

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO TERCERO

SEGUNDA PARTE

6. Interpretación desde las claves

Dedicamos buena parte del artículo anterior a recoger las opiniones de los diversos comentaristas de la Regla acerca del capítulo tercero. En el presente, ofrecemos nuestra propia interpretación.

En su momento indicamos que la salud es el argumento que subyace a todo el capítulo. A partir de aquí, nuestro interés se centra en colocar el concepto en un marco más amplio que, de un lado, permita conocerlo en toda su dimensión y, de otro, incluya todos los aspectos a que hace referencia el capítulo. En pocas palabras, buscamos integrar el concepto dentro del pensamiento global del santo y, a través de él, el capítulo. El método será el seguido a propósito del capítulo anterior: reexaminar los textos agustinianos con estructura paralela o similar y con contenidos globalmente idénticos a los de la Regla, pero limitándonos a la sección correspondiente al capítulo tercero. Aunque alguno de los textos sea parco en información, el conjunto de los siete ofrece material suficiente para extraer una visión, si no completa, al menos amplia ¹. Los distintos contextos en que surgen introducen diferentes perspectivas y aportan matices siempre enriquecedores. Primero haremos el examen de los textos por separado y luego ofreceremos una síntesis recapitulativa.

1. «Ista enim, quae propterea sunt infima, quia partibus imperfectis tota perfecta sunt,... tota consideranda sunt, si recte uolumus iudicare» (*uera rel.* 40,76).

7. Examen de textos paralelos

7.1. *Las costumbres de la Iglesia Católica 31,65-67*

Comenzamos con la información que sobre el monacato ofrece el santo en esta obra, una de las primeras. En ella habla de la castidad y continencia, de la templanza y continencia, del desprecio y abandono de los atractivos de este mundo, de la vida santísima y castísima de los monjes ². Más en concreto, señala cómo los anacoretas se contentan con sólo pan y agua ³ y refiere los prolongados ayunos que se imponen los ascetas de uno y otro sexo en Roma ⁴. A propósito de los cenobitas ofrece también el aspecto positivo: alimentan su cuerpo en la medida en que lo exige el mantener la vida y la salud. Esta mesura mira a reprimir la concupiscencia para evitar que se infiltre incluso en la comida tan parca y extremadamente pobre. No sólo se abstienen de la carne y el vino para poder domar las pasiones, sino de cuanto excita el apetito del vientre y de la gula ⁵. Todos estos datos son expresión de la virtud cardinal de la templanza, que, dentro de la reducción de las virtudes al amor, el santo define como el amor que se dona íntegro a la persona a la que ama o, más específicamente, el amor que se conserva íntegro e incorrupto para Dios o, todavía, la virtud que nos promete el amor íntegro e incorrupto mediante el cual nos unimos a Dios ⁶. Por último, vincula dicha virtud con 2 Cor 4,16: su tarea consiste en despojar del hombre viejo que se corrompe y renovar día a día al hombre interior ⁷.

De todo lo dicho destacamos un aspecto físico y otro moral. El aspecto físico es el cuidado de la salud del cuerpo; el aspecto moral, la represión de la concupiscencia. Significativo es también que el aspecto físico está incluido en el moral o, mejor, que el moral es inseparable del físico. La represión de las concupiscencias no es sino una forma de mantener la incorrupción y la integridad. Si la templanza cohibe la concupiscencia carnal es precisamente para mantener la integridad física. La concupiscencia tiende por sí misma al abuso y el abuso daña la salud y la falta de salud daña a la integridad. La misma destrucción del hombre exterior y la renovación del hombre interior no miran a

2. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 548-555.

3. Cf. *mor.* 31,66.

4. Cf. *ib.* 33,70.

5. Cf. *ib.* 31,67.

6. Cf. *ib.* 18,35.

7. Cf. *ib.* 19,36.

otra cosa que a la restauración del hombre tal como fue previsto y creado por Dios.

7.2. *La verdadera religión* 39,72-45,83; 53,102-55-107

El presente texto es el más largo y filosófico de cuantos van a ser objeto de examen. San Agustín parte de la constatación de que lo que cautiva o seduce en el placer es la *conuenientia*. Como la *conuenientia* más propia del hombre es la de la mente con la Verdad que mora en su interior, si quiere obtener el placer supremo, ha de ajustarse –*conuenire*– a dicha Verdad. Frente al placer físico que aprisiona al hombre exterior, el hombre interior halla el que le es específico en ese ajuste: un placer no ínfimo y carnal, sino espiritual y supremo ⁸.

El desligarse de las *conuenientiae* inferiores en beneficio de una superior lleva consigo el renacer del hombre interior y la mengua del exterior, del que el santo contempla tanto lo referente a la alimentación como a la reproducción. Aunque, comparado con aquel, este carece de belleza, en sí mismo es también bello. Bello es, en concreto, todo el proceso que regula la alimentación y la procreación. En este último caso, sin embargo, la belleza mayor no está en la belleza física del niño, cuanto en la vida misma. Con todo, es propio del placer (*uoluptas*) estar sometido a la corrupción ⁹.

Aunque ínfima, esa belleza no es mala, pues conserva vestigios de la Belleza suprema. Que es de orden inferior lo muestra la misma Providencia al permitir que vaya acompañada de dolores, enfermedades, fealdades físicas o morales, como amonestación a la búsqueda del bien inmutable ¹⁰. Todo está ordenado a la belleza del conjunto, dentro del cual hasta la parte fea tiene su sitio. Si se quiere juzgar rectamente, el juicio ha de versar sobre la totalidad, sabiendo que dicho juicio es más bello incluso que la misma totalidad ¹¹.

El hombre exterior se corrompe o por incremento del interior o por deficiencia propia. En el primer caso, a la corrupción va asociada una reforma que terminará en la recuperación plena al final de los tiempos, momento en que ya no será objeto ni sujeto de corrupción. En el segundo caso, en cambio, se precipita en bellezas más corruptibles, pero bellezas siempre, por hallarse dentro de un orden ¹².

8. Cf. *uera rel.* 39,72.

9. *Ib.* 40,74.

10. *Ib.* 40,75.

11. *Ib.* 40,76.

12. *Ib.* 41,77.

Después de estos análisis, san Agustín puede sostener, en consecuencia, que cuanto se vitupera con razón es objeto de menosprecio sólo en comparación de algo mejor. De ahí que, si el hombre puede estar bien en la Verdad, estará mal reposando en algo que es vestigio de Verdad y mucho peor si lo hace en el último de tales vestigios. Es lo que acontece cuando se adhiere a los placeres de la carne. La conclusión es que hay que dar de lado cuanto proviene de este apetito (*concupiscentia*). Más exactamente, se impone guiarlo, pero en este caso deja de ser *cupiditas* para convertirse en templanza.

El concepto de «guía» orienta el pensamiento del santo a la idea del Cristo total: Cristo es la Cabeza que guía, a la que el espíritu ha de obedecer, si quiere que le obedezca a él aquello respecto de lo cual es cabeza. Esta idea de guía y obediencia la explicita aún más mediante una imagen tomada de la sociedad de su tiempo: como la mujer ha de obedecer al marido en el ámbito familiar, así los placeres –equiparados aquí a la mujer– han de estar sometidos a la mente y razón –equiparados aquí al marido–. Si no se da esta debida jerarquía, no funcionará la persona, como tampoco funciona la familia ¹³.

El santo continúa sacando conclusiones: si se ama el placer de la carne, ha de ser sometido a examen diligente. Y en el caso de que se perciba en él algún valor positivo, ha de buscarse dónde ese valor se manifiesta en mayor plenitud. Llegado aquí, emprende un recorrido por la escala de los seres que, pasando por el hombre, acaba en Dios, Padre de la Verdad, a cuya imagen y semejanza el hombre mismo fue creado, «pues de otro modo no podría percibir con su mente la Verdad inmutable». La conclusión última es que, si la criatura racional sirve a su creador, las demás cosas le servirán a ella; le estará sumisa su vida ínfima, y ella dirigirá a voluntad al mismo cuerpo; se le ofrecerá enteramente sumiso, sin originarle molestia alguna, pues ya no buscará en él y por él la felicidad, sino que la recibirá por sí misma de Dios. El alma gobernará el cuerpo reformado y santificado, sin el detrimento originado por la corrupción y sin el peso de dificultad alguna. Afirmación que prueba con textos bíblicos, referidos uno al ámbito sexual (Mt 22,30) y otros al alimentario (1 Cor 6,13; Rom 14,17) ¹⁴. El razonamiento lo cierra con una clásica imagen platónica: la del jinete y el caballo, sin olvidar la Escritura, para dar razón de la debilidad (*imbecillitas*) del cuerpo, que atribuye a la «avidez» del alma que usó mal de él en el paraíso, tomando el alimento prohibido contra la explícita prescripción del médico, en la que se halla la salud sempiterna ¹⁵. No deja de ser significativo que la última palabra de todo este desarrollo sobre el

13. *Ib.* 41,78.

14. *Ib.* 42,79-44,82.

15. *Ib.* 45,83.

apetito de placer o concupiscencia de la carne sea precisamente la salud (sempiterna). Es la clave bajo la cual san Agustín encierra todo el tratamiento. El texto aúna la Escritura y una filosofía marcadamente platónica. Con la Biblia ilumina la protología y la escatología; con la filosofía el curso medio.

Después del desarrollo teórico, san Agustín pasa al ámbito de lo concreto, pero no sin antes haber hecho una síntesis de todo el razonamiento anterior. Es la siguiente: «¿Qué ambiciona el placer corporal, sino el descanso (*quietem*), sólo posible donde no se da ninguna indigencia y corrupción?»¹⁶.

Ya en el ámbito de lo concreto y por lo que se refiere a lo que nos ocupa, el santo contempla tres modos como una persona puede quedarse prendida del placer corporal: preferir comer a carecer de hambre, disfrutar de la pasión sexual a no sufrir apetito carnal alguno y estar durmiendo a carecer de la necesidad de dormir. El problema consiste en confundir los fines con los medios: en vez de buscar la salud, esa persona busca comer, beber, gozar sexualmente y dormir, no obstante que la razón del placer que estas cosas procuran sea llegar a una situación en la que no haya ni hambre, ni sed, ni pasión sexual, ni cansancio¹⁷. Frente a estas personas, que san Agustín juzga como desventuradas, hay otras que saben distinguir bien fines y medios, y alcanzan incluso en esta tierra el reposo (*quietem*) corporal, a cambio de abstenerse de las cosas de que pueden prescindir aquí, y de esa manera saborean ya las delicias del Señor¹⁸.

Aunque se trata de una opción de presente, tiene repercusiones en la vida futura, momento en que lo parcial actual alcanzará su plenitud. Será entonces cuando el hombre logre la salud plena, porque ya no sufrirá indigencia ni fatiga, una vez que este cuerpo corruptible se revista de incorrupción (1 Cor 15,53). Premio, concluye san Agustín, que recibirán quienes con relación al cuerpo aman sólo la salud, pues en la otra vida cada cual recibirá en plenitud lo que más amó en esta¹⁹.

Por el contrario, quienes no desearon la salud, sino el sentir hambre y sed y apetito sexual y cansarse para así comer y beber y gozar del sexo y dormir a placer, lo que aman es la indigencia, que es el comienzo de todos los males. También ellos recibirán la indigencia que tanto amaron aquí, y, en consecuencia, se hallarán en el lugar del llanto y rechinar de dientes²⁰. Al reducir

16. *Ib.* 52,101.

17. *Ib.* 53,102.

18. *Ib.* 53,102-103.

19. *Ib.*

20. *Ib.* 54,104.

su vida al comer, beber, gozar del sexo y dormir, lo que hacen es enterrar el talento recibido, la agudeza mental, bajo tierra, es decir, bajo las cosas delicadas y superfluas, o encerrarla en las diversas apetencias y oprimirla ²¹.

De lo expuesto no resulta que Cristo tenga función alguna en el proceso. Pero caería en el error quien lo juzgase así. En efecto, al comienzo del mismo, el santo ha expuesto cómo Cristo se constituyó en maestro que enseñó al cristiano a vencer las tres concupiscencias fundamentales al vencer al diablo que le tentaba en el desierto. La conclusión que extrae referente al tema que nos ocupa es esta: «Por tanto, todo el que se alimenta de la palabra de Dios, no va en pos del placer físico en el desierto que es esta vida» ²². Con anterioridad, sin embargo, se había detenido en mostrar cómo en Cristo se cumplen las tres ramas de la filosofía, tanto racional como moral o natural. El cumplimiento de esta última acontece en su resurrección de entre los muertos. El hecho testimonia tres datos: que la naturaleza humana, con todo lo demás, se salva en su totalidad para Dios; que todas las cosas se ponen al servicio de su creador ya para castigo de los pecadores, ya para liberación del hombre; que el cuerpo se somete sin dificultad al alma cuando ésta se somete a Dios ²³.

Lo dicho se puede sintetizar en los siguientes términos: el placer es el resultado de la adecuación de cualquiera de los componentes del hombre a aquello a lo que está ordenado y, dado que él tiene un componente físico o corpóreo y otro espiritual, puede experimentar los dos correspondientes tipos de placeres. Aunque ambos tienen su lado positivo, el segundo es superior, porque el espíritu es superior al cuerpo. Como, por otra parte, el espíritu es lo que diferencia al hombre de los demás animales, si el hombre quiere responder a lo que le es propio, ha de anteponer el placer espiritual al físico, dado que normalmente se muestran antagónicos. Pero la realidad es que no siempre los hombres se comportan de esa manera, cosechando al final lo que merecieron según su comportamiento específico. En Cristo encuentra el hombre el comportamiento correcto y sus consecuencias.

7.3. *Confesiones 1-9*

Los libros segundo y sexto de las *Confesiones* pueden considerarse como correlativos a la unidad segunda de la sección B de la Regla. Cada uno de

21. *Ib.* 54,105.

22. *Ib.* 38,71.

23. «Resurrectio uero eius a mortuis nihil hominis perire naturae, cum omnia salua sunt deo, satis indicauit, et quemadmodum cuncta seruiant creatori suo siue ad uindictam peccatorum siue ad hominis liberationem quamque facile corpus animae seruiat, cum ipsa subicitur deo» (*vera rel.* 16,32).

ellos consta de dos partes, una centrada en el ámbito alimentario y otra en el de la sexualidad ²⁴. Ahora nos ocupamos del primero de ellos, que corresponde a la segunda parte del libro segundo y a la primera del sexto.

Del libro segundo es bien conocida la escena del robo de las peras y la larga reflexión que suscita en san Agustín. No es preciso traerla entera aquí; basta con anotar los detalles útiles en nuestro contexto. El santo señala que las peras no tenían nada de tentadoras ni por el aspecto, ni por el sabor; que él y sus amigos no las arrancaron del árbol para darse un banquete, aunque sí comieron algunas, sino para echarlas a los cerdos. Su banquete no tenía más menú que la iniquidad; el único condimento que hacía sabrosas las peras que comió era el daño causado a los demás ²⁵. Son datos del relato. Este tiene sólo un valor instrumental. El confesante Agustín se sirve de él para reflexionar sobre la naturaleza del pecado, en su perspectiva antropológica sobre todo. A tal fin le podía haber servido cualquier otro hecho, pero eligió este del robo de las peras –pensamos– por razones estructurales. Aunque, contra lo que cabía esperar, el santo no orienta su reflexión sobre el alimento y los aspectos relacionados con él –la gula, por ejemplo– no faltan pequeños apuntes que cabe aprovechar ²⁶.

Al inicio de su interpretación del robo, el obispo de Hipona habla de un *defectum* y de cómo abandonó la base sólida que es Dios y cayó en el exterminio. Resulta claro que el «defecto» hace referencia a la integridad, así como el exterminio es la negación de la misma vida. Aunque la reflexión sea de ámbito moral, se trata de una imagen de la que la realidad es el mundo físico. La búsqueda de alimento que, de por sí, mira a la integridad, en aquel caso produjo o, al menos, testimonió una mutilación (*defectus*); el mismo alimento, que preserva de la muerte, en aquella circunstancia le condujo al exterminio ²⁷.

Significativo es también el epílogo del libro. En él san Agustín se dirige a Dios, expresándole que le desea con «insaciable saciedad». En Él se halla el auténtico descanso y la vida que nada podrá turbar. Por alejarse de Él, perdió la estabilidad y se convirtió en región de pobreza. Evidentemente seguimos en el mundo de la imagen. Pero lo importante, una vez más, es la realidad sobre la que se construye la imagen. Entre líneas se advierte la referencia también a un pasado, a un presente y a un futuro. El pasado está caracterizado por la salud original, luego perdida. Como consecuencia de ello el hombre

24. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 487-524.

25. Cf. *conf.* 2,4,9 y 2,6,12.

26. Cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 494-502.

27. Cf. *conf.* 2,4,9.

sufre el hambre (de ahí el referirse a Dios con saciedad insaciable) y el cansancio (de ahí considerar a Dios como descanso), hasta el punto de no tenerse de pie (se alejó de lo que le garantizaba la estabilidad). Tal es la descripción del presente. A la vez se añora un futuro sin hambre, sin cansancio y estable en Dios. Aquí la imagen y la realidad se confunden.

En síntesis, el texto presenta la situación presente del hombre que ni corresponde a la original ni a la esperada para el futuro. Situación presente que tiene poco de envidiable.

Vengamos ahora al libro sexto. En su primera parte refiere su encuentro con tres personas: su madre Mónica, el obispo san Ambrosio y un mendigo. Lo significativo es el hecho de que aporte datos referidos al régimen alimentario de cada uno de ellos. A propósito de su madre, pone de relieve su sobriedad en la comida y la bebida y el que alimentaba con profusión su espíritu con la palabra de Dios a través de la escucha de san Ambrosio ²⁸. Respecto de este obispo, resalta igualmente su sobriedad, indicando que no comía más que lo necesario para su sustento, pero que el espíritu lo alimentaba abundantemente con la lectura ²⁹. Del mendigo, por último, hace saber que estaba repleto de vino ³⁰.

Lo que sobre todo merece destacarse aquí son los rasgos comunes a los dos personajes que él quiere realzar, su madre y el obispo: de una parte, alimentan tanto su cuerpo como su espíritu; de otra, el cuerpo lo alimentan con moderación, el espíritu con generosidad.

7.4. *Confesiones 10,31,43-43*

Seguimos con la obra de las *Confesiones*, pero ocupándonos ahora de su libro décimo. Comparado a nivel estructural con la Regla, el diligente y penetrante examen de conciencia a que san Agustín se somete respecto a la concupiscencia de la carne tiene su equivalente en el documento monástico en la unidad segunda de la sección B, esto es, su capítulo tercero y cuarto. En otro estudio establecimos la correlación entre los diversos sentidos, en cuya indebida satisfacción ve el santo la concupiscencia de la carne, y dichos capítulos ³¹. En el contexto del capítulo tercero de la Regla, examinamos únicamente cuanto dice el santo sobre el sentido del gusto.

28. Cf. *conf.* 6,2,2 y 6,1,1 respectivamente.

29. Cf. *conf.* 6,3,3.

30. Cf. *conf.* 6,6,9.10.

31. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 235-238.

Ya desde el comienzo entra el santo *in medias res*. Se coloca en el presente, pero con la mirada puesta en el futuro. El presente se caracteriza por una necesidad: la de restaurar con la comida y la bebida los daños que día a día sufren nuestros cuerpos. El futuro, a su vez, se contempla como la destrucción de comida y estómago por obra de Dios, quien dará muerte a dicha necesidad con una saciedad maravillosa y vestirá a este cuerpo de una incorruptibilidad sempiterna. El presente es entendido como una enfermedad. La evidencian el hambre y la sed, entendidas como dolores que, igual que la fiebre, queman y matan si no se les aplica la medicación oportuna. Esa medicación es el alimento.

Pero el santo no considera sólo este ámbito puramente físico, sino que pasa luego al moral. El desajuste que advierte en sí mismo consiste en que, en vez de sentir su peso opresor, la necesidad de comer y beber, le resulta grata. El ideal del hombre, también en este campo, es la libertad, no la necesidad. De ahí que propiamente sea una calamidad lo que recibe el nombre de delicia. Como apagar el dolor produce placer, se convive gozosamente con el dolor en atención a dicho placer. Todo ello porque, gracias a la generosidad de Dios que ha puesto cuanto existe: tierra, agua y cielo, al servicio de nuestra debilidad, no falta la medicación indicada.

El desajuste moral es propiamente un desorden. El orden en este ámbito consiste en comer y beber en función de la salud; si se le suma el placer, bienvenido sea, pero nada más. En consecuencia, el desorden se da cuando la salud pierde su primer puesto en las motivaciones del comer y beber, porque se lo arrebató la búsqueda del placer. Hasta la idea de compartir la misma posición el placer y la salud resulta en la práctica inviable, por doble motivo; de un lado, lo que es suficiente para la salud, no lo es para el placer; de otro, resulta difícil establecer la línea divisoria entre lo necesario para aquella y lo reclamado para este. La salud se convierte en tapadera para la búsqueda exclusiva del placer.

Precisamente porque siente tal situación como un desajuste, san Agustín lucha contra ella, le planta cara con el ayuno y reduce su cuerpo a servidumbre. Él percibe el problema en términos de libertad³². Son dos, pues, las categorías morales que entran en juego aquí: la de necesidad y la de libertad. A nivel físico, no hay espacio para la libertad y se impone por fuerza la necesidad: no se puede no comer ni beber. A nivel moral, sin embargo, ha de imponerse absolutamente la libertad a la necesidad. Sólo que la libertad no se ejerce sobre el hecho de comer o beber, sino sobre las modalidades, modificadas según la motivación del hecho. El placer (*uoluptas*) es un tirano y como todo

32. «... ne capiar» (*conf.* 10,31,43).

tirano suprime la libertad. Dejarle a él regular el nivel de ingestión de comida o bebida implica anular la función misma de la comida y la bebida. «Someter el cuerpo a servidumbre» hay que entenderlo desde las categorías de necesidad y libertad. No se trata de maltratarlo, sino de que sea siervo y no amo; siervo de la razón, no amo de ella. Que sea ella la que vaya delante marcándole el camino, nunca al revés.

Una vez entendidos el comer y el beber como medicamento, tomar la dosis adecuada se revela como una exigencia elemental. Pues si se toma en menor dosis de la debida, no produce su efecto, y si se toma en demasía, en vez de curar, puede agravar la enfermedad. Como el placer va unido al acto de comer, se da en el hombre la tendencia al exceso. De aquí la necesidad de huir de la glotonería y de la embriaguez³³. El problema, por tanto, no está en la naturaleza de los alimentos. Todos son buenos, en cuanto criaturas de Dios. Teniendo en mente a los maniqueos, acumula citas y ejemplos de la Escritura para demostrarlo. El mal está en el hombre que no sabe acercarse a ellos en la forma adecuada.

Todo lo dicho se puede interpretar como una introducción de la libertad moral en el reino de la necesidad física.

7.5. Carta 48.

La información que aporta la *Carta 48* es de naturaleza moral-espiritual. En ella el obispo de Hipona exhorta a los monjes de la isla Cabrera a dominar costumbres perniciosas, a castigar el cuerpo y someterlo a servidumbre, a asumir las tribulaciones y a tolerarse unos a otros desde el amor.

Entendemos que las tribulaciones de que habla el santo no son sino las dolencias físicas de cualquier signo que puedan sufrir los siervos de Dios en el monasterio; igualmente juzgamos que la tolerancia de los demás se entiende también en el campo de las debilidades físicas. De nuevo aparece, pues, la constatación de la deficiente salud del hombre. Pero el texto no indica ni a qué es debida ni cómo superarla. Simplemente ve en ellas un terreno para el ejercicio del amor fraterno. Lo importante es que todos estos aspectos aparecen relacionados con el ayuno en cuyo marco son encuadrados³⁴. El castigar el cuerpo y someterlo a servidumbre, además de remitir a una idea paulina (cf. 1 Cor 9,27), es una imagen que rezuma platonismo: el cuerpo como montura del espíritu, su jinete. Una montura rebelde que llevará a su jinete por el

33. Cf. L. FERRARI, *The gustatory Augustin*, en *Augustiniana* 29 (1979) 304-315.

34. Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniiano* 34 (1999) 15-22.

camino que le plazca, si él no es capaz de dominarlo mediante el castigo. Aquí la idea que prevalece es la de la división interior del hombre: espíritu y cuerpo luchan por dominar el uno al otro.

El texto es indicador de la serie de ideas que, en la mente de san Agustín, van asociados al concepto de ayuno. La similitud con la Regla es palpable.

7.6. Sermones sobre la Cuaresma

El mayor nivel de ascesis que reclama la Cuaresma en relación con los demás tiempos del año tiene un campo privilegiado de ejercicio en el ámbito del alimento. Sus manifestaciones concretas son el ayuno y la abstinencia. El predicador de Hipona les asigna un lugar de relieve y les dedica una atención especial. Si la vida cristiana exige siempre evitar los excesos en la comida y la bebida, la Cuaresma reclama una especial continencia en ese terreno. Sólo exigencias de salud pueden eximir de ella ³⁵. La práctica del ayuno y la abstinencia no se debe a que determinados alimentos sean impuros. El mal no está en ellos, sino en el deseo desordenado (*cupiditas*) de quien los toma. Con dicha práctica los fieles tienen la mirada puesta, ante todo, en Jesucristo. Al mismo tiempo, buscan castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre y reprimir las concupiscencias (*repressio concupiscentiarum*). Pero ello sólo es posible si la reducción de la cantidad de alimento suministrada al cuerpo se equilibra con el aumento del suministrado al espíritu. El predicador establece también, y repetidamente, la relación del ayuno con la oración y con la limosna ³⁶.

En los sermones sobre la Cuaresma el ayuno y la abstinencia son situados en el conjunto del misterio cristiano.

7.7. Comentario al salmo 37

De interés es el comentario de san Agustín al versículo 4 del salmo: *Mi alma no conoce la salud*. Tomando este dato como un correctivo de Dios, pone su causa en el pecado de Adán y en la condena a muerte que le siguió. Cuanto el hombre sufre en esta vida tiene su origen en dicha condena. La causa de todos los males hay que verla en el hecho de que, a partir de entonces, llevamos un cuerpo mortal repleto de tentaciones, lleno de afanes, sujeto a dolores

35. «Sunt etiam qui vinum non ita bibunt, ut aliorum expressione pomorum alios sibi liquores, non salutis causa, sed iucunditatis exquirant... Quanto enim honestius, si stomachi infirmitas aquam potare non tolerat...» (s. 210,9,11).

36. Cf. *Estructura (VI)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 223-226. 230-233.

corporales, sometido a la indigencia, mutable, débil hasta cuando está sano, justamente porque su salud no es plena. Ya en detalle, el predicador señala tres males concretos: el hambre, la sed y el cansancio³⁷. Lo que en el primer hombre fue un castigo, en nosotros se ha hecho naturaleza. Tal es la condición de los *hijos de la ira* de que habla san Pablo (Ef 2,3). Si el Apóstol utiliza un verbo en pasado (*fui*mos), se debe a que, en la certeza de la esperanza, el cristiano ha superado ya esa situación. Pero aún gime en su interior esperando la adopción, la redención de su cuerpo. Lo que todavía no ve lo espera con paciencia (cf. Rom 8,23). Y lo que espera es la salud del cuerpo, pues a eso se refiere la «redención del cuerpo». El que aún se espere la salud –prosigue el predicador– implica que lo que ahora llamamos salud no es propiamente tal. El hombre no puede considerarse sano mientras sufra el hambre, la sed y el cansancio. Si no les aplica el remedio, esto es, el alimento, la bebida y el sueño respectivamente, esos males le conducen a la muerte. Sólo podrá hablarse de salud cuando se pueda vivir sin tales remedios. No cabe que el hombre se gloríe de su situación sanitaria; lo correcto es esperar la redención efectiva del cuerpo, que ahora se posee sólo en esperanza³⁸. Con todo, no le falta cierta razón al hombre para hablar de salud en esta vida. El término sólo es inadecuado si se la compara con otra más plena³⁹, la que se poseerá en el descanso eterno, en el que el cuerpo corruptible se revestirá de incorrupción y el cuerpo mortal se revestirá de inmortalidad⁴⁰.

Si la primera parte del versículo cuarto señalaba que la causa de las dolencias estaba en la ira de Dios (*a uultu irae tuae*), la segunda atribuye al hombre la responsabilidad (*a facie peccatorum meorum*). La precisión del

37. «Etenim portamus corpus mortale..., plenum tentationibus, plenum sollicitudinibus, obnoxium doloribus corporalibus, obnoxium indigentibus, mutabile, languidum et cum sanum est, quia utique nondum plene sanum» (*en. Ps. 37,5*).

38. En este contexto interpreta qué ha de entenderse por los dardos que, en el versículo anterior, el salmista afirma haber clavado Dios en él (Sal 37,3). El predicador ofrece una doble interpretación. La primera, la que nos interesa aquí, los identifica con la pena y correctivo impuestos por Dios y, tal vez –dice–, con los dolores físicos y espirituales que necesariamente hay que sufrir en esta vida (*ib.*).

39. «Quidquid recte uituperatur, in melioris comparatione respuitur... Et tunc cuique non est bene, si melius esse potest» (*uera rel. 41,78*). En este sentido san Agustín contrapone la salud que el hombre comparte con Adán a la que comparte con el Hijo del hombre: «Salus ergo ista temporalis, hominibus iumentisque communis, contempta est a martyribus, illam quam habebant cum Adam homine, non cum filio hominis» (*s. 306 D Rev. Bén. 50 [1938] 19*).

40. «... et ipsa recordatio sabbati, et nondum retentio, facit me nondum gaudere, et agnoscere nec sanitatem esse in ipsa carne, neque dici debere, cum comparo istam sanitatem illi sanitati quam habeo in requie sempiterna, ubi corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induet immortalitatem; et uideo quia in illius sanitatis comparatione, ista sanitas morbus est» (*en. Ps. 37,5*).

texto sálmico permite al santo afirmar la absoluta justicia del proceder de Dios, la legitimidad de su ira, pues detrás de ella está el pecado del hombre ⁴¹. Esta responsabilidad la explicita aún más en el versículo quinto: *Porque mis iniquidades irguieron mi cabeza; como una pesada carga gravaban sobre mí*. Antepone la causa, la propia iniquidad que tiene por padre al orgullo, a la que sigue el efecto, la pesada carga de la enfermedad ⁴².

La enfermedad por su propia naturaleza acarrea degeneración. El versículo sexto destapa precisamente la causada por el orgullo: *Mis heridas se llenaron de podredumbre y exhalan un olor fétido*. Desde el ámbito físico, de común experiencia, le es fácil al predicador pasar al moral, a la fetidez de los pecados, que percibirá toda alma que tenga sano su sentido del olfato ⁴³. Es el punto más distante a que ha llegado la reflexión del predicador, guiado por el texto del salmo que comenta. Partió de la «natural» enfermedad humana; la causa de la misma le llevó al pecado del hombre cuyo origen fue el orgullo que, al no ser cortado a tiempo, llevó a los miembros enfermos a la putrefacción y consiguiente fetidez ⁴⁴. Mas, para la fe cristiana, la putrefacción y la fetidez no tienen la última palabra. A pesar de que el cadáver de Lázaro ya olía mal por haberse producido la muerte cuatro días antes, Jesús le resucitó, hizo desaparecer la fetidez y le devolvió la salud ⁴⁵.

41. «Sed fortasse iniuste tibi Deus iratus est, o Adam, o genus humanum, iniuste iratus est Deus! Quia dixisti iam agnoscens ipsam poenam tuam, iam in corpore Christi constitutus homo: Non est sanitas in carne mea a uultu irae tuae. Expone iustitiam irae Dei; ne te excusare uidearis, illum accusare. Sequere, et dic unde ira Domini. *Non est sanitas in carne mea a uultu irae tuae; non est pax ossibus meis*. Repetiuit id quod dixit: *Non est sanitas in carne mea; hoc est enim: non est pax ossibus meis*. Non autem repetiuit: *a uultu irae tuae*, sed causam dixit irae Dei: *non est pax*, inquit, *ossibus meis a facie peccatorum meorum*» (en. Ps 37,7).

42. «Quoniam iniquitates meae sustulerunt caput meum, sicut fascis grauis gravatae sunt super me. Et hic causam praemisit, et efectum subiecit; quid unde contigerit dixit: Iniquitates meae sustulerunt caput meum. Nemo enim superbus nisi iniquus, cui sustollitur caput. Sursum tollitur, qui erigit caput aduersum Deum... Ille qui prior noluit audire praeceptum, sustulit iniquitas ipsius caput aduersus Deum. Et quia iniquitates sustulerunt caput eius, quid illi fecit Deus? *Sicut fascis grauis grauatae sunt super me*. Leuitatis est erigere caput, quasi nihil portat qui erigit caput. Quia ergo leue est quod potest erigi, accipit pondus unde possit comprimi. Conuertitur enim labor eius in caput eius, et iniquitas eius in uerticem eius descendit» (en. Ps. 37,8).

43. «Computruerunt et putuerunt liuores mei. Iam qui liuores habet, non est sanus. Adde quia ipsi liuores computruerunt et putuerunt. Vnde putuerunt? Quia computruerunt. Iam quomodo hic explicetur in uita humana quis hoc non nouit? Habeat quis sanum olfactum animae, sentit quomodo puteant peccata» (en Ps. 37,9).

44. San Agustín quiere decir, sin duda, que la condición enfermiza del hombre la mantiene y agrava el pecado, causa, a su vez, de dicha situación.

45. En el texto no hay ninguna referencia a dicha escena del evangelio de Juan (Jn 11,1-44), pero juzgamos probable que san Agustín pensara en ella. A ese respecto puede ser

El texto nos permite, pues, hablar de un pasado, un presente y un futuro, respecto de la salud. El pasado, remite al momento previo al pecado de Adán, en que la salud era plena, aunque no definitiva ⁴⁶. El presente se caracteriza por la falta de esa salud plena. La enfermedad radical que arrastra el hombre consigo es la de la mortalidad, que tiene por satélites al hambre, la sed y el cansancio y otros males que sufre el hombre. La aplicación de los remedios del alimento, bebida y sueño, retienen por un determinado espacio de tiempo la llegada de la muerte, pero no la eliminan. El futuro apunta a la salud plena y definitiva. Aunque está asegurado por la esperanza, el hombre ha de poner las condiciones que la hagan posible.

7.8. Síntesis orgánica de lo expuesto

Concluido el examen de los textos agustinianos, es posible sintetizar su contenido en una secuencia de momentos designados por los siguientes términos: a) salud, b) pecado, c) enfermedad, d) medicación, e) abuso, f) efectos, g) remedio, h) modelo, y i) salud. Presentamos cada uno en particular de forma breve, haciendo la oportuna referencia a las claves de interpretación.

a) *Salud*. Nos referimos a la salud plena que es presentada, positivamente, como quietud y, negativamente, como carencia de toda indigencia y necesidad. Esta salud se entiende como relación del hombre consigo mismo, correspondiendo a la dimensión físico-corpórea del hombre, obviamente animada siempre por el espíritu. A su vez, manifiesta la relación específica del hombre con la persona del Padre, de quien todo recibe el ser y la vida. Esta salud no es otra cosa que la plenitud del propio ser, dentro siempre del propio *modus*.

b) *Pecado*. Se trata obviamente del pecado de Adán, interpretado en este contexto, en su aspecto formal, como contravención a la prescripción del «médico» divino de no tomar del alimento prohibido, y, en su aspecto «material», como avidez del alma.

c) *Enfermedad*. El pecado cambió la naturaleza del hombre en el sentido de que, a partir de él, comenzó a ser «natural» algo que antes no lo era. Esta nueva naturaleza se caracteriza por su estado de debilidad (*infirmitas*) o

de interés leer la interpretación moral que el santo hace de las tres resurrecciones que, según los evangelios, realizó Jesús (cf. s. 139 A; 98,3-7; 128,14).

46. En efecto, existía la posibilidad de su pérdida, como de hecho acaeció.

de enfermedad (*aegritudo*). Utilizando un término más genérico, se puede hablar de un estado de «corrupción». Los textos examinados presentan tres manifestaciones concretas de dicha debilidad: el hambre, la sed y el cansancio, que de por sí conducen a la muerte, si no se les aplica la medicación oportuna. Dentro de esa debilidad hay que incluir la del espíritu (*animus*) que puede sufrir también hambre o sed. Estamos ante la clave que toma en consideración el mal derivado del cuerpo.

d) Medicación. Como acabamos de indicar, cada una de las dolencias mencionadas es capaz de conducir al hombre a la muerte física, si no se le aplica la medicación oportuna y específica: a la enfermedad del hambre, el alimento; a la de la sed, la bebida; a la del cansancio, el sueño. En paralelo a lo dicho del cuerpo, también el espíritu tiene su alimento específico: la palabra de Dios. Cuando se ha puesto el remedio a la enfermedad se obtiene la salud, pero siempre provisional, porque la enfermedad es en sí incurable. La medicación no consigue más que detener sus efectos deletéreos. Esta es la salud en que se piensa de ordinario.

e) Abuso. Toda medicación es siempre un medio al servicio del fin que es la salud. Además, la medicación sólo produce su efecto benéfico si es administrada en la dosis oportuna. Tomada en cuantía mayor o menor de la debida, en vez de efectos positivos, los produce negativos. Por otra parte, es casi un tópico en san Agustín señalar que toda medicación suele ser amarga. Sin embargo, los medicamentos ofrecidos al hombre por el médico divino, antes señalados, en vez de amargos, son particularmente dulces; producen placer (*uoluptas*). Como consecuencia, el hombre, fijándose más en su dulzura que en su finalidad, abusa de ellos, tomándolos en dosis indebidas. De hecho, convierte en fin lo que sólo era un medio. Es lo que acontece en la glotonería (exceso en la dosis alimentaria), en la embriaguez (exceso en la dosis de bebida) y en la inactividad del dormilón (exceso en la dosis de descanso). A nivel de claves, estamos ante la concupiscencia de la carne que es la que impulsa los mencionados excesos.

f) Efectos. Nos referimos a los efectos del abuso en la medicación. El abuso en este campo sólo puede acarrear indeseables consecuencias en las tres dimensiones de la persona. En su dimensión física puede producir el efecto opuesto al buscado: en lugar de causar la salud, puede causar la muerte. El daño se extiende también a la dimensión espiritual en cuanto que impide una actividad esencialmente espiritual como es la oración y, más en general, pervierte el orden personal en cuanto que la sensibilidad logra imponerse a la

racionalidad. Por último, sale dañado el hombre en su dimensión social, en cuanto que al abuso de un hombre suele corresponder la indigencia en otro.

g) Remedio. Desde la imagen, el remedio está claro: la medicación ha de aplicarse sólo en la dosis necesaria. Tal puede ser el principio general. La medicación ha de regularse por el único principio de lo necesario. Mas como, a causa de su dulzura, esto es, del placer que produce, la tendencia es a tomarla en dosis mayores a las exigidas, se impone contrarrestar el exceso de una vez con la disminución de otra vez. Su sentido no es otro que el de recomponer equilibrios. Estamos ante la clave del ayuno y abstinencia. Sus efectos son correlativos, en positivo, a los negativos producidos por el exceso.

h) Modelo. En los últimos años del s. IV san Agustín ya podía presentar un buen número de personas como modelo en el buen uso de la medicación a que venimos haciendo referencia, sin contar otros que podía haber fuera del cristianismo. Pero el santo salta por encima de todos ellos y se detiene en el modelo por excelencia para los cristianos, original y definitivo a la vez: Jesucristo. Su condición de modelo tiene dos facetas. Una referida a su existencia terrena, otra a su existencia como resucitado. En su existencia terrena, él se sometió al ayuno no porque lo necesitase, sino para dar ejemplo a los cristianos. En este sentido el obispo de Hipona habla de Cristo como ejemplo. Pero también es ejemplo en su existencia como resucitado, aunque cambia la perspectiva: ya no se presenta como ejemplo moral de lo que el hombre debe hacer, sino como anticipo de lo que el hombre puede llegar a ser. En este sentido el santo prefiere hablar más que de ejemplo, de *sacramentum*. En cuanto tal, manifiesta en sí la plenitud de vida y de salud a que aspira todo hombre.

i) Salud. Se trata ahora de la salud plena anticipada para el hombre por Jesucristo resucitado. Positivamente se caracteriza por la quietud del cuerpo; negativamente, por la carencia de toda indigencia. Se diferencia de la primera, la existente en el paraíso, porque será definitiva, mientras que aquella pudo perderse, como de hecho aconteció.

Tal es el marco general, que incluye elementos metafísicos, físicos, morales y teológicos, en que ha de encuadrarse el contenido del capítulo tercero de la Regla. Aunque, para ser más exactos, hemos de limitarnos a los momentos c-g. Los restantes o están sólo sobreentendidos (a-b), o tienen su referencia específica en las otras dos secciones de la Regla (h-i), como se verá en su momento. A partir de aquí, ya es posible acceder al comentario ascético-espiritual de cada uno de los párrafos del capítulo.

8. Procedimiento que seguiremos

En el artículo anterior señalamos que la salud constituía el argumento del capítulo tercero de la Regla, el punto de referencia desde el que el legislador organiza cuanto prescribe. Nuestro comentario será coherente con ello. El orden concreto nos lo marcará la estructura que le asignamos en su momento, pero no de forma absoluta. Lo concerniente a la salud del espíritu lo trataremos en último lugar. Aunque ello signifique apartarse del orden de los párrafos del capítulo –lo concerniente a la salud del espíritu se halla prescrito en el segundo–, se obtiene la ventaja de tratar sin interrupciones cuanto está relacionado con la salud del cuerpo.

9. La salud del cuerpo

El primer párrafo formula una norma general a la que inmediatamente pone un límite, que luego concreta en dos situaciones. La categoría limitativa es la salud física –la *valetudo*–. Más exactamente, la falta de ella. A este respecto, caben dos situaciones que justifican otros tantos comportamientos y que tienen en común no seguir la norma general. Desde el contenido de la norma y desde el resto del capítulo, se pueden individuar los sujetos de esas situaciones en los débiles y los enfermos. Ellos son los sujetos de la excepción. ¿Quiénes son, entonces, los destinatarios de la norma general? Si la excepción la dicta la salud, la norma hay que entenderla desde ella también. Si la excepción va dirigida a quienes no gozan de ella, la norma hay que entenderla dirigida a quienes gozan de ella. Desde el momento que la norma general se da para ellos, es de suponer que estos constituyen la mayoría de los que moran en el monasterio destinatario de la Regla.

La primera frase del capítulo, pues, nos da pie para establecer tres apartados dentro de esta sección centrada en la salud del cuerpo, correspondientes a las tres categorías de siervos de Dios contempladas por el código monástico: a) los que gozan de buena salud, b) los que, sin estar enfermos, son débiles, y c) los que propiamente se hallan enfermos.

9.1. Los siervos de Dios que gozan de buena salud

La buena salud que aquí se contempla no es ni la salud original, ya perdida, ni la definitiva, aún no conseguida. Se trata de la salud propia del hombre en su situación postlapsaria. Comparada con cualquiera de las otras dos mencionadas no es propiamente salud, pues experimenta a cada momento los

síntomas de su enfermedad: hambre, sed, cansancio, frío, etc. Lo que la caracteriza es que esos síntomas son controlados de modo regular y normal por la medicación adecuada (comida, bebida, descanso, vestido, etc.)⁴⁷.

Para los siervos de Dios que gozan de buena salud, la Regla prescribe lo siguiente: *Domad vuestra carne*⁴⁸ *con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida en la medida en que lo permita la salud*. De la norma se desprende que lo que busca el legislador no es ni el ayuno ni la abstinencia en sí mismos, sino la doma de la carne. El ayuno y la abstinencia en la comida y la bebida tienen valor de medio para ese fin. Un medio entre otros, que no se menciona explícitamente en el párrafo, pero que se puede deducir del conjunto del capítulo y de la «unidad» segunda. Que el ayuno no es propiamente el tema del capítulo puede deducirse también del hecho de que pasa por alto su dimensión social, aspecto muy importante en la reflexión de san Agustín sobre dicha práctica ascética.

Dos son las cosas que nos interesa ahora averiguar: la primera, a qué se debe la exigencia de domar la carne; la segunda, por qué precisamente con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida.

9.1.1. Domar la carne

Es probable que la expresión sea una paráfrasis de 1 Cor 9,27. De ser así, el legislador busca dar autoridad apostólica a la norma. A dicho texto paulino recurre san Agustín para señalar una de las actividades monásticas tanto en la *Carta* 48, dirigida a los monjes de la isla Cabrera, como en un texto apologético de la obra *Contra Fausto*, en ambos casos vinculado a la práctica ascética del ayuno⁴⁹. Señal inequívoca de que, a juicio del santo, responde perfectamente a la naturaleza y objetivo de la vida monástica.

Pero el tenor literal del texto de la Regla (*domate carnem uestram*) difiere del texto paulino (*castigo corpus meum*). Aquel cambia significativamente tanto el verbo como el sustantivo usados en este; *castigare* es reemplazado por *domare*, y *corpus* por *caro*. La sustitución del verbo obedece a la imagen con que trabaja, derivada de una antropología de cuño platónico. El legislador considera al cuerpo como un corcel y al alma racional como su jinete⁵⁰. La

47. Más adelante volveremos sobre ello.

48. Idéntico precepto con idéntica formulación da san Basilio (*Hom. de ieiunio* I,9) (cf. A. DE VOGÜÉ, *Historire littéraire*, 3,399, en los Addenda al tomo tercero).

49. Cf. *ep.* 48,3 y *c. Faust.* 5,9.

50. Cf. *uera rel.* 45,83.

prueba es precisamente el verbo *domare*, que indica una acción ejercida sobre los animales para domesticarlos y ponerlos al servicio del hombre ⁵¹. La imagen aquí sólo aludida es explícitamente presentada en un sermón sobre el ayuno, pero dejando bien clara su condición de semejanza ⁵².

La segunda sustitución nos lleva a la cuestión sobre la carne. ¿Qué carne es la que hay que domar? El contexto general del capítulo indica que, materialmente considerada, se trata de la carne como realidad física, esto es, del cuerpo ⁵³ y, más específicamente, del cuerpo sano, según se indicó con anterioridad.

La cuestión, sin embargo, es ahora otra: ¿a qué se debe la sustitución? Sin duda a que «carne» es también un concepto apostólico que arrastra consigo unas connotaciones morales que no se dan en el caso del cuerpo. Si, con la sustitución de un verbo con otro, el santo se situaba, al menos a nivel de imagen, en la tradición platónica, con la sustitución del sustantivo se aparta sin duda de ella. De haber mantenido el término «cuerpo» como objeto directo del verbo domar, estaría apuntando a una visión negativa del mismo, algo característico de la tradición platónica y maniquea. Mas para todo cristiano, que acepta su creación por obra de Dios, el cuerpo es una realidad objetivamente buena. Debido, sobre todo, a su antigua militancia en el maniqueísmo, religión a la que ya había refutado en varios escritos en el momento de escri-

51. Por fidelidad a la imagen mantenemos en castellano los términos *domar* y *doma*, aunque están excluidos del vocabulario ascético actual.

52. «Et tali dissuasori malo, servo ventris, responde per hanc similitudinem, et dic: Si iumento forte insideres, si equo uteris, qui te gestiendo posset praecipitare, nonne ut securus iter ageres, cibaria ferocienti subtraheres, et fame domares quem freno non posses? Caro mea iumentum meum est: iter ago in Hierusalem, plerumque me rapit, et de via conatur excludere; via autem mea Christus est: ita exultantem non cohibeo ieiunio?» (*util. ieiun.* 3,3). La simple lectura del texto lleva pensar de inmediato en un rígido platonismo. Pero la realidad es muy diferente. De una parte, el santo indica explícitamente que se trata de una comparación (*similitudinem*); de otra, se refiere a la carne (cf. lo que se dirá a continuación), no al cuerpo; por último, con todas las letras rechaza un poco más adelante la interpretación platónica, al refutar la maniquea. Tras citar a san Pablo, según el cual nadie odia a su carne, sino que le da alimento y calor (cf. Ef 5,29), pregunta retóricamente: «Carcerem putas carnem: quis amat carcerem suum? Nemo enim unquam carnem suam odio habet. Quis non oderit vinculum suum? quis non oderit poenam suam?» (*util. ieiun.* 4,4). Bien es verdad que poco después habla de una especie de matrimonio entre el espíritu y la carne: «Est ergo quasi quoddam coniugium spiritus et carnis» (*ib.* 4,5), que en la cultura de la época significaba un sometimiento de la mujer al marido. Pero también lo es que dicho sometimiento no obstaba para aceptar una radical igualdad natural entre hombre y mujer. Lo que, aplicado a la carne y al espíritu, significaría una neta distancia del platonismo.

53. Si san Agustín pensase en la carne únicamente como categoría moral (paulina), resultaría incomprensible la excepción en cuanto tal.

bir la Regla, san Agustín tenía una conciencia muy viva de ello. Esa connotación moral reclama ser explicitada y nos introduce en la categoría de la «concupiscencia de la carne».

Cuando san Pablo proclama que la carne lucha contra el espíritu y el espíritu contra la carne (Gal 5,17) no piensa en ninguna oposición metafísica entre el cuerpo y el alma, al estilo del pensamiento platónico o maniqueo, sino del bien y el mal como conceptos morales. «Carne» en ese contexto significa la condición pecadora o voluntad pecadora del hombre. Como es evidente que la carne en cuanto realidad física no tiene capacidad moral, detrás de esa designación hay que ver la idea de que la voluntad desordenada del hombre se sirve de ella para llevar a cabo sus torcidos propósitos.

Mas, por importante que sea la referencia paulina, en el contexto que nos ocupa la preferencia hay que dársela a san Juan. En su primera carta, aconseja a los destinatarios que no amen el mundo, pues todo lo que hay en él es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana (1 Jn 2,15-16). Este texto ha orientado de forma muy considerable el pensamiento del santo, incluso, a veces, a nivel estructural. Por de pronto, aparece explícitamente citado en dos de los textos considerados como paralelos en estructura y contenidos a la Regla ⁵⁴ y aparece sobreentendido en otros. De ahí que hayamos considerado las tres concupiscencias como una de las claves de lectura de la sección B de la Regla (cap. 2-7), y específicamente la concupiscencia de la carne como una clave de lectura de la «unidad» segunda, constituida por los capítulos tercero y cuarto. Para entender el tercero que nos ocupa ahora es conveniente, pues, examinar qué entiende san Agustín por concupiscencia de la carne ⁵⁵.

Por tratarse de una concupiscencia, estamos siempre ante un deseo ⁵⁶; por tratarse de concupiscencia de la carne, estamos ante el deseo de placer;

54. Se trata de *uera rel.* 37,68-54,105 y *conf.* 10,29,40-39,64.

55. F.J. THONNARD, *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, en *Recherches Augustiniennes* 3 (1965) 59-105; T. VAN BAVEL, *Fruitio, delectatio and uoluptas in Augustine*, en *Augustinus* 39 (1993) 499-510; N. CIPRIANI, *Lo schema dei tria vitia (voluptas, superbia, curiositas) nel De vera religione: antropologia soggiacente e fonti*, en *Augustinianum* 38 (1998) 157-195; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 352ss; G. SPAMENI GASPARRO, *Il tema della concupiscentia in Agostino e la tradizione del enkrateia*, en *Augustinianum* 25 (1985) 155-183; G. BONNER, *Concupiscentia*, en *Augustinus Lexikon* 1,1113-1122.

56. En *ep. Io. tr.* 2,13-14 san Agustín traduce el texto bíblico no con *concupiscentia carnis*, forma habitual en él, sino con *desiderium carnis*. Pero el vicio recibe también otras denominaciones ya de alcance genérico (*voluptas* o *cupiditas* o *libido* o *luxuriae* o *deliciae*);

pero, si estamos ante un vicio, es sólo por tratarse de un deseo «pervertido»⁵⁷. El santo lo describe en formulaciones generales como el deseo de aquellas cosas que pertenecen a la carne⁵⁸, o como el deleite obtenido de las cosas temporales y terrenas⁵⁹, o como el apartarse del Bien inmutable y supremo y convertirse a un bien ínfimo⁶⁰. Específico de esa concupiscencia es buscar la felicidad en el cuerpo, no en Dios; querer gozar de los cuerpos contra la ley de Dios, o revolcarse torpemente en el amor de los bienes ínfimos, a pesar de que se le concedió poder adherirse a los supremos y gozar de ellos⁶¹. El tratamiento más amplio de esta concupiscencia como vicio lo encontramos, como ya quedó dicho a propósito de la concupiscencia de los ojos, en el libro décimo de las *Confesiones*. Y no sólo en términos teóricos, sino en sus manifestaciones prácticas. Allí pone bien de relieve cómo la concupiscencia actúa a través de los sentidos del cuerpo⁶², no en cuanto órganos de conocimiento –en ese sentido pueden servir a la concupiscencia de los ojos– sino como medios de placer⁶³.

En cuanto deseo, la concupiscencia de la carne tiene su origen en la creación del hombre por Dios; la «perversión» que la caracteriza, en cambio, es debida al pecado de origen. Por creación, el hombre experimenta placer cuando en cada uno de sus componentes, el físico y el espiritual, se produce la *congruentia* o *conuenientia* con las realidades que le están referidas. Aunque se trata de placer en uno y otro caso, y en ambos querido por el creador, el placer espiritual es de categoría superior en la misma medida en que el espíritu

ya más específicas (*voluptas/illicebrae carnis*, o *voluptas/illicebrae corporis*, o *voluptas luxuriae*, o *cupiditas voluptatis*, o *cupiditas terrena*, o *appetitio carnalis voluptatis* o *illicitae delectationes, gaudia carnalia*, etc.).

57. Pero no hay que darle significado moral al término, como sinónimo de depravado, sino otro más ontológico, que consiste en la alteración del estado natural de las cosas o del lugar que les corresponde.

58. Cf. *Io. eu. tr.* 2,13.

59. Cf. *en. Ps.* 7,9.

60. Cf. *lib. arb.* 2,19,53.

61. Cf. *uera. rel.* 44,82; 11,21; 45,83 respectivamente. Sus símbolos son el vientre (cf. Gen 3,14: la serpiente) porque en esta parte del cuerpo se deja sentir de manera especial la molición (*Gn. adu. Man.* 2,17,26), o las bestias del campo, contrapuestas a las aves del cielo y peces del mar (*Gn. adu. Man.* 1,23,40; *conf.* 5,3,5; 13,21,30).

62. Pero es enseñanza constante del santo. Cf. *mor.* 20,37 (vista); *mor.* 1,34,75; *en. Ps.* 8,13; *conf.* 1,19,30; 3,1,1; *cat. rud.* 27,55; s. 112,6 (gusto); *Gn. adu. Man.* 2,26,40; *en. Ps.* 8,9 (oído); *conf.* 3,1,1 (tacto); *uera. rel.* 53,102; 54, 104.105; *ep. Io. tr.* 2,12; s. 313 A,2 (gusto y tacto).

63. «Ex hoc autem evidentius discernitur, quid uoluptatis, quid curiositatis agatur per sepsus, quod voluptas pulchra, canora, suavia, sapida, lenia sectatur, curiositas autem etiam his contraria, temptandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendique »oscendi libidine» (*conf.* 10,35,55).

es superior al cuerpo ⁶⁴. Se trata de un orden ontológico que debe respetarse en el campo de la ética y de la moral. Por ser descendiente de Adán, el hombre experimenta en sí la tendencia a alterar ese orden. Privado de la especial relación con Dios en el paraíso, fuente de su felicidad, ahora la busca por medio de los sentidos del cuerpo. Propio, pues, de esta concupiscencia es, primero, su búsqueda del placer; luego, el medio y el lugar en que lo busca.

El hombre guiado por la concupiscencia de la carne busca placer para los sentidos del cuerpo, no para el espíritu o, si se quiere, no para los del espíritu ⁶⁵; o, para ser más exactos, busca el placer recurriendo sólo a los sentidos corpóreos ⁶⁶, no a los del espíritu. Juzga que puede alcanzar la felicidad con su exclusiva mediación. Al espíritu, al Espíritu y a Dios los descarta como realidades placenteras y beatificantes, juzgando qué sólo a las realidades físicas compete esa función. En asuntos de placer lo interior no cuenta para el hombre; sólo cuenta lo exterior ⁶⁷.

La concupiscencia es un deseo «pervertido». Y esta «perversión» acontece en el ámbito metafísico, en el antropológico y en el ético. En primer lugar obedece a una metafísica equivocada, en la medida en que no acierta a calibrar el justo valor de las distintas realidades: posterga lo espiritual en beneficio de lo corporal, lo interior en beneficio de lo exterior, lo temporal en beneficio de lo eterno. Y en sus últimas consecuencias, posterga al Creador en beneficio de las criaturas. La «perversión» acontece también y, por lo mismo, a nivel antropológico en cuanto que antepone el componente físico al componente espiritual. En el ámbito específicamente psicológico la «perversión» se produce porque la concupiscencia de la carne conlleva la derrota del *animus* o parte racional del «alma» frente al *anima* o parte inferior de la misma ⁶⁸; la sensibilidad prevalece sobre la racionalidad que distingue al hombre de los

64. Evidentemente las categorías platónicas dejan aquí su huella.

65. Siguiendo una tradición que parte de Orígenes, san Agustín admite que el hombre interior tiene también sus cinco sentidos paralelos a los del hombre exterior. Cf. *conf.* 10,6,8.

66. Todos los sentidos pueden servir a la causa de la concupiscencia de la carne, como san Agustín mismo lo muestra de forma clara en el libro décimo de las *Confessiones*, pero de un modo especial el del gusto y el del tacto, esto es, el ámbito de la comida y bebida y el de la sexualidad.

67. El santo habla de la enfermedad del alma que, ulcerosa, se arroja fuera, ávida de restregarse miserablemente con el contacto de las cosas sensibles (*conf.* 3,1,1).

68. San Agustín, fiel a la tradición filosófica precedente, admite en el alma tres facultades: la vegetativa, la sensitiva –que suele designar como *anima*– y la racional –que suele designar como *animus*–. Colocada en el contexto social de entonces, el género dado a cada una de estas dos últimas partes es revelador: como en la familia antigua la esposa debía estar sometida, como sierva (*ancilla*), al marido en cuanto amo (*dominus*) (cf. *conf.* 9,9,19); así en el hombre la sensibilidad, equivalente al *anima*, ha de estar sometida a la racionalidad, equivalente al *animus*.

animales. La «perversión» en el nivel ético se da, como consecuencia lógica, cuando se regula la vida desde una metafísica y antropología «pervertidas». El orden moral reclama que lo inferior sea regulado por lo superior.

El hecho no deja de tener sus consecuencias negativas para el hombre ⁶⁹. Sin que el orden que aquí seguimos implique jerarquización, en primer lugar el hombre se mutila anulando a nivel de placer y satisfacción, una de sus posibilidades, precisamente la que puede darle más valor: su componente espiritual. Si hay renunciaciones que enriquecen, esta empobrece. Más grave que el hecho de negar al espíritu toda participación en el placer, es la consecuencia que se deriva: a fuerza de no participar en él, acaba desconociéndolo y, lo que es peor, volviéndose insensible a él. No sólo no experimenta placer, sino que poco a poco se vuelve incapaz de experimentarlo. Se produce en él una especie de anorexia; al igual que quien renuncia a comer, acaba no sintiendo el hambre. En segundo lugar, utilizando la imagen sponsal que está detrás de la terminología psicológica de san Agustín, cuando en un matrimonio no se respetan las funciones propias de cada parte, no puede marchar bien y está abocado a la desintegración. Resultado ineludible de la sumisión a la concupiscencia de la carne es la rotura de la unidad de la persona, ya sea en la modalidad de lucha de una parte contra otra, ya en la peor: de anulación de una, la superior, por la otra, la inferior.

Un tercer efecto negativo es la pérdida de la libertad. El punto de partida es la constatación de que la felicidad que aportan los sentidos es tenue y efímera. Ante el hecho caben distintas formas de razonar y de actuar. Una puede ser la de buscar otros cauces y objetos que aporten la felicidad más intensa y duradera que se anhela. Utilizando esta lógica, el mundo exterior y sensible se convertiría en impulso hacia el interior y espiritual, hacia Dios en última instancia ⁷⁰. Pero la concupiscencia de la carne razona de otra manera e intenta suplir la falta de calidad con la cantidad. Es decir, multiplica sus pequeñas dosis para, de esa manera, conseguir una mayor. Pero como, por

69. Indirectamente quedan descritas en los calificativos con que el santo hace acompañar sus diversas manifestaciones: *inestablemente fluido* (*conf.* 13,20,28; 4,1,1); *inerte* (*iners voluptas luxuriae*: *conf.* 13,21,30); *perniciosa* delectación (*agon.* 6,6); suavidad *pestífera* (*s.* 313 A,2); falso placer (*s.* 313 A,2); sólo subyugan a las voluntades *femeninas* (*uera rel.* 41,78); visco para las alas espirituales (*s.* 112,6); lugar «inadecuado» (*perversus*) para el descanso (*s.* 112,6).

70. En *uera rel.* 45,84 san Agustín habla de la belleza de los cuerpos como una *admonitio beatae uitae*. En la misma obra indica que el hombre pone su fin en el simple deleite físico porque renuncia a indagar por qué le agradan estas cosas inferiores y pone el ejemplo del arquitecto que se quedase en la simple consideración de la armonía entre dos arcos simétricos, sin ir a la fuente de esa armonía. Como si fueran bellos porque agradan en vez de agradar porque son bellos (*ib.* 32,59).

grande que sea, la dosis conseguida nunca resulta suficiente para satisfacer plenamente su deseo, sigue multiplicando actos cuyo término último es la esclavitud. La dinámica concreta la describió con precisión en el libro octavo de las *Confesiones*: el placer procurado por un acto inicialmente libre, origina una costumbre que acaba convirtiéndose en cadena, sinónimo de la mencionada esclavitud ⁷¹. No por tener su origen en el placer es menos esclavitud ⁷². El hombre comienza a vivir al servicio de ese placer. Este ocupa su mente y dirige su voluntad; se convierte en amo al que sirve aquel, perdiendo la libertad moral para hacer lo que conoce que debe hacer y lo que sabe que constituye el bien de su persona entera, no sólo de la «carne».

Además de la esclavitud y en relación con ella, se pueden derivar otros efectos negativos. El primero, el daño a la salud física, consecuencia del exceso o abuso a que conduce la búsqueda desordenada de placer. El segundo, el daño a la vida del espíritu: cuando quiere pensar en otra cosa, se presenta de inmediato el placer. Incluso cuando el invitado es Dios, como acontece en la oración, suplanta a Dios como interlocutor del hombre. Expresado en otros términos, –y estamos ante otro efecto negativo de la concupiscencia de la carne– alimenta también la concupiscencia de los ojos.

Después de estas consideraciones sobre la concupiscencia de la carne en general, volvemos a lo que lo provocó: la «carne» que el legislador ordena domar. El precepto pretende que la sensibilidad no se convierta en único o preponderante criterio regulador de la conducta, desentendiéndose de la racionalidad u oponiéndose directamente a ella, en lenguaje filosófico, o que los deseos del hombre viejo no prevalezcan sobre los del hombre nuevo, en términos bíblicos (Rom 6,6; Col 3,9) ⁷³.

71. «Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea uoluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis –unde catenam appellauit– tenebat me obstrictum dura seruitus» (*conf.* 8,5,10).

72. «Numquid ideo non caperis quia dulciter caperis? Quanto magis delectet, tanto magis strangulat» (s. 311,4,4). Clemente Alejandrino rebate a quienes consideraban libertad esa esclavitud: «Y no digan que la esclavitud al placer es libertad; sería como decir que la hiel es dulce. Nosotros hemos aprendido que la libertad es aquella por la que nos ha hecho libres sólo el Señor, desatándonos de los placeres, de la concupiscencia, y de toda clase de pasiones» (*Stromata* 3,44,4).

73. L. Verheijen glosa el precepto en estos términos: «Domad vuestra carne, o los deseos terrestres o malos del hombre viejo que mora en vosotros, ayunando, es decir, prescindiendo del desayuno y privándoos de la carne y del vino, y, más generalmente, limitándoos en el ámbito del alimento y de la bebida» (*Les sermons*, 373 NA I,169). Que la doma de la carne no implica en ningún modo yugular el cuerpo sino de mortificar el hombre viejo

9.1.2. Con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida

El modo específico de domar la carne que contempla el primer párrafo del capítulo tercero de la Regla consiste en ayunos y abstinencia en la comida y la bebida ⁷⁴. A esta limitación se puede asignar un significado estructural. Cuando el legislador se dispone a escribir el capítulo, tiene presente que existen varias formas de domar la carne, de entre las cuales elige en primer lugar la que acontece en el ámbito alimentario. Así resulta más comprensible la precisión que establece también respecto de la abstinencia: en el ámbito de la comida y la bebida. Este particular puede parecer una simple redundancia a quien no considere otra clase de abstinencia que la alimentaria. Pero no lo era para san Agustín que designa también como abstinencia a la continencia sexual, algo que sumían perfectamente sus oyentes o lectores ⁷⁵. Ese modo de expresarse deja entender que posteriormente tomará en consideración otra forma de domar la carne y otro tipo de abstinencia, la continencia en el ámbito sexual. Así acontece de hecho en el capítulo siguiente.

Para entender la prescripción de domar la carne con ayunos y abstinencia es preciso volver los ojos a los momentos de la secuencia histórico salvífica presentados en un apartado anterior. Allí encuentra explicación el precepto. Recordamos brevemente: a consecuencia del pecado original, el hombre perdió la salud de que había gozado hasta entonces; una de las manifestaciones de la enfermedad natural en que se vio envuelto es el hambre y la sed, para las que es medicación adecuada el alimento y la bebida; sólo que, como fruto de la concupiscencia de la carne y debido a que esa medicación resulta placentera, el hombre tiende a abusar de ella. De ahí la posibilidad de que caiga en la glotonería y en la embriaguez, de donde se siguen distintos efectos negativos. Para evitarlos se proponen el ayuno y la abstinencia.

El punto de partida es, pues, la enfermedad «natural» del hombre. Aunque pudiera parecer que caemos en contradicción –este apartado cae bajo el epígrafe más general que se ocupa de los siervos de Dios que gozan de buena salud–, no es el caso, porque se trata de dos conceptos distintos de salud. Una es la salud que el hombre perdió por el pecado y que sólo recuperará, perfeccionada, en un futuro escatológico y otra la que habitualmente

con sus deseos, desprovistos de perspectivas trascendentes y eternas, lo indica este texto de un sermón sobre la Cuaresma: «*Quadragesimae deliciosi potiusquam religiosi, exquirentes novas suavitates magis quam veteres concupiscentias castigantes...*» (s. 210,8,10).

74. Aunque «castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre» suele ser considerado en la edad patristica como una alusión al ayuno (cf. A. DE VOGÜÉ, 3,324), aquí no parece identificarse sin más.

75. «*Sed numquid sicut a cibo et potu abstinentia per tot dies non potest esse continua, sic et a concubitu non potest?*» (s. 210,7,9).

denominamos salud, que, comparada con la anterior, no lo es, pero que sí lo es cuando se la compara con otro estado de mayor deterioro físico ⁷⁶. La salud de que gozan los siervos de Dios para quienes va dirigido el precepto es esta segunda. En el otro sentido también ellos están enfermos. También ellos necesitan tomar la medicación de la comida y la bebida, sin la cual no podrán realizar las diversas actividades de la vida monástica, sea de carácter físico, sea de carácter espiritual, y, en última instancia, sobrevivir.

También a ellos les resulta deliciosa la única medicación adecuada; también ellos experimentan como placentero el paso de la necesidad a la satisfacción de la misma. En consecuencia, no es pura hipótesis que conviertan la comida y bebida en fin en sí mismas, desvinculándolas de su objetivo, la salud, cuando no actuando directamente contra ella. Es la actitud que la sabiduría popular recoge en el dicho: «Unos comen para vivir, otros viven para comer» ⁷⁷. Obviamente tal proceder no se corresponde con la motivación que debe haber impulsado a una persona a entrar en el monasterio.

San Agustín no condena de forma absoluta el placer asociado al hecho de comer y beber ⁷⁸. Hay textos muy explícitos en la dirección contraria ⁷⁹,

76. «Nam unde dicebat: Non est sanitas in carne mea, nisi quia ista quae huius uitae dicitur sanitas, bene intelligentibus et sabbatum recordantibus non est utique sanitas?» (*en. Ps. 37,5*).

77. «Ad manducandum et bibendum quam multi voraciter irruunt, ibi ponentes totam vitam, quasi ipsam causam vivendi? Nam cum ideo manducent, ut vivant; ideo se putant vivere ut manducent... Illi autem qui descendunt ex officio vivendi, non ideo vivunt ut comedant; sed ideo comedunt ut vivant» (*s. 51,14,24*).

78. También a propósito del alimento vale el principio general: «... la capacità di sensazione e di piacere del corpo, in particolare per il cibo e il dialogo intersessuale, non riveste nell'ascetismo agostiniano una negatività intrinseca tale da richiedere un'astinenza che sa di lotta senza quartiere, quanto quell'astinenza che consenta di "domare la carne"» (GROSSI, V., *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: 320). Cf. V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting, the evolution of a sin. Attitudes to food in late antiquity*, London and New York 1996, 189. Según la autora, el alimento y la bebida en sí mismos y por sí mismos, tomados ambos con moderación no parece haber causado graves problemas de conciencia a san Agustín (*ib.*, 183). Nos parece más acertado decir que, en esas condiciones, no le creaba ninguno. También a propósito del alimento valen estos dos principios generales: «non usus rerum, sed libido utentis in culpa est» (*doctr. chr. 3,12,18*); «rei bonae dilector inordinatus in culpa sit» (*Secund 17*; cf. también *c. Faust. 22,78*).

79. «Inmoderatam enim uoluptatem non dedit tibi Dominus, sed quanta sustentationi naturae salutique sufficiat. Quisquis autem sequitur inmoderatam uoracitatem, suum uitium sequitur, non eam uoluptatem, quam dedit Dominus» (*c. Adim. 14,1*); «Quod autem est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis: et utrumque non est sine delectatione carnali; quae tamen modificata, et temperantia refrenante in usum naturalem redacta, libido esse non potest» (*b. coniug. 16,18*); «In nobis ipsis primum est, quod

aunque bien es cierto que hay otros, más en número, que sí lo condenan. Pero se ha de tener en cuenta que cuando recurre a *uoluptas* para indicarlo, este término suele ir ya cargado de una connotación negativa por referirse a un placer determinado: el que tiene su origen en la concupiscencia de la carne. Una cosa es el placer natural que va asociado al hecho de la comida y la bebida, y otro es el placer que es buscado por dicha concupiscencia. El primero lo acepta, lo asume y lo agradece a Dios⁸⁰; el segundo lo rechaza por las consecuencias que de él pueden derivarse.

El hombre tiene la necesidad de nutrirse y el hacerlo es para él una obligación. El problema está en que no le es fácil saber hasta donde llega lo necesario, esto es, lo que es pura exigencia de la naturaleza y lo que es reivindicación de la *uoluptas*⁸¹. Si el siervo de Dios, igual que cualquier otra persona, se deja arrastrar por dicha *uoluptas*⁸², caerá en excesos, no necesariamente extremos. San Agustín es consciente, hasta por experiencia personal⁸³, de que es muy difícil librarse de ellos⁸⁴, sobre todo en banquetes fuera de

pertinet ad sumenda alimenta (quae utique non possunt sine aliqua per carnem delectatione sumi), mandudare et bibere...» (s. 51,14,23); «ostendit non esse culpandam carnis providentiam, quando ea providentur quae ad necessitatem salutis corporalis valent. Si autem ad superfluas delectationes atque luxurias, ut quisque in his gaudeat quae carne cupit, recte reprehenditur, quia providentiam carnis in concupiscentiis facit» (*ex. prop. Rm.* 69 [77 de PL]. Cf. también *util. ieiun.* 2,2. Una acepción positiva del término *uoluptas* aparece también este otro texto: «Nam et aiuti sumus orationibus uestris, ut quae fuerant necessitates fierent uoluptates» (s. Mayence 63 [27], 2).

80. Cf. *c. Adim.* 14,1 (texto latino en nota anterior).

81. Cf. *conf.* 10,31,44. Sobre el fondo estoico aquí presente, cf. V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting*, p. 182.

82. El término aparece en el párrafo quinto del capítulo tercero, en referencia a quien quiere seguir recibiendo un trato diferenciado que ya no necesita.

83. «Et quis est, Domine, qui non rapiatur aliquantum extra metas necessitatis?» (*conf.* 10,31,47).

84. «Sed quoniam in ipsa fragilitate et mortalitate vitae huius difficile est ut homo non excedat modum aliquantum in his rebus, quibus ad necessitatem utitur... Certe manifestum est, et renuntiat omnium conscientia, quia difficile est sic uti rebus concessis, ut non aliquantum excedatur modus» (s. 278,9,9. 10,10; cf. también s. 9,18). San Gregorio Magno recordaba que difícilmente se puede banquetear sin pecar: «Este santo varón (Job) sabía que difícilmente se pueden celebrar banquetes sin cometer pecados... Hay algunos vicios que difícilmente se pueden evitar en un banquete o que ciertamente no se pueden evitar, pues casi siempre la sensualidad acompaña al desenfreno de los festines: cuando el cuerpo se abandona al deleite de la comida, el corazón se deja llevar por una alegría facilona. Por eso está escrito: *Se sentó el pueblo a comer y a beber y se levantó para divertirse* (Ex 32,6)» (GREGORIO MAGNO, *Moralia* 1,8,10; 2,15,27). Sirvan de complemento estos otros textos de la tradición oriental: «Entre la gente del mundo "el amor al dinero es la raíz de todo mal" (1 Tim 6,10), mientras que para los monjes es la gula» (JUAN CLÍMACO, *Escala espiritual*, 26, 53); «la gula madre de las pasiones» (*ib.*, 7, 53); «Yo me pregunto si se puede uno librar de

casa ⁸⁵. Y esos excesos, a su vez, conducen a males de distinto signo: físico, espiritual, moral y social.

A nivel físico, daña la salud a cuyo servicio están la comida y la bebida. Es un dato de experiencia común: la falta de templanza acaba en enfermedad ⁸⁶. San Agustín señala repetidamente como la *diuturna refectio* acaba en *defectio*, cómo el comer sin parar acaba en enfermedad ⁸⁷. Por otra parte y a un nivel más concreto, la idea subyace en la afirmación, tan repetida en sus sermones, de que la salud física es patrimonio del pobre ⁸⁸, a veces su único patrimonio ⁸⁹. En el contexto de la predicación, quiere decir que, si la tienen los pobres, no la tienen los ricos. La constatación resulta comprensible si se considera el desenfreno que en cuestión de banquetes se daba en la alta sociedad del Imperio ⁹⁰. En sus sermones san Agustín se refiere repetidamente a cómo la filosofía del comamos y bebamos que mañana moriremos (Is 22,13; 1 Cor 15,32) orienta a menudo la conducta de las personas, no sólo paganas ⁹¹. Nada extraño que acabasen con la salud como objeto de deseo más que como pose-

la gula antes de morir» (*ib.*, 14,1); «La gula es hipocresía del estómago. Cuando lleno, se queja de escasez; lleno hasta reventar, se lamenta del hambre» (*ib.*, 14,2); «En las comunidades monásticas la gula es causa de casi todas las faltas, trasgresiones y caídas. Ten a raya la señora gula y en toda morada habrá equilibrio pasional, pero, si dejas que ella te domine, en todas las partes, fuera de la sepultura, te será una amenaza» (*ib.* 4, 105).

85. «Servandum quoque in vita et moribus hominis Dei referebat, quod instituto sanctae memoriae Ambrosii compererat, ut... neque in patria sua petitum ire ad convivium... ne per frequentiam in propriis conviviorum institutis temperantiae amitteretur modus» (POSIDIO, *Vita Augustini*, 27).

86. «Si enim excedat "modum", et intemperanter vivat, faciatque illa quae sunt incommoda valetudini, et expugnantia sanitatem, uno die si vult, cadit in morbos... Cecidit quisque, verbi gratia, in morbum corporis per intemperantiam...» (s. 278,1,2. 4,4).

87. «Modo enim, ex corruptione fragilitatis, ... si diu manducemus et bibamus, quamvis propter refectionem manducemus et bibamus, ipsa diuturna refectio defectio est» (*en. Ps.* 62,7). «Cum non manducat, adsumit ieiunium, ut mortem quam factura erat crapula, repellat a se: nisi adsumpserit abstinentiam et ieiunium, non a se illud repellat. Rursus in hoc ieiunio quod adsumpsit, ut mortem crapulae repelleret, si perseverare in illo voluerit, aliam mortem famis timebit. Sicut ergo adsumsit ieiunium ut mortem crapulae devitaret, sic adsumpturus est cibum, ut mortem ieiunii devitet» (s. 305 A,8).

88. «Ergo et ipsa sanitas corporis, quod est patrimonium pauperis» (s. Mayence 59 [D 23],5, p. 596-597); cf. también *en. Ps.* 76,2; s. 41,4; 359 A,6.

89. «Sanitas etiam in divite pretiosa, certe in paupere est sola» (s. 306,4,4); «... quantum rem habet pauper cum hac solam (sanitatem) habet; quantum non habet dives, cum hac solam non habet?» (s. 277,5,4).

90. Cf. J. GUILLÉN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos, II. La Vida pública*, Salamanca 1978, p. 260-274; PH. ARIES - G. DUBY, *Histoire de la vie privée, Tome 1, De l'Empire romain à l'an mil*, Paris 1985, p. 181-184.

91. Cf. s. 361,5,5; 210,5,7; 150,6,7; *en. Ps.* 145,19.

sión real ⁹². Sus inmensas riquezas, en lugar de preservársela, se la habían arruinado, a veces de forma irremediable. En uno de los sermones del santo encontramos esta acertada ocurrencia: Dichoso quien no sabe dónde tiene el estómago ⁹³. Es evidente que, al expresarse así, el predicador no está canonizando el desconocimiento de la anatomía humana, sino refiriéndose a hechos de experiencia. Personas sin estudios conocen muy bien donde tienen el estómago, porque les ha dolido o les duele aún. Dolor que puede provenir o de tenerlo saturado o de tenerlo vacío. La bienaventuranza, pues, proclama dichoso a quien nunca ha abusado de la comida y nunca se ha visto sin nada que llevar al estómago. Y eso lo dice el santo hablando del pobre, no del miserable.

La misma idea está presente en la Regla, aunque no formulada explícitamente. Se puede advertir en los párrafos tercero y cuarto del capítulo que nos ocupa en los que contraponen a los siervos de Dios ricos y pobres. Es de interés la equiparación de los ricos con los débiles y de los pobres con los fuertes. Tanto la debilidad como la fortaleza son achacadas al anterior régimen de vida. La riqueza permite abusos y excesos que acaban debilitando el cuerpo; la pobreza, en cambio, cuando no es extrema, se convierte en fuente de salud porque cierra la puerta a tales abusos y excesos.

Las consecuencias nocivas de la falta de templanza en la mesa no se acababan para los siervos de Dios en el hecho de dañar la salud, un valor por sí misma. Importante era también el efecto derivado, es decir, el impedir el desarrollo de la normal vida monástica y algunas de sus actividades propias como, por ejemplo, el trabajo manual. Con todo, no creemos que sea este aspecto físico el que prima en la mente del legislador de la Regla.

A nivel moral los daños no son menores. Lo antes dicho a propósito de la concupiscencia de la carne tiene aplicación concreta en su manifestación en el ámbito de la comida y la bebida. De una parte se produce un debilitamiento moral ⁹⁴, de otra, la necesidad física de comer y de beber acaba en el some-

92. «Valde vellet dives lectum argenteum cum pauperis mutare cilicio, si posset aegritudo migrare cum lecto» (s. 306,4,4).

93. «Dicis alicui: Observa stomachum. Respondet tibi, Quid est stomachus? Felix ignorantia: nescit ubi habeat, quod semper sanum habet. Si sanum non haberet, sentiret, si sentiret, non bono suo sciret» (s. 277,8,8).

94. Significativo puede ser este texto de san Ambrosio: «Aduertitis igitur quantum nocere mulieribus possit ebrietas, quando uiros uina sic soluunt, ut uincantur a feminis? Esto igitur, uidua, temperans: casta primum a uino, ut possis casta esse ab adultero. Nequaquam te ille tentabit, si uina non tentent. Nam si Judith bebisset, dormisset cum adultero, sed quia non bibit, haud difficile ebrios exercitus unius sobrietas et uincere potuit et eludere» (AMBROSIO, *De uidiuis* 7,40).

timiento al placer y, en última instancia, en la esclavitud moral ⁹⁵. En la Regla este aspecto no está explicitado, pero sí sugerido. Es fácil percibirlo en el repetido aparecer de la *consuetudo* en el capítulo tercero ⁹⁶. Ciertamente que dicha *consuetudo* se refiere fundamentalmente al ámbito físico, o sea, al régimen de comida, vestido y descanso; pero no por eso deja de coartar la libertad, si no en el ámbito estrictamente moral, sí en el ascético-espiritual.

No es ese el único campo en que entran en contacto el placer de la mesa y la moral. Existen otros en que la tradición ascético-moral cristiana los ha puesto en relación estrecha. Uno de ellos es el de la lujuria. Un cuerpo demasiado regalado se convierte en campo abonado para el cultivo de ese vicio. Este aspecto se halla presente de un modo muy particular en la tradición monástica ⁹⁷. Pudiera parecer, incluso, que fuera la perspectiva propia de san Agustín en la Regla, habida cuenta de que al capítulo que prescribe el ayuno sigue el que se ocupa de la castidad. Pero nada apunta a que sea ese el aspecto que el legislador tenga en mente cuando ordena someter la carne con ayunos y abstinencias. Ni desde el capítulo tercero, ni desde el cuarto, ni desde el conjunto de la obra agustiniana es posible derivarlo. No desde el capítulo tercero, porque no cabe considerar el ayuno como referente principal del mismo; no desde el cuarto, porque, en él, el peligro para la castidad no proviene del exceso en la comida y la bebida, sino simplemente de la mirada; tampoco, por

95. Cf. *conf.* 10,31,43-47. Cf. también el bello texto de s. 151,4,4.

96. «ex pristina consuetudo» (*praec.* 3,3, l. 53); «anterior consuetudo..., feliciorem consuetudinem suam» (*praec.* 3,5, l. 72.73).

97. Dieta alimenticia e impulsos sexuales aparecen unidos de un modo muy particular en san Jerónimo (cf. *Ep.* 22,8; 49,5; 52,11; *Aduersus Heluidium* 20; *Aduersus Iovinianum* 1,7.34; *Vita Hilarionis* 3,11, etc.). Ya antes de él, aparece en la tradición latina en Tertuliano (cf. *Exhortatio castitatis* 10,2). Y en su época, también en san Ambrosio, de quien es el siguiente texto: «Modico itaque uino utere, ne infirmitatem corporis augeas, non ut uoluptatem excites; incendunt enim pariter duo, uinum et adulescentia. Infrenent etiam teneram aetatem ieiunia, et parsimonia cibi retinabilis quibusdam indomitas cohibeat cupiditates. Ratio reuocet, mitiget spes, restringat metus. Nam qui moderari nescit cupiditatibus sicut equis raptatus indomitus uoluitur, obtinetur, laniatur, affligitur» (*De uirginibus* III,2,5). De la tradición oriental, aunque algo posterior a san Agustín, vale la pena citar algunos textos de san Juan Clímaco: «Ventre repleto produce lujuria; estómago mortificado lleva a la pureza» (*Escala espiritual*, 14, 6); «El que cuida de llenar su estómago y al mismo tiempo espera dominar el espíritu de fornicación es semejante al que trabaja por apagar un fuego con aceite» (*ib.*, 14,23); «Después de haber comido, el demonio de la gula se retira y manda contra nosotros el espíritu de fornicación diciendo: "Ahí lo tienes. Anda por él, que cuando el estómago está lleno no te ofrece resistencia"» (*ib.* 14,30); «La gula es madre de la lujuria» (*ib.*, 26,33); «Efectivamente, si no se hubiese dejado llevar de la gula, (Adán) no habría sabido lo que es una mujer (*ib.* 15 (Castidad), 1. En la misma tradición se halla san Máximo el Confesor: «Pienso que así se indica la gula, como madre y nutriz de la fornicación» (*Centurias* 1,84).

último, desde el conjunto de la obra agustiniana, porque no es habitual en el santo vincular el ayuno con el vencimiento de la lujuria. Hecho que llama la atención si se tiene en cuenta la insistencia de san Jerónimo sobre el particular. Dios, señor y creador del universo, –dice este santo– no halla satisfacción alguna en que rujan nuestros intestinos, esté vacío nuestro estómago o inflamados nuestros pulmones; según él, el ayuno se justifica porque es el único medio para preservar la castidad ⁹⁸.

Sin abandonar el ámbito moral, hay que dejar constancia de los efectos negativos de la búsqueda desordenada del placer en el mundo del espíritu. El exceso en la comida y la bebida obstaculiza, cuando no impide, su actividad. El espíritu se embota, volviéndose romas tanto la inteligencia como la voluntad. El dato es también de experiencia común: con un estómago cargado de comida o bebida es difícil, cuando no imposible, poner en normal funcionamiento la mente y voluntad humanas. Aunque san Agustín suela referir ese impedimento, cuando no anulamiento, más bien al placer sexual que al de la mesa, también considera este ⁹⁹. Si san Agustín ordena domar la carne en el modo como lo hace, se debe quizá a que contempla sobre todo este último peligro. Basta considerar el gran peso que tiene en la vida monástica la oración, quizá la actividad espiritual más propia del monje ¹⁰⁰, y que el legislador ha dedicado el capítulo anterior de la Regla a la oración ¹⁰¹. Oración y glotonería o embriaguez se concilian mal ¹⁰². Y ello sin olvidar otras actividades espirituales como la lectura, al estudio, la contemplación de la Belleza espiri-

98. *Ep.* 22,11,35; 54,8,10; 45, 107 cf. A. DE VOGÜÉ, 5,324-325; V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting*, p. 157-179: 164-172. El motivo es clásico: Según Eurípides (*Fragm.*, 895) en la santidad se encuentra Cipris, pseudónimo de Afrodita o Venus (cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* III,10,1).

99. «... et quia vidit homines ingurgitantes se in ebrietate, accipere autem vinum et mentem perdere» (*en. Ps.* 35,14); «... et saturitatem ventris habet, stabilimentum mentis non habet» (s. 306 C); «... luxuriae, ebrietates: inde quidquid titillat sensus illicite, et mentem penetrat suavitate pestifera, addicit carni mentem, deturpat ex arce rectorem, subdit servienti imperantem. Et quid poterit homo facere rectum in se ipso perversum?» (s. 313 A,2); «Quid est alogia nisi cum epulis indulgetur, ut a rationis tramite devitetur... Propter quod inmoderatum convivium, quo mens in qua ratio dominatur, ingurgitatione vescendi ac vivendi, quodammodo obruitur, alogia nuncupatur» (*ep.* 36,5,11). Los efectos negativos en este aspecto del placer sexual, los consideraremos en el comentario al capítulo cuarto.

100. En la historia del monacato el monje aparece definido por la oración (cf. A. DE VOGÜÉ, 3,334; también CASIANO, *Conlationes* 9,2,1).

101. Pero este dato no implica que haya que establecer la relación entre el capítulo segundo y el tercero sobre esta base concreta. De hecho, los impedimentos que allí parece presuponer el legislador no proceden precisamente del ámbito del exceso de comida y bebida.

102. «El que ayuna ora con sobriedad. La mente del glotón está siempre llena de imágenes impuras» (JUAN CLÍMACO, *Escala espiritual*, 14 [Glotonería], 6).

tual, que se verán también obstaculizadas por el cuerpo, si no es sometido a cierta disciplina. Ya lo dice la Escritura: *El cuerpo corruptible oprime al alma* (Sab 9,15) ¹⁰³.

Siempre dentro del ámbito moral, la búsqueda desordenada del placer de la mesa tiene también su influjo negativo en las relaciones sociales. San Agustín suele atribuir la rotura de dichas relaciones al orgullo. Pero esto no anula lo afirmado porque la búsqueda del placer, en la medida en que es búsqueda de un bien privado en oposición al bien común, es una manifestación de ese orgullo. El hecho aparece con toda claridad en el capítulo que nos ocupa. Lo que prescribe en sus parágrafos tercero y cuarto denota precisamente esa quiebra en las relaciones en el interior de la comunidad. Unos toleran mal y hasta consideran injusto no poder disfrutar de aquello de que disfrutaban otros, sea una comida más al día, sea otro menú diferente. Todos parecen querer lo que se da a unos pocos en atención a sus circunstancias particulares. Y, si lo quieren, es debido sin duda a que les resulta placentero aquello que, según el legislador, no necesitan.

En breve, las reticencias de san Agustín frente al placer de la comida y la bebida, no provienen de que considere malo en sí el placer, sino de los efectos negativos en los tres ámbitos indicados que se pueden derivar si se le da curso libre. El placer sólo es malo cuando toma la forma de *uoluptas*. Y hablar de *uoluptas* aquí equivale a hablar de un placer desordenado que busca imponerse a costa de otros valores superiores. El santo no pretende, pues, negar el placer, sino mantenerlo dentro de sus justos límites; en función de lacayo, no de señor. Reconocida su condición servil, no ha de ponerse a las órdenes de la concupiscencia de la carne, sino al servicio de la naturaleza, bajo la guía de la razón.

La conclusión de lo expuesto bien puede ser la siguiente: aunque san Agustín no condena de forma absoluta el placer de la mesa, su atención se centra casi exclusivamente en los efectos negativos que de su desorden pueden derivarse. Es lo primero que salta a la vista y por lo que a veces se juzga al santo tan duramente ¹⁰⁴. Le faltó dedicar la debida consideración a los indu-

103. «Cum autem hac diligentia indesinenter sit animus excolendus, et ita utendum sit corpori ut rectori suo necessarium praebeat inferior natura famulatum, nunc maxime frenis continentiae caro moderanda est, et quidquid sublimibus desideriis obviat amputandum» (LEÓN MAGNO, s. 32,4,3: *I sermoni quaresimali e sulle collette*. Introduzione critica e costituzione del testo di E. Montanari; Traduzione di S. Puccini; Introduzione e commento di M. Pratesi. Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, p. 202); cf. también s. 33,1,1, *ib.* p. 204).

104. R.J. O'Connell juzga que el examen de conciencia a este respecto ha dado origen a una de las lecturas más deprimentes de toda la literatura cristiana (cf. *The Odyssey of the Soul*, Cambridge 1969, p. 133). Pero, en realidad, él no pretende nada distinto de lo que haría, por ejemplo, una madre con su hijo al que le gustasen demasiado los pasteles: limitárselos en bien de la salud.

dables efectos positivos que el compartir mesa origina para la persona tanto en el nivel psicológico como en el social. Aspectos que también sirven a la salud, incluso física, que él quiere salvaguardar con tanto empeño.

Constatados los males asociados al placer desordenado de la comida y bebida, el paso siguiente consiste en tratar de ponerle freno. Los medios previstos en el capítulo son el ayuno y la abstinencia. Uno y otra pueden contemplarse desde una perspectiva negativa, es decir, en función de los males que se pueden derivar de la gula o falta de templanza en el comer y beber; pero pueden considerarse también desde la perspectiva positiva, esto es, en cuanto portadores de un valor propio con varias dimensiones: religiosa, ascética, física, espiritual, mística, escatológica. A todas estas, de carácter más bien individual, hay que añadir la dimensión social. Algunas de estas dimensiones están muy cercanas entre sí o pueden aparecer como incluidas unas en otras. En lo que sigue consideramos de forma conjunta o alternativa, según los casos, el ayuno y la abstinencia.

Dimensión religiosa. Si la práctica del ayuno y la abstinencia tuvo en la antigüedad muchos y decididos defensores, también tuvo sus opositores. San Agustín habla de quienes se oponían en concreto al ayuno por juzgarlo una práctica autotorturante y porque refleja una imagen inaceptable de Dios ¹⁰⁵. El santo responde a los tales que el objetivo propio del ayuno no es procurarse ese sufrimiento sino el perdón de Dios y, al mismo tiempo, agradecerle para así poder gustar de su dulzura. Acto seguido establece la comparación con la víctima que es puesta sobre el altar ¹⁰⁶; la dimensión específicamente religiosa, esto es, de la relación con Dios va unida al sufrimiento.

Dentro del mismo epígrafe cabe colocar otro aspecto relacionado con la liturgia. Salvo el día de Jueves Santo, en que la celebración eucarística tenía lugar después de la *coena* o comida única, los restantes días la Eucaristía se celebraba estando aún en ayunas ¹⁰⁷. El santo otorga a este ayuno litúrgico un sentido de respeto y veneración: dar al cuerpo y sangre del Señor la precedencia sobre cualquier otro alimento. Estas son sus palabras: «Plugo al Espíritu Santo que, en honor de tan gran sacramento, entrase en la boca del

105. «Defraudas animam tuam, non ei das quod delectat; tibi ipse ingeris poenam; tuus ipse tortor et cruciator existis. Deo ergo placet quia tu crucias? Ergo crudelis est, qui delectatur poenis tuis» (*util. ieiun.* 3,3).

106. «Excrutio me plane, ut ille parcat; do de me poenas, ut ille subveniat, ut placeam oculis eius, ut delectem suavitatem eius. Nam et victima excrutiat, ut in aram imponatur» (*util. ieiun.* 3,3).

107. Cf. *ep.* 54,7,9.

cristiano el cuerpo de Cristo antes que los otros alimentos. Esta es la razón de que tal costumbre se guarde en todo el orbe»¹⁰⁸.

Ninguno de estos dos aspectos del ayuno dejan percibir su presencia en la Regla.

Dimensión ascética. Esta dimensión parece ser la que de un modo particular tiene en mente el legislador al escribir el capítulo¹⁰⁹. Así se puede deducir de la motivación que explícitamente aduce para el precepto del ayuno y la abstinencia¹¹⁰: domar la carne. En otro texto el santo indicará como motivo del ayuno el mortificar el cuerpo en todos los sentidos¹¹¹. En esta línea, tanto el ayuno como la abstinencia pretenden quitar fuerzas a la «carne» rebelde¹¹² para que no esté en condiciones de rebelarse contra lo que dictamina el espíritu; o, en formulación más positiva, vigorizar y actuar los deseos del hombre nuevo, dando muerte a los del hombre viejo¹¹³. El objetivo es potenciar la sensibilidad interior o del corazón a costa de poner freno a la exterior o de los sentidos¹¹⁴. En definitiva, se trata de abstenerse de un valor para conseguir o reafirmar otro más importante. Lo que se busca es ir conquistando libertades interiores para evitar caer en esclavitudes¹¹⁵, sean las que sean. De hecho, y a

108. *Ep.* 54,6,8. El santo trata de defender la praxis eclesial contra quienes consideraban que la eucaristía debía celebrarse después de una comida como aconteció en la eucaristía primigenia.

109. La abstinencia de carne por motivos ascéticos viene avalada por distintos autores de la antigüedad cristiana (JERÓNIMO, *Ep.* 100,6; PALADIO, *Hist. Laus.* 1 y 38; FULGENCIO DE RUSPE, *Ep.* 2,27 (Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lisón [Fuentes Patristicas 12], Ciudad Nueva, Madrid 1999, p. 169, nota 45).

110. Tratamos las dos prácticas *per modum unius*.

111. «ieiunio scilicet universam corporis castigationem significans... in castigatione corporis frenatur concupiscentia, quae non frenari, sed omnino esse non debet...» (*perf. iust.* 8,18).

112. «... qui (Iesus Christus) certe non suam carnem rebellem domabat» (s. 208,1).

113. «Quod enim fit in huiusmodi observationibus sana doctrina, non fit causa inmunditiae devitandae, sed concupiscentiae refrenandae... Non enim est hoc suscipere abstinentiam, sed mutare luxuriam» (s. 209,3); «Sicut ventris castiganda saturitas, ita gulae irritamenta cavenda sunt. Non humanorum alimentorum genera detestanda, sed carnalis est delectatio refrenanda» (s. 207,3); cf. también *mor.* 1,31,67; 1,33,70; *Exp. quor. prop.* 77; s. 205,1; 208,1; 210,3,4; c. *Faust.* 21,7. San Agustín o se expresa en términos generales o se refiere a la gula. En este sentido sorprende que no lo vincule expresamente al vencimiento de la lujuria, dato común en la tradición. Por lo que se refiere a la Regla, la explicación podría estar en que lo relacionado con ese ámbito lo trata el legislador en el capítulo siguiente.

114. «Sed plane fidelium corpora cum servituti subiciuntur, proficit spirituali salutem quidquid corporali minuitur voluptati» (s. 208,1).

115. «Ornet (mores tuos) sobrietas et frugalitas; valde enim turpe est ut, quem non vincit homo, vincat libido et obruatur vino qui non vincitur ferro» (*ep.* 189,7).

diferencia de lo que acontece en otros autores contemporáneos ¹¹⁶, no se da en el santo una fijación en el tema del ayuno al servicio de la castidad.

La praxis se funda sobre la experiencia de que un uso lícito abre la puerta al exceso ilícito ¹¹⁷ y sobre el principio inverso que consiste en privarse de algo lícito, no necesario, para, cuando llegue el momento, tener la fuerza para renunciar a lo ilícito ¹¹⁸. Por eso, sobre todo el Agustín predicador levanta la voz contra motivaciones inadecuadas del ayuno y la abstinencia. Hay personas para quienes el ayuno es un asunto del vientre, no de la religión, dándose la paradoja de que el ayuno se pone al servicio de aquello contra lo que ha sido instituido ¹¹⁹. En vez de mortificar las apetencias del hombre viejo, buscan otras formas más refinadas de satisfacerlas; así proceden quienes ayunan no para disminuir con la templanza su habitual voracidad, sino para aumentar, al diferir su satisfacción, la inmoderada avidez. Tales personas, más que poner coto al placer, lo que buscan es cambiar uno por otro ¹²⁰, cuando no se ponen al servicio de la avaricia ¹²¹.

116. Cf. AMBROSIO, *Com. Ps.* 36,49; *ep.* 63,7-9,66; JERÓNIMO, *ep.* 50,20 (cf. A. DE VOGÜÉ, 2,328.331-338). También Pelagio vincula ayuno y castidad (*Ad Demet.* 21).

117. San León Magno lo expresa en estos términos: «Circumstant undique pericula innumerabilium delictorum, et per licitos usus ad inmoderatos transitur excessus, dum per curam salutis inreperit delectatio voluptatis et non sufficit concupiscentiae quod potest satis esse naturae» (*s.* 37,2,2).

118. «Ieiunemus etiam humiliantes animas nostras, appropinquante die quo magister humilitatis humiliavit semetipsum (Fil 2,7). Imitemur eius crucem, abstinentiae clavis edomitas concupiscentias configentes. Castigemus corpus nostrum et servituti subiciamus, et ne per indomitan carnem ad illicita prolabamur, in ea edomanda aliquantum et licita subtrahamus» (*s.* 207,2); «Sed ad te quid pertinet? Delectationem carnis non relaxare usque ad illicita, aliquantum et a licitis refrenare. Qui enim a nullis refrenat licitis, vicinus est et illicitis... licita est satietas, illicita est ebrietas: tamen modesti homines, ut longe se faciant a turpitudine ebrietatis, castigant se aliquantum et a libertate satietatis. Ita ergo agamus, fratres, temperemus; et quod facimus, sciamus quare facimus. Cessando a laetitia carnis, adquiratur laetitia mentis» (*util. ieiun.* 5,6); «per hos dies a rebus licitis desideria vestra frenatis, ne illicita committatis» (*s.* 206,3).

119. «... quaere causam; negotium ventris agitur, non religionis. Quare ieiunant? Ne ventrem praeoccupent vilia, et non possit admitere pretiosa. Ergo negotium gutturis gerit in ieiunio. Magna res utique ieiunium: contra ventrem et guttur militat; aliquando illis militat» (*en. Ps.* 86,9).

120. «... mutare vis voluptatem, non amputare. Non laudatur in illo ieiunium, qui ad luxuriosam coenam servat ventrem suum. Invitantur enim aliquando homines ad cenam magnam, et cum ad eam volunt avidi venire, ieiunant: nunquid hoc ieiunium continentiae et non potius luxuriae deputandum est?» (*en. ps.* 43,16); «Sane cavendum est ne mutes, non minuas voluptates. Videas enim quosdam pro usitato vino, inusitados liquores exquirere... cibos extra carnes multiplici varietate et iucunditate conquerere, et suavitates quas alio tempore consecrari pudet, huic tempore quasi opportune colligere; ut videlicet observatio quadragesimae non sit veterum cupiditatum repressio, sed novarum deliciarum occasio» (*s.* 207,2); «Ideo cavendum est ne pretiosas escas vel pro aliis alias vel etiam pretiosiores

Dirigiéndose al pueblo fiel que capta mejor el mensaje desde las imágenes que desde los conceptos abstractos, el predicador Agustín se sirve de dos comparaciones, ambas tomadas de la vida diaria: una la del corcel (carne) gobernado por el jinete (espíritu), pero en contexto conceptual no platónico ¹²²; otra, la del gobierno del inferior por el superior ¹²³.

Dimensión física. Otro ámbito en que el ayuno y la abstinencia resultan ser un valor es el físico. Entendido el ayuno no en el sentido técnico de entonces –tener una sola comida al día– sino, de un modo más general, como la limitación de la comida y bebida a lo estrictamente necesario, es fuente de salud de forma correlativa a como el exceso de alimentación la daña. Así lo enseñaban los médicos de la antigüedad ¹²⁴. La aseveración referida con anterior-

sine carnibus animalium requiratis. Cum enim corpus castigatur, et servituti subicitur (1 Cor 9,27), restringendae sunt deliciae non mutandae. Quid enim interest in quali cibo concupiscentia immoderata culpetur?» (s. 208,1); «Sunt etiam qui vinum non ita bibunt, ut aliorum expressione pomorum alios sibi liquores, non saluti causa, sed iucunditatis exquirat; tamquam non sit quadragessima pieae humilitatis observatio, sed novae voluptatis occasio... Quid autem absurdus quam tempore quo caro artius castiganda est, tantas carni suavitates procurare, ut ipsa faucium concupiscentia nolit quadragessimam praeterire?» (s. 210,9,11).

121. «Multi etiam famem patiuntur, dum acquirunt et faciunt lucra, quibus praecipimus ieiunare, et excusant se stomacho. Vacat illos toto die solidos numerare, et ieiuni dormiunt» (s. 335,2). Ya Clemente de Alejandría advertía, a propósito de los paganos, cómo la misma continencia acababa en esclavitud: «Ahora bien, la continencia humana, me refiero a la de los filósofos griegos, proclama el combatir la concupiscencia y no hacerse su esclava en la práctica; nuestra continencia, por el contrario, que no se desee, no sólo para que uno no se sienta dominado por la concupiscencia, sino para que pueda dominar la concupiscencia misma» (CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* III 57,1).

122. Cf. *util. ieiun.* 3,3.

123. «Habet caro ex conditione mortali quasi quosdam terrenos appetitus suos: in hos tibi ius freni concessum est. Regat te praepositus, ut posita a te regi subiectus. Infra te est caro tua, supra te est Deus tuus...» (*util. ieiun.* 4,5).

124. En el párrafo quinto, san Agustín recordará que los enfermos han de comer menos para no empeorar. Sin duda, está aludiendo a prescripciones médicas (cf. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Couvertures et autres pièces de literie»* (Aliquid stramentorum, operimentorum)», en *Augustiniana* 23 [1973] 322 NA 1,368). Un texto de san Juan Crisóstomo es muy explícito: «Si quisieras examinar el tema con rigurosidad descubrirías que el ayuno es la madre de la buena salud. Y si no crees a mis palabras, pregunta a los pacientes de los médicos y ellos te responderán con mayor claridad. Son ellos los que llaman a la abstinencia madre de la buena salud. Los dolores de pie, los dolores de la cabeza, los tumores, la hidropesía, inflamaciones, tumores y un torrente interminable de enfermedades provienen de la vida regalada y de la glotonería, como escuálidos arroyuelos de un escaso manantial, que estropean la salud del cuerpo y la sensatez del alma» (*Homilía V,4*, en JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 185). Entre los comentaristas modernos de la Regla es C. Boff quien pone de relieve el efecto terapéutico del ayuno (BOFF, 82).

ridad de que la salud es el patrimonio de los pobres es la prueba de ello. El ayuno, por pura necesidad, esto es, por falta de recursos, no por motivaciones ascéticas o religiosas, era su normal modo de vida antes de entrar en el monasterio. Aunque no está explícitamente formulado, este aspecto se percibe también con claridad en el capítulo que nos ocupa. En efecto, según el párrafo primero, leído desde el párrafo tercero, a los procedentes de la clase alta se les dispensaba del ayuno, en atención a su antiguo tenor de vida (*pristina consuetudo*); a los otros, en cambio, les exigía el ayuno que iba de acuerdo con su distinto régimen de vida (*alia consuetudo*). Parece, pues, que la Regla no hace sino mantener dentro del monasterio el mismo régimen de vida que los más llevaban antes de entrar en él. La diferencia está en que la *consuetudo* de los de clase humilde se ajusta a las exigencias ascético-espirituales del monasterio, mientras que la de los de la clase alta no, aunque se tolere en atención a las personas. Y, no obstante, los de clase humilde o pobres son los más fuertes (*fortiores*) y los más robustos (*firmiores*). Por si fuera poco, aun dentro del monasterio los está haciendo más fuertes ese mismo régimen ¹²⁵. No deja de ser significativo que el legislador sostenga que el ayuno y la abstinencia preceptuados les esté dotando de mayor fortaleza. Aunque el legislador tenga en mente esta dimensión, no la cuenta entre sus objetivos al recomendar el ayuno.

Dimensión espiritual. La espiritual es otra de las dimensiones desde las que san Agustín contempla el ayuno. Pero aquí el término «espiritual» hay que entenderlo en relación con el espíritu humano, no con la «espiritualidad» ¹²⁶. Si el exceso de comida y bebida embota la mente, el ayuno la aguza. Comentando el horario monástico establecido en el *Ordo monasterii*, A. de Vogüé señala la extrañeza que le producía el hecho de que se reservase para la lectura las tres horas que precedían a la comida principal (*coena*), que tenía lugar hacia las tres de la tarde. Le parecía absolutamente inadecuado teniendo en cuenta, de una parte, el calor de las tierras africanas y, de otra, que cuando ayunaban, que era la mayor parte de los días, el hambre podía impedir tan importante ejercicio. Pero él mismo acabó dándole la razón y valorando el sentido práctico del legislador, después de hacer personalmente la experiencia ¹²⁷. El ayuno busca activar las potencias espirituales del hombre liberán-

125. Así interpretamos el presente «*facit... fortiores*».

126. Este valor y el ascético van de la mano y en cierta medida coinciden.

127. «Durante mucho tiempo, yo he considerado el horario del *Ordo Monasterii* como una aberración. Después de seis horas de trabajo, en pleno calor del mediodía, este tiempo prolongado de lectura con el estómago vacío, me parecía reunir todas las condiciones para ser infructuoso. Al no tener todavía ninguna experiencia del ayuno, yo atribuía una

dolas de lo que las enerva. Al respecto es significativo que, en un sermón sobre el ayuno, el santo describa al ayuno como defraudación a la carne y lucro del espíritu ¹²⁸. La reflexión hecha por A. de Vogüé se refería específicamente a cómo el ayuno favorece la lectura, debido a que estaba comentando el horario del *Ordo monasterii*. Pero sin duda vale también para las demás actividades del espíritu, entre las que destaca la oración. Es más, esta constituye su campo más inmediato de aplicación en la vida del siervo de Dios ¹²⁹. Cuanto la impide el exceso en la comida y la bebida, tanto la favorece la moderación ¹³⁰. La Escritura misma da testimonio de ello: «Sed, pues, moderados y sobrios, para poder orar» (1 Pe 4,7). Esta dimensión del ayuno aparece al menos sobreentendida en el capítulo tercero. Es lo que cabe derivar del hecho de que, a la recomendación del ayuno en el parágrafo primero, siga la de la lectura en el segundo.

flojera extrema a estos hombres que no habían comido desde el día anterior. Pero cuando uno se habitúa a no tomar, como los monjes antiguos, más que una comida al día, se constata que las últimas horas antes de la comida son, al contrario, un tiempo en que se está lleno de vigor, de bienestar y de alegría. El detenerse de toda digestión pone al cuerpo alerta y lo hace ligero, al espíritu apaciguado y lúcido. Es el tiempo óptimo para toda especie de actividad, especialmente para la lectura. El horario del ... *Ordo Monasterii* está, pues, muy bien concebido. Las horas que consagra a la lectura le aseguran el mejor rendimiento. Estas observaciones sobre las relaciones entre la lectura y el ayuno nos conducen a otra reflexión. Falto de experiencia, más de un comentarador deja aparecer su perplejidad ante el ayuno perpetuo prescrito por el *Ordo Monasterii*. Comer todos los días a nona (= tres de la tarde), de lunes a viernes, sin nada más antes o después, les parecía tan duro que aducían razones climáticas para este régimen. Pero en realidad, el clima africano no explica nada. El calor no facilita el ayuno; más bien lo contrario. Hoy, como en otros tiempos, comer una vez al día es posible, incluso fácil, para "los estómagos del país del norte", igual que para los meridionales» (*L'horaire de l' Ordo Monasterii. Ses rapports avec le monachisme égyptien*, en *Homo Spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius*, Würzburg 1987, 240-258: 256-257).

128. «Haec observatio, haec virtus animi, haec fraudatio carnis et lucrum mentis...» (*util. ieiun.* 1,1).

129. La vinculación entre el ayuno y la oración es continua en los sermones sobre la Cuaresma: cf s. 205,3; 206,2,3; 207,3; 208,1; 209,2; 210,2,3,6,9. Y la relación en el sentido que venimos tratando entre el ayuno y la oración aparece en estos dos textos: «... nec serena cordis petentis intentio carnalium voluptatum phantasmatis nubilis impeditur» (s. 207,3); «oratio quippe spiritualis res est, et ideo tanto est acceptior, quanto magis suae naturae implet effectum. Tanto magis autem spirituali opere funditur, quanto magis animus qui eam fundit, a carnali voluptate suspenditur» (s. 210,6,9). San Juan Crisóstomo llama a la oración «hermana y compañera» del ayuno (*Homilía V,1* en JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 173).

130. «Ieiunia et ab aliis voluptatibus sine salutis neglectu carnalis concupiscentiae refrenatio, maximaeque eleemosynae multum adiuvant orationem» (*ep.* 130,13,24).

Dimensión mística. Al significado místico del ayuno hace referencia el santo en un sermón sobre la Cuaresma. En él comenta el pasaje del evangelio de san Mateo en que los discípulos de Juan preguntan a los de Jesús por qué ellos no ayunan. El predicador asocia la respuesta de Jesús con dos motivaciones posibles del ayuno. Una es puramente ascética: desde una fe no fingida, se busca humillar el alma con el gemido de la oración y la mortificación del cuerpo. A este ayuno se refieren las palabras del Señor: *No pueden llorar los amigos del esposo, mientras el esposo está con ellos. Pero llegará el momento en que les sea quitado el esposo, momento en que también ayunarán* (Mt 9,15). Otra tiene un carácter que llamamos místico: se da cuando el hombre pasa del placer carnal a sentir hambre y sed, porque, consciente de alguna carencia espiritual, tiene su mirada puesta en el goce de la verdad y la sabiduría. Aquí el ayuno corporal queda compensado por el banquete de que participa el espíritu (*epulas mentis*). A esta clase de ayuno se refiere la continuación de las palabras del Señor antes citadas: *Nadie echa un remiendo de paño nuevo a un vestido viejo, no sea que se haga mayor el rasgón, ni nadie vierte vino nuevo en odres viejos, no sea que se rompan los odres y se derrame el vino, sino que el vino nuevo se echa en odres nuevos, y así se conservan ambos* (Mt 9,16-17). El ayuno aquí expresa el anhelo de un alimento superior y específicamente el de la belleza de Cristo, el esposo *más bello entre los hijos de los hombres* (Sal 44,3), quien, caído en manos de los perseguidores, perdió su hermosura y belleza (Is 53,2,8)¹³¹. El ayuno, pues, expresa, de una parte, el anhelo de gozar de la Verdad y la Sabiduría y, de otra, el deseo de contar con la presencia de Cristo. Esta dimensión no aparece explicitada en el capítulo que comentamos, pero no está ausente de la Regla. Desde ella cabe entender el «estar enardecidos por el buen olor de Cristo» del último capítulo. Pero de ello hablaremos en su momento.

131. «Omnis qui recte ieiunat, aut animam suam in gemitu orationis et castigatione corporis humiliat ex fide non ficta; aut ab illecebra carnali inopia aliqua spirituali veritatis et sapientiae delectatione suspensa, ad famem sitimque descendit eius intentio. De utroque ieiunii genere Dominus respondit interrogantibus cur discipuli eius non ieiunarent. Nam de illo primo, quod habet animae humiliationem: *Non possunt, inquit, lugere filii sponsi, quamdiu cum eis est sponsus. Sed veniet hora quando auferetur ab eis sponsus, et tunc ieiunabunt.* De illo autem altero, quod habet epulas mentis, ita consequenter locutus est: *Nemo assuit pannum novum vestimento veteri, ne maior scissura fiat: neque mittunt vinum novum in utres veteres, ne et utres rumpantur, et vinum effundatur; sed vinum novum in utres novos mittunt, et utraque servantur* (Mt 9,15-17). Proinde quia iam sponsus ablatus est, utique nobis filiis illius pulchri sponsi, lugendum est. Speciosus enim forma prae fillis hominum, cuius diffusa gratia in labiis eius (cf. Ps 44,3), inter manus persequentium non habuit speciem neque decorem, et ablata est de terra vita eius (cf. Is. 53,2,8). Et recte lugemus si flagramus desiderio eius» (s. 210,3,4); «... pascatur ex hoc anima nostra... tristem, credo, ex aliquo ieiunio suo, vel potius ex aliqua fame sua. Nam ieiunium voluntatis est, fames necessitatis» (*en. ps.* 42,1). Sobre las dos clases de ayuno, cf. también *qu. eu.* 2,11, a propósito de Lc 7,32-35; 2,18, a propósito de Lc 5,33-38.

Dimensión escatológica. Es un aspecto que no suelen considerar los comentadores. San Agustín trabaja con él en el sermón sobre la utilidad del ayuno. Después de citar el texto paulino: *Persigo el premio de la vocación de lo alto* (Fil 3,14), añade: «debemos pilotar (*gubernare*) nuestros ayunos». Antes ha mostrado cómo la condición del fiel cristiano es similar a la del apóstol Pablo, esto es, intermedia entre la de quienes juzgan que el único bien consiste en gozar de los bienes de la tierra y la de los moradores del cielo, los ángeles, cuyo único objeto de disfrute es el Pan que los creó, la Palabra de Dios. Los del primer grupo, comparados a las bestias del campo, se hallan distantes de los del segundo por su condición, pues son mortales, y por sus costumbres, pues son derrochadores (*luxuriosi*). La condición del fiel cristiano es transitoria y se caracteriza por el anhelo de alcanzar la condición angélica, a la que precisamente va dirigido el ayuno. De ahí la necesidad de pilotarlo, esto es, guiarlo bien para que quien lo practique entre en el puerto de la condición angélica en el que ya no quepa la muerte y en el que el único alimento sea Dios, porque el cuerpo ya no lo necesitará. En este sentido, el ayuno tiene la función de liberar del peso que representa la carne, para que el espíritu pueda volar hacia donde desea llegar ¹³². En concreto, significa un desprendimiento inicial, el único posible aquí, de necesidades que allí no existirán ¹³³. Que en el capítulo tercero de la Regla subyace esta perspectiva escatológica nos parece más que probable. La prueba la aporta la última frase del mismo. Pero sobre ello volveremos más adelante al comentarla.

Dimensión social. La última dimensión del ayuno que hay que considerar es la social. San Agustín la pone repetidamente de relieve, sobre todo en los sermones sobre la Cuaresma ¹³⁴, pero no sólo en ellos ¹³⁵. Es habitual en

132. «Gubernare itaque debemus nostra ieiunia. Non est hoc... officium angelicum; nec tamen et illorum hominum officium qui ventri serviunt; medietatis nostrae res est, qua vivimus secreti ab infidelibus, coniungi angelis inhiantes. Nondum pervenimus, sed iam imus; nondum ibi laetamur, sed iam hic suspiramus» (*util. ieiun.* 2,2).

133. «... iter ago in Ierusalem... Numquid caro ista quae nunc domatur, semper domabitur? Dum temporaliter fluitat, dum mortalitatis condicione praegravatur, habet exultationes suas manifestas et periculosas menti nostrae. Caro est enim adhuc corruptibilis, nondum resurrexit; nam non semper sic erit: nondum habet statum proprium coelestis habitudinis; nondum enim facti sumus aequales angelis Dei» (*util. ieiun.* 3,3).

134. Este aspecto es central en la recomendación del ayuno en los sermones sobre la Cuaresma. Cf. L. VERHEIJEN, *Les sermons*, 393 NA I,189. «Quomodo istis dicturi sumus, ut quod sibi detrahunt dent pauperi, a quibus solitus ita cibus relinquitur, ut in alio comparando sumptus augeatur?» (s. 209,3; cf. también s. 205,2; 206,3; 207,1; 208,2; 210,8,10.10.12). En esto sigue muy de cerca a san Agustín el papa san León Magno (cf. s. 31,2,4; 55,4,4; 65,4,1; 68,4,1; 79,1,2; 86,2,1).

135. Cf. *en. Ps.* 42,8.

él recomendar que lo ahorrado con el ayuno y la abstinencia repercuta en beneficio de los pobres y necesitados. No sólo como recomendación, sino como realidad lo leemos ya a propósito de la información que da de los monjes de oriente ¹³⁶. Sin embargo, a pesar de la conciencia social que el santo asocia a la práctica del ayuno, este aspecto falta en la Regla. Falta en ella de forma absoluta tanto la recomendación de hacer que revierta en beneficio de los pobres lo ahorrado con el ayuno y la abstinencia como la de compensar la imposibilidad de ayunar y guardar abstinencia con una mayor generosidad en las limosnas ¹³⁷. Lo primero cabe interpretarlo en clave estructural: el capítulo tercero no trata de los aspectos sociales de la vida en el monasterio, sino del aspecto individual de la salud, que obviamente implica a otros ¹³⁸; lo segundo tiene fácil explicación desde la Regla: el siervo de Dios ha hecho el despropio total al entrar en el monasterio ¹³⁹.

La dimensión social del ayuno se manifiesta también de otra forma. En un sermón sobre la Cuaresma, el predicador recuerda a quienes poseían esclavos cómo su ayuno debía ir acompañado de una disminución de la severidad para con ellos ¹⁴⁰. De modo paralelo, advierte a los donatistas que carece de valor el domar los propios miembros si desgarran a los miembros de Cristo ¹⁴¹. En este contexto se coloca la invitación a abstenerse de la ira y del odio ¹⁴² y la referencia a Is 58,5 cuando recomienda el ayuno ¹⁴³. Este último

136. «Sane quidquid necessario uictui redundat (nam redundat plurimum ex operibus manuum, et epularum restrictione), tanta cura egentibus distribuitur, quanta non ab ipsis qui distribuunt comparatum est» (*mor.* 1,31,67; cf. A. DE VOGÜÉ, 2,128-129).

137. En los sermones sobre la Cuaresma el predicador invita a los fieles que no pueden ayunar a aumentar sus limosnas, a modo de compensación. «Quamvis eas debeat largiores habere, qui propter aliquam necessitatem corporis sui et consuetudinem alimentorum non potest abstinere, ut hoc addat pauperi quod sibi detrahit: sed ideo pius det pauperi quia sibi non detrahit» (*s.* 209,2; cf. también *s.* 205,2; 207,1; 209,1,3).

138. El aspecto social, en lo que se refiere a comunión de bienes, lo tratará el santo en el capítulo quinto.

139. Dentro de este aspecto social, cabe añadir aquí que san Agustín considera el ayuno como una buena forma de interceder por otras personas: «Si nondum possumus pati pro gentibus... Ut autem oratio tua exaudiatur, ieiuna pro illo et da eleemosynam..., ut aliquando et ipse oderit iniquitatem amans animam suam et intus tecum doleat alios tecumque oret et ieiunet pro eis» (*s.* Mayence 62 [D 26],6.8).

140. «Sint ergo vestra ieiunia sine litibus, clamoribus, caedibus: ut etiam qui sub iugo vestro sunt, remissionem cautam sentiant et benignam; ut aspera severitas refrenetur, non ut salubris disciplina solvatur» (*Sermo* 208,1); «Improbaretur ergo ieiunium tuum, si inmoderatus severus existeres in servum tuum» (*util. ieiun.* 5,7).

141. «Numquid membra tua recte domas, qui Christi membra dilanias?; ... approbabitur ieiunium tuum, cum non agnoscis fratrem tuum?» (*util. ieiun.* 5,7). Entre una y otra parte del texto ha citado Is 58,4-5.

142. «et ieiunet ab ira et ab odio» (*s.* 207,3).

143. Cf. *s.* 205,3; 206,3.

aspecto de la dimensión social del ayuno está sin duda sobreentendida en el capítulo tercero. Sobre ese trasfondo cabe leer cuanto el legislador prescribe en los párrafos tercero y cuarto.

Todos los valores señalados justifican el ayuno. Mas, para recomendarlo, san Agustín contaba todavía con otro argumento de peso: el de autoridad. La práctica ascética tenía el aval del ejemplo de Moisés, Elías y, sobre todo, de Jesucristo. Según los evangelios, Jesucristo no sólo ayunó durante cuarenta días en el desierto (Mt 4,2; Lc 4,2), sino que dio normas sobre cómo deben hacerlo sus discípulos (Mt 6,16-18) y justificó que estos se apartasen de la praxis de los discípulos de Juan y de la de los fariseos (Mc 2,18-20; Lc 5,33-34). Además, recomendó el ayuno unido a la oración como medio para conseguir expulsar demonios (Mt 17,21; Mc 9,29). De todos estos datos, el más considerado por el obispo de Hipona es el hecho de que Jesús personalmente ayunase durante cuarenta días. Su interpretación es que no lo hizo porque lo necesitase sino para recomendar a los cristianos el hecho y el cuándo deben hacerlo ¹⁴⁴. Jesucristo, médico de la máxima cualificación, conocía bien cuál era la medicación adecuada para el mal que padece el hombre. Y para que este no tenga reparos en tomar la pócima amarga, la tomó el primero ¹⁴⁵. Y si los cristianos deben ayunar siguiendo el ejemplo del Maestro, los siervos de Dios con mayor motivo ¹⁴⁶.

En síntesis se puede decir lo siguiente: san Agustín no fue un fanático del ayuno; fue simplemente un moderado impulsor y, a veces, un defensor. Que no fue un fanático lo muestra su opinión favorable a reducirlo más que a aumentarlo ¹⁴⁷. Moderado no sólo porque lo condiciona al estado de salud, sino también porque juzga suficiente que el siervo de Dios esté débil, no propiamente enfermo, para que se le exima de él. Lo mismo puede afirmarse de la abstinencia: no fue fanático de ella, sino moderado impulsor. Moderado en primer lugar porque exime de ella a quien no goce de plena salud; y en segundo lugar, porque prefiere otros medios de ascesis a una abstinencia no correctamente motivada.

144. Cf. s. 210,1,2-3,4; 207,2-3; *uera rel.* 38,71. Al hablar del cuándo, sin embargo, se refiere a situaciones personales, no a fechas concretas (cf. *ep.* 36,11,25).

145. La idea es frecuente en el santo, aplicada a diversos males. Cf. s. 20 A,8; 88,7,7; 142,6; 299 A,2; 299 E,2; 429,1.

146. Cf. s. 205,2; 206,1.

147. «ac per hoc sentio quidem ... ad significandam requiem sempiternam, ubi est verum sabbatum, relaxationem quam constrictionem ieiunii aptius convenire» (*ep.* 36,11,25).

Cada uno de los valores apuntados es motivación válida para el ayuno. El anterior paso de san Agustín por el maniqueísmo ha dejado sus huellas en la doctrina agustiniana respecto del ayuno y sobre todo de la abstinencia, pero en la dirección opuesta a la que cabía esperar. Precisamente para evitar hacer el caldo gordo a los maniqueos, en su mesa no faltaba vino e insistía machaconamente en que la abstinencia no obedece a que determinados alimentos sean malos. Las cosas no están tan claras en relación con el influjo neoplatónico. Ciertamente el ayuno motivado por su valor espiritual y ascético está en la línea de esa corriente filosófica; pero que esté en la línea no implica que el que san Agustín lo recomiende en la Regla obedezca a esa filosofía o exclusivamente a ella. Ha de tenerse en cuenta que no se trata de mortificar el cuerpo, criatura de Dios, sino la «carne»; o, más exactamente, la voluntad «perversa» que puede servirse de ella para llevar adelante sus aberrantes propósitos. Ni el ayuno ni la abstinencia están pensados en la Regla contra el cuerpo en cuanto cuerpo, sino más bien contra el alma, por la razón indicada. Ha de tenerse en cuenta asimismo que las restantes motivaciones, cuando no militan directamente contra la mencionada filosofía, le son ajenas y están ancladas en la enseñanza cristiana. Más aún, el santo rechaza siempre tanto el ayuno como la abstinencia si tienen como presupuesto un error de fe. Y no se ha de olvidar, por último, la razón de autoridad que significaba el ejemplo de Jesucristo.

9.2. *Los siervos de Dios que se hallan débiles*

Nada más dictar la norma general de someter la carne en cuanto la salud lo permita, el legislador contempla dos clases de personas que quedan exentas del ayuno y la abstinencia en virtud del criterio establecido: el estado de salud. Como ya indicamos, desde el contenido de la norma y desde el resto del capítulo, esas personas se pueden individuar en los siervos de Dios que se hallan débiles y los que se encuentran enfermos. De ellos nos ocupamos a continuación, comenzando por los primeros. Establecemos cuatro apartados: la debilidad en cuanto tal, los débiles, las reclamaciones de los fuertes y la réplica del legislador.

9.2.1. *La debilidad*

En el capítulo san Agustín distingue netamente entre los débiles (*infirmi*) y los enfermos (*aegrotantes*). La debilidad puede ser debida a un anterior

tenor de vida (*pristina consuetudo*)¹⁴⁸ o a que el siervo de Dios se halle en período de convalecencia¹⁴⁹. Nuestra atención se centra ahora únicamente en el primer caso.

Para determinar la naturaleza de dicha debilidad no tenemos otro recurso que partir de lo que el legislador prescribe para los siervos de Dios que la sufren y de lo que el texto mismo del capítulo sugiere como existente en la comunidad. Lo que positivamente les prescribe es muy poco: simplemente que, si la salud les impide ayunar, tomen su desayuno, aunque no deben hacerlo cuando les venga en gana, sino a la hora establecida para el mismo¹⁵⁰. Desde el texto se puede conjeturar un trato diferenciado en la comida y en los alimentos concretos y, a la vez, en el vestuario y el ajuar de cama.

Llegados aquí, procede volver los ojos otra vez a los diversos momentos de la secuencia histórico salvífica antes expuesta. Recordemos que, de resultados del pecado de Adán, el hombre perdió el estado original de plena salud. Desde entonces arrastra consigo la enfermedad radical de la mortalidad que se anuncia a través de determinados males. En los textos paralelos en estructura y contenido a la Regla juzgados equivalentes al capítulo tercero, san Agustín presenta unas veces los siguientes: el hambre, la sed, el cansancio¹⁵¹; otras veces añade a los anteriores el frío¹⁵². Todos ellos son el campo de ejer-

148. «Qui infirmi sunt ex pristina consuetudine» (*praec.* 3,3, l. 53).

149. «... quo necessitas leuarat infirmos» (*praec.* 3,5, l. 75).

150. Aunque no lo diga, cabe suponer que eximía también de la abstinencia. En realidad lo que hace es eximirles de cumplir el precepto anterior que incluía ayuno y abstinencia.

151. «Esuries, sitis interficit, si subuentum non fuerit. Medicamentum enim famis est cibus, et medicamentum sitis est potus, et medicamentum fatigationis est somnus» (*en. Ps.* 37,5:385); «Modo enim, ex corruptione fragilitatis, si non manducemus, deficiamus et esurimus; si non bibamus, deficiamus et sitimus; si diu vigilemus, deficiamus et dormimus...» (*en. Ps.* 62,6); «... alia quae propter aliquid sunt necessaria...; quaedam propter salutem, sicut cibus et potus et somnus...» (*b. coniug.* 9,9); «Pugnat ergo fames et sitis, pugnat contra nos lassitudo carnis, pugnat delectatio somni, pugnat oppresio. Vigilare volumus; dormitamus: ieiunare volumus; esurimus et sitimus: stare volumus; defatigamur: quaerimus sedere; si et hoc diu facimus, deficiamus» (*en. Ps.* 84,10); cf. también *uera rel.* 53,102-54,106; s. 305 A, 7.8; 58,5; 362,11,11-12,12; s. Mayence 40 [Dolbeau 11], 7, p. 62); *en. Ps.* 35,10; 102,6; 146,2.

152. El frío no es mencionado, pero sí el remedio: el vestido (cf. primera parte, nota 109): «Panis noster ibi iustitia est, potus noster ibi sapientia est, vestis nostra ibi immortalitas est, domus nostra aeterna in caelis, firmitas nostra immortalitas. Numquid aegritudo subrepat? Numquid lassitudo ad somnum trahit?» (*en. Ps.* 49,22). El siguiente texto de san Gregorio Magno se coloca en la misma línea «Padecer hambre, sentir sed, cansarse son los lazos de la corrupción corruptible que no pueden deshacerse sino cuando nuestra condición mortal sea transformada en la gloria de la inmortalidad. Llenamos el cuerpo con alimentos para no desfallecer extenuados», lo moderamos con la abstinencia no sea que repletos nos opriman. Lo mantenemos en forma con el ejercicio físico para que la inmovilidad no lo haga perecer; pero en seguida lo hacemos *reposar* para que no sucumba con tanto

cicio de la concupiscencia de la carne ¹⁵³. La medicación adecuada para ellos es, respectivamente, la ingestión de alimentos, el descanso (dormir) y el vestido. Aunque estos males los padece todo hombre, no todos los sufren con la misma intensidad. Existe un nivel ordinario, y de quien se mantiene dentro de él se afirma que está sano, con la salud propia del estado postlapsario; pero existe otro nivel de mayor sensibilidad, y de quienes lo experimentan se afirma que están débiles. Se trata de una debilidad cuya existencia hay que atribuir al pecado de Adán, pero cuyo grado tiene su origen en el régimen de vida seguido. No hay duda de que tales son las manifestaciones de la debilidad que contempla el legislador y que sufren aquellos a quienes se les dispensa del régimen general alimentario. Sólo es preciso considerar qué se les concede en razón de su debilidad para advertirlo. En el párrafo primero, se les dispensa del ayuno; en el tercero, se les otorga un trato alimentario diferente del de los demás; en el cuarto, el trato diferente se extiende al vestuario y al menaje de cama.

9.2.2. *Los siervos de Dios débiles.*

En el capítulo tercero los débiles parecen haber sufrido las consecuencias del pecado original sólo a nivel físico, al que pertenecen los males indicados que el legislador quiere remediar. Por eso se les considera débiles. Sin embargo, por lo que se refiere al nivel moral o espiritual, el texto no nos deja constancia alguna. El legislador parece ver en ellos siervos de Dios modélicos. Es lo que se deduce de lo que calla y de lo que dice en este capítulo ¹⁵⁴.

El silencio es total respecto a su actitud frente a la situación de debilidad. No sabemos si la toleraban como un mal irremediable, justa penitencia por sus abusos pasados; si la aceptaban como expresión de la voluntad divina, si se alegraban de ella como medio para, de alguna manera, continuar su anterior régimen de vida. Ignoramos si el trato especial fue buscado por ellos, les fue simplemente ofrecido o les fue impuesto ¹⁵⁵. No hay datos para juzgar si creían que se les debía en justicia o lo tomaban como una condescendencia, si su actitud era de apego o de desapego frente a él. Lo cierto es que el legis-

ejercicio. Lo cubrimos con *vestidos* para que no sufra las inclemencias del frío; lo despojamos para que el calor no lo ahogue» (*Moralia in Job* 4,34,68). El frío es el mal que no aparece explícito en los textos paralelos al de la Regla.

153. Cf. *uera rel.* 53,102-54,106; *conf.* 10,30,41-34,53.

154. Esta imagen, sin embargo, se vendrá abajo en el capítulo quinto. En él aparecen quejándose del vestuario que reciben. Pero el problema es distinto. Allí el conflicto surge sobre el criterio de la dignidad/indignidad, aquí sobre la base de lo delicado.

155. El texto utiliza un verbo neutro al respecto: *accipere* (recibir).

lador no siente necesidad de dirigirles recomendación alguna. Da la impresión de que los efectos negativos, de carácter moral, del pecado original no han llegado a ellos. La concupiscencia de la carne tampoco parece tocarles, en cuanto que el legislador no menciona ni la posibilidad de que abusen de la situación de privilegio, de que la debilidad sirva para camuflar apetencias menos ordenadas, etc. ¹⁵⁶. Más aún, el legislador parece dar por hecho que la situación no tiene vuelta atrás: de ahí que falte toda invitación a poner los medios para superar ese estado que no deja de ser anómalo en cuanto que les mantiene en un permanente estado de excepción respecto a lo que es la vida ordinaria de los siervos de Dios.

Cuando el legislador calla, silencia eventuales deméritos; cuando habla, proclama sus méritos. Dos en concreto; uno, su capacidad de renuncia, aún sin emplear el término; otro, su capacidad de sacrificio. Aunque ambos términos, renuncia y sacrificio, puedan considerarse en buena medida sinónimos, cabe distinguirlos, porque se refieren a dos momentos y a dos contenidos diferentes. La renuncia la hicieron en el momento de entrar en el monasterio; su campo es el del rango social. San Agustín lo expresa mediante el verbo *descendere*, esto es, rebajarse ¹⁵⁷. Entrar en el monasterio significó para ellos ponerse al mismo nivel de quienes antes ni siquiera osaban acercárseles ¹⁵⁸. El sacrificio lo hacen a diario; su campo es el de las comodidades. Aunque reciban un trato especial en los ámbitos señalados, nunca alcanzarán el nivel de que disfrutaban anteriormente.

9.2.3. Las reclamaciones de los fuertes.

Los aquí llamados fuertes son los siervos de Dios que gozan de buena salud, independientemente de la clase social a que pertenezcan. Ellos, más que los débiles, parecen estar ahora en el centro de la atención del legislador.

Si los introducimos aquí en escena es sólo como opugnadores del trato diferencial que sufren los débiles; en cuanto sujetos activos de un conflicto ¹⁵⁹.

156. En un sermón se dirige a los ricos orgullosos de su «debilidad»: «Utantur divites consuetudine infirmitatis suae: sed doleant aliter se non posse. Melius enim possent, si aliter possent. Si ergo non extollitur pauper de mendicitate; tu quare extolleris de infirmitate?» (s. 61,11,12).

157. «Cogitare debent... quantum de sua saeculari uita illi ad istam descenderint» (*praec.* 3,4, l. 61-62).

158. Cf. *praec.* 1,6, l. 19-20.

159. No parece que se trate de un ponerse la venda antes de tener la herida, sino de curar una herida que efectivamente estaba sangrando. El tenor del texto sugiere que el legislador no hace frente a un conflicto sólo previsible, sino ya existente en la comunidad destinataria del documento monástico.

Conflicto que, recordamos, en el párrafo tercero se manifiesta únicamente en el ámbito alimentario, mientras que en el cuarto, se alarga hasta el del vestuario y el del descanso. Aunque el recurso al concepto pueda resultar un tanto anacrónico, se puede hablar de lucha de clases, las de siempre: la alta y la humilde, la rica y la pobre, pero en versión monacal. En ella se enfrentan ricos y pobres ¹⁶⁰.

La raíz del conflicto está en que, a los ojos de los provenientes de una condición de pobreza, los socialmente privilegiados antes de entrar en el monasterio continúan siéndolo dentro de él. El trato especial que estos reciben en la comida les parece a aquellos inaceptable e injusto. Doble crítica, pues; una de carácter emocional y otra de carácter moral. Ellos interpretan el trato diferente en clave de categoría social, esto es, como un honor que se les concede ¹⁶¹. Y partiendo de que la entrada en el monasterio anula toda categoría secular, reclaman para sí idéntico trato ¹⁶². Piden igualdad, pero al alza, no a la baja. De hecho no reclaman que se quite a los otros ese trato diferenciado, sino beneficiarse también ellos de él. Como se puede deducir del párrafo quinto, el santo piensa que las quejas no provienen tanto del deseo de justicia como de la concupiscencia de la carne ¹⁶³.

9.2.4. La réplica del legislador

El legislador trata de desactivar el conflicto existente. La función que se asigna es la de conciliador. Juzga que el conflicto tiene una base subjetiva, no objetiva. La solución que ofrece no va a consistir, pues, en cambiar la praxis que lo ha provocado, sino en justificarla. No podía ser de otra manera, puesto que fue él mismo quien la sancionó ¹⁶⁴. Por eso la defensa que hace de los débiles es en realidad una defensa personal.

La defensa que ante los fuertes hace del trato de excepción a los débiles en el párrafo tercero difiere de la que hace en el cuarto. Tienen un fundamento distinto. En aquel apela a los sentimientos; en este, a la moral. En

160. Sólo al final del párrafo, como si quisiera desenmascararlos de una vez, indica quiénes son: los ricos y los pobres: «fiunt diuites laboriosi, fiant pauperes delicati» (*praec.* 3,4, l. 66-67).

161. «... non quia honorantur» (*praec.* 3,4, l. 64-65).

162. «Nec debent velle omnes, quod paucos uident amplius... accipere» (*praec.* 3,4, l. 63-65).

163. «Nec ibi eos teneat uoluptas iam vegetos...» (*praec.* 3,5, l. 74).

164. Damos por hecho que la comunidad monástica destinataria del documento es fundación del santo. Juzgamos que no es otra que la ubicada en el llamado «monasterio del huerto».

ambos, sin embargo, hace uso de un mismo recurso retórico, que consiste en cambiar el modo de denominar a las cosas. En cuanto figura literaria recibe el nombre de *nominatio*. En definitiva, se trata de una cierta manipulación del lenguaje. Las mismas realidades causan distinta impresión según el modo como se las designe. La psicología entra en funcionamiento: se sabe qué personas suscitan más compasión y cuáles menos. Por eso, el legislador no habla de ricos, amos (*domini*), senadores, sino de *infirmi*; ni habla de pobres, esclavos, libertos, campesinos o artesanos, como hace en otro lugar ¹⁶⁵, sino de *fortiores*. En el texto los fuertes se vuelven débiles y los débiles fuertes. La particularidad del caso consiste en que el recurso retórico no descansa sobre la mentira y el engaño, sino sobre la verdad. El autor sólo ha necesitado cambiar el criterio: en vez de utilizar el social o económico, recurre al físico: la salud. Los aristócratas son los débiles puesto que carecen de la robustez que capacita para soportar la dura ascesis del monasterio; los plebeyos, aunque son más pobres, son más fuertes ¹⁶⁶.

Pero san Agustín se cuida muy mucho de precisar que tal condición de debilidad no tiene su origen en el monasterio sino que es previa a la entrada en él, fruto de un antiguo modo de vivir. De haberse originado dentro, hubiera perdido toda la fuerza argumental. La vida en el monasterio simplemente toma nota de una previa situación negativa y trata de hacerle frente; en ningún modo se deriva del texto que la vida monástica haya significado un retroceso en la condición física de los siervos de Dios de clase alta. Distinta es, al respecto, la situación de los de clase humilde: la fortaleza en que superan a los demás y que llevaron al monasterio desde la vida secular la van robusteciendo día a día, gracias a la vida ascética que llevan en él ¹⁶⁷.

La figura retórica no acaba en la designación respectiva de unos y otros como débiles y más fuertes. Un segundo paso consiste en considerar a estos últimos como más dichosos, más felices (*feliciores*). La formulación aparece en términos negativos, esto es, rechazando que lo sean más quienes reciben un trato diferenciado en el alimento. De nuevo la retórica hace alianza con la psicología, desde el momento que el deseo más radical del hombre es el de felicidad, como san Agustín repite una y otra vez. Y es que, en el nivel físico en

165. «Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum et plebeio labore» (*op. mon.* 22,25).

166. No deja de ser significativo que san Agustín no emplee el adjetivo en grado positivo (*fortes*), sino en el grado comparativo (*fortiores*). No habla en términos absolutos, sino en términos de comparación entre los dos grupos.

167. Interpretamos *facit* como un presente progresivo: «... quos facit alia consuetudo fortiores» (*praec.* 3,3, l. 55).

que ahora se mueve, la felicidad no está en el consumir, sino en el *valere*, en el estado de salud. Las quejas, pues, han de ceder el lugar a la autofelicitación. No es más dichoso quien tiene más de qué comer y beber, sino quien tiene menos necesidad de lo uno y de lo otro. Igual que es más feliz quien carece de enfermedad que quien, estando enfermo, tiene la medicación con que hacerle frente. La auténtica salud radica en lo primero ¹⁶⁸. Tal es la razón de que los siervos de Dios de extracción pobre sean más felices: se acercan más al objetivo último: la salud plena, la exenta de toda necesidad ¹⁶⁹.

En el parágrafo cuarto san Agustín continúa con la defensa de la praxis monástica, pero ahora al régimen alimentario se añade lo concerniente a los vestidos y a la cama. En él se introduce un pequeño cambio en el modo de designar a una y otra parte. Mientras los siervos de Dios que se quejan son presentados, siempre a nivel físico, como más robustos (*firmiores*), además de «más fuertes» (*fortiores*) y más «felices» (*feliciores*), los que son objeto de envidia ya no son presentados como simplemente «débiles» (*infirmi*), sino que aparecen como «más delicados» (*delicatiores*).

Como ya indicamos, aquí cambia la línea del discurso. En el parágrafo anterior el santo había apelado ante todo a los sentimientos de los que se quejaban, al presentar a los que recibían un trato especial como más débiles, un dato de experiencia. Ahora, en cambio, apela a la racionalidad: a los que se consideran tratados injustamente les invita a pensar: «deben pensar». ¿Qué? El contenido de esa reflexión no se refiere ya al ámbito físico, como en el parágrafo anterior, sino al moral. La invitación misma oculta una cierta mordacidad; subyace a ella una comparación entre uno y otro grupo de la que sale peor parado el de quienes se quejan ¹⁷⁰. «A buen entendedor, pocas palabras» dice el refrán castellano. Por otra parte, la última frase del parágrafo elimina toda duda al respecto.

168. Sobre esto volveremos a propósito del parágrafo quinto.

169. Cuando L. Cilleruelo (*Los destinatarios de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustini* 54 [1960] 87-114; *Nota sobre la fecha de composición de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustini* 55 [1961] 257-261) y J. Morán (*Notas sobre el monacato agustiniano*, en *La ciudad de Dios* 78 [1962] 535-547) defendían que la Regla estaba destinada a los monjes de Cartago, amparándose en este problema de «lucha de clases», no tomaban en cuenta que en la Regla el problema es de dieta, mientras en el monasterio de Cartago era laboral. Que en la Regla esté implicado también el trabajo, es posible; pero, en caso de haber sido un problema importante en el monasterio, tenía que haber salido más a la superficie en el texto.

170. Si los siervos de Dios de extracción social pobre consideraban con ventaja en el ámbito físico a los de origen rico, el legislador mantiene esa misma valoración, pero en el moral. Los pobres, a su vez, aparecen en desventaja tanto en uno como en otro ámbito.

Lo que el santo somete a la reflexión de los disconformes es el descenso de nivel de vida que la entrada en el monasterio significó para quienes son el blanco de su crítica, aunque no hayan podido llegar a la austeridad¹⁷¹ que los otros pueden soportar. Como no hay razones para atribuirlo a ninguna necesidad, sino a una libre decisión personal, ese descenso sólo admite ser interpretado como expresión de un alto valor moral y, en el caso, religioso. Los críticos tienen ahí una prueba de valor moral de la que carecen ellos. A la falta de esa prueba alude san Agustín en un contexto plenamente monástico, aunque el conflicto en cuestión estaba relacionado con el trabajo manual. Refiriéndose expresamente a quienes entran en el monasterio procedentes de una situación muy humilde, anota tras citar 1 Cor 1,27-29:

Este piadoso y santo pensamiento hace que se admitan en el monasterio incluso aquellos que no presentan ninguna prueba de su conversión a una vida más santa. No resulta perceptible si vienen movidos por el propósito de servir a Dios o si, huyendo con los bolsillos vacíos de una vida carente de todo y llega de fatigas, quieren que les vistan y alimenten y hasta les colmen de honores aquellos que acostumbraban a despreciarlos y maltratarlos»¹⁷².

El legislador hace tomar nota a los críticos de que si bien es cierto que los provenientes de las clases altas no han podido descender a su nivel en el ámbito de la resistencia física, estos han descendido más que ellos en rango social, hecho que hay que interpretar como indicador de altura moral. Para ellos, al contrario, la entrada en el monasterio puede haber significado un ascenso social, careciendo, por tanto, de ese criterio evaluador de su virtud. Aunque no lo dice aquí, lo ha dicho antes¹⁷³. Habida cuenta de esta consideración, el conjunto del grupo no ha de sentirse legitimado para reclamar lo que se concede a unos pocos.

171. Traducimos con «austeridad» el término *frugalitas*, que no admite ser vertido con «frugalidad». En castellano la frugalidad queda limitada al ámbito alimentario, mientras que en latín tiene un sentido más amplio. En el texto que nos ocupa, en concreto, se refiere a la sobriedad no sólo en los alimentos, sino también en el vestuario y menaje de cama. Cf. S. BARBONE, *Frugalitas in saint Augustine*, en *Augustiniana* 44 (1994) 5-15, especialmente el apartado I. «Ordinary senses of frugalitas», pp. 6-10.

172. «Haec itaque pia et sancta cogitatio facit ut etiam tales admitantur, qui nullum afferant mutatae in melius vitae documentum. Neque enim apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes vacui, pasci atque vestiri» oluerint, et insuper *honorari* ab eis a quibus contemni conterique consueverant» (*op. mon.* 22,25; cf. también 25,33).

173. Cf. *praec.* 1,5-6.

Por si no les ha convencido la razón anterior, replica a lo que probablemente está en su mente, esto es, que el trato especial está en relación con la categoría social de que gozaban antes de entrar en el monasterio. Con todas las letras, el santo coloca la praxis que defiende no en el campo del privilegio u honor, sino en el de la tolerancia. Así vuelve a situarse en el plano del párrafo tercero: los siervos de Dios de clase alta aparecen de nuevo por debajo de los de clase humilde. Fuertes en valores morales y religiosos no lo son tanto en valores de resistencia física. Aunque sean una carga para los demás, hay que tolerarlos.

El último punto del párrafo llama la atención por su dureza. Parece como si el legislador se hubiese contenido hasta el final. La recomendación, dada inmediatamente antes, de no desear lo que reciben de más unos pocos aparece justificada con una oración final negativa. El lector deduce lo que de hecho se daba en el monasterio de lo que el santo trata de evitar que acontezca: la baja estatura moral de los que se quejaban. Lo que trataba de evitar ya en el capítulo primero ha de reconocer que se está dando: mientras los ricos se hacen sufridos, los pobres se vuelven delicados ¹⁷⁴. El término «delicado» (*delicati*) está escogido con toda intención. Como la condición de delicados era el fundamento del trato de excepción, quieren participar de este, amparándose en aquella, lo que deja traslucir su poca virtud.

Todo esto tiene un paralelo muy neto en la obra *El trabajo de los monjes*, aunque sea a propósito del trabajo, no de los alimentos y vestidos. La argumentación es idéntica, pero bastante más dura ¹⁷⁵. Se ve que la distancia daba al santo la libertad de que parece carecer al dictar la Regla. Escribiendo sobre personas a las que, al parecer, no conocía personalmente, se permitía decir sin remilgos todo lo que pensaba; en la Regla, en cambio, al dirigirse a personas muy cercanas, tenía que guardar más las formas, aunque sin renunciar a lo fundamental ¹⁷⁶.

174. Ya indicamos que es inadecuado traducir aquí *laboriosi* por «trabajadores», es decir, personas con espíritu de trabajo (cf. primera parte, nota 132).

175. «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, si nolunt operari nec manducant. Neque enim propterea in militia christiana ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. 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» (*op. mon.* 25,33; cf. también 22,25-26).

176. Cabría preguntarse si se daba también en Hipona la misma problemática que en Cartago a propósito del trabajo manual. Del capítulo tercero de la Regla, si es correcta nuestra interpretación, no puede concluirse nada al respecto. De otro parecer es Agatha Mary (cf. AGATHA MARY, 131-138).

Cabría preguntarse ahora si es verdad que san Agustín defiende a los ricos contra los pobres, de lo que le acusa un comentarista de la Regla, argumentando desde la teología de la liberación. El texto en cuestión es el siguiente:

No se puede ocultar: hay algo de intrigante en los dos números anteriores... Allí la regla dirige sus amonestaciones solamente a los «pobres». Los «ricos» parecen no merecer advertencia alguna. ¿Por qué la regla toma su defensa insistiendo tanto en que setoleren sus «delicadezas»? ¿Por qué también no los llama valerosamente a que se despojen del «hombre viejo» del pasado y entren decididamente en un nuevo estilo de vida? ¿Sería porque san Agustín defiende la minoría, siendo los ricos poco numerosos en los monasterios de su tiempo? ¹⁷⁷.

El problema nos parece ficticio y un ejemplo más de cuán difícil resulta entrar en un texto cuando se hace desde una perspectiva que no es la del autor. Por otra parte, la respuesta resulta clara a la luz de cuanto venimos diciendo: aquí san Agustín no defiende a los ricos contra los pobres ni defiende a las minorías contra las mayorías: simplemente defiende la salud física de los siervos de Dios. La salud física es en sí misma un valor que se convierte en criterio para regular el nivel de la ascética. Es lo que ha afirmado al comienzo del capítulo. El despojarse del «hombre viejo» no se identifica en ningún modo para san Agustín con prácticas que puedan destruir un valor tan importante como la salud. Hay otras formas de hacerlo, como veremos a continuación. Si el santo amonesta sólo a los pobres se debe a que el problema que le ocupa estaba únicamente en su campo. Cuando tenga que amonestar a los ricos lo hará, como acontece en el párrafo inicial del capítulo quinto, sin acordarse entonces de los pobres porque no constituían problema al respecto.

9.3. *Los siervos de Dios que se hallan enfermos.*

La segunda categoría de personas a las que el legislador exime de la norma general dada en el primer párrafo son los enfermos.

San Agustín les dedica, además de la referencia indicada en el párrafo primero, todo el párrafo quinto ¹⁷⁸. A propósito de este último hay que aclarar, sin embargo, que apenas habla de ellos en su específica condición de enfermos. El legislador los toma más bien como punto de partida para pasar

177. C. BOFF, 92; cf. también A. DE VOGÜÉ, 3,188.

178. No consideramos aquí los párrafos que les dedica en el capítulo quinto (cf. *praec.* 5,5.6.8), porque allí el legislador se ocupa de ellos desde otra perspectiva.

a ocuparse de las dos situaciones subsiguientes en que pueden encontrarse: como convalecientes y débiles, y como ya restablecidos.

La enfermedad de que nos ocupamos ahora no es la enfermedad natural, fruto del pecado de Adán, congénita a todo hombre. Es más bien fruto de ella. La enfermedad «natural» se supera, aunque de forma provisional, aplicando la medicación también natural del alimento, vestido, descanso, etc. Característicos de esta otra enfermedad son los síntomas diferentes que reclaman tratamientos específicos, no siempre conocidos. Ella es la que, de facto, conduce a la muerte. El sustantivo que la indica es *aegritudo* y el adjetivo que usa el legislador es *aegrotantes*.

Esta enfermedad no entiende de categorías sociales y, por tanto, cualquier siervo de Dios puede ser presa de ella. Así lo dicta la experiencia y así lo contempla la Regla. Cuando en el párrafo quinto el santo prescribe el trato que se ha de dar a los convalecientes, explicita que lo han de recibir todos, *incluso* aquellos que proceden de la más humilde pobreza¹⁷⁹. Lo que no deja percibir el texto es en qué grupo social hacía presa más frecuentemente la enfermedad. Es cierto que las recomendaciones concretas parecen dirigirse más bien a los enfermos provenientes de las clases sociales humildes, pero eso puede explicarse de dos maneras: o bien, por simple estadística, dado que ellos constituían la mayor parte de los moradores del monasterio; o bien, por el tema específico de que se ocupa. Es comprensible que aprovechen la oportunidad que les ofrece una situación fuera de lo normal para disfrutar de ciertas ventajas los que habitualmente no han podido disponer de ellas.

Lo que dice el capítulo respecto de estos enfermos es muy poco. Se limita a una prescripción para la vida dentro del monasterio en el párrafo primero y de una constatación de alcance general en el quinto. En realidad, no se trata tanto de una prescripción, como de una licencia. Además de eximirles de someter el cuerpo con ayunos y abstinencia, igual que a los débiles, les permite tomar el desayuno incluso fuera de la hora habitual, cosa que no permite a los otros. Interpretado el texto desde otro sermón, este «fuera de la hora del desayuno», hay que entenderlo en el sentido de «antes de esa hora». Esta matización se comprende considerando que el desayuno solía tener lugar hacia mediodía, y que, por tanto, los estómagos tenían que pasar muchas horas vacíos. Nos gustaría saber algo más respecto de ese alimento. Por ejemplo, a propósito de su procedencia. Hay que dar por hecho que el monasterio proporcionaba lo necesario. Si había –el legislador parece presuponer que sí había– para dar un trato especial a los débiles, lo tenía que haber con más razón para los enfermos. Más en concreto, nos gustaría saber si el legislador

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

contaba con la posibilidad de que les llegase de fuera. La cuestión viene suscitada por dos datos. El primero lo ofrece la Regla misma, el segundo el célebre sermón 356 que trata sobre la vida de los clérigos siervos de Dios que vivían en la casa episcopal.

En su capítulo quinto la Regla contempla la posibilidad de que los padres u otros allegados lleven a los siervos de Dios ropa o alguna otra cosa considerada necesaria. ¿Cabe pensar en alimentos? Nos parece más que probable. No obstante, téngase en cuenta que ordena entregarlo al prepósito, para que lo dé al que lo necesita¹⁸⁰. No parece, pues, que aquí se contemple el caso propuesto. El sermón 356, por su parte, concierne más de cerca nuestra cuestión. Allí leemos:

Digo también lo siguiente: si tal vez en nuestra casa, en nuestra sociedad, hay alguien que esté enfermo o se encuentre convaleciente, de modo que tenga necesidad de tomar algo antes del desayuno, no prohibo que personas piadosas de uno u otro sexo le envíen lo que les parezca deban enviar; pero ninguno ha de tener desayuno o comida aparte»¹⁸¹.

Esto coincide con el texto de la Regla en dos puntos: en que se trata de enfermos y en que les exime de atenerse a la hora del desayuno. ¿Cabe admitir que se daba también lo tercero, esto es, que personas de fuera les llevaran alimento? En principio habría que pensar que sí, para salvar la uniformidad en el actuar de san Agustín. Pero no han de olvidarse dos datos; el primero, que se trata de distinta comunidad: la Regla va dirigida a una comunidad de siervos de Dios laicos mientras que el sermón se refiere a la comunidad de clérigos, y es bien sabido que la praxis no era idéntica en ambas comunidades¹⁸²; la segunda, que entre uno y otro texto hay muchos años de diferencia.

La constatación antes mencionada es la siguiente: para evitar que se agrave su estado al enfermo se le reduce la dieta alimentaria. San Agustín no razona la praxis; el tratamiento lo supone conocido y admitido por todos. Según L. Verheijen la privación de alimento era vista como una panacea por la ciencia médica de la antigüedad¹⁸³.

180. «Consequens ergo est ut etiam si quis filiis, vel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, vel aliquam uestem, siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum, non occulte accipiatur, sed sit in potestae praepositi, ut in re communi redactum, cui necessarium fuerit, praebeatur» (*praec.* 5,3, l. 161-165).

181. 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 el texto de modo diferente.

182. San Agustín cambio de comunidad precisamente por eso (cf. s. 355,2).

183. Cf. L. VERHEIJEN, «*Couvertures et autres pièces de literie*», p. 323 NA 1,369.

Aunque el título del presente apartado se refiere a los enfermos, el estado de enfermedad es mencionado sólo como punto de referencia para fundamentar el precepto que sigue. El párrafo se ocupa más bien de los que, habiendo estado enfermos, se hallan aún convalecientes o ya restablecidos.

9.3.1. *El siervo de Dios convaleciente*

El período de convalecencia no es considerado ya como enfermedad (*aegritudo*) sino como simple debilidad (*infirmitas*)¹⁸⁴. Pero una debilidad distinta de la contemplada en el apartado 9.2. Aquella tenía su origen en un estilo de vida; esta en una enfermedad.

Para el período de convalecencia el legislador no prescribe un tratamiento específico; se limita a ordenar genéricamente que se dé al convaleciente un trato que le lleve a restablecerse cuanto antes. Determinar cuál es el trato concreto en que está pensando resulta imposible; sólo cabe conjeturarlo desde el conjunto del capítulo. Por lógica hay que pensar en el ámbito alimentario, tanto más que la comparación utilizada se refiere a él. Pero el párrafo no da pie para pensar que se limite sólo a él; es probable que el trato sugerido se extienda también a la ropa y al ajuar de cama, especificados en el párrafo anterior. Y, por lo que se refiere al alimento, parece lógico suponer que les libera del ayuno, pero dejándoles sujetos al horario habitual de la comunidad. Es lo que se deduce de la indicación de que la condición de convaleciente equipara con el estado de debilidad en que pueden hallarse los ricos a causa de su anterior estilo de vida.

Esta última precisión podría llevar a pensar que san Agustín contempla sólo a los enfermos provenientes de las clases más humildes, puesto que los compara con la situación de los ricos. Pero no parece admisible. El santo tiene en mente a cualquier siervo de Dios que esté enfermo, pertenezca a la clase social a que pertenezca; también al proveniente de la máxima pobreza. De todos modos, esta mención explícita hace sospechar que lo que propone no era tan obvio para todos. Y, al mismo tiempo, revela el contraste entre la mentalidad común de entonces y la de san Agustín. Si de los párrafos tercero y cuarto pudiera sacarse la conclusión de que san Agustín está *pro divitibus*, del lado de los ricos¹⁸⁵, el presente elimina las dudas sobre el criterio que dicta su normativa: la salud del siervo de Dios, sin consideraciones de ningún otro tipo y menos de tipo social.

184. «... quo necessitas leuarat *infirmos*» (*praec.* 3,5, l. 75).

185. De ello se habló con anterioridad.

Tampoco deja de tener significado documental otra matización contenida en el texto. La enfermedad que iguala a los pobres con los ricos en el privilegio, no es cualquier enfermedad, sino la *recentior*, la más reciente. El que el legislador se viese en la necesidad o simple conveniencia de añadir esta apostilla puede entenderse en el sentido de que algunos alargaban más de lo necesario su estado de convalecencia. Con otras palabras, el santo parece querer poner en su sitio al siervo de Dios eternamente convaleciente para obtener una cierta rentabilidad, en comodidad, de una enfermedad pasada.

9.3.2. *El siervo de Dios ya recuperado*

En un proceso positivo de evolución, a la enfermedad sigue la convalecencia y a esta la recuperación. Las siguientes palabras del parágrafo tienen como destinatarios a los siervos de Dios que han alcanzado ya este último estadio. Sujetos pasivos hasta ahora de la atención de la comunidad, el legislador dictamina lo que han de hacer en la nueva situación. Con ese fin recupera conceptos utilizados en los dos párrafos anteriores, como el del estilo de vida anterior (*consuetudo*) y el de felicidad (*felicior*). Para estimularles a que vuelvan a su habitual régimen de vida, una vez que hayan recuperado el vigor de antes, lo califica de nuevo como más feliz (*felicior*). Pero, además de juzgarlo más feliz –connotación de carácter antropológico–, lo valora como particularmente adecuado para los siervos de Dios –dato de carácter religioso–. El criterio que mide la adecuación en este contexto es el nivel de necesidad: un régimen de vida es tanto más adecuado para la estancia en el monasterio cuanto menos necesidades conlleva. El por qué trataremos de exponerlo luego.

Antes detengámonos brevemente en un concepto clave para la interpretación del capítulo entero. Nos referimos al placer, entendido como *uoluptas*. Leemos: «Y que el placer (*uoluptas*) no los retenga, ya restablecidos, en el nivel de vida al que les había elevado la necesidad, cuando se hallaban débiles». Mientras tenía en mente al siervo de Dios bajo el yugo de la enfermedad o debilidad, el legislador evitó introducir dicho concepto. Lo cual se manifiesta en perfecta sintonía con el primer parágrafo: la idea de domar la carne con ayunos y abstinencia sólo aparece cuando la plena salud física es ya una realidad. El apetito de placer (*uoluptas*) es lo que impulsa a buscar la situación de privilegio. Pero del texto resulta claro que esa *uoluptas* se manifiesta, no en sentir placer en la comida necesaria para la salud, sino en apetecer, en razón del mismo placer, más de lo que se necesita. No deja de ser significativa la relación de contraposición entre la necesidad (*necessitas*) y el placer

(*uoluptas*). Es a esta *uoluptas* a la que el ayuno y la abstinencia del párrafo primero pretenden poner coto.

Pero el peligro moral que intuye el legislador no radica sólo en la *uoluptas*, sino en otro deseo más oculto: el de elevación social. Ese deseo se puede ver sugerido en la idea de elevación vinculada a la necesidad, a primera vista en contradicción con lo dicho poco antes: de una parte, la felicidad y lo ideal para el siervo de Dios consiste en la carencia de necesidades; de otra, la necesidad «eleva». En realidad no se da contradicción alguna porque la elevación aquí apuntada más que valor es un contravalor; más en concreto, es el deseo «pervertido» que el legislador trataba de evitar ya en el primer capítulo de la Regla. El siervo de Dios de humilde extracción, al verse tratado como un rico, puede engañarse creyendo que ha sido «elevado» a la categoría de tal. Y como la elevación va unida a un trato diferenciado, pretende que se le mantenga, aun cuando haya desaparecido la circunstancia que lo provocó.

Es hora de volver al tema cuya consideración postergamos: la carencia de necesidad como criterio de adecuación a la vida monástica. El legislador lo formula de nuevo en estos términos: «Júzguense más ricos quienes son más fuertes en soportar la austeridad; porque es mejor necesitar menos que tener más»¹⁸⁶. San Agustín sigue en la misma línea de modificar la semántica de los términos. «Rico» ya no designa, como en el uso habitual del término, a quien posee abundancia de bienes, sino a quien es «fuerte» para soportar la austeridad. Los más ricos (*ditiores*) son los más fuertes (*fortiores*). Aquí se juega con el inconsciente, al menos, de los siervos de Dios de extracción social más humilde: dado que los pobres apetecen ser ricos, el santo les indica dónde se halla la auténtica riqueza: en la capacidad, que precisamente poseen ellos, de soportar la parquedad. El legislador les invita a «juzgarse más ricos». Este «juzgarse» es, sin duda, algo subjetivo: por encima de las apariencias, de lo que se puede pensar, ellos han de sentirse ricos, por ser más fuertes¹⁸⁷. Pero el que sea subjetivo no conlleva el que no sea también objetivo. ¿En qué se fundamenta esa objetividad?

La afirmación senequiana según la cual «es mejor necesitar menos bienes que tener más»¹⁸⁸, que cierra el párrafo y el capítulo, tiene su peso en

186. «Illi se aestiment ditiores, qui in sustinenda parcite fuerint fortiores; melius est enim minus egere quam plus habere» (*praec.* 3,5, l. 76-77). La idea es frecuente en san Agustín y aparece también en otros contextos. «Divitiae atque fastigia dignitatum ceteraque huiusmodi, quibus se felices putant esse mortales vere illius felicitatis expertes, quid adferunt consolationis, cum sit eis non indigere quam eminere praestantius, quae plus excruciant adepta timore amissionis quam concupita adeptionis ardore?» (*ep.* 130,2,3).

187. «Divites esse vultis, sani esse vultis» (*s.* 311,3,3).

188. Que se une a lo anterior: «quanto minus indigent» (*praec.* 3,5, l. 74).

uno y en otro. Así lo han percibido los distintos autores, que le han dado el debido relieve en su comentario. Ya indicamos por dónde iba su interpretación y no es preciso volver sobre ella. A nuestro parecer hay que desgajar la frase de su matriz. Aunque su origen sea estoico, san Agustín le da con gran probabilidad un sentido teológico, más específicamente escatológico.

Con anterioridad hablamos del sentido escatológico del ayuno. Esta práctica ascética ha de ir ordenada a alcanzar la condición angélica¹⁸⁹. Esta se caracteriza por la carencia de toda necesidad física¹⁹⁰ y por la saciedad de Pan, esto es, de la Palabra de Dios¹⁹¹. Los ángeles no son menos ricos por el hecho de necesitar menos; al contrario, su riqueza es mayor¹⁹². En esa línea, el régimen habitual del siervo de Dios al que se dirige san Agustín, que incluye el ayuno en la medida en que supone la reducción de necesidades físicas, acerca a esa condición. Como los ángeles, es tanto más rico cuanto menos necesita¹⁹³.

Pero en la Regla no existe la mínima referencia a la condición angélica. De aquí la conveniencia de emprender otro camino, de mirar hacia Jesucristo. Es cierto que no aparece mencionado en este capítulo, pero sí en el octavo en un pasaje que consideramos correlativo¹⁹⁴. Por otra parte, la recomendación del ayuno incluye una referencia implícita a Jesucristo.

189. Cf. *util. ieiun.* 2,2 (texto en nota 132).

190. «Promisit enim deus aequalitatem sanctorum (Lc 20,36): et modo angeli non sitiunt quomodo nos, non esuriunt quomodo nos; sed habent saginam veritatis, lucis, immortalis sapientiae» (*en. Ps.* 62,6). «Denique somnus nullus nisi mortalium. Non est ita requies angelorum: illi quia semper uiuunt, numquam salutem somno reficiunt. Sicut ipsa uita est ita est illic sine fine uigilia. Nec aliud ibi est uiuere quam vigilare nec aliud uigilare quam uiuere...» (*s.* 221,3). San Agustín motiva a los fieles para que asistan a las vigiliass porque son la imagen de la victoria sobre la muerte (*ib.*).

191. Cf. *util. ieiun.* 2,2-3,3.

192. «Quid te iactas? Quia infirmus es, ideo sunt tibi multa necessaria. Opus est multum vestiariis, quia frigus pati non potes: iumentis utaris, quia pedibus ambulare non potes. Ista fulcimenta sunt infirmitatis, non ornamenta potestatis. Quae illae diuitiae sunt angelorum? Unam vestem habent lucis: numquam teritur, numquam sordidatur. Illae sunt verae diuitiae, ubi nulla erit inopia, nulla erit indigentia... Para te resurrectionis diuitias accipere» (*s.* 37,16,25); «Veras diuitias angeli habent qui nullo egent. Nos autem quas videmur habere diuitias, quasi medicamenta infirmitatis inquisimus. Si sani essemus, i. e., in immortalitate illa quam postea habituri sumus, istas diuitias non quaereremus» (*s.* 359 A, 13).

193. «Nam hic indigentia tua colligit plurima. Quare multum habent diuites? Quia multum indigent. Maior indigentia quasi maiores comparat facultates: illic ipsa indigentia morietur. Tunc vere dives eris, quando nullius indigens eris. Non enim tu dives et angelus pauper, qui non habet iumenta, et rhedas et familias. Quare? *Quia non indiget: quia quanto fortior, tanto minus indigus.* Ergo ibi diuitiae et verae diuitiae...» (*s.* 77,13).

194. «... et bono Christo odore... fragrantess» (*praec.* 8,1, l. 237-238).

La auténtica y suprema riqueza humana, a la que va unida la felicidad, está representada por Jesucristo. Lógicamente, se trata de Jesucristo resucitado, en su condición escatológica. Lo que caracteriza este su estado escatológico es su carencia absoluta de necesidades. Una vez resucitado, comía sólo para testimoniar su propia realidad humana a sus asustados discípulos que creían estar viendo un fantasma, no porque tuviera necesidad. La riqueza de Cristo resucitado es su salud plena. Prueba de que es así es que no necesita de nada para sustentarla: ni comida, ni bebida, ni ropa ni descanso ¹⁹⁵.

A partir de aquí cabe comprender la argumentación de san Agustín: es mejor necesitar menos que tener más. Es el nivel humano posible en esta existencia terrena, en que siempre se necesita algo, en virtud de la enfermedad «natural», consecuencia del pecado original. Y se comprende también que el santo juzgue más ricos a quienes son más fuertes en soportar la austeridad. La parquedad del siervo de Dios en cuanto a bienes materiales necesitados, sean de la naturaleza que sean, es lo que le acerca a la condición de plenitud de Cristo y, por tanto, a la felicidad ¹⁹⁶. Desde ahí se entiende también la afirmación conclusiva del parágrafo tercero: los siervos de Dios pobres deben congratularse porque tienen una salud de la que carecen los ricos. Si la medida de la salud se toma de Cristo; si la salud de Cristo se caracteriza por no necesitar nada, cuanto menos se necesita de más salud se dispone ¹⁹⁷.

195. «Et ideo ieiunavit cum temptaretur, ante mortem cibo adhuc indigens; manducavit et bibit cum glorificaretur, post resurrectionem iam cibo non indigens. Illic enim ostendebat in se nostrum laborem, hic autem in nobis consolationem, quadraginta diebus utrumque definiens» (s. 263 A,4); «Ad hoc enim fecit per misericordiam, quod posset et non facere per potestatem, ut nobis constitueret fundamentum resurrectionis: ut illud quod propter nos mortale portabat, et moreretur, quia morituri sumus; et ad immortalitatem resurgeret, ut immortalitatem speremus. Ideoque ante mortem non solum scriptum est quia manducavit et bibit, sed etiam quia esurivit et sitivit (Mt 4,2; Jn 19,28); post resurrectionem tantum quia manducavit et bibit, non autem quia esurivit et sitivit; quia in corpore non amplius morituro non erat illa indigentia corruptionis, ut esset necessitas refectiois; sed erat potestas edendi. Factum est causa congruendi, non ut subveniretur inopiae carnis, sed ut suaderetur veritas corporis» (s. 362,12,12).

196. San Agustín define la salud como un «nihil sentire» (s. 277,5,5), donde la sensación se refiere a molestias o necesidades físicas de cualquier tipo. Es más, la vida futura, la «aeterna sanitas» (s. 305 A,7-8) es presentada siempre como la consecución de la plena salud, entendida como descanso del cuerpo (*quies*) (*ib.* 53,103; *conf.* 10,31,44; *en. Ps.* 86,9), como perfecta *pax* (*en. ps.* 33,2,19: «Ibi enim et perfecta pax, ubi non esuries. Nam hic tibi pacem facit panis; subduc panem, et vide quale bellum erit intra viscera tua») y como carencia de toda necesidad física: «et tota sanitas, et nulla indigentia, et nulla fatigatio aderit corpori» (*uera rel.* 53,103; s. 77,10,14). Sobre la *vera sanitas*, cf. *en. Ps.* 122,12; *ep.* 205,1,4; s. 20 A,5, y sobre la contraposición entre la salud en esta tierra y la futura, cf. s. 306 A.

197. El pensamiento de san Agustín se entiende perfectamente con este ejemplo tomado de la vida contemporánea: Es preferible no ser drogadicto a poseer los medios para

Para gozar de tal salud es preciso haber superado la concupiscencia de la carne, en concreto la *uoluptas*, que camina en dirección contraria a ella; esta pide más, aquella necesita tanto menos cuanto más se acerca a la plenitud. La prueba es que los ricos, los que más condescendieron con la *uoluptas*, por disponer de más medios, son a la postre los más débiles. Y, a la inversa, lo confirma el dato de experiencia aportado por el santo: la salud es el patrimonio de los pobres. La templanza, pues, no es virtud triste, sino liberadora de necesidades que empobrecen al dañar la salud.

Aunque evidentemente guarda relación con ella, no nos parece que haya que interpretar el dicho senequiano en clave de pobreza material. En línea con el argumento del capítulo entero, hay que integrarlo en la perspectiva de la salud. No hay que valorarlo desde la perspectiva del poseer, sino desde la del gozar; no pensando en el mal de la avaricia, sino en el del desenfreno; no como problema social, sino como problema personal ¹⁹⁸.

9.4. Otra forma de someter la carne

En su mismo inicio, el capítulo tercero prescribe domar la carne, pero de un modo muy específico: con ayunos y abstinencia, en cuanto la salud lo permita. La restricción excluye de entrada a determinados siervos de Dios de ese modo de domar la carne. Es muy difícil, en efecto, que en un grupo humano todos gocen de buena salud. Tarde o temprano la enfermedad o la simple debilidad acaba visitando a unos o a otros. ¿Cabe pensar que ese domar la «carne» es tarea asignada sólo a quienes gozan de buena salud? Resulta difícil aceptar que san Agustín pensase así. La doma de la «carne» concierne a todos, porque el mal está presente también en todos. Entonces, ¿cómo doman su «carne» aquellos a los que la salud impide hacerlo mediante ayunos y abstinencia?

Si san Agustín se expresa como lo hace se debe, a nuestro parecer, a que la misma debilidad o enfermedad arrastra consigo ese sometimiento o doma de la «carne». Domar la «carne» en este contexto equivale a someter la *uoluptas* o placer desordenado. Es significativo que el santo sólo prevenga frente a la *uoluptas* en el momento en que el enfermo ha recuperado plenamente la

conseguir toda la droga que se quiera, por placentera que de inmediato pueda resultar. En otro lugar presenta la siguiente comparación: «cum autem haec abundaverint, incipit et superbire de talibus. Tale est hoc ac si se vulneratus quis jactet quia habet multa emplastra in domo, cum hoc illi bonum esset ut vulnera non haberet, et ne uno quidem indigeret emplastro» (*qu. eu.* 2,22, a propósito de Lc 12,29).

198. El primero de cada par de aspectos señalados lo tratará el legislador, en parte, en el capítulo quinto.

salud, del mismo modo que sólo ordena someter la «carne» con ayunos y abstinencia a quienes gozan de buena salud física.

La *Carta* 48 dirigida a los monjes de la isla Cabrera permite entender el proceder del santo en la Regla. Entre las actividades (espirituales) del monje enumera, como una más, el ayuno. Pero cuando a continuación desarrolla más en concreto qué conlleva esa actividad, introduce los siguientes aspectos: a) domar los hábitos dañinos, castigar el cuerpo y someterlo a servidumbre; b) aceptar la tribulación, y c) soportarse mutuamente por amor. Ahora bien, resulta claro que a) se corresponde con el precepto de domar la «carne» con ayunos y abstinencia ¹⁹⁹. Diríamos que se trata de una forma activa de someterla. Nos parece asimismo claro que la tribulación que recomienda aceptar en b) se corresponde con la debilidad y enfermedad contempladas en el capítulo tercero de la Regla ²⁰⁰. Debilidad y enfermedad que tienen sometida a la «carne» aún contra la voluntad de la persona. Diríamos que se trata de una forma pasiva de sometimiento, que se vuelve activa cuando tiene lugar la aceptación personal de la misma. En formulación general, se trata de aceptar las propias limitaciones físicas. El texto de la Regla no indica explícitamente que se diese de hecho esa aceptación, pero tampoco la manda o aconseja, lo que permite suponer que no era un problema. En todo caso, aunque la Regla silencie este aspecto, pertenece sin duda al pensamiento del santo.

Por último, la recomendación de soportarse mutuamente creemos que remite a situaciones como la que refleja la Regla, donde unos siervos de Dios no toleran que otros reciban un trato diferente en razón de su situación personal. Si antes se trataba de aceptar las limitaciones físicas propias, ahora se trata de aceptar las de los demás. Aunque propiamente no cabe hablar en este caso de doma de la «carne», la recomendación no es extemporánea. Señala el contexto espiritual en que adquieren valor las otras dos clases de doma: el del amor fraterno. El no asumir las consecuencias a nivel práctico de las limitaciones que sufren los demás y desear un trato semejante indica que el propio ayuno o abstinencia no nace del corazón porque, sin razón física que lo justifique, se le quiere poner fin. Por otra parte, la Escritura deja bien claro que el ayuno sin misericordia no es grato al Señor. Es la forma que tiene san Agustín de hacer realidad en el monasterio el texto de Is. 58,3-5 que en los sermones

199. El ayuno ha sido mencionado poco antes y el texto considerado ahora es explicitación de él.

200. Los problemas de salud suelen ser contados por san Agustín entre las tribulaciones que ha de soportar el hombre: «Multae sunt tribulationes et in omne tribulatione ad Deum confugiendum est: sive sit tribulatio in re familiari, sive sit in salute corporis, sive de periculo carissimorum, sive de aliqua re ad huius vitae sustentaculum necessaria» (*en. Ps.* 45,3; cf. también 49,22; 76,3; s. 330,2).

sobre la Cuaresma vincula al ayuno ²⁰¹. Quizá haya que ver en esta constatación la razón por la que el santo se ocupa tanto de las reacciones que suscita en unos el trato especial recibido por otros. No cabe hablar de domar la «carne», si no va acompañado de la desaparición de la envidia.

Lo que venimos afirmando no coincide con la explicación dada por algunos autores de la ausencia de severas prácticas ascéticas en la Regla, a saber, que la vida comunitaria es en sí ya una gran ascética ²⁰². En el caso presente, la carga que impone el vivir en común, esto es, aceptar las deficiencias físicas de los demás, no aparece como alternativa a otras prácticas ascéticas, sino como complemento de las mismas. De hecho, han de aceptarlas también los que, por estar sanos, están obligados a los ayunos y abstinencia.

10. La salud del espíritu

Para seguir un tratamiento orgánico de los temas, hemos dejado para el final el examen del segundo párrafo del capítulo. Este mantiene un doble tipo de relación con los restantes: de continuidad y de complemento.

La relación de continuidad resulta clara en cuanto que también en él se trata del alimento –y hablar de alimento conlleva hablar de salud–. Al respecto es significativo que hasta la referencia al sentido del oído la introduce con terminología que se enmarca en dicho ámbito: sentir hambre ²⁰³. La relación es de complemento, en cuanto que ahora no se trata ya del alimento o salud del cuerpo, sino del espíritu. Aparece así la intención del legislador de ocuparse de la persona humana en la totalidad de sus dos componentes sus-

201. Cf. lo dicho con anterioridad a propósito de la dimensión social del ayuno.

202. T. VAN BAVEL, 53-54; F. MORIONES, *Espiritualidad agustiniano-recoleta*, II, 254. «Agostino chiedeva ai suoi monaci una vita comune il cui esercizio ascetico principale consisteva nella lealtà quotidiana di esercitarsi nell'amore di Dio e del prossimo, e il cui frutto si assaporava nella convivenza in monastero in un clima ricco di libertà e di grazia» (V. GROSSI, *Ascetica del corpo*, p. 322). V. E. Grimm aduce otras razones: «In addition to his need to distance himself from his Manichaean past, there could be other reasons für Augustine's moderate attitudes to food and fasting. Augustine's ascetical ideal was strongly coloured by his deeply felt need for male companionship. He was not a hermit but a eminently social being... The extremes of self-denial in food and drink and the highly individualistic and inventive mortifications of the flesh, which were popularized by the fabulous literature about desert hermits and provided for ascetic living to many Christians, were not conductive to community living. As both leaders of city congregations and fathers of monastic communities must have found out from bitter experience, these self imposed privations often led to irritability, lethargy, depression, forgetfulness and, most importantly, an inability to work» (*From Feasting to Fasting*, 187-188; cf. también p. 190).

203. «... sed et aures esuriant...» (*praec.* 3,2, l. 51).

tanciales. Aunque el término espíritu no aparece mencionado, queda sobreentendido en la naturaleza del alimento: la palabra de Dios. Es el espíritu lo que ella alimenta, no el cuerpo. Y cuando el santo habla del oído es evidente que no piensa tanto en el oído físico (*ures*) como en el oído interior, cuyo alimento es Dios ²⁰⁴.

El sentido del párrafo en el conjunto del capítulo se deriva precisamente de la última frase del mismo: «que también el oído sienta hambre de la palabra de Dios». Tres conceptos merecen ser tomados en consideración: oído, sentir hambre, palabra de Dios. A «oído» quizá quepa otorgarle un alcance estructural ²⁰⁵; a «hambre» un alcance categorial, es decir, permite integrar el párrafo en la línea de pensamiento desde la que venimos interpretando el capítulo; a «palabra de Dios» un alcance de especificidad.

Dicho esto, se puede dar respuesta a algunas cuestiones que suscita el párrafo. Una de ellas es la motivación que impulsó al legislador a introducir justamente aquí la lectura de la palabra de Dios. Algún autor aduce una motivación cultural, de cultura religiosa se entiende, como ya indicamos, señalando también razones por las que no nos parece aceptable la propuesta ²⁰⁶. A nuestro entender, la razón de su inclusión es otra, comprensible desde las claves de lectura ya conocidas. Entre ellas está la de las tres concupiscencias o *cupiditates*, uno de cuyos ámbitos de acción es el alimentario. En ella se encuadra la *uoluptas* o apetito desordenado de placer. Y es precisamente a esa *uoluptas* a la que el legislador ha querido poner un dique en los demás párrafos.

Ahora bien, de tal apetito tomó pie la primera de las tentaciones sufrida por Jesucristo en el desierto: la invitación a convertir las piedras en pan. Él sufrió la tentación, la venció y, al vencerla él, señaló el modo como también los cristianos pueden alcanzar una victoria semejante. Tanto como el hecho, aquí importa el modo. Al tentador le tapó la boca con las palabras: «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» ²⁰⁷.

204. Cf. *conf.* 10,6,8; s. 28,2.

205. Igual que en el libro décimo de *conf.* al examinarse acerca de la concupiscencia de la carne, también en la Regla toma san Agustín en consideración todos los sentidos del cuerpo. A excepción del sentido del olfato, que saca a colación en la sección C (R 8,1c), los otros cuatro centran su atención en los dos capítulos de la unidad segunda de la sección B, el tercero y el cuarto. Si en el cuarto, el legislador toma en consideración los sentidos de la vista y el tacto, en el presente tercero contempla el del gusto y el del oído. En el trasfondo de los demás párrafos del capítulo está el sentido del gusto, cuya propensión al vicio de la gula se quiere atajar; en el trasfondo del segundo está el del oído, al que se quiere suministrar «materia» adecuada. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 235-238. 246-248.

206. Cf. primera parte, nota 198.

207. Cf. *uera rel.* 38,71.

Al responder en esos términos, Jesucristo, además de quitar fundamento a la propuesta del tentador, dictó una lección de antropología: el hombre es también espíritu. Las palabras del diablo incluían una propuesta antropológica reductiva: en el hombre sólo tiene valor el cuerpo; sólo a él hay que cuidar. Jesucristo, por su parte, le replica con una antropología global: no sólo hay que mirar por el cuerpo, sino también por el espíritu; como hay que alimentar aquel, así hay que alimentar éste ²⁰⁸. El párrafo que nos ocupa: «no sea sólo la boca la que recibe el alimento, sino que también el oído sienta hambre de la palabra de Dios» ²⁰⁹, responde a una antropología total. Dado que la palabra de Dios es alimento espiritual, es evidente que se trata del oído del hombre interior ²¹⁰, que pertenece al espíritu del hombre.

La respuesta de Jesucristo trasciende el dato antropológico teórico para entrar también en el práctico. Señala cuál es el alimento adecuado a esa dimensión antropológica postergada en la propuesta del tentador. San Agustín no se cansa de repetirlo: el alimento del espíritu es la palabra de Dios ²¹¹. Un alimento sabroso, aunque a veces duro de masticar.

Este alimentarse del alma con la palabra de Dios en el refectorio puede acontecer de varias maneras: mediante la lectura personal, mediante la escu-

208. No obstante formulaciones en sentido contrario, sobre todo en la primera etapa de su actividad literaria, san Agustín tiene claro que el hombre es una unidad de cuerpo y espíritu y que la plenitud física incluye el bien de ambos componentes: «Incolumitas porro in ipsa vita ac salute atque integritate animi et corporis constituta est» (*ep.* 130,6,13). En consecuencia, reclama la alimentación adecuada de uno y otro; «Fieri enim non posset ut panem suum caro nostra haberet et panem suum anima non haberet. Etenim et anima nostra in quadam egestate in hoc saeculo eget pane suo, sicut caro suo. Nam quis non eget pane? Deus ergo solus, panis, non eget pane; ipse est enim panis animae nostrae, quae pane altero non eget, sed sibi sufficiens nutrit et nos» (*s.* 389,1; cf. también *ep.* 29,11; *beata u.* 2,8). A esa realidad se atiene el actuar de Dios: «Procurante divina misericordia, quae nos regit et quae nobis esurientibus escas praeparat, non solum corporum reficiendorum, super quos facit oriri solem..., sed etiam propter famem cordis nostri quam patimur in hac eremo et morimur nisi manna pluatur, mensam ergo suam nobis praeparans Dominus» (*s.* 45,1); «Pascit operarium laborantem, qui ei praeparat die finito mercedem; sic et modo Dominus laborantes in hoc saeculo pascit nos, non solum cibo ventris, sed etiam cibo mentis» (*s.* 229 E,4).

209. «... nec solae uobis fauces sumant cibum, sed et aures esuriant Dei uerbum» (*praec.* 3,2, l. 51-52). En *qu. eu.* 2,21, habla de un «tempus famis uerbi, cum intelligentia clauditur».

210. Aunque sirve de cauce el exterior.

211. La palabra de Dios como alimento espiritual (*epulae Dei* la llama en *Io. eu. tr.* 7,2) aparece a cada paso en los textos agustinianos, muy frecuentemente en la contraposición alimento del vientre, alimento del espíritu: *ep.* 29,11; *s.* Mayence 51 [Dolbeau 19], 1; *en. Ps.* 36,3,5. O en la contraposición ayuno corporal-alimento espiritual: «ut sermo dei per nostrum officium ministratus, ieiunatos corpore, pascatur in corde; ac sic interior homo cibo suo refectus, exterioris castigationem possit agere, et robustius sustinere» (*s.* 205,1); «Ergo nos qui uerbo studemus, bonum est ut etiam corpore ieiunemus» (*s.* 163 B,6); «Psalmus iste brevis-

cha de una lectura hecha en común y mediante la discusión o debate. La primera modalidad no tiene cabida en el texto del capítulo debido a la presencia de la segunda, puesto que en la práctica resultan incompatibles. Respecto de la tercera, ya indicamos que el texto parece excluirla, aunque no es del todo seguro ²¹². Pero, incluso si lo fuera, procede recordar que san Agustín valoraba esa modalidad, que él mismo ponía en práctica en el monasterio de clérigos en que él residía. Dice de él san Posidio que en el refectorio le atraía más la lectura y la discusión o debate que el comer y beber ²¹³. Tal proceder, sin embargo, no obedece a simple disciplina monástica, sino que tiene un profundo calado antropológico. A sus fieles de Hipona les hace saber cómo el espíritu humano, débil aún mientras se halla en esta carne, tiene su propio solaz: el de la palabra, el de la oración y el de la discusión o debate ²¹⁴. Y ya al final de su vida, en la polémica con Julián de Eclana, hablando de los efectos negativos que procura la gula, constata que, con frecuencia, mientras dura un banquete, no sólo se piensa en temas de la máxima importancia, sino que incluso se discute sobre ellos y, entre bocado y trago, se pone empeño en el diálogo y, si existe una lectura, se acoge con absoluta atención lo que se quiere conocer o recordar ²¹⁵. Es difícil pensar que en un banquete secular tenga lugar una lectura; tanto menos «con frecuencia» (*saepe*); por tanto, sólo cabe suponer que san Agustín está hablando de una práctica monástica. Interesante es el significado que atribuye al dato. El santo está comparando el placer (*uoluptas*) que produce el sexo con el originado por la comida y la bebida. Este último es para él más tolerable porque no influye tanto en el hombre que imposibilite el pensar en la sabiduría, algo que no ocurre con el primero ²¹⁶. Pero detrás de ese dato sobre el placer derivado de la comida y

est: sic satisfacit mentibus auditorum, ut molestum non sit ventribus ieiunorum. Pascatur ex hoc anima nostra... tristem, credo, ex aliquo ieiunio suo, vel potius ex aliqua fame sua. Nam ieiunium voluntatis est, fames necessitatis» (*en. ps.* 42,1). «... terrenus cibus quo carnis infirmitas pascitur... et coelestis cibus, quo pietas mentis impletur» (*util. ieiun.* 1,1).

212. Cf. primera parte, notas 88-89.

213. Cf. *Vita Augustini* 22.

214. «... sic et anima nostra cum est hic in ista carne, inter tentationes et pericula huius, adhuc est infirma; habet enim ipsa solatia verbi, solatia orationis, solatia disputationis; sic sunt ista animae nostrae, quomodo illa carni nostrae...» (*en. Ps.* 62,10). Advértase la cercanía de este texto con otro en que refiere las actividades de los monjes: «uiuentes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus» (*mor.* 1,31,67).

215. «Nam saepe de magnis rebus inter epulas non solum cogitamus, verum etiam disputamus, atque inter ipsos ciborum morsus et potionum glutus, nihilo remissius audiendo dicendoque colloquimur, et quod nosse vel recolere volumus, intentissime omnino si nobis legitur accipimus» (*c. Iul.* 4,14,71).

216. «Ideo autem hanc voluptatem dixi tolerabilem, quia vis eius tanta non est, ut nos a cogitationibus ad sapientiam pertinentibus, si in eas sumus mentis delectatione suspensi,

bebida, está otro sobre la lectura y discusión: mantiene la mente en activo e impide que el hombre se reduzca en la práctica a la pura dimensión física o animal.

De hecho, el precepto de que también el espíritu reciba su alimento adecuado obedece asimismo a datos de experiencia. El hombre suele estar tan predispuesto a alimentar o sobrealimentar el cuerpo, como a olvidarse de alimentar el espíritu, incluso hasta dejarlo perecer de inanición. A nivel físico, antes se cae en la bulimia que en la anorexia ²¹⁷; a nivel espiritual, antes se cae en la anorexia que en la bulimia ²¹⁸, entre otras razones porque en él no cabe bulimia alguna. El espíritu puede recibir un alimento inadecuado, pero respecto al adecuado nunca cabe hablar de sobrealimento ²¹⁹. Los siervos de Dios no estaban inmunes a ese mal ²²⁰. No había que descartar que, una vez sentados

arumpat et deiciat... Illa vero pro qua mecum tantis contentionibus litigas... tamen in ipso opere suo, quem permittit aliquid, non dico sapientiae, sed cuiuslibet rei aliquid cogitare?» (*ib.* 7,41).

217. Dejando a parte modas como la que actualmente ha esclavizado a un buen grupo de jovencitas sobre todo.

218. «Dominus noster Jesus Christus, qui panem se dixit, esurientes quaerit. Non autem esurit hunc panem nisi sanitas mentis, hoc est, interioris uentris. Ex isto pane uisibile accipe similitudinem. Quoniam languentes homines, qui per morbum fastidium contraxerunt, optimum panem laudare possunt, manducare non possunt, sic enim interioris hominis languor interior ad manducandum istum coelestem panem non mouetur, quoniam fastidio premitur etiam quamuis laudet, ad sumendum non delectatur» (*s.* Mayence 51 [Dolbeau 19], 1, p. 156). Una descripción más detallada de la enfermedad es la siguiente: «Nam et desiderare procul dubio concupiscere est. Quis est iste mirabilis et inexplicabilis langor? Et tamen est. Nam et aegrotus qui fatido laborat, et vult evadere hoc malum, concupiscit itaque desiderare cibum, dum concupiscit non habere fastidium; sed hoc fastidium morbus est corporis. Concupiscentia vero qua concupiscit desiderare cibum, hoc est, carere fastidio, in animo est, non in corpore; et habet eam non gutturis et faucis delectatio, quae fastidio restringitur, sed recuperandae ratio sanitatis, qua pellendum escae fastidium providetur. Et ideo non mirum est si appetit animus ut appetat corpus quando appetit animus nec appetit corpus ...» (*en. Ps.* 118,8,4).

219. Aquí se percibe la diferencia entre el alma y el cuerpo. La situación final de uno y otro será diferente: mientras la del cuerpo consistirá en carecer de toda necesidad, la del alma consistirá en la satisfacción plena y definitiva de toda necesidad. Cf. *en. Ps.* 62,6 citado en nota 190.

220. Sin emplear el término y, aunque refiriéndose a su juventud maniquea, refiere cómo él sufría precisamente esa enfermedad: aunque estaba famélico por faltarle el alimento interior, Dios, su espíritu no experimentaba hambre; al contrario, no sentía el más mínimo apetito de alimentos incorruptibles. Pero no porque estuviese saturado, sino porque, cuanto más ayuno estaba, mayor repugnancia le producían (*conf.* 3,1,1). La descripción responde perfectamente a una anorexia espiritual.

221. El escuchar equivale a comer: «Quando enim audis, manducas; quando inde cogitas, ruminas...» (*en. Ps.* 36,3,5).

222. «Maior fames est hominis interioris, maior fames et periculosior plaga et gravior mors: multi mortui ambulat, et multi famelici de vanis divitiis exultant» (*s.* 8,10).

a la mesa, se olvidasen de su componente espiritual, dejasen de procurarle el alimento debido ²²¹, lo que conduciría a una muerte más grave que la física ²²². Al mismo tiempo hay una relación entre el ayuno y la percepción del hambre del espíritu ²²³, constante en la tradición ascética ²²⁴.

Esta unidad inseparable de la persona es algo que el santo tiene siempre muy presente y intenta hacerla realidad consciente en los siervos de Dios. En este sentido cabe comparar la Regla con la obra *El trabajo de los monjes*. En ambos escritos promueve el simultanear una y otra actividad, esto es, que la espiritual acompañe a la física. La diferencia está solamente en el tipo concreto de actividad: en *El trabajo de los monjes* se trata del trabajo manual, en la Regla de la comida; la espiritual se refiere en ambos casos a la palabra de Dios, en un caso cantada o rumiada, en otro escuchada ²²⁵.

11. Síntesis conclusiva

El contenido doctrinal del capítulo tercero de la Regla de san Agustín lo podemos resumir en los siguientes puntos:

- a) Una antropología integral. La atención del legislador abarca tanto el aspecto físico como el espiritual.
- b) En el aspecto físico, el primer interés está en un cuerpo sano y fuerte, capaz de afrontar la vida normal de la comunidad. Este aspecto es tan impor-

223. «Opportune namque etiam ventribus ieiuni sumus. Laetabitur cor nostrum, si mentibus esurimus» (s. 28,1). Esa relación es también de tipo material en cuanto que el hecho de ayunar deja más tiempo para alimentar el espíritu: «eadem gesta annis omnibus sollempniter in ecclesia legantur per dies quadragessimae, quando ieiunantibus vacat audire» (ep. 28*,2).

224. «Nempe ieiunium in praeceptis habemus, sed singulorum dierum, tu autem multiplicatis noctibus ac diebus innumera tempora sine cibo transigis et, si quando rogaris ut cibum sumas, paulisper deponas codicem, respondes illico: Non in pane solo uiuit homo, sed in omni uerbo dei (Mt 4,4). Ipse epularum usus, cibus obuius, ut edendi fastidio ieiunium desideretur, potus e fonte, fletus in prece, somnus in codice» (AMBROSIO, *De virginibus* III,4,15). El mismo Pelagio pone en comparación a la profetisa Ana con la virgen consagrada: como aquella se entregaba a la vez a los ayunos y las oraciones, así también esta ha de compensar sus privaciones de alimento físico con el alimento espiritual (*De virgin.* 15).

225. «Cantica uero divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem tanquam diuinum celeumate consolari... Quid ergo impedit seruum Dei manibus operantem in lege Domini meditari, et psallere nomini Domini Altissimi: ita sane ut ad ea discenda, quae memoriter recolat, habeat seposita tempora?» (op. mon. 17,20); «Cum manducas et bibis, psalle» (en. Ps. 146,2). Aunque se trata de aquí de un salmodiar figurado, la imagen es en sí misma significativa.

tante que condiciona la práctica, tradicional y evangélica, del ayuno. La salud física es un valor en sí mismo ²²⁶, aunque este también al servicio de otros valores ²²⁷. Es siempre don específico del Padre, fuente de todo ser ²²⁸.

La salud física ha de ser atendida en todas sus necesidades. Aunque el texto dedica más espacio al ámbito de la alimentación, no olvida otros, también de especial importancia para la salud, como el de la ropa y el del descanso. En este contexto, el bien de la salud física impone dejar de lado el ayuno y la abstinencia.

Pero en otro contexto, en el de quienes gozan de buena salud, esta misma salud justifica el ayuno y la abstinencia. En efecto, el mantenerse dentro de lo necesario, sin abusos provocados por la gula, es medio adecuado para conservarla. Un comentarista moderno señala cómo hoy «se acaba... obligado a hacer por amor a la salud lo que los antiguos maestros del espíritu recomendaban hacer por amor a los pobres y al Señor» ²²⁹.

El santo va todavía más lejos. Colocándose a las antípodas de una filosofía del consumismo, juzga que el ideal no está en poder satisfacer necesidades sino en carecer de necesidades que satisfacer. El suyo es un ideal de liber-

226. «Sane videndum est alia bona nobis deum dare, quae propter se ipsa expetenda sunt, sicut est salus...; alia quae propter aliquid sunt necessaria, sicut cibus, potus, somnus...» (*b. coniug.* 9,9); «In his itaque omnibus incolumitas hominis et amicitia propter se ipsa appetuntur, sufficientia vero rerum necessariarum non propter se ipsam sed propter duo superiora quaeri solet, cum decenter quaeritur» (*ep.* 130,6,13).

227. Así, por ejemplo, el descanso del sueño es condición indispensable para que el espíritu se pueda mantener atento: «Somnum corporis omnes debemus habere; quia si non habeatur somnus corporis, deficit homo, deficit ipsum corpus. Non enim potest diu sustinere corpus nostrum fragile animam vigilantem et intentam in actionibus: si diu fuerit intenta anima in actionibus, corpus fragile et terrenum non illam capit, non illam sustinet perpetuo agentem; et deficit et succumbit. Ideo Deus donavit somnum corpori, quo reparantur membra corporis, ut possint vigilantem animam sustinere... Bonum est somnus corporis, quo reparatur valetudo corporis» (*en. Ps.* 62,4).

228. Cf. *ciu.* 8,4; 11,25; también *c. Acad.* 3,17,37. Aunque que no hay afirmación explícita al respecto, se puede deducir sin dificultad.

229. C. BOFF, 82. Inmediatamente antes ha escrito: «Si es así, ¿se puede decir que el ayuno sería hoy una práctica superada? Si así fuera, ¿por qué entonces toda esa preocupación por los métodos para adelgazar (dietas, gimnasia, etc), sino porque se come en demasía y sin medida? Otra señal: ¿por qué se gasta tanto en las enfermedades provenientes del exceso de consumo, hasta el punto de que algunos países ricos gastan la mitad de su presupuesto sanitario en esto, mientras tres cuartas partes de la humanidad sufren hambre?».

230. «Magis ergo interest, non quid vel quantum alimentorum pro congruentia hominum atque personae suae et pro valetudinis necessitate quid capiat; sed quanta facilitate atque serenitate animi careat, cum his vel oportet vel etiam necesse est carere; ut ilud in animo christiani compleatur quod Apostolus dicit: "Scio et minus habere, scio et abundare..., et satiari et esurire, et abundare et penuriam pati: omnia possum in eo qui me confortat (Fil 4,12-13)» (*qu. eu.* 2,11).

tad, a la que se opone toda necesidad ²³⁰. A nivel físico bastante hay con las necesidades ineludibles que sufre el hombre. Como se valora más una máquina que ofrece las mismas prestaciones con menor consumo de carburante, así san Agustín juzga más sano al cuerpo que cumple su cometido con el menor número de necesidades. En este sentido, él considera el ayuno y la abstinencia como una forma de anticipo, muy limitado por supuesto, de la condición futura y escatológica, carente de toda necesidad, de la que dio ejemplo Cristo en los cuarenta días entre su resurrección y su ascensión.

c) La salud del espíritu es también objeto de atención para el legislador. De una parte es muy consciente de que el espíritu necesita su alimento específico y, en consecuencia, se lo procura estableciendo la lectura durante la comida. Cuando el cuerpo recibe la comida, ha de recibirla también el espíritu; cada uno la suya. Pues tan dañina es para el siervo de Dios la bulimia física como la anorexia espiritual. De otra parte, conoce muy bien la profunda interrelación existente en el hombre entre el cuerpo y el espíritu y que las energías del cuerpo pueden ser puestas al servicio del bien o del mal. Como un cuerpo enfermo o simplemente débil carece de vigor para ponerse al servicio del espíritu, convirtiéndose en un serio obstáculo para su actividad, el santo dispensa del ayuno y abstinencia a quienes se encuentran en tales condiciones. A su vez, como las energías pueden ponerse también al servicio de una u otra concupiscencia y constituir desde esta perspectiva otro tipo de obstáculo para la actividad del espíritu, prescribe el ayuno y la abstinencia a los siervos de Dios que gozan de salud física.

d) El legislador está atento también a que las diferentes condiciones de salud que conllevan diferencias en el trato no se conviertan en problema social dentro del monasterio.

Que el platonismo, en particular el neoplatonismo, tuvo un influjo de primer orden en el pensamiento agustiniano es un dato difícil de negar. Las divergencias suelen aparecer a la hora de valorar en concreto su alcance. Uno de los campos a propósito del cual más a menudo se acusa a san Agustín de haber sucumbido a los planteamientos platónicos es el de la ascética. Pero, aunque es cierto que el (neo)platonismo está muy distante de la visión bíblica del hombre, no por eso cabe valorar sin más negativamente cuanto concuerde con él. Si su error más notable radica, a nivel antropológico, en la unilateralidad o falta de equilibrio al primar al espíritu en detrimento del cuerpo, al menos hay que reconocerle el valor de recordar que existe también el espíritu, algo importante para una época como la presente que tiende a olvidarlo.

Pero ¿qué decir al respecto, limitándonos al tercer capítulo de la Regla que nos ocupa? El platonismo está sin duda presente en nuestro capítulo. Evidentemente la imagen que está detrás del empleo del verbo «domar» es platónica y responde a una antropología dualista ²³¹. No obstante, nos parece que difícilmente se puede ubicar en un marco globalmente platónico un texto que presupone una antropología integral que contempla tanto el cuerpo como el espíritu; que, a nivel cuantitativo, dedica mucha más extensión a los aspectos físicos de la salud que a la salud del espíritu; que en ningún momento busca «domar» el cuerpo, sino sólo la «carne»; que, sobre todo, presupone la salud física como un valor en sí mismo, aunque se la aprecie también en función de otros valores.

En efecto, el cuerpo no aparece en modo alguno como enemigo que hay que vencer o del que hay que liberarse. Como señala V. Grossi, el capítulo nos coloca frente a una propuesta de vida monástica que supera la ascesis dicotomista, basada sobre la lucha cuerpo-alma; en él el santo muestra haber superado el esquema antropológico dicotómico o tricotómico y la ascética subsiguiente ²³². Sirviéndonos de la ambigüedad de la preposición española *de*, se podría afirmar: en este capítulo de la Regla el legislador no pretende la liberación del cuerpo (*de* indicadora de separación) sino la liberación del cuerpo (*de* con valor de genitivo objetivo). De forma más explícita: el objetivo no es que el siervo de Dios se libere del cuerpo como de una cárcel, sino de liberar al cuerpo de la esclavitud a que le tiene sometido el alma «perversa» o, si se quiere, la concupiscencia de la carne. El cuerpo no es un lastre en sí mismo sino que es él mismo el que está lastrado. El capítulo mira, ante todo, a liberarlo del lastre de la debilidad y la enfermedad que arrastra, en la medida en que es posible en esta tierra. Al mismo tiempo, mira a liberar al cuerpo del poder de quien maneja ese lastre al servicio de sus propios intereses. En la mente de san Agustín no es el alma la que siente el peso del cuerpo, sino más bien el cuerpo el que siente el peso del alma. No del alma en su realidad última tal como fue creada por Dios, sino del alma que en su orgullo se rebeló contra Dios y sufrió el castigo en el cuerpo. A causa del alma el cuerpo lleva

231. No se ha olvidado, sin embargo, que san Agustín utiliza la imagen como una simple comparación comprensible para el pueblo aun fuera de categorías fundamentales platónicas. Cf. antes nota 52.

232. V. GROSSI, *La ascética del cuerpo*, 317. El autor pone de relieve cómo el santo evita la terminología agonista, presente en otros maestros espirituales de la época, como san Basilio Magno, símbolo de un tipo de ascética marcada por el dualismo platónico y que llevaba a luchas extenuantes del sujeto consigo mismo (*ib.* 318.320-321). Cf. también del mismo autor: *Agustín, teólogo de la antropología cristiana. Nota sobre su somatología*, en D. RAMOS-LISSON, M. MERINO y A. VICIANO, *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, Pamplona 1996, 97-126.

el lastre de su debilidad y enfermedad y a causa del alma el cuerpo puede servir al mal.

A propósito del capítulo tercero, los autores suelen poner de relieve la atención a las diferencias personales por parte de san Agustín. Es una evidencia. Pero a nosotros nos place acentuar más todavía la atención al nivel físico, el trato dado al cuerpo. La luz de la fe cristiana al respecto disipa las tinieblas filosóficas. El automóvil de la filosofía (neo)platónica no lleva más que luces cortas, el de la fe cristiana las lleva también largas. Con la luz que aportan los faros de la filosofía platónica no se ve más que el presente inmediato; los faros de la fe cristiana, en cambio, alargan la visión hasta un futuro sin límites. Si san Agustín hubiese dispuesto sólo de la primera luz, hubiese considerado el cuerpo y su salud únicamente como un utensilio de usar y tirar; fue la segunda luz la que le hizo advertir que su condición de útil carece de fecha de caducidad y, además, valorarlo como bien en sí, aunque nunca absoluto.

P. DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid