 31,67 Coyle 1111-1123: «Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes, et praesto facientes quidquid illa uita propter imbecillitatem corporis postulat, rationem tamen etiam ipsi reddunt uni, quem «patrem» appellant. Hi uero patres non solum santissimi, sed etiam diuina doctrina excellentissimi, omnibus rebus excelsi, nulla superbia consulunt his quos «filios» uocant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in oboediendo uoluntate».

²⁸. «Fideliter oboediant, patrem suum honorent post deum, praeposito suo deferant sicut decet sanctos».

distinto de Dios. Pero juzgamos que esta obrita no es agustiniana. Es más, la presentación que hace del prepósito nos confirma en la idea.

En la carta 211, el santo presenta a la prepósito del monasterio femenino como «la madre que os recibió no en su seno, sino en su corazón»²⁹. Inequívocamente, el texto presenta a la prepósito como madre³⁰. Pero hay que añadir que la asignación del término «madre» no tiene en su contra las palabras evangélicas que impiden llamar a nadie padre sobre la tierra (cf. Mt 23,9); el evangelio, en cambio, sí permite llamar a alguien madre (cf. Mt. 12,48-50; Mc 3,34-35).

Nuestra propuesta de comprensión la apoyan argumentos tomados de toda la obra del santo, de la Regla en su conjunto y del mismo capítulo séptimo. En efecto, en ningún otro de sus textos monásticos introduce el santo la categoría de la paternidad y la filiación³¹. A este dato hay que unir el hecho de que, aunque no lo rechazó del todo, no fue excesivamente partidario de atribuir la categoría de la paternidad a los obispos y presbíteros, no obstante que fuese una práctica tradicional³². Al respecto hay que tener en cuenta, de un lado, que el recurso a ella podía interpretarse como renuncia a su propia doctrina sacramental y aceptación de la donatista³³, y, de otro,

²⁹ Ep. 211,4: «.. praepositam... quae uos mater non utero sed animo suscepit».

³⁰ A. de Vogüé anota cómo el título de *mater* es dado por dos veces a la prepósito e incluso con más decisión, pues aparece sin la atenuación de un «como». Pero él lo atribuye al acaloramiento de la defensa de la prepósito (cf. DE VOGÜÉ, 5,251).

³¹ Es significativo que, aunque en sus respectivas cartas al superior del monasterio de A drumeto, Evodio y Januariano le dan el título de abad (cf. ep. 214-215A), Agustín evita ese apelativo, y considera a Valentín sólo como un “hermano” (ep. 214: «fratri Valentino et fratribus qui tecum sunt»). Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris 2003, p. 35.

³² El tema ha sido objeto de un estudio específico por parte del gran conocedor de la eclesiología agustiniana É. Lamirande. Para el período 394-402, dentro del cual cae la composición de la Regla, admite que el santo no siente mayor escrúpulo en otorgar el título de «padre» a todos los que cooperan directamente en la obra de la salvación, pero sin precisar el alcance de esa apelación, y añade que la insistencia recae sobre la acción de Cristo y la virtud del evangelio. Para el período siguiente (años 403-411), el autor ha hallado bastante poco; a partir del 411, en cambio, el santo parece haber rechazado completamente la idea de la paternidad espiritual (cf. *Cheminement de la pensée de saint Augustin sur la paternité spirituelle*, en *Recherches Augustiniennes* 3 [1965] 167-177).

³³ Según É. Lamirande, Agustín no insiste sobre este título de Padre. El hecho no le extraña, dado que hasta duda en utilizar el título de *sacerdos*, para designar a sacerdotes y obispos de la nueva Ley. Por reacción contra las exageraciones de los donatistas, se ve llevado a minimizar el rol personal del ministro de la palabra y de los sacramentos. Es Cristo quien predica y quien bautiza o, en otra perspectiva, es la Iglesia la que engendra y la que es sujeto de las operaciones sacramentales. Si se quiere buscar apoyo en la autoridad de san Agustín, a propósito de la teología del episcopado, hay que invocar más la idea de servicio o de ministerio que la de paternidad (*Cheminement*, p. 177).

que en la carta 48, contemporánea de la Regla, presenta a los ministros de la Iglesia más como parteros que como padres ³⁴. Además, en ningún otro pasaje de la Regla deja entrever al prepósito como un padre. Alguien podría argüir que considera a los siervos de Dios como hermanos ³⁵, pero esos textos se pueden entender mejor referidos a la simple fraternidad cristiana. Por último, falta en el resto del capítulo una terminología y hasta ambiente familiar ³⁶.

10.3. Bajo el «padre» es preferible entender a Dios

En nuestra interpretación, pues, el término «padre» no hay que referirlo al prepósito, sino a Dios ³⁷. Para probarlo, es preciso retornar al término «prepósito» y tratar de averiguar qué pasajes neotestamentarios pueden estar detrás de él.

En el empleo de «prepósito» por el legislador, varios comentaristas ³⁸ ven una referencia a Hb 13,17 (*Obedeced a vuestros prepósitos y someteos a ellos, pues velan sobre vuestras almas como quienes han de dar cuenta de ellas, para que lo hagan con alegría y no lamentándose* ³⁹). La referencia nos parece acertada no sólo para ese término, sino para todo el capítulo. Basta considerar las coincidencias entre el texto neotestamentario y este capítulo de la Regla: la obediencia al prepósito, el cuidado de éste por los que le están confiados, la cuenta que ha de dar de ellos, y la alegría con que debe cumplir su tarea.

Pero dicho eso, no está dicho todo. Ahora hay que ver qué interpretación da el santo del término «prepósito». Al respecto, es importante señalar que él se sirve también de ese término para designar al mayordono de

³⁴. *Ep.* 48,2: «.. nec vestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quo modo nasceremini, non inveniretis».

³⁵. Cf. *praec.* 4,8; 5,1.

³⁶. M. Schrama, escribe: «Obwohl man den Oberen wegen des Amtes, das er innehat, wie einem Vater gehorchen soll, gibt es innerhalb des Klostersmodells des Augustinus keinen einzigen Grund, dieses Gehorsamsverhältnis auf andere Verhältnisse, die es zwischen Vater und Kindern geben kann, ausdehnen. Das ausdrücklich vorangehende *tanquam* hat restriktive Bedeutung» (*Praeposito tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam, en Augustiniana* 41 [1991] 847-878: 870).

³⁷. Cf. M. Schrama, *Praeposito tamquam patri oboediatur*, p. 868 (texto citado en la primera parte, nota 144).

³⁸. Cf. nota 136 de la primera parte.

³⁹. San Agustín lo cita en estos términos: «oboedite praepositis vestris, et subditi estote; quia ipsi vigilant pro animabus vestris, tanquam rationem reddituri pro vobis: ut cum gaudio hoc faciant, et non cum tristitia» (s. 82,15). Cf. también s. 35,2 con ligeras variantes.

una parábola evangélica (Mt 24,45-51 y Lc 12,41-48) ⁴⁰. A partir de aquí parece lógico pensar que el santo haya visto en el «preposición» de Hb 13,17 el de la parábola evangélica. Ahora bien, esa posibilidad lógica la confirma el contenido del capítulo, que admite una interpretación plenamente coherente desde ella.

Tres son los personajes que intervienen en ella: el mayordomo o administrador, el señor o amo que le ha puesto al frente de los demás siervos, y estos mismos siervos. San Agustín, que en su adaptación terminológica se sirve de «preposición» para designar al mayordomo, recurre a *pater(familias)* para designar al amo de las parábolas ⁴¹.

Si ahora volvemos al capítulo séptimo de la Regla, advertimos que también en él aparecen el preposición, el «padre» y los demás siervos de Dios. Interpretando este dato desde la parábola evangélica, ¿no procede identificar al «padre» con Dios? ⁴². Nos parece lógico. De esta manera queda justificada la obediencia al preposición: él ha sido puesto por Dios al frente de los demás siervos; en consecuencia, estos han de obedecerle a él «como al padre», porque este le ha constituido como su lugarteniente. Esta interpretación que ve en el padre a Dios la confirma la observación posterior de que toda falta de respeto al preposición es una ofensa a Dios ⁴³. El legislador puede haberse servido del paralelismo imperfecto para esclarecer su pensamiento. Primero

⁴⁰. S. 292,8: «Exultabunt ossa humiliata, quia franguntur elata. Nullus enim servus potestatem Domini assumat. Gaudeat se esse in familia, et si est praepositus, proferat in tempore conservis cibaria»; s. 37,10,15: «Ministrorum et praepositorum corpus est, quod dat in tempore conservis cibaria... Sunt ibi et ex illo numero, de quo dicitur, *Beatus ille servus quem, cum venerit, dominus, invenerit ita facientem* (Lc 12,43)».

⁴¹. S. 339,4: «minister sum, paterfamilias non sum; inde vobis appono, unde et ego vivo, de thesauro dominico, de epulis illius patrisfamilias». Cf. *Io. eu. tr.* 67,2; *en. Ps.* 110,1; s. 87,3 (Mt 20,1-16); *en. Ps.* 120,3 (Mt 24,45-51 y Lc 12,41-48); *en. Ps.* 135,8 (Lc 15,11-32); *c. adu. Leg.* 2,16 (Mt 21,33-43); s. 73,1 (Mt 13,24-30); *en. Ps.* 49,13 (Mt 25, 31-46), etc.

⁴². Al respecto carece de mayor importancia que bajo ese «padre» san Agustín vea a Dios Padre o a Jesucristo, pues ambas interpretaciones da del término. Para Cristo, cf. s. Dolbeau 16 (= M 46), 3, p. 122: «Post legem uenit et ipse paterfamilias: passus est, mortuus est et resurrexit, spiritum dedit, euangelium per totum orbem praedicari fecit» (*ib*); cf. también s. 72,2,3; 339,3; *ep.* 108,6,17.

⁴³. Y podría explicar por qué el santo no emplea en este contexto el verbo *imperare* que emplea tan a menudo en *De civitate Dei* referido al *paterfamilias*. Nos parece explicación más válida que la aportada por M. Schrama: «Das Fehlen des Wortes *imperare* wo es den Oberen betrifft, deutet darauf hin, dass, alles was in der Gemeinschaft geschieht, aus freien Willen geschieht. Der einzige, der sein Gesetz vorschreibt, ist der Vater. Eben in den Gewaltausübung stellt ihn der Obere dar; in der religiösen Gemeinschaft aber nicht als den befehlenden Gott, sondern als den Gott, der sich kümmert. Ist das vielleicht der Grund, weshalb Augustinus den Begriff *imperare*, den in der Friedenstafel so häufig verwendet, in der *Regel* vermeidet?» (*Praeposito tam quam patri oboediatur*, p. 869-870).

ordena la obediencia al «prepósito» como al «padre»; luego indica que la falta de respeto al «prepósito» sería una ofensa a «Dios». Si en el primer término hay identidad de persona, y de designación de la misma, cabe pensar también para el segundo en una identidad de persona, aunque no de designación. Esta variante serviría así para aclarar quién es el padre.

El prepósito no es alguien que simplemente «está», sino alguien que «ha sido puesto». Su referencia primera no es a aquellos a cuyo frente está, sino al *paterfamilias* que le ha asignado esa función. Admitido esto, se derivan varias consecuencias:

a) Se deriva, en primer lugar, que el prepósito es el lugarteniente del *pater(familias)*, es decir, de Dios, durante el tiempo de su «ausencia» (tiempo de la Iglesia terrena). De esta manera, el prepósito, que no deja de ser un siervo como los demás, adquiere una condición superior. El *pater (familias)*, prefiriéndole a los demás, le ha enaltecido y le ha otorgado un honor del que carecen sus consiervos; el prepósito, pues, ha conseguido una categoría que le hace acreedor al máximo respeto. No reconocerle el honor y no tributarle el respeto se considera como una ofensa a quien le elevó a esa categoría. Añadamos que el respeto que el legislador reclama para el prepósito del monasterio no se fundamenta en su condición personal de cristiano e hijo de Dios ⁴⁴, sino en su cargo. Por supuesto, todos los siervos de Dios merecen respeto, pero el debido al prepósito tiene una base diferente al de los demás: no es la persona, sino la elección por Dios.

b) Se deriva en segundo lugar que el prepósito no puede ser padre de la comunidad, puesto que, conforme a la parábola, *pater(familias)* sólo hay uno, Dios, en línea con la afirmación explícita de Jesús (cf. Mt. 23,8-9). En consecuencia, no cabe considerar la comunidad monástica como una familia especial con el prepósito como padre. Si sólo hay un padre, sólo puede haber una familia: la familia cristiana. Los siervos de Dios forman parte de esa gran familia de la que Dios es el *pater(familias)*.

c) Se deriva en tercer lugar la naturaleza de la obediencia.

10.4. Naturaleza de la obediencia al «prepósito».

La concepción de esta virtud presupuesta en el capítulo no implica ningún cambio significativo respecto de la tradición anterior y posterior.

⁴⁴ Cf. AGATHA MARY, 292-293.

Contra lo que se repite a menudo ⁴⁵, el fundamento primero de la obediencia monástica, al menos tal como se presenta en la Regla, no es el amor (al prepósito), sino la fe. Los siervos de Dios han de obedecer al prepósito «como al padre», es decir, viendo en él al lugarteniente del *pater(familias)*, de Dios. Y, si le han de obedecer a él en cuanto lugarteniente de Dios, sólo están obligados a obedecerle en la medida en que él trasmite las órdenes de aquel cuyas veces hace. Como persona particular él carece de toda atribución para mandar. Sus puntos de vista particulares no tienen más valor que los de los demás siervos, pues, tomado de entre ellos, es uno como ellos. En cuanto prepósito, su autoridad es la autoridad de Dios, y la autoridad de Dios sólo recae sobre lo que manda él. Es sacrílego atribuir autoridad divina a un precepto puramente humano. Lo cual no impide que se hable de obediencia a hombres que tienen potestad, siempre que se entienda bien su sentido.

Propiamente, pues, la obediencia religiosa es obediencia a Dios. Si está legitimado hablar de obediencia al prepósito es porque se ve en él al lugarteniente de Dios y en lo que manda, la expresión de la voluntad de Dios. La obediencia, en sentido propio, sólo la debe el siervo a su señor o amo. Como, desde la fe cristiana y en su sentido propio, sólo hay un señor, Dios, de quien todos los hombres son siervos, y ningún hombre es señor o siervo de otro hombre, carece de fundamento la obediencia de un hombre a un hombre en cuanto tal hombre.

Formalmente la obediencia monástica no se distingue de la general cristiana: en uno y otro caso se trata exclusivamente de obediencia a Dios. La diferencia está en el cauce a través del cual llega a las personas la voluntad de Dios: en el primer caso a través del prepósito del monasterio, en el segundo a través de los pastores, prepósitos también en el lenguaje de san Agustín. La obediencia monástica es la misma virtud que, respecto de la criatura racional, san Agustín considera «como la madre y tutora de todas las virtudes, ya que esa criatura fue creada en tal condición que le es útil estar sometida y perjudicial hacer su propia voluntad en lugar de la de su creador» ⁴⁶. En uno y otro caso la obediencia tiene el mismo fundamento: el reconocimiento de Dios como creador y señor, y del hombre como su siervo. Sólo a él está sometido el hombre, nunca a otro hombre. A Dios

⁴⁵. Cf. primera parte, p. 209.

⁴⁶. *Ciu.* 14,12: «Sed obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum: quandoquidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utile; perniciosum autem suam, non eius a quo creata est, facere voluntatem».

debe obedecer siempre; a otro hombre sólo cuando lo que ordena es manifestación de la voluntad de Dios y posee capacidad legal para mandar. La potestad de Dios, además de ser siempre legítima, es también la mayor. En caso de conflicto de voluntades, siempre ha de prevalecer suya ⁴⁷. Por otra parte, el dominio de Dios sobre el hombre no es útil a él, sino al hombre ⁴⁸.

Si la obediencia se funda en el señorío de Dios, la desobediencia manifiesta el rechazo de ese señorío. Y en cuanto tal rechazo es vástago del orgullo. Toda desobediencia es fruto de una mala voluntad, fruto a su vez del orgullo o apetito de un perverso encumbramiento ⁴⁹. Lo que se dio en el pecado de Adán se repite en todo acto de desobediencia a un lugarteniente suyo ⁵⁰. La desobediencia consiste en anteponer, autoexaltándose, la propia voluntad a la de Dios, superior ⁵¹; en el mal del orgullo y de la contumacia, de una perversa imitación de Dios y de una dañina libertad ⁵². De esta manera nos encontramos con la enfermedad a que el legislador quiere cerrar el paso o, si ya ha entrado, expulsar. Esto por lo que se refiere al conjunto de los siervos de Dios; el turno del prepósito llegará más tarde.

⁴⁷. *S. Dolbeau 2* (=M 5), 13, p. 338: «Hoc dico: si forte seruus esses, et aliquid tibi pater tuus et conseruus tuus imperaret, contra illud quod tibi dominus imperaret, et oboedires potius patri tuo quam domino tuo, nonne te inoboedientem dicerem et ordinis peruersorem? Ille enim magis audiendus, qui maiorem habet potestatem, ille qui legitimam. Non ergo dicerem oboedientem, si obtemperares curatori contra proconsulem, proconsul contra imperatorem: sic non dico oboedientem obtemperantem imperatori contra deum».

⁴⁸. *S. Dolbeau 2* (= M 5), 7, p. 332: «Nescitis solere hinc homines facere quaestionem, qui non possunt videre uel quantum bonum sit oboedientia uel quantum inoboedientia malum? Ecce omnia bona plantata erant. Noli tangere, ait deus... tamen quia inter omnia bona quae posita erant in paradisso melior erat oboedientia, prohibuit Deus alicunde, ne nihil prohibendo non dominaretur. Et quid? Dominatio dei, non deo, sed cui dominatur, est utilis. Ille nec nobis contemnentibus minor est, nec nobis seruientibus maior est. Sub tali domino esse nobis expedit, non illi. Qui dominari nobis uult, ad utilitatem nostram uult, non ad suam. Ille nullo bono nostro indiget, nos omnium bonorum nostrorum indigemus, et ipso deo nostro summo bono. Summum enim bonum nostrum et optimum, quo nihi melius sit, ipse deus est... Ex illa enim arbore, contempto praecepto, mors consecuta est; seruato praecepto, immortalitas sequeretur. Videtis ergo quantum malum sit inoboedientia, fratres mei: prima ruina hominis ipsa fit».

⁴⁹. *Ciñ.* 14,13: «Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas. Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est (Eccli. 10,15). Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus?».

⁵⁰. Cf. *s. Dolbeau 2* (= M 5) 7, p. 332, donde compara la desobediencia al obispo con la desobediencia de Adán a Dios.

⁵¹. *Gn. Litt.* 8,14,31: «Nec fieri potest ut voluntas propria non grandi ruinae pondere super hominem cadat, si eam voluntati superioris extollendo praeponit.

⁵². *Gn. Litt.* 8,14,31: «... malum autem inobedientiae, id est, superbiae et contumaciae, perversae imitationis Dei et noxiae libertatis».

10,5. La obediencia al presbítero

La continuación del párrafo ordena todavía obedecer también, y mucho más, al presbítero. Y se añade el motivo: porque a su cuidado pastoral están confiados los siervos de Dios ⁵³. Este complemento plantea una dificultad a la interpretación que venimos dando. En efecto, la parábola evangélica sólo cuenta con tres personajes: padre (*paterfamilias*), prepósito, siervos, mientras que el párrafo añade un cuarto: el presbítero que rompe la analogía con la parábola en la que el *pater(familias)* delega sólo en una persona, deja sólo un prepósito al frente de su servidumbre. Pero san Agustín no hace sino adecuarse a los hechos. La realidad concreta del monasterio reclamaba introducir en ese contexto al presbítero y el santo lo introdujo ⁵⁴.

Está claro que sintácticamente *presbytero* depende de *oboediatur*. Pero ¿sólo de *oboediatur*, o del sintagma *tamquam patri oboediatur, honore servato*? Como nada lo excluye, nos parece lo más probable. En línea con la interpretación que venimos dando, ello implicaría ver en el presbítero a otro «prepósito» al que el *pater(familias)* ha asignado una tarea especial ⁵⁵. De por sí no tiene nada de extraño, dado que el santo suele servirse del término «prepósito» para designar también a los presbíteros. Ese hecho le otorga un honor, una dignidad, que los siervos de Dios le deben reconocer igual que al prepósito del monasterio.

De ese modo indirecto aparece la doble realidad del siervo de Dios. De una parte es un cristiano, miembro de la Iglesia y, como tal, necesita de la asistencia religiosa que sólo ella puede prestar. Sea el presbítero siervo de Dios, esto es, monje, o no, la realidad no cambia. La Iglesia sigue siendo el suelo nutritivo en que puede arraigar la planta de la vida religiosa. De otra parte, el monje es miembro de la comunidad monástica. En su doble condición de siervo de Dios –como cristiano y como monje– el morador del monasterio tiene un doble prepósito: el presbítero, prepósito según Hb 13,17, y el que preside la comunidad, presentado explícitamente como tal por el legislador.

El fundamento de la obediencia es, pues, el mismo. El legislador no necesita fundamentar la obediencia al presbítero. Lo que sí hace es dar razón de por qué los siervos de Dios han de obedecerle «mucho más», con mayor solicitud que al prepósito: porque tiene confiado el cuidado de todos.

⁵³. «... multo magis presbytero, qui omnium uestrum curam gerit» (*praec.* 7,1, l. 218-219).

⁵⁴. El presbítero ya apareció en el capítulo cuarto de la Regla.

⁵⁵. Cf. en el capítulo anterior la naturaleza de ese cuidado.

Este nivel superior de la obediencia del siervo de Dios al presbítero puede deberse a dos motivos: a la mayor categoría del ser cristiano sobre el ser religioso, hecho objetivo, o al hecho subjetivo de que los religiosos se consideraran exentos, desde un cierto complejo de superioridad. San Agustín, por ser, además de siervo de Dios, miembro de la jerarquía, o por hechos concretos, quizá conflictivos, que desconocemos, deja las cosas en su sitio. Como en la *ep.* 48 el santo exige de los monjes una implicación activa en la vida de la Iglesia, en el caso de que se le requiriese, aquí la reclama pasiva. Por muy monjes que sean, ante todo son cristianos y deben actuar en consecuencia. En todo caso el legislador se encarga de recordárselo. El santo deja clara la primacía del ser miembro de la comunidad eclesial sobre el de serlo de la comunidad monástica. Es lo que implica el «mucho más», así como la delegación de determinados asuntos de que habla el párrafo siguiente del capítulo. Aunque formalmente la obediencia debida al preposición y la debida al presbítero son idénticas, materialmente se refiere a contenidos diferentes: los referentes a la condición específica de siervos de Dios en el primer caso y los referentes a la condición general de cristianos en el segundo.

11. El cometido del preposición (par. 2º)

El segundo párrafo del capítulo contiene el cometido del preposición de la comunidad. Dos tareas presenta el legislador como de su incumbencia ⁵⁶: una, «que se cumplan todas estas cosas» (*cuncta ista*), y otra, «si alguna no lo fuera, no se pase por alto por negligencia, sino que se procure enmendar y corregir» ⁵⁷,

También el preposición, pues, está sometido a obediencia, aunque no aparezca aquí el término. La obediencia para él consiste en hacer cumplir «todas estas cosas» (*cuncta ista*). ¿A qué se refiere san Agustín con esta expresión? Dado el plural no cabe pensar sino en los preceptos previamente dados en la Regla. Referirlo a lo inmediatamente previo, la obediencia a él mismo y al preposición, es insostenible. El *cuncta* (todo) da un sentido universal e impide que el demostrativo *ista* pueda referirse sólo a lo más inmediato. En «todas estas cosas», pues, está incluido el conjunto de preceptos de la Regla dirigidos a la totalidad de los siervos de Dios. De hecho, si deja-

⁵⁶. «... ad praepositum praecipue pertinebit» (*praec.* 7,2, l. 222).

⁵⁷. «Ut ergo cuncta istae seruentur... si quid seruatum non fuerit, non neglegenter praetereatur, sed enmendandum corrigendumque curetur» (*praec.* 7,2, l. 220).

mos de lado el epílogo, que se coloca ya fuera de la «regla» en cuanto ordena cómo actuar respecto de ella, ésta ya no contiene ningún otro precepto dirigido al conjunto de los siervos de Dios ⁵⁸.

Si el prepósito en cuanto prepósito tiene el deber de cumplir la voluntad del *pater(familias)*, y si en la Regla el legislador propone como incumbencia del prepósito del monasterio hacer cumplir todos los preceptos contenidos en ella, resulta claro que para san Agustín todos ellos expresan la voluntad de Dios. De esta manera, el horizonte de la Regla alcanza dimensiones insospechadas. Pero ¿no será excesiva pretensión por parte del santo considerar normas que él ha dado como expresión de la voluntad de Dios? En realidad, no debe extrañar en la medida en que todos los capítulos están bien asentados sobre textos bíblicos citados explícitamente o simplemente aludidos. Más adelante, ya en el epílogo, el santo comparará el documento monástico con un espejo, algo que hace a menudo a propósito de la Sagrada Escritura.

El legislador reviste los preceptos de la Regla de categoría superior al presentarlos como expresión de la voluntad divina, a la que están sometidos, igual que los demás siervos de Dios, el prepósito y presbítero. Propiamente, el cometido de estos no es dictar leyes, sino hacer cumplir las ya dictadas. El legislador enmarca así la *potestas* ⁵⁹ del prepósito. Su ámbito se extiende sólo a los preceptos de la Regla. Este particular significa protección tanto para el prepósito como para los súbditos. Para el prepósito, porque sabe que no impone su voluntad, sino la voluntad de quien le constituyó prepósito; para los súbditos porque saben que el prepósito no puede actuar a golpe de capricho o arbitrariedad, sino únicamente en el marco de los preceptos de la Regla. Recurriendo al lenguaje de la parábola evangélica, debe dar a sus consiervos la comida a su hora: no la que se le antoje, sino la establecida; no cuando se le antoje, sino conforme al «horario» establecido por el *pater(familias)* (cf. Mt 24,45).

El segundo deber asignado al prepósito depende de una condicional: «en el caso de que algo no se cumpla». Aquí el legislador procede de modo idéntico a cómo lo hizo por dos veces en el capítulo sexto: primero presenta el ideal; pero, acto seguido, contempla la posibilidad (aquí sólo posibilidad, como indica el subjuntivo empleado) de que algún precepto no sea

⁵⁸. En efecto, los párrafos segundo y tercero del capítulo séptimo van destinados al prepósito; el cuarto, aunque va dirigido a los demás siervos de Dios, no ordena nada, sino que se limita a hacer una constatación. El primer párrafo del capítulo octavo, a su vez, más que prescribir, expresa un deseo u oración.

⁵⁹. Aunque no utilice el término aquí, lo utilizará en el párrafo siguiente.

observado. La experiencia de la vida en comunidad y el conocimiento de la condición humana le llevan a no excluirla. En la infracción puede caer aun quien se halla animado por la mejor voluntad. De hecho su mismo contenido deja ver que la Regla fue concebida más bien como un camino para principiantes que para quienes, tras un largo recorrido, se hallan ya a las puertas de alcanzar el ideal.

Ante esa infracción, el legislador se propone evitar en primer lugar el vicio de la negligencia: «no se pase por alto por negligencia»⁶⁰. La brevedad de la Regla le impide introducir reflexiones sobre las nefastas consecuencias que se siguen cuando este vicio se adueña de un prepósito que tiene bajo su responsabilidad el cuidado de otras personas. Sólo hace falta leer el célebre sermón 46, dedicado en su totalidad a los pastores-prepósitos, con ocasión del texto de Ez 33-34, y de un modo particular, el comentario a Ez 33,7-9. En él pone de relieve cómo la negligencia acarrea al pecador la muerte y al prepósito una justa condena, al hacerse este responsable de la muerte de aquel, si no intervino en el momento y forma debida, como era su deber⁶¹.

Excluido el vicio, el legislador activa la virtud que se le opone, la diligencia, al prescribir que «se procure enmendar o corregir»⁶². Es difícil precisar si el uso de estos dos verbos hay que entenderlo como una endiádis⁶³, o hay que asignarle un significado específico a cada uno. La concisión que caracteriza la Regla invita a rechazar la primera hipótesis. Si se acepta la segunda hipótesis, el verbo «enmendar» indicaría la acción sobre la falta y «corregir», el resultado positivo de esa acción. El texto calla sobre el modo cómo el prepósito ha de proceder a fin de conseguir la corrección deseada⁶⁴. El legislador se limita a señalar el objetivo último, no los medios para alcanzarlo.

⁶⁰. «non neglegenter praetereatur» (*praec.* 7,2, l. 221).

⁶¹. Cf. s. 46,9,20-10,21.

⁶². «sed emendandum corrigendumque curetur» (*parec.* 7,2, L. 221-222).

⁶³. Cf. M. GUERRA GÓMEZ, *Los significados y las funciones de «presbyter» en los escritos de san Agustín*, en *Revista Agustiniiana* 38 (1997) 291-337: 329, n. 84. El autor asigna a *corrigere* el significado de «castigar» como acción del prepósito, difícilmente sostenible. En nuestra opinión indica el hecho de que la infracción debe corregirse.

⁶⁴. El significado de corregir lo expresa el santo en este texto: «Placeat tibi ergo Deus qualis est, non qualem illum esse vis. Perversus enim es, et talem vis Deum qualis es, non qualis est. Si autem placeat tibi qualis est, corrigeris, et diriges in eam regulam cor tuum, a qua nunc alienus distortus es. Placeat tibi Deus qualis est, ama qualis est: non te ipse amat qualis es, sed odit te qualis es. Ideo tui miseretur, quia odit te qualis es, ut faciat te qualis nondum es» (s. 9,9; cf. también 48,2). En el caso presente la norma (*regula*) a la que se han de ajustar las conductas son los preceptos dados anteriormente en la Regla.

El verbo de la oración principal (*pertinebit*) aparece matizado por el adverbio «sobre todo» (*praecipue*): lo dicho es incumbencia «sobre todo» del prepósito. La introducción de esta expresión adverbial indica que no es incumbencia exclusiva suya. ¿Qué otra persona comparte con él la responsabilidad? Ya vimos cómo los comentaristas no se ponen de acuerdo. Según unos, al expresarse así, el legislador está pensando en los demás miembros de la comunidad; según otros, tiene en mente lo que es competencia del presbítero del que habla acto seguido ⁶⁵. No hay duda, nos parece, de que se trata del presbítero. El santo sólo lo afirma indirectamente por medio de la oración consecutiva que completa el párrafo: «por lo tanto (*ita ut*), remita al presbítero, que tiene entre vosotros categoría superior, lo que sobrepasa su oficio o capacidad» ⁶⁶. La consecuencia se deriva precisamente del *praecipue* y la lógica es la siguiente: «... será incumbencia, sobre todo, pero no sólo del prepósito, de modo que ha de remitir al presbítero...».

Prepósito y presbítero comparten, pues, la responsabilidad de hacer que se cumplan todos los preceptos de la Regla. La responsabilidad de uno y otro son simultáneas, pero no coincidentes: no cubren los mismos ámbitos, y se limitan mutuamente. La del prepósito acaba donde comienza la del presbítero y la del presbítero comienza donde acaba la del prepósito. Este ha de ejercerla de modo habitual, aquel sólo de forma circunstancial. Por otra parte, el santo se propone regular únicamente la tarea del prepósito. El presbítero aparece únicamente en relación con el prepósito: en el párrafo primero, como complemento (los siervos de Dios han de obedecer no sólo al prepósito, sino también al presbítero), en este segundo como límite (hay cuestiones que exceden las posibilidades del prepósito).

El presbítero sólo está obligado a intervenir en los casos que le traslade el prepósito; a su vez, el prepósito sólo ha de trasladarle los casos que excedan su propia función o capacidad. Los comentaristas no parece que hayan dado importancia a la distinción entre los dos términos. Excluyendo que se trate de una simple redundancia, no es fácil descubrir el valor exacto que se debe dar a cada uno de ellos. Como pura posibilidad colocamos la «función» en el plano objetivo y la «capacidad» en el subjetivo. Al hablar de plano objetivo, nos referimos a las competencias vinculadas al ejercicio del ministerio presbiteral, de las que carecía el prepósito que era laico. Al hablar del plano subjetivo pensamos en las dificultades de tipo psicológico o moral que puede sentir una persona en sus relaciones con otra. Es el caso,

⁶⁵. Cf. p. 199 de la primera parte.

⁶⁶. «.. ita ut ad presbyterum, cuius est apud vos maior auctoritas, referat, quod modum uel uires eius excedit» (*praec.* 7,2, l. 222-224).

por ejemplo, en que una de menores luces naturales o menor preparación tiene que llamar al orden a otra más dotada o más preparada, y teme que le envuelva con sus argumentos; o cuando se encuentra atada por experiencias o compromisos anteriores o por consecuencias previsibles en el futuro. No es lo mismo tratar con personas con las que se convive a diario, que con personas con las que no se tiene mayor roce y de las que se está lejos ⁶⁷. A veces, quienes se envalentonan contra determinada persona porque la tienen cautiva por determinadas circunstancias, se achican, mostrando su verdadera estatura, cuando se encuentran ante otra. Sin poderlo afirmar taxativamente, nos parece que ese puede ser el significado de capacidad o fuerzas (*vires*) que puede faltarle al prepósito ⁶⁸.

El texto contiene un detalle que los autores tampoco suelen poner de relieve. Nos referimos a la indicación de que el presbítero tiene entre los siervos de Dios del monasterio una mayor «autoridad» (*maior auctoritas*). Vaya por delante que la utilización del comparativo implica que el prepósito tiene también su propia *auctoritas*, aunque menor que la del presbítero. En nuestra traducción hemos evitado el término «autoridad» porque su valor semántico es diferente del que san Agustín asigna al equivalente latino *auctoritas*. La *auctoritas* no implica poder jurídico; este concepto lo designa el término *potestas* ⁶⁹, que el legislador asigna precisamente al prepósito en el párrafo siguiente y nunca (en la Regla) al presbítero. De esta *auctoritas* hablamos ya comentando el tercer párrafo del capítulo sexto, en que los detentores de la misma son los *maiores*.

La autoridad es normalmente cualidad personal, aunque suele ir asociada también a funciones concretas, aquí al ministerio sagrado. De modo

⁶⁷. Como ejemplo nos puede servir el proceder del mismo san Agustín. Basta comparar la dureza con que se expresa en la obra *op. mon.* 25-33; 22,25-26, y la suavidad que encontramos en la Regla, a propósito de los siervos de clase humilde en sus relaciones con los de clase alta.

⁶⁸. San Alonso de Orozco en su comentario a la Regla emprende este mismo camino. Se expresa en estos términos: «También si el prior es pusilánime, y no tiene ánimo para hacer el castigo, que se debe hacer (dado que tenga el poder), dice aquí este Santo Doctor, que lo remita al superior» (*La Regla de nuestro gran Padre y Patriarca san Agustín, en latín y en castellano, para uso manual de los que la profesan, con una breve declaración de algunos lugares que la necesitan*, Manila 1881, pp. 96-97).

⁶⁹. «.. la *potestas* es la «propiedad, cualidad» del que *potest* = «puede, tiene poder». En el mundo romano se refiere sobre todo al poder externo, capaz de obligar por la coacción externa... En los documentos cristianos *potestas* designa el poder del mando de los gobernantes, especialmente de los obispos en cuanto obispos. También la de estos era y es una “potestad” acompañada de la posibilidad y de los recursos necesarios para urgir el cumplimiento de lo ordenado por medio de la coacción externa» (M. GUERRA GÓMEZ, *Los significados*, p. 331-332).

similar la *auctoritas* del prepósito puede ir asociada a su *potestas*. Pero no siempre que hay *potestas* hay también *auctoritas*.

Este párrafo, como el anterior, muestra también a las claras que el monasterio está anclado en la Iglesia. En la época de san Agustín no existía el concepto jurídico de la exención. Pero, aunque exista, esta no llega a los medios ordinarios de la gracia ⁷⁰. Como cristiano, el siervo de Dios está sometido a la jerarquía eclesiástica por lo que se refiere específicamente a esos medios.

Pío de LUIS
Estudio Teológico Agustiniano
VALLADOLID

⁷⁰. Por eso, se altera el significado del texto agustiniano cuando en las traducciones se sustituye al presbítero por el Superior Mayor.