

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO TERCERO

PRIMERA PARTE

0. Texto del capítulo

- III. 1. Domad vuestra carne con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida en cuanto la salud lo permita. Mas, si alguno no puede ayunar, no tome alimentos fuera de la hora (habitual) del desayuno, a no ser que se encuentre enfermo.*
- 2. Desde que accedéis a la mesa hasta que os levantéis de ella, escuchad sin alboroto ni discusiones lo que se os lee según costumbre. Y no sea sólo vuestra boca la que recibe el alimento, sino que también vuestro oído sienta hambre de la palabra de Dios.*
- 3. Si aquellos a quienes su anterior tenor de vida ha hecho débiles reciben un trato diferente en alimentación, no debe resultar molesto ni parecer injusto a los que otro estilo de vida sigue haciendo más fuertes. Y estos no consideren a aquellos más felices porque reciben lo que no reciben ellos; antes bien, congratúlense porque tienen una salud de que carecen aquellos.*
- 4. Cabe que a quienes entraron en el monasterio procediendo de costumbres más delicadas se les otorgue alimentos, vestidos, colchones o cobertores que no se otorgan a los otros más fuertes y, por tanto, más felices. En tal circunstancia, estos a los que no se les conceden deben pensar en el descenso de nivel de vida que significó para aquellos el paso de la vida secular a la monástica, aunque no hayan podido alcanzar la austeridad de ellos, físicamente más robustos. Y tampoco deben querer todos lo que ven que unos*

pocos reciben de más, no como honor, sino como tolerancia, no sea que vaya a ocurrir la detestable aberración de que en el monasterio, donde, en la medida de su capacidad, se vuelven mortificados los ricos, se hagan delicados los pobres.

5. *Como los enfermos necesitan recibir menos alimento para no empeorar, de igual manera, una vez superada la enfermedad, han de ser tratados del modo adecuado para que se restablezcan con la mayor rapidez. Incluso si hubiesen venido de la más extrema pobreza en su vida secular, como si su más reciente enfermedad les otorgase los mismos derechos que a los ricos su anterior modo de vivir. Mas una vez que hayan recuperado sus fuerzas de antes, vuelvan a su habitual régimen de vida, más feliz (y) tanto más adecuado a los siervos de Dios cuanto menos necesitan. Y que el placer no los retenga, ya restablecidos, en el nivel de vida al que los elevó la necesidad, cuando se hallaban débiles. Júzguense más ricos quienes son más fuertes en soportar la austeridad, porque es mejor necesitar menos que tener más.*

1. Plan ¹

En el comentario del presente capítulo primeramente intentaremos establecer cuál es su argumento y estructura propios, qué razón pudo impulsar al legislador a ubicarlo precisamente en el capítulo tercero, qué datos aporta para la historia del monacato y qué datos de esta ayudan a la comprensión de sus preceptos, y, por último, su interpretación ascético-espiritual. Esos cuatro puntos constituirán cuatro apartados del estudio. En cada uno de ellos comenzamos haciéndonos eco de la interpretación ofrecida por otros comentaristas, que en un segundo momento procuramos valorar. Respecto de la

1. Como los distintos comentarios a la Regla serán copiosamente citados, utilizaremos estas siglas: CILLERUELO: *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; CILLERUELO, *Comentario: Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994; SAGE: *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972; ZUMKELLER: *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961; TRAPÈ: *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986²; MANRIQUE - SALAS: *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978; VAN BAVEL: *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986; BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; AGATHA MARY: *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992; MARIE-ANCILLA: *La Règle de saint Augustin*, Paris 1996; DE VOGÜÉ: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991- 1998.

interpretación ascético-espiritual, nos limitamos a presentar y valorar lo expuesto por otros autores, dejando nuestra propuesta de interpretación para una segunda parte.

2. Argumento y estructura del capítulo

Mientras el argumento del capítulo segundo de la Regla está bien definido: la oración, el del tercero no aparece tan claro. Al menos los comentaristas no muestran un acuerdo unánime, a juzgar por los epígrafes que eligen para él. Según sus posiciones, los autores se pueden dividir en tres grupos. El primero juzga que es la práctica ascética del ayuno ², o las comidas y el ayuno³, o las virtudes de la frugalidad y la mortificación ⁴; el segundo, la preocupación por los hermanos más débiles o enfermos ⁵; el tercero, por último, la recta actitud en el uso de los bienes terrenos ⁶, o la sobriedad o austeridad de vida ⁷, o la pobreza ⁸. Todas estas propuestas pueden quedar resumidas en los siguientes conceptos: ascetismo, salud, pobreza material.

Es evidente que, al escribir el capítulo, el legislador cuenta con los tres conceptos; está claro, además, que los tres guardan íntima relación entre sí. Pero aquí nos interesa saber cuál es el criterio último que orienta el conjunto del capítulo y cada una de sus prescripciones en particular.

2. SAGE, 211.

3. L. VERHEIJEN, *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 268 NA II,180. Según *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. XV. Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136: 92; NA II,121, el capítulo trata de la mesa común.

4. TRAPÈ, 195.

5. VAN BAVEL, 53. Titula el capítulo: *Comunidad y cuidado del cuerpo*.

6. ZUMKELLER, 65. Titula el capítulo: *Augustinian poverty*.

7. BOFF, 79. Titula el capítulo: *Pobreza: vida sobria*.

8. AGATHA MARY, 116. La autora titula el capítulo: *Ascetism through Poverty and the Common Life*. Luego escribe: «The ideal that is being discussed in this chapter is that of poverty and its expression in the common life of the group». Según ella, san Agustín trata primero del ayuno y de la abstinencia en cuanto afectan al individuo; pero lo que comenzó como un precepto sobre prácticas ascéticas internas dentro del monasterio, acabó inevitablemente en el tema más vasto y profundo de la pobreza monástica (AGATHA MARY, 116.123). El planteamiento lo mantiene en otro escrito: «From there (Chapter II) Augustine, in Chapter III, goes on to look at the other strand of primitive monasticism-ascetism. He moves first into the area of poverty. His sequence –prayer/ascetic practices– is right, because the poverty of spirit which characterizes true prayer must express itself in poverty regarding material things» (*Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 [1992] 23-36: 28).

Para llegar a él seguimos el procedimiento del descarte. En esta lotería la primera papeleta toca a la pobreza material. A nuestro parecer, a pesar de la máxima que lo concluye («es mejor tener menos que necesitar más»), el capítulo no se debe entender desde esa perspectiva. Más aún, la impresión que resulta de su lectura es casi la contraria. Sin afirmarlo explícitamente, el legislador sugiere que no se han de poner límites al gasto cuando de la salud de los siervos de Dios se trata.

Por la misma razón, tampoco parece lógico entender el conjunto del capítulo desde la clave del ascetismo. El ayuno sólo es preceptuado para una categoría de siervos de Dios, los que gozan de buena salud, quedando excluidos los débiles y los enfermos. Si además, como suele ser normal, se piensa sólo en el ascetismo en el ámbito alimentario, quedan fuera de consideración otros elementos que en el texto son colocados al par de los alimentos: los vestidos, los colchones y los cobertores.

No deja de ser significativo, al respecto, que, en ediciones de la Regla anteriores a la edición crítica de L. Verheijen, los dos primeros párrafos del tercero formasen, junto con el actual segundo, un único capítulo y los tres restantes otro. El epígrafe que solía preceder al primero era «La oración y el ayuno» u «Oración y mortificación», y el del segundo «El cuidado de los enfermos» u otro similar. El hecho indica cómo se percibía que los tres últimos párrafos no encajaban en un epígrafe que hablase de ayuno o mortificación y sí dentro del marco general de la salud ⁹.

En consecuencia, no queda sino pensar en la salud como criterio organizador ¹⁰. Y ello no obstante que el término sólo aparezca en el primer párrafo. Además se desprende de la estructura del capítulo, un dato que los comentaristas suelen pasar por alto, pero que nos parece de importancia para una comprensión global del mismo.

Veamos el contenido de los distintos párrafos. El del primero se puede presentar en estos términos: el punto de referencia es la salud física, criterio que regula el comportamiento en el ámbito de la alimentación. Al respecto, el legislador contempla tres casos y prescribe lo que se ha de hacer en cada uno

9. A la misma percepción cabe atribuir el extraño proceder de Soeur Marie-Ancilla que divide en dos partes el capítulo, como si careciera de unidad interna. Los párrafos 3-5 los examina dentro de la tercera parte («El uso de los bienes materiales»: p. 175-183), y los dos primeros dentro de la cuarta parte («La organización comunitaria de la vida en el monasterio»: p. 193-199, en que integra también el capítulo segundo).

10. Aún teniendo, en cuenta que no es este el único capítulo que habla de la salud de los siervos de Dios. Cf. al respecto, L. VERHEIJEN, *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Couvertures et autres pièces de literie»* (Aliquid stramentorum, operimentorum), en *Augustiniana* 23 (1973) 306-328: 306-310 NA 1,352-374: 352-356.

de ellos. En concreto, a unos les prescribe el ayuno y la abstinencia en la comida y la bebida: se trata de quienes están pletóricos de salud; a otros les permite quebrantar el ayuno, pero respetando el horario habitual del desayuno: se trata de quienes poseen una constitución física débil; a otros, por último, les libera de esa sujeción al horario habitual del desayuno: se trata de los enfermos.

El segundo párrafo contempla la salud del alma, en beneficio de la cual recomienda el alimento de la palabra de Dios, simultáneo a la recepción del alimento del cuerpo.

Los párrafos tercero, cuarto y quinto se comprenden como explicitación de los dos últimos casos señalados en el párrafo primero. El tercero y el cuarto toman en consideración a los siervos de Dios de constitución física débil, distinguiendo todavía entre quienes no son capaces de soportar el ayuno (párrafo tercero) y quienes no son capaces de soportar otras austeridades de la vida monástica (tipo de alimento, de ropa y de condiciones de descanso). El párrafo quinto, a su vez, contempla el caso de la enfermedad.

En esquema, esta nos parece ser la estructura del capítulo:

- I. La salud del cuerpo. Cómo han de actuar: A) los sanos; B) los débiles; C) los enfermos (R 3,1).
- II. La salud del alma (R 3,2).
- III. Vuelta sobre B) y C) de R 3,1.
 - A) Los débiles: a) que no soportan el ayuno (R 3,3)
b) que no soportan otras austeridades (R 3,4).
 - B) Los enfermos (R 3,5).

No afirmamos que todo cuanto prescribe el capítulo se refiera a la salud de los siervos de Dios, sino que cuanto ordena tiene su contexto en las diferentes circunstancias en que respecto de la salud se pueden encontrar y, de modo particular, en el cuidado que esas circunstancias reclaman. Esto aparece con claridad en los tres últimos párrafos. Como la atención especial concedida a unos por motivos de salud suscita críticas de diverso tipo de parte de otros, el legislador sale al paso de esas críticas, tratando de calmar las tensiones con los argumentos que luego veremos; y como los siervos de Dios de origen humilde podrían pretender mantener la situación de privilegio en que les puso la necesidad de recuperar la salud, dañada por una enfermedad, el legislador interviene para reconducir la vida de esos hermanos.

Este planteamiento nos lleva a otra conclusión. El capítulo tercero no ha de interpretarse primariamente en clave comunitaria. Es indiscutible que no existe ningún aspecto de la vida humana que no tenga sus repercusiones

sociales, y más todavía, cuando se trata de una vida en comunidad. Pero el horizonte primero que el legislador tiene en mente es individual. Lo que busca promover es la justa relación interna del hombre, más que la externa. Más que potenciar la armonía social entre los diferentes miembros de la comunidad, busca conseguir la armonía personal, esto es, alcanzar la debida relación entre los dos elementos constitutivos del hombre, cuerpo y espíritu, cosa que sólo es posible si cada uno de ellos goza de su específico modo de salud ¹¹.

Pero la salud es sólo la cara luminosa de otra realidad sombría: la enfermedad. Aquella representa lo que el legislador quiere preservar o recuperar; ésta, lo que pretende evitar o eliminar. Con la misma razón, pues, se puede afirmar que el capítulo tiene por argumento lo que se le opone: la debilidad o la enfermedad.

3. El porqué de una ubicación

Como es comprensible, los comentaristas tratan de dar razón de por qué san Agustín ubica el argumento del capítulo tercero precisamente en dicho capítulo y no en otro.

Aún dentro de las divergencias señaladas sobre lo que constituye el núcleo del capítulo tercero, lo normal es ver el contenido del mismo en estrecha relación con el capítulo anterior, hasta el punto de considerarlos como un solo capítulo, aunque limitándose a los dos primeros párrafos, según se indicó. Entre ambos argumentos se percibe una íntima relación ¹². Apoyo para ello se encuentra en la estrecha unión entre oración y ayuno presente en las palabras de Jesús ¹³. Como en la ascética de Jesucristo, así en la de san

11. Al respecto, comulgamos con M. Schrama cuando escribe: «Das dritte Kapitel bespricht -im Rahmen der Askese- das Verhältnis des Mitbruders zu sich selbst. Die Harmonie in der menschliche Person entsteht, wenn Körper und Seele miteinander in Frieden sind. Da ist von Leben und Wohlfinden die Rede (*ciu.* 14,14: *utrumque autem simul ei paci prodest, quam inter se habent anima et corpus, id est ordinatae vitae et salutis*)» (M. SCHRAMA, *Praeposito tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam*, en *Augustiniana* 41 (1991) 847-878: 862).

12. ZUMKELLER, 65: «a profound internal connection with what has gone before».

13. Cf. Mt 17,10, Mc 9,28, Lc 2,37 y, ya en el Antiguo Testamento, Tob 12,8. Algún autor llega incluso a establecer una relación entre el capítulo primero (referencia al templo en su párrafo octavo), el segundo (oración) y el tercero (ayuno) sobre la base del capítulo segundo de Lucas que habla de Ana, que servía en el templo en oración y ayuno (SAGE, 211).

Agustín el ayuno sigue a la oración¹⁴. Sin embargo, la relación entre oración y ayuno es percibida diferentemente: o bien secundando el ayuno a la oración, o bien sirviendo ambos a un objetivo común, o bien apoyándose recíprocamente, siendo éste el anillo en la cadena de pensamiento que mantiene la Regla unida aquí¹⁵.

Pero no es ese aspecto ascético-espiritual la única base sobre la que se ha establecido la relación del capítulo tercero con el segundo. También se ha recurrido a la antropología, tomando en consideración los dos elementos del compuesto humano: si el capítulo segundo disciplinaba el espíritu por medio de la oración, éste disciplina el cuerpo a través del ayuno¹⁶.

La relación entre ambos capítulos aparece también en quienes ponen el acento en la autolimitación en el uso de los bienes terrenos, que interpretan como puesta al servicio de la oración. Esta, en efecto, no puede desarrollarse libremente sin una disciplina impuesta al deseo del cuerpo de alimento y bebida y a la satisfacción en otras clases de bienes terrenos¹⁷.

Tampoco falta quien prefiera mantener el capítulo tercero más o menos claramente aún bajo la égida del capítulo primero, es decir, interpretándolo desde la clave comunitaria. Dejamos de lado aquí a quienes ven en éste como en todos los restantes capítulos de la sección B de la Regla (del segundo al séptimo) la aplicación a la vida concreta del principio general, formulado en el capítulo primero, de la unidad de alma y corazón¹⁸. Nos referimos a Agatha Mary. La autora parte de que en el capítulo tercero el legislador dirige su atención al grupo como sociedad orgánica¹⁹ y juzga que el énfasis continúa estando en el lugar del individuo dentro del grupo; en consecuencia, los preceptos del capítulo se ocupan no sólo de describir y defender sus costumbres, sino también de ayudar a la gente a adaptarse gozosamente a ellas²⁰. En el

14. F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*, II, p. 253.

15. AGATHA MARY, 117-118; M. NEUSCH, *La structure de la Règle*, en *Itinéraires Augustiniennes* 4 (1990) 12-19: 13.

16. SAGE, 65; F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*, II, p. 253.

17. ZUMKELLER, 65. La frugalidad y mortificación se la contempla también al servicio no ya de la oración, sino de la caridad (cf. TRAPÈ, 195); en este caso el autor se coloca fuera de la estructura literaria del documento monástico, aunque dentro de la estructura teológica, que es la perspectiva que sigue en su comentario.

18. Cf. L. VERHEIJEN, *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136: 91-92; NA II,120-122; *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 267-268 NA II,179-180; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69: 70; NA II,20.

19. *The Rule*, 115.

20. *Ib.* 115.

proceso de asimilación dentro del grupo cada individuo cuestionará en mayor o menor nivel las costumbres aceptadas y, a la vez, será probado por ellas ²¹.

V. Grossi establece una unidad entre los capítulos tercero, cuarto y quinto sobre la base de que los tres tratan de las necesidades y capacidades del cuerpo: el c. 3, la necesidad de nutrición y de la ascesis relativa a los alimentos; el c. 4, la castidad del cuerpo, pero no separada de la del corazón, y el c. 5, de la necesidad de vestirse y de otros bienes externos útiles al cuerpo, y advierte en esta terna la presencia del principio filosófico de inspiración platónica de los tres bienes del hombre: alma, cuerpo, bienes externos ²².

A. de Vogüé prefiere seguir otro camino para explicar la sucesión temática en los capítulos segundo y tercero. Se podría denominar el de la topografía del monasterio con sus diversas dependencias. Después de haberse ocupado en el anterior capítulo del modo de proceder en el oratorio, en el presente regula lo referente al refectorio ²³. El dato es evidente en su materialidad; otra cosa es que dé razón del problema.

A nuestro parecer, el sentido que tiene el capítulo en la estructura de la Regla ha de derivarse del argumento que lo organiza y unifica. Siendo éste la salud (o, respectivamente, la debilidad o la enfermedad), no parece que pueda sostenerse la sucesión de la temática de los capítulos ni sobre el concepto de ayuno, ni sobre la base antropológica, ni tampoco sobre bases comunitarias o sobre la topografía del monasterio, que son, en síntesis, las propuestas de los distintos comentaristas de la Regla a la cuestión planteada. Ninguna de ellas nos resulta satisfactoria. La necesidad sentida en otros tiempos de desglosar el contenido del capítulo, desintegrando su unidad, indica bien a las claras los límites de la propuesta que se basa en vincular oración y ayuno. El recurso de base antropológica, tal como es formulado, tampoco resulta convincente porque el mismo capítulo tercero está estructurado sobre esa misma base antro-

21. *Ib.* Refiriéndose al párrafo segundo escribe: «At first glance it might seem that this paragraph is a parenthesis in the chapter's discussion of a new monastic asceticism, but in fact this precept is concerned with the deep levels of life on which the community's customs are founded» (*ib.*, 120).

22. *Ascetica del corpo e antropologia nella «Regula ad servos Dei» (cc. 3-5) di S. Agostino*, en *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, Roma 1988, 315-320: 316.321.

23. DE VOGÜÉ, 3,173. Alguien podría pensar que sería más acertado hablar de «horario» que de «topografía», pensando que el siervo de Dios comienza su jornada en el oratorio y se traslada luego al refectorio. Pero esta posibilidad no responde ni al contenido del capítulo ni a otros datos conocidos. En efecto, si ayunaban, la primera comida no tenía lugar hasta la hora de la «cena», hacia las tres de la tarde; y, cuando no ayunaban, el desayuno solía tomarse a mediodía. Por tanto, entre el oratorio y el refectorio, había espacio para otras actividades.

pológica, y hace innecesario recurrir al capítulo segundo para que entre en juego el componente espiritual del hombre. A su vez, el planteamiento comunitario nos parece que es demasiado abstracto y que no da razón suficiente del contenido material del capítulo ²⁴. En la propuesta de V. Grossi, el capítulo quinto no encuentra fácil integración: el vestido no puede ser criterio porque es considerado tanto en el capítulo tercero (par. 4), como en el cuarto (par. 1). Por último, la propuesta de A. de Vogüé cuenta con sus inconvenientes; uno, que la Regla no parece seguir un criterio topográfico; otro, que el capítulo no se ocupa sólo de aspectos relacionados con el refectorio, sino también de otros relacionados con nuevas dependencias del monasterio como la ropería y el dormitorio ²⁵.

¿Qué decir, en positivo, al respecto? A primera vista pudiera percibirse una pérdida de cota o altura en la Regla. Después de haberse elevado en el capítulo anterior al cielo del trato con Dios en la oración, ahora parece descender a la tierra de la salud (o de la debilidad o la enfermedad), también y particularmente física, del siervo de Dios. Pero se trata de un espejismo. En toda su sección B, la Regla mantiene idéntica cota. Mas, para advertirlo, se impone dar antes determinados pasos. En ese caminar nos iluminará lo expuesto en publicaciones anteriores sobre la estructura de la Regla ²⁶.

Ante todo, es preciso notar que en los otros textos agustinianos de estructura idéntica o similar a la de la Regla, aparecen unidos de ordinario ²⁷ los mismos contenidos que llenan el capítulo tercero y cuarto de ésta, que se refieren, respectiva y globalmente, al ámbito alimentario y al sexual. Esa asociación tan constante y estrecha nos ha llevado a concluir que ambos capítulos, tercero y cuarto, conforman una «unidad», la segunda, dentro de la estructura de la sección B de la Regla. A partir de aquí, es fácil dar razón de la ubicación del tema de la salud (o de la debilidad o de la enfermedad), contemplada sobre todo, aunque no exclusivamente, en sus exigencias alimentarias. Pero la pregunta no ha de limitarse sólo al tema de la salud –o alimento, recurriendo a una especie de sinécdoque–, pues es inseparable del de la sexualidad, en cuanto que se trata de dos aspectos de una misma realidad: la salud humana, a nivel personal y a nivel de especie ²⁸. Desde esta perspectiva se

24. Cf. antes, nota 11 y lo dicho en esa circunstancia.

25. Cf. *Praec.* 3,4, l. 59-60.

26. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-VIII)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29; 219-247; 539-576; 35 (2000) 49-77; 271-290.

27. De los textos considerados sólo falta o, al menos, no está demasiado clara en la *en. Ps.* 37.

28. «Quae sunt ista quibus constat genus humanum? In nobis ipsis primum est, quod pertinet ad sumenda alimenta..., manducare et bibere; si non feceris, morieris. Hoc ergo uno

explica que lo referente a los ámbitos de la alimentación y de la sexualidad vayan asociados en capítulos sucesivos y en ese orden concreto (tercero y cuarto, respectivamente), y constituyan ambos una «unidad».

Pero la pregunta que ahora se plantea es otra: ¿por qué el conjunto de estos dos temas aparecen en la Regla como la segunda «unidad» y no como la primera o la tercera? La respuesta nos llega ahora desde la consideración de las claves de lectura²⁹, que llevamos a cabo a propósito del comentario al capítulo segundo³⁰. A ella remitimos, limitándonos aquí a exponer las conclusiones: Los capítulos tercero y cuarto forman la «unidad» segunda porque su contenido responde a la segunda relación fundamental del hombre. Si la primera «unidad» o capítulo segundo, se ocupaba de la primera de esas relaciones, la que el siervo de Dios mantiene con Dios (hecha efectiva a través de la oración), esta segunda «unidad» se ocupa de la relación del siervo de Dios consigo mismo. Además de amar a Dios ha de amarse a sí mismo. En el trasfondo se puede adivinar el mismo orden establecido por el mandamiento del amor con su triple objeto: en primer lugar, Dios; luego, uno mismo³¹; por último, el prójimo (cf. Mt 22,37-40). Este amor a sí mismo se manifiesta en mantener la salud o evitar la enfermedad tanto del cuerpo como del alma.

Al mismo resultado conduce la consideración de la clave de las dimensiones de la persona humana. Si la primera «unidad» se explica desde la primera dimensión, la espiritual, la segunda «unidad» se explica desde la segunda dimensión, la física. De hecho, el contenido de los capítulos tercero y cuarto se refieren a la persona en cuanto dotada de un cuerpo³².

sustentaculo stat genus humanum, pro modo naturae suae, manducandi et bibendi. Sed per hoc sustentaculum sustentantur homines *quod ad se ipsos* attinet: *successioni* autem non consulunt manducando et bibendo, sed uxores ducendo. Sic enim constat genus humanum, primo *ut vivant* homines; sed quia diligentia quantalibet adhibita non possunt utique semper vivere, consequens provisio est, *ut nascentes succedant morientes*» (s. 51,14,23); «Quod autem est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis» (b. *coniug.* 16,18).

29. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 487ss.

30. Cf. *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (I)*, en *Estudio Agustiniano* 36 (2001) 495-532: 504-508.

31. Aunque normalmente se preste poca atención a este aspecto, no se debe olvidar que el amor a uno mismo es el criterio conforme al cual se ha de amar al prójimo; por ello le precede. Este orden lo tiene muy claro san Agustín cuando indica que sólo confiará a una tercera persona al amor de otra, cuando esta haya aprendido a amarse a sí misma: «*Iam ergo, qui diligis iniquitatem, quomodo tibi volebas committi proximum, ut diligeres eum tamquam te?... Si enim tu ipse sic te diligis ut perdas te; sic profecto perditurus es et eum quem diligis sicut te. Nolo ergo quemquam diligas: vel solus peri. Aut corrige dilectionem, aut respice societatem*» (*disc. chr.* 4,4).

32. Sin embargo, hay un punto que no cuadra en esta perspectiva, a saber, el alimento espiritual que reclama el segundo párrafo del capítulo tercero.

4. Datos para y desde la historia

Por ocuparse del ayuno-abstinencia, una de las prácticas ascéticas más constantes y universales de la vida monástica, este capítulo ofrece información para la historia del monacato y, a la vez, recibe luz de ella. Vayamos párrafo por párrafo.

4.1. Párrafo primero

Por la Regla el historiador sabe que en el monasterio al que va dirigida se practicaba el ayuno y la abstinencia en la comida y la bebida. Sería absurdo pensar que el precepto del legislador trataba de introducir una práctica hasta entonces inexistente. Únicamente pretendía motivarla.

Contando sólo con el texto de la Regla, el historiador sabe que el ayuno implicaba prescindir del *prandium*, y nada más³³. Ignora en qué consistía el *prandium*, cuántos días a la semana ayunaban los siervos de Dios, el contenido preciso de la abstinencia. Pero se trata de cuestiones sobre las que arrojan mayor o menor luz otros textos de la obra del santo.

El significado preciso del término *prandium* no es ningún misterio después del estudio de L. Verheijen³⁴. El *prandium* (de *prandeo*, *prandere*) es el desayuno o primera comida de la jornada, que entonces se tomaba a mediodía. Se contraponen a la *coena* o comida principal, que solía tener lugar hacia las tres de la tarde³⁵. En consecuencia, si el romper el ayuno consiste en

33. A los que no podían ayunar les permite tomar alimentos a la hora del *prandium* o fuera de ella; luego el ayuno implicaba la renuncia a él.

34. *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Le jeune et le déjeuner»*, en *Augustiniana* 21 (1971) 7-16 NA I,303-314. Cf. también R. ARBESMANN, *Fasten, Fastenspeisen, Fasttage*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, 7, 447-525; V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin. Attitudes to Food in late Antiquity*, Routledge, London 1996.

35. En *mor.* san Agustín señala que tal comida tenía lugar ya entrada la noche: «Ieiunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici, non quotidie *semel sub nocte* reficiendo corpus» (1,33,70). Pero en *ep.* 54,7,9 indica que la hora habitual era la hora de nona, o tres de la tarde. Apoyándose en una referencia al estómago vacío de los oyentes (cf. *en. Ps.* 42,1), A. Sage señala que tal comida tenía lugar tras la celebración de la Eucaristía, cuando el ayuno obligaba a todos los fieles. Y de una indicación de Posidio (*Vita Augustini*, 19) sobre las audiencias de san Agustín, deduce, sin que esté claro, el horario para recibir visitas que tenía el santo: los días de ayuno recibía a los visitantes antes de la Eucaristía; los restantes entre la hora del desayuno y la cena (cf. SAGE, 214). Por otra parte, comer una sola vez al día, por la tarde, era norma tradicional, observada ya por san Antonio (cf., ATANASIO, *Vita Antonii*, 7,6) y por san Hilarión (cf. JERÓNIMO, *Vita Hilarionis* 3,1). Cf. al respecto, DE VOGÜÉ, 1,26; 2,189; 3, 332.346-347.

tomar el desayuno, ayunar consistirá en privarse de él. «Para san Agustín y sus lectores, ayunar implicaba tomar al día únicamente la comida principal»³⁶. Lo mismo resulta del *Ordo Monasterii*³⁷.

Del texto de la Regla no es posible deducir el número de días a la semana en que ayunaban los siervos de Dios del monasterio al que va dirigida, pero sí que su ayuno era frecuente. Lo prueba el hecho de que una determinada categoría de personas, aún sin estar propiamente enfermas, no era capaz de soportarlo³⁸. No faltan en otros escritos del santo indicaciones sobre la frecuencia en los ayunos; pero, al no referirse específicamente a monasterios bajo su inspiración, no es fácil hacerse una idea exacta³⁹.

La primera constatación que se impone es que la práctica del ayuno cristiano tiene precedentes tanto en el mundo judío como en el greco-romano⁴⁰; la segunda, que el ayuno era frecuente en la Iglesia antigua. La afirmación vale para todo ámbito geográfico y para la totalidad de los cristianos o, al menos, para los bautizados⁴¹. El norte de Africa no era una excepción. El obispo de Hipona recuerda a sus oyentes que se debe ayunar todo el año, pero sobre todo en cuaresma⁴². En este período litúrgico recomienda viva-

36. L. VERHEIJEN, «*Le jeune et le déjeuner*», 8 NA I,306.

37. Cf. *Ordo Monasterii*, 3.

38. Cf. *Praec.* 3,1.3.4.

39. Así se explica que los autores no se muestren de acuerdo al respecto. A. Zumkeller se limita a decir que los monjes ayunaban a menudo mucho más frecuentemente que el común de los fieles. Dejando de lado el tiempo de cuaresma, estos lo hacían cada miércoles y viernes, excepto los pertenecientes al período pascual (cf. ZUMKELLER, 68). Según A. Sage, ayunaban a diario, excepto los sábados y domingos y naturalmente el tiempo de Pascua (cf. SAGE, 214). La misma praxis de cinco días a la semana sostiene C. Boff (cf. BOFF, 80). Según Agatha Mary, la práctica del monasterio de Hipona no es diferente del modelo común (cf. AGATHA MARY, 119). A. Trapè hace coincidir su práctica con la de la Iglesia local (cf. TRAPÈ, 199, con referencia a *ep.* 36,14,32).

40. Cf. V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting*, p. 14-59.

41. Aunque no faltasen grupos heterodoxos que valorasen el ayuno negativamente. Por ejemplo, es considerado pecado en el *Evangelio de Tomás*, 14 (Cf. R. TREVIJANO, *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Madrid 1997, p. 328).

42. S. 206,1. Lo cual contrasta con las borracheras en lugares sagrados (cf. *ep.* 22; *Io. eu. tr.* 10,10). En todo caso, consta por la obra de san Agustín la resistencia que algunos cristianos ofrecían al ayuno en determinadas fechas: «Si nondum possumus pati pro gentibus, possumus saltem ieiunare pro gentibus. Quam longe es ab imitatione domini tui! et cum ieiunaueris, quantum inde adhuc longe es! Et bonum est ut prope fias. Sed quomodo istam perfectionem perhorrescis, cuius gradum times, gradum tam proximum, tam humilem! Prope in terra gradus est iste —nescio si uel gradus dicendus est—, quem non uis ascendere. Quid enim tam magnum est hoc tempore ieiunare, tam paruo die sero prandere? Non est magnum, prorsus non est laboriosum. Vnius negotii cura plerumque cogit facere, quod deo non uis deuotione exhibere. Quia ecclesia dei uult, tu non uis ieiunare. Si alea luderis,

mente el ayuno diario ⁴³. Pero él mismo señala que hay fechas en que la misma Iglesia prohíbe ayunar ⁴⁴. Entre ellas se cuentan, además de la totalidad del tiempo pascual ⁴⁵, todos los domingos ⁴⁶. Los restantes días de la semana estaban, pues, abiertos al ayuno. De ahí no cabe derivar, sin embargo, que se ayunase de hecho todos esos días. Al respecto la praxis variaba de iglesia a iglesia. Sabemos que la iglesia norteafricana se separaba de la praxis seguida en Roma, al no ayunar el sábado ⁴⁷.

Cosa distinta es el proceder de fieles particulares. Muchos de ellos ayunaban cinco días a la semana durante toda su vida, según san Agustín, que refiere la información especial, aunque no exclusivamente, a los que residían en los monasterios ⁴⁸. Ahora queda por saber si hace la afirmación pensando en los monasterios bajo su tutela o en lo que sabe de otros monasterios ⁴⁹.

Para acercarse a la realidad hay que tomar en consideración varios datos. En primer lugar, que, en los sermones sobre la Cuaresma, el santo propone a los siervos de Dios como modelos para el resto de los fieles, y que, por tanto, difícilmente toleraría que los simples fieles les aventajasen en ese campo ascético. En segundo lugar, que, en los mismos sermones, el pastor pide a los siervos de Dios, que ya ayunan en otras fechas, que aumenten sus ayunos duran-

ieiunares, et ieiunares ne surgeres uictus. Vt uincas, timens ne in nummo uinceris ab homine, ieiunares, et non ieiunas, timens ne in corde uincaris a diabolo. Nihil est tam facilius tam paruis diebus ieiunio. Sed kalendis ianuariis non uis ieiunare. Probate uos ut gaudeatis de uobis. Quam parua temptatio! Probat tamen pectus christianum!» (s. Mayence 62 [D 26],6, p. 371); cf. también s. 335,2 («quibus praecipimus ieiunare, et excusant se stomacho»).

43. S. 210,6,9.

44. S. 210,6,9.

45. Cf. s. 252,12,12.

46. En realidad, no parece que existiera una prohibición explícita de ayunar los domingos, pero, si alguien lo hiciera, no habría dejado de producir escándalo. Cf. *ep.* 36,5,9-10. 6,16. 12,27-28.

47. Cf. *ep.* 36,13,30. Los autores suelen poner énfasis en el principio agustiniano de atenerse a los usos de la Iglesia del lugar, según el consejo dado por san Ambrosio a santa Mónica (cf. *ep.* 36,14,32; 54,2,3) (cf. SAGE, 68).

48. *Ep.* 36,4,8: «... quod si et quater vel etiam, ut nullus dierum excepto sabbato et dominico, praetermittatur, in hebdomade quinquies ieiunatur, quod multi tota vita sua faciunt, maxime in monasterio constituti»; «Quam multi homines utriusque sexus... ieiuniis uel crebris, uel cotidianis uel etiam incredibiliter continuatis corpus seruituti subicientes!» (c. *Faust.* 5,9).

49. En *mor.* habla de los intensos ayunos practicados en los monasterios de Roma que pudo visitar: «Ieiunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici, non quotidie semel sub noctem reficiendo corpus, quod est usquequaque usitatissimum, sed continuum triduum vel amplius sine cibo ac potu ducere. Neque hoc in uiris tantum, sed etiam in feminis; quibus item multis uiduis et uirginibus simul habitantibus...» (*mor.* 1,33,70).

te esos días ⁵⁰. Este aumentar sus ayunos durante la Cuaresma sólo cabe entenderlo en el sentido de aumentar los días de la semana en que ayunan ⁵¹. En tercer lugar, que si la Iglesia rehusaba ayunar en determinadas épocas y días, el pastor nunca excluiría a los monjes de esa praxis. Por último, que la Regla no pone más restricciones que las originadas en motivos de salud ⁵².

Si, como se ha propuesto ⁵³, los siervos de Dios del monasterio de laicos de Hipona ayunaban a diario, a excepción de los sábados y domingos y todo el tiempo de Pascua, ¿cómo podrían aumentar sus ayunos durante la Cuaresma? ¿Quedaban días para ello? Sólo cabría una posibilidad: que los extendiesen también al sábado, pues resulta impensable que ayunasen el domingo. Parece, pues, lógico admitir que, aún siendo praxis habitual el ayuno, los siervos de Dios no ayunaban todos los días que podían hacerlo. Lo cual no quita que algunos lo hicieran por libre voluntad ⁵⁴.

Este primer párrafo de la Regla recomienda también la abstinencia en la comida y la bebida. Aspecto que es igualmente difícil de aquilatar. ¿En qué consiste dicha abstinencia? Como la Regla no dice nada al respecto, se impone buscar información en otros textos del santo. De ellos se colige que la abstinencia consistía en privarse de ciertas clases de alimentos permitidos y lícitos ⁵⁵ y habituales ⁵⁶. Más en concreto, conllevaba la renuncia a las carnes ⁵⁷ y

50. «Vos autem qui etiam per alios dies ieiunatis, per hos augete quod facitis» (s. 205,2).

51. En cuanto a la abstinencia, uno puede abstenerse de más o menos cosas, pero en cuanto al ayuno no existen otros grados que el de más o menos días.

52. A. Zumkeller anota que, en la Regla, san Agustín no prescribe días específicos de ayuno, y juzga que este ha de regularse según las costumbres de tiempos y lugares (ZUMKELLER, 68). El contraste con el capítulo segundo es evidente: en este hace referencia a una reglamentación de las oraciones («en las horas y tiempos establecidos»), algo que no aparece a propósito de los ayunos. Con todo, quizá no sea esa la conclusión que mejor responda a la realidad. La no prescripción puede deberse a la naturaleza del código monástico que pasa por alto aspectos ya bien establecidos en la vida de la comunidad, y no busca sino que esa praxis se lleve a cabo de la mejor forma posible, en función de las diversas circunstancias. Cf. *Estructura (XII)*, en *Estudio Agustiniano* 36 (2001) 268-273.

53. cf. nota 39.

54. Al poner como criterio único para el ayuno lo que permita la salud, san Agustín parece estar dejando un margen a la decisión personal, que quizá se pueda combinar con unos ayunos ya determinados.

55. «Cum vero aliquo genere ciborum etiam concessorum atque licitorum, causa castigandi corporis, *abstinētis*...» (s. 208,1).

56. «... nobis ieiunando et a *cibis solitis abstinendo* detrahitur» (s. 209,2).

57. «Admonemus etiam his qui se a *carnibus abstinēt*, ne vasa in quibus sunt coctae tanquam inmundae devitent (1 Tit 1,15)... Unde et illi qui sic se a *carnibus temperant*...» (s.

al vino⁵⁸. Pero en ningún modo se limita a estos dos aspectos la abstinencia: incluye cualquier tipo de renuncia a la comida y la bebida por motivos religiosos⁵⁹. Los textos dejan entrever que los fieles respetaban esa práctica ascética. De hecho, el predicador no pone el énfasis en que se cumpla, sino en que se cumpla correctamente, criticando actitudes erráticas que respetan materialmente el ejercicio ascético, pero no su espíritu. No pocos fieles la ponían al servicio de un objetivo distinto de aquel para el que se había institucionalizado: en vez de militar contra las pasiones acababa al servicio de las mismas⁶⁰.

Cuestión distinta es si esa abstinencia tenía carácter obligatorio, igual al adquirido posteriormente en la Iglesia. No parece haber sido ese el caso. Es la conclusión que cabe extraer del modo de razonar del obispo: juzga preferible mantenerse dentro del espíritu de la práctica, aunque sea contraviniendo la práctica misma. Ve preferible comer carne y beber vino con moderación, antes que privarse de una y otra cosa, pero derrochando en otros alimentos y

209,2,3); «Videas enim quosdam... cibos *extra carnes* multiplici varietate et iucunditate conquerere...» (s. 207,2). El maniqueo Fausto va un poco más lejos al indicar diversos usos en la práctica de la abstinencia de carnes por parte de los monjes (*christianos*). Según él, unos se abstenían sólo de la carne de cerdo, otros de la de los cuadrúpedos, otros de toda carne: «De uobis uero quid dicam? Id est christianoribus apud uos, quorum nonnulli quidem porcina, plerique uero quadrupede omni, alii etiam cuncto animali penitus abstinent...» (c. *Faust.* 30,3, cf. también 30,5). La abstinencia de carnes por motivos ascéticos está bien atestiguada en el cristianismo antiguo. Cf. *Jerónimo*, *ep.* 100,6; FULGENCIO DE RUSPE, *ep.* 2,27.

58. «Nemo sub *abstinentiae specie*, mutare affectet potius, quam reseccare delicias; ut pretiosos cibos quaerat, quia *vinum non bibit*; ne per occasionem quasi domandae carnis magis agat negotium voluptatis» (s. 205,2); «Videas enim quosdam *pro usitato uino*, inusitato liquores exquirere...» (s. 207,2).

59. «Ita non solum a carnibus et uino abstinent pro sufficientia domandarum libidinum, sed ab his etiam quae tanto concitatus uentris et gutturis prouocant appetitum, quanto quasi mundiora nonnullis uidentur: quo nomine solet turpe desiderium exquisitorum ciborum, quod a carnibus alienum est, ridicule turpiterque defendi» (*mor.* 1,31,68; cf. también s. 208,1). El ideal consistiría para el obispo de Hipona en poder abstenerse durante cuarenta días y cuarenta noches de todo alimento y bebida como Moisés, Elías y Jesús (cf. s. 210,7,9; L. VERHEIJEN, *Les sermons*, 169 NA I,373). Que algunos fieles intentaban imitarles hasta donde podían lo dice él expresamente (*ep.* 36,12,27).

60. «Nemo sub *abstinentiae specie*, mutare affectet potius quam reseccare delicias; ... ne per occasionem quasi domandae carnis magis agat negotium voluptatis» (s. 205,2); «Unde et illi qui sic se a carnibus temperant, ut alias escas et difficilioris praeparationis et pretii maioris inquirant, multum errant» (s. 209,3); «... et suauitates quas alio tempore consecrari pudet huic tempore quasi opportune colligere» (s. 207,2); «Ideo cavendum est ne pretiosas escas vel pro aliis alias vel etiam pretiosiores sine carnibus animalium requiratis... restringendae sunt deliciae non mutandae. Quid enim interest in quali cibo concupiscentia immoderata culpetur? Non utique de solis carnibus, sed etiam de quibusdam pomis et agriculturae alimentis...» (s. 208,1).

licores ⁶¹. El santo trasciende el ámbito jurídico y se coloca en el propiamente ascético-espiritual ⁶².

Lo dicho se refiere al conjunto de los fieles. ¿Qué decir a propósito de los siervos de Dios? Ante todo, es evidente que, en la Regla, el legislador ordena expresamente la abstinencia para quienes pueden soportarla. No se trata de un precepto convertido en letra muerta, sino llevado a la práctica. Lo prueba la crítica de quienes lo observaban contra el hecho de que otros estuvieran exentos de su cumplimiento. El que no especifique en qué consistía esa dieta hay que atribuirlo a la naturaleza de la Regla, que es, más que nada, un programa de vida espiritual elaborado sobre la existencia concreta, cuyos «reglamentos» eran bien conocidos por los siervos de Dios.

Los comentaristas suelen referir también al monasterio destinatario del documento monástico la información que aporta san Posidio sobre la mesa de san Agustín: «era parca y frugal; en ella abundaban las verduras y legumbres, y algunas veces carne por miramiento a los huéspedes y a las personas delicadas. No faltaba vino en ella» ⁶³. En principio, no nos parece prudente hacer esa asimilación. La razón es que las exigencias de la hospitalidad a que hace referencia san Agustín podían atemperar la ascesis ⁶⁴. Pero, en la práctica, sí puede ser punto de referencia, como base de un argumento *a fortiori*. Si en el monasterio de clérigos, «más humano» ⁶⁵, sólo se servía carne en atención a los huéspedes y personas más débiles, es lógico deducir que, en el monasterio del huerto, los sanos, que son quienes marcan la pauta, probarían la carne aún más de tarde en tarde, porque no había huéspedes en atención a los cuales se serviese, y los débiles tenían su régimen particular.

En cuanto al vino, tomando igualmente pie del mismo texto de san Posidio, se acepta que en el monasterio destinatario de la Regla era bebida ordinaria, apartándose así de los usos de los monjes orientales. Se considera incluso una innovación atrevida, que el obispo de Calama se vio en la necesidad de defender ⁶⁶. Pero, de ser cierta la afirmación de L. Verheijen de que el

61. Cf. s. 207,2.

62. «Mais la seconde partie de la phrase, qui limite l'idée du "jeune" à ses aspects alimentaires, dépasse en même temps son niveau juridique. Il ne s'agit pas de se borner à l'application légaliste de descriptions techniques, mais de vivre dans un esprit de sobriété et de frugalité, de dompter sa chair dans une ambiance continue de *abstinentia*» (L. VERHEIJEN, *Les sermons*, 372 NA I,168).

63. POSIDIO, *Vita Augustini*, 22. Así SAGE, 70; ZUMKELLER, 69; *Das Mönchtum*, p. 271; TRAPÈ, 201; VAN BAVEL, 53-54; BOFF, 81; AGATHA MARY, 120.

64. Cf. s. 355,2.

65. *Ib.*: «... uidi necesse habere episcopum exhibere *humanitatem adsiduam* quibusque uenientibus siue transeuntibus...» (*ib.*).

66. TRAPÈ, 201.

ayuno incluía la abstinencia del vino ⁶⁷, si el vino no faltaba en la mesa del monasterio, habría que concluir que san Agustín y quienes convivían con él nunca ayunaban, cosa de todo punto inadmisibles. A este propósito, se pueden aducir razones a favor y en contra. En contra de la existencia del vino en la dieta ordinaria del monasterio de laicos parece estar el mismo precepto de la abstinencia en el ámbito de la bebida. A favor está no sólo el hecho de que no faltase en la mesa de san Agustín, sino la motivación aducida por Posidio: mostrar frente a los maniqueos, que lo juzgaban como cosa impura, que el vino, en cuanto criatura de Dios, es buena ⁶⁸. Esta motivación doctrinal, más que la circunstancia concreta de que no faltara en la mesa de san Agustín, aboga en favor de su existencia en la dieta, pero limitada a los días en que no se ayunaba, como ya aparece establecido en el *Ordo Monasterii* ⁶⁹. En esos días todos podían gustar de él. Tal sería también la praxis en el monasterio de clérigos, si se quiere evitar la contradicción señalada antes. San Agustín, por otra parte, se habría mostrado incongruente en el caso de haber reclamado de sus fieles una práctica que él personalmente no seguía, por muy justificado que se sintiese. Por último, así puede entenderse un texto de san Posidio según el cual el consumo de vino estaba cuantificado de antemano ⁷⁰.

Teniendo en cuenta la «filosofía» del legislador, que se identifica con el axioma senequiano de que es mejor necesitar menos que tener más ⁷¹, parece lógico concluir que la dieta alimenticia del monasterio se caracterizaba por un régimen de sobriedad. Pero a la hora de concretar esta sobriedad, unos autores hablan de frugalidad, otros de «simplicidad» ⁷². Mientras unos dan por hecho que la Regla ordena la renuncia a determinados alimentos, entre ellos

67. Cf. L. VERHEIJEN, *Les sermons*, p. 372 NA I,168.

68. *C. Adim.* 14,2; *mor.* 1,33,72. Respecto del texto de san Posidio (*Vita Augustini*, 22) no carece de interés anotar la diferencia que establece entre la carne y el vino. Mientras la carne se comía sólo en ocasiones, en atención a los huéspedes y a los débiles, el vino no faltaba nunca por motivaciones doctrinales. Lo que va de la excepción a la norma.

69. *Ordo Monasterii*, 7. Habría que distinguir entre dieta y dieta. Al respecto, la dieta para los débiles debía ser distinta de la dieta para los siervos de Dios que gozaban de buena salud. Siendo probable que abusos anteriores les hubiesen dañado el estómago, podían hacer uso de la recomendación de san Pablo a Timoteo de beber un poco de vino (1 Tim 5,23). Cabe también que fuera uno de los motivos de descontento reflejados en los párrafos tercero y cuarto del capítulo.

70. «Quod si prolapsus fecisset, unam *de statutis* perdebat potionem: numerus enim erat suis secum commorantibus et convivantibus poculorum praefixus» (*Vita Augustini*, 25).

71. Cf. *praec.* 3,5.

72. «The Rule attitude to food and drink, then, is that there should be "simplicity" (III,4) rather than frugality» (AGATHA MARY, *Looking at the Rule*, 29).

la carne, los quesos, el vino ⁷³, o toda clase de alimento cocido ⁷⁴; otros juzgan que aboga únicamente por la renuncia a alimentos costosos ⁷⁵. Personalmente juzgamos que no hay que plantear la cuestión en términos de alternativa, pues lo uno no quita lo otro ⁷⁶.

A nivel histórico tiene también su importancia la cláusula restrictiva que pone el legislador al ayuno y abstinencia: en cuanto la salud lo permita ⁷⁷. Es importante porque coloca el monacato agustiniano en un carril diferente al de la gran tradición monástica, aún manteniendo la misma dirección. Conocida la severa ascética al respeto de los monasterios de la época ⁷⁸, hay que valorar el carácter innovador de la discreción agustiniana. Nos referimos, sobre todo, a la facilidad para conceder excepciones ⁷⁹. Libera del ayuno, aun sin mediar propiamente enfermedad ⁸⁰.

73. BOFF, 80; DE VOGÜÉ, 3,186.

74. TRAPÈ, 195.

75. AGATHA MARY, 119.

76. Es cierto que el santo critica a quienes hacen un auténtico derroche con ocasión de la abstinencia. Pero esa crítica va dirigida a los fieles en general, y difícilmente tendría cabida en el monasterio.

77. Esa restricción aparece constantemente en el santo: «Corpus deinde reficitur quantum salutis et salubritatis satis est, coercente unoquoque concupiscentiam...» (*mor.* 1,31,67); «Itaque iidem ipsi qui sani temperant, si ratio valetudinis cogat...» (*mor.* 1,33,72); «Sed omnino sive de cibo et potu, sive de balneis, caeteraque corporis voluptate nihil interroges; tantum habere appeto, quantum in valetudinis opem conferri potest (*Solil.* I,10,17); «exercere ieiunia, quantum sine lesione tui corporis potes» (*ep.* 220,11); «novi concupiscentias carnales esse refrenandas tantumque remittendum in delectationes sensuum corporaliū, quantum sustentandae huius agendaequae vitae satis est...» (*ep.* 95,6); «Ieiunia quoque ac uigiliae in quantum valetudinem non perturbant...» (*b. uid.* 21,26); «Sunt etiam qui vinum non ita bibunt, ut aliorum expressione pomorum alios sibi liquores, non salutis causa, sed iucunditatis exquirat» (*s.* 210,9,11); «... ostendit non esse culpandam carnis providentiam, quando ea providentur quae ad necessitatem salutis corporalis valent» (*exp. prop. Rm* 77); «(Deliciae) omnino ... haec in te despice atque contemne, ne in his quicquam requiras praeter integram corporis valetudinem» (*ep.* 130,3,7); «Vides certe istam sufficientiam non appeti propter seipsam sed propter salutem corporis et congruentem habitum personae hominis quo habitu non sit inconveniens eis cum quibus honeste officioseque vivendum est» (*ep.* 130,6,12); «Ieiunia et ab aliis voluptatibus sine salutis neglectu carnalis concupiscentiae refrenatio...» (*ep.* 130,13,24); «sicut sapiens in cibo et potu non nisi propter salutem corporis...» (*doctr. chr.* 3,18,27).

78. Cf. *mor.* 1,33,70; JERÓNIMO, *ep.* 22,7.

79. Para Agatha Mary «the striking newness of the Rule's approach to monasticism lies in the sort of asceticism that it postulates» (*The Rule*, 118). Esto es: no se trata de exceder el grado de tolerancia del propio cuerpo, sino de vivir voluntariamente en el límite, acto de gran valentía. Según la autora, es en este ámbito donde la tradición monástica oriental halla expresión en occidente (cf. AGATHA MARY, 117).

80. ZUMKELLER, 68. El mismo autor señala cómo deja gran libertad a la apreciación individual (*Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968², p. 270).

El legislador contempla la posibilidad, realidad sin duda en la comunidad a la que escribía, de que alguien no pudiera soportar el ayuno. Una vez que ha puesto la salud como criterio regulador del mismo, no le quedaba sino hacer la excepción en favor de tales sujetos. Pero también quiere dejar regulada esa situación. Si no pueden pasar sin el desayuno, han de tomarlo, pero a la hora habitual ⁸¹. El respeto por la singularidad de cada persona lleva al legislador a admitir una excepción a la norma anterior, que ya de por sí era excepción a la norma previa. Es el caso de los propiamente enfermos: su situación les exime no sólo del ayuno y abstinencia, sino también de atenerse al horario habitual. En el célebre sermón 356 va más lejos todavía al permitirles recibir de personas piadosas alimentos que puede tomar antes del desayuno (*prandium*): «Digo también lo siguiente: si tal vez en nuestra casa, en nuestra comunidad, hay alguien que esté enfermo o se encuentre convaleciente, de modo que tenga necesidad de tomar algo antes del desayuno, no prohíbo que personas piadosas de uno u otro sexo le envíen lo que les parezca deban enviar; pero ninguno ha de tener un desayuno o comida extra» ⁸². Pero aquí se trata del monasterio de clérigos.

4.2. *Parágrafo segundo*

El segundo párrafo ofrece al historiador, como dato de interés, la lectura en el refectorio y las dificultades que encontraba.

Tal lectura es una práctica que tenía sus raíces en el monacato oriental. Según Casiano ⁸³, surgió en Capadocia y, de hecho, consta su existencia ya en san Basilio ⁸⁴. También aparece en el *Ordo Monasterii*, puente probable entre Oriente y la Regla ⁸⁵. En la obra agustiniana, consta de su existencia también en el monasterio de clérigos. Es de nuevo san Posidio quien nos aporta la información, de forma indirecta, al hablar de los hábitos de san Agustín: «En la mesa le atraía más la lectura y la conversación que el apetito de comer y

81. A. Trapè valora la medida como sabia y moderna (TRAPÈ, 200).

82. S. 356,13. Esta traducción difiere de la que aparece en la edición de la BAC, 461 (OCSA 26), p. 267. En su momento habíamos entendido diversamente el texto.

83. *De institutis coenobiorum* 4,17.

84. *Regulae brevius tractatae*, 180. La cuestión se formula en estos términos: «Con qué disposiciones de ánimo y con qué atención debemos escuchar la lectura que tiene lugar durante la comida».

85. *Ordo Mon.* 7. Cf. L. VERHEIJEN, *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin*. «Ecouter la parole de Dieu sans interrompre ni protester», en *Augustiniana* 27 (1977) 5-12: 5-6 NA I,387-394: 387-388.

beber», añadiendo las medidas tomadas contra el vicio de la murmuración ⁸⁶. Al comentar el texto de la Regla, no faltan autores que remiten a esta información de Posidio, suponiendo la coincidencia entre ambos monasterios ⁸⁷. Pero de nuevo hay que recordar que se trata de dos situaciones diversas. De una parte, el monasterio de clérigos tenía que pagar el grato tributo de hospitalidad a obispos de paso ⁸⁸, algo excluido del primer monasterio de Hipona; de otra, la Regla no parece dejar espacio para la conversación, pues ordena explícitamente escuchar la lectura «desde que os sentáis a la mesa hasta que os levantéis». Salvo que el «según costumbre» se refiera al hecho de leer y no al texto leído ⁸⁹.

El curioso quisiera saber qué se leía, pero el texto de la Regla permanece mudo al respecto. Los autores no hacen sino conjeturar cuál podía ser el texto o los textos leídos. Lo lógico y también lo ordinario es pensar en la Escritura ⁹⁰, pues no en vano señala que también el oído ha de sentir hambre de la palabra de Dios. Pero no falta quien apunta a obras edificantes ⁹¹ o, concretando más, a las Actas de los mártires, las primeras vidas de santos personajes y monjes del desierto, homilías de los Padres y, en el monasterio de los clérigos si no en el del huerto, obras de controversia, de teología o de exégesis, como las agustinianas ⁹². Pero todos estos datos no dejan de ser puras suposiciones ⁹³.

El *Ordo Monasterii* ordena que mientras los siervos de Dios estén sentados a la mesa guarden silencio y escuchen la lectura ⁹⁴. La Regla es más explícita al matizar: «sin ruido ni discusiones». Para dar razón de este inciso los autores emprenden diversos caminos, que no se excluyen entre sí. Hay quien piensa en una orden puramente pragmática que tiene en cuenta el carácter impulsivo de los bereberes, que llevaba a aquellos siervos de Dios a reaccionar espontáneamente ante cualquier cosa que les impresionase, como

86. POS. *Vita Augustini*, 22. De discusiones en la mesa habla también san Jerónimo, especificando que tenían carácter bíblico (*ep.* 60,10).

87. SAGE, 72. ZUMKELLER, 71; VAN BAVEL, 54-55.

88. Cf. s. 355,2.

89. En el primer caso no se cierra del todo la posibilidad a la conversación durante la comida. Pues la costumbre podía limitar la lectura a ciertos días u horas. No así en el segundo caso. El *Ordo Monasterii* es mucho más claro al respecto; cf. más adelante, nota 94.

90. VAN BAVEL, 55, tomando pie de Am 8,11; cf. L. VERHEIJEN, *Ecouter la parole*, p. 5-12 NA I,387-394.

91. ZUMKELLER, 70

92. SAGE, 72-73.

93. El texto de *C. Iul.* 4,71 citado por A. Sage, aunque es iluminador respecto de la actitud de san Agustín frente a la lectura en el refectorio, no indica de qué textos se trata.

94. «Sedentes ad mensam taceant, audientes lectionem» (*Ordo mon.* 7).

se ve en los sermones del santo ⁹⁵. Otros piensan que el precepto responde a una directriz espiritual que señala la actitud interna con que se ha de oír la Escritura: docilidad y obediencia. Las reacciones serían provocadas por el lenguaje oscuro o exigencias demasiado duras de la Escritura. Tal es la interpretación de L. Verheijen ⁹⁶. Otros vinculan dichas discusiones con los problemas que encontró la doctrina de la gracia en el monasterio de Adrumeto ⁹⁷. Por último, no falta quien, ciñéndose más al contexto, juzga que las discusiones ⁹⁸ podían tener como objeto la comida misma; discusiones muy comprensibles dado que no eran tratados todos de la misma manera en la mesa ⁹⁹.

3.3. Parágrafos tercero y cuarto

Ambos parágrafos son de interés para conocer la sociología del monasterio destinatario de la Regla y la fortaleza física de sus moradores. La información que ofrecen respecto del primer aspecto no es nueva para el lector de la Regla, que ya la ha encontrado en buena medida en el primer capítulo y sugerida en el primer párrafo del capítulo que nos ocupa. Los datos que aportan estos parágrafos se refieren a los cuatro puntos siguientes: las dos categorías sociales, peculiaridades de una de ellas, efectos derivados y repercusiones en la otra categoría.

El monasterio refleja la composición sociológica de la sociedad, pero a un nivel más simple. Mientras la sociedad de entonces estaba estratificada en

95. VAN BAVEL, 55; BOFF, 84. «In North African congregations, when the Bible was read aloud anyone was free to butt in and make comments, or just say Alleluia or Lord, have mercy, or suchlike –so that part of any church service was rather like a modern charismatic gathering. Augustine went along with that in church. But at table in the monastery, he enjoined silence» (AGATHA MARY, *Looking at the Rule*, 29).

96. Cf. artículo citado en nota 90. Punto de apoyo principal, la *Ep.* 171 A,1. Le hacen eco VAN BAVEL, 55, BOFF, 84; AGATHA MARY, 120; DE VOGÜÉ, 3,187.

97. T. VIÑAS, *La amistad en la vida religiosa. La «verdadera amistad», expresión del carisma agustiniano y valor fundamental para toda la vida en común*, Madrid 1982, p. 252. Esta interpretación va vinculada a la solución dada al problema de los destinatarios de la Regla: serían los monjes del mencionado monasterio de Adrumeto. Cf. A. MANRIQUE, *La Vida monástica en san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*, Salamanca 1959, p. 454ss.

98. El mismo término será usado en el capítulo quinto a propósito del vestido: «Si... inter uos contentiones et murmura oriuntur...» (*praec.* 5,1, l. 145-146).

99. DE VOGÜÉ, 3,186-187. El autor remite a Casiano, según el cual la lectura se introdujo para impedir disputas entre comensales (cf. *Inst.* 4,17).

varias capas, en la Regla sólo se detectan dos que, para entendernos, llamaremos clase alta y clase humilde, según criterios de categoría social, o pobres y ricos, según criterios de disponibilidad económica, que es el empleado por el legislador ¹⁰⁰. Ambos grupos estaban representadas en el monasterio en la misma proporción que se daba en la sociedad ¹⁰¹: unos pocos siervos de Dios pertenecientes a la primera y la gran mayoría a la segunda ¹⁰². Esta realidad era normal en los monasterios de la época en aquella parte del imperio romano. Al menos así consta también para los monasterios de Cartago. Es el mismo san Agustín quien nos informa de ello en su obra *El trabajo de los monjes* ¹⁰³. Una y otra clase social entran en danza en estos dos parágrafos, pero de distinta manera.

Cuestión distinta es la fortaleza física. El espíritu es fuerte, pero la carne es flaca (cf. Mt 26,41). La voluntad puede emprender un nuevo rumbo, pero no siempre consigue que el cuerpo le siga con todas las consecuencias. No hay que dudar de la sinceridad de la vocación monástica de los ricos que llamaban a las puertas del monasterio. Prueba fehaciente es la aceptación del desapropio de todos sus bienes requerido para entrar en él ¹⁰⁴. Pero aun en su sinceridad no eran capaces de acomodarse al conjunto de exigencias de carácter físico que conllevaba la vida en el monasterio tal como se hallaba regulada entonces. Se trataba de un régimen de vida fijado, sin duda, en atención a determinados ideales, pero también a la condición de la mayoría de sus moradores y cuya dureza se manifestaba en varios ámbitos.

La debilidad, producida por el anterior estilo de vida (*consuetudo*) y que se había convertido casi en una segunda naturaleza ¹⁰⁵, se manifestaba de

100. La Regla habla de *diues y pauperes* (cf. *praec.* 3,4, l. 66-67).

101. «Illi autem qui etiam praeter istam sanctam societatem vitam labore corporis transigebant, ex quorum numero plures ad monasteria veniunt, quia et in ipso humano genere plures sunt...» (*op. mon.* 25,33; cf. también *qu. eu.* 1,26).

102. «Nec debent uelle omnes, quod paucos uident amplius... accipere» (*praec.* 3,4, l. 63-64). Aunque esta interpretación implicaría que todos los de clase alta o ricos eran «débiles», lo cual no hay que aceptarlo necesariamente.

103. Un texto refleja claramente la variedad de situaciones de pobreza desde la que llegaban los candidatos al monasterio: «Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem seruitutis Dei et ex omni conditione serui, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore» (*op. mon.* 22,25).

104. Así lo valora san Agustín mismo de forma explícita: «quamquam eis tam magnum animi sui documentum afferentibus, et eiusdem societatis indigentiae de his rebus quas habebant, vel plurimum vel non parum conferentibus, vicem sustentandae vitae eorum res ipsa communis et fraterna charitas debeat» (*op. mon.* 25,33).

105. Es sabido que la *consuetudo* o régimen habitual de vida se constituye en una especie de segunda naturaleza y que «es más fácil despojarse de los bienes que de las antiguas costumbres» (SAGE, 75).

doble manera, a juzgar por el contenido de los párrafos que nos ocupan. El párrafo tercero deriva de su debilidad la exigencia de que reciban un trato diferenciado, en positivo, en la alimentación ¹⁰⁶. En qué consista ese trato diferenciado no lo especifica, pero parece lógico entenderlo desde el párrafo primero: la dispensa del ayuno. Ello significa que, habituados a comer dos o más veces al día, la dieta del monasterio les resultaba insuficiente. En concreto, su cuerpo no resistía la única comida de los días de ayuno. Es la primera de las manifestaciones.

La segunda se deriva del párrafo cuarto. En él, los siervos de Dios pertenecientes a la clase alta son considerados no sólo como *infirmi* (débiles) sino también como «más delicados». Y esta condición de más delicados les otorga derecho a que se les dé algo que no se da a los demás en alimentos, ropa y menaje de cama ¹⁰⁷. Todo ello deja entrever lo siguiente: habituados a una dieta de más calidad, la del monasterio les resultaba indigesta por lo que necesitaban otro tipo de alimentos ¹⁰⁸; hechos a cierto tipo de ropa, les resultaba insufrible el rudo hábito monástico, sin excluir que se apunte a que soportaban mal el frío ¹⁰⁹; por último, acostumbrados a descansar en suaves

106. «... aliter tractantur in uictu...» (*praec.* 3,3, l. 53-54).

107. «... aliquid alimentorum, vestimentorum, stramentorum, operimentorum datur...» (*praec.* 3,4, l. 59-60). En conexión con este texto, Agatha Mary señala que la Regla no aporta una descripción específica del modelo general de vida en el monasterio (AGATHA MARY, 128). Pero al introducir esos términos, el legislador no pretende informar sobre el modelo de vida que se lleva en el monasterio, sino sobre necesidades relacionadas con la conservación de la salud de determinados siervos de Dios, como veremos en su momento. La lista parece simplemente explicativa a C. Boff (BOFF, 87).

108. El siguiente texto puede ser iluminador: «Accepisti victum, accepisti necessarium tegumentum. Necessarium dico, non inane, non superfluum. Quid plus de divitiis tuis capis? Dic mihi. Certe omnia tua superflua erunt. Quae sunt tua superflua, sint pauperibus necessaria. Sed ego, inquis, pretiosas epulas accipio, pretiosis cibus vescor. Pauper quid? Vilibus. Vilibus cibus vescitur pauper; ego, inquit, pretiosis. Interrogo vos, quando fueritis ambo satiati: Pretiosus cibus ad te intrat; quid fit cum intraverit?... Esurit pauper, esurit dives; saturari quaerit pauper, saturari quaerit dives. Saturatur pauper de vilibus cibus, saturatur pauper de pretiosis cibus. Saturitas aequalis est: possessio una est, quo ambo volunt pervenire; sed ille per compendium, ille per circuitum. Sed melius, inquis, mihi sapiunt apparatus pretiosa. Vix fastidiosus saturaris. Nescis quomodo sapit, quod fames accendit» (s. 61,11,12).

109. Nadie duda de que en zonas frías la ropa tiene la función de proteger del frío. Pero ¿cabe decir lo mismo con referencia a la tórrida África, el mediodía del Cantar de los cantares? Es cierto que san Agustín ve el vestido sobre todo como salvaguarda del pudor, en relación con el relato del Génesis (Gen 3,8-11), pero eso no quita que lo viera también como remedio al frío. Que residiese en Africa del norte y escribiese para norteafricanos no debe verse como objeción de peso, habida cuenta que el frío va ligado a la sensibilidad y esta varía de persona a persona, según un sin fin de variantes. Valga como ejemplo lo siguiente: En Maracaibo (Venezuela), zona tropical, se designa como época de los «hielitos» a un período del año, aun cuando la temperatura nunca baje de los 21 grados centí-

«colchones»¹¹⁰, no podían conciliar el sueño en los jergones del monasterio¹¹¹. Se trata de ámbitos que afectan de modo sensible a la salud. Propiamente no cabe considerarlos enfermos, pero están débiles o son delicados, como consecuencia de su anterior régimen de vida.

Puede llamar la atención que la diferencia del trato en el alimento aparezca tanto en el párrafo tercero como en el cuarto. No nos parece probable que la repetición del concepto en tan breve espacio se haya de atribuir a una simple inadvertencia literaria. Juzgamos que la repetición obedece a que el autor tiene en mente dos síntomas diferentes de debilidad y en esta línea va lo que venimos exponiendo. En el tercer párrafo la debilidad se manifiesta en términos de cantidad, y en el cuarto en términos de calidad. Un indicador de ello puede verse en la misma terminología. En el párrafo tercero habla del *victus*, término genérico para designar el sustento, el alimento, mientras que en el cuarto habla ya de alimentos, en plural, que se sobreentiende como específicos; ni deja de tener su importancia al respecto el adjetivo que califica a las costumbres: «más delicadas». A estos Siervos de Dios les concede continuar con sus hábitos alimentarios, en razón de su salud, pues cambiarlos les llevaría a enfermar¹¹².

Así, pues, de la lectura atenta de los párrafos tercero y cuarto resulta una distinción entre los miembros de la clase alta. Unos eran simplemente débiles (*infirmi*): de ellos se ocupa el legislador en el párrafo tercero. Su único problema parece que era de índole alimentaria. Podemos suponer que de cantidad, esto es, que eran incapaces de soportar el ayuno. Otros eran delicados (*delicati*) y a ellos está dedicado el párrafo cuarto¹¹³. Su problema no

grados. San Agustín en concreto era muy sensible al frío (cf. *ep.* 124,1; 269), algo que podía darse en otros como él. En todo caso, su propia experiencia sería razón que justifica la inclusión de este ámbito en este contexto, aparte de que podía ser también un problema real. El tema del vestuario vuelve a aparecer como motivo de críticas y murmuraciones en el párrafo inicial del capítulo quinto de la Regla, pero el contexto es diferente. Allí el criterio es social (digno/indigno), aquí físico (más/menos delicado).

110. Cf. más adelante el significado de *stramenta*.

111. San Jerónimo recomendaba a quien quería vivir en el ascetismo que el lecho no fuera blando (*ep.* 79,7). Sobre el lecho de los monjes, cf. MÁXIMO DE TURÍN, s. 7,2 y DE VOGÜÉ, 2,345).

112. «Neque ista dixi, ut divites cogam epulis et cibis pauperum vesci... Utere cibis electis, pretiosis, quia sic consuesti, quia non aliter potes; quia si consuetudinem mutes, aegrotas» (s. 61,11,12).

113. Asociar posesión de riqueza y ser de condición delicada es frecuente en san Agustín: «Venit nescio quis ad flumen, tanto *delicatio* quanto *ditior*; transire non potest; si nudatis membris transiret, frigeret, aegrotaret, moreretur; accedit pauper exercitatio corpore, traicit divitem» (*en. Ps.* 125,13); «Numquid tu *delicatio* es illo senatore? numquid tu infirmior es illo, aut illo in valetudine?... *Delicati diuites* potuerunt, pauperes non pos-

era sólo de alimentación, sino también de vestuario y de menaje para el descanso. En cuanto al problema alimentario, este podía ser ahora no ya de cantidad, sino de calidad ¹¹⁴, esto es, vinculado al problema de la abstinencia. Ignoramos cuáles eran los alimentos extra. En caso de ser legítimo hacer la trasposición del monasterio clerical al otro no clerical para el que va destinada la Regla, cabría pensar en la carne ¹¹⁵ y en el vino ¹¹⁶. De ser así, el que mencione dos veces el trato especial en alimentación estaría en relación con lo prescrito en el primer párrafo, el ayuno y la abstinencia. En el tercer párrafo, el legislador contemplaría la dispensa del ayuno (comer más o menos) ¹¹⁷ y en el cuarto, la dispensa de la abstinencia (comer una cosa u otra). Sobra decir que los débiles y los delicados pueden coincidir en las mismas personas ¹¹⁸.

La pregunta ahora es otra. La situación de debilidad física y la condición de delicados, ¿afectaba a todos los provenientes de una condición social alta, a la mayor parte, o sólo a algunos? El texto permite excluir la primera posibilidad. De hecho, se puede entender tanto en el sentido de que algunos están débiles a causa de su antiguo modo de vivir, como en el sentido de que quienes han llevado determinado modo de vivir son todos débiles. ¿Cuál es la realidad que tiene en mente el legislador? Si volvemos los ojos a la obra *El trabajo de los monjes*, que refleja idéntica composición sociológica que la Regla, habría que optar por la primera, puesto que allí san Agustín contempla la posibilidad de que algunos de ellos estén suficientemente dotados físicamente para el trabajo manual y, *a pari*, para las demás manifestaciones de ascetismo ¹¹⁹. Lo mismo puede deducirse del párrafo quinto. Si en él ordena a

sunt?» (en. Ps. 119,5; cf. también ep. 157,4,8). Sin ser rico, san Agustín participaba de algún modo de esa condición de persona delicada: «... in usus suos aliquid non sumebat, cetera vero suo victui necessaria suis manibus transigebat, quanto magis nobis laborandum est, ut credatur, qui et merito sanctitatis et virtute animi longe impares sumus *nec aliquid ad sustentacula vitae huius operari nostris manibus possumus et, si possemus, tantis occupationibus quas tunc illos non credo fuisse perpessos, nequaquam sineremur!*» (ep. 126,10).

114. Un texto de un sermón permite deducir por el paralelismo, dado que se está hablando de la abstinencia, que el problema consistía en estar habituados a determinados alimentos de los que eran incapaces de abstenerse: «Quamuis eas debeat largiores habere, qui propter aliquam necessitatem corporis sui et *consuetudinem alimentorum* non potest abstinere, ut hoc addat pauperi quod sibi detrahit» (s. 209,2).

115. POSIDIO, *Vita Augustini*, 22.

116. Teniendo en cuenta sobre todo la recomendación de san Pablo en 1 Tim 5,23.

117. El texto indica sólo un trato diferente: «aliter tractantur in uictu» (*praec.* 3,3, l. 53-54).

118. A. Zumkeller juzga que son tres categorías de personas tomadas en consideración en el capítulo: el débil, el convaleciente y quien antes ha llevado otro género de vida (ZUMKELLER, 72). Nos parece claro que el primera y la tercera categoría se identifican.

119. «Si enim ad hanc vitam ex divite quisquam convertitur, et nulla infirmitate corporis impeditur... » (*op. mon.* 25,32); «Quamobrem etiam illi qui relicta vel distributa, sive

quienes ya se han recuperado que no sigan en la situación de privilegio de que gozaron durante la convalecencia, y si estos enfermos podían ser de una clase social u otra, cabe suponer que había también siervos de Dios de la clase alta que se atenían al régimen ordinario de vida del monasterio.

En atención a esa situación, el fundador del monasterio había aceptado que se les diese un trato humano ¹²⁰, esto es, que se tuviese consideraciones con ellos en los ámbitos señalados. El primero y más urgente, el del alimento. Ya en el párrafo inicial, el legislador les ha eximido de la ley del ayuno, permitiéndoles tener dos comidas al día. Pero el párrafo cuarto permite suponer que no acababa ahí el trato diferente. Al menos los más delicados podían tener un menú especial tanto en el desayuno (*prandium*) como en la comida (*coena*). Recuérdese que algunos autores piensan que era este privilegio lo que daba pie a las disturbios que obstaculizaban la escucha de la lectura de que habla el párrafo segundo.

Otro ámbito de trato privilegiado era el de la ropa. En qué consistía en concreto no lo indica el texto. Un poco de luz, sin embargo, nos puede llegar del capítulo quinto de la Regla. Después de formular el principio general de la única ropería y de que no sea el criterio personal el que dictamine qué ropa ha de llevar según las circunstancias cada cual, el legislador, en atención a la debilidad de algunos, concede a algunos recuperar lo que antes habían vestido ¹²¹. En el contexto del capítulo tercero, este trato especial no hay que juzgarlo como una concesión a la vanidad, fruto de su historia anterior, sino como tributo a su delicada salud ¹²².

El último ámbito es el del descanso. Aunque el texto no emplea la palabra, no creemos estar descaminados al reducir a ese término abstracto los

ampla, sive qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari voluerunt, si corpore ita valent, ... tamen si et ipsi manibus operentur, ut pigris ex vita humiliore et ob hoc exercitatore venientibus auferant excusationem...» (*ib.* 25,33). A continuación, el texto contempla también la posibilidad de que, pudiendo, no quieran: «Quod quidem, si nolint, quis audeat cogere? Quibus tamen invenienda sunt opera in monasterio, etiamsi a corporali functione liberiora...» (*ib.*). No obstante, lo ordinario era que poseyesen esa incapacidad: «Si saltem habebant aliquid in hoc saeculo, quo facile sine opificio sustentarent istam vitam..., et credenda est eorum infirmitas et ferenda» (*op. mon.* 21,25).

120. El término no aparece en la Regla, pero sí en contexto similar en *op. mon.* «Qui enim veram corporis ostendit infirmitatem humane tractandus est...» (*ib.* 19,22).

121. «Tamen si uestra toleratur infirmitas, ut hoc recipiatis, quod posueritis...» (*praec.* 5,1, l. 150-151).

122. Criterios podían ser el del frío o calor, el del género del vestido que podría producir irritaciones en la piel, etc.,

stramenta y *operimenta*, ya concretos. El significado preciso que estos términos tienen en la Regla nos lo ha ofrecido, una vez más, L. Verheijen en uno de sus artículos, derivándolo de los tratados médicos, tras un meticuloso estudio filológico ¹²³. Los términos se refieren, respectivamente, a cosas sobre o bajo las cuales se acuestan los enfermos. En cuanto a los *stramenta* no hay que pensar en los simples jergones de paja, porque, al ser esta dura y fría, se entiende mal que se ofreciera a las personas delicadas; se trata, al contrario, de algo que garantice el confort para ellas ¹²⁴. A su vez, *operimenta* es el término utilizado en la literatura médica para indicar los cobertores ¹²⁵. No es posible señalar si la diferencia entre unos siervos de Dios y otros estaba que unos las recibían y otros no, o en que unos las recibían de una calidad y otros de otra. En nuestro caso, sin embargo, no se trataba tanto de una medida curativa, cuanto preventiva, aplicada a los siervos de Dios precedentes de clases altas, por lo general delicados, de la que no tenían necesidad otros más robustos. Lo que se les ofrecía era la posibilidad de un descanso real.

Este trato de favor dispensado a los antiguos ricos producía irritación en los pobres de siempre. Es otro dato que estos párrafos aportan al historiador. Estos, los pobres, los más del monasterio, llevaban a mal y consideraban una injusticia ese fuero especial ¹²⁶, y reclamaban para sí igual trato. A primera vista pudiera parecer que la queja se centraba en el ámbito alimentario, pues sólo respecto de él indica el legislador que no les debía resultar molesto ni parecer injusto; pero no se ha de olvidar que en el párrafo cuarto les pre-

123. *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Couvertures et autres pièces de literie»* (Aliquid stramentorum, operimentorum), en *Augustiniana* 23 (1973) 306-328 NA I,352-374.

124. *Ib.*, 310-311 NA I,356-357. L. Verheijen concluye así la investigación sobre *stramenta*: «Tout cela nous permet de mieux comprendre la Règle de saint Augustin. En disant que les frères du monastère, pour des raisons de santé, pourraient avoir besoin d'un traitement de faveur en matière de *stramenta*, l'auteur a sans doute voulu dire: «en matière de literie». Le terme n'évoquait plus l'austerité de «l'ancien temps»; les moeurs s'étaient adoucies...» (*ib.* p. 322 NA I,368). Téngase en cuenta que, en el contexto del párrafo cuarto, no se trata tanto de recuperar una salud perdida, sino de evitar perderla. Lo cual no quita que sea aplicable también a los que ya hayan sucumbido a la enfermedad de que trata el párrafo siguiente.

125. «... *aliquid stramentorum operimentorum*. Après tout ce qui précède, il semble bien que le dernier terme est plus explicite que celui que le précède: les *operimenta* sont des «couvertures». Pour arriver à une traduction fidèle des deux mots, on aurait avantage à rendre d'abord *operimentorum*, en disant que les malades pourraient avoir besoin d'un traitement de faveur en matière de *couvertures* ou *d'autres pièces de literie»* (*ib.* pp. 326 NA I,372). Aquí vale la misma observación hecha en la nota anterior.

126. «... non debet aliis molestum esse nec iniustum uideri» (*praec.* 3,3, 1. 54).

viene de querer todos lo que se concede de más a sólo unos pocos ¹²⁷, que incluye, además del alimento, el vestuario y el menaje para el descanso. Y aquí no hay que pensar que san Agustín trate de anticiparse a eventuales críticas, sino más bien de hacer frente a las ya surgidas. Una situación similar aparece, a propósito del trabajo, en los monasterios de Cartago, donde los de origen humilde querían equipararse en todo a los provenientes de la clase alta. El santo los trata con dureza ¹²⁸.

Leyendo entre líneas, algún comentarista afirma tener la impresión de que el trabajo manual duro ocupaba un gran espacio de la vida de los siervos de Dios, dato que considera confirmado por el *Ordo monasterii* ¹²⁹. Añade que san Agustín adoptó la praxis de los monjes pioneros de Oriente, así como la teoría reflejada, por ejemplo, en san Basilio y Casiano, aunque él introduzca el trabajo en un trasfondo más amplio, que puede incluir también el trabajo no manual ¹³⁰. Es más, en tres nuevos apartados se ocupa del trabajo en el mundo romano, del pensamiento de san Agustín sobre el trabajo y de la relación entre trabajo y servicio ¹³¹. Pero no creemos que el historiador halle base textual que soporte tal lectura. Todo se fundamenta en la traducción que ofrece, a nuestro parecer errónea, del término *laboriosi* ¹³². Cuando san Agustín quiere hablar del trabajo manual en cuanto tal utiliza el término *opus* como resulta de la Regla misma y queda bien claro en el título de la obra dedicada al trabajo de los monjes ¹³³. Más que el trabajo, el término *labor* indica el

127. «Nec debent uelle omnes, quod paucos uident amplius... accipere» (*praec.* 3,4, l. 63-64). «Les moines d'origine populaire sont l'élément préoccupant de la communauté, et leur bas niveau culturel explique sans doute... certain trains surprenants de la Règle» (DE VOGÜÉ, 3,189).

128. «Neque enim apparet utrum ex proposito seruitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes vacui, pasci et vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis a quibus contemni conterique conseueverant. Tales ergo, quoniam se quominus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt; praeteritae vitae consuetudine conuincuntur, umbraculo malae disciplinae se contegunt, ut ex male intellecto Evangelio praecepta apostolica evertere meditentur» (*op. mon.* 21,25).

129. AGATHA MARY, 131. «Works of some sort had an essential part in the community's life because the members are servants» (p. 132). Sorprende que no mencione *op. mon.* como prueba del trabajo manual en los monasterios.

130. AGATHA MARY, 132. Aquí sí cita *op. mon.* 29,37.

131. AGATHA MARY, 132-138.

132. «... ne contingat detestanda peruersitas, ut in monasterio ubi, quantum possunt, fiunt diuites *laboriosi*, fiant pauperes delicati» (*praec.* 3,4, l. 65-67). Así traduce la autora el texto: «Otherwise a detestable disorder would arise in the monastery if the rich *work* there as hard as ever they can, while the poor who have greater strenght become weakened» (p. 127).

133. «... ut nullus sibi aliquid operetur...» (*praec.* 5,2, l. 153). La obra dedicada al trabajo se titula precisamente «*de opere monachorum*».

esfuerzo que, como consecuencia del pecado, comporta cualquier tarea que se ejecute ¹³⁴. Por tanto, los ricos *laboriosi*, son los ricos mortificados, sufridos, a los que se contraponen los pobres que se vuelven delicados, esto es, incapaces del mínimo sacrificio ¹³⁵.

4.4. Parágrafo quinto

A la *consuetudo* (hábitos anteriores) como concepto clave en los dos párrafos precedentes, sucede ahora el de la *aegritudo* (enfermedad). La primera información que al respecto ofrece este parágrafo no es de naturaleza propiamente monástica, sino de carácter científico; en concreto, de la medicina de entonces: la conveniencia de que el enfermo reduzca la ingestión de alimentos para no empeorar ¹³⁶. San Agustín no hace sino repetir lo que habían prescrito médicos como Sorano y Celio ¹³⁷.

De nuevo en ámbito monástico, el texto revela, de una parte, el trato cuidadoso que, independientemente de su previa condición social, se ofrecía a los siervos de Dios durante el período de convalecencia ¹³⁸. Aparece así, una vez más, el gran miramiento que tiene el santo por las situaciones personales. De otra parte, evidencia también cómo algunos querían mantener de forma indefinida la situación de privilegio de que habían gozado mientras se reponían de su anterior enfermedad ¹³⁹.

El presente parágrafo también tiene interés por su nomenclatura. Por primera vez aparece el nombre que san Agustín da a los residentes en el monasterio destinatario de la Regla, el que hemos venido utilizando hasta el

134. Sin duda san Agustín utiliza el término *labor/laborare* para indicar el trabajo manual, pero lo hace cuando quiere indicar lo fatigoso que resulta.

135. En *op. mon.* existe un texto bastante similar: «Nullo modo enim decet ut in ea vita ubi fiunt senatores laboriosi, ibi fiant opifices otiosi; et quo veniunt relictis deliciis suis qui fuerant praediorum domini, ibi sint rustici delicati» (*ib.* 25,33). El texto lo forman dos frases paralelas: en la primera, los *laboriosi* (trabajadores) aparecen contrapuestos a los *otiosi* (holgazanes); en la segunda los que abandonaron su vida regalada (*relictis deliciis suis*) a los delicados (*delicati*). El término *laboriosi* incluye ese aspecto de sacrificio y esfuerzo; en *op. mon.*, referido al trabajo manual, por supuesto; pero no en el capítulo tercero de la Regla en que el trabajo manual ni es mencionado ni entra en la consideración del legislador.

136. «... quemadmodum aegrotantes necesse habent minus accipere ne graventur» (*praec.* 3,5, l. 68-69).

137. Cf. L. VERHEIJEN, «*Couvertures et autres pièces de literie*», p. 322 NA I,368.

138. «Etiam si de humillima paupertate uenerunt» (*praec.* 3,5, l. 70).

139. No durante la enfermedad (cf. BOFF, 95).

presente: siervos de Dios, en latín *famulus Dei* ¹⁴⁰, semánticamente similar al usado en el *Ordo monasterii: servus dei* ¹⁴¹. Es significativo que no utilice el término *monachus* ¹⁴².

5. Lectura ascético-espiritual del capítulo

Considerados ya los aspectos históricos, a continuación examinaremos la lectura que se ha hecho del capítulo desde el punto de vista ascético-espiritual. Al término de la misma haremos una valoración global. Tras las convenientes consideraciones de carácter general, nuestro examen será párrafo a párrafo.

Del conjunto de los comentarios se pueden extraer algunos elementos comunes a todos o, al menos, buena parte de los autores: el ponderar la moderación, la libertad de espíritu, el respeto a la diferencia y a la singularidad por parte del obispo de Hipona ¹⁴³; el establecer una relación específica con el capítulo inicial de la Regla; el remitir al proceder personal del santo y, por último, el situar el capítulo dentro de la corriente ascética de la tradición monástica anterior. Los tres últimos merecen una consideración más detenida.

El capítulo inicial de la Regla aparece repetidamente en los comentarios al capítulo tercero. Ya sea para señalar la simple coincidencia respecto de la composición, desde el punto de vista sociológico, de los monasterios, ya para establecer entre ambos una relación equiparable a la existente entre la indicación del valor y la práctica del mismo ¹⁴⁴, ya para interpretar el capítulo desde el ideal comunitario de Hech 4,32a, o desde la idea de dar a cada uno conforme a su necesidad, según Hech 4,35b. Partiendo del *a priori* de que el ideal comunitario determina en concreto el sentido de los restantes preceptos de la Regla, se concluye que conceptos importantes del capítulo tercero (p. ej., autonegación, disciplina, resistencia) han de ser expresados dentro de las rela-

140. Volverá a aparecer en *praec.* 5,6, también en contexto de enfermedad.

141. *Ordo mon.* 8: «... et fideliter ut serui dei agant».

142. Este particular puede ser un dato a tener en cuenta para fijar la fecha de composición de la Regla. Como señala el A. de Vogüé, se necesitará algún tiempo para que el vocabulario técnico del monacato se imponga aplicado a las personas (*monachi*) como ya se ha impuesto respecto a la morada física (*monasterium*) (cf. DE VOGÜÉ, 3,187-189).

143. SAGE, 214; BOFF, 83.85; VAN BAVEL, 86. AGATHA MARY, 197; TRAPÈ, 200. A. ZUMKELLER pone de relieve cómo cien años antes de que apareciera la Regla de san Benito, ya brillaba la de san Agustín por los rasgos de discreción y discernimiento característicos de aquella (ZUMKELLER, 71).

144. «The self-denial that is explored in chapter I of the *Rule* in terms of values is now, in chapter III, looked at from the point of view of practice» (AGATHA MARY, 116).

ciones interpersonales en el marco de la vida común ¹⁴⁵. La consideración del legislador para con las necesidades de cada persona permite establecer desde una nueva perspectiva la relación con el capítulo primero ¹⁴⁶, al mismo tiempo que facilita introducir el tema de la pobreza material. Al respecto, al tiempo que se reconoce la necesaria flexibilidad ¹⁴⁷, se insiste en que no es un fin, sino un medio para el seguimiento de Cristo y el servicio del reino; en la distinción entre miseria (falta de lo necesario) y pobreza (falta de lo superfluo), y en la absoluta dependencia de Dios ¹⁴⁸. Asimismo la preocupación manifestada en el capítulo primero en el sentido de que los monasterios comiencen a ser útiles para los ricos y no para los pobres se ve explicitada en la «detestable aberración» del parágrafo cuarto del capítulo que nos ocupa ¹⁴⁹.

Algunos datos de la vida personal de san Agustín están muy presentes en los comentarios al capítulo. Entre ellos hay que contar su conocimiento de los *diuersoria* de Milán y Roma, los pormenores aportados en el examen de conciencia que, respecto del sentido del gusto, hace en el libro décimo de las *Confesiones*, y la información de san Posidio sobre su dieta alimentaria y su comportamiento en el refectorio ¹⁵⁰.

Aunque el capítulo es interpretado globalmente dentro del marco específico del ascetismo ¹⁵¹, son diversos los aspectos considerados. Uno consiste en llamar la atención sobre el hecho de que haya tan pocos elementos ascéticos en la Regla, siendo lo prescrito sobre el ayuno casi el único ¹⁵². Particular éste del que se da la oportuna explicación en línea con el conjunto de la Regla: la vida comunitaria en sí es ya un gran ejercicio ascético, o la misma enfermedad, si llega a sobrevenir ¹⁵³. Sorprende que no suela aducirse como

145. AGATHA MARY, 118.

146. ZUMKELLER, 71; BOFF, 85.

147. BOFF, 79. El autor trae a colación Rom 14,15 y 1 Cor 8,10, sin mucho sentido; al menos no lo percibimos.

148. AGATHA MARY, 117-118.

149. DE VOGÜÉ, 3,188.

150. Cf. *mor.* 1,31,70-73, *Conf.* 10,31,43-47 y *Pos.*, *Vita* 22.25; TRAPÈ, 189; ZUMKELLER, 65-66. Sorprende que este último autor presente a san Agustín como un hombre habituado a una rica y suntuosa mesa («for he had earlier been accustomed to a rich and even sumptuous table»: p. 69); también extraña la lectura de L. Ferrari, quien deduce del texto del libro décimo de las *Confesiones* que san Agustín se sentía profundamente tentado por la glotonería hasta el punto que su mayor conflicto interior procedía de este ámbito, no del de la sexualidad (*The gustatory Augustin*, en *Augustiniana* 29 [1979] 304-315: 305). C. Boff trae a colación el texto de *quant. an.* 19 según el cual san Agustín conceptuaba como una competencia miserable el conocimiento gastronómico (BOFF, 84).

151. Cf. TRAPÈ, 197.

152. VAN BAVEL, 53.

153. VAN BAVEL, 54.

argumento, a pesar de que san Posidio lo deja bien claro ¹⁵⁴, la motivación polémica antimaniquea.

Mientras, según unos, el ayuno y la abstinencia en el ámbito de la comida y la bebida son sólo dos formas, entre otras, de ascetismo, pero de gran eficacia práctica ¹⁵⁵, según otros resumen en la mente de san Agustín la mortificación o el ascetismo en general ¹⁵⁶.

En cuanto al ascetismo en sí, se le entiende al servicio del autodomínio, de la doma o mortificación de la carne y del control sobre el cuerpo, sobre sus sentidos, impulsos y pasiones, requisitos indispensables para una sana vida cristiana ¹⁵⁷. Formulado en otros términos, el ascetismo no busca sino poner orden en la naturaleza dañada por el pecado ¹⁵⁸. La imagen platónica del caballo y del jinete que ha de dominar su montura, utilizada por supuesto por san Agustín, aparece en más de un comentarista ¹⁵⁹. Preocupación frecuente, por otra parte, es dejar claro que no se trata de dar muerte a los impulsos y pasiones del cuerpo; que el ascetismo no busca mortificar el amor, sino liberarlo, para que se haga más auténtico ¹⁶⁰; que no es el resultado de considerar mala la materia –posición de los maniqueos–, sino de la guerra civil entre los sentidos y la razón, fruto también del pecado ¹⁶¹. En idéntica dirección, se recuerda que el ascetismo no es buscado por sí mismo; que es sólo un medio, necesario, no un fin: el amor a Dios y al prójimo ¹⁶²; se advierte asimismo que puede ser una máscara bajo la que se oculta el orgullo ¹⁶³. Toda esta visión ascética que acarrea la negación de uno mismo se contempla como enseñanza derivada de la encarnación del Hijo de Dios ¹⁶⁴ y se la valora como un sacrificio ¹⁶⁵. También se la pone en relación con la contemplación ¹⁶⁶ y con la oración, de la que se la juzga inseparable ¹⁶⁷. Desde el punto de vista de la

154. *Vita Augustini*, 22.

155. TRAPÈ, 199.

156. TRAPÈ, 196, con referencia a *perf. iust. hom.* 8,18 y a Mt 16,24 y Rom 8,13.

157. ZUMKELLER, 65-66.

158. ZUMKELLER, 66; TRAPÈ, 197.

159. ZUMKELLER, 66, con referencia a *util. ieiun.* 3; SAGE, 212, que remite también a *util. ieiun.* 3 y a *cant. novo* 3.

160. ZUMKELLER, 66; TRAPÈ, 197.

161. TRAPÈ, 197.

162. ZUMKELLER, 70, que remite a *ep.* 36,9,11; VAN BAVEL, 54.

163. *Ib.*

164. ZUMKELLER, 67, con referencia a *ep.* 140,5,14 y 243,11.

165. ZUMKELLER, 67, remitiendo a *ciu.* 10,5,6.

166. TRAPÈ, 197, que remite a s. 88,5,6.

167. TRAPÈ, 198, que incluya la cita del bello texto de *Ord.* 2,8,25.

ascética que propone, globalmente se juzga a la Regla como vigorosa sin ser rigurosa ¹⁶⁸.

Después de estas anotaciones de carácter general, examinemos lo que cada párrafo en concreto sugiere a los comentaristas.

5.1. *Parágrafo primero*

El párrafo contiene una serie de términos pertenecientes al vocabulario ascético: domar, carne, ayuno, abstinencia, salud. El interés que cada uno de ellos suscita en los comentaristas es dispar. Pero, sin duda, es el ayuno el que centra particularmente su atención. Sólo a gran distancia la reclaman los demás.

Antes de recoger brevemente las reflexiones sobre el ayuno, procede advertir que casi todo cuanto se ha dicho antes acerca del ascetismo puede aplicarse con propiedad al ayuno porque, aunque se tratase de formulaciones generales, se hacían con la mente puesta sobre todo en dicha práctica. Los comentarios recogen los varios aspectos ofrecidos por el santo principalmente en las obras *La utilidad del ayuno*, *La perfección de la justicia del hombre*, nº 18, y los *Sermones* sobre la Cuaresma. Punto de partida es la lucha que ha de sostener el espíritu contra la carne ¹⁶⁹. De ahí su objetivo: domarla y someterla al gobierno del espíritu o del Espíritu ¹⁷⁰. Imágenes familiares, a tono con la mentalidad de entonces, sirven de explicación: el esposo (espíritu) que ha de actuar como señor de la esposa (carne) para que haya paz en la casa, o el padre que corrige al hijo ¹⁷¹. La carne es la débil de la casa y hay que tenerla a raya ¹⁷². Esa lucha es la que da sentido al ayuno, entendido como renuncia a lo lícito para ser luego capaces de renunciar a lo ilícito ¹⁷³.

Existen, por supuesto, presentaciones más positivas. Si se renuncia a un placer, es para obtener el gozo del Espíritu ¹⁷⁴ o para caminar más alegre hacia la patria ¹⁷⁵. El apoyo para esta motivación escatológica se encuentra en

168. BOFF, 80.

169. ZUMKELLER, 66.67.

170. MARIE-ANCILLA, 194; ZUMKELLER, 66.67.69; SAGE, 212-213.

171. SAGE, 212, citando a *util. ieiun.* 5.

172. SAGE, 213.

173. SAGE, 216, con referencia a *util. ieiun.* 6; ZUMKELLER, 66, con idéntica referencia; VAN BAVEL, 53, que remite a s. 207,2.

174. ZUMKELLER, 66.

175. MARIE-ANCILLA, 194-195; ZUMKELLER, 69.

Lc 5,34-35 ¹⁷⁶. La insistencia en el concepto de renuncia se equilibra con la idea de que la carne no es mala, como pensaban los maniqueos; de hecho, la lucha no va dirigida directamente contra ella, sino contra las apetencias contrarias al espíritu (Gal 5,17), que tienen su origen en ella ¹⁷⁷.

Además del valor ascético del ayuno, se contempla también su valor religioso ¹⁷⁸, que no lo mide la dificultad, sino el espíritu y la fidelidad con que se hace ¹⁷⁹, y su valor terapéutico y ético-social ¹⁸⁰. Se habla asimismo del ayuno como penitencia ¹⁸¹, de su servicio a la oración ¹⁸², de cuán estricta es la obligación de ayunar ¹⁸³, de que cada cual ha de hacer sólo lo que puede ¹⁸⁴, etc.

Por supuesto, no falta el recurso al ejemplo y enseñanzas del maestro Jesús, a quien debe imitar el monje, igual que al ejemplo de Elías y Moisés ¹⁸⁵. Sin olvidar que, por importante que sea el ayuno, tiene condición de medio, no de fin ¹⁸⁶.

Ya indicamos que el ayuno es puesto también al servicio de la salud. De una parte, se anota cómo el tema de la salud aparece repetidamente en la Regla ¹⁸⁷; de otra se reconoce su condición de criterio regulador del ayuno y abstinencia; a ella deben servir y nunca dañar ¹⁸⁸, pues la salud es más importante que la ascética ¹⁸⁹. El ayuno no está reñido con el respeto al cuerpo, creado por Dios y confiado a nuestro cuidado. De aquí la combinación de los conceptos de responsabilidad y de disciplina que separa a san Agustín de sus antecesores y contemporáneos, que buscaban la salvación mediante el desprecio del cuerpo ¹⁹⁰.

176. SAGE, 212, con referencia a *en. Ps.* 50,19.

177. SAGE, 212; ZUMKELLER, 66.

178. «To enjoin his readers to stretch their physical capacity as far as it can go in matter of food and drink is to lead them to a form of real poverty that cannot be reached in any other way. To dispossess ourselves of rank, money, goods, and the like is one thing; but dispossession of nourishment above a basic minimum is to place ourselves at God's disposal» (AGATHA MARY, 117).

179. ZUMKELLER, 68.69.70; BOFF, 82.

180. BOFF, 82; TRAPÈ, 200; SAGE, 220.

181. BOFF, 82-83. «¿Y si tiene hambre (fuera del horario de comidas)? Asuma esto en *actitud penitencial*, recomienda la Regla. ¿No es esto ya una especie de ayuno?... Además, la enfermedad en sí, ¿no es la mejor de las penitencias?» (*ib.* 83).

182. SAGE, 220.

183. TRAPÈ, 199, con referencia al caso del presbítero Abundancio (cf. *ep.* 65,1; por error indica la *ep.* 61).

184. ZUMKELLER, 68.

185. SAGE, 213; ZUMKELLER, 67.

186. ZUMKELLER, 66.

187. AGATHA MARY, 118, que remite a *praec.* IV,8.9; V,5.6.8; VII,3.

188. SAGE, 215; ZUMKELLER, 66; MARIE-ANCILLA, *La Règle*, 196; BOFF, 80-82.

189. VAN BAVEL, 54.

190. AGATHA MARY, 118.

San Agustín aduce expresamente como motivación del ayuno el sometimiento de la carne. Desde la historia del monacato, se indica el paralelismo de la fórmula de la Regla con otra de san Basilio, y cómo san Agustín, al comenzar el capítulo de esa manera, se coloca en el surco de la tradición monástica ¹⁹¹. El sometimiento de la carne, en efecto, era una de las primeras lecciones que aprendían los eremitas. Los autores se esfuerzan por presentarlo de forma aceptable, poniendo de relieve los valores positivos que implica: comprensión, moderación, valentía, perseverancia y, sobre todo, esfuerzo en favor de la unidad y armonía, además de repercutir positivamente en la oración ¹⁹².

El concepto carne recibe menos atención de la que cabía esperar; en todo caso, se pone bien de relieve que no se refiere a la carne como realidad física, sino el hombre viejo paulino ¹⁹³.

La abstinencia es absorbida en buena parte por el ayuno. Con todo, se recalca su auténtica motivación tanto contra los maniqueos, como contra los pelagianos ¹⁹⁴, y se la coloca en el marco filosófico del usar y del disfrutar (*uti y frui*) ¹⁹⁵.

5.2. *Parágrafo segundo*

En líneas generales, la transición del primer párrafo al segundo es contemplado como un ejemplo más del procedimiento, tan usual en el santo, de pasar de la exterioridad a la interioridad: en él pasa del hambre del cuerpo al hambre del corazón ¹⁹⁶.

El comentario suele distinguir los dos aspectos: el mandato de prestar atención a la lectura y el hecho de la lectura en sí. El interés por el primero tiende a agotarse en su perspectiva histórica, de que ya nos ocupamos con anterioridad. No obstante, no falta otro tipo de consideraciones: ver ahí un precepto sobre las buenas maneras en la mesa, interpretado desde la unidad de la comunidad que reclama un modelo consensuado de conducta; un precepto que se ocupa de los niveles profundos de la vida en que están fundamentadas las costumbres de la comunidad ¹⁹⁷.

191. *Homilía de Ieiunio* I,9 (*damason tèn sarka dia nèsteias*) (DE VOGÜÉ, 3,399).

192. AGATHA MARY, 116-117.

193. MARIE-ANCILLA, 194.

194. SAGE, 215.

195. SAGE, 215.

196. VAN BAVEL, 55; F. MORIONES, *Espiritualidad agustiniano-recoleta*, II, p. 254-255.

197. AGATHA MARY, 120: «That is why the transition of thought in this paragraph can move so easily from orderly behavior to attention to the word of God» (*ib.*). No deja de sor-

Más interés suscita el hecho mismo de la lectura en el refectorio. Al respecto, topamos con una doble línea de interpretación. Según una, dicha lectura representa ante todo un momento cultural; con ella, el legislador pretendía instruir al conjunto de miembros de la comunidad, habida cuenta de que los muchos analfabetos no tenían acceso personal a los libros y de que estos no eran de fácil adquisición. La lectura en el refectorio era complemento a la función docente del capítulo monástico y de la Eucaristía ¹⁹⁸. La otra interpretación es más específicamente ascético-espiritual: entiende que el legislador busca que los siervos de Dios no se entreguen al placer de la comida ¹⁹⁹, sino que, al contrario, eleven sus pensamientos a realidades más altas, espiritualizando así su vida en el monasterio ²⁰⁰. También se piensa en la lectura como viático para la peregrinación en que consiste esta vida: es preciso sentir hambre de Dios –actitud humilde que reconoce los propios límites–, de donde resulta la vinculación del ayuno con la escucha de la palabra de Dios, presente en los sermones sobre la Cuaresma. En efecto, el que ayuna cambia el deseo de placeres carnales por el de la verdad y la sabiduría ²⁰¹. Leído el texto desde el criterio de la pobreza ascética, se interpreta en el sentido de que el grupo tiene que someterse al sondeo de Dios a través de la Escritura ²⁰².

Como textos bíblicos que, se supone, están detrás de la prescripción de la lectura, se aducen Dt 8,3 o Am 8,11 ²⁰³, y, sobre todo y creemos que con más razón, Mt 4,4. De acuerdo con este último, la imagen de Jesús ayunando en el desierto sería el telón de fondo para el ayuno de los siervos de Dios ²⁰⁴. En todo caso, el énfasis se pone en la actitud frente a lo que se lee o se escucha ²⁰⁵.

5.3. *Parágrafo tercero*

Son, sobre todo, este parágrafo y los dos siguientes los que dan pie para ponderar la reivindicación de las diferencias por parte de san Agustín ²⁰⁶,

prender que se plantee la cuestión de si el parágrafo no es otra cosa que un paréntesis dentro de la discusión del ascetismo monástico.

198. BOFF, 83. Cf. también VAN BAVEL, 54.

199. BOFF, 84, quien establece el paralelismo con la desconfianza frente al canto.

200. ZUMKELLER, 71.

201. MARIE-ANCILLA, 198, con referencia a s. 210,3,4.

202. AGATHA MARY, 121.

203. VAN BAVEL, 55.

204. DE VOGÜÉ, 3,186-7. Mt 4,4: SAGE 217; ZUMKELLER, 70 con un «quizá».

205. AGATHA MARY, 121.

206. Cf. antes, nota 132.

diferencias que deben respetarse con tolerancia y comprensión ²⁰⁷. A partir de ahí, se destacan diferentes aspectos. O bien se explicitan esas diferencias: no tanto de naturaleza física, como de capacidad moral en el ámbito de la sobriedad y pobreza de vida, esto es, de capacidad ascética ²⁰⁸. O bien se examinan las reacciones de los pobres que se creían postergados, unas puramente emocionales (*molestum*), otras racionales (*iniustum*) ²⁰⁹. Obviamente se pone de relieve la réplica de san Agustín a quienes criticaban las situaciones de favor ²¹⁰, o se da razón de lo prescrito en el párrafo desde textos paralelos ²¹¹. A un nivel más concreto, se detecta una advertencia contra la envidia ²¹². Por último, en coherencia con la clave de lectura asumida, se introduce el concepto de pobreza voluntaria, que ha de traducirse en una doble actitud ante Dios, la de dependencia y la de gratitud ²¹³. En lo preceptuado, se ve un desafío a un ascetismo exterior y a la debilidad interior manifestada en forma de celos y envidia ²¹⁴. La reacción de protesta se justifica argumentando que es más fácil mostrarse indiferentes ante la propia comida que ante la de los demás ²¹⁵. Por último, se juzga que lo que capacita al religioso para ganar la batalla ética que conlleva su compromiso es la actitud de pobre ²¹⁶.

5.4. *Parágrafo cuarto*

Este párrafo da por bueno un trato de privilegio a los siervos de Dios procedentes de una posición acomodada, no limitado a la dieta, sino alargado a otros ámbitos como el del vestuario y el del menaje para el descanso. Las reflexiones que suscita el hecho son varias. Una consiste en dar razón del párrafo mismo. Como no es sólo el alimento, se dice, lo que provoca resentimiento entre los siervos de Dios del monasterio, la Regla se refiere también a otros aspectos de la vida de comunidad que ponen a prueba la disposición de cada miembro; para que sea efectivo, el poder trasformante de Dios ha de iluminar todos los ángulos ²¹⁷. Otra trata de justificar el trato de excepción,

207. BOFF, 86.

208. BOFF, 86-87.

209. AGATHA MARY, 123.

210. ZUMKELLER, 72.

211. SAGE 219-220, con referencia a s. 61,11,12 y a *mor.* 1,31,73.

212. ZUMKELLER, 72.

213. AGATHA MARY, 124-126.

214. AGATHA MARY, 123.125.

215. AGATHA MARY, 123.

216. AGATHA MARY, 125.

217. AGATHA MARY, 126.

señalando cómo lo preceptuado no busca complacer la comodidad, sino comprender y satisfacer las necesidades morales, creadas por la costumbre, una segunda naturaleza; como en otras ocasiones, se añade, san Agustín no cae aquí en un legalismo de vía estrecha, denotando una gran humanidad. Como soporte bíblico que acompaña las reflexiones del obispo de Hipona se aduce Rom 14,3, y se interpreta el párrafo desde la teología paulina de la complementariedad de los carismas ²¹⁸.

La «detestable aberración», que no llama excesivamente la atención de los comentaristas del texto, es explicitada desde un pasaje de la obra *El trabajo de los monjes* ²¹⁹. Tampoco quedan completamente en el olvido los méritos de los ricos ²²⁰. En este marco de ricos y pobres, se presta especial atención a dos conceptos que se juzgan básicos en el capítulo: el de la pobreza material y el de la comunidad. En esa línea, se entiende que el párrafo explicita mejor el camino de vida que la pobreza de espíritu hace posible en el grupo ²²¹. Desde la misma perspectiva, se reflexiona sobre la pobreza y la unidad, y sobre el trabajo y la vida común ²²².

Partiendo de la teología de la liberación, C. Boff se pregunta si san Agustín no defiende a los ricos frente a los pobres, puesto que aquellos no parecen merecer advertencia alguna y sí estos ²²³. Al respecto, constata que el santo no muestra sensibilidad especial por las cuestiones sociales, dada su tendencia a pasar rápidamente de lo material a lo espiritual, y que la pobreza económica no tiene para él intrínseca significación teológica. Le reconoce que acierta, al menos, en la mitad de la cuestión al ir a la raíz del problema, el ansia de bienes; respecto de la otra mitad, el hecho de la pobreza real, en cambio, no le satisfacen sus soluciones intimistas por los desastres causados a los pobres reales y a la fe de la comunidad eclesial ²²⁴. En todo caso, valora positivamente su ejemplo de vida sobria, fundamentado en tres principios: exclusión de la propiedad privada, de la miseria y de la acumulación ²²⁵.

218. BOFF, 87-90, recurriendo también a *ep.* 130,15,31, que no nos parece *ad rem*, y a *Io. eu. tr.* 67,2 y *s.* 101,7.

219. *Op. mon.* 25,33; cf. DE VOGÜÉ, 3,188.

220. DE VOGÜÉ, 3,187.

221. AGATHA MARY, 127.

222. *Ib.*, 130-132. «One last —and most important— aspect of ascetic poverty in this paragraph is the emphasis that is laid on work and its place within the common life» (*ib.* 131).

223. BOFF, 92; cf. también DE VOGÜÉ, 3,188.

224. BOFF, 92.

225. BOFF, 93. Cf. más adelante, p. 97.

5.5. *Parágrafo quinto*

El protagonista de esta sección es el enfermo. No ha de sorprender, pues, que se juzgue como tema general del parágrafo el puesto que ocupa la enfermedad en la vida común ²²⁶. Los autores no desaprovechan la ocasión para señalar los restantes pasajes de la Regla en que se la toma en consideración e indicar los diferentes puntos de vista: mientras aquí el interés está centrado en el enfermo mismo, el capítulo quinto ²²⁷ contempla la responsabilidad de la comunidad frente a él ²²⁸. Se toma nota de la atención máxima que debe ser dispensada al enfermo, aunque provenga del más humilde origen, y de cómo la enfermedad le coloca en el mismo plano de los aristócratas ²²⁹. Desde la psicología, se valora la actitud de quien quiere mantener la situación de privilegio en que le pudo colocar la enfermedad como un regreso al estado infantil, al querer convertirse en sujeto receptor puramente pasivo ²³⁰. También se toma nota del hecho de que los siervos de Dios sean designados como *famuli* y no como *servi*: en ello se ve una relación inmediata, de servicio directo, con el propio Señor ²³¹.

Pero la estrella del parágrafo y lo que reclama la máxima atención de los comentaristas es el aforismo que lo concluye: «es mejor necesitar menos que tener más» ²³². Si, con toda justicia, se le quita al legislador la paternidad y el uso exclusivo de esta «flor de la sabiduría antigua» ²³³, se le reconoce el mérito «de haberlo introducido en la vida cenobítica, para gobierno de los monjes de todos los tiempos y de todas las sociedades de consumo» ²³⁴. Cuando sus

226. AGATHA MARY, 138. Aunque observa que algunos aspectos sólo son considerados en *praec.* 5,5-8.

227. Cf. *praec.* 5,5-8.

228. AGATHA MARY, 138.

229. «Si el aristócrata debía ser reputado como enfermo, el enfermo debe ser reputado como aristócrata, pero, pasado ese accidente provisional, el aristócrata y el enfermo dejan de existir y sólo queda la vida dura, cruda y bendita realidad, tan amada de los que creen verdaderamente en Dios. Se está bien en la enfermería y se está bien en la fila, cuando se piensa que arriba está gobernando la Providencia» (CILLERUELO, 287-288).

230. AGATHA MARY, 141.

231. AGATHA MARY, 141.

232. Sin olvidar la formulación ligeramente distinta de pocas líneas antes: «... tanto amplius decet, quanto minus indigent» (*praec.* 3,5, l. 73-74).

233. La paternidad del mismo es de Séneca (*ep. ad Lucillum* 2,6) y antes que san Agustín la utilizó, entre los autores cristianos, san Gregorio Nazianceno (*ep.* 244,8).

234. DE VOGÜÉ, 3,188. El aforismo «fonde et unifie une exhortation qui envisage tour à tour les besoins artificiels créés par la richesse et les nécessités passagères dues à la maladie» (*ib.*).

raíces clásicas son pasadas por alto, se señala como fuente de inspiración Mt 20,25-28 ²³⁵. Cada autor interpreta a su manera lo que con dicho aforismo quiso decir el santo. Un parecer es que, con él, san Agustín nos enseña a juzgar las condiciones de la vida terrena con ojos evangélicos; con otras palabras, que reclama una conversión intelectual ²³⁶. Según otro, pretende oponerse al espíritu de adquisición y de envidia, mezquinos criterios de juicio que dominan a buena parte de las personas ²³⁷. Otro ve en él la suma de la disciplina ascética, entendida como el desprenderse de lo no esencial para así poder manifestar a Dios de quien somos templos, lo que permite redefinir el ascetismo: no tanto un escapar del mal, como un refinamiento de lo que es bueno ²³⁸. Otro lo define, sin más, como *the monastic way of thinking* ²³⁹. Desde planteamientos más filosóficos se le relaciona con la libertad interior, frente a la tiranía de la necesidad y la codicia, introduciendo un nuevo criterio de felicidad ²⁴⁰ y constituyéndose en fuente de auténtica libertad ²⁴¹ y de riqueza interior ²⁴². Se pone también de relieve su valor social de estímulo y ayuda, al limitar las propias necesidades ²⁴³ y atacar de forma radical a la *mammona iniquitatis*, a la vez que coloca el ideal de pobreza en el nivel del ser ²⁴⁴. Por último, al amparo del aforismo, se introducen reflexiones sobre el sentido de la pobreza ²⁴⁵.

Para concluir esta síntesis, añadamos que en el párrafo se ven contenidas las últimas referencias de san Agustín a las diferencias sociales entre los miembros de la comunidad ²⁴⁶. Al mismo tiempo, se juzga interesante descubrir que, para el santo, el campo dentro del cual se puede solucionar el problema es el de la pobreza ascética en que están comprometidos todos dentro de la vida común. Tal pobreza ascética es una senda que conduce a la unidad ²⁴⁷.

235. AGATHA MARY, 141.

236. ZUMKELLER, 73.

237. ZUMKELLER, 73; VAN BAVEL, 53.

238. AGATHA MARY, 142.

239. ZUMKELLER, 73.

240. VAN BAVEL, 56-57.

241. TRAPÈ, 137-188.

242. VAN BAVEL, 56.

243. TRAPÈ, 139; BOFF, 98.

244. BOFF, 97.

245. VAN BAVEL, 57.

246. AGATHA MARY, 142. Afirmación errónea a nuestro parecer, pues sin esas diferencias, apenas se puede entender el primer párrafo del capítulo quinto.

247. *Ib.*

5.6. Valoración

Ahora procede hacer una breve valoración de cuanto nos ha ofrecido la lectura de los distintos comentarios.

Nuestra primera observación está en conexión con el primer apartado del presente artículo, dedicado al argumento del capítulo. Si en su momento dijimos que no juzgábamos acertado interpretar todo el capítulo en clave de pobreza material, ahora, por simple lógica, hemos de añadir que tampoco nos parece acertado el comentario en la medida que se sostiene sobre ese criterio, al menos en aquellas reflexiones que surgen de él. Por supuesto, la pobreza material encaja sin mayor dificultad en el argumento del capítulo, aun prescindiendo del aforismo senequiano que lo cierra, pero no es ese, a nuestro entender, el criterio más adecuado para interpretarlo.

Lo mismo hemos de decir de la inistencia en interpretar las distintas prescripciones agustinianas desde la clave del ideal de unidad de almas y corazones. Evidentemente la Regla está dirigida a una comunidad y no a anacoretas. Ello implica que no hay aspecto de la vida en que el siervo de Dios no tope, para bien o para mal, con el hermano que convive bajo su mismo techo. El aspecto social no se puede soslayar en ningún ámbito de la vida. Por otra parte, se trata de algo simplemente cristiano. Queremos decir que eso acontecería igual en cualquier sistema de vida cenobítica, aunque el ideal no fuera el de Hechos 3,32-35 y que, por tanto, no hay que leer el más mínimo tipo de relación interpersonal de la Regla como expresión, explícita en la mente del legislador, del ideal lucano de unidad de almas y corazones.

Caso distinto es el del ascetismo. El término incluye los conceptos de ayuno, abstinencia y sometimiento de la carne y, más en general, todo tipo de renuncia voluntaria a un bien en función de otro bien de naturaleza superior. En este sentido la debilidad o la enfermedad no tienen cabida dentro del concepto. Es innegable que no se puede entender el capítulo prescindiendo del ascetismo. Pero, como indicamos en su momento, ese ascetismo sólo está presupuesto explícitamente para una de las tres categorías de siervos de Dios: aquellos de robusta condición física que, en la práctica, se reducen a los provenientes de condición humilde y no todos, porque también entre ellos puede haber enfermos y convalecientes ²⁴⁸. En consecuencia, hay que buscar una clave más amplia o, si se quiere, más claves, para entender bien su contenido.

248. Como se indicó, no hay que excluir que también hubiera siervos de Dios provenientes de una condición social alta suficientemente robustos para someterse al régimen ascético de ayunos y abstinencia en la comida y la bebida.

No cabe duda de que el legislador busca el bien de aquellos para los que legisla. Respecto a los que ayunan, piensa en los bienes derivados del ayuno; respecto de los que no ayunan, piensa en la salud, según indica al presentarla como criterio regulador del ascetismo propuesto. Pero, en este caso, surgen nuevas clases sociales dentro del monasterio en función de sus objetivos inmediatos: una, con el objetivo de la salud física; otra, con el objetivo de la salud espiritual, proporcionada o, al menos, favorecida por el ascetismo. ¿Cabe mantener esta distinción en la mente del legislador? ¿O habrá que buscar un criterio distinto y más amplio que incluya ambas situaciones? Creemos que sí.

Entrando ya en puntos concretos, no nos parece que la Regla sea parca en elementos ascéticos, ni que sea únicamente el capítulo tercero el que se ocupa del ascetismo. Depende, claro está, del concepto que uno se haya forjado de él. Entendiéndolo, según dijimos antes, como la renuncia voluntaria a un bien en función de otro bien superior, una notable exigencia ascética se deriva de lo preceptuado en el capítulo segundo de la Regla. Más aún, en clave de ascetismo se puede leer no sólo el capítulo cuarto, que nos parece obvio, sino también los capítulos quinto y séptimo e incluso el sexto. Pero todo esto irá apareciendo a medida que progrese el comentario. De momento no hacemos sino anticiparlo.

Es preciso, por otra parte, encuadrar las motivaciones del ascetismo en un marco más amplio, no sólo teológico, sino también filosófico —aunque dicha distinción no cuadre con el pensamiento de san Agustín—, sobre todo el antropológico. Precisamente dentro de este marco pueden encontrar acomodo armónico los objetivos señalados para cada uno de los grupos antes citados. El hecho de que la Regla silencie el aspecto social del ayuno, sobre el que tanto insiste el santo cuando se ocupa de él en otros contextos, puede ser un dato indicador de la dirección única en que ha de colocarse el ascetismo en el capítulo.

Es evidente que toda lectura sirve para la instrucción de quien la hace o escucha en la debida forma. Decimos esto con la mente puesta en el segundo párrafo del capítulo. Entender, como hace C. Boff ²⁴⁹, que la lectura en la mesa era entonces un momento altamente cultural, una ocasión de aprendizaje para toda la comunidad, no nos parece acertado. Por las razones que aduciremos más adelante, juzgamos que la intención del legislador era religiosa más que específicamente cultural. Por otra parte, la comunidad tenía sus momentos culturales, de cultura religiosa por supuesto, como se deduce del

249. BOFF, p. 83.

capítulo quinto de la Regla ²⁵⁰. Además, ignoramos si el nivel de analfabetismo entre los siervos de Dios era alto o bajo. En todo caso, no es posible aplicarles a ellos las estadísticas generales ²⁵¹, habida cuenta de que los líderes monásticos pusieron particular esmero en capacitarlos para que, al menos, pudieran leer la Escritura ²⁵².

En los párrafos tercero y cuarto se contempla con gozo la discreción y discernimiento del legislador. La atención de los comentaristas se centra sobre todo en las concesiones hechas a un grupo, menos en las reacciones que provoca en el otro grupo y poco en la argumentación aducida por el legislador para defender lo preceptuado, toda ella sostenida mayormente con criterios de salud. Utilizando una imagen del ámbito judicial, se podría decir que los comentaristas han leído la sentencia, pero no los fundamentos de la misma. Por ello a veces el comentario se contamina con reflexiones espurias, provenientes de una incomprensión del texto o de una problemática ajena al momento histórico.

El comentario del último párrafo adolece en buena parte de lo mismo. También aquí la atención se centra en el trato que ha de darse al enfermo, aunque generalmente sin establecer la clara distinción de los tres estadios contemplados: la enfermedad, la convalecencia y la robustez recobrada, y apenas se presta atención a la argumentación del legislador, salvo al aforismo senequiano. Él absorbe buena parte del tiempo, espacio y atención del comentarista.

P. DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniiano

Valladolid

250. El párrafo décimo dice claramente que en el horario diario (*singulis diebus*) había un espacio para pedir libros. Cabe deducir que en el horario había también un fragmento del día dedicado a la lectura; deducción que halla apoyo en el *Ordo mon.* 3.

251. Según Harry Y. Gamble (*Books and Readers in the early Church. A History of Early Christian Texts*, Michigan 1995, p. 10.231), el porcentaje de cristianos capacitados para leer fue siempre una minoría y probablemente nunca superó el 15-20 %.

252. Por ejemplo, san Pacomio prescribió que se enseñase a leer a todos los postulantes (*Praecepta*, 130-140). Lo mismo san Basilio que escribe en las *Regulae fusius tractate*, 15: «É necessario che anche lo studio sia conforme al fine che ci siamo proposti, in modo che i ragazzi imparino a servirsi delle parole tratte dalla Scrittura...» (texto transcrito de la edición, BASILIO DE CESAREA, *Le Regole. Regulae fusius tractate. Regulae brevius tractatae*. Introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi. Edizioni Qiqajon. Comunità di Bosé 1993, p. 128). El mismo san Agustín da por hecho esa formación en el monasterio de Cartago: «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...» (*op. mon.* 22,26).