

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO CUARTO

TERCERA PARTE

N.B. Esta tercera parte está dedicada a estudiar su segunda parte del capítulo que, según la estructura anteriormente señalada, comprende los párrafos 7-9. Continuaremos con el mismo procedimiento seguido hasta ahora: a la lectura de los párrafos desde la historia del monacato seguirá una síntesis de la interpretación teológico-espiritual del texto dada por otros autores, acompañada de nuestra valoración personal; a continuación ofreceremos nuestra propia interpretación.

15. Datos desde y para la historia

Por su misma naturaleza, esta segunda parte del capítulo es parca en datos sobre la historia del monacato. Aunque su extensión es, comparativamente, notable, su contenido, reducido a normas disciplinarias, libera poco espacio para ellos, pero sí alguno. En efecto, al historiador del monacato no deja de interesarle cuanto concierne al ámbito específico de la disciplina.

15.1. Corrección de las faltas

El aspecto disciplinar que primero salta a la vista en esta segunda parte del capítulo cuarto de la Regla es el de la corrección. Hasta tal punto que, como ya se indicó, en ediciones antiguas constituía un capítulo distinto. Y, aún hoy, el epígrafe que suele presidirla es precisamente «La corrección fraterna». Los párrafos del séptimo al décimo nos aportan datos no despreciables sobre tal disciplina. En concreto, nos informan sobre qué faltas estaban sometidas a dicha «corrección», sobre quién o quiénes la debían hacer,

sobre el procedimiento concreto que se debía seguir y sobre las consecuencias últimas. En vez de seguir el análisis del texto párrafo por párrafo, consideraremos los aspectos indicados de modo global en el orden fijado.

15.1.1. Faltas sometidas a «corrección»

La primera falta es la mirada lasciva. Es la *oculi petulantia* de que habla explícitamente el párrafo séptimo ¹. Al respecto no cabe discrepancia alguna.

En el párrafo décimo, el legislador ordena que se haga con los demás pecados lo que ha establecido que debe hacerse con la mirada lasciva ². Entre los diversos comentaristas de la Regla hay un acuerdo prácticamente total en entender que, en este segundo momento, el legislador extiende la corrección a todo tipo de faltas ³. Pero nosotros no estamos tan seguros de ello. Juzgamos más que probable que «los demás pecados» han de interpretarse de manera restrictiva, esto es, los que puedan cometerse en el ámbito de la sexualidad como fruto de la lascivia. En apoyo de nuestro parecer podemos aducir varios argumentos. El primero lo tomamos de la estructura de la Regla: si la segunda unidad de la sección B toma en consideración la concupiscencia de la carne, y el capítulo cuarto específicamente dicha concupiscencia en cuanto se manifiesta en el ámbito sexual, parece lógico interpretar todo su contenido desde esa clave. El segundo argumento lo ofrece la estructura del capítulo: si la primera parte la hemos interpretado íntegramente como terapia preventiva contra el mal de la lascivia, parece lógico interpretar también íntegramente la segunda como terapia curativa del mismo único mal. Lo confirma el hecho de que, después de haber extendido en el párrafo décimo a «los demás pecados» la forma de proceder antes establecida, el contenido del undécimo se mantiene dentro del mismo ámbito. En efecto, las cartas y regalillos de cualquier tipo que el legislador prohíbe al siervo de Dios recibir de una mujer hay que entenderlos también como dirigidos a alimentar la recíproca pasión lasciva ⁴. Como tercer argu-

1. «Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo uestrum aduerteritis, statim admonete, ne coepta progrediatur, sed de proximo corrigatur» (*praec.* 4,7, l. 106-108).

2. «Et hoc quod dixi de oculo non figendo etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuincendis, uindicandisque peccatis, diligenter et fideliter obseruetur, cum dilectione hominum et odio uitiorum» (*praec.* 4,10, l. 130-133).

3. Cf. A. MANRIQUE - A. SALAS, 181; BOFF, 124.135 («el caso particular de la modestia en la mirada sigue siendo un caso paradigmático y privilegiado»); AGATHA MARY, 180.191; MARIE-ANCILLA 140-141. L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 47 NA I,111; DE VOGÜÉ 3,174.192.

mento está el hecho de que el mismo texto del capítulo da pie para una interpretación en el sentido que proponemos. Primero menciona el pecado de dejar los ojos prendidos en una mujer; luego alude a «los demás pecados». Ahora bien, sólo hace falta volver al párrafo cuarto. En él el legislador señala tres modos como se muestra activo el deseo lascivo de mujeres o de las mujeres: a través del tacto, a través del afecto y a través de la mirada, al que podría añadir, como cuarto modo, el de la conversación, aludido en el mismo párrafo, pero sólo de forma indirecta ⁵. En vez de tomarlos todos en consideración, se centró en uno de ellos, el de la mirada; pero, tras haber dicho sobre él cuanto le pareció oportuno, lo extiende a los demás casos. En definitiva, se trata de una pura opción metodológica. Después de haber indicado –volvemos a la imagen– los diversos síntomas del mal de la concupiscencia, lo lógico era que actuase terapéuticamente con cada uno de ellos, y así lo ha hecho. Pero en el modo indicado.

Con esto en ningún modo queremos indicar que el santo limite el ejercicio de la «corrección» al ámbito de la lascivia, pues es bien conocida la gran importancia que él asigna a esa práctica en la vida cristiana y, además, aparece otras dos veces en la Regla ⁶. Pero probablemente sí el procedimiento que propone en su integridad. Sobre ello volveremos.

15.1.2. A quién o quiénes está confiada la corrección

En este contexto es habitual hablar de «corrección» *fraterna* y con razón. Si el legislador considera hermanos de quienes hacen la «corrección» a quienes la reciben ⁷, nada más correcto que hablar de «corrección» *fraterna*.

La «corrección» es responsabilidad de los siervos de Dios. Pero no de algunos en concreto, sino de todos sin excepción. El texto es suficientemente claro; el empleo de la segunda persona del plural ⁸ incluye a todos. Si

4. Es cierto que no se sigue de forma absoluta; pero en caso contrario, el párrafo décimo aparecería como una cuña que rompería la unidad temática del capítulo, un caso único en la Regla. En ella cada capítulo mantiene su unidad temática formal de principio a fin, como hemos visto para el segundo y tercero y esperamos poder mostrar para los restantes.

5. Al indicar que los corazones, aún sin mediar palabra alguna («etiam tacente lingua»), pueden transmitirse mensajes impuros.

6. «... quos plus iusto forte *corripitis*» (*praec.* 6,3, l. 214); «... *corripiat* inquietos» (*ib.* 7,3, l. 228-229).

7. «Magis quippe innocentes non estis, si *fratres* uestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Si enim *frater* tuus...» (*praec.* 4,8, l. 114-116).

quedara alguna duda, la despeja el uso del indefinido «cualquiera que»⁹. Ningún hermano queda excluido del deber de ejercer la «corrección», cuando se den las circunstancias requeridas.

Pero limitarse a hablar de «corrección fraterna» no hace justicia al texto. A ella hay que añadir la «corrección» que incumbe al prepósito. No es menos «corrección» por el hecho de ser diferente. Para entender la diferencia hay que tener en cuenta dos particularidades. En primer lugar, que el prepósito la ha de ejercer no sólo en virtud de la fraternidad, sino también de la autoridad legal de que está investido; en segundo lugar, que su actuación no tiene la misma categoría que la de los demás hermanos, como lo deja ver el distinto verbo empleado¹⁰.

Llegados aquí, procede señalar el doble significado del verbo «corregir» en español. En una de sus acepciones, su relación inmediata es con la persona; en la otra, con la falta. Según la primera, «corregir» significa reprender y amonestar a una persona a fin de que desista de determinada conducta; según la segunda, «corregir» significa modificar de hecho un comportamiento acomodándolo a la norma. Para indicar el primero, el legislador se sirve de los verbos *admonere* y *corripere*¹¹; para referirse el segundo, de *corrigerere*¹². En el texto de la Regla la acción del siervo de Dios que, para ejercer la «corrección», no tiene más títulos que la fraternidad se expresa con el verbo «amonestar» (*admonere*); la del prepósito, en cambio, con el verbo «corregir» (*corripere*). Al presbítero no se le asigna papel ninguno en este nivel.

15.1.3. Los dirigentes del monasterio

La obligada mención del prepósito y del presbítero nos indica que es el momento para introducir un breve paréntesis, referido a los miembros del

8. Normalmente el santo renuncia a explicitar el sujeto, ya implícito en la persona del verbo; el sujeto explícito sólo aparece una vez: «Nec uos iudicetis esse maliuolos...» (*praec.* 4,8, l.113).

9. «... quicumque hoc potuerit inuenire» (*praec.* 4,8, l. 111).

10. Para referirse a la actuación de los demás miembros de la comunidad, el legislador se sirve de *admonere*; para la del prepósito, de *corripere*.

11. «... statim admonete» (*praec.* 4,7, l. 107); «Si autem et post *admonitionem*...» (*ib.* 4,8, l. 109); «... secretius *correptus*» (*ib.* 4,9, l. 122). Sobre esta *correptio* secreta, aunque en el marco más amplio de toda la comunidad cristiana y ejercida por el pastor de la misma, cf., L. J. VAN DER LOF, *La «correptio secreta» chez saint Augustin. Deux questions préliminaires, en Augustinus* 12 (1967) 449-472.

12. «... quod indicando *corrigerere* potestis» (*praec.* 4,8, l.115); «... si admonitus neglexerit *corrige*» (*ib.* 4,9, l. 21-22).

monasterio con función directiva. Breve, porque su función será considerada con más detenimiento en el comentario al capítulo séptimo. Ahora sólo apuntaremos lo necesario para que resulte inteligible lo que se ordena en esta segunda parte del capítulo.

El lector de la Regla ya conoce la figura del prepósito desde el capítulo inicial. Allí se le presenta como el que debe distribuir a cada uno de los moradores en el monasterio el alimento y el vestido ¹³. En el presente capítulo hace su aparición la otra figura de relieve en el monasterio, el presbítero. El prepósito y el presbítero coexisten simultáneamente en el monasterio, sin que, en principio, haya interferencias entre sus respectivas funciones. El prepósito es quien gobierna a la comunidad en cuanto comunidad monástica y el responsable del cumplimiento de las leyes dictadas con el fin de que los miembros del monasterio alcancen el objetivo para el que entraron en él; el presbítero, en cambio, ejerce su función sobre los miembros de la comunidad en cuanto que siguen siendo miembros de la Iglesia. A su actuación está confiado poner los medios para que puedan alcanzar el objetivo que justifica el ser miembros de ella.

Valorar la función de uno y otro únicamente por la información que ofrece el presente capítulo llevaría a una falsa comprensión de la realidad. En efecto, su ámbito de actuación es mucho más amplio que el de las trasgresiones contra la legalidad monástica o evangélica. Los datos que aporta el capítulo son restringidos por un doble motivo: de un lado, se refiere exclusivamente a su función coercitiva; de otro, su función coercitiva queda limitada aquí al ámbito de determinadas faltas.

15.1.4. El procedimiento de la «corrección»

Hecho el paréntesis, el tema que nos ocupará a continuación nos lo señala el epígrafe.

Cuando hablamos de procedimiento nos referimos al conjunto de pasos que deben darse desde que se percibe la comisión de la falta hasta que la falta queda corregida, es decir, eliminada. El procedimiento incluye la acción combinada de los dos sujetos a quienes el legislador ordena intervenir: los distintos hermanos y el prepósito. Se contempla, pues, la eventualidad de que el culpable haya hecho caso omiso de la amonestación del hermano, eventualidad que abre las puertas a pasos ulteriores.

13. «... et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro uictus et tegumentum...» (*praec.* 1,3, l. 6-7).

San Agustín presenta el procedimiento con extraña amplitud. Lo expone en los párrafos octavo y noveno, dos de los más largos en la presentación del editor L. Verheijen. Pero tal amplitud no va acompañada de claridad. Es un particular que no deja de anotarse ¹⁴ y, además, resulta evidente cuando se leen las interpretaciones dadas por los diversos autores.

No todos los comentaristas de la Regla han tomado en consideración este procedimiento ¹⁵. Otros lo hacen de forma muy somera. A. Sage distingue dos momentos: el de la corrección y el de la denuncia; en esta última distingue a su vez otras dos etapas: denuncia, primero, al prior (en privado) y luego, si es necesario, ante toda la comunidad. Y añade: «Pero, previamente a cualquier paso, pone como condición que el pecado haya sido comprobado por dos o tres miembros de la comunidad» ¹⁶. Hay que decir, sin embargo, que esto último no responde al contenido del texto. En él se indica expresamente lo contrario, esto es, que la falta ha de manifestarse al prepósito antes que a cualquier otra persona. Justamente buscando que no llegue a conocimiento de ellas, si no es necesario ¹⁷. El docto agustino asuncionista ha anticipado una etapa.

Que a la hora de establecer el procedimiento, san Agustín se ha inspirado en el evangelio de san Mateo (18,15-17) no admite la menor duda. La mayor parte de los comentaristas reconocen que el procedimiento presentado en la Regla es el mismo del evangelio, acomodado a una comunidad monástica. La acomodación consistiría en introducir el recurso al superior ¹⁸. En conformidad con este planteamiento, las etapas, formuladas en distintos términos, serían las siguientes: 1) amonestación al culpable, a nivel privado, por parte del testigo de la falta; 2) puesta en conocimiento del prepósito; 3) recurso al testimonio de otro u otros dos hermanos; 4) censura en presencia de la comunidad / imposición del castigo ¹⁹.

14. Cf. más adelante.

15. Por ejemplo, CILLERUELO.

16. SAGE, 234.

17. «Sed antequam aliis demonstratur, per quos conuincendus est, si negauerit, prius praeposito debet ostendi, si admonitus neglexerit corrigi, ne forte possit, secretius correptus, non innotescere aliis» (*praec.* 4,9, l. 20-22).

18. Cf. ZUMKELLER, 86; SAGE, 231 (estos dos autores no hacen referencia a la novedad que significa introducir el recurso al prepósito); A. MANRIQUE - A. SALAS, 172. 183; VAN BAVEL, 63; BOFF, 124; MARIE-ANCILLA, 135; MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*, 260.

19. Tal es el planteamiento de A. MANRIQUE - A. SALAS, 183; TRAPÈ, 124; VAN BAVEL, 63, CILLERUELO, *Comentario*, 371; MARIE-ANCILLA, 137-138. ZUMKELLER, 86-87 sólo considera las dos actuaciones en privado: del siervo de Dios y del prior. CILLERUELO, *Comentario*, 371: «Todo esto parece suponer ya una praxis jurídica establecida para estos casos, lo que sería casi inconcebible en el ambiente de san Agustín».

Aunque existe coincidencia en las etapas en general, hay alguna diferencia que merece ser tomada en cuenta. A propósito de la tercera etapa, A. Manrique y A. Salas se encuentran más cerca del texto de la Regla que A. Trapè, T. van Bavel y Marie Ancilla. En efecto, los primeros hablan de una invitación a otro u otros religiosos a seguir de cerca al culpable; esto es, tratan de convertirlos en testigos en el sentido más propio de la palabra, para que puedan dar testimonio con criterio personal cuando llegue el momento. En los últimos, en cambio, la función de ese segundo o tercer testigo queda desvirtuada porque propiamente no han sido testigos de la falta y no disponen de más información que la que les ha ofrecido el testigo inicial ²⁰.

Los mismos A. Manrique y A. Salas caen en un pequeño error al indicar que se debe informar a otros dos o tres hermanos. En efecto, el texto no habla de dos o tres personas, sino de dos o tres testigos, uno de los cuales es siempre el que primero advirtió la falta ²¹. Por tanto, más correcto es pensar en otro u otros dos hermanos, que, sumados al primero, harán dos o tres testigos.

C. Boff, a la vez que señala la falta de claridad ²², presenta los mismos cuatro pasos. Pero añade que los únicos claros son el primero y el tercero,

20. De hecho, A. Trapè se expresa en estos términos: «se anche questo fosse inutile, si dovrà *indicare* ad altri due o tre, affinché questi siano in grado di convincerlo davanti a la comunità» (*La Regola*, 124); T. van Bavel en estos otros: «Después hay que *informar* a más personas» (*Regla*, 63); y Marie-Ancilla afirma expresamente: «ces frères ne sont pas forcément de témoins oculaires» (*La Règle*, 138). Si ello es así, esto es, si la otra u otras dos personas no poseen más información que la ofrecida por el primer testigo, ¿qué valor tiene su testimonio? En ese caso, el testigo sigue siendo uno, no dos o tres, como indica el texto.

A. Manrique y A. Salas señalan que «Mateo exige el testimonio de dos o tres testigos, además del acusador» (*Evangelio y Comunidad*, p. 183; el subrayado es de los autores). Dato que no es cierto. En el evangelio se lee textualmente: «Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos (hermanos), para que todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos» (Mt 18,16). Si primero indica que el testigo inicial ha de tomar consigo solamente otro u otros dos (hermanos) y luego menciona dos o tres testigos, es porque a aquellos se ha añadido el testigo inicial.

21. «Si autem negauerit, tunc nescienti adhibendi sunt alii, ut iam coram omnibus possit, non ab uno teste argui, sed a duobus uel tribus» (*praec.* 4,9, l. 23-25). En el mismo sentido ha de entenderse lo dicho en el párrafo anterior: «... prius tamen et alteri uel tertio demonstratum» (*ib.* 4,8, l. 111-112). Es lo mismo que presenta san Mateo. Primero dice: a otro u otros dos, y luego habla de dos o tres testigos. Evidentemente aquí incluye ya el inicial.

22. «Se debe reconocer que la Regla no se destaca por la claridad en relación con el procedimiento que se ha de seguir en la corrección fraterna. La formulación de las etapas es confusa. De ahí la discordancia de los comentaristas sobre la secuencia correcta de los diversos pasos de la corrección y de lo que comportan» (BOFF, 129-130). Y aquí halla «una prueba más de que la regla era más bien un cuaderno de anotaciones prácticas... y no un código de normas bien elaborado en manos de toda la comunidad» (*ib.*).

apareciendo poco definido el intermedio. Son los siguientes. *Primero*: advertencia a solas; *paso intermedio*: aviso al prior e intervención privada de este; *segundo paso*: notificación a uno o dos testigos más e intervención de estos ante el acusado; *tercer paso*: denuncia por testigos, frente a toda la comunidad, y por consiguiente el castigo y la eventual expulsión ²³.

Diverso es el procedimiento que debe seguirse, según lo detecta Agatha Mary. El primer paso lo constituye, obviamente, la amonestación directa por parte de quien ha sido testigo de la falta. El paso siguiente consiste en que éste se procure otro u otros dos testigos de la falta. A continuación, confirmado ya su previo parecer con el testimonio de los nuevos testigos ²⁴, informa de ello al prior ²⁵, y finalmente a la comunidad. Pero antes de que tenga lugar la información al prior, la autora hace intervenir a los testigos complementarios ante el culpable. Y sólo cuando esta intervención no ha producido el efecto deseado, toma cartas en el asunto el prior, pero aún a nivel privado ²⁶. Y si, a su vez, fracasa también esta intervención, el prior mismo buscará la cooperación de otros miembros del grupo ²⁷. El procedimiento propuesto por la autora no sólo es diverso, sino incluso más compli-

23. BOFF, 129-130. Como el texto monástico habla de la eventualidad de que el culpable niegue los hechos, el autor se pregunta ante quién tendría lugar tal negación, si ante el prior o ante la comunidad, y juzga que se trata de esta última, aunque no lo ve claro. A nosotros nos parece claro que se trata de negarlo ante el prior, como lo exponemos de inmediato.

24. A diferencia de todos los demás comentaristas, la autora juzga que la falta han de conocerla dos o tres hermanos, además del testigo inicial, antes que el prior. Lo justifica argumentando que, al darla a conocer al responsable de la comunidad, adquiere ya un carácter oficial; de ahí que el testigo primero sienta la necesidad de caminar sobre seguro: «But it is a serious matter to make known a suspicion concerning another member of one's community. Just because of the basic pattern of group structures, once a matter is referred to the leader it immediately becomes an official concern; and a brother is reluctant to express his suspicions for fear of being in error or acting unjustly. The very fact that what he has witnessed has revolted him is a threat to his objectivity, and he needs the corroboration of others before it is judicious for him to lay the matter open to his prior. He will, says Augustine, be wise to share the matter with one or two trustworthy brothers; if they, too, notice the same undesirable behaviour then there is no error in fact» (AGATHA MARY, 173).

25. *Ib.*

26. «Therefore it is not appropriate at this stage to make the matter generally known. First it should be referred to the prior, if the warning of two or three brothers has gone unheeded and there has been no amendment... The witnesses' warning may have been ignored and the wrongdoer may have failed to "reform/correct" his ways (*corrigi*). It is then that the prior's intervention, which takes place in private, may produce a reformation by the way he signifies reproof» (*Ib.*, 179).

27. «Thus at this point Augustine advises the prior to engage the cooperation of other members of the group» (*ib.* 180).

cado, al multiplicar las instancias. Además, no responde al texto de la Regla, que procura que sea el prepósito el primero a quien se haga conocer la existencia de la falta. En cambio, la autora tiene a su favor el convertir en auténticos testigos de la falta a los otros hermanos a los que recurre el testigo inicial.

Hasta aquí el punto de vista de otros autores. Ha llegado el momento de presentar el nuestro. A nuestro modo de ver, hay que considerar cuatro etapas: el párrafo séptimo contiene la primera; el párrafo octavo no introduce ninguna nueva, aunque alude a la primera y anuncia la tercera; el párrafo noveno introduce las tres restantes.

Reducidas a sus elementos esenciales son las siguientes: 1) amonestación (*admonere*); 2) corrección (*corripere*); 3) la prueba (*conuinci*) y 4) la sanción (*coherceri/sustinere uindictam*). Veamos más detenidamente cada una de ellas.

a) *La amonestación*. En esta primera etapa, los protagonistas son dos: el siervo de Dios que ha cometido la falta y cualquier otro siervo de Dios que haya sido testigo de ella. Tal amonestación ha de hacerse en privado ²⁸ y sobre la marcha; el objetivo es conseguir la rectificación inmediata, para evitar que el mal vaya a más ²⁹.

b) *La corrección*. Tres son los protagonistas principales de esta etapa: el siervo de Dios que ha cometido la falta, el prepósito de la comunidad y el testigo inicial, que es quien debe darla a conocer al prepósito ³⁰.

Los presupuestos para que se dé esta etapa son tres: que haya existido la falta, que el trasgresor haya sido amonestado por el testigo y que aquel no haya modificado su conducta, reincidiendo en la falta ³¹. El centro de la misma lo constituye el hecho de la corrección (*correptus*) por parte del prepósito; el modo, en secreto; la razón por la que se elige ese modo: evitar que llegue a conocimiento de los demás ³², se sobreentiende que de la comuni-

28. Así se deduce del párrafo octavo. Si la etapa siguiente implica la delación, es que la anterior se había mantenido en secreto: «*iam uelut uulneratum sanandum prodat*» (*praec.* 4,8, l. 110-111).

29. Cf. *praec.* 4,7, l. 106-108 (para el texto latino, cf. nota 1).

30. «... *iam uelut uulneratum sanandum prodat, quicumque hoc potuerit inuenire*» (*praec.* 4,8, l. 110-111); «*prius praeposito debet ostendi...*» (*ib.* 4,9, l. 121).

31. «*Si autem et post admonitionem iterum uel alio quocumque die, id ipsum eum facere uideritis*» (*praec.* 4,8, l. 109-110); «... *si admonitus neglexerit corrigi...*» (*ib.* 4,9, l. 121-122).

32. «... *ne forte possit, secretius correptus, non innotescere ceteris*» (*praec.* 4,9, l. 122).

dad. Como indica el modo con un adverbio en grado comparativo (*secretius*), debe existir el otro término de la comparación. El contexto no deja duda alguna sobre cuál es: una «corrección» con otros testigos del hecho ³³.

c) *La prueba*. En esta etapa aumentan considerablemente los actores. De una parte está el, hasta ahora, sólo presunto culpable; de otra, el testigo de la presunta falta. Entre uno y otro están, de un lado, el prepósito, ahora en función judicial; de otro, los demás miembros de la comunidad.

Los presupuestos para esta etapa son varios. Algunos, los mismos que en la anterior: la falta cometida y la amonestación previa a la que no siguió cambio de conducta. A ellos hay que añadir: la corrección por parte del prepósito, la negación de la falta por parte del delatado; el procurarse testigos por parte del delator, y la deposición testifical por parte de estos en favor del delator y en contra del delatado.

La negación de la falta por parte del delatado es contemplada únicamente como una posibilidad, al estar indicada con una condicional ³⁴. Por tanto, sólo en el caso en que se cumpla la condicional tiene sentido continuar con el procedimiento.

Es precisamente este hecho el que provoca que el delator tenga que apoyar su testimonio con el de otro u otros dos testigos. Sobra decir que este particular numérico tiene su base en el evangelio de san Mateo (18,16), que a su vez se inspira en el Antiguo Testamento (Dt 17,6; 19,15; cf. también 2 Cor 13,1; 1 Tim 5,19) ³⁵. Es esta acción del procedimiento la que más problemas ha causado a algunos intérpretes del capítulo, hasta el punto de que o dudan sobre el momento exacto en que ha de integrarse en el procedimiento o la duplican ³⁶. El problema lo origina, de una parte, el hecho de que es anunciada ya en el párrafo octavo ³⁷, aunque solamente en el párrafo siguiente se habla de su ejecución; y de otra, el que el santo mismo introduce un cambio. Es evidente que en el párrafo octavo el legislador tiene en mente un modo de proceder: amonestación, delación (descubri-

33. El legislador señala que, antes de hacer que otros lo sepan, se ha de indicar al prepósito para que, mediante esta corrección más secreta,...

34. «... si negauerit» (*praec.* 4,9, l. 121). No nos queda ninguna duda de que la posibilidad a que alude se refiere a negar la falta ante el prepósito (cf. antes, nota 23).

35. L. Verheijen señala que en este contexto se halla el único uso de la segunda persona del singular en toda la Regla: «Si... frater tuus...», que es precisamente como empieza el texto de Mt 18,15: «Si... frater tuus...» (cf. *Le célibat*, 112).

36. Cf. antes, respectivamente C. Boff y Agatha Mary.

37. «... prius tamen et alteri vel tertio demonstratum, ut duorum uel trium possit ore conuinci et competenti seueritate coherceri» (*praec.* 4,8, l. 111-113).

miento al prepósito) y, para asegurarse ante éste en el caso posible de que el culpable negara su falta, procurarse *antes* la existencia de otro u otros dos testigos ³⁸. Pero, luego, en el parágrafo noveno cambia el orden del segundo y tercer paso. El cambio de parecer puede entenderse expresado en la conjunción adversativa (*sed*) con la que inicia el parágrafo noveno.

El comienzo de este parágrafo deja claros varios puntos. En primer lugar, el definitivo suceder de los momentos: antes de que otros presencien la falta, ésta se ha de dar a conocer al prepósito ³⁹; luego, la motivación del cambio de orden: en bien del delatado, esto es, para evitar que su falta llegue innecesariamente a conocimiento de los demás ⁴⁰; en tercer lugar, su función: declarar convicto al culpable en el caso de que negara la falta ⁴¹.

Antes de pasar adelante en la descripción del procedimiento conviene hacer un alto y detenerse en cuestiones filológicas. El verbo latino utilizado por el legislador para señalar la acción del testigo inicial sobre los futuros testigos es *demonstrare* ⁴². Para interpretar correctamente el texto es imprescindible asignarle su significado propio. En las traducciones que ofrecen, todos los comentaristas le asignan como significado el que una persona haga conocer algo a otra, ya sea por comunicación directa, ya sea poniéndola en situación de ser testigo de ella. Los más siguen la primera opción ⁴³, los menos la segunda ⁴⁴. Ahora bien, a nosotros no nos queda la menor duda de que la interpretación del verbo ha de ir por la segunda opción. Sólo así tendría sentido el que entren en causa. Sólo si ellos han podido presenciar la falta pueden cumplir la función de testigos que les asigna el texto monástico. De lo contrario, como ya se indicó, el testigo seguiría siendo único, aunque hablase por boca de otro u otros dos más. El verbo *demonstrare*, pues, hay que entenderlo en modo tal que implique que otros presencien la falta.

38. «post *admonitionem*..., *prodat*... *prius* tamen... *demonstratum*» (*praec.* 4,8, l. 109-111).

39. «Sed antequam aliis *demonstretur*... *prius* *praeposito* debet ostendi» (*praec.* 4,9, l. 120-121).

40. «... ne forte possit, secretius correptus, non innotescere ceteris» (*praec.* 4,9, l. 122).

41. «... per quos conuincendus est, si negauerit» (*praec.* 4,9, l. 120-121).

42. «... *prius* tamen et alteri uel tertio *demonstratum*...» (*praec.* 4,8, l. 111-112); «Sed antequam aliis *demonstretur*,...» (*ib.* 4,9, l. 120).

43. ZUMKELLER, 82: to point out / to make known; TRAPÈ, 251.153: indicare; BOFF, 33.34 y VAN BAVEL, 21: exponer; G. LAWLESS, *The Rule* 91: to be told / to reveal; CILLERUELO, *Comentario*, 34: manifestar; AGATHA MARY, 171.177: to point out; MARIE-ANCILLA, 25: mettre au courant.

44. SAGE, 233.234: s'assurer (de la existencia de otros testigos); A. MANRIQUE - A. SALAS, 183: invitándoles a seguir de cerca la conducta del culpable; L. VERHEIJEN, NA I, 22.23: tirer l'attention sur lui/le designer.

Atención particular merece también el término *nescienti*. Este participio plantea dos problemas: uno, el de la persona a que se refiere; otro, el de su traducción. De forma unánime, todos los comentaristas lo refieren al siervo de Dios que ha cometido la falta ⁴⁵. Nosotros somos del parecer que el participio se refiere al prepósito ⁴⁶ y que al verbo ha de dársele su significado primario, esto es, ignorar ⁴⁷. En consecuencia, nos imaginamos el siguiente escenario: el siervo de Dios testigo de la falta de otro miembro de la comunidad la revela al prepósito; el prepósito corrige su falta al autor y este la niega. Y es precisamente en este momento en que el prepósito se encuentra con dos informes contradictorios y no sabe lo que efectivamente aconteció cuando se hace necesario el testimonio de ulteriores testigos ⁴⁸, que prueben la falta ⁴⁹. Cuando sólo acusa un testigo, su testimonio queda devaluado; este sólo adquiere pleno valor cuando es confirmado por el de otros ⁵⁰. Por ello, esta tarea corre a cargo del acusador. Y no consiste simplemente en informar a otros, como ya se indicó, sino en ponerles en antecedentes para que ellos mismos puedan ser testigos oculares de la falta ⁵¹.

La negación de los hechos por parte del culpable provoca que el caso trascienda la dimensión privada que ha tenido hasta ese momento y entre en el dominio público. Por tanto, la solución del conflicto ya no tendrá lugar en el ámbito privado, aunque no totalmente privado ⁵², sino ante toda la comunidad ⁵³.

Después de que la deposición testifical del acusador y primer testigo ha sido confirmada por el testimonio de otro u otros dos testigos, el juez, en el

45. ZUMKELLER, 82; to feign ignorance; SAGE, 235 y L. VERHEIJEN, NA 1,23: a son insu; TRAPÈ, 253: preteso innocente; BOFF, 34 y VAN BAVEL, 107: el que disimula; AGATHA MARY, 177 y G. LAWLESS, *The Rule 93*: without his knowing; CILLERUELO, *Comentario*, 34: su disimulo.

46. El sujeto de *possit* no es la persona que se oculta bajo el *nescienti*, sino el mismo de *negauerit*.

47. La traducción «without his knowing» nos parece la menos acertada. Como bien indica AGATHA MARY, 180, tiene poco sentido en una Regla que, por prescripción de la misma Regla, se ha de leer cada semana (*praec.* 8,2, l. 241-241). A partir de aquí el siervo de Dios puede saber que iba a ser vigilado.

48. «Si autem negauerit, tunc nescienti adhibendi sunt alii» (*praec.* 4,9, l. 123).

49. «... per quos conuincendus est, si negauerit» (*praec.* 4,9, l. 120-121).

50. «... ut iam coram omnibus, non ab uno teste argui, sed a duobus uel tribus conuincit» (*praec.* 4,9, l. 124-125).

51. No se olvide lo dicho antes: «post admonitionem iterum, uel alio quocumque die» (*praec.* 4,8, l. 110-111), que supone que la acción no fue un hecho puntual, sino reiterado.

52. «... secretius...» (*praec.* 4,9, l. 122).

53. «... coram omnibus... » (*praec.* 4,9, l. 123-124).

caso el prepósito, tiene la prueba que necesitaba: el acusado queda «convicto» de su falta ⁵⁴.

Es ahora el verbo *conuinci* el que reclama nuestra atención. Su traducción e interpretación por los estudiosos no es unánime. Algunos colocan su significado en el ámbito psicológico: confundirle, hacer que se avergüence de su acción ⁵⁵; otros en el ámbito de la consciencia ⁵⁶, otros en el jurídico ⁵⁷; otros, por último, combinan diversos aspectos ⁵⁸. A nuestro parecer al término hay que asignarle un valor plenamente jurídico, esto es: indicador de la situación de un sujeto culpable al que se le ha probado su delito en una instancia judicial ⁵⁹. No importa, al respecto, que esta instancia esté dentro del monasterio. La interpretación psicológica resulta demasiado pobre en el contexto. Aunque no hay que excluirla, es consecuencia de la jurídica. A su vez, interpretarlo sólo en el ámbito de la consciencia no tiene cabida en el contexto de la Regla. El legislador contempla un caso en que la falta se ha cometido de hecho. Al respecto es significativo que no considera siquiera la posibilidad de que el acusador actúe de mala fe. Por tanto, si el legislador se pone en el caso de una falta cometida realmente, carece de sentido que contemple la posibilidad de que otros tengan que convencer al autor de la misma de que la falta existió. No queda, pues, sino la interpretación jurídica.

d) La sanción. Los personajes que en esta etapa entran en escena son, de una parte, el culpable; de otra, el prepósito y el presbítero, ahora en función sancionadora.

54. Basta con que eso acontezca objetivamente, sin que sea necesario el reconocimiento formal de la misma por parte del culpable. De hecho, el texto monástico contempla la posibilidad de que él no acepte el castigo, lo que haría suponer que tampoco reconoce los hechos que se le imputan.

55. Así interpretamos el «confondre» (SAGE, 233.235; MARIE-ANCILLA, 25).

56. Así interpretamos el «convencer (de su error)» (BOFF, 33.34; VAN BAVEL, 107), o el simple «convincere» (TRAPÈ, 251.253).

57. Así interpretamos el «to prove guilty» (ZUMKELLER, 82); «to be convicted / expose his failing» (G. LAWLESS, *The Rule* 91.93).

58. Así «be proved (in the) wrong» y «to be shown to be culpable» (AGATHA MARY, 171.177) que pueden referirse respectivamente al ámbito moral y al jurídico); o «confondre», «convaincre» y «prouver sa culpabilité» (L. VERHEIJEN, NA 1,22.23), que pueden ubicarse en los ámbitos psicológico y jurídico).

59. Sin que ello implique necesariamente que el acusado reconozca su culpabilidad. En una carta, el santo distingue netamente entre el probar a uno su culpabilidad (*conuictus*) y el reconocer, como consecuencia, la propia falta (*et ad confessionem conuictione perductus*) (*ep.* 15*,3, citado por MARIE-ANCILLA, 139).

Condición previa, por tanto, es la demostración de la falta ⁶⁰. El centro de interés del legislador está en que el culpable reciba el castigo por su falta, no en quien ha de imponérselo; este dato es un efecto derivado ⁶¹. En cuanto al castigo mismo, no se especifica cuál ha de ser. El texto también contempla la posibilidad de que el castigo no sea aceptado por el siervo de Dios declarado culpable, con una única consecuencia: su salida del monasterio. Salida que puede acontecer ya por propia iniciativa, ya por expulsión ⁶².

En su brevedad el texto plantea varias cuestiones a nivel histórico. Una de ellas, qué castigo o castigos tenía en mente san Agustín al escribir lo que ha escrito; otra, cuál era el papel específico del prepósito y del presbítero en estos casos. Cabría preguntar también si era frecuente el rechazo del castigo, el abandono del monasterio por iniciativa personal o la expulsión propiamente dicha.

Del texto se deduce que la competencia en el caso era específica del prepósito, aunque podía llevar asociada también la del presbítero. Es decir, no se trata de que en unos casos interviniera el prepósito y en otros el presbítero ⁶³; antes bien, el primero intervenía siempre y, en determinadas circunstancias, también el segundo ⁶⁴. Esta posible doble intervención permite pensar que la sanción disciplinaria podía tener un doble carácter: uno puramente monástico y otro eclesial, competencia respectivamente del prepósito y del presbítero.

Ignoramos qué castigos podía imponer el prepósito, pero con toda certeza los lectores de la Regla los conocían bien ⁶⁵.

60. «Conuictus uero...» (*praec.* 4,9, l. 125).

61. Los elementos esenciales de la oración guardan relación con el culpable; lo referente al sujeto sancionador aparece como una circunstancia: «Conuictus uero, secundum praepositi, uel etiam presbyteri ad cuius dispensationem pertinent, arbitrium, debet emendatoriam sustinere uindictam» (*praec.* 4,9, l. 125-127).

62. «Quam si ferre recusauerit, etiam si ipse non abscesserit, de uestra societate prociatur» (*praec.* 4,9, l. 127-128).

63. Estamos ante la primera aparición de esta «autoridad» en el monasterio. Volverá a aparecer en el párrafo undécimo de este mismo capítulo, en idéntico contexto, y en el capítulo séptimo. Digamos de paso que, en todos los manuscritos de la versión femenina del *Praeceptum*, esto es, en la *Regularis informatio*, en lugar de *uel etiam presbyteri*, se lee *uel etiam episcopi*, que falta en todos los manuscritos del *Praeceptum*. Apoyándose en este dato, L. Rubio deduce que la Regla fue escrita primero en versión femenina, aduciendo que el texto responde a la realidad eclesial (*De nuevo sobre la Regla monástica de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 [1995] 677-740: 697-708).

64. «... secundum praepositum, uel etiam presbyteri, ad cuius dispensationem pertinent, arbitrium... » (*praec.* 4,9, l. 125-126).

65. A nuestro parecer atribuir esa falta de precisión a la conciencia del legislador de que cada época tiene sus normas, nos parece malinterpretar la naturaleza de la Regla: «Each age has attempted to deal with the problem according to his own insights and cus-

Un autor supone que podía imponer el ayuno, la abstinencia de carne y vino, la recitación de salmos o inclusive el castigo con varas ⁶⁶.

San Posidio nos informa de un castigo concreto: limitar la cantidad de vino en las comidas. Pero, según la información que nos ofrece, este castigo era impuesto específicamente a quienes, en el monasterio de clérigos, osaban jurar en el refectorio ⁶⁷.

No cabe descartar que el castigo o, al menos, un castigo, consistiera en apartar al culpable de la mesa común, siguiendo la orden de san Pablo de no compartir mesa con el hermano con fama de impúdico ⁶⁸. Nada tiene de extraño que el santo tomara al pie de la letra el precepto paulino. Tanto menos cuanto que, tras comentar ese texto del Apóstol, en su réplica a Parmeniano señala cuán fácil sería a un obispo, clérigo o prepósito excluir a alguien del orden de los clérigos, o del número de los pobres alimentados por la Iglesia, sin duda los monjes ⁶⁹, o de la misma asamblea de los laicos, prohibiéndoles comer con ellos ⁷⁰. Más aún; en un texto inmediatamente anterior ha indicado las circunstancias en que se puede llevar a cabo lo que acaba de calificar de fácil: cuando no se rompe la paz ni la unidad de la comunidad:

Es entonces cuando se puede uno abstener de juntarse con el malvado pensando en su salvación, hasta negarse a comer con él, pero no por rabiosa enemistad, sino para someterlo a disciplina desde la fraternidad ⁷¹.

toms. And it is as well that Augustine provides no specific precept as to how the wrongdoer in the Hippo monastery is to be helped» (AGATHA MARY, 181).

66. BOFF, 133, quien remite al *Ordo monasterii*, 10 y a la *Regla* de san Benito 28,30. Pero el *Ordo monasterii* refiere únicamente el castigo de los azotes, añadiendo incluso que estaba condicionado a la edad del culpable.

67. «Et ne quisquam facili iuratione etiam ad periurium decidisset,... instituerat, ne quis iuraret, nec ad mensam quidem. Quod si prolapsus fecisset, unam de statutis perdebat potionem: numerus enim erat suis secum commorantibus et convivantibus poculorum praefixus» (*Vita Augustini*, 25).

68. Cf. 1 Cor 5,11.

69. Cf. L. VERHEIJEN, «*Expulsion, excommunication, dégradation*» (*L'expulsion "de numero pauperum quos pascit ecclesia" dans le Contra Epistolam Parmeniani III,2 (16)*), en *Augustiniana* 22 (1972) 5-29:19-22 NA 1,322-346: 336-339. El autor señala cuán cercanos están los textos por él examinados y la segunda parte del capítulo cuarto de la Regla, de modo especial en lo que a la terminología se refiere. Cf. pp. 25-26 NA 1,342-343.

70. «... quam facile de gradu clericorum quisque ab episcopo uel de numero pauperum quos pascit ecclesia uel de ipsa congregatione laicorum siue ab episcopo siue a clerico uel quocumque praeposito cui est potestas eximitur, ita ut cum eiusmodi a ceteris, quibus hoc praecipitur, nec cibus sumatur» (*c. ep. Parm.* 3,2,16; también 3,2,12 y *en. Ps.* 100,8).

71. «Tunc autem hoc sine labe pacis et unitatis et sine lesione frumentorum fieri potest... tunc se ab eius coniunctione salubriter continet, ut nec cibum cum eo quisquam sumat non rabie inimica, sed cohercitione fraterna; tunc etiam ille et timore percutitur et pudore sanatur» (*ib.* 3,2,13).

Es cierto que san Agustín habla del castigo de los pecados en el ámbito de la comunidad eclesial, no específicamente dentro del monasterio. Pero hay que reconocer, en primer lugar, que lo que admite para el ámbito eclesial, bien lo puede admitir para el ámbito monástico. Tanto más que en el texto citado anteriormente menciona a obispos, clérigos o *prepósitos*. Prepósitos son los obispos, prepósitos son también los clérigos respecto de la comunidad eclesial; por tanto, el que mencione junto a ellos a los prepósitos indica que está pensando en una categoría específica, con gran probabilidad los prepósitos de los monasterios. En segundo lugar, que, aunque el castigo aludido se pueda ejecutar con cualquier persona, rechazando por ejemplo su invitación a comer con él, es en el monasterio donde mejor se puede poner en práctica, dado el régimen de comida en común ⁷².

Dos consideraciones más añaden probabilidad a la hipótesis. De una parte, el hecho de que tal castigo lo establezca el Apóstol para el cristiano que haya cometido pecados de impureza; de otra, que esa misma práctica sea mencionada hacia el 400 por san Jerónimo como castigo monástico en su carta 108, conocida como epitafio de Paula ⁷³.

También se ha contemplado la posibilidad de un castigo corporal ⁷⁴. No cabe excluirlo. Aunque se trate de un escrito tardío, nos puede dar luz la obra titulada *Manual a Lorenzo*. En ella leemos que quien tiene la autoridad legal necesaria puede emendar sirviéndose de los azotes ⁷⁵. El texto adquiere más valor si lo asociamos a una de las cartas descubiertas por J. Divjak. Ella nos informa de un monje del monasterio de clérigos, al que, habiendo sido visto hablando a solas con religiosas, su prepósito le sometió al castigo de los azotes ⁷⁶. Aunque aquí se trate de algo más que la simple mirada provocativa de

72. Aunque en este caso no sería exactamente lo que ordena el Apóstol: «no comer con el culpable», sino algo ligeramente distinto: no dejarle comer con uno.

73. «Quam linguosam et garrullam ac procacem rixisque perspexerat delectari, et saepius commonitam nolle converti, inter ultimas et extra conuentum sororum ad fores triclinii orare faciebat, et separatim cibum capere: ut quam obiurgatio non correxerat, emendaret pudor» (*ep.* 108,20,6). A propósito de este texto: «les deux premières notations ("au dernier rang" et "en dehors de l'assemblée des soeurs") se rapporteraient à l'oratoire, tandis que les deux suivantes (prier aus portes du triclinium et "prendre son repas à part") se situent évidemment aux abords du réfectoire» (DE VOGÜÉ, 5,42). Aunque se trata de prácticas en un monasterio femenino y ubicado en Oriente, indican el comienzo de una praxis que poco a poco se irá afianzando también en occidente.

74. MARIE-ANCILLA, 139.

75. «etiam ... eleemosynam dat, et qui *emendat uerbere* in quem potestas datur» (*ench.* 72). Cf. L. VERHEIJEN, «*Pour le rendre meilleur*» (*Emendatorius, terme augustinien*), en *Augustiniana* 21 (1971) 17-23:22 NA 1,315-321:320.

76. «Erat in monasterio nostro ex notario meo quidam qui me gemente non bonus euaserat et a praeposito monasterii eo quod inuentus fuerat solus hora importuna cum qui-

que habla el capítulo de la Regla, dos datos nos acercan a él: de una parte, es el preposición el que ejecuta el castigo y, de otra, para referirse a él recurre al verbo *cohercere*, el mismo empleado en el párrafo octavo ⁷⁷ y en el texto del escrito contra Parmeniano, citado con anterioridad.

En cuanto al castigo añadido por el presbítero cabría pensar o en agregarlo al número de los penitentes o en privarlo de la comunión eucarística. Puede resultar sorprendente que una simple mirada lleve a penas tan duras, reservadas habitualmente para pecados más graves. Pero ha de tenerse en cuenta la naturaleza de esa mirada que explica el que en el párrafo cuarto la considerase como un *crimen* (*criminosum*), esto es, un pecado grave ⁷⁸. Además, el castigo ya estaba comenzando a imponerse en el monacato, incluso para faltas de menor trascendencia ⁷⁹.

En cuanto a la expulsión del monasterio existen ejemplos en otros escritos agustinianos. El texto antes citado de la réplica a Parmeniano señalaba, sin aducir casos concretos, cuán fácil era ⁸⁰. La expulsión por el motivo indicado es contemplada en la carta 78 ⁸¹. La carta 64 nos habla de un monje expulsado, pero no se nos indica el motivo ⁸². Una y otra carta nos indican también que la expulsión no estaba exenta de consecuencias. Al sujeto de la misma le quedaba prohibido, a nivel eclesial, el acceso a la clericatura y, a nivel monástico, el ser preposición en otro monasterio en el que eventualmente pudiera ingresar ⁸³.

busdam sanctimonialibus loquens plagis coercitus contemptibilis habebatur» (*ep.* 20*,5). A este texto remitía Marie-Ancilla; cf. nota 74.

77. «... conuinci et competenti seueritate *coherceri*» (*praec.* 4,8, l. 112-113). L. Verheijen piensa más bien que ese sería el castigo más severo (*gravius*) a que alude en el párrafo undécimo (cf. *Les Lettres nouvelles et la vie monastique autour de saint Augustin*, en *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris 1983, pp. 123-127: 125).

78. La naturaleza de la mirada que el legislador contempla la examinaremos más adelante a propósito de la *oculi petulantia* del párrafo séptimo.

79. Refiriéndose a la *ep.* 108,20 de san Jerónimo (cf. el texto latino en nota 73), comenta un estudioso: «... on a là une des toutes premières mentions de ce qui deviendra le châtiment classique des moines fautifs et obstinés: l'excommunication» (DE VOGÜÉ, 5,42-43, quien añade que ni el *Ordo Monasterii* ni el *Praeceptum* de san Agustín habían precisado tanto qué entendían ellos por «estar sometidos a la disciplina del monasterio» o «sufrir un correctivo»).

80. Cf. antes, nota 70. Cf. también L. VERHEIJEN, «*Expulsion*, 21 NA 1,338.

81. «Cum... (non) inuenirem, quo modo unum e duobus conuinceretur, quamuis magis presbytero credidissim, cogitaueram primo sic ambos deo relinquere, donec in uno eorum, qui mihi suspectus erat, aliquid existeret, unde non sine iuxta et manifesta causa de nostro habitaculo proiceretur» (*ep.* 78,3). Cf. L. VERHEIJEN, «*Expulsion*, 23-25 NA 1,340-342.

82. Cf. *ep.* 64,3. Cf. L. VERHEIJEN, «*Expulsion*, 22 NA 1,339.

83. Cf. las dos notas anteriores.

De autoexclusiones del monasterio no faltan testimonios en la obra agustiniana. Por la carta 60 conocemos al monje Donato y su hermano que desertaron de la comunidad monástica buscando ser elegidos clérigos, objetivo que consiguieron ⁸⁴. El comentario al salmo 99 habla de un siervo de Dios que abandona el monasterio, pero no porque no aceptase el correctivo, sino por su incapacidad para soportar a los demás ⁸⁵. Sin que coincida exactamente con la situación examinada en la Regla, se acerca a ella el caso del siervo de Dios ya mencionado, quien, después de sufrir el castigo que le impuso el prepósito, abandonó el monasterio. Ignoramos si lo hizo por considerar el castigo injusto o excesivo ⁸⁶. El caso más parecido, sin embargo, lo encontramos en el escrito de réplica a Parmeniano, ya citado. El contexto es el mismo. Tras invitar a poner en práctica el consejo apostólico de la corrección fraterna (2 Ts 3,15), no buscando desarraigar al culpable de la comunidad, sino su enmienda, añade: «Si no se reconoce culpable y rehúsa enmendarse por la práctica de la penitencia, él mismo se irá fuera y, si queda separado de la comunión de la Iglesia, será por su propia voluntad». La diferencia con el texto de la Regla es que aquí no se trata de la comunidad monástica, sino de la comunidad eclesial ⁸⁷.

15.2. Regalos a los siervos de Dios

Esta segunda parte del capítulo nos ofrece algún dato más de interés histórico. Ubicado el monasterio en un contexto urbano, era prácticamente imposible que los siervos de Dios no mantuviesen algún tipo de relación con personas de fuera. De esa relación habla el último párrafo del capítulo. Fruto de ella es la recepción de cartas o regalos.

84. «... Si desertores monasteriorum ad militiam clericatus eliguntur...» (*Ep.* 60,1). Cf. A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, El Escorial-Salamanca 1959, 222-234: Fallos en los monasterios de Agustín.

85. «Et paucorum hominum molestia irritatus, dum non perseveraverit implere quod vovit, fit desertor tan sancti propositi, et reus voti non redditi» (*en. Ps.* 99,12).

86. «Iste deserto monasterio ad episcopum de quo agimus mox ut se contulit, ab illo presbyter ordinatus est, me inconsulto atque nesciente. Nam prius audiui factum quam futurum credere potuissem, etiam si mihi aliquis cui credendum fuerat indicasset» (*ep.* 20*,5). Como indica el texto, para mayor mortificación de san Agustín, consiguió ser ordenado presbítero burlando la legislación vigente.

87. «... sed corripite ut fratrem (2 Tes 3,15). Non enim ad eradicandum fit, sed ad corrigendum. Quod si se non agnouerit neque poenitendo correxerit, ipse foras exiet et per propriam uoluntatem ab ecclesiae communionem dirimetur» (*c. ep. Parm.* 3,2,13).

Explícitamente el texto habla sólo de recibir *a escondidas* cartas o regalillos de cualquier tipo de una mujer ⁸⁸. Lo que el legislador rechaza no es el recibir cartas o regalillos; ni siquiera el que provengan de una mujer, sino que se haga a hurtadillas. Del conjunto del capítulo hay que deducir que las cartas a que se refiere tienen un contenido amoroso y que los regalos van encaminados a mantener vivo el amor, por supuesto lascivo. De ahí la voluntad de ocultarlo. Pero si lo que está prohibido es recibir a escondidas tales cartas o regalos de una mujer, es lógico deducir que el legislador no lo prohíbe cuando carecen de ese carácter secreto. Y, a su vez, si acepta una y otra cosa, aunque provengan de una mujer, con más razón hay que suponer que lo admitía cuando la generosidad provenía de un varón.

Pero aceptar la existencia de donativos no es sólo cuestión de lógica. La misma Regla lo afirma con todas sus letras en el párrafo tercero del capítulo quinto. Allí contempla explícitamente la posibilidad de que los padres y allegados puedan ofrecer algo al siervo de Dios. Hasta indica qué podía ser: una prenda de vestir o cualquier otra cosa juzgada necesaria ⁸⁹. De forma igualmente explícita, en un sermón el santo acepta que personas ajenas al monasterio ofrezcan alimentos a los siervos de Dios. Pero se refiere al monasterio de clérigos y al caso específico de que algún siervo de Dios se halle enfermo o convaleciente ⁹⁰. Por otra parte, en cuanto a las cartas, él mismo, tan escrupuloso en el trato directo con mujeres, mantuvo correspondencia con varias ⁹¹.

El legislador señala también el comportamiento que se ha de tener con el siervo de Dios que haya cometido la falta señalada: si lo confiesa espontáneamente, se beneficiará del perdón y de la oración de los demás; en caso contrario, ha de recibir un correctivo más severo ⁹². Al historiador del

88. «Quicumque autem in tantum progressum fuerit malum, ut occulte ab aliqua (femina) litteras uel quaelibet munuscula accipiat...» (*praec.* 4,11, l. 134-135).

89. «... si quis filiis suis, vel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam uestem, siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum...» (*praec.* 5,3, l. 161-162).

90. «Etiam illud dico: si forte in nostra domo, in nostra societate aeger est aliquis, uel post aegritudinem, ut necesse sit eum ante horam prandii reficere: non prohibeo religiosos uel religiosas mittere quod eis videtur ut mittant» (s. 356,13). Nótese cómo el predicador indica expresamente que pueden ofrecerlo personas religiosas tanto de uno como de otro sexo.

91. Al menos diecinueve cartas del epistolario agustiniano tienen por destinataria a una mujer. Son las siguientes: *ep.* 92, 124, 126, 127, 130, 131, 147, 150, 188, 208, 210, 211, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 20*.

92. «si autem deprehenditur atque conuincitur, secundum arbitrium presbyteri vel praepositi grauius emendetur» (*praec.* 4,11, l. 136-138).

monacato le gustaría saber en qué consistía ese correctivo más severo. Ya indicamos con anterioridad el parecer de L. Verheijen. Tomando pie de un caso referido por san Agustín en la carta 20*, juzgaba que podían ser los azotes. Los dos textos se colocan en el mismo ámbito: el de las relaciones improcedentes con mujeres, pero difieren en la falta específica: la Regla se refiere a recibir de ellas ocultamente cartas o regalillos; la carta, a estar hablando a solas con ellas. Consideramos probable que tal sea el correctivo que contempla el legislador. Pero dudamos de si con el *gravius* (con mayor severidad) se señala la aplicación de una nueva pena, o simplemente se quiere indicar una aplicación más severa de la que se imponía ya en otros casos pero con más lenidad.

16. Interpretación ascético-espiritual

Fieles a nuestro proceder habitual, en esta sección recogemos sintéticamente los aspectos puestos de relieve por los demás comentaristas.

16.1. Planteamientos generales

También los comentarios de esta segunda parte del capítulo cuarto han estado muy influenciados, cosa totalmente lógica, por el artículo de L. Verheijen sobre el celibato en la Regla, ya citado ⁹³. Él marca en cierto modo una línea divisoria, sobre todo en lo que se refiere a los aspectos generales ⁹⁴.

Con él comienza un modo de valorar el capítulo, que luego han seguido otros autores ⁹⁵. Él ha recordado que no se puede leer un documento

93. Cf. *Le célibat*.

94. Donde mejor se puede ver es comparando los textos de L. Cilleruelo de 1947 en *El monacato* y los muy posteriores en *Comentario*.

95. Él indica que esta sección de la Regla deja un sabor desagradable y la impresión de hallarnos en un estado policíaco (*Le célibat*, 48 NA 1,112). Juzga, además, que, para valorar lo que prescribe san Agustín, se ha de tener en cuenta: a) que se recomienda una cierta discreción (1º al superior); b) que todo ha de hacerse por amor a los hombres y odio a los vicios; c) que el conjunto del texto no está superado (*ib.* 52 NA 1,116). Siguiendo sus pasos, otro comentarista habla de «la penosa impresión de algo obsesivo» (BOFF, 124), o de que «parece recargar las tintas y crear una atmósfera tensa, con tendencia a lo trágico, distante de la simplicidad y serenidad con que trata el evangelio el asunto... Campea en toda esta parte... un clima de denuncia, acusación y castigo, que puede traer a la memoria algo así como casos policíacos. Todo esto corre el peligro de sentirse hoy como una intole-

antiguo sin sentido histórico, y, partiendo del contexto histórico-eclesial, ha ofrecido una explicación del procedimiento establecido por san Agustín ⁹⁶. Él también sacó a la luz la amplísima base bíblica que tienen los preceptos dados en esta sección de la Regla que, dice él mismo, maravillará a los objetos del texto agustiniano ⁹⁷. Pero la importancia de Mt 18,15-17 es bien tenida en cuenta y en algún caso es objeto de un examen atento ⁹⁸; por otro lado, se reconoce que el pasaje de la Regla no es una aplicación al pie de la letra del texto evangélico ⁹⁹.

Siempre a nivel general, a propósito de esta segunda parte del capítulo, se llama la atención sobre el hecho de que siendo tan corta la Regla, dedique un capítulo tan largo a la corrección fraterna ¹⁰⁰ y de que sea la única parte del texto monástico donde se establece un procedimiento preciso, que una autora interpreta como debido a las circunstancias excepcionales que lo provocaron, que ella no indica ¹⁰¹. Se anota cómo no sólo implica a los supe-

nable intromisión en la vida privada de la persona» (*ib.*, 126); habla también de «un tono extraño» (*ib.*, 127).

96. Consiste en verlo desde la práctica penitencial de la época, en que faltaba la praxis posterior de la confesión privada. A partir de ahí, para comprender bien el capítulo cuarto de la Regla hay que considerar que, a nivel de monasterio, la expulsión era lo mismo que a nivel de «mundo» la «excomunió» (*Le célibat*, 51-52 NA 1,115-116). La misma explicación aducen, tras él, AGATHA MARY, 191 y BOFF, 126-127. Este último autor lo complementa con estos datos: «A todo esto se añade, por una parte, la aguzada susceptibilidad personal de Agustín por los asuntos relacionados con la sexualidad, y, por otra, el extremado individualismo burgués de nuestra propia sociedad. Juntando estos dos datos, no nos extrañaremos tanto de los preceptos de esta parte de la Regla» (*ib.* 127). Afirmar que la expulsión del monasterio equivalía a la excomunió fuera de él, reclamaría pruebas más evidentes. Habría que probar antes que dentro del monasterio no había lugar para la excomunió.

97. Además del influjo manifiesto de Mt 18,15-17, muestra cómo el servirse de dos o tres testigos evocan Dt 19,15; 17,16; 2 Co 13,1 y 1 Tm 5,19; cómo 1 Tm 5,20 y Gal 2,14 están detrás del *coram uobis*. Asimismo, en todo el pasaje está presente la imagen médica, que tiene una de sus fuentes en Mt 9,12; *si hoc ultro confitetur, parcatur illi* remite a St 5,16; Si 20,3; *dilectione hominum et odio vitiorum* a Lv 17,19; el carácter «misericordioso» de la severidad a Sal 140,5; Prov 3,13; Hb 12,6; Jb 5,17; 2 Ts 3,14-15; 1 Co 5,5; Ga 6,1; el *statim admonete* a Si 19,17; Ez 3,16-21; 33,1-19; la dureza a 1 Co 5,2; 5,13; 2 Co 13,2; Tt 3,10 (*Le célibat*, 48-50 NA 1,112-114). BOFF, 124 señala, a su vez: Mt 18,15-17; 1 Tes 3,14-15; Gal 2,11-14; 1 Cor 5; 1 Tim 5,19-20; Tit 3,10; St 5,16; 19,21; Ez 33,1-19. ZUMKELLER, 85 remite también a Gn 4,9 y a 1 Cor 12,26. A. MANRIQUE-A. SALAS, 169 apuntan también a St 5,19-20; AGATHA MARY, 174 a Dt 17,6; 19,15; 2 Cor 13,1; 1 Tim 5,19; SAGE, 236 para el párrafo noveno a 1 Cor 5,9; 5,5; 1 Tim 1,20.

98. A. MANRIQUE - A. SALAS, 173-177.

99. MARIE-ANCILLA, 135, interpretado desde s. 82.

100. ZUMKELLER, 83. Téngase en cuenta que él trabajaba con una edición que dividía la Regla en doce capítulos.

101. AGATHA MARY, 191.

riores, sino a todos los miembros de la comunidad ¹⁰². Se pone de relieve el extraño carácter jurídico de esta parte, que no se justifica con el simple remitirse a Mt 18,15-17 ¹⁰³.

En cuanto a la «corrección» en sí misma, si un autor lamenta que esté concentrada en el tema de la castidad, específicamente en la petulancia en el mirar ¹⁰⁴, otro lo justifica por ser la castidad el bien más precioso de una comunidad religiosa ¹⁰⁵. El legislador, se sostiene, establece el principio, el presupuesto (esto es, la caridad) y la técnica de la «corrección» ¹⁰⁶. Considerada como medicina del pecado ¹⁰⁷ y como la más importante de las obras espirituales de misericordia ¹⁰⁸, se la fundamenta psicológica ¹⁰⁹ y teológicamente, dentro de la teología del Cuerpo místico de Cristo ¹¹⁰ y se la valora en su relación especial con la vida monástica ¹¹¹. No se la entiende como una tutela sobre el hermano, sino como función de la caridad ¹¹², como una forma de ejercer la solidaridad y la responsabilidad mutua ¹¹³. Y es precisamente esta vinculación con la caridad la que la convierte en obligatoria ¹¹⁴. Se hace hincapié también en el modo como debe ejercerse ¹¹⁵, y en el espíritu con que debe ser aceptada ¹¹⁶. Es muy frecuente que se aluda también

102. ZUMKELLER, 83; CILLERUELO, *Comentario*, 372.

103. CILLERUELO, *Comentario*, 370-371: «Teniendo en cuenta que para san Agustín la corrección fraterna es una función de la caridad, sorprende la actitud jurídica de la Regla. En primer lugar sorprende que la corrección fraterna se aplique concretamente a las miradas lascivas, sin haber hablado del celibato o de la virginidad, ... pues todo parece indicar que se trata de casos concretos... Algunos, para eludir dificultades, apelan al paralelismo con el evangelio (Mt 18,15-17). Pero este paralelismo falla cuando se ve de cerca. En el caso del evangelio se trata de faltas que implican prácticamente la apostasía, y por lo mismo sería demasiado rigor hablar aquí de paralelismo. Sería también demasiado rigor aplicar el proceso del evangelio a un monje por una mirada lasciva o por muchas, cuando hay una evidente complicidad».

104. BOFF, 124.

105. SAGE 237.

106. TRAPÈ, 122.

107. MARIE-ANCILLA, 135.

108. ZUMKELLER, 84.

109. ZUMKELLER, 84.

110. ZUMKELLER, 84-85; A. MANRIQUE - A. SALAS, 169. 172.177-178.

111. «In Augustine's view, correction... is specially appropriate in monastic life where it helps the community to mature and serves to protect individuals in it... (the) practice of correction is not only usefull but necessary in a monastic community» (ZUMKELLER, 84.85).

112. ZUMKELLER, 85; MARIE-ANCILLA, 135: «... un processus qui n'est autre qu'une mise en oeuvre de sollecitude mutuelle inhérente à toute charité fraternelle authentique»; CILLERUELO, *Comentario*, 370.

113. VAN BAVEL, 63; BOFF, 124.

114. A. MANRIQUE - A. SALAS, 170; CILLERUELO, *Comentario*, 371-372; ZUMKELLER, 85, citando s. 13,8.

115. TRAPÈ, 123; BOFF, 136, quien cita la *Carta a un ministro* 9,12 de san Francisco de Asís).

116. ZUMKELLER, 88. El autor suple el silencio de la Regla al respecto con *ep.* 210,2.

al ejercicio de la corrección fraterna por parte de san Agustín y a la dificultad que él mismo experimentaba al respecto ¹¹⁷, para añadir que la dificultad nunca debe servir como excusa ¹¹⁸. A la vez que se la pone en relación con los pecados de omisión, se habla también de la «corrección» fraterna como vicio ¹¹⁹.

Más allá de lo que puede ser el conocimiento de lo que pensaba el santo, los autores valoran su propuesta desde la validez para los tiempos actuales. A un nivel concreto, se admite que no todas sus propuestas son válidas para hoy, porque la Iglesia ya ha determinado otro proceder ¹²⁰. A nivel de principios, se juzga que, en cuanto a la responsabilidad de los unos para con los otros, la sensibilidad moderna está en sintonía con la de san Agustín, aunque los pasos concretos señalados por él no hayan de ser tomados al pie de la letra, pues lo importante es el espíritu con que se debe hacer y recibir la corrección ¹²¹. Mientras un autor sostiene que el proceder propuesto por san Agustín podría cuestionar nuestro extremado privatismo moral, sobre todo en relación a la sexualidad ¹²², otro cree que, con su sentido de responsabilidad en el campo del mal, los fieles y monjes fervorosos de entonces podrían guiar a quienes hoy desean salir de una concepción demasiado individualista del sacramento de la penitencia ¹²³.

16.2. *Parágrafo séptimo*

A propósito del primer párrafo de la segunda parte del capítulo cuarto, se manifiesta la extrañeza de que la corrección fraterna esté concen-

117. SAGE, 238; A. MANRIQUE - A. SALAS, 184; BOFF, 135-136 y MARIE-ANCILLA, 140: todos ellos remiten a *ep.* 95,3. Cf. también ZUMKELLER, 85; VAN BAVEL, 68 y CILLERUELO, *Comentario*, 381.

118. CILLERUELO, *Comentario*, 381.

119. CILLERUELO, *Comentario*, 381: «¿Y qué es el vicio de la corrección fraterna? Es pretender corregir al prójimo y arreglar el mundo sin caridad, como simple desahogo personal».

120. ZUMKELLER, 87.

121. AGATHA MARY, 191.

122. BOFF, 127. «Y la cuestión subjetiva de cómo cada uno lidia con su propia afectividad, en particular con la sexualidad, ¿no sigue siendo un tema tabú en las comunidades...? ¿Esto no lleva a tratar la cuestión de la relación con las personas del otro sexo como cosa estrictamente privada, donde nadie debe "meter el pico"? ¿No somos aquí víctimas de una ideología burguesa, con su individualismo exacerbado? ¿Esta mentalidad no nos ha impedido comportarnos como corresponsables de la consagración de aquellos que conviven... con nosotros? ¿No nos ha eximido de la corrección fraterna en este campo? Y ¿no estaría también allí una de las causas de la "salida" de muchos de nuestros compañeros?» (*ib.*).

123. L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 52 NA 1,116.

trada sólo en la castidad ¹²⁴, o de que hable sólo de «miradas indiscretas» (*petulantia*) cuando antes había descrito el pecado con más fuerza y reprobación ¹²⁵. El que la corrección haya de hacerse al instante, se explica por lo resbaladizo que es el terreno de la lascivia y por el dinamismo del vicio que, una vez desencadenado, puede resultar incontrolable ¹²⁶.

Asimismo, se señala que no se trata de caer en una curiosidad fuera de lugar ni de convertirse en policías dentro de la comunidad, pues la corrección ha de ejercerse sobre aquellas faltas con que uno topa sin dedicarse a buscarlas ¹²⁷. La corrección se entiende como una llamada al sentido de responsabilidad del trasgresor de la norma ¹²⁸; como un procedimiento pedagógico más que como un proceso judicial, a pesar de las impresiones contrarias ¹²⁹. Se justifica tal corrección y se invalida cierto tipo de disculpas ¹³⁰, pues el formar parte de una comunidad implica responsabilidad no sólo por el bienestar, sino también por el bien obrar de los demás ¹³¹. De ahí que se considere como un deber ineludible. No cumplirlo sería un pecado contra la caridad, más grave que el cometido por el otro contra la modestia ¹³²; e ignorar la falta, un error ¹³³.

Se indica el modo como ha de llevarse a cabo ¹³⁴, la dificultad que conlleva ¹³⁵, la oración como medio para superar esa dificultad ¹³⁶, la experien-

124. BOFF, 124.

125. AGATHA MARY, 168-169.

126. ZUMKELLER, 87; SAGE, 231; BOFF, 124-125 quien compara el texto con *praec.* 6,1 y anota cómo ambos casos acaban con la posibilidad de expulsión. De ahí que sea mejor prevenir que remediar.

127. SAGE, 231, citando Rom 14,4; A. MANRIQUE - A. SALAS, 181, citando s. 82,1.

128. AGATHA MARY, 169.

129. BOFF, 124, quien, sin embargo, marca bien la diferencia con el evangelio, pues en la Regla la corrección reviste un carácter más formal, casi canónico, incluyendo la presentación de testigos y luego la pena. «Aquí el clima es otro, más estrecho y cargado, más cercano al ambiente del foro que de la asamblea fraterna. Aquí uno puede tener la penosa impresión de que se quiere poner al acusado contra el muro, doblarlo, someterlo a la humillación. Apenas impresión» (BOFF, 131).

130. SAGE 231-232.

131. AGATHA MARY, 167.

132. SAGE, 231.233, citando Rom 14,4; A. MANRIQUE - A. SALAS, 181, citando s. 82,1.

133. AGATHA MARY, 167.

134. SAGE, 232, remitiendo a Gal 6,1; MARIE-ANCILLA, 136-137, citando s. 82,7; *ep.* 210,2 y *en. Ps.* 140,13; A. MANRIQUE - A. SALAS, 181, con referencia a *Ex. Gal.* 46 que expone el criterio de crecimiento espiritual; AGATHA MARY, 168-170.

135. CILLERUELO, *Comentario*, 380: «Hay jueces profesionales, pero son infinitos los jueces privados. Todos nos arrogamos el papel de juez y muchos no hacen en su vida otra cosa que juzgar a los demás, olvidados totalmente de sí mismos»; AGATHA MARY, 167-168.

136. SAGE, 232.

cia positiva que tuvo san Agustín corrigiendo a su amigo Alipio ¹³⁷. No falta quien se detiene ante la reacción del testigo de la falta o advierte que el legislador no contempla una posible intención viciada en él ¹³⁸ o quien juzga que, en un contexto adverso a la castidad como es el actual, la práctica de la corrección fraterna ha de ser un signo y un medio para la emergencia de un nuevo ethos de la castidad ¹³⁹.

16.3. *Parágrafo octavo*

Buena parte de la atención que suscita el presente parágrafo, al menos en su primera parte, está relacionado con Mt 18,15-17. Aparte la consideración de los pasos que han de darse, ya tratados con anterioridad, se pondera el influjo del evangelista ¹⁴⁰ y se comparan los dos textos en distintos aspectos: del hecho de que san Agustín introduzca la corrección secreta por parte del prepósito se deduce que el santo es más condescendiente que el evangelista con el culpable, que le supera en delicadeza para con el pecador ¹⁴¹, que el texto de la Regla pierde el cariz jurídico y legalista de san Mateo ¹⁴²; se señala, afirmación errónea, que san Mateo reclama dos o tres testigos, mientras que san Agustín sólo uno, para evitar en lo posible, toda publicidad ¹⁴³. La mención de los dos testigos da su juego: hay quien justifica la doble aparición, en los párrafos octavo y noveno ¹⁴⁴, quien considera su presencia excesiva para la mentalidad moderna ¹⁴⁵, quien juzga que son introducidos en beneficio del trasgresor ¹⁴⁶, quien recuerda que no son ellos los principales sanadores ¹⁴⁷. Se matiza que quien corrige no ha de ser un

137. SAGE, 232.

138. AGATHA MARY, 167.

139. BOFF, 125.

140. Se habla de un profundo influjo bíblico en el legislador, pero sin que éste acepte sin más los puntos de vista del evangelista; de hecho se advierte que imprime una proyección nueva y típicamente agustiniana a la corrección fraterna (A. MANRIQUE - A. SALAS, 185).

141. A. MANRIQUE - A. SALAS, 183.

142. A. MANRIQUE - A. SALAS, 183.

143. A. MANRIQUE - A. SALAS, 183.

144. VAN BAVEL, 64: en el octavo, porque se atiene al texto evangélico; en el noveno, porque lo aplica a la comunidad monástica.

145. BOFF, 126.

146. AGATHA MARY, 174-175.

147. ID., 174: su función sería sólo la de llevar al paralítico en la camilla, con referencia a Mc 2,3-5.

delator (*proditor*)¹⁴⁸ y se advierte que es preciso ver si existe mala fe en el denunciante¹⁴⁹. Del procedimiento expuesto se afirma que es tan claro como sabio¹⁵⁰. Se insiste en las razones comunitarias para llevar a cabo la corrección¹⁵¹, en el objetivo de no dañar la reputación del culpable¹⁵² y en la dificultad de llevar a la práctica lo mandado¹⁵³.

Por supuesto, se advierte que ya el mismo legislador presiente la dificultad¹⁵⁴. Se presta atención a la imagen médica o incluso la de equipo médico que él introduce¹⁵⁵. Desde esa imagen se establece la analogía con una enfermedad infecciosa¹⁵⁶. Se establece la comparación entre el proceder en la dolencia física y la dolencia espiritual¹⁵⁷. A partir de ahí se argumenta que es preferible ser duros desde el amor antes que nocivos desde la cortesía, pues el dar a conocer la falta del hermano no es una delación sino un verdadero ejercicio de amor¹⁵⁸, aunque se dé la paradoja del amor cruel¹⁵⁹; que ante la caída del hermano no caben sentimentalismos ni falsas conmiseraciones¹⁶⁰; que el único remedio es el aplicado con misericordia, largamente descrito¹⁶¹; que la condición para actuar es la esperanza de curación del enfermo y el poner a Dios como fundamento¹⁶², así como actuar con humildad y orar¹⁶³. A nivel filológico se expone el significado de

148. SAGE, 234, que remite a s. 82,10.

149. MARIE-ANCILLA, 137; AGATHA MARY, 177.

150. SAGE, 233.

151. AGATHA MARY, 173-175, aunque sin olvidar el bien del pecador.

152. MARIE-ANCILLA, 137.

153. SAGE, 233.

154. BOFF, 128.

155. AGATHA MARY, 170; CILLERUELO, *Comentario*, 371.

156. AGATHA MARY, 175; el empleo de *putrescere*, igual que en *conf.* 6,15,25, lleva a un autor a preguntar si aquí san Agustín no se deja llevar por la propia experiencia: «Quizás Agustín con el estilo dramatizante de los números anteriores intente prevenir a otros para que no pasen por la misma experiencia dolorosa... que el vivió» (BOFF, 129).

157. SAGE, 233; VAN BAVEL, 67, que remite a s. 83,7,8.

158. ZUMKELLER, 86, citando la *ep.* 93,4; A. MANRIQUE - A. SALAS, 183; TRAPÈ, 123.

159. BOFF, 128, quien remite a s. 83,7,8. La misma corrección es presentada como una especie de limosna.

160. BOFF, 128.

161. AGATHA MARY, 171, con referencia *Io. eu. tr.* 33,46 en que el obispo Hipona comenta el comportamiento de Jesús con la adúltera: «Compassion means a willingness to enter the hell of another» (*ib.* 172).

162. AGATHA MARY, 175.

163. TRAPÈ, 123 que remite a la obra *de correptione et gratia*.

coherceri y *seueritas* ¹⁶⁴ y del uso de la segunda persona del singular, interpretado como signo de la importancia atribuida por san Agustín a este acto de misericordia ¹⁶⁵.

16.4. *Parágrafo noveno*

En el párrafo noveno el legislador introduce la primera intervención del prepósito, que se considera vinculada a su función de padre ¹⁶⁶. Se la distingue, en cuanto *correptio*, de la *admonitio* efectuada por el simple hermano ¹⁶⁷. Aunque hecha en privado, se juzga que tiene más de amonestación oficial que de privada ¹⁶⁸. Se vuelve a recordar que, como obispo y superior, san Agustín tuvo que intervenir en casos semejantes, exponiendo el modo e indicando que el superior debe imitar su discreción ¹⁶⁹. Los autores insisten en que el procedimiento repercute no sólo en bien del individuo, sino también en el bien de la comunidad, que así quedará preservado ¹⁷⁰.

En cuanto al momento de hacer pública la falta a la comunidad, momento en que interviene la *potestas*, se señala que tiene lugar cuando no son suficientes ni el consejo ni la autoridad ¹⁷¹, o cuando se han agotado todos los demás recursos ¹⁷². Se valora como una admirable demostración de la extrema seriedad con que la Regla trata las exigencias de la vida religiosa y en particular la transparencia del testimonio de la castidad. Es esto lo que justifica el rigor, pues siempre hay personas que, además de carecer de humildad, son insubordinadas e incorregibles ¹⁷³. No falta la pregunta que mira hacia el presente, esto es, si no se pierden tantos hermanos en el camino por no aplicar remedios como el propuesto, aunque parezca inquisitorial ¹⁷⁴.

El paso siguiente es el de la sanción, competencia del prepósito o, también, del presbítero. En estas dos personas se ve la estructura y edificación

164. AGATHA MARY, 176.
165. MARIE-ANCILLA, 138.
166. SAGE, 235.
167. AGATHA MARY, 179.
168. ZUMKELLER, 87.
169. SAGE, 234.
170. ZUMKELLER, 85.
171. SAGE, 235.
172. BOFF, 131.
173. ZUMKELLER, 87.
174. BOFF, 131-132.

de las fundaciones monásticas agustinianas, así como su condición de monacato laico ¹⁷⁵. Por supuesto se delimitan bien las funciones: al prepósito le compete la dirección general del grupo y al presbítero la proclamación de la fe y la vida sacramental ¹⁷⁶, pues el monasterio es una Iglesia en pequeño ¹⁷⁷. En cuanto al prepósito, se presenta su rol ¹⁷⁸, ahora ya como juez ¹⁷⁹. Respecto del presbítero, hay quien lo ve como un monje del monasterio y quien lo considera externo a él, como un auxiliar nombrado por el obispo ¹⁸⁰.

Se indica que, al proponer la pena de la expulsión, san Agustín se mantiene dentro tanto de la tradición cristiana como de la monástica ¹⁸¹. La pena se justifica desde el contexto histórico ¹⁸² y desde el carácter voluntario de la vida religiosa ¹⁸³, y se presenta como medicina extrema, pues quien no quiere respetar las reglas elementales de juego, es inútil que permanezca en el campo ¹⁸⁴. Se le asigna como objetivo curar a los débiles y desprenderse de los ya muertos ¹⁸⁵.

Se insiste en que no debe proceder del deseo de venganza, sino de un acto de misericordia y de esperanza ¹⁸⁶; de un acto de amor, aunque sea duro ¹⁸⁷; en que, aunque sea expulsado de la comunidad, no debe serlo de la caridad ¹⁸⁸. Se justifica argumentando que el temor es el inicio de la sabiduría ¹⁸⁹. Como motivo aparece el bien del culpable cuya corrección se

175. VAN BAVEL, 66; BOFF, 132.

176. VAN BAVEL, 66; BOFF, 132.

177. BOFF, 133.

178. AGATHA MARY, 182-186, vinculándolo también con la dirección espiritual (*ib.* 184).

179. SAGE, 235.

180. BOFF, 132; CILLERUELO, *Comentario*, 371.

181. AGATHA MARY, 187-188, remitiendo a Pacomio y Basilio (*Regulae fusius tractatae*, 28) y anotando cómo este último consideraba obligatorio defender tanto al trasgresor como a la comunidad.

182. MARIE-ANCILLA, 139, quien, siguiendo a L. Verheijen, señala el paralelismo, en cuanto a la penitencia por una falta, entre la excomunión en el ámbito eclesial y la expulsión en el ámbito monástico.

183. VAN BAVEL, 64-65.

184. BOFF, 133.

185. A. MANRIQUE - A. SALAS, 179-181.

186. MARIE-ANCILLA, 139; BOFF, 135, que remite a 1 Cor 5,5.7 y escribe: «Conservar en la comunidad a alguien que niega en la práctica sus fundamentos, implica desacreditar el proyecto mismo de la vida consagrada» (*ib.*). AGATHA MARY, 178, quien señala cómo la corrección nunca ha de enmascarar un falso sentimentalismo.

187. SAGE, 236, citando *ep.* 153,17; MARIE-ANCILLA, 140 que remite a *en. Ps.* 54,9.

188. SAGE, 236.

189. SAGE, 235.

busca ¹⁹⁰ y el honor y bien de la comunidad, que actuando así se autoprotege ¹⁹¹. Se juzga que, al persistir en su conducta indebida, el monje se ha separado de sus hermanos *de facto*, si no *de iure*. En consecuencia, la comunidad, al expulsarlo, está haciendo explícita la intención del trasgresor, incluso si él ha declinado hacerlo de propia iniciativa, pues previamente se ha roto la comunión ¹⁹². También se contemplan los sentimientos de los miembros de la comunidad ante la expulsión que ha tenido lugar ¹⁹³. Por último, se convierte en ocasión para la reflexión: en el trasfondo de todo está el hecho de que la vida religiosa no es el camino de los perfectos, sino el sendero de los que buscan la perfección del evangelio, lo que impone distinguir entre caer en el error y persistir en él ¹⁹⁴.

16.5. *Parágrafo décimo*

Según una autora, en este parágrafo san Agustín alcanza el auténtico núcleo de su comprensión de la vida monástica ¹⁹⁵. Como ya hemos indicado, los diversos comentaristas interpretan en sentido amplio la expresión «los demás pecados» ¹⁹⁶. Se considera que, según el texto, a todo pecado grave hay que aplicarle la misma medicina ¹⁹⁷, pero que no cabe pensar que el santo proponga andar criticando y desaprobando a quién sea ¹⁹⁸. A nivel filológico se señala que *obseruetur* aparece sólo en lugares enfáticos de la Regla ¹⁹⁹, que por primera vez se usa el término *peccatum*, y se busca delimitar con exactitud el significado de *fideliter* y *diligenter* ²⁰⁰. El procedimiento que se propone en el parágrafo suele pasarse por alto ²⁰¹.

190. TRAPÈ, 125.

191. SAGE, 235, quien trae a colación uno de los significados de *vindicta*, esto es, la regla con que se manumitía al esclavo; BOFF, 132.135; SAGE, 236; VAN BAVEL, 64; TRAPÈ, 124; AGATHA MARY, 186.187.188.

192. AGATHA MARY, 187.189.191.

193. AGATHA MARY, 189. La autora señala cómo lo que empezó en el parágrafo cuarto como un desagradable ejemplo de mala conducta de un miembro de la comunidad, al final del noveno se convierte en asunto de real sufrimiento y reto para todo el grupo.

194. BOFF, 133, que remite al célebre texto de la *ep.* 78,8.

195. AGATHA MARY, 189.

196. cf. nota 3.

197. MARIE-ANCILLA, 141.

198. ZUMKELLER, 89.

199. Cf. *praec.* 1,1, l. 1; 8,1, l. 236.

200. AGATHA MARY, 190.193.

201. AGATHA MARY, 191 representa la excepción.

La mayor atención, como era de esperar, se centra en la frase «con amor a los hombres y odio a los vicios». En ella, y en su explicación, se pone el máximo énfasis ²⁰²; se considera un principio básico ²⁰³, pues la *dilectio* es la característica suprema de la vida monástica ²⁰⁴. Como apoyo bíblico, se aduce Ga 6,1; 2 Ts 3,15; 2 Tim 2,25 ²⁰⁵. Ese amor al hombre se fundamenta en su condición de imagen de Dios ²⁰⁶ y se interpreta sobre todo desde 1 Jn y las homilías del santo sobre la carta ²⁰⁷. Se aprovecha también la ocasión para hablar de la centralidad del amor en la Regla y para indicar por qué el legislador no lo propone ya desde su mismo comienzo ²⁰⁸. El principio se aduce como justificación del contenido del párrafo contra sus críticos ²⁰⁹, juzgando que, de hecho, mitiga la severidad anterior ²¹⁰. Al mismo tiempo se señala que la validez del principio no anula la extrañeza ante el mandato de que el procedimiento se extienda a todos los demás pecados, porque se corre el riesgo de convertir el monasterio en un colegio de vigilados y educandos ²¹¹. De hecho, se advierte que, si bien ese aire indefinido de tribunal puede suscitar, sobre todo en los jóvenes, cierta aflicción, revela la seriedad con que la comunidad antigua trataba las faltas de sus miembros y la solidaridad que se sentía ante su pecado y conversión ²¹². Por último, al párrafo se le asigna cierto valor estructural ²¹³.

16.6. *Parágrafo undécimo*

Como base de las consideraciones propuestas, se ve el actuar conjunto de quien ha cometido la falta y de la comunidad ²¹⁴. Entrando en detalles,

202. SAGE, 237, con referencia a *ep. Io. tr. 7,8* («dilige et quod vis fac»); A. MANRIQUE - A. SALAS, 182; VAN BAVEL, 68-69 con referencia a *ep. 153,1,3* y *ep. Io. tr. 7,11*.

203. ZUMKELLER, 87-88; TRAPÈ, 122.

204. AGATHA MARY, 190.

205. BOFF, 136.

206. MARIE-ANCILLA, 141, con referencia a *ep. Io. tr. 7,8*.

207. AGATHA MARY, 194-200. «Saint's John penetration into the meaning of love has a direct bearing on what Augustine has to say in the Rule» (Ib., 198).

208. AGATHA MARY, 200-202.

209. CILLERUELO, *Comentario*, 391-393.

210. L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 47 NA 1,111.

211. CILLERUELO, *Comentario*, 371.

212. BOFF, 135.

213. Cf. AGATHA MARY, 202: «When love is at work, then true unity, true togetherness, is to be found. Up to this point, the *Rule* has been primarily concerned with the ways in which individuals are to be helped to live the common life of the monastery; from here onward, it is the community as a whole whose ways are discussed».

214. AGATHA MARY, 202: «The working-together of a wrongdoer and the community forms the basis of the considerations of the last paragraph of chapter IV».

se señala que las cartas y regalos de que habla son juzgados como un atentado contra la castidad ²¹⁵. Por lo que se refiere específicamente a las cartas, se pone el énfasis en el hecho de que sean recibidas en secreto, dato que, en el contexto de la antigüedad, implica que se trataba de cartas de amor ²¹⁶. En cuanto al recibir regalos a escondidas, se interpreta que la falta consiste en no ponerlos al servicio de la comunidad ²¹⁷. En este contexto, se señala que las relaciones con el exterior han de ser abiertas, sin exclusivismos, y transparentes, sin ambigüedades ²¹⁸.

En cuanto a la falta, se hace ver que el texto no indica si el reconocimiento de la misma ha de tener lugar en público o en privado ²¹⁹. En cuanto al trato dado al que la ha cometido, se advierte un cambio de actitud respecto a la mostrada en los párrafos anteriores, pues une el rigor del principio con la comprensión hacia el culpable en el caso concreto ²²⁰, dado que ni es sometido a un estricto proceso de corrección, ni al juicio de toda la comunidad, pues toda acción queda limitada al presbítero o al prepósito, ni se contempla la expulsión ²²¹. Al hacer recaer el castigo sobre los hipócritas, se pone al legislador en la estela de Cristo que fue duro con los fariseos y comprensivo con los publicanos y prostitutas ²²². El supuesto trato más clemente se justifica desde Sir 20,3 y Sant 5,16, dado que reconocer el pecado se ve como un paso hacia la liberación de él ²²³. Sin olvidarlo ²²⁴, se pone

215. SAGE, 237; MARIE-ANCILLA, 141.

216. VAN BAVEL, 69-70, seguido luego por AGATHA MARY, 203; BOFF, 137, que añade que la misma norma se halla en san Basilio, sin indicar referencia concreta y en el capítulo 54 de la Regla de san Benito. De ese carácter secreto se olvida CILLERUELO, *Comentario*, 371, quien continúa así: «Es verdad que algunas de estas fórmulas se encuentran en las obras de san Agustín, aunque referidas a casos más graves, pero la impresión penosa y la extrañeza no pueden ni deben ocultarse».

217. VAN BAVEL, 70; BOFF, 137, que remite a s. 356,13 y la *ep.* 5 de san Jerónimo; DE VOGÜÉ, 3,192; AGATHA MARY, 203, quien señala cómo un problema de castidad lleva a actuar contra la pobreza y comunión de bienes. A este respecto, la autora juzga que el párrafo se halla en marcado contraste con los anteriores por pasar del ámbito de la castidad al de la comunión de bienes: «Previously the monk was faced with a temptation against his commitment to chastity; the corollary of this in an abandonment of commitment to poverty and total sharing. Augustine here makes no attempt to uncover motives, nor does he labor his point in his short paragraph... It suffices that the contingency he has described is an offense against the common life, whatever its motive» (*The Rule*, 203).

218. BOFF, 137.

219. AGATHA MARY, 203.

220. BOFF, 137; ZUMKELLER, 89.

221. AGATHA MARY, 204-206.

222. BOFF, 137-138.

223. MARIE-ANCILLA, 142, citando *Io. eu. tr.* 12,13 y *ep.* 15*,3.

224. AGATHA MARY, 203, que ve un eco de Sant 5,16.

poco énfasis en la recomendación de orar por él pecador. Por último, a este párrafo se le considera puente entre las dos partes de la Regla ²²⁵.

16.7. Valoración

Los puntos de vista recogidos son, como se ha visto, abundantes. Con muchos de ellos sólo se puede estar de acuerdo, de otros hay que discrepar y otros merecerían ser matizados. Detenernos aquí en mostrar los puntos de desacuerdo es innecesario porque aparecerán implícita o explícitamente en lo que sigue, al hilo de nuestra propia exposición. Ahora, por tanto, nos limitamos a algunas consideraciones de carácter general.

En el conjunto de los comentarios, sobre todo los posteriores al artículo ya varias veces citado de L. Verheijen sobre el capítulo cuarto de la Regla, se nota una actitud a la defensiva: se trata de justificar una praxis que se considera chocante para la mentalidad moderna. Pero, si ya resulta una violencia al texto de la Regla hablar de la corrección como un tema autónomo, desvinculado del contexto al que sirve ²²⁶, también se le hace violencia cuando no se integran armónicamente todos y cada uno de sus preceptos contenidos. Es lo que se advierte leyendo algunos comentarios.

Al mismo tiempo, hay que decir que se empobrece esta segunda parte del capítulo cuando no se ve en ella más que la «corrección fraterna»; se trata de una simplificación que no hace justicia al texto.

17. Nuestra interpretación: Terapia curativa

Nuestra interpretación se atenderá, como es lógico, a la estructura que en su momento propusimos. El capítulo es contemplado como un todo. Lo

225. AGATHA MARY, 206: «Until now, the main emphasis has been on each individual monk's adaptation to the demands of the common life. This life itself is to be characterised by a deep unity which binds together the disparate members of the group. It demands recognition of the positive and negative aspects of each personality, of each one's strengths as well as his weaknesses and sins... In this paragraph the approach to a monk's failure is positive and accepting. There is no suggestion of his being rejected because of his actions even though they do in fact represent a more advanced stage in an undesirable relationship than that of the eye-contact that gave rise to the *Rule's* whole discussion of his sort of difficulty. The wrongdoer, however his wrong comes to light, is to be dealt with prayer and helped toward healing. Such an attitude is love in action».

226. Es el caso de Marie-Ancilla y A. Trapè. Dejamos de lado el comentario de A. Zumkeller por ser anterior a la edición crítica de L. Verheijen, y consideraba esta segunda parte del capítulo cuarto como un capítulo independiente.

que une sus diversas unidades o párrafos es la enfermedad de la lascivia o lujuria que se está incubando en el corazón de todo hombre, incluido por tanto el del siervo de Dios, debido a los gérmenes infecciosos que heredó de Adán. Cómo actuar para que esa incubación no llegue a su término, es lo que ordena el legislador en la primera parte del capítulo (párrafos 1-6); cómo actuar cuando, de hecho, ha llegado a su término es lo que prescribe en la segunda parte (párrafos 7-11). En este segundo caso contempla todavía dos posibilidades: que la enfermedad revele sus primeros síntomas (párrafos 7-10) o que manifieste otros síntomas indicadores de un estado más avanzado de la misma (párrafo 11).

Presentar el capítulo cuarto o, al menos, su segunda parte, en términos de enfermedad no es pura arbitrariedad. El mismo texto lo afirma expresamente en el párrafo octavo. Los autores interpretan como simple imagen o metáfora el pasaje en que el santo sostiene que al trasgresor hay que considerarlo como a una persona herida que ha de ser curada²²⁷, pero ahí hay algo más que una metáfora. Las palabras tienen su sentido propio. La enfermedad es real, pero espiritual, del alma. Si se puede hablar de imagen, es sólo en cuanto que toma como punto de comparación otra clase de enfermedad, la física, la del cuerpo.

Englobar todos los párrafos de esta segunda parte del capítulo bajo el epígrafe «corrección fraterna» implica una equivocación: la llamada «corrección fraterna» no abarca ni mucho menos todo su contenido, sino sólo una parte pequeña. Al respecto hay que tener en cuenta que la «corrección» «fraterna» es la intervención, desde la simple condición de hermano, de un siervo de Dios ante otro que ha faltado en algo a fin de conseguir su enmienda. Así entendida, queda reducida a la *admonitio* del texto monástico. La razón es que en la intervención inicial del prepósito, la *correptio* del texto, él no interviene propiamente en su condición de hermano, sino de prepósito. Difícilmente se puede hablar, pues, de corrección «fraterna» al respecto. Pero, aunque se la pudiera designar de esa manera, los pasos siguientes del procedimiento, el de la prueba (*conuinci*) y el de la sanción (*uindicta*), superan el concepto de simple «corrección fraterna». En consecuencia, aunque se haya impuesto de manera casi unánime, descartamos el concepto de «corrección fraterna» como epígrafe para esta segunda parte del capítulo. Más adecuado nos parece el señalado en su momento: «Terapia curativa». Su primer elemento: «terapia» sirve para mantener la

227. «... iam uelut uulneratum sanandum prodat... Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore...» (*praec.* 4,8, l. 110. 115-116).

unidad del capítulo, y el segundo: «curativa» para indicar su especificidad. Es lo suficientemente concreto, y a la vez lo suficientemente amplio como para admitir en su seno, sin violencia, el contenido de todos y cada uno de los párrafos que la integran.

17.1. Estadio incipiente de la enfermedad

Si una enfermedad ha franqueado el estado de incubación se manifiesta en determinados síntomas. Por lo que se refiere a la enfermedad de la lascivia o lujuria, objeto de consideración en el capítulo cuarto de la Regla, uno de esos síntomas es la mirada lasciva. No es el único, pero sobre él centra su atención el legislador, y ya vimos por qué. Otros posibles síntomas son determinados contactos físicos, la expresión de determinados afectos o incluso una determinada forma de hablar. Tales síntomas indican, a la vez, que la enfermedad está presente y que se halla en su etapa incipiente: la del deseo ²²⁸, que aún no ha llegado a la de la ejecución y menos aún a la de la costumbre o hábito ²²⁹.

17.1.1. Actuación sobre el síntoma de la mirada lasciva

La mirada lasciva es el síntoma sobre el que centra su atención el legislador, para actuar terapéuticamente sobre la enfermedad. Es lo que hace en los párrafos 7-9. Veamos cada uno de los pasos que propone.

7.1.1.1. Primera fase del procedimiento terapéutico (párrafo séptimo)

En este párrafo el legislador prescribe una actuación puntual y con un objetivo preciso. Esta actuación deben llevarla a cabo ciertos sujetos en una determinada condición ²³⁰ y se muestra en continuidad con la conclu-

228. «Nec solo tactu et affectu, sed aspectu quoque, *adpetitur et adpetit* concupiscentia feminarum» (*praec.* 4,4, 1.86-88).

229. San Agustín ve en las tres resurrecciones efectuadas por Jesús según los evangelios, la de la hija de Jairo (Mt 9,18-19.23-26), la del hijo de la viuda de Naim (Lc 7,11-17) y la de Lázaro (Jn 11,1-44), la expresión de las tres etapas del pecado: a nivel puramente interior o de deseo (la hija de Jairo fue resucitada en su casa), a nivel ya de ejecución del deseo (el hijo de la viuda de Naim fue resucitado fuera, ya en la calle), y a nivel de hábito o costumbre (Lázaro llevaba cuatro días en el sepulcro y ya hedía). Cf. s. 98,6,6.

230. «Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo uestrum aduerteritis, statim admonete, ne coepta progrediatur, sed de proximo corrigatur» (*praec.* 4,7, 1. 106-108).

sión de la primera parte del capítulo que terminaba señalando cómo todos los siervos de Dios tenían un papel que desempeñar en la terapia preventiva del mal (parágrafo 6). Pero, si entonces se prescribía que unos protegiesen la pureza de los otros, esto es, que se anticipasen al mal, ahora se les ordena intervenir para procurar su curación.

La actuación que el legislador requiere consiste en una amonestación (*admonere*). Este particular implica que san Agustín se aparta, sin duda conscientemente, del texto evangélico que le inspira y que prescribe propiamente una corrección (*corripere*)²³¹. En este contexto, dicha amonestación busca, a la vez, la toma de conciencia de una falta y la enmienda de la persona amonestada. ¿De qué falta y de qué personas se trata aquí? La respuesta la obtendremos, si averiguamos quién la debe hacer. Pero antes procede aportar algunos datos de carácter filológico.

Como hemos indicado, en las lenguas modernas es habitual hablar de «corrección» fraterna a propósito de este parágrafo y de los dos siguientes. Pero san Agustín no usa ni el verbo *corrigere* ni tampoco *corripere*, como cabría esperar desde la etimología o desde la semántica respectivamente. «Corrección», en efecto, proviene etimológicamente del verbo *corrigere*, pero no se puede decir lo mismo desde el punto de vista semántico en el caso específico de la «corrección fraterna». Con la expresión se entiende el hecho de intervenir ante un hermano que ha cometido una falta para hacerle tomar conciencia de ella y conseguir su enmienda. Ahora bien, este es el significado propio de *corripere*. En el lenguaje agustiniano *corrigere* indica más bien la finalidad y el fruto del *corripere*, esto es, el cambio positivo que eventualmente haya tenido lugar como efecto de la intervención indicada²³². Sólo muy raramente el verbo *corrigere* tiene en san Agustín el significado posterior de reprender a quien ha cometido una falta, significado que asume el verbo *corripere*²³³.

La misma lengua latina, pues, impedía el uso del verbo *corrigere* para indicar la intervención de un hermano ante otro. Pero ¿por qué el santo no

231. «Si peccauerit in te frater tuus, corripe illum..» (Mt 18,15), según lo cita san Agustín (cf. s. 82,5,8).

232. El verbo «corregir» en español puede tener como objeto una persona y equivale a «censurar», «reprender», o un vicio o defecto de cualquier naturaleza y entonces equivale a eliminar. A la primera acepción corresponde la acepción «corregir a una persona» y a la segunda la de «corregir algo» o «corregirse una persona de algo».

233. Cf. V. GROSSI, *Correptio - correctio - emendatio in Agostino d'Ippona*, en *Augustinianum* 38 (1998) 215-222: 219. El autor señala como ejemplo de los pocos casos en que *corrigere* significa «reprender»: s. 113 B,4; c. *ep. Parm.* 3,2,4; *gr. et pecc. or.* 2,23,26 (*ib.* n. 24). Pero, de una parte, ¿hasta qué punto tenemos el texto auténtico? Y de otra, ¿no admiten una interpretación diferente?

recurre al verbo *corripere*, que representa el equivalente semántico y, además, es el que utiliza el texto evangélico? Quizá por su significado demasiado fuerte, pues implica siempre un reproche, inseparable de una relación de cierta conciencia de superioridad de quien corrige sobre la persona corregida, conciencia que él quiere evitar. El verbo *admonere*, en cambio, es más suave ²³⁴ y, por ello, reduce las distancias entre quien hace la amonestación y quien la recibe. Por otra parte, incluye los dos aspectos antes señalados: la advertencia sobre una falta y la invitación a la enmienda. En este párrafo no se indica en absoluto que la amonestación haya de ser secreta, pero el párrafo octavo lo deja suponer y el noveno ya no deja dudas.

Respondamos ya a la cuestión formulada con anterioridad. El sujeto del verbo de la oración principal (*admonete*) es el mismo del verbo de la condicional (*aduerteritis*). Como el santo se limita a emplear el verbo en segunda persona del plural, sin explicitar de otra forma el sujeto, hay que entender que se refiere a todos los destinatarios del texto monástico, a todos y cada uno de los siervos de Dios que viven en el monasterio. Por tanto, si se quiere ser fiel a los términos empleados por el legislador, lo más exacto es hablar para el caso aquí contemplado de «amonestación» fraterna. El calificativo de «fraterna» es correcto, una vez que considera hermanos de quienes hacen la «amonestación» a quienes la reciben ²³⁵.

Por su propia naturaleza, tal intervención sólo cabe en determinada circunstancia: cuando un siervo de Dios haya advertido en alguno de los demás la mirada lasciva de que ha venido hablando el legislador. Esta manera de expresarse aporta claridad para una correcta comprensión de la primera parte del capítulo: señala su unidad. En sólo dos palabras: «mirada lasciva», ha sintetizado su contenido. ¿Sólo a partir del párrafo cuarto? No, desde su mismo comienzo. Con esa mirada lasciva en el trasfondo se entienden perfectamente también los tres primeros párrafos, según hemos expuesto ²³⁶. Desde esta constatación tiene poco sentido lamentarse y considerar desafortunado el que la corrección fraterna se centre sólo en esa mirada ²³⁷. El rigor metodológico justifica ese proceder. Si antes el santo se ha ocupado de

²³⁴. Esta suavidad ha pasado al castellano «amonestar» que, en su primera acepción, significa «reprender *sin mucha violencia* a una persona conminándola a enmendarse» (M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Madrid 1994¹⁹, 166).

²³⁵. «Magis quippe innocentes non estis, si *fratres* uestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Si enim *frater* tuus...» (*praec.* 4,8, l. 114-116).

²³⁶. La «mirada lasciva» no tiene que ser necesariamente de un siervo de Dios; basta con que él consienta a la que le pueda llegar de otra persona del sexo opuesto.

²³⁷. Cf. BOFF, 124.

evitar sólo ese mal, es lógico que se centre únicamente en indicar cómo curarlo, una vez que se haya detectado su presencia.

«Mirada lasciva» es nuestra traducción de la *oculi petulantia* del texto latino. Recordemos cómo una comentarista manifiesta su extrañeza ante el hecho de que el legislador hable sólo de «miradas indiscretas» (así entendía ella el significado de *petulantia*), habida cuenta que antes había descrito el pecado con más fuerza y mayor reprobación ²³⁸. Pero esa extrañeza está fundada en una interpretación *light* del sustantivo *petulantia* ²³⁹. Aquí está su error. Veremos cómo esa interpretación queda excluida por el mismo Santo. Pero antes de mostrarlo, digamos que el contexto no admite para *petulantia* un significado que no guarde relación con la lascivia ²⁴⁰. San Agustín mismo deja bien claro que la *petulantia* va a asociada a la deshonestidad (*impudicitia*) ²⁴¹ y lo confirma con casos concretos. En una de sus cartas se ocupa en refutar a los astrólogos, quienes juzgan que la vida humana está predeterminada por la posición de los astros. Para conseguir su objetivo encuentra un óptimo argumento en el proceder de uno cualquiera de ellos que castiga a su mujer por haberla sorprendido en la ventana «no ya con gestos provocadores (*petulantius iocantem*), sino simplemente con miradas indiscretas» ²⁴². Aquí la *petulantia* aparece contrapuesta a esas simples miradas indiscretas y con mayor grado de culpabilidad. Al mismo argumento recurre todavía en otra ocasión, con términos parecidos ²⁴³. El caso

238. AGATHA MARY, 168-169: «In the first place, the wrongdoing, which in the preceding paragraphs is described with considerably more force and disapproval, is here simply referred to as "indiscreets looks" (*oculi petulantiam*)».

239. «Petulantia is a fairly light word within the category of sexual misdemeanor; perhaps one could say that it is a cheap word... This is not severe censure and there are not penal overtones» (AGATHA MARY, 169).

240. A. Blaise ofrece una única acepción: «ardeur immodéré», y una única referencia tomada de san Gregorio Magno (*Hom. eu. 9,1*): *se a carnis petulantia... custodiunt* (*Dictionnaire Latin-Français des auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954, p. 622).

241. Préstese atención a este texto: «... quibus casti adhibent uerecundiam, *impudici petulantiam*, Deus iustitiam» (*c. Faust. 6,3*).

242. «... non solum uocibus sed etiam plagis emendat uxorem, non dico si *petulantius iocantem* sed si inmoderatus per fenestram aspicientem animaduerterit» (*ep. 246,2*). A la carta se asigna como fecha posible el año 402.

243. Cf. *en. Ps. 140,9*: «ipse ergo mathematicus si uxorem suam paulo *petulantius* uiderit conversari, aut aliquos alienos improbe attendere, aut fenestram crebro repetere...» (*en. Ps. 140,9*). Cabe pensar que los tres casos que contempla están presentados en forma progresiva de más a menos gravedad, a juzgar por los adverbios utilizados: *petulantius*, *improbe*, *crebro*. A.-M. La Bonnardière fecha el sermón entre los años 397 y 405 (cf. *Die Enarrationes in Psalms prêchés par saint Augustin à l'occasion des fêtes des martyrs*, en *Recherches Augustiniennes* 7 [1971] 73-103:95.104). Cf. también *Io. eu. tr. 13,11*: «videat illam aliquanto *petulantius* per fenestram attendere aut iocari cum aliquo...».

de David respecto de la mujer de Urías le brinda una nueva oportunidad para presentar la gravedad, por el peligro que conlleva, de la *petulantia*. El rey cayó en el adulterio por no apartar sus ojos de la *petulantia*²⁴⁴. Con «ojos petulantes» el predicador no quiere indicar otra cosa que la mirada lasciva del rey judío hacia la mujer de Urías, Betsabé, que acabó en el adulterio y, luego, en el asesinato. Pero existe otro pasaje en la obra agustiniana que, por el contexto, puede ser todavía más elocuente. En polémica con los maniqueos, trata de hacer ver que la castidad de que tanto presumían los «elegidos» de la secta era sólo aparente, pura simulación. En prueba de lo cual aduce un caso del que él fue testigo presencial en Cartago. Hallándose en una plaza muy concurrida vio, no sólo a uno, sino a más de tres del grupo de los «elegidos» relinchar como garañones en celo tras algunas mujeres que pasaban junto a ellos, recurriendo a gestos tan lascivamente provocadores, que excedían con mucho la desvergüenza y deshonestidad más groseras²⁴⁵. De estos textos cabe deducir, pues, que la *oculi petulantia* es algo más que una simple mirada indiscreta; que indica más bien una mirada lasciva o incitadora dirigida a la persona de sexo opuesto, cargada de mala intención, no ya de sola frivolidad o curiosidad. A partir de aquí se comprende el interés del legislador en erradicarla de los siervos de Dios.

Tampoco hay que pasar por alto el verbo empleado en la condicional: «advertir» (*adverteritis*). Advertir equivale a tomar conciencia de algo que ocurre en presencia de uno. Se trata propiamente de un conocimiento inesperado, de algo con lo que uno topa de improviso, en ningún modo de algo buscado. En el precepto, pues, no se esconde el más mínimo espíritu policiaco. Nos parece conveniente llamar la atención sobre ello, dado que algún autor habla incluso del deber de los siervos de Dios de vigilar a sus hermanos²⁴⁶.

244. El dato lo aporta sólo de forma indirecta, al hablar de quienes rehúsan seguir su ejemplo: «Reprimunt enim oculos a *petulantia*, non se facile adiungunt, non miscent se mulieribus alienis, non levant oculos faciles ad aliena maeniana, ad aliena solaría» (*en. Ps.* 50,3; el texto fue citado con mayor amplitud en el artículo anterior; cf. nota 157).

245. «Vidimus ergo in quadrevio Carthaginis, in platea celeberrima, non unum, sed plures quam tres electos simul post transeuntes nescio quas feminas *tam petulanti gestu adhinire*, ut omnium trivalium impudicitiam impudentiamque superarent» (*mor.* 2,19,68). Cf. también más adelante, en su contexto: «Nam omnibus *petulanter iocantibus* lucerna extincta placuerat» (*ib.* 2,19,70).

246. «Toujours ensemble, les frères s'observent mutuellement, et *chacun a le devoir de surveiller*, reprendre, et denoncer son prochain en cas de délit» (DE VOGÜÉ, 3,190). Aunque el autor habla del capítulo cuarto en su conjunto, y no específicamente del párrafo séptimo, creemos que su interpretación no responde ni a la letra ni al espíritu del texto. Por de pronto, en el párrafo que nos ocupa, el texto no expresa tal *deber*, y el décimo que probablemente inspira la afirmación del sabio benedictino, admite una interpretación distinta,

El objetivo que persigue la amonestación está explícitamente formulado: evitar que la mirada lasciva, ya presente, no vaya a más, sino que cuanto antes se ajuste a rectitud. Bajo estas palabras se ocultan dos ideas. La primera se refiere a la naturaleza dinámica de la lascivia. Si todo vicio, que encuentra su primera existencia a nivel de deseo, busca convertirlo en realidad, el que nos ocupa lo hace de un modo particular. Justamente porque el placer sexual es el mayor entre los placeres sensibles ²⁴⁷, es mayor su fuerza de arrastre y, una vez desencadenado el vicio, es más difícil contenerlo ²⁴⁸. El mismo san Jerónimo, en la carta a la virgen Eustoquia que ya hemos citado repetidamente y con referencia al ilícito placer carnal, la aconsejaba: «Degüella al enemigo mientras es pequeño; la maldad hay que estirparla en germen» ²⁴⁹. Utilizando la imagen médica a que recurrirá en el párrafo siguiente el santo, lo que busca es curar de raíz para no tener luego que mutilar ²⁵⁰. De ahí la doble urgencia que manifiesta el texto: urgencia a la hora de amonestar y urgencia a la hora de que se enderece lo torcido ²⁵¹. Y así entramos en el segundo pensamiento. Según lo indicado antes, el verbo no ha de entenderse en el sentido de que la mirada lasciva sea objeto de reprensión, sino en la otra acepción del verbo español corregir: eliminar el defecto, no la realidad misma en que se encuentra el defecto. Si nos atenemos a la etimología de la palabra, «corregir» significa ajustar a lo recto ²⁵². Según esto, corregir la mirada no significa en ningún modo renunciar de forma absoluta a mirar a la mujer, sino mirarla en la forma «correcta», no *male*, esto es, sin malicia, como ha señalado antes en el párrafo quinto. El texto no oculta ningún espíritu misógino; al contrario. El

más coherente con el pensamiento del santo y con el tenor literal del texto. Pero de ello hablaremos en su momento.

247. Cf. *ciu.* 14,16.

248. Cf. la imagen del torrente que emplea en *conf.* 2,2,2 y lo dicho en el artículo anterior, p. 117. La misma idea subyace, en diferentes términos, en la pregunta de Tertuliano sobre qué es más perfecto: prohibir el adulterio o frenar la solitaria concupiscencia de los ojos (cf. *Apologeticum* 45,3).

249. «Non soluatur fascia pectoralis, sed statim ut libido titilauerit sensum, ut blandum voluptatis incendium dulci nos calore perfunderit, erumpamus in uocem... Nolo sinas cogitationem crescere... Dum paruus est hostis, interfice; nequitia elidatur in semine» (*ep.* 22,6, p. 210). Aunque aquí se hable del pensamiento y en la Regla de la mirada, la idea de fondo es la misma.

250. *Ex. Gal.* 56.

251. «statim admonete... de proximo corrigatur» (*praec.* 4,7, l. 107.108).

252. «Quid est corrige?... Cum tibi ergo perversus displicueris, teque illo qui creavit adiuvante correxeris, rectus servabis iustitiam. Placebit enim tibi Deus, si rectus fueris. Non discrepabis a recto, nisi pravus atque perversus: *rectus autem recto convenies...*» (s. 48,2; cf. también s. 9,8,9).

mal no lo ubica en la mujer, sino en el varón que eventualmente la mira con torcida intención. Es esta torcida intención la que, en última instancia, ha de ser «corregida».

17.1.1.2. El procedimiento terapéutico global. Propuesta y justificación (parágrafo octavo)

Este párrafo consta de dos partes. La primera anticipa las líneas generales de un procedimiento que se explicitará y completará en el párrafo siguiente; la segunda, lo justifica.

Respecto al procedimiento, señala en qué circunstancias se ha actuar, quién ha de actuar y los pasos que ha de dar, sin olvidar el objetivo apetecido. El texto es el siguiente: «Si, al contrario, le viereis hacer de nuevo lo mismo tras la amonestación o cualquier otro día, quien pudo advertirlo delátelo ya como a sujeto herido que necesita curación. Previamente, sin embargo, haga que presencien su falta una segunda o una tercera persona, para que por boca de dos o tres pueda quedar convicto y sometido a disciplina con la adecuada severidad»²⁵³.

Según el texto, solamente se ha de dar curso al procedimiento cuando, además de la falta, ha precedido una amonestación que no ha producido el resultado apetecido: la enmienda. El dato que aporta el texto, referido al momento en que se ha de proceder, resulta un tanto confuso. Literalmente dice: «si lo viereis hacer lo mismo por segunda vez (*iterum*) tras la amonestación, o (*uel*) cualquier otro día». La disyunción (*uel*) no parece bien planteada porque los términos de la misma responden a diversos criterios: el primero a un criterio cuantitativo, el segundo a un criterio cronológico, pudiendo coincidir sin plantear disyunción. Sería el caso, por ejemplo, si el *iterum* tuviese lugar «cualquier otro día». Por tanto, para que la disyunción –y el texto– tenga sentido, juzgamos que hay que sobreentender en el primer término una circunstancia temporal, que podía ser bien el adverbio presente en el anterior párrafo: de inmediato (*statim*). Según ello, habría que entender el texto de la siguiente manera: «si lo viereis hacer lo mismo por segunda vez inmediatamente tras la amonestación, o cualquier otro día...».

253. «Si autem et post admonitionem iterum, uel alio quocumque die, id ipsum eum facere uideritis, iam uelut uulneratum sanandum prodatur, quicumque hoc potuit inuenire; prius tamen et alteri uel tertio demonstratum, ut duorum uel trium possit ore conuinci et competenti seueritate coherceri» (*praec.* 4,8, l. 109-113).

Tampoco abunda en claridad la referencia al sujeto del procedimiento. El problema está en el nivel de la interpretación, pues su formulación gramatical no ofrece duda: «cualquiera que pudo descubrirlo». Lo que de algún modo sorprende es que emplee el indefinido «cualquiera que» (*quicumque*), cuando cabía esperar una referencia muy concreta: a la persona que hizo la amonestación previa. No todas las traducciones del pasaje nos parecen hechas con la debida atención ²⁵⁴. De una parte, no siempre se respeta el tiempo pasado del verbo (*potuit*); de otra, suelen referir el *hoc* a la segunda falta, lo que llevaría a la conclusión de que todos los siervos de Dios están ya al corriente de la amonestación previa y, por consiguiente, cualquiera que sea testigo de la nueva caída puede dar los pasos ordenados por el legislador.

Pero tal interpretación no es aceptable. No cuadra ni con la lógica ni con el texto. Si ese fuera el caso, quedaría sin sentido el procedimiento mismo, que establece las etapas por las que la falta ha de llegar al conocimiento de los demás. Además, el tiempo y el modo del verbo (*potuit*), pasado e indicativo, indican que estamos ante un hecho real acontecido en un determinado momento. De haber indicado la simple posibilidad de que alguien advirtiese la recaída, se podría esperar un perfecto de subjuntivo (*potuerit*). Sólo cabe admitir, pues, que al escribir «cualquiera que» (*quicumque*) el legislador está pensando en el testigo inicial de la falta, el que hizo la amonestación al sujeto que la cometió. Entonces, ¿por qué se expresó de esa manera? ¿Por qué recurrió al relativo indefinido? Para indicar que el procedimiento que propone obliga, sin excepción, a todos los que han sido testigos de la falta inicial y de la recaída posterior ²⁵⁵. Quienes sólo han sido testigos de la recaída se hallan, a nivel de procedimiento, en la etapa señalada en el parágrafo séptimo: la de la amonestación privada. Sin duda, el legislador podía haber sido más directo y expresarse en términos como estos: «el que ya amonestó al que cometió la falta, si le viera recaer, proce-

254. ZUMKELLER, 82: whoever had occasion to discover this (el *this* se refiere a la segunda falta); TRAPÈ, 251: chiunque se ne accorga lo riveli (el *lo* se refiere a la nueva falta); VAN BAVEL, 107: el que le sorprenda; BOFF, 33: el que lo sorprenda; AGATHA MARY, 170: he who has noticed it (el *it* se refiere a la segunda falta); CILLERUELO, *Comentario*, 34: quien lo haya advertido (el *lo* se refiere a la nueva falta); MARIE-ANCILLA, 25: que tout frère qui a pu le remarquer; L. VERHEIJEN, NA 1, 22: et ce devoir vous concerne tous sans exception; G. LAWLESS, *The Rule*, 91: whoever happens to discover this (el *this* se refiere a la nueva falta); SAGE, 233 pasa por alto la literalidad del texto, limitándose a un genérico *vous*.

255. Aunque pueda parecer lo contrario, esta interpretación no coincide con la que revela la traducción de L. Verheijen (cf. nota anterior). El texto no indica simplemente «todos sin excepción», sino que, manteniendo la universalidad, lo limita a quien haya sido testigo inicial de la falta.

da de la siguiente manera». ¿Por qué, entonces, optó por esa formulación más general: «cualquiera que»? En ningún modo hay que ver en ello ineptitud literaria ni ganas de complicar las cosas. La explicación nos parece ser otra: cabe pensar que los siervos de Dios no tenían dificultad en aceptar la actuación recomendada en el párrafo anterior, la amonestación privada, pero se resistían a dar el paso siguiente que implicaba una delación. Por eso el legislador insiste en que todos deben proceder como indica. Prueba indirecta de ello es que en la segunda parte del párrafo tiene que empeñarse en la defensa de los pasos que propone. Tal defensa puede explicar el *quicumque*. Si ello es así, habría que pensar que los siervos de Dios a los que se dirige la Regla no eran tan primitivos y espiritualmente toscos como algún autor ha apuntado ²⁵⁶. Tener reparos en dar publicidad a faltas de compañeros o hermanos es un indicador de un cierto nivel espiritual. En consecuencia, en la hipótesis de un bajón en el nivel espiritual de la Regla, no cabría explicarlo como debido a la escasa altura moral de los siervos de Dios ²⁵⁷.

Antes de entrar en los pasos concretos, es preciso detenerse todavía un poco más en la frase que nos ocupa. Pero ahora no ya en el sujeto, sino en el complemento directo del mismo verbo *potuit*, el infinitivo *inuenire*. *Inuenire* significa «hallar», «encontrar». Ahora bien, uno puede hallar o encontrar porque ha buscado o por pura casualidad. Tenemos la impresión, y volveremos sobre ello, de que en la base de algunas críticas a este capítulo de la Regla, como puede ser la de instaurar una especie de estado policiaco en el monasterio, hay una identificación inconsciente entre hallar y buscar; o, al menos, no se concibe un hallar sin una previa y consciente búsqueda. No es este el caso de la Regla ni en el presente párrafo, ni el anterior. Al «hallar» a que se refiere el legislador no precede ninguna búsqueda; es fruto del azar, se podría decir. De ser cierta nuestra interpretación, este *inuenire* equivale al *aduertire* del párrafo séptimo: topar con algo sin pretenderlo.

La primera parte del párrafo anticipa los pasos que ha de dar el testigo de una caída y de la recaída. Como tales pasos ya los consideramos en el apartado histórico anterior, no nos detenemos en ellos. Nos limitamos a insistir en que aquí el santo se inspira en el evangelio de san Mateo (18,15-17), pero no va más allá. Tras la amonestación con resultado negativo, el legislador ordena hacer pública (*prodere*) la falta. De lo que se trata ahora,

256. Cf. DE VOGÜÉ, 3,190-191. Cf. primera parte, nota 105.

257. Aunque siempre queda en pie la posibilidad de que los reparos indicados estuvieran al servicio de una especie de autodefensa.

sin embargo, es de averiguar a quién se ha de dar a conocer. Si nos atuviéramos al texto evangélico, habría que responder que a la comunidad, porque no contempla ninguna otra alternativa. Pero el texto de la Regla admite otra posibilidad, la del prepósito, mencionado en el párrafo siguiente. Nos parece la interpretación más lógica, si se considera el segundo motivo que aduce para ordenar que presencien la falta otra u otras dos personas: para que sea sometido a disciplina con la adecuada severidad. Esta instancia con poder de coerción a la que sirve la deposición testifical de todos los testigos, el inicial y el otro u otros dos, bien puede ser el prepósito ²⁵⁸. Es difícil pensar que tal poder de coerción pueda recaer sobre el conjunto de la comunidad ²⁵⁹.

Una vez que queda probada la falta por el testimonio de los dos o tres testigos, uno de los cuales es siempre el inicial, la función de la «instancia» indicada es atajarla con la severidad adecuada. Pero este «adecuada» puede referirse a los diversos planos en que puede actuarse: a nivel de disciplina monástica y a nivel de disciplina eclesial, si es el caso, como cabe deducir de la intervención del prepósito y del presbítero de que habla el párrafo siguiente.

Como indicamos, en la segunda parte del párrafo octavo el legislador justifica el procedimiento. Su tenor literal es el siguiente: «Y no juzguéis que obráis con mala voluntad por dar a conocer la falta. Pues no causáis menos daño a vuestros hermanos, a los que podéis hacer que se corrijan señalándolos, si, por callar, permitís que perezcan. En efecto, si tu hermano tuviese una herida corporal que quisiera ocultar por miedo al tratamiento de la cura, ¿no sería cruel el silenciarla y misericordioso el darla a conocer? ¡Cuánto más, entonces, debes descubrirle a él para que la podredumbre no invada su corazón con daño mayor!» ²⁶⁰.

Alguien pudiera ver en tal interés una especie de «mala conciencia» por parte del santo, que le lleva a justificar ante sí mismo la norma que establece. Pero, a poco que nos detengamos en la justificación, advertiremos que la interpretación ha de ser otra. Tal justificación no es de naturaleza abstracta o puramente teórica. Al contrario, es una respuesta a los juicios que están en la mente de quienes han de aplicar el procedimiento en sus primeras eta-

258. En san Mateo el segundo o tercer testigo tienen la función de tapan la boca al infractor; en la Regla tiene la función de cerciorar al prepósito de que la falta existió.

259. Cf. G. LAFONT, *Fraternal Correction in the Augustinian Community: A Confrontation between the praeceptum IV,6-9 and Matthew 18,15-17*, en *Word and Spirit* 9 (1987) 87-91, que no hemos podido consultar. También, A. CLERICI, *La correzione fraterna in S. Agostino*, Palermo 1989.

260. *Praec.* 4,8, l. 113-119. El texto latino irá apareciendo a continuación.

pas, los siervos de Dios. Como a muchos lectores modernos, también a ellos les parecía que llevar a cabo lo que propone el legislador sólo podía hacerse desde la mala voluntad para con el que comete la falta. Por ello argumenta: «Y no creáis que obráis con mala voluntad por dar publicidad a la falta»²⁶¹. Los términos no dejan duda sobre quiénes se mostraban reticentes. Como la frase sigue inmediatamente al precepto de atajar la falta con la severidad adecuada, podría pensarse en la «instancia» a la que correspondía aplicar tal severidad. Pero resulta claro que lo que se puede achacar a mala voluntad es hacer pública la falta (*indicare*); en consecuencia, los reticentes sólo pueden ser aquellos sobre quienes recae esa orden: los eventuales testigos.

La frase siguiente indica también en qué se fundamentaba la apreciación del hecho: en el daño causado al autor de la falta. La naturaleza del daño no queda indicada, pero podía ser de naturaleza física, religiosa o moral. De naturaleza física, si el castigo consistía, por ejemplo, en ser azotado; religiosa, si acababa en la privación de la comunión; en todo caso moral, por la humillación y la lesión de la fama que se seguiría²⁶². Ese temor al daño que podían causar está implícito en las palabras del legislador: «Pues no causáis menos daño a vuestros hermanos, a los que podéis hacer que se corrijan señalándolos, si, por callar, permitís que perezcan»²⁶³. Aquí es importante el término *innocentes*, que significa algo más que ser «inocentes». Si asignamos al término solamente el significado moral habitual en español²⁶⁴, la argumentación del santo pierde toda su fuerza. No cabe duda de que hay que interpretarlo en su sentido etimológico: «el que no daña» (*in-nocens*)²⁶⁵. El legislador, por tanto, no argumenta desde

261. «Nec uos iudicetis esse maliuolos, quando hoc indicatis» (*praec.* 4,8, l. 113-114).

262. Cf. lo dicho anteriormente sobre las eventuales penas que se le podían imponer.

263. «Magis quippe innocentes non estis, si fratres uestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis» (*praec.* 4,8, l. 114-115). Textos similares no faltan en la obra del santo. Valga un ejemplo: «Quod audivimus hodie: Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum (Mt 18,15). Si neglexeris, peior es. Ille iniuriam fecit, et iniuriam faciendo gravi de ipsum vulnere percussit: tu vulnus fratris tui contemnis? Tu enim vides perire, vel perisse, et negligis? Peior es tacendo, quam ille conviciando» (s. 82,4,7).

264. El término «inocente» se aplica al que está libre de culpa o pecado o al que no ha cometido un delito o falta determinado. Otras acepciones: falta de mala intención, malicia o picardía; ingenuo. Aplicado a cosas, particularmente comidas o bebidas, inofensivo (cf. M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Madrid 1994, 139).

265. San Agustín mismo se encarga repetidamente de recordar este significado: «Videtur iste innocens, quod quasi nulli noceat. Sed quomodo est innocens, qui non parcit sibi? Ille enim innocens est, qui nulli nocet» (s. 278,8,8); «... et despicit lacrymas miserorum; non est innocens. Sed quis est innocens. Qui cum alii non nocet, nec sibi nocet. Qui enim et sibi nocet non est innocens» (*en. Ps.* 100,4).

las consecuencias de carácter moral que se derivarían para el testigo de la falta que hace conocer a otros –dejaría de ser moralmente inocente, a causa de su delación–, sino desde el daño que causaría precisamente a aquel al que quiere proteger, daño del que él sería responsable. Si delata al culpable no le daña, es «inocente»; si silencia su enfermedad, deja de serlo, porque efectivamente le daña. El daño que se puede derivar para el que cometió la falta y, a la vez, el daño que causa quien opta por el silencio es precisamente la muerte (*perire*), obviamente moral-religiosa. Los que quieren librarle de un determinado daño son precisamente los que le conducen a otro incomparablemente mayor: la abominación indicada en Pr 27,20 (LXX), de que habla en el párrafo quinto, con todo lo que implica.

Con el verbo *perire* (perecer, morir) se indica el término natural de la enfermedad. Su aparición no llega de improviso. Fue precisamente la existencia de la enfermedad –más exactamente una herida– y la necesidad de su curación la razón aducida para delatar ante la persona con autoridad legal a quien cometió la falta ²⁶⁶. El legislador ha juzgado la mirada lasciva como el aflorar de un mal radicado en el interior del siervo de Dios. Un mal que necesita ser combatido pues, de lo contrario, conducirá a la muerte. Una muerte que puede ser evitada y que caerá sobre la conciencia de quienes no actuaron en la forma prescrita. De ella es responsable no por acción directa, sino por omisión el testigo que no actúa como debe ²⁶⁷. En la mente del legislador, la mención de la herida no es una simple imagen o una metáfora; es una realidad.

El empleo del verbo *perire* permite también evaluar el estado de salud religioso-moral del siervo de Dios que sufre la herida. En el espacio de pocas líneas, el santo hace una doble lectura del mismo, que puede considerarse como la del optimista y la del pesimista. Esta doble lectura no es puro capricho ni triquiñuela de un antiguo profesor de retórica, sino que responde a dos momentos diferentes. Cuando recomienda positivamente dar a conocer su falta, ofrece la valoración positiva que puede traducirse en los siguientes términos: está enfermo, pero aún no ha muerto y, por tanto, está abierto a la curación. Empero cuando defiende la medida propuesta aparece la perspectiva negativa: aún está vivo, pero si no se actúa a tiempo, acabará en la muerte. Entre otras muchas cualidades suyas hay que reconocer al santo la de saber echar mano de la psicología y emplear con habilidad sus recursos.

266. «... iam uelut uulneratum sanandumque prodat» (*praec.* 4,8, l. 110-111).

267. Es lo que deja entender el verbo «permítis».

Llama la atención que hable de «podéis» (*potestis*). Con dicho verbo deja en manos de los siervos de Dios la corrección del herido. Extraña en general que el santo ponga en el haber exclusivo del hombre una acción buena; y extraña más aún en el contexto del capítulo cuarto de la Regla, habida cuenta de que dos párrafos antes hablaba de que es Dios quien actúa, aunque sirviéndose de los hombres ²⁶⁸. ¿Pura inadvertencia? Es posible; pero también lo es que, tratando de hacer aceptable su propuesta, el legislador haya querido insistir sólo en la responsabilidad de unos para con otros. Traer a colación en este contexto la obra de Dios, en ningún modo negada, por supuesto, podría llevar consigo un debilitamiento del empeño del siervo de Dios que ya tenía dificultades para actuar. En su poder está, pues, conseguir la enmienda.

A continuación el legislador cambia de registro. Abandona el campo jurídico o semijurídico, en que se había mantenido y pasa al terapéutico. Desde este nuevo ámbito se entiende que el poder de los hermanos sea limitado; es un poder instrumental. Su misión consiste únicamente en llevar al enfermo al médico. Una vez que el médico conozca el mal, su conciencia profesional le llevará a actuar para erradicarlo. En todo caso, a partir de ese momento la responsabilidad recaerá sobre él.

El mencionado cambio de registro se introduce recurriendo a un giro tomado del texto de san Mateo que subyace a este párrafo: «Si tu hermano...» (Mt 18,15). La fórmula abre una comparación. Recordemos que el legislador está hablando de una enfermedad interior. Para justificar el modo de proceder que propone con vistas a curarla, toma como término de comparación el modo como actuaría cualquier persona en la hipótesis de una enfermedad física de un hermano carnal: «Si tu hermano tuviese una herida en el cuerpo que quisiera ocultar por miedo al tratamiento de cura, ¿no sería cruel el silenciarlo y misericordioso el revelarlo?» ²⁶⁹. De nuevo nos es posible adivinar bajo estas palabras no sólo el punto de vista del legislador, sino también el de quienes han de poner en marcha el procedimiento que ordena, así como la disposición interior del siervo de Dios que ha cometido la falta.

Con nuevos términos quedan expresadas las razones de la reticencia a las medidas propuestas: son juzgadas como crueles y faltas de misericordia. El legislador no hace sino dar la vuelta a la tortilla y, con un ejemplo, mostrarles que la auténtica crueldad se ejerce a través del silencio y que la ver-

268. «... uos custodiet ex uobis» (*praec.* 4,6, l. 105).

269. «Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore, quod vellet occultare, cum timet sanari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicaretur?» (*praec.* 4,8, l. 115-118).

dadera misericordia para con el enfermo se ejercita cuando se da a conocer su mal a quien puede curarlo.

La disposición interior de quien ha cometido la falta merece algo más de atención. En la comparación, el enfermo físico puede querer ocultar su herida, por una razón muy concreta: el miedo a ser sanado (*sanari*). Al tratarse del ámbito físico, parece que ha de entenderse como miedo al tratamiento de cura. Difícilmente se encontrará alguien que tenga miedo a la curación en cuanto tal. El miedo al tratamiento de cura es una hipótesis muy razonable, habida cuenta de la dureza de los métodos terapéuticos y, sobre todo, quirúrgicos de la época. El mismo san Agustín habla de ella con frecuencia ²⁷⁰. Pero dejemos el término de la comparación para ocuparnos del término comparado, esto es, del siervo de Dios que sufre la herida interior de la lascivia, revelada en su mirada. Como el enfermo físico, también este siervo de Dios puede querer que se mantenga oculta su herida por miedo a ser sanado (*sanari*). Un miedo que, teóricamente, puede interpretarse de dos maneras. En una se teme la dureza del tratamiento de cura, esto es, la sanción (*uindicta*) de que habla el párrafo siguiente. Pero difícilmente puede mantenerse esta interpretación porque no es condición indispensable para la curación ²⁷¹. En la otra interpretación se teme la curación misma. Esta circunstancia supone que el paciente está muy a gusto con su mal, convive en paz con él y sufriría si se le priva de su compañía. No quiere que se haga público, porque a partir de ese momento no podría convivir con él en el monasterio, pues tendría que renunciar ya sea de propia iniciativa, ya forzado o al mal en sí mismo o a seguir viviendo en el monasterio. La incongruencia que significa el que una persona rechace todo tipo de mal exterior y conviva gozoso con un mal interior es algo que san Agustín combate sin cesar, sobre todo en su predicación ²⁷². Y es precisamente ese miedo a ser curado o, en otros términos, esa voluntaria y gozosa convivencia con el mal lo que el santo quiere atajar.

Para terminar, el legislador saca una conclusión (*ergo*) que se deriva de lo anterior: «¡Cuánto más, entonces, debes descubrirle a él para que la podredumbre no invada su corazón con daño mayor!» ²⁷³. Bajo estas pala-

270. Cf. s. 77,3; 163,8; *Exp. Gal.* 56.

271. Aquí está la diferencia con el término de la comparación: a nivel físico puede no haber otra forma de atajar el mal que a través del sufrimiento que ocasiona la cirugía; en cambio en el ámbito espiritual no es necesario llegar a ella. La sanción (*uindicta*) sólo llega tras el *admoneri*, el *corripi* y el *conuinci*.

272. Cf. s. 20,4; 85,1,1; 107,5,6.

273. «Quanto ergo potius eum debes manifestare, ne pernitiosius putrescat in corde?» (*praec.* 4,8, l. 118-119).

bras subyace un argumento *a fortiori*, en el que la mayor fuerza proviene de tratar con una herida espiritual, no con una física, y de que las consecuencias se sufren no en el exterior, sino en el interior (*corde*). Si el daño en el cuerpo es funesto, más dañino (*pernitiosius*) es el daño interior. En esta contraposición entre lo exterior y lo interior, unida a una valoración superior de lo segundo sobre lo primero, alguien podría percibir influjos platónicos. Pero la misma terminología orienta el pensamiento hacia el campo bíblico. En efecto, lo que se contrapone a la herida en el cuerpo (*uulnus in corpore*), no es la herida en el espíritu (*uulnus in animo*), sino en el corazón (*in corde*). Aquí ha abandonado el doble modo de expresarse, filosófico y bíblico, que vimos aparecer en el párrafo cuarto ²⁷⁴. Sin referencia explícita alguna, a excepción del término corazón (*cor*), san Agustín bien podría estar pensando en el texto del evangelio de san Mateo según el cual el mal está en el corazón (cf. Mt 15,18-19).

El mismo empleo del verbo *putrescere* tiene valor informativo: deja entrever la naturaleza del mal de la lascivia que se manifiesta en la mirada, tal como lo comprendía el legislador. El término expresa a la perfección el dinamismo a que aludimos anteriormente. La putrefacción es un fenómeno en expansión continua. Cuando un cuerpo entra en tal proceso, este no conoce límites y no para hasta que corrompe al cuerpo en su totalidad, si no se elimina el principio que la causa. Lo mismo se puede aplicar al «corazón». Aunque en esta acepción bíblica no es una realidad extensa, el expandirse de la corrupción amenaza igualmente en otro sentido: cuanto posee lo pone al servicio de la lascivia.

7.1.1.3. *El procedimiento terapéutico modificado. Ejecución y justificación de su última fase (párrafo noveno)*

En el párrafo anterior el legislador había comenzado a diseñar el procedimiento curativo del mal de la mirada lasciva advertido por un siervo de Dios en otro. Pero la conciencia de la oposición, percibida o sólo intuita, a los pasos entonces simplemente apuntados, frenó de momento su desarrollo. Antes de seguir adelante, el santo consideró oportuno salir al paso de las críticas a que conocía o suponía que podían dar pie. Es lo que acabamos de ver.

El presente párrafo consta también de dos partes bien definidas. La primera contiene el procedimiento de actuación. Una vez defendido su pro-

274. «... animos ... pudicos..., impudici cordis...» (*praec.* 4,8, l. 88-89).

yecto, el santo vuelve sobre él para explicitarlo. La segunda, como en el párrafo anterior, justifica las medidas coercitivas establecidas.

Tampoco ahora nos detendremos en exponer el procedimiento, al haberlo hecho ya con anterioridad. No obstante, se hacen necesarias unas palabras que relacionen este párrafo con el anterior. Al respecto hay que resaltar que el procedimiento que aquí propone el legislador no es exactamente el mismo que el apuntado allí, sino que sale modificado. La modificación está apuntada en la conjunción adversativa «pero» (*sed*), con que comienza este nuevo párrafo. La oposición, diríamos en jerga política, se apuntó un tanto. El legislador no renuncia a lo fundamental, pero suaviza el rigor anterior introduciendo una instancia más: antes de que ningún otro siervo de Dios llegue a ser testigo de la falta por indicación del primer testigo, este ha de hacerla conocer al prepósito. El objetivo es evitar, en cuanto sea posible, el rubor del trasgresor ²⁷⁵.

La segunda parte, decíamos, justifica las medidas sancionadoras. Los términos propios del santo son: «debe sufrir un correctivo» ²⁷⁶. Juzgamos que los dos significativos términos latinos: *emendatoriam... uindictam*, quedan bien recogidos en el único castellano: «correctivo», que incluye tanto el sentido de penalización como su finalidad: conseguir la enmienda. Ante todo cabe poner de relieve que, en la defensa de su propuesta, el legislador vuelve a ubicarse de momento en el campo jurídico, dejando de lado el de la medicina al que había recurrido en la segunda parte del párrafo anterior. Tanto *uindicta* (pena, castigo) como *emendatoria* (con vistas a la enmienda) tienen su sentido en el espacio indicado. Pero afirmar que se mantienen en el campo jurídico no debe conllevar una valoración negativa. Es pura cuestión formal; la realidad es fundamentalmente la misma. A. Sage recuerda en su comentario que la *uindicta* era la vara con que se tocaba al esclavo al que se quería manumitir ²⁷⁷. De acuerdo con ello, la *uindicta* tiene su valor positivo, al aparecer en relación con la recuperación de la libertad. No sabemos si san Agustín tenía en mente esa realidad; en todo caso, aunque el sustantivo *uindicta* pueda contener una coloración negativa, la posi-

275. «... ne forte possit, secretius correptus, non innotescere ceteris» (*praec.* 4,9, l. 122). En el s. 82 san Agustín se enfrenta al distinto modo de proceder establecido por Salomón en Pr 10,10 según los LXX (*Quien censura en público, engendra la paz*) y por Jesús, según Mt 18 (*Corrígele a solas*) y explica la intención de uno y otro en estos términos: «Salomón quiere que le salgan los colores al pecador; Cristo quien ahorrar el rubor a quien se halla avergonzado» (*Salomon vult confundi frontem peccantis; Christus parcit pudori erubescens*) (s. 82,5,8).

276. «... debet emendatoriam sustinere vindictam» (*praec.* 4,9, l. 126-127).

277. SAGE, 235.

tiva del adjetivo *emendatoria* establece al menos un equilibrio. Este adjetivo es importante, no sólo por ser un neologismo agustiniano ²⁷⁸, sino por encerrar la finalidad de la *uindicta*. Esta no va orientada a salvaguardar los derechos de la ley, sino a conseguir el bien del culpable o, con el lenguaje de la medicina, la salud del enfermo.

Si el legislador había dejado de lado la terminología médica, fue sólo de modo provisional. A ella vuelve para justificar moralmente la última medida, la más drástica, que propone: la expulsión de la comunidad monástica del siervo de Dios reconocido culpable de la falta. Se trata aquí de una justificación moral, no jurídica. Desde este último punto de vista, no cabe duda de su legitimidad una vez que se ha probado la falta del infractor, él ha rehusado el correctivo que se le ha impuesto ²⁷⁹ y no ha abandonado el monasterio de libre iniciativa ²⁸⁰. La justificación moral la presenta en los siguientes términos: «Pues tampoco esto se hace por crueldad, sino por misericordia, para evitar que, con su contagio pestífero, lleve a la perdición a otros muchos» ²⁸¹.

Antes de ocuparnos más detenidamente de esta justificación, conviene fijarse en otro particular del texto. Aun reconociendo la predilección de la lengua latina por la voz pasiva, llama la atención el uso por el santo de los dos verbos que se refieren a la expulsión de la comunidad monástica: *proiciatur* y *fit*. Al no llevar ni uno ni otro complemento agente, el lector ignora quién ha de tomar la decisión. Mientras está claro que el correctivo lo impone el prepósito sólo, o el prepósito y el presbítero, la expulsión carece de paternidad concreta. ¿Por qué el santo prefiere esa forma de expresarse? ¿Da por supuesto que se trata de una competencia del prepósito y del presbítero? ²⁸² ¿Quiere indicar que, objetivamente, se trata de una autoex-

278. Cf. L. VERHEIJEN, *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin*. «Pour le rendre meilleur» (*Emendatorius, terme agustinien*), en *Augustiniana* 21 (1971) 17-23.

279. Es significativo que el legislador se ocupe únicamente del cumplimiento de la pena impuesta y no mencione la enmienda efectiva del culpable. Él da por hecho que aceptar el castigo llevaba implícita la enmienda. Era lógico desde el momento que se trata de una «*emendatoriam uindictam*». Pero ¿cómo habría que actuar en la hipótesis de que el culpable hubiese asumido la pena, pero no se hubiese emendado de hecho? El santo no lo dice expresamente, aunque lo deja entender: tendría que abandonar la comunidad igualmente. La razón es que, de hecho, no había aceptado en su totalidad el castigo, pues aunque hubiese aceptado la *uindicta*, no habría aceptado su condición de *emendatoria*.

280. «Conuictus... Quam (*emendatoriam uindictam*) si ferre recusauerit, etiam si ipse non abscesserit, de uestra societate proiciatur» (*praec.* 4,9, l. 125-128).

281. «Non enim et hoc fit crudeliter, sed misericorditer» (*praec.* 4,9, l. 128-129). Cf. también *c. Faust.* 22,79; *en. ps.* 78,14.

282. Antes ha dicho de ellos: «ad cuius dispensationem pertinet» (*praec.* 4,9, l. 126).

clusión, al no aceptar el correctivo el declarado culpable? Pero justamente porque la expulsión tiene lugar cuando él no opta por irse de propia voluntad, alguien tiene que comunicarle la decisión. ¿O, al expresarse así, pretende simplemente indicar que el asunto es cosa de todos y que a todos concierne? No cabe excluirlo, aunque no es posible asegurarlo.

Vengamos ya a la justificación moral de la pena de la expulsión. El santo recurre a los mismos argumentos con que justificó el procedimiento: negar que se trate de un acto de crueldad y sostener que se trata de un acto de misericordia. La pregunta ahora surge espontánea: crueldad y misericordia, ¿para con quién? Parece obvio que la crueldad a que se refiere es la crueldad para con el siervo de Dios expulsado. ¿O hay que pensar en la crueldad que se ejerce sobre la comunidad al privarle de uno de sus miembros? No lo creemos. Cualquiera otra interpretación resultaría extraña al texto. En cambio, no parece tan claro quién se beneficia de la misericordia que se afirma. Cabe pensar en el siervo de Dios que sufre la pena. Parece lo más lógico, si la crueldad se refería a él. Pero cabe pensar también que el legislador tenga en mente la comunidad, a la que se haría un acto de misericordia, expulsando a quien no merece vivir en ella. Tal parece ser la interpretación más común²⁸³. En ello ha influido sin duda la finalidad que asigna a una medida tan severa: «para evitar que con su contagio pestífero lleve a la perdición a otros muchos»²⁸⁴. Con este modo de expresarse, el santo recurre de nuevo a la imagen tomada del mundo de la medicina; y de nuevo toma la enfermedad física como ejemplo de los efectos que se pueden seguir también de la enfermedad espiritual. A primera vista parece claro que la misericordia de que habla el legislador revierte sobre la comunidad al impedir que pierda muchos más miembros a consecuencia del contagio. Pero no estamos tan seguros. Más aún, varias razones nos llevan a pensar lo contrario: de un lado, el argumento del capítulo, todo él centrado en el siervo de Dios que puede caer o ha caído de hecho en una determinada enfermedad; de otro, la comparación con el mismo razonamiento en el párrafo anterior, en que no queda duda de que la crueldad y la misericordia se refieren a la misma persona, la del (entonces) presunto culpable; por último, nos parecería una construcción poco feliz referir a sujetos distintos esos dos adverbios coordinados por la conjunción «sino» (*non... crudeliter, sed misericorditer*).

Admitida esa interpretación, hay que mostrar cómo la finalidad que busca la medida: evitar que lleve a la perdición a otros muchos, se traduce

283. Cf., al respecto, la síntesis de las interpretaciones hecha en su momento.

284. «... ne contagione pestifera plurimos perdat» (*praec.* 4,9, l. 129).

en misericordia para con el expulsado. No resulta difícil. Se ejerce la misericordia con el expulsado al impedir que su conciencia tenga que cargar con la responsabilidad de que, por causa suya, se pierdan otros siervos de Dios. Y en este contexto cabe recordar la gran responsabilidad que hace recaer el santo sobre quien ha sido infiel a su compromiso ²⁸⁵. Una responsabilidad que caería también en buena medida sobre el que hubiese contribuido a esa infidelidad. A partir de aquí se entiende perfectamente la argumentación del legislador respecto de la crueldad y la misericordia. Aunque, el argumento aparece tanto en el párrafo octavo como en el noveno, no se puede hablar de repetición pura y simple. En el primero de ellos, el santo juzga crueldad dejar perecer al enfermo y misericordia el impedirlo; en el segundo, en cambio, juzga crueldad permitir que cargue sobre sí con los cadáveres espirituales de otros siervos de Dios, y misericordia el impedirlo. Del párrafo octavo al noveno se da el paso del aspecto puramente personal a las consecuencias sociales; con todo, quien está en el centro de la atención del legislador es siempre el siervo de Dios sorprendido en sus miradas lascivas. Pero también aquí hay matices: en la conclusión del párrafo octavo ese siervo de Dios es visto como un enfermo; en la conclusión del noveno es visto como alguien muerto o a punto de morir, pues se le ha detectado la enfermedad y no ha querido aceptar el remedio.

Que la atención del legislador está centrada únicamente en el culpable se puede deducir de modo indirecto de otro detalle que resulta de la comparación con el s. 82. En este sermón dedicado al tema de la «corrección» fraterna, inspirada en Mt 18,15-17, el predicador contrapone Mt 18,15 (corrección privada) a 1 Tim 5,20 ²⁸⁶ (corrección pública). Ahora bien, el legislador podía haber aducido para el momento «público» del procedimiento la misma motivación que aduce el texto de la carta pastoral: «para que los demás cobren temor». Pero no lo hace. Quizá porque introducir esa motivación hubiese significado desviar el centro de su atención: hacerla pasar del culpable a los demás siervos de Dios.

El texto que comentamos plantea aún otra cuestión: ¿cómo se efectúa ese pestífero contagio espiritual que, como en el ámbito físico, conduce a la muerte? Al respecto no cabe pensar sino en la imitación. Un texto de la obra *El trabajo de los monjes* nos aporta luz. Refiriéndose el santo a aquellos siervos de Dios procedentes de una situación de pobreza, a veces de extrema pobreza, que imitan a aquellos de quienes habla san Pablo en 1

285. Cf. *en. Ps.* 99,12. Aunque el caso contemplado no sea exactamente el mismo que en la Regla, siempre se trata de un compromiso no mantenido.

286. «Peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri timorem habeant».

Tim 5,13, escribe:

Si exceptuamos las palabras ociosas y corruptas de estos, ... van a parar en el mismo defecto por un contagio pestífero: no sólo no imitan la obediencia de los santos que trabajan en paz, ... sino que hasta insultan a los mejores...²⁸⁷.

Aunque en el presente texto se trate de un mal distinto al de la mirada lasciva, el de la vagancia, sirve a nuestro propósito. En él menciona el santo también el contagio pestífero (*pestifera contagione*), por el que unos caen en el vicio de otros. En lugar de imitar a quienes trabajan en paz, imitan a los holgazanes e, incluso, se permiten criticar a los primeros. Haciendo la aplicación al caso, el contagio pestífero significaría introducir un ambiente generalizado de lascivia, aunque sólo fuese en la mirada, una vez visto que no acarrea consecuencia extrema alguna²⁸⁸.

Antes de concluir el comentario al párrafo, reclama un mínimo de atención el adjetivo *pestifera*, el escogido para calificar a «contagio». Hay que decir que la elección es sumamente acertada, en cuanto que no hace sino reforzar el significado del sustantivo. Ambos términos incluyen el sentido de epidemia: «contagio», una epidemia de poca importancia; *pestifera*, una epidemia grave como es la de la peste. El término hay que entenderlo en su sentido etimológico: «que trae la peste», donde la peste es sólo un término de comparación, una imagen. La utilidad de la misma está en su fuerza de propagación, en tiempo y en extensión²⁸⁹. Los estragos que ha causado en determinados momentos de la historia son bien conocidos²⁹⁰. El temor que se le tenía en Africa lo expresa bien el proverbio púnico que nos transmite el mismo san Agustín y que suena así: «la peste te pide una moneda; dale dos, y que se vaya»²⁹¹. El adjetivo expresa lo que hemos repetido

287. «Et si qui sunt inter eos, qui eo proposito ad sanctam militiam venerint, ut placeant cui se probaverunt (2 Tim 2,4), cum ita vigeant viribus corporis et integritate valetudinis, et non solum erudiri, sed etiam secundum Apostolum operari possint; exceptis istorum otiosis corruptisque sermonibus.. in eandem labem *pestifera contagione* mutantur: non solum non imitantes obedientiam sanctorum quiete operantium...; sed etiam insultantes melioribus...» (*op. mon.* 22,26).

288. La idea la expresa, aplicado a otro caso, en una carta: «Sequuntur aliquando quae nolumus, siue in ipso, qui nostra intercessione liberatur, ut uel inmanius impunita grassetur audacia subdita cupiditati, ingrata lenitati atque unus morti ereptus plurimos necet, uel ipso per beneficium nostrum in melius commutato moribusque correcto, alius male uiuendo pereat sibique huius impunitate proposita alia uel grauiora committat» (*ep.* 153,6,18).

289. «Pestilentia est enim morbus late pervagatus, et omnes aut pene omnes involvens» (*en. Ps.* 1,1).

290. San Agustín habla de una «enorme peste» en Roma (*ciu.* 3,17,2).

291. «Nummum quaerit pestilentia; duos illi da, et ducat se» (*s.* 167,3,4).

ya en más de una ocasión: el fuerte dinamismo de la pasión lasciva y, por ello, cuánto ha de ser temida ²⁹².

17.1.2. Extensión del procedimiento a otros síntomas (parágrafo décimo)

Dividimos el comentario del parágrafo en dos partes. La primera dedicada a lo que ordena y la segunda al espíritu con que ha de llevarse a cabo.

17.1.2.1. Máximas garantías al juzgar cualquier clase de falta

Hemos hablado de otros síntomas. Se entiende que se trata siempre síntomas de la enfermedad de la lascivia o lujuria ²⁹³. Esos otros síntomas aparecieron simplemente apuntados en el parágrafo cuarto.

Ya indicamos cómo, salvo error por nuestra parte, todos los comentaristas dan a este parágrafo una amplitud mayor de la que, a nuestro juicio, tiene. Los pecados a que hace referencia no hay que entenderlos en sentido global, sino en el sentido restringido que reclama la unidad temática del capítulo. Con esto no estamos sugiriendo que el santo no considerase oportuna o incluso necesaria la amonestación fraterna a propósito de otros pecados. Si lo exige al común de los fieles cristianos, con más razón lo reclamará a los siervos de Dios. Eso está fuera de discusión; por tanto, no entramos en ello. Lo que afirmamos es esto: lo que señala el parágrafo es que el *procedimiento* descrito en los tres párrafos anteriores ha de ser aplicado también a los otros síntomas del mismo mal.

El capítulo cuarto de la Regla ha sido objeto de fuertes críticas en el sentido de que parece instaurar un estado policíaco en el monasterio. Como ya las dimos a conocer, no volvemos sobre ellas. Ya indicamos también que hallan su más fuerte apoyo precisamente en este parágrafo décimo. Ahora nos toca ver si tienen suficiente fundamento.

292. En consecuencia, traducirlo por «pestilente» (algo que huele muy mal), indica no haber entendido su significado en el contexto. Lo mismo se puede decir de «nocivo», aunque de hecho el contagio resulte nocivo y mucho.

293. Este modo de proceder: anticipar un ejemplo que luego extiende a otros casos, no es raro en san Agustín: «Quod dixi de ebrietate, hoc de omnibus vitiis, de omnibus cupiditatibus...» (s. 151,5,5); «Quod dixi de amore uxoris alienae, hoc dico de amore ebrietatis, de amore pecuniae, hoc dico de amore superbiae et ceteris omnibus ubi sint amores mali et mores mali» (s. 335 J,3). Cf. también *pers.* 42; *en. Ps.* 124,7.

La pregunta que en realidad debe hacerse el lector y el comentador del párrafo bien puede ser esta: ¿está en la mente del santo establecer ese estado policíaco de que se le acusa, o se propone más bien asegurar un estado de derecho? Primero daremos los argumentos en contra de la primera posibilidad (a) y, luego, los argumentos en favor de la segunda (b). Con estas palabras hemos anticipado ya nuestra opinión. Juzgamos que tales críticas proceden de una inadecuada traducción y comprensión del texto.

a) *Más que un «estado policíaco» ...*

Entendemos por «estado policíaco» un modelo de convivencia en el que las personas están siempre ojo avizor para ver quien comete una falta a fin de hacerse valer ante quien la ha cometido o ante quien tiene que sancionarla. Así entendido, hay que afirmar que no tiene cabida en el capítulo cuarto de la Regla, tanto si se examina el tenor literal del texto, como si se examina el pensamiento del santo, valorando a este respecto lo que dice, lo que aprueba y lo que él mismo hace.

Comenzamos por el examen del capítulo cuarto de la Regla. En el párrafo quinto se dirige al siervo de Dios en peligro de caer, no a ningún otro. A él le dice que puede ser visto por otra persona. Se trata de un hecho objetivo, que puede acaecer sin que esta lo busque o incluso lo quiera. A nadie ha ordenado el legislador que se convierta en vigía del siervo de Dios.

En el párrafo sexto, el santo indica que Dios protegerá o custodiará a los siervos de Dios sirviéndose de ellos mismos. Pero eso no implica en modo alguno una tarea de vigilancia de los unos para con los otros. El simple estar juntos es ya una forma de protección o custodia.

En el párrafo séptimo utiliza el verbo «advertir» (*advertere*) que no comporta de por sí una investigación o vigilancia previa. Lo mismo cabe decir del verbo empleado en el párrafo octavo en el mismo contexto: ver, que es cosa distinta de estar al acecho.

Por último, en el párrafo décimo el santo habla de «hallar» (*inueniendis*). Mas, para averiguar su significado exacto y para poder lograrlo, es importante conocer el contexto en que se usa el verbo. Pero esto lo haremos un poco después. Antes, dejando de momento el texto de la Regla, anotemos el claro rechazo de san Agustín a toda curiosidad sobre la vida ajena. Al dar razón de por qué escribe el libro décimo de las *Confesiones* habla del «linaje curioso para averiguar vidas ajenas y desidioso para corregir la pro-

pia»²⁹⁴. Es siempre muy crítico con quienes curiosean las vidas ajenas, sobre todo si es con la finalidad de tapar las propias faltas²⁹⁵.

Hay que tener en cuenta, además, que la Escritura (cf. 2 Tm 3,4) incluye a los delatores en una larga serie de personas viciosas. El santo cita el texto repetidamente²⁹⁶. Más aún, aunque referido a un caso concreto, escribe sin ambages: «También la Escritura divina detesta al delator»²⁹⁷.

En lógica con todo ello, al que ha descubierto la falta de otro, el santo le invita a no ser delator²⁹⁸. El poco aprecio que tiene a la delación aparece en un sermón en el que invita a la corrección en secreto de una falta secreta. El predicador se expresa en estos términos: «Si sólo tú sabes que pecó contra ti y se lo quieres reprochar en presencia de todos, ya no ejercitas la corrección, sino la delación»²⁹⁹.

Lo que quizá mejor nos permita conocer el pensamiento de san Agustín al respecto es su juicio sobre el comportamiento de san José cuando advirtió que su prometida María se hallaba encinta. En un texto lo pone como ejemplo de cómo no se debe delatar a otra persona, a pesar de que en su caso tenía fundadas sospechas de que había cometido una falta muy grave³⁰⁰. La conclusión que extrae no puede ser más clara: «Actuemos así, pues así se ha de actuar, no sólo cuando alguien peca contra nosotros, sino siempre que peca otro: procurando que no lo sepa un tercero. La corrección la debemos hacer en secreto, en secreto debemos reprochar (*arguere*) la

294. «Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam» (*conf.* 10,3,3).

295. «Desperati autem homines quanto minus intenti sunt in peccata sua, tanto curiosiores sunt in aliena. Quaerunt enim non quod corrigant sed quid mordeant. Et cum se non possunt excusare, parati sunt alios accusare» (s. 19,2).

296. Cf. *ep.* 199,8,22; *Io. eu. tr.* 123,5.

297. «Etiam proditorem quippe divina Scriptura detestatur» (*mend.* 13,22). La obra está escrita hacia el 395, lo que indica que, en el momento de escribir la Regla el santo ya era muy consciente del texto de 2 Tm 3,4.

298. «Audis mala de uno ipsorum ab altero tamquam ab irato? Noli prodere: preme auditum ab irato convivium, da concordiae fidele consilium» (s. 53 A,12); «mala si quae audis ab altero de altero, noli prodere alteri... Audisti ab irato verbum, a dolente, a succensente; moriatur in te. Quare proditur, quare profertur? Non enim si in te fuerit, disrumpet te. Dic sane amico tuo, qui vult te facere inimicum amici tui: alloquere, et tanquam aegrotantem animum medicinae lenitate pertracta» (s. 49,6).

299. «Nam si solus nosti quia peccavit in te, et eum vis coram omnibus arguere, non es correptor, sed proditor» (s. 82,7,10).

300. «Attende quemadmodum vir iustus Ioseph, tanto flagitio quod de uxore fuerat suspicatus, tanta benignitate pepercit, antequam sciret, unde illa conceperat: quia gravidam senserat, et se ad illam non accessisse noverat... quid de illo ait Evangelium? Ioseph autem cum esset uir iustus, et nollet eam divulgare (Mt 1,19). Mariti dolor non vindictam quaesivit: voluit prodesse peccanti, non punire peccantem» (s. 82,7,10).

falta, no sea que, al querer reprocharla en público, delatemos a una persona»³⁰¹. Tal era también su modo personal de proceder. Él mismo refiere cómo había personas que le echaban en cara que apenas corregía a los pecadores, juzgando que o bien ignoraba lo que sabía o que callaba lo que bien conocía. De tales críticas se defiende argumentando, con el ejemplo de un caso particular, que la corrección no falta, pero procura hacerla en privado, porque busca curar, no acusar³⁰². Tampoco carece de interés en este contexto el que elogie a su madre porque, cuando una amiga se desahogaba con ella contándole las malicias de otra, ella nunca delataba nada a la dañada, sino lo que podía servir para reconciliarlas³⁰³.

Es indudable que, a excepción tal vez del caso de san José, los ejemplos a que se refieren los textos citados no coinciden con el caso contemplado en la Regla. Pero dado que implican un rechazo sin distinguos de la delación es difícilmente asumible que el obispo de Hipona la haya podido favorecer o estimular.

Pero, si ello es así, de inmediato surge la pregunta: ¿por qué acepta esa delación en la Regla? Sencillamente porque se siente apoyado por el evangelio (Mt 18,15-16). Y no se debe olvidar que, cuando tal delación acontece, ha precedido una primera «amonestación» y, por lo que se refiere a la pública, una primera «corrección». El hecho demuestra que la voluntad de delatar y hacer daño al autor de la falta no es la que prevalece. Un texto que

301. «Sic agamus et sic agendum est, non solum quando in nos peccatur, sed quando peccatur ab aliquo, ut ab altero nesciatur. In secreto debemus corripere, in secreto arguere; ne volentes publice arguere, prodamus hominem» (s. 82,8,11); cf. *un. bapt.* 1,2.

302. «Unde aliquando homines reprehendunt nos quod quasi non corripiamus: aut putant nos scire quod nescimus, aut putant nos tacere quod scimus. Sed forte quod scis, et ego scio; sed non coram te corripio; quia curare volo, non accusare. Sunt homines adulteri in domibus suis, in secreto peccant; aliquando nobis produntur ab uxoribus suis plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus: nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus. Ubi contigit malum, ibi moriatur malum. Non tamen vulnus illud negligimus» (s. 82,8,11). En carta a san Jerónimo escribe: «Quod misericordia dei bonis piisque concedit, ut inter inimicos quoslibet futuros liberi securique uersentur, aliena peccata sibi commissa non prodant, quae prodi timeant, ipsi nulla committant» (*ep.* 73,3,10). «Mala si qua audis de altero ab altero, noli prodere alteri, ne forte sint postea amici qui modo sunt inimici, et proditores suos prodant sibi» (s. 49,6).

303. «... munus grande donaveras, quod inter dissidentes atque discordes quaslibet animas, ubi poterat, tam se praebebat pacificam, ut cum ab utraque multa de inuicem audiret amarissima, qualia solet eructare turgens atque indigesta discordia, quando praesenti amicae de absente inimica per acida colloquia cruditas exhalatur odiorum, nihil tamen alteri de altera proderet, nisi quod ad eas reconciliandas valeret. Parvum hoc bonum mihi videretur, nisi turbas innumerabiles tristis experirer nescio qua horrenda pestilentia peccatorum latissime pervagante, non solum iratorum inimicorum iratis inimicis dicta prodere, sed etiam quae non dicta sunt addere...» (*conf.* 9,9,21).

vuelve sobre el comportamiento de san José ante la sospecha de adulterio de María puede ser aleccionador sobre el pensamiento del santo respecto a las actitudes que deben poseer los implicados en el procedimiento. Dice así:

Sabía que procedía de otra parte lo que estaba cierto de que no procedía de sí. Y bajo ese «de otra parte» sospechaba que era un adulterio... ¿Por qué mereció que un ángel le sacase de su error? Porque su sospecha no estaba cargada de mala intención... Están cargadas de esa mala intención las sospechas de quienes calumnian; cargadas de buena intención están las de los que tienen la función de gobernar. Es lícito sospechar mal del hijo, pero no es lícito calumniarle. Sospechas que es malo, pero deseas descubrir que es bueno. Si tu sospecha surge de la buena intención deseas salir derrotado; pues entonces se alegra justamente cuando descubre que era falso lo que sospechaba. Así era José, respecto de su cónyuge ³⁰⁴.

b) ... un «estado de derecho».

Es preciso examinar de cerca el texto. Seleccionando lo que ahora nos interesa, suena así: «Y esto que he dicho a propósito de no dejar los ojos prendidos (en una mujer), obsérvese también ... a la hora de averiguar (*inuenire*), impedir (*prohibere*) y dar a conocer (*indicare*) los demás pecados y dejar convictos (*conuincere*) y castigar (*vindicare*) (a sus autores)» ³⁰⁵.

Ante todo es necesario dilucidar qué se esconde bajo el pronombre «esto». La referencia al «dejar los ojos prendidos (en una mujer)» podría hacer pensar que incluye todo lo dicho desde el parágrafo cuarto en que, por primera vez, lo menciona. Pero lo excluye el elenco de actuaciones que a continuación señala. Todas ellas tienen su lugar propio en la terapia curativa y, por tanto, en la segunda parte del capítulo. No en su totalidad, sin embargo. En efecto, el mismo elenco excluye el parágrafo séptimo, puesto que en él no aparece ninguna de las actuaciones aquí referidas. No queda,

304. «Aliunde esse credebat, quod de se non esse sciebat, et ipsum "aliunde" adulterium suspicabatur... Quare dignus fuit ab angelo corrigi? Quia non in illo erat maliuola suspicio... Maliuolae suspiciones sunt calumniantium, beniulolae suspiciones sunt gubernantium. Licet de filio suspicari, sed filio non licet calumniari. Suspiscaris malum, sed optas inuenire bonum. Qui beniuole suspicatur, uinci cupit: tunc enim bene laetatur, quando falsum inuentum fuerit quod male suspicatur. Talis erat Ioseph circa coniugem suam...» (s. 343,3).

305. «Et hoc quod dixi de oculo non figendo etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuincendis uindicandisque peccatis... obseruetur» (*praec.* 4,10, l. 130-132).

pues, sino pensar que «esto» incluye el contenido de los párrafos octavo y noveno. Es lo que cabe sostener desde el punto de vista material. Si lo juzgamos desde el punto de vista formal, habría que decir que el pronombre está puesto para todo el procedimiento ya conocido. Un procedimiento que repite en el párrafo décimo, aunque con terminología un tanto diversa. Veámoslo, examinando cada actuación por el orden inverso al que aparece en el texto.

La última actuación señalada es la sancionadora (*uindicandis*). La acción aparece explícita en el párrafo noveno³⁰⁶. Importante es advertir que el término nos ubica en el campo jurídico. Estamos ante un proceso que concluye con la sanción de un siervo de Dios que ha cometido alguna de las faltas indicadas en el párrafo cuarto³⁰⁷. La persona investida con el poder sancionador es, según el párrafo noveno, el prepósito y, en algunos casos, también el presbítero.

El paso previo consiste en probar que la falta ha sido cometida y dejar convicto de la misma al culpable (*conuincendis*). Esta actuación aparece también señalada tanto en el párrafo octavo como en el noveno, empleando siempre el mismo verbo³⁰⁸. Seguimos moviéndonos en ámbito jurídico. La demostración de la falta es condición imprescindible para que el prepósito y presbítero puedan llevar a efecto la sanción. Ha de ser objetiva y conforme a unos requisitos legales. Para quien, como san Agustín, se propone actuar conforme a lo prescrito en la Escritura, requisito mínimo es contar con el testimonio de dos o tres testigos. Tanto en la presente acción como en la anterior, el verbo tiene como complemento directo a personas; en concreto al siervo o siervos de Dios que han cometido la falta. Los verbos que refieren las acciones previas, en cambio, tienen como complemento la falta misma.

Una nueva acción consiste en el *indicare*. El verbo aparece dos veces en el párrafo octavo³⁰⁹. En ambos casos tiene por objeto directo la falta, por sujeto al testigo inicial de la misma, pero no tiene un destinatario especificado. Se le puede traducir por «dar a conocer», sin ulteriores distinciones. La prueba que reclama el *conuincere* del paso anterior se hace posible gracias a este *indicare*, que posibilita que otros puedan ser testigos de la falta³¹⁰.

306. «... debet emendatoriam sustinere uindicam» (*praec.* 4,9, l. 126-127).

307. Según nuestra interpretación.

308. «... ore conuinci ... per quos conuincendus est... a duobus uel tribus conuinci. Conuinctus uero...» (*praec.* 4,8, l. 112; 4,9, l. 120.125).

309. «... quando hoc indicatis. ... quos indicando corrigere potestis» (*praec.* 4,8, l. 114-115).

310. En esta síntesis del procedimiento que ofrece el párrafo décimo el legislador simplifica. En efecto, al describir el procedimiento en los párrafos anteriores, se sirvió de

En el orden seguido por el texto, la acción que precede es la de impedir (*prohibere*). Su objeto directo es evidentemente la falta, y su sujeto, en el contexto, no puede ser otro que el prepósito. La acción reclama un determinado grado de jurisdicción. El verbo no aparece en la descripción del procedimiento hecha en los párrafos anteriores. Sin embargo, es difícil que la acción no esté contemplada. Su equivalente bien podía ser la corrección (*correptio*) del prepósito.

Llegamos al primer verbo de la serie presente en el párrafo décimo: *inuenire*. El verbo apareció ya en el párrafo octavo, teniendo como sujeto al testigo inicial de la falta y como complemento directo la falta misma. Pero ahora nos ocupa esta nueva aparición del verbo. No existe duda de que su complemento directo es cualquier manifestación de la lascivia de las indicadas previamente. Pero ¿cuál es el sujeto del mismo en la mente del legislador? Nos parece lo más probable que sea el prepósito. Si él es quien debe intervenir en todas las acciones, salvo en la del *indicare* que, a su vez, está al servicio de su función, parece lógico que el *inuenire* le tenga a él por sujeto.

El verbo significa «hallar», «descubrir». Pero a nadie se le escapa que el hallazgo puede ser fortuito o resultado de una búsqueda; en este último caso puede significar «averiguar». Quien interprete el verbo referido a cualquier siervo de Dios y en la segunda de las posibilidades indicadas encontrará motivos para hablar de una especie de estado policíaco. Si, por el contrario, el verbo se refiere al prepósito, ya no cabe extraer esa consecuencia, aunque ese «hallar» vaya precedido de una investigación. Al contrario, será esa investigación la que legitime todo el proceso ³¹¹. En definitiva, lo que parece decir el legislador a sus lectores es que han de caminar sobre segu-

dos verbos: además de *indicare*, de *demonstrare* («Sed antequam aliis *demonstretur*» [*praec.* 4,9, l. 12]; «... alteri vel tertio *demonstratum*» [*ib.* 4,8, l. 111-112]). El verbo se puede traducir por «hacer conocer», con referencia siempre a la falta de la mirada lasciva. Pero en este caso los destinatarios de ese conocimiento están bien determinados: aquel otro u otros dos siervos de Dios que con su testimonio avalarán el del testigo inicial de la falta. Así, pues, *indicare* tiene un significado de alcance más general, que incluye el de *demonstrare*, más específico.

311. El mismo san Agustín señala este orden en un contexto judicial: «Prius ergo *quaerenda*, *inuenienda*, *constituenda* est ordinata inquietis perditis poena...» (*ep.* 9*,3). Personalmente intentó averiguar qué había de verdad en las habladurías que corrían sobre las relaciones sospechosas de cierto clérigo con una mujer de mala fama: «Qua ergo contritus, non tamen *temere* aliquid credens sed plane sollicitior factus operam dedi, si quo modo possem ad aliqua malae conuersationis eius certa iudicia peruenire» (*ep.* 65,1). El obispo interviene cuando ya corren las habladurías y, dice, sin creer nada sin fundamento. Su condición de pastor le obligaba a intervenir, pero no quería precipitarse sin tener más pruebas. Detrás de este proceder está la actitud interior reflejada en el texto citado antes del s. 343,3, citado en nota 304.

ro. Antes de hacer algo o sancionar una falta, es imprescindible cerciorarse de que la falta ha existido. La averiguación de la falta es necesaria; sólo que ha de hacerse de una determinada manera: salvaguardando al máximo los intereses y la fama del hasta entonces sólo presunto culpable.

Las garantías que el párrafo reclama no han de referirse sólo al conjunto del procedimiento, sino cada actuación en concreto, pues puede darse el caso de que no sean necesarias todas. Es decir, que, cuando sea preciso, tenga lugar una averiguación (*inuenire*); que la represión (*prohibere*) primera acontezca a nivel privado; que el dar a conocer la falta a otros (*indicare*) sólo se produzca cuando sea imprescindible; que sólo se recurra a la prueba, en presencia de todos, de que la falta tuvo efectivamente lugar (*conuincere*) cuando el culpable la haya negado; que sólo sea sancionado (*castigare*) cuando su falta haya quedado probada.

En definitiva, si es correcta nuestra interpretación, más que instaurar un estado policiaco, el texto propone algo muy distinto: un auténtico «estado de derecho». Esto es, reclama el máximo de garantías, que repetimos en síntesis ahora en orden inverso: que al castigo preceda la prueba de la falta ³¹²; que la existencia de la falta no deje lugar a dudas a la vista del testimonio de más de un testigo ocular; que los testigos sólo se procuren cuando no haya otra forma de conseguir que el culpable reconozca su culpa objetiva.

17.1.2.2. *Con amor a los hombres y odio a los vicios*

El legislador indica, además, la actitud interior con que han de llevarse a cabo los distintos pasos indicados. Los destinatarios de la Regla han de cumplirlos con esmero y meticulosidad ³¹³. Agatha Mary ha observado que

312. Un principio, obvio por otra parte, que el santo tiene siempre ante sus ojos es que a nadie se debe condenar sin pruebas. Escribe a propósito de un clérigo al que se le acusa de haber tenido una aventura con una mujer: «Hactenus mihi confessus est homo, unde *non eum iudico esse dammandum, nisi forte de mendacio conuincatur* et non uerba illius feminae audiantur et accipiantur aduersus eum, quae sine dubio perdita quaerit cui haereat, *sed aliqua existant alia documenta quibus huius flagitiosa detegatur improbitas*» (ep. 13,3). Al respecto léase también la ep. 78 a propósito de un conflicto surgido entre Bonifacio y Spes, ambos residentes en el monasterio de clérigos, que se acusaban mutuamente. Aunque se inclinaba a creer inocente a uno, el Obispo buscaba la prueba irrefutable de la culpa del otro: «Cum enim me causa ista diu cruciasset nec *inuenirem*, quo modo unus e duobus *conuinceretur*, quamuis magis presbytero credidissem, cogitaueram primo sic ambos deo relinquere, donec in uno eorum, qui mihi suspectus erat, aliquid existeret, unde *non sine iusta et manifesta causa* de nostro habitaculo *proiceretur*» (ep. 78,3).

313. «... diligenter et fideliter obseruetur» (*praec.* 4,10, l. 132).

el verbo cumplir (*obseruetur*) sólo aparece en otros dos lugares estratégicos de la Regla: en su primer párrafo y al comienzo del último capítulo ³¹⁴, refiriéndose en ambos casos al conjunto de lo preceptuado en ella. El que aparezca aquí de nuevo puede ser un indicador de la importancia que da el santo a la puesta en práctica del procedimiento en cuestión. No obstante, él lo refuerza con dos adverbios «con esmero y con fidelidad». Cada uno tiene su aportación específica. El primero de ellos alude al aspecto subjetivo, el segundo al aspecto objetivo. Los podemos interpretar del siguiente modo: los siervos de Dios implicados han de poner el máximo empeño en salvaguardar los derechos del encausado; eso lo conseguirán si respetan con meticulosidad el procedimiento indicado en cada uno de los pasos.

Lo que más reclama la atención de los comentaristas –ya lo indicamos– es el principio recogido en el epígrafe de esta sección: «Con amor a los hombres y odio a los vicios» ³¹⁵. Se le asigna una importancia especial, en línea con la interpretación del resto del párrafo. No sorprende que quien ve en él una extraña severidad valore el principio como bálsamo que suaviza la dureza del precepto que acompaña.

Sin duda el lector de hoy puede interpretarlo así, pero no parece que haya sido en modo alguno la intención de san Agustín. En primer lugar, porque el santo no tenía conciencia de que el procedimiento propuesto pecase de excesivamente duro; luego, porque para él el amor a los hombres no se identifica en absoluto con blanduras y melindres. En tercer lugar, porque, partiendo de la imagen médica a que ha recurrido con anterioridad, la mención de la crueldad, comprensible desde los métodos quirúrgicos de entonces, lleva consigo la idea del sufrimiento. Prueba de ello es el célebre aforismo «ama y haz lo que quieres» ³¹⁶.

La asociación de ambos conceptos aparece con frecuencia en la obra de san Agustín, aunque no siempre la formulación sea tan nítida. Su sentido inmediato es obvio a cualquier lector. No obstante, para una comprensión más plena conviene ubicar el pensamiento en el contexto doctrinal en que lo trata el santo.

Antes de nada hay que percibir el problema de fondo. Lo plantea el precepto evangélico conforme al cual se ha de amar al enemigo y, debajo de él, al pecador. La solución al mismo proviene de la antropología cristiana.

314. «Haec sunt qua ut *obseruetis* praecipimus...» (*praec.* 1,1, l. 1); «donet Dominus ut *obseruetis* haec omnia...» (*ib.* 8,1, l. 236).

315. «cum dilectione hominum et odio vitiorum» (*praec.* 4,10, l. 132-133).

316. «Dilige, et quod vis fac» (*ep. Io. tr.* 7,8). De este aforismo nos ocuparemos más detenidamente con ocasión del capítulo sexto de la Regla.

En todo hombre hay dos cosas: lo que es obra de Dios y lo que es obra del hombre. Obra exclusiva del hombre es su pecado, obra de Dios es todo lo demás: el conjunto de bienes físicos, espirituales, intelectuales, morales, religiosos. El pecado del hombre, por arraigado que esté, es siempre algo superficial a él; en última instancia, algo ajeno a su ser. Por mucho que le invada, siempre quedará en el hombre un núcleo irreductible: su condición de imagen de Dios, fuente de su valor y dignidad, que le hace merecedor de amor y, al mismo tiempo, principio de su siempre posible regeneración ³¹⁷. En consecuencia, amar al hombre nunca implica amar su pecado; al contrario, amarle en lo que propiamente es –y es lo que Dios ha querido que sea– conlleva necesariamente el odio a sus vicios o pecados. Más aún, el amor que se le tiene se puede medir por el esfuerzo que se hace para ayudarlo a salir de su pecado.

El amor al hombre, a pesar de su pecado, tiene, pues, su fundamento en la antropología teológica. Lo expresa con claridad en este texto:

Pero si alguno, alejado del temor de Dios, se resiste quizá a corregir sus pecados, eso mismo es lo que has de perseguir en él, eso lo que intentarás corregir. Que pierda y desaparezca de él eso, ha de ser el objeto de tu esfuerzo, a fin de salvar al hombre, una vez condenado el pecado. Dos son, pues, los términos: hombre y pecador. Al hombre lo hizo Dios; pecador se hizo el hombre a sí mismo. Perezca la obra del hombre, quede liberada la obra de Dios. Pero no lo persigas hasta causarle la muerte, no sea que persiguiendo el pecado, hagas perecer al hombre. No lèves tu persecución hasta la muerte, para que haya quien pueda arrepentirse; no des muerte al hombre, para que haya quien pueda enmendarse. Manteniendo, oh hombre, en tu corazón este amor a los hombres, sé juez de lo que es tierra, y busca infundir miedo, pero ama. Si te muestras arrogante, que sea contra los pecados, no contra el hombre. Muéstrate cruel con lo que te desagrada hasta cuando se halla en ti, no con quien fue hecho como tú ³¹⁸.

317. De aquí que san Agustín recurra a la imagen plotiniana del escultor. Cf. *ep. Io. tr.* 8,10.

318. «Et si forte quisquam durus est ad corrigenda peccata, aversus a timore Dei, hoc ipsum in eo persequeris, hoc ipsum corrigere conaberis, hoc perdere et tollere laborabis, ut servetur homo peccato damnato. Duo enim nomina sunt, homo et peccator: hominem Deus fecit, peccatorem se ipse homo fecit; pereat quod fecit homo, liberetur quod fecit Deus. Noli ergo usque ad mortem, ne cum persequeris peccatum, perdas hominem. Noli usque ad mortem, ut sit quem paeniteat: homo non necetur, ut sit qui emendetur. Hanc in corde retinens homo in homines dilectionem, esto iudex terrae, et ama terrere, sed dilige. Si superbis, superbi in peccata, non in hominem. In illud saevi quod tibi displicet et in te, non in eum qui factus est sicut tu» (s. 13,7,8).

Está claro que en toda doctrina ética o moral subyace siempre una antropología. De igual manera, el comportamiento aquí ordenado remite directamente a la antropología del santo. De naturaleza antropológica es también su objetivo inmediato. En este contexto, el amor a los hombres y el odio a los vicios, a pesar de su diversidad formal, coinciden en su significado último. Son dos formas de expresar la misma realidad. Cuando se ama al hombre se ama sólo lo que él es y, por tanto, su vicio queda no sólo excluido de ese amor, sino incluso detestado en cuanto adversario del hombre al que se ama. A su vez, cuando se detesta el vicio de un hombre no se detesta una entidad abstracta, sino un agente dañino para el ser del hombre; en consecuencia este concreto detestar el vicio implica el amor al hombre.

El razonamiento presente en el texto citado no representa un caso único. Se repite de forma sistemática en los demás textos en que aparece el mismo principio de actuación ³¹⁹. Y también en el texto que ahora comentamos del capítulo cuarto de la Regla. No hay que olvidar que todo el capítulo lo venimos interpretando en clave de enfermedad; que como a un enfermo (*uulneratum*) trata el legislador al siervo de Dios que ha sido sorprendido cometiendo la falta; que incluso toma como comparación la enfermedad física para justificar el modo de proceder que propone. Y aquí, casi a la conclusión del capítulo, enlazamos con cuanto se dijo en la segunda parte de este estudio, tomando como punto de partida los otros textos agustinianos paralelos en estructura y contenido a este capítulo de la Regla. Por el pecado de Adán el hombre perdió la salud original que Dios le había otorgado. El déficit de salud era el equivalente a la presencia del vicio, en este caso la concupiscencia de la carne en su manifestación sexual.

Aplicando lo dicho, amar al siervo de Dios implica amarle en su realidad objetiva, en su plena salud, que coincide con la voluntad de Dios respecto de él, en la que en ningún modo entra la herida de la lascivia que se manifiesta en diversas formas. Amarle en esa realidad objetiva implica detestar lo que le daña: el vicio indicado. A su vez, detestar en él el vicio que va en detrimento de su plena salud, es señal de amarle a él. Como ni el amor ni el odio han de quedar en puras palabras, el santo ha propuesto el modo concreto para manifestar ese amor.

319. Cf. también s. 4,19,20; 19,1; 22,7,7; 32,10,10; 49,5-6; ep. 93,1,3; 153,1,3; *Io. eu. tr.* 12,13; *ciu.* 14,6.

17.2. *Estadio avanzado de la enfermedad*

En los párrafos anteriores, del séptimo al décimo, el legislador se ha ocupado de la enfermedad en su estadio incipiente, el de la mirada lasciva, y ha prescrito cuanto le pareció oportuno para atajarla a tiempo. Pero no siempre se consigue detectarla en esa fase inicial. Cuando no se da el caso, por su propio dinamismo la enfermedad avanza ³²⁰ y se manifiesta mediante otros síntomas. Es la situación de la que se ocupa el legislador en su último párrafo. Esto es lo que ordena: «En cambio, aquel que haya llegado a tal nivel de maldad que ocultamente reciba de alguna (mujer) cartas o regalillos de cualquier tipo, si lo confiesa espontáneamente, perdónesele y órese por él. Pero si es sorprendido y declarado culpable, reciba un correctivo más severo, según el juicio del presbítero o del prepósito».

Los síntomas de la enfermedad que ahora contempla son la recepción por el siervo de Dios de cartas y cualquier tipo de regalillos de parte de una mujer, recepción que procura mantener en secreto. Ya señalamos con anterioridad que, tanto una cosa como la otra, han de ser interpretados como expresión de una pasión lasciva entre ambos. Indicamos también cómo algunos comentaristas piensan que el santo condena el hecho específico de la recepción de regalos por juzgarlo contra el principio de la posesión de todo en común o contra el «voto de pobreza». Tal interpretación nos parece totalmente fuera de lugar. El concepto todavía no ha aparecido en la Regla y sólo hará acto de presencia en el capítulo quinto. Se puede objetar que, ya en su primer capítulo, se ordena con todas las letras que quienes posean algo acepten de buen grado que todo sea común, pero allí se refiere exclusivamente a los bienes que se poseían antes de entrar en el monasterio ³²¹, mientras que

320. «Quicumque autem in tantum progressum fuerit malum...» (*praec.* 4,11, l. 134). Antes había dicho «ne coepta progrediatur» (*ib.* 4,7, l. 107). La conjunción *autem* reclama un breve comentario. Su carácter adversativo opone lo que dice a lo anterior; pero precisamente porque lo opone se muestra en continuidad con ello. Ahora habría que ver a qué se refiere la oposición. Parece claro que la adversativa contrapone los dos estadios de la enfermedad, el incipiente, de que se ha ocupado en los párrafos anteriores y sobre todo en el más inmediato, el décimo, y el avanzado, de que se ocupa a continuación. Pero justamente el que contraponga el párrafo undécimo al décimo lleva a la conclusión de que el tema es el mismo en ambos. Y como parece claro que en el undécimo el legislador sigue a vueltas con el mismo mal, el de la lascivia, hay que concluir que es ese el contemplado también en el décimo. Con otras palabras: en el décimo el legislador no se refiere a cualquier clase de pecados en general, sino específicamente a los pecados contra la virtud de la castidad, según hemos interpretado.

321. «Qui aliquid habebant in saeculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud uelint esse commune» (*praec.* 1,4, l. 11-12).

aquí se trata de algo que se recibe morando ya en él. Además, leído el pasaje en su contexto, no admite otra motivación de la condena que no sea su relación con la enfermedad de que se ocupa: la de la lascivia, único tema del capítulo. A la misma conclusión lleva la comparación con el párrafo tercero del capítulo quinto en que trata de la aceptación de donativos recibidos de padres y allegados. Allí el santo limita la aceptación, que ha de ser siempre manifiesta, a donativos que sean juzgados necesarios ³²². El detalle se explica porque lo que se ventila en el párrafo es la posesión, que el santo limita a lo necesario; si en el presente párrafo no indica nada al respecto, se debe a que lo que le ocupa es la cuestión distinta ya indicada y a la que no afecta directamente ese particular ³²³.

Lo mismo ha de decirse del recibir cartas de mujeres. Al emplear el indefinido (*aliqua*), como ha sido su habitual modo de proceder en la Regla, el santo no excluye a ninguna. No se trata de que el carteo a escondidas esté prohibido con una categoría de mujeres y con otras no. La norma vale tanto si se trata de una mujer de mala fama como si se trata de una sierva de Dios. La fuente del mal no está en su condición de mujer, ni en su profesión, sino en la pasión lasciva que está en el origen de las cartas y regalos, de la que es prueba la voluntad de que se mantengan ocultos. Recordamos que san Agustín mismo, tan prudente en el trato con las mujeres ³²⁴, recibía y escribía cartas de y a mujeres y admitía regalos de ellas ³²⁵.

Al lector moderno le sorprende que san Agustín considere un avance considerable del mal la mencionada recepción de cartas y regalillos de parte de alguna mujer ³²⁶. Pero el santo no valora la acción desde el hecho en cuanto tal, sino desde la actitud de la persona que trata de esconder algo y a través de ese esconder se delata a sí misma. Significa un estadio más avanzado de una enfermedad que, abandonada a su curso, no conoce modo de detenerse. Siguiendo al evangelio (Mt 5,28), san Agustín mide todo desde el metro de lo que pasa en el corazón. No se queda, sin embargo, en el

322. Cf. *praec.* 5,3, l. 161-164.

323. El santo emplea el diminutivo «regalillos» (*munuscula*), claramente despectivo. Si el problema estuviera en la posesión o no posesión, tenía en su insignificancia un motivo para aconsejar rehusar tal donativo, y sin embargo no entra en ello.

324. Según san Posidio, si alguna vez acudían a él mujeres para verlo o saludarlo, nunca se presentaba ante ellas sin acompañamiento de clérigos, ni conversaba con alguna a solas, ni siquiera cuando había algún secreto (*Vita Augustini*, 26). Pero ha de tener en cuenta que es el comportamiento que cabía esperar de él como obispo, habida cuenta que el Sínodo de Hipona del año 393 había decretado que los obispos y presbíteros sólo debían visitar a mujeres en compañía de clérigos o laicos respetables.

325. Cf., respecto de las cartas, nota 91; respecto de los regalos, s. 356,13.

326. «in tantum progressus fuerit malum» (*praec.* 4,11, l. 134).

hecho formal del consentimiento, sino que tiene en cuenta las acciones en que se traducirá ese deseo. Acciones que, sin duda, aumentarán a su vez el deseo, que puede conducir a donde ni los interesados pensaban llegar.

El hecho de que el santo contemple como última etapa del avance del mal el recibir cartas y regalos no significa que no haya otras. Si sus preceptos se detienen en ella, cabe que se deba a que era la posibilidad normal de que disponían los siervos de Dios de condescender de algún modo con la pasión lasciva, mientras permaneciesen dentro del monasterio. En ningún modo, sin embargo, queda excluida la posibilidad de la deserción de la vida monástica y de la posterior satisfacción carnal y pecaminosa de dicha pasión, que representaría una fase posterior de la enfermedad. Sólo que, una vez que el siervo de Dios en cuestión ha dado el paso del abandono del monasterio, el legislador ya no tiene nada que ordenar al respecto. Pero sí lo hace para que no se den las condiciones que puedan conducir a ello.

El modo de proceder con quien ha incurrido en la falta indicada varía según la manera como ha llegado a conocimiento de los demás. A nuestro parecer es erróneo juzgar que a este respecto el santo se muestra más indulgente que a propósito de la mirada lasciva³²⁷. Esa mayor indulgencia no aparece si se establecen debidamente los términos de la comparación. El legislador contempla dos posibilidades. La primera, que el culpable confiese espontáneamente su culpa. En este caso, ordena que se le perdone y se ore por él³²⁸. Nada extraño. Si Dios perdona a todo el que reconoce sinceramente su pecado y se arrepiente de él, los siervos de Dios deben hacer lo mismo. Orar por él es también prescripción lógica, porque el mal puede volver a aparecer y sólo con la ayuda divina se consigue su erradicación plena. Pero aquí no cabe comparación alguna con lo prescrito sobre la simple mirada lasciva, porque a este respecto el legislador no contempla el caso de la confesión espontánea.

La segunda posibilidad consiste en que el siervo de Dios que ha cometido la falta sea sorprendido en ella. En este caso el legislador establece que reciba un correctivo más severo según el parecer del presbítero o del preposito, pero sólo después de haber quedado convicto de la falta³²⁹. Salta a la vista que aquí no cabe hablar de trato más suave. De una parte, prescribe un correctivo más severo, del que ya hablamos³³⁰; de otra, en cuanto al

327. Las opiniones de los comentaristas en el apartado 16.6.

328. «... si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro illo» (*praec.* 4,11, l. 135-136).

329. «si autem deprehenditur atque *conuincitur*, secundum arbitrium presbyteri uel praepositi grauius enmendetur» (*praec.* 4,11, l. 136-138).

330. Cf. apartado 15,2.

procedimiento, la lógica pide que sea el mismo indicado a propósito de la mirada lasciva, del que sólo menciona los dos últimos pasos: la prueba de que cometió la falta (*conuincitur*) y la sanción (*emendetur*). El verbo empleado para indicar la sanción expresa la naturaleza de la misma: no se aplica con el propósito de vengarse del culpable, sino con la intención de que se corrija. Aquí se mantiene a nivel de procedimiento, por tanto con jerga jurídica, sin recurrir a la médica como anteriormente.

¿Qué hacer si el siervo de Dios cuya culpabilidad se ha demostrado no acepta el castigo? Aunque el legislador no lo dice expresamente, el lector entiende que se ha de proceder, *a fortiori*, por tratarse de un estado más avanzado de la enfermedad, como en el caso de la mirada lasciva. El santo no tenía necesidad de repetirlo.

Un último detalle. Como en el caso de la mirada lasciva, también en el presente corresponde al prepósito y al presbítero determinar la sanción. Pero cabe señalar una doble diferencia: la primera, el orden: en el párrafo noveno se menciona antes al prepósito y después al presbítero, mientras que en el undécimo aparece antes el presbítero y luego el prepósito; la segunda, el adverbio «también» (*etiam*) referido al segundo término de la disyuntiva (el presbítero), presente en el párrafo noveno, adverbio que falta en el undécimo. En cuanto al orden, podría pensarse que responde a motivaciones literarias, esto es, que el santo ha hecho recurso a la *variatio* retórica, resultado de la cual sería un quiasmo³³¹, recurso frecuente en la Regla, incluido este mismo capítulo³³². Pero la presencia del adverbio *etiam* en el primer texto lleva a buscar otra explicación, que podría estar relacionada con la mayor gravedad de la falta. En el caso de la mirada lasciva quien ha de sancionar la falta es el prepósito, o también –pura posibilidad– el presbítero. Esto es, considerada la naturaleza de la falta, no parece muy seguro que el legislador requiera la intervención del presbítero con su penalización eclesial-sacramentaria. En cambio, en el segundo caso, cuando el mal está ya más avanzado, lo que coloca en primer lugar es la sanción por parte del presbítero. Esto es, la naturaleza de la falta lleva a anteponer la disciplina eclesial sobre la simplemente monástica. Es una posibilidad.

331. Esto es: Prepósito/presbítero - presbítero/prepósito.

332. Cf. artículo anterior, apartado 12.2.2.1 y 13.1.2.

18. Reflexiones finales

Lo primero que hay que poner de relieve respecto de esta segunda parte del capítulo cuarto de la Regla es su unidad temática: contiene sólo la terapia curativa para una enfermedad espiritual de la que el legislador se ha ocupado también en la primera parte desde otra perspectiva. Es de justicia señalar el rigor metodológico del legislador. Se ciñe estrictamente a la curación del siervo de Dios que sufre la enfermedad moral, dejando de lado otros aspectos que fácilmente podían vincularse al caso. Por ejemplo, no toma en consideración la eventualidad de que quien se presenta como testigo de la falta actúe por envidia, rencor u otro sentimiento menos noble; ni contempla la posibilidad de que su acusación sea falsa, por lo que cabría esperar también una sanción para él. El legislador se pone ya de entrada en el caso de que la acusación es verdadera, aunque, por exigencias del «derecho» bíblico, sean necesarios varios testigos³³³. A él sólo le preocupa curar al enfermo del mal que le aflige; otros eventuales males los aparca para considerarlos en otro momento, si le parece oportuno. La sanción es puesta sólo en función del bien del culpable, no de aquellos a quienes eventualmente pudiera dañar.

En segundo lugar hay que resaltar su estructura conceptualmente armónica, pero incompleta y desequilibrada. Armónica, en cuanto que contempla dos posibilidades, tomando como criterio el estadio en que se encuentra la enfermedad: incipiente o avanzado; incompleta porque no contempla que el mal pueda alcanzar un posterior grado de desarrollo, de mayor gravedad; desequilibrada, en fin, por la extensión de cada una de sus dos partes.

El lector experimenta una cierta dificultad al intentar seguir las distintas etapas del procedimiento terapéutico que se propone, debido a la falta de claridad expositiva³³⁴. Pero el proceso tiene una indudable lógica interna. Para percibirla hace falta separar los dos momentos, concretados en los párrafos octavo y noveno, y percatarse de la novedad que aporta el segundo respecto del primero, junto con la razón de la misma.

Esta segunda parte suscita más de una reserva. Baste con citar este comentario, complemento de otros ya citados con anterioridad:

Asusta toda esta atmósfera de indiscreción curiosa sobre la vida de los demás, ese aire hosco de delación y denuncia, que no pocas veces acaba en desenmascaramiento público del culpado, en el castigo y hasta en la expulsión. Es

333. El otro u otros testigos no aparecen presentados por exigencia del propósito, sino por decisión del primer testigo para avalar su deposición.

334. Y, a veces, cuando no se lee en la lengua original, a una deficiente traducción.

necesario decirlo sin miedo: ¡todo esto es algo en extremo repulsivo y penoso! ³³⁵.

A punto de concluir nuestro comentario al capítulo, sólo podemos decir que tal juicio no responde al contenido del texto. Este no da pie para hablar de tal «indiscreción curiosa» o, al menos, nosotros no la hemos percibido. De atenerse a su tenor literal, nadie debe estar interesado en averiguar deficiencias ajenas, ni siquiera movido por una buena intención. Tampoco resulta del texto un aire de delación y denuncia y menos aún un «aire hosco». Al contrario, el legislador busca limitar al máximo el número de los que lleguen a conocer la falta de un miembro de la comunidad ³³⁶. Al culpable –y no se olvide que san Agustín se pone siempre en el caso de que la falta no sea inventada, sino real– se le ofrece siempre la posibilidad de evitar que la conozcan los demás. Antes de que llegue al conocimiento del prepósito, ha recibido una fraterna amonestación privada; antes de darlo a conocer a otro u otros dos, que han de comprobar la existencia de la falta, y luego a toda la comunidad, ha recibido la corrección, también privada, del prepósito. El mismo legislador indica explícitamente su voluntad de evitar, si es posible, que la falta se haga pública. Tan fuerte es esta voluntad que le lleva a alterar el procedimiento indicado por el evangelio de san Mateo, introduciendo como novedad el paso de la corrección secreta por parte del prepósito. Si tales precauciones parecen pocas y se critica el hecho de dar a conocer la falta primero al prepósito, luego a otro u otros dos y, por último, a la comunidad, pero sólo cuando la obcecación del culpable lo han hecho necesario, entonces la crítica no ha de hacerse a san Agustín, sino al evangelio. El legislador se sentía un cristiano que quería vivir y actuar conforme al evangelio. Con el evangelio en la mano, al santo sólo se le puede acusar de haberlo suavizado en beneficio del culpable ³³⁷. Y, siempre en beneficio del mismo, el legislador pretende asegurar un «estado de derecho», muy lejos, por tanto, del que algunos suponen.

Esta segunda parte lleva también a formular una pregunta, a la que no es fácil responder: ¿por qué el legislador introduce esta terapia curativa

335. BOFF, 102. Si bien el autor pone este juicio en boca de dos jóvenes religiosos, él parece asumirlo.

336. En la obra *Quaestiones evangeliorum* san Agustín indica de la razón por la que la Escritura exige dos o tres testigos es esta: evitar tanto una divulgación innecesaria como la falta de corroboración testimonial: «*In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum* (Mt 18,16), ut enim neque vulgaretur quod dicebat neque careret humani testimonii firmitate» (*qu. eu.* 1,27).

337. Se le podría objetar, no obstante, que aplica un procedimiento evangélico a una falta que no es precisamente la contemplada en el evangelio.

sólo en el capítulo cuarto o, lo que es lo mismo, sólo a propósito del mal de la lascivia? Se puede intentar explicar desde la sexomanía, o desde la sexofobia del santo o desde sus propios complejos. Sin duda, bajo los diversos preceptos de la Regla está la propia experiencia espiritual de su autor en el momento de escribirla ³³⁸. Con todo, no creemos que caminando en esa dirección se halle la respuesta a la pregunta. Más bien hay que buscarla en la conjunción de dos factores, uno de carácter institucional y otro de carácter antropológico.

De una parte, hay que considerar que la castidad es requisito formal y esencial de la vida monástica, un elemento constitutivo de la misma ³³⁹. Pero esto no basta, porque también la comunión de bienes tiene para san Agustín cierto valor «institucional» y, sin embargo, en la Regla no instituye con relación a ella ningún procedimiento corrector y sancionador público, a pesar de que faltas han de darse inevitablemente. Por tanto, al factor «institucional» ha de añadirse el otro, que hemos llamado antropológico. Al expresarnos así nos referimos a la fuerza que tiene el impulso sexual en el hombre. Lo que se contempla no es propiamente que se trate de un pecado de naturaleza sexual, sino su fuerte dinamismo por el que, si no se le corta a tiempo, es capaz de conducir a situaciones en principio impensables. Este segundo factor tampoco da respuesta por sí solo a la pregunta planteada. La prueba es que también la ira tiene su dinamismo propio en virtud del cual puede acabar en odio, como la yema acaba convirtiéndose en una viga, y, sin embargo, el santo tampoco instituye procedimiento alguno contra ella. Pero la explicación en este caso puede estar en el hecho de que es inverificable la sinceridad de un perdón concedido de palabra.

El hecho de interpretar «todos los demás pecados» del párrafo décimo como referidos a faltas relacionadas con la lascivia ¿implica aceptar una aplicación restrictiva de la praxis de la corrección, de la que quedaría excluido el resto de las faltas? En ningún modo. En principio, la corrección de las faltas es un ejercicio tan asentado en la doctrina espiritual de san Agustín

338. De ello puede ser prueba la similar estructura y fundamental paridad de contenidos entre el libro décimo de las *Confesiones* y la Regla. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270.

339. Téngase en cuenta que, apoyándose en Ez 14,13-16, el santo distingue tres categorías de fieles en la Iglesia: los ministros, personificados en Noé, los monjes personificados en Daniel, y los laicos, personificados en Job. Ahora bien, un fundamento para identificar a los monjes con Daniel es precisamente su deseo de servir a Dios fuera del matrimonio (cf. *en. Ps.* 132,5; también L. VERHELJEN, *L'Enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri* [Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino], Torino 1975, 806-817:813-816 NA 1,45-56: 52-55).

que reducirlo a un sólo campo equivaldría a juzgar que el santo consideraba a los siervos de Dios como separados de la espiritualidad cristiana y evangélica, lo cual carece de todo sentido. Ya en concreto, la corrección de cualquier falta aparece ordenada por dos veces en el capítulo séptimo ³⁴⁰. Pero en ambos casos, igual que en este capítulo cuarto, el legislador la asigna al prepósito (o al presbítero). Por lo tanto, no se trata propiamente de «corrección fraterna», entendida como corrección entre iguales; en la Regla de san Agustín la «corrección» va siempre ligada al ejercicio de la autoridad legalmente constituida.

Comenzamos el comentario del capítulo cuarto presentando el severo juicio de L. Verheijen sobre él y dejamos para este momento conclusivo responder a la pregunta de si el contenido del capítulo merece realmente un tal juicio. Si nuestro comentario ha dado en la diana, la respuesta sólo puede ser negativa.

PÍO DE LUIS, OSA
Estudio Teológico agustiniano
Valladolid

340 . «... sed emendandum *corrigendum*que curetur, ad praepositum praecipue pertinebur; ita ut ad presbyterum... referat, quod modum uel vires eius excedit» (*praec.* 7,2, l. 221-224); «*corripiat inquietos...*» (*ib.* 7,3, l. 228-229).