

## *Gastrimargia y abstinentia gulosa* en la normativa monástica hispanovisigótica (II): Isidoro de Sevilla

Pedro CASTILLO MALDONADO  
*Universidad de Jaén*

### *Resumen*

Este artículo estudia las prescripciones sobre la alimentación en la *Regula monachorum* de Isidoro. Previamente, hace una aproximación a la experiencia biográfica y a la ideología monástica del obispo de Sevilla.

### *Abstract*

This article studies the prescriptions about the food in the Isidore's *Regula Monachorum*. Previously, makes an approximation to the biographic experience and the monastic ideology of the Seville's bishop.

*Palabras clave:* Antigüedad tardía, Hispania, cristianismo, ascesis, monacato.

En un artículo anterior analizábamos las privaciones y los ayunos a que estaban sometidos los monjes hispanos, basándonos en la llamada *Regula Leandri*<sup>1</sup>. Prosiguiendo con el estudio de la reglamentación del monacato hispano tardoantiguo, en esta ocasión nos centramos en la *Regula monachorum* (en adelante R.I.), un escrito de Isidoro de Sevilla.

Previamente, hay que abordar dos temas que informarán la normativa isidoriana: la biografía y el pensamiento ascético-monástico del hispalense. De su

1. P. CASTILLO, "Gastrimargia y abstinentia gulosa en la normativa monástica hispanovisigótica (I): Leandro de Sevilla", *Florentia Iliberritana* 13 (2002), pp. 33-52.

Flor. II., 15 (2004), pp. 29-55.

experiencia vital, obviamente son temas importantes su condición de obispo y, sobre todo, el grado de conocimiento que tuviera de la vida ascética en general y de la cenobítica en particular<sup>2</sup>. El autor que más directamente se ha interrogado al respecto es J. Pérez Llamazares<sup>3</sup>. Descartada su adscripción como benedictino y otras asignaciones sin fundamento alguno, hace notar la falta de documentación con que contamos, por lo que difícilmente se puede aseverar la tradicional condición de monje atribuida a Isidoro, basada tanto en los dísticos que le dedicara su discípulo Floro en un *Psalterium* (“*Florus Isidoro abbati*”) y en la titulación consignada en la tardía colección de Leodegundia (“*Incipit regula Sancti patris Isidori Abbatis*”), como en las ansias de determinados historiadores monásticos por incluir al ilustre *doctor Hispaniae* en el catálogo de sus predecesores.

Efectivamente, los verdaderos biógrafos de Isidoro, su amigo Braulio, el obispo Ildefonso de Toledo y el diácono Redempto<sup>4</sup>, nada dicen al respecto; a lo que hay que sumar el silencio del propio prelado. El primero se limita a definirlo como “*uir egregius*”, a la vez que pondera su formación intelectual (Br., *Renot. Is.*). Igual vacío se encuentra en la noticia que le dedicara el toledano (Ild., *Vir. Ill. VIII*), quien siempre señala cuando ha lugar el carácter de monje en sus biografiados, por cuanto

2. Para el primero de los aspectos, Isidoro como obispo, véase *infra* con motivo del IV Concilio de Toledo. Para su actuación general en calidad de obispo, cf. J. GIL, “Isidoro como obispo”, *San Isidoro, doctor Hispaniae*, Sevilla, 2002, pp. 81-95.

3. J. PÉREZ LLAMAZARES, “¿San Isidoro de Sevilla, monje?”, *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 39-55. Sus conclusiones calaron pronto, siendo admitidas (en lo que respecta a la negativa de su condición monástica) por J. MADDOZ, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, León, 1960, p. 10, pues “no parece que Isidoro hubiera sido monje”. Otro documento que pudiera abundar en la condición no monacal de Isidoro es la *Vita sancti Fructuosi*, en cuyo prólogo (*Vit. Fruct.*, praef.: “...ille [Isidorus] activae uitae industria uniuersam extrinsecus erudit Spaniam...”) exalta la vida activa de Isidro, frente a Fructuoso, de quien elogia la vida contemplativa.

4. El resto de los pretendidos documentos biográficos de Isidoro están transidos de tópicos hagiográficos, de común puras fantasías. Ejemplo característico es la noticia del Cerratense, que hace de Isidoro nada menos que nieto del rey goda Teodorico: “*Isidorus... filius Seueriani... Tehodorici regis gothorum filii*”. Cf. A.C. VEGA, “Cuestiones críticas de las biografías isidorianas”, *Isidoriana*, León, 1961, pp. 75-98.

Flor. II., 15 (2004), pp. 29-55.

era un episodio que tenía en la más alta estima y él mismo lo era<sup>5</sup>. En fin, de la carta de Redempto se infiere que el prelado conservaba sus bienes a la hora de la muerte (Redempt., *Obit. b. Is.*), algo que presenta dificultades con un eventual ingreso en la *militia Christi*<sup>6</sup>. Por otro lado, del escrito que Leandro dedicara a la común hermana Florentina se deduce que Isidoro, “*iunior*”<sup>7</sup>, estaba bajo su tutela (Leand., *Inst. Virg.*, 31, 11). Concluye J. Pérez Llamazares que de los versos de Floro cabe deducir que Isidoro estuviera a cargo de la canónica catedralicia sevillana, algo también apoyado por la referida información de Leandro, pero no su condición de monje. Asimismo señala que, pese a la nítida distinción entre clero canónico catedralicio y monjes, las pautas de vida del primero estaban impregnadas por el pensamiento ascético y cenobítico de los segundos, llegando a reflejarse, algo de nuestro interés, en las comidas en común. Aún esta hipotética condición de canónico regular es cuestionada por M.C. Díaz y Díaz<sup>8</sup>, restando únicamente cierto consenso historiográfico sobre su formación en la escuela episcopal hispalense<sup>9</sup>.

Sea como fuere<sup>10</sup>, lo cierto es que estuvo bajo la tutela de Leandro, quien

5. Se advierte especialmente en el caso de Eladio (Ild., *Vir. Ill.* VI), obispo de Toledo y monje de Agali, verdadero clónico de Martín de Tours (J. FONTAINE, “El De Viris Illustribus de San Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad”, *Anales Toledanos III. Estudios sobre la España Visigoda*, Toledo, 1971, pp. 73-75 y 85-93), cuyas respectivas vidas santas eran un ejemplo de *duplex uia*: contemplativa como monjes, y de gobierno o acción como obispos.

6. Para la renuncia de bienes al ingreso en el monasterio, cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigótico*, Salamanca, 1987, pp. 38-44. Obviamente, esta renuncia no afectaría al total del patrimonio familiar, como demuestra el propio caso de los tutores de Isidoro (P. CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, París, 1994, pp. 207-208).

7. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “Introducción general”, *San Isidoro de Sevilla. Etimologías I*, Madrid, 1993<sup>2</sup>, p. 101 y nota n° 23.

8. *Ibidem*, p. 106 y nota n° 33.

9. P.e., J. FONTAINE, “Isidore de Séville”, *D.E.C.A. I*, trad., París, 1990, p. 1253.

10. No parece un asunto resuelto. Su *professio monachi* es admitida modernamente por J. PÉREZ DE URBEL, *Monjes españoles en la Edad Media I*, Madrid, 1933, pp. 232-238 e *Idem*, *San Isidoro de Sevilla*, Madrid, 1940, pp. 51-53, basándose en Leodegundia y Floro. También I. QUILES, *San Isidoro de Sevilla. Biografía-escritos-doctrina*, Madrid, 1965<sup>2</sup>, pp. 25-33, para quien se formaría en la escuela de un monasterio fundado por Leandro y la propia R.I. sería

Flor. II., 15 (2004), pp. 29-55.

ciertamente antes de obispo había sido monje “*professione*” (Is., *Vir. Ill. XXVIII*). Por tanto, desde su infancia la experiencia ascético-monástica le era muy próxima; algo todavía más marcado si consideramos la condición virginal de su hermana Florentina. Tenía un perfecto conocimiento del ideario ascético y de la realidad cenobítica, llegando a mostrarse, cuando redacta su regla, como un experimentado organizador<sup>11</sup>. Incluso hay expresiones de Isidoro difíciles de entender sin una experiencia vital muy cercana al retiro ascético, como por ejemplo cuando aluda a la fatiga periódica que produce la vida contemplativa (*Sent. III, XV, 8-9*).

En relación con el segundo aspecto que atraía nuestra atención, el pensamiento monástico general del hispalense, J. Fontaine ha precisado el *corpus* de escritos en los que se advierte: *De Differentiis, De ecclesiasticis officiis, Etymologiae, Synonyma y Sententiae*, además de los cánones correspondientes del *Concilium IV Toletanum*, inspirados por el sevillano, y, claro está, su *Regula monachorum*<sup>12</sup>.

Quizá la referencia más genérica sea la contenida en *De Differentiis*, libro II. Aquí, en su capítulo trigésimo cuarto<sup>13</sup>, consagra la distinción “*inter actiuam et contemplatiuam uitam*” (*Diff. II, XXXIV, 130*), en un episodio de raíz neoplatónica

redactada siendo Isidoro abad del mismo, es decir, con anterioridad a su nombramiento como obispo (véase *infra*, nota nº 53). En el elenco de monjes-obispos lo incluye A. MUNDÒ, “Il monachismo nella penisola iberica fine al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie”, *Il monachismo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà Occidentale*, (*Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* 4), Spoleto, 1957, pp. 81 y 94, al igual que G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Madrid, 1998<sup>2</sup>, p. 295 y A. MASOLIVER, *Historia del monacato cristiano I*, trad., Madrid, 1994, p. 99. Con otros argumentos, I. GOBRY, *Storia del monachismo II*, trad., Roma, 1991, p. 930, cree probable la condición de Isidoro de monje y abad. Desde el análisis interno de la producción isidoriana, y por los propios condicionantes familiares, tal posibilidad es admitida por J. FONTAINE, “La vocation monastique selon saint Isidore de Séville”, *Théologie de la Vie Monastique. Études sur la Tradition patristique*, Aubier, 1961, pp. 353-354.

11. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “La vie monastique d’après les écrivains wisigothiques (VII<sup>e</sup> siècle)”, *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, 1961, Aubier, p. 337.

12. J. FONTAINE, “La vocation monastique...”, 353-369. Altero el orden cronológico de las obras por intereses expositivos.

13. En *P.L.* 83, 90-91.

ampliamente inspirado en Gregorio Magno. Aunque Isidoro valora la vida activa muy positivamente, sublima la contemplativa, la propia de los monjes, afirmando que ésta se ocupa “*in sola Dei dilectione*” y concluyendo que si la primera tiene beneficios, la segunda los tendrá en mayor medida (*Diff. II, XXXIV, 130-1*). Continúa el obispo proponiendo ejemplos bíblicos, en este caso los exhibidos por Raquel y María, representantes de la contemplación, frente a Lía y Marta, de la acción (*Diff. II, XXXIV, 132*). Es la misma distinción entre dos tipos de vida que establecerá en las *Sententiae*, en el capítulo que antecede a los dedicados a los ascetas, subrayando que la dedicada a la contemplación consiste en la “*especulatio supernorum*”, algo elitista, propio de unos pocos (*Sent. III, XV, 1*)<sup>14</sup>.

En *De ecclesiasticis officiis*<sup>15</sup>, después de ocuparse de los oficios y tiempos litúrgicos, lleva a cabo una taxonomía de los estados y ministerios cristianos en su segundo libro, dedicándoles a los monjes el capítulo decimosexto<sup>16</sup>. Establece la existencia de seis tipos o géneros, de los cuales considera “*tria optima*”, cenobitas, eremitas y anacoretas que se han perfeccionado en un cenobio, y tres negativos, que en todo caso deben evitarse (*Eccl. off. II, XVI, 2*). Esta división, doblemente tripartita, bebe de Casiano, Jerónimo y Agustín<sup>17</sup>; muy especialmente del primero, mencionado de forma explícita (*Eccl. off. II, XVI, 5 y 11*), para quien habría tres géneros de monjes sarabaítas en Egipto, dos excelentes y uno tibio y reprobable, el de los sarabaítas (*Cas., Coll., XVIII, 4-9*). Para definir a los malos monjes Isidoro ampliará el cuadro

14. *Duplex uita* también retratada por su amigo, tal vez discípulo, Braulio (*Br., Vit. Aem. 12*).

15. De título original *De origine officiorum*: C.M. LAWSON, *Sancti isidori Episcopi Hispanensis. De ecclesiasticis officiis*, (*Corpus Christianorum* 113), Turnholt, 1989, pp. 14-15 y 112; J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, 2002, trad., p. 145.

16. En C.M. LAWSON, *op. cit.*, pp. 74-80.

17. J. FONTAINE, “La vocation monastique...”, p. 357, nota nº 11. Las relaciones de Jerónimo con el ascetismo hispano, asunto menos estudiado que las influencias de Casiano y Agustín, están bien documentadas en el episodio protagonizado por Lucinio y su viuda Teodora (*Hier., Ep. LXXI y LXXV*), y el sacerdote Abigao (*Hier., Ep. LXXVI*), a quien encomendaría a Teodora. Para una taxonomía comparada de monjes, aunque poniendo en duda las dependencias de Isidoro antes referidas, R. SUSIN, “Sobre las fuentes de la Regula Isidori”, *Salmanticensis* 14, 1967, p. 392.

con informaciones de Agustín, lo que le lleva a mencionar a los giróvagos o errantes como circunceliones<sup>18</sup>. Mientras, Jerónimo es usado principalmente para establecer los orígenes de la vida solitaria, esto es, su étimo en los ejemplos veterotestamentarios de Elías y su discípulo Eliseo<sup>19</sup>. Es significativo de la consideración monástica de Isidoro que reserve el primero de estos géneros para los monjes cenobitas que, a decir suyo, viven al modo de los tiempos apostólicos (*Eccl. off.* II, XVI, 2)<sup>20</sup>.

Respecto de la temática que nos ocupa, los ayunos y demás aspectos alimentarios, Isidoro retiene las noticias de los anacoretas aportadas por Agustín<sup>21</sup>. Al describir a los cenobitas, sus *mores, uita e institutiones*, hace ver lo pobre de sus comidas (“*parca et uilissima*”) y, de manera genérica, que se abstendían de carne y vino “*pro sufficientia domandarum libidinum*” (*Eccl. off.* II, XVI, 14-15). Frente a las reticencias que pudiera despertar el consumo de carnes, que sólo tendrían explicación por su efecto lujurioso, avala el de pescado aduciendo la experiencia bíblica (*Eccl. off.* I, XLV, 2).

Ya había hecho referencia a los ayunos, a sus tiempos, en el primero de los libros, concretamente en los capítulos *De ieiunio quadragensimae, De ieiunio pentecosten, De ieiunio septimi mensis, De ieiunio kalendarum nouembrium, De ieiunio kalendarum ianuariarum, De triduanii ieiunii consuetudine y De diuersorum*

18. Cf. J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad...*, pp. 157-158. Estos monjes errantes o de difícil sometimiento a las normativas ya habían dado problemas a Etrópico, según comunica a Pedro, obispo de Ercávica, en *Epistola de districtione monachorum* (cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “La vie monastique d’après...”, pp. 371-373; L. CILLERUELO, “El espíritu de san Agustín en los orígenes del monacato español”, *Augustinianus* 25, 1980, pp. 140-142).

19. Isidoro dedica los capítulos XXXV y XXXVI de su *De ortu et obitu patrum* a estos dos profetas, Elías y Eliseo. Al primero lo define como “*habitor solitudinis*”, a la vez que enfatiza su papel apocalíptico, en débito de Tertuliano según C. CHAPARRO, *Isidorus Hispaliensis. De ortu et Obitu Patrum*, París, 1985, p. 158, nota nº 90.

20. Es un extracto de Aug., *Op. Mon.* 16, 17 (J. FONTAINE, “La vocation monastique...”, p. 359, nota nº 17). La emulación de la comunidad apostólica es retomada en R.I, III, 1. Según U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, “La Regla de San Agustín y los últimos estudios sobre la misma”, *Revista Española de Teología* 17 (1957), p. 483, este precepto de R.I demuestra un claro débito con el pensamiento agustiniano; R. SUSIN, *art. cit.*, p. 373 y nota 8, se muestra de acuerdo y señala concretamente a Aug., *Disc. monast.* 2.

21. J. FONTAINE, “La vocation monastique...”, p. 359.

*dierum ac temporum ieiuniis* (*Eccl. off.* I, XXXVII-XLIII). Estos tiempos de ayuno se basan en palabras bíblicas, patristicas y, en algún caso, para combatir las costumbres paganas: el ayuno de enero “*propter errorem gentilitatis instituit ecclesia*” (*Ecc. off.* I, XLI, 1). Igualmente, hace ver la diversidad de normas y tradiciones en cada iglesia, admitiendo la multiplicidad de usos locales siempre que no fuesen “*contra fidem neque contra mores bonos*” (*Eccl. off.* I, XLIII, 2).

Otra obra en la que dedica un capítulo a los monjes, el décimo tercero de su libro séptimo, son las *Etymologiae*<sup>22</sup>. Reserva una posición central a los “*monachi*”, tras los clérigos y delante de los demás files, lo que viene de nuevo a subrayar la especial consideración que les tiene. Al igual que hiciera en el escrito anteriormente comentado, clasifica a los monjes, si bien aquí de forma menos desarrollada. Distingue únicamente entre cenobitas, anacoretas y eremitas; e insiste en un origen apostólico para los primeros, “*Apostolorum imitantur*” (*Etym.* VII, 13, 3)<sup>23</sup>. Su fuente principal es Jerónimo, fundamentalmente su famosos consejos *Ad Eustoquium* (Hier., *Ep.* XXII), aunque también Casiano y Agustín<sup>24</sup>.

En relación a la alimentación, a sus formas de *abstinentia*, distingue tres tipos de ayuno: el *ieinium* llevado acabo en cualquier día de forma voluntaria, la *statio* o privación establecida en fechas determinadas y, al fin, un último particular llamado *xerofagia*, consistente en una dieta seca (*Etym.* VI, 19, 65-70).

Distinta naturaleza tienen las disposiciones canónicas del IV Concilio de

22. En J. OROZ, M.A. MARCOS, M.C. DÍAZ, *San Isidoro de Sevilla. Etimologías I*, (B.A.C. 433), Madrid, 1993<sup>2</sup>, pp. 682-683.

23. A lo largo de toda su literatura monástica Isidoro se interesa por los orígenes etimológicos o históricos de los monjes, lo que le lleva a hablar de los solitarios, pero no puede por menos que mostrar sus reticencias a la vida en soledad, marcando en esto una gran diferencia, por ejemplo, con Fructuoso (cf. A. LINAGE, “En torno a la *Regula Monachorum* y sus relaciones con otras reglas monásticas”, *Bracara Augusta* 21-I (1967), pp. 149-150).

24. Cf. estudio de fuentes (comparando con las de *Eccl. off.* II, XVI) en A. LINAGE, “Isidoro de Sevilla, *De monachis* (*Etymologiarum* VII, 13)”, *Studia Patristica* 13-2, Berlín, 1975, pp. 479-486.

Toledo<sup>25</sup>. Pese a ser una obra colectiva, responsabilidad de todos los signatarios, su redacción ha sido atribuida a Isidoro<sup>26</sup>. El sínodo dedica a los monjes y vírgenes profesas siete de sus cánones, cuarenta y nueve a cincuenta y seis<sup>27</sup>, de gran trascendencia para el monacato hispánico<sup>28</sup>. Aquí se muestra contrario a las formas ascéticas no regladas y a toda escapatoria de la profesión monástica<sup>29</sup>, codifica la

25. Sobre la naturaleza de las reuniones sinodales toledanas, y la importancia de este IV Concilio de Toledo en la serie, cf. G. MARTÍNEZ DÍEZ, "Los concilios de Toledo", *Anales Toledanos III. Estudios sobre la España Visigoda*, Toledo, 1971, pp. 119-138. El Concilio IV de Toledo, en el que el doctor hispalense desempeñara un papel esencial, cierra una primera compilación de la colección canónica conocida como la "Hispana", obra de Isidoro a decir de su editor moderno G. MARTÍNEZ DÍEZ, *La Colección Canónica Hispana I*, Madrid, 1966, pp. 257-270, 306-325 y 386-390. Por su parte, M.C. DÍAZ Y DÍAZ, "Introducción...", pp. 156-157, aun señalando un primer bloque al que se sumaría entre otros este IV Concilio de Toledo, admite la participación muy principal de Isidoro.

26. Los obispos hispalenses ostentan la categoría de metropolitanos de la Bética desde el III Concilio de Toledo (a. 589). En virtud de esta condición, Isidoro protagoniza los concilios II de Sevilla (a. 619) y III de Sevilla (celebrado ca. 622-624, no se han conservado sus actas: cf. J. ORLANDIS, D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, pp. 259-260), además del IV Concilio de Toledo (a. 633), encabezando las firmas de los asistentes. Sobre la sucesión en la cátedra hispalense, cf. M. SOTOMAYOR, "Sedes episcopales hispanorromanas, visigodas y mozárabes en Andalucía", *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002, pp. 470-475. Para una síntesis de la topografía edilicia de la diócesis, cf. J. GIL, "Los comienzos del cristianismo en Sevilla", *Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez y Cádiz y Ceuta*, (*Historia de las diócesis españolas* 10), Madrid-Córdoba, 2002, pp. 31-35.

27. En G. MARTÍNEZ DÍEZ, F. RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana V*, Madrid, 1992, pp. 229-235.

28. Cf. A. LINAGE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica I*, León, 1973, p. 225.

29. Sobre los términos *conuersatio*, *professio*, *institutum* y *propositum*, todos ellos referidos a la calidad de monje, cf. J. CAMPOS, "La *Regula monachorum* de San Isidoro y su lengua", *Helmantica* 12, 1961, p. 79 e *Idem*, "Lengua e ideas del monacato visigodo", *Anales Toledanos III. Estudios sobre la España Visigoda*, Toledo, 1971, pp. 230-232.

Flor. II., 15 (2004), pp. 29-55.

autonomía económica de los cenobios<sup>30</sup>, y establece las relaciones con sus responsables jurisdiccionales últimos (según demuestra la ceremonia de la *ordinatio abbatis* contenida en el *Liber Ordinum*, no eran otros que los obispos<sup>31</sup>). De este texto normativo sólo cabe retener para nuestros fines la autonomía económica de la que gozaba el monasterio y, sobre todo, que en la jurisdicción episcopal recaía el correcto cumplimiento de la vida monástica, o como dice el texto, lo que recogen los sagrados cánones: supervisar la rectitud de las costumbres, nombrar a los abades y demás cargos, y corregir las violaciones de las reglas<sup>32</sup>. Precisamente será en virtud de su condición de obispo, con jurisdicción sobre los cenobios de su diócesis, como debamos entender la propia redacción de R.I, en un momento ciertamente de

30. Autonomía económica ya defendida con ardor en otro sínodo presidido por Isidoro, el II Concilio de Sevilla (a. 619). Al respecto, cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 53-60.

31. En M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, París, 1904, cols. 57-60.

32. *Conc. IV Tolet.*, c. 51: "...quod praecipunt canones, id est monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instruere atque extra regulam facta corrigere". Nótese que se emplea el singular "*regulam*". Sin embargo, no es posible inferir la existencia de un único texto normativo, al modo de las órdenes monásticas medievales. Isidoro se refiere a la norma de vida, como se advierte en el canon vigésimo cuarto de este mismo concilio. Por tanto, no cabe hablar de "monjes isidorianos", es decir, según los institutos u órdenes religiosas propias de tiempos posteriores. Los monasterios contaban con todo un arsenal de escritos espirituales y ascéticos (cf. A. MUNDÓ, *art. cit.*, pp. 95-97), pero en donde, obviamente, ocuparía un lugar muy destacado una regla concreta, máxime si ésta era obra del obispo jurisdiccional como ocurriera con el caso de la R.I. Hay que subrayar que "no se escribieron [las reglas de Isidoro y Fructuoso] para imperar exclusivamente en monasterio alguno" (A. LINAGE, *op. cit.*, p. 271). El propio Isidoro recomienda que los monjes huéspedes en otro monasterio actúen según vean hacer a sus anfitriones (R.I XXIV, 591-4), lo que implica la existencia de tradiciones distintas. De hecho, la regla como constitutiva de una orden no aparece hasta el siglo XII (J. GRIBOMONT, "Règles monastiques", *D.E.C.A.* II, trad., París, 1990, p. 2161). Por otra parte, P. SÉJOURNÉ, *Le dernier père de l'Église. Saint Isidore de séville. Son rôle dans l'histoire du droit caninique*, París, 1929, p. 375, nota nº 2, niega la existencia de un pretendido concilio toledano que habría obligado a todos los clérigos a vivir según la "orden" de Isidoro ("*ut omnes clerici uiueret secundum regulam Sanctissimi Patris Isidori*"); cf. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...* p. 241-242).

Flor. II., 15 (2004), pp. 29-55.

florecimiento del fenómeno monástico meridional según se desprende de las disposiciones canónicas del II Concilio de Sevilla, que alude a los “*coenobia nuper condita in prouincia Baetica*” (*Conc. II Hisp.*, c. 10).

Pero será en los *Synonyma* donde Isidoro exprese con mayor detenimiento su concepción ascética de la vida<sup>33</sup>. Ildefonso lo define como un “*librum lamentationis*” (*Ild., Vir. Ill. VIII*)<sup>34</sup>, pero acaso sea su amigo Braulio quien mejor haya percibido el carácter espiritual de esta obra, destinada al consuelo del alma, “*ad consolationem animae*”, y a la esperanza del perdón, “*ad spem percipiendae ueniae*” (*Br., Renot. Is.*). Es una obra gramática desde el punto de vista formal<sup>35</sup>, consistente desde la óptica de su contenido en una larga lamentación lírica (libro primero) seguida por una colección de máximas, *mandata* espirituales, morales y ascéticos, donde la Razón propone toda una *norma uiuendi* (libro segundo)<sup>36</sup>. En suma, una colección sapiencial con un fin eminentemente pastoral<sup>37</sup>. Si el primero de los libros tiene sus raíces en los escritos bíblicos y en las *Moralia in Job* de Gregorio Magno, el segundo, de más interés para nuestros fines, responde igualmente a esta fuente gregoriana, aunque sin excluir otras menores<sup>38</sup>.

Isidoro se vale de la conversación entre dos “personajes”, un Hombre que llora

33. Cf. J. FONTAINE, “Isidore de Séville auteur ‘ascétique’: les énigmes des Sinónima”, *Studi Medievali* VI/1 (1965), pp. 163-195.

34. Sobre la noticia del “escritor” Isidoro en Ildefonso, cf. J. FONTAINE, “El *De Viris Illistribus* de San Ildefonso...”, pp. 66-72 y 87-88.

35. Aunque fundamentalmente ascética (J. MADDOZ, *op. cit.*, pp. 48-52).

36. Cf. J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis...*, pp. 115-120. Son muy ilustrativas las primeras palabras del Hombre y de la Razón en los libros I y II, respectivamente: “*Anima mea in angustiis est, spiritus meus aestuat, cor meum fluctuat, angustia animi possidet me. Angustia animi affligit me, circumdatus sum ómnibus malis...*” (*Syn. I, 5*) y “*Scito, homo, temetipsum; scito quis sis, scito cur ortus sis, quare natus sis, in quem usum genitus sis, quare sis factus, qua conditione sis editus, aut quare sis in hoc saeculo procreatus; memento conditionis tuae, naturae tuae ordinem serua...*” (*Syn. II, 2*).

37. J. FONTAINE, “Isidore de Séville auteur ‘ascétique’...”, pp. 185 y 190

38. *Ibidem*, pp. 173 y ss. Por ejemplo, hay débitos directos de la *Regula Puellarum* de Agustín, como también en *De Ecclesiasticis Officiis* y en la propia R.I (A. MANRIQUE, “La Regla de san Agustín en España durante los primeros siglos de su existencia”, *La Ciudad de Dios* 182 (1969), p. 497).

y la Razón que amonesta (*Syn.* I, 4), es decir, de un diálogo interior, para exponer su visión del hombre y todo un programa de vida consecuente. Su antropología se caracteriza por el pesimismo<sup>39</sup>. El mismo parto, un hecho doloroso marcado por los lloros y gemidos, ya anticipaba un camino tortuoso para el hombre (*Syn.* I, 26). No en balde tal día es increpado como “*dies detestanda*” y “*dies abominanda*” (*Syn.* I, 64). La tierra, las cenizas y el polvo que conforman la materia, determinan una naturaleza pecadora, acostumbrada al hábito de la falta (*Syn.* I, 72). Como expresa en la antropología que da comienzo al segundo libro del *De Differentiis*, el mismo cuerpo “*habens semen ex uitio*” (*Diff.* II, XXVII, 92). Sin embargo, una adecuada actitud y la presencia admonitoria de la muerte abren un camino de esperanza<sup>40</sup>. A decir de la Razón, una vida marcada por la ascesis, “*cum difficultate... cum dolore*” (*Syn.* I, 46), puede combatir el mal hábito carnal.

En relación con nuestros intereses, hace referencia pormenorizada a los principios formativos que tienen que ver con la alimentación; un rasgo que sería primordial en la vida monástica, puesto que subyugar los deseos de la carne era requisito previo para emprender la lucha espiritual propia de todo monje (*Sent.* II, XLI, 1). Concretamente, en el segundo libro puede advertirse tanto su ideal de monje como la valoración que de la nutrición tiene el obispo. Respecto de lo primero, el monje arquetípico debe tener el rostro pálido, el cuerpo flaco y, en fin, la apariencia enjuta (*Syn.* II, 14). Sin duda esto sería la consecuencia de todo un programa de ascesis corporal, en el cual destacaban las privaciones y los ayunos, unas formas de *abstinentia* (acaso sería mejor decir de *temperantia*<sup>41</sup>) que tenían por objeto castigar el cuerpo. Tal mortificación no tenía otro fin que el dominio sobre el mismo y, en consecuencia, restringir la libido (*Syn.* II, 15). La castidad se alcanza con la lectura, el trabajo... y los ayunos. Según su pensamiento “*fames et sitis carnis lasciuam*

39. Sobre la antropología de Isidoro, cf. R. FLÓREZ, “La antropología agustiniana en San Isidoro”, *Agustinus* 25 (1980), pp. 89-106; con abundantes referencias a las *Sententiae*, P. CAZIER, *op. cit.*, pp. 97-103.

40. Cf. P. CASTILLO, “La muerte de Isidoro de Sevilla: apuntes de crítica histórico-hagiográfica”, *Habis* 32 (2001), pp. 592-594.

41. Término, a mi parecer, clave del espíritu isidoriano, usado en R.I. IX, 251. Sobre el empleo de este vocablo en otras reglas monásticas, cf. J.M. CLÉMENT, *Léxique des anciennes règles monastiques occidentales* II, Estrasburgo, 1978, p. 1200.

*superant*”, la sed y el hambre vencen a la lujuria de la carne, a la lascivia connatural a nuestra materia (*Syn.* II, 15). Es la misma consideración que se advierte en la lucha entre virtudes y vicios descrita en las *Sententiae*, donde afirma que las privaciones alimenticias tienen por objeto último la *abstinentia*, pues en la medida que el cuerpo se mortifica por la falta de comida el alma se aparta del deseo prohibido (*Sent.* II, XXXVII, 3). No en balde la *fornicatio* es el más grande de los vicios, “*inter cetera septem uitia*”, incluyendo la gula (*Sent.* II, XXXIX, 20). Pero además en Isidoro los ayunos adquieren un valor que podríamos llamar necesario, ya que “*non potes tentationes uincere, nisi ieiuuis erudiaris*” (*Syn.* II, 14). Tras estas sentencias se esconden tanto los saberes médicos clásicos como la propia experiencia cristiana del retiro en el desierto<sup>42</sup>. Buena prueba de la pervivencia de estos principios fisiológico-nutricionales es la valoración que hace del vino y de sus perniciosos efectos orgánicos. No sólo alteraba la mente, sino que excitaba la lujuria al llenar las venas, “*uenis uino repletis*”, procurando *calor seminalis* y sus inevitables consecuencias: “*luxuria in membris pullulat*” (*Syn.* II, 15). La pérdida de aliento vital que significaba toda polución, fruto último de la lujuria, era algo pernicioso; no únicamente en el plano espiritual sino, siguiendo una ancestral idea médico-fisiológica, para el propio cuerpo, pues se entendía que la castidad era salud, llegando Isidoro para demostrar tal tesis al aludir a la experiencia de los atletas paganos que se mantenían en continencia (*Sent.* II, XL, 5).

Resumiendo, para Isidoro una alimentación que obviara las privaciones y los ayunos, aportando a su juicio un claro exceso energético, excitaba la perniciosa lujuria. Por el contrario, la escasez de nutrientes eliminaba tal tendencia; al menos en la medida que esto era posible, puesto que el obispo es consciente de la dificultad de anular totalmente las emisiones seminales (*Sent.* III, VI, 3)<sup>43</sup>. Se podría decir que lo que se encontraba de forma más o menos implícita en el escrito de su hermano Leandro dirigido a las monjas, aparece explícitamente en Isidoro: “*ciborum saturitas*

42. El interés por la medicina se advierte en la propia supervivencia de manuscritos visigóticos, o de tradición visigótica, con contenidos médicos (*cf.*, p.e., M.C. DÍAZ y DÍAZ, “Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica”, *Anales Toledanos III. Estudios sobre la España visigoda*, Toledo, 1971, pp. 37-38), y el lugar que ocuparan en la biblioteca isidoriana.

43. Para las poluciones nocturnas, con cierto detenimiento, *cf.* R.I XIII, 351 y ss.

*carnis luxuriam suscitata*” (*Syn.* II, 14). Un pecado, la gula, engendraría otro, la lujuria (*Sent.* II, XIX, 3).

Para concluir con esta visión general, previa al análisis de R.I., interesan en suma medida las *Sententiae*, ya que permiten acercarse a la consideración que tiene Isidoro del hombre, los placeres, los vicios, las virtudes y la ascesis; temas que están en el centro de su pensamiento monástico. A este respecto suponen toda una exposición teológica, si bien más moral que espiritual<sup>44</sup>. La obra bebe del pensamiento de Agustín, Jerónimo, Casiano y otros, pero sobre todo de Gregorio Magno<sup>45</sup>, llegando Braulio a tildarla de antología o florilegio de las *Moralia in Iob* (Br., *Rent. Is.*).

Según expone Isidoro, el hombre ha pecado movido por el placer, ya desde la época genesiaca (*Sent.* I, XI, 8). Al fin y al cabo, el pecado original (con todos los que le siguen<sup>46</sup>) era un crimen “*in cupiditatem*”, es decir, de ambición (como es la gula) y lujuria (*Sent.* III, V, 22). Con estas condiciones, los sentidos corporales son el conducto por el cual se transgrede, “*per sensus carnis*”, recayendo en los vicios (*Sent.* II, XXVIII, 1-2). Precisamente en *De ecclesiasticis officiis* había establecido los ocho “*perfecta uel principalia uitia, quae omne genus hominum inquietant*”, mencionando en primer lugar a la “*gulae concupiscentia*”, seguida inmediatamente por la “*fornicatio*” (*Eccl. off.* I, II, 40). Aplicando el sentido común, o tal vez la raíz estoica, afirma que renuncia al vicio quien evita la ocasión de cometer el pecado (*Sent.* II, XXXII, 4). Pese a esta máxima, que no deja de ser un *desideratum*, las virtudes serán las encargadas de establecer la lucha contra los vicios (*Sent.* II, XXXVII). No obstante, Isidoro se previene de rigorismos, formulando un principio que tendrá gran ascendencia en su visión de la vida ascética en general y de la monástica en particular: hasta las virtudes mal empleadas engendran vicios, por lo que las acciones deben ser suavizadas, llegando a poner como ejemplo de rigor mal entendido no romper el “*canonicum... ieiunium*” con motivo de la visita de un hermano (*Sent.* II, XXXIV, 2).

44. P.J. MULLINS, *The spiritual life according to Saint Isidore of Seville*, Washintong, 1940, p. 193.

45. Cf. P. CAZIER, *Isidorus Hispalensis. Sententiae*, (*Corpus Christianorum* 111), Turnhot, 1998, pp. LIV-LX.

46. No en balde afirma en *Diff.* II, XXXI, 109: “*illa [concupiscentia carnis] lex peccati est, de primi hominis damnatione descendens*”.

En este sentido, el concepto clave en Isidoro será el buen juicio, la *discretio*<sup>47</sup>.

Pero son dos los grupos de capítulos de las *Sententiae* que reclaman principalmente nuestra atención: los tres últimos del libro segundo (cuarenta y dos a cuarenta y seis), y los relativos a la vida contemplativa y a los monjes en el tercero de los libros (quince a veintidos, con un añadido en los capítulos dedicados a la jactancia y la hipocresía)<sup>48</sup>. Efectivamente, termina el libro segundo de las *Sententiae* con una trilogía consagrada a la gula, la embriaguez y el ayuno. En *De gula* establece que la primera causa de lujuria es la saciedad de comida, como demostraba la cercanía anatómica entre vientre y aparato genital (*Sent.* II, XLII, 2-4). La conducta a seguir es ilustrada con dos citas veterotestamentarias: *Dan.* 10,3 y *Ez.* 16,49. La primera previene de los manjares delicados y la segunda del exceso de comida. Por tanto, la alimentación correcta será únicamente aquella que permita la supervivencia, “*ut corpus sustentetur*” (*Sent.* II, XLII, 5). Tal nutrición no sólo elimina las torpezas lujuriosas, sino que agudiza la mente, es decir, tiene consecuencias físicas y espirituales inmediatas (*Sent.* II, XLII, 6)<sup>49</sup>. Prosigue Isidoro amonestando con castigos infernales a quienes se dejen llevar por las tentaciones, condenando en concreto los *conuiuia*. Pero quizá lo más interesante es el paralelismo que establece entre “*carnales cupiditates*”, suprimidas por la “*abstinentia*”, y “*animae uirtutes*”, destruidas por el “*edacitatis uitio*”. La abstinencia, el ayuno en general, es un técnica que ataca la lujuria, algo que tiene que ver con la naturaleza material del hombre, del mismo modo que el vicio de la gula destruye las virtudes del alma, que tienen que ver con su parte espiritual. En consecuencia, la gula no sólo es perjudicial para la materia sino para el

47. Con ello no pretendemos tomar partido en el muy debatido tema de las relaciones con el benedictismo (véase *infra*, notas nº 64, 65 y 66). Por otro lado, valores como la *discretio* no son monopolio de Benito, por lo que entendemos que no implica necesariamente dependencia del Nursia.

48. En J. CAMPOS, I. ROCA, *Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid, 1979, pp. 388-397 y 440-458.

49. No duda Isidoro en recurrir a la autoridad de los filósofos griegos, con fuente en Jerónimo (J. CAMPOS, I. ROCA, *op. cit.*, p. 389, nota nº 134). Respecto de las citas bíblicas, su fuente habitual es la *Vulgata* y Agustín (J. CAMPOS, “La Regula Monachorum de S. Isidoro...”, pp. 97-101).

espíritu, pues “*uenter.... uirtutes animae destrui*” (*Sent.* II, XLII, 10). A continuación, con cierta meticulosidad, entra directamente a abordar las cuestiones alimentarias. Para ordenar una ingesta correcta formula cuatro principios: qué clase de alimentos, en qué tiempos tomarlos, qué cantidad y cómo desearlos (*Sent.* II, XLII, 13); esto último es algo fundamental, ya que la falta no está *per se* en los alimentos, sino en la actitud de degustarlos con placer, “*in dulcedine*” (*Sent.* II, XLIII, 6), recordando que los enemigos exteriores, las tentaciones de los demonios, no tienen cabida sin una predisposición interior (*Sent.* II, XLII, 11). Si el vientre es un “*exactor*” inmisericorde, que exige de gabela diaria y acompaña al hombre de por vida, únicamente debe pagarse el tributo “*necessitati*” y no “*uoluptatis desiderio*”; es decir, se debe tributar sin placer y sólo por necesidad, aunque Isidoro es consciente de la dificultad de distinguir ambos móviles (*Sent.* II, XLII, 14-15). En el capítulo siguiente, al hablar de la embriaguez, reproduce las tradicionales consecuencias atribuidas al vino: trastornos mentales, delirio del corazón y ardor de lujuria (*Sent.* II, XLIII, 1). Es, una vez más, un saber médico de raíz empírica, pero que Isidoro ilustra abundantemente con citas veterotestamentarias. También usa de admoniciones bíblicas para reprender a quienes son dominados por la gula y la embriaguez desde el alba hasta la puesta del sol, afirmando que son “*multi*” (*Sent.* II, XLIII, 5). Añade una noticia enciclopédica o erudita: ciertos “*continentes*” beben agua con parquedad, asegurando que así también se contribuye a la castidad (*Sent.* II, XLIII, 8). Concluye el libro segundo con un capítulo titulado *De abstinentia*. Aquí se observan los principios formativos que se concretarán en las prescripciones de R.I.<sup>50</sup>, especialmente la simultaneidad de ayuno y rezo interior como instrumentos místicos (vigorizando la parte espiritual del hombre y repeliendo las tentaciones diabólicas); debiendo realizarse estos ayunos sin exceso (*Sent.* II, XLIV, 1-8). Isidoro se muestra conocedor de la realidad monástica no sólo cuando condena como hipócrita un ayuno simulado o desmedido, sino también al reprender a quienes por deseo de execrar la comida no consumen carne (*Sent.* II, XLIV, 9), algo que respondía a una problemática eclesiológica muy concreta: nada es impuro, llegando a aducir en defensa de esta consideración las palabras de Pablo en

50. La cronología de las *Sententiae*, y por tanto su relación con R.I., es compleja: son datadas ca. 612-615 por A. DE ALDAMA, “Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro”, *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, p. 88; y últimamente ca. 636 por P. CAZIER, *Isidorus Hispalensis...*, pp. XIV-XIX, como testamento espiritual de Isidoro.

*Tit.* I,15. Igualmente, condena la costumbre de compensar el ayuno con una copiosa cena, ya que tal actitud denota placer. Concluye ponderando el deber de aplicar el ayuno con buen juicio, “*discretione*” (*Sent.* II, XLIV, 15).

En el libro tercero de las *Sententiae* aborda la misma distinción entre vida activa y contemplativa comentada a propósito del escrito *De Differentiis*, pero aquí establece claramente una escala de perfección: los progresos en la vida activa conducen a la contemplativa, de modo que si la primera es la sepultura de la vida mundana, la contemplativa lo será de la activa (*Sent.* III, XV, 5). Con el realismo que le caracteriza, aconseja a quien no pueda llegar a ascender hasta el más alto peldaño que se perfeccione en la vida activa. Tras estas consideraciones iniciales se ocupa de los que llama *serui Dei, milites Xpi, perigrini et hospites mundi, contemptores mundi* y, en fin, *monachi*. El primer requisito será el alejamiento del mundo, de todo trato con él y de toda pasión, logrando de esta manera la *apatheia* o, en palabras de Isidoro, el gozo por la “*internae quietis tranquillitate*” (*Sent.* III, XV, 7), llegando incluso a lograr una aproximación mística (*Sent.* II, XVI, 1). La perfección se alcanza precisamente cuando se produce el alejamiento corporal y espiritual del siglo: “*ille ergo perfectus est*” (*Sent.* III, XVII, 4). Este apartamiento se concreta física o espacialmente en el distanciamiento con la ciudad, personificación de los males mundanos desde los orígenes del movimiento ascético y cenobítico, aunque paradójicamente fuera una realidad muy presente en el monacato hispano<sup>51</sup>.

En suma, de este repaso por la literatura de Isidoro, además del recurso a las fuentes, en donde encontrará la *auctoritas* necesaria, salta a la vista una aparente paradoja: mientras la literatura que versa sobre los monjes ocupa un lugar reducido en su obra, lo que pudiera hacernos pensar que se tratase de algo marginal para el hispalense, su consideración le lleva a colocarlos en una posición central, como bien hace notar J. Fontaine. Esta alta estima, junto con la condición de obispo y, por tanto, recaer bajo su jurisdicción los monasterios de su diócesis, y acaso su propia experiencia biográfica, le llevará a regular la vida de estos perfectos mediante la redacción de una *regula monachorum*. En definitiva, podemos observar la concreción

51. Cf. L.A. GARCÍA MORENO, “Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas”, *Habis* 24 (1993), pp. 179-192.

Flor. II., 15 (2004), pp. 29-55.

de todo el pensamiento monástico isidoriano en R.I.<sup>52</sup>. Para P. Séjourné fue escrita antes de 600, pero con argumentos poco sólidos a decir de J.A. de Aldama<sup>53</sup>. Este último la ha fechado ca. 615-618, cronología que ha sido admitida por la crítica. Más discutido ha sido su destinatario. Sólo en la *praescriptio* de ciertos manuscritos interpolados se alude al monasterio *honoriacensis*, *honorianensi* u *honorensi*<sup>54</sup>. Sin embargo, J.A. de Aldama apunta como posibilidad que Isidoro legislara para muchos monasterios<sup>55</sup>. A. Linage afirma categóricamente que el destino de R.I era legislar *ad hoc* un monacato regular ya existente<sup>56</sup>. De la ausencia de indicación alguna en los

52. La R.I, por cuya autenticidad postulase F. Arévalo, fue reconocida como obra genuina de Isidoro por P. Klee en los *Jahrestberich des Königl. Gymnasiums zu Marburg*, en su número 76 (1908-1909), y como tal aparece catalogada en los repertorios de M.C. Díaz y Díaz, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, nº 115 y de E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, nº 1868. Cuenta con una gran tradición manuscrita, que la crítica textual ha agrupado en dos grandes recensiones: una sin interpolaciones (de tradición hispana), en la que destaca el códice escurialense a.I.13, y otra muy interpolada (extranjera). Para su transmisión cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, "Aspectos de la Tradición de la Regula Isidori", *Studia Monastica* 5 (1963), pp. 27-57; *Idem*, "El manuscrito de Lérins de la Regula Isidori. Un epimetron y una retractio parcial", *Studia Monastica* 7 (1965), pp. 369-382; J. CAMPOS, I. ROCA, *op. cit.*, pp. 84-86. Frente a esta rica tradición, las ediciones modernas de R.I no son muchas: F. ARÉVALO, *S. Isidori Hispal. Episcopi opera...* VI, Madrid, 1803, pp. 542-556 (= P.L. 83, cols. 867-894); y edición bilingüe a cargo de J. Campos en J. CAMPOS, I. ROCA, *op. cit.*, pp. 90-125 (sigo esta edición y su numeración de líneas).

53. Siendo aún monje para P. SÉJOURNÉ, *op. cit.*, p. 83. J.A. DE ALDAMA, *art. cit.*, pp. 67 y 88, la fija ca. 615-618, cuando Isidoro era ya obispo (de donde C. MANZÓN, *Las Reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica*, Roma, 1940, p. 70), con lo que también se rebate que *De eccl. off.* II, XVI (redactado ca. 589-615) pueda ser un resumen de R.I. Cf. opinión en contrario de esto último en J. CAMPOS, I. ROCA, *op. cit.*, p. 80. Admitiendo la cronología de Aldama, para R. SUSÍN, *art. cit.*, pp. 389-392, *De eccl. off.* II, XVI es fuente de R.I.

54. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, "Aspectos de la tradición...", p. 28, notanº 5, hace ver la indicación contenida en el ms. Durrhan B.III.18, del siglo XIII: "*capitula regule sci Ysodori epi et patris monasterii Honoriacensis*". Indicaciones similares fueron seguidas por el editor de la R.I Holstenio y el crítico Mabillon (cf. P.L. 83, col. 876, praef. N. 1)

55. J.A. DE ALDAMA, *art. cit.*, p. 67.

56. A. LINAGE, "En torno a la Regula Monachorum...", p. 126.

manuscritos hispanos, J. Campos concluye, a modo de hipótesis, que el escrito no estaba dedicado a monasterio concreto alguno, o que en todo caso sólo una copia del mismo tendría por destinatario al mencionado cenobio<sup>57</sup>. Contrario a esta línea, A. Mundò da validez a la dedicatoria y propone la identificación con el monasterio que regiera en Fregenal de la Sierra el abad Honorio a mediados del siglo VI<sup>58</sup>. M.C. Díaz y Díaz, defendiendo también un destino monástico concreto para R.I, señala como lo más probable que estuviera en las cercanías de Sevilla; a la vez hace notar lo infundado de atribuir a Isidoro el carácter de fundador de este monasterio<sup>59</sup>. F. Salvador apunta la posibilidad de que pudiese ser identificado por el representado por Gaudencio, abad presente en el XIV Concilio de Toledo en representación del obispo Floresindo<sup>60</sup>. En fin, I. Gobry, retorciendo el argumento, plantea la idea de que el monasterio estuviese dedicado a un mártir hispano llamado Honorio<sup>61</sup>. En todo caso parece difícil negar un destino determinado para R.I, según se colige no sólo de la *praescriptio* sino del propio preámbulo, “...nos uobis eligere ausi sumus...” (R.I praef.,

57. J. CAMPOS, I. ROCA, *op. cit.*, p. 81.

58. A. MUNDÒ, *art. cit.*, p. 106, nota nº 108. Se apoya en la inscripción sepulcral del abad *Honorius* (*I.H.C.*, nº 49; *I.C.E.R.V.*, nº 280), grabada en una peña junto a la puerta de la iglesia de S. Miguel. A. Morales la dató como de “tiempo de los godos”, mientras que E. Hübner, creyéndola auténtica, no se pronuncia. Nótese que también procedente de Fregenal de la Sierra (a. 1600, ermita de S. Antonio) contamos con otra inscripción, fechada en el año 578, de un monje: *Exuperantius* (*I.H.C.*, nº 48; *I.C.E.R.V.*, nº 62). En Fregenal se ubica *Nertobriga* (Llanos de Valera la Vieja), perteneciente a la antigua diócesis hispalense, en cuyas cercanías estaba el monasterio visigodo de S. Miguel (*T.I.R.*, hoja J-29, p. 115). Curiosamente, uno de los escritos falsamente atribuidos a Isidoro (M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevii Hispanorum*, Madrid, 1959, nº 134, p. 46) es el sermón *De apparatione sancti Michaelis* (sobre la dedicación de una basílica al Arcángel en Italia), del siglo IX según su editor G. Waitz (en *M.G.H. Scr. rer. lang.*, Hannover, 1878, pp. 540-543).

59. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “Aspectos de la tradición...”, p. 29 y nota nº 7; *Idem*, “El manuscrito de Lérins...”, p. 371-372, nota nº 11, cuestionándose que pueda tratarse del monasterio de san Honorato de Lérins.

60. F. SALVADOR, “Extensión del monacato en Hispania meridional durante la Antigüedad tardía”, *II Congreso Peninsular de Historia Antigua II*, Coimbra, 1993, p. 1072.

61. I. GOBRY, *op. cit.*, p. 931. Tal mártir no está documentado en C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966.

4), y del primero de los capítulos, que tiene un tono epistolar: "...*fratres karissimis, monasterium uestrum...*" (R.I I, 16).

Independientemente de esta cuestión, Isidoro lo que se propone es dar uniformidad al conjunto de prescripciones y usos monásticos, y hacerlo con estilo fácilmente comprensible, "*plebeio et rustico*" (R. I *praef.*, 6), acorde con su omnipresente preocupación pastoral<sup>62</sup>. Por tanto, no rechaza la *auctoritas* de los padres, sino que hace una sistematización, redactando una serie de preceptos (aunque no especialmente ordenados<sup>63</sup>) que debían sumarse a los escritos contenidos en el *codex regularum*. Como exponen M. Férotin y M. Cocheril, se trataba de dar un resumen claro, preciso y completo de toda una legislación difusa<sup>64</sup>. De hecho, afirma al final de su *regula* que es su voluntad que se guarden estas prescripciones, para que así se observen completamente los "*maiorum precepta patrum*" (R.I. XXV, 601-603). Una vez más, Braulio captó perfectamente la psicología del prelado, al subrayar con carácter general que el papel de Isidoro no fue otro que restaurar los monumentos antiguos, "*ad restauranda antiquorum monumenta*" (Br., *Renot. Is.*). Al igual que hicieran otros, Isidoro codifica las normativas monásticas, pero sin derogar la literatura precedente, de modo que se habrían de respetar los "*precepta patrum regularia*" (R.I VII, 215 y ss.). Difícilmente hubiera podido querer anular la tradición monástica anterior alguien como el prelado, que había sido formado en el conocimiento del sistema de *codex regularum* y que era tan dado a peregrinar a las fuentes. En relación con la R.I., encontramos las que son comunes a toda su producción literaria: bíblicas, sus propios escritos anteriores y, en fin, patrísticas. En

62. Cf. J. CAMPOS, "La Regula monachorum de S. Isidoro...", pp. 61-101, señalando precedentes. Braulio pondera que el prelado estaba formado en todos los géneros de estilos, siendo capaz de hacerse entender por los cultos y por los ignorantes (Br., *Renot. Is.*).

63. El prelado considera la R.I un simple "*quaternionem regularum*" (Is., *Epist. A*). Cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, "Isidoro el hombre", *San Isidoro, doctor Hispaniae*, Sevilla, 2002, pp. 78-79.

64. M. FÉROTIN, *op. cit.*, col. 59 (notas 1); M. COCHERIL, *Études sur le monastichisme en Espagne et au Portugal*, Lisboa, 1966, p. 40. Sobre el respeto de Isidoro a los preceptos ascético-monásticos anteriores, subrayando su dependencia con Casiano y acaso con Benito, cf. C. DE LA SERNA, "Regula benedicti 73 y el prólogo de regula Isidori. A propósito de las fuentes literarias de las reglas monásticas", *Los Visigodos. Historia y Civilización, (Antigüedad y Cristianismo 3)*, Murcia, 1986, pp. 387-395.

estas últimas se han señalado las influencias de las primitivas reglas orientales, de Agustín, Jerónimo, Casiano y Benito, además de diversas *uitae patrum*. Sin embargo, se está lejos de un acuerdo respecto de sus fuentes principales, ya sean literales o de tradición difusa, de modo que los autores se debaten entre conceder la primacía a las orientales<sup>65</sup>, a Agustín<sup>66</sup>, o a la regla de Benito<sup>67</sup>. Incluso algunas de estas influencias

65. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...*, pp. 246-249, subraya el débito con Pacomio, aunque también de Casiano, e influencias menores de Agustín, Macario y Cesáreo de Arlés (asimismo, plantea la posibilidad que haya que sumar a este listado el “centón-regla” de Eugipio de *Lucallanum*); también en Pacomio piensa como fuente principal A. LINAGE, “En torno a la Regula Monachorum...”, p. 150, e *Idem, op. cit.*, pp. 272 y 274, sumando a Casiano y admitiendo huellas de Macario, Agustín y Jerónimo; de Pacomio y Casiano habla J. CAMPOS, “La Regula Monachorum de S. Isidoro...”, p. 61, advirtiendo que las influencias de Agustín, Jerónimo y Benito son más reducidas; remarca la influencia de Pacomio, pese a advertir un espíritu común con Benito, M. COCHERIL, *op. cit.*, pp. 42-43; J. MADOZ, *op. cit.*, p. 52 y 121, señala a Casiano y otros, como Benito; concediendo claramente la primacía a Pacomio, no de ja de reconocer las influencias de Macario, Casiano y Agustín, C. MANZÓN, *op. cit.*, p. 68.

66. Enfatizan la influencia del pensamiento agustiniano M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “La vie monastique d’ après...”, pp. 376-377; A. MUNDÓ, *art. cit.*, p. 84; L. CILLERUELO, *art. cit.*, p. 141; U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *art. cit.*, p. 483; y R. SUSÍN, *art. cit.*, pp. 371-384, quien advierte de múltiples paralelos entre el hispalense y el de Hipona.. En la misma línea, J. MULLINS, *op. cit.*, 71-75; A. LINAGE, “Presencia de san Agustín en los autores españoles de reglas monásticas”, *Augustinus* 25 (1980), p. 129; y A. MANRIQUE, *art. cit.*, pp. 493-500, observando dependencias directas de Agustín.

67. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...*, p. 245, ve paralelos de la *Regula Benedicti* con la de Isidoro, aunque opina que las semejanzas no son excesivas; A. MUNDÓ, *art. cit.*, p. 102, cree probable que Isidoro la conociese; no hay dudas para J. MADOZ, *op. cit.*, pp. 52 y 121, y también señala que R.I es la clave de la interpretación que le daría Benito de Aniano a la regla de Nursia; de forma aún más decidida, A. LINAGE, “En torno a la Regula Monachorum...”, pp. 148 y 155, e *Idem, op. cit.*, pp. 278-85, las cree muy próximas, con una clara influencia del de Nursia (incluso advierte de que lo beneditino en la *Regula Fructuosi* no es directo, sino a través de R.I: Id., “El monacato bético del sevillano San Isidoro”, *Studia Monastica* 32 (1990), pp. 131-138); R. KLEE, *Die Regula Monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu dem übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit*, Marburg, 1909, pp. 13-26, piensa que es la fuente principal, aunque también señala a la

Flor. II., 15 (2004), pp. 29-55.

son negadas por unos y otros estudiosos. Esta divergencia sólo es posible de entender desde la misma dificultad de precisar qué entendemos por fuentes isidorianas<sup>68</sup>; tal vez en esto radique gran parte de la originalidad de Isidoro.

Comienza R.I por describir físicamente el monasterio, que debe estar alejado de la ciudad y encerrado en un recinto, al modo pacomiano. En relación al tema que nos ocupa, alude a la despensa, que sitúa cerca del refectorio, conformando ambos uno de los tres elementos que componen el núcleo central del monasterio (*RI. I*)<sup>69</sup>. Siempre bajo el gobierno del prepósito<sup>70</sup>, la guarda de la despensa y del almacén estará a cargo de un monje, el despensero, que suministrará al encargado de semana, hebdomadario o semanero, lo necesario para las comidas de los monjes. Es quien supervisa lo que llega a las mesas y lo que se retira, además de controlar el uso correcto de los utensilios entregados al semanero (*R.I. XXI, 517-524*). Si a estas funciones se añaden otras como el cuidado de los graneros, los rebaños, el gobierno de pescadores y pastores laicos, resulta que era uno de los administradores principales del monasterio, constituido en esta época como un auténtico *latifundium*<sup>71</sup>. Sólo el huerto parece

*Regula Tarnatensis* (posibilidad esta última que ha sido negada por el resto de la crítica); también J. SÉJOURNÉ, *op. cit.*, pp. 83-85, apunta como principal fuente Benito, pero añade a Casiano y Cesario. No falta quien la ha considerado un mero resumen o extracto de la *Regula Benedicti*, como H. LECLERCQ, "Cénobitisme", *D.A.C.L.* II/2, cols. 3224, cosa que niega C. MANZÓN, *op. cit.*, p. 68, aunque admitiendo que la conocía. En fin, si para J. MULLINS, *op. cit.*, pp. 68-75, esta relación plantea problemas, R. SUSIN, *art. cit.*, pp. 372 y 381-385, niega virulentamente cualquier tipo de relación con el benedictismo, a la vez que resta importancia a las influencias de Pacomio y otros. En general, fuera de la pura discrepancia historiográfica, se hace inevitable advertir cierta disputa entre historiadores eclesiásticos agustinos y benedictinos.

68. Cf. J. FONTAINE, "Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes", *Isidoriana*, León, 1961, pp. 115-131.

69. Para la distribución espacial y edilicia del monasterio visigótico, cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 84-94 y A.M. MARTÍNEZ TEJERA, "Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias", *Los visigodos y su mundo*, Madrid, 1998, pp. 116-125.

70. Sobre el binomio *praepositus-abbas*, cf. E. SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca, 1976, pp. 205-209.

71. Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *op. cit.*, 77-83.

escapar de sus competencias, contando con un administrador propio, el hortelano, al igual que el almacén de la ciudad, encargado a un monje experimentado y con el auxilio de otros dos más jóvenes<sup>72</sup>.

Isidoro establece la obligación del trabajo manual para los monjes<sup>73</sup>. El hecho de que lo fundamente en palabras bíblicas, *I Cor.* 1, 27 y *II Tes.* 3, 8-10 y 12, 7-8, es buen índice de la importancia que tenía dejar claro este aspecto: el trabajo no denigra y sólo el que lo lleva a cabo tendría derecho a comer. Aduce el ejemplo de los patriarcas, del herrero José<sup>74</sup>, y de los “*gentiles philosophi*” (R.I. V, 127 y ss.); sin duda un cierto prurito intelectual o el noble origen social llevaba a determinados monjes a rechazar el trabajo manual, algo que Isidoro tiene en mente. Únicamente por debilidad o enfermedad, “*per infirmitati corporis*”, se estaría dispensado (R.I. IV, 144 y ss.). Parte del trabajo del monje es la preparación de los alimentos y el cultivo del huerto, pero no tareas más duras como la labranza de los campos (R.I. IV 169 y ss), lo que hubiera comportado unas necesidades nutricionales que excedían las de la mera supervivencia, el ideal isidoriano<sup>75</sup>. Además, a la separación física o arquitectónica anteriormente comentada se corresponde otra laboral. Así, por ejemplo, los monjes panificarán únicamente lo destinado a su propio consumo (R.I. XXI, 533-535).

Pero será en el capítulo noveno cuando se centre en la comida. El refectorio será único, con diez monjes por mesa y sin que sirvieran los laicos (R.I. IX, 227-228 y 264-266). La disposición de las mesas corresponde al semanero (R.I. XXI, 527-529). Isidoro describe con minuciosidad la reunión: se hará en silencio absoluto y sólo uno,

72. Mientras el huerto era importante para el abastecimiento de alimentos, el almacén de la ciudad tendría un papel limitado a este respecto (cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 108-110).

73. Sobre el trabajo en el monacato visigótico, cf. J. ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, 1976, pp. 238-256.

74. Si bien el pasaje se inspira en Aug., *De op. monach.* 13 (M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “La vie monastique d’après...”, p. 377, nota nº 26), esta profesión de José, frente a la tradicional de carpintero, es préstamo de Leand., *Inst. Virg.* XXIII.

75. La *Regula Benedicti* XLI, 2-5, que aboga por el trabajo agrícola de los monjes, dispensa del ayuno por motivo de fatiga en el trabajo, en una disposición que es singular según A. DE VOGÜÉ, “Travail et alimentation dans les Règles de Saint Benoît de du Maître”, *Revue Bénédictine* 74 (1964), p. 245.

tras la bendición, leerá pasajes de las Escrituras. La lectura tiene por objeto fortalecer el espíritu, del mismo modo que el alimento tonifica el cuerpo (R.I. IX, 219 y ss.). Será el prepósito el encargado de solventar cualquier necesidad durante el transcurso de la comida (R.I. IX, 234-235). Reglamenta que debe llevarse en ausencia de todo extraño y en comunidad, todos a una vez, incluido el abad<sup>76</sup>. Sólo bajo la tutela del abad o del prepósito puede romperse esta norma y siempre de forma que no sea vista por los demás, no vaya a excitar sus apetencias (R.I. IX, 259-263). En esto, como en tantos otros preceptos, Isidoro se muestra muy práctico, conocedor de la realidad monástica.

No acudir puntualmente a la refección, al igual que adelantarse a la debida hora (R.I. IX, 260), origina un valor del ayuno al que no ha aludido Isidoro en el resto de su producción literaria: el ayuno como castigo, asimilable a una práctica penitencial, “*aut paenitentiam agat aut ieiunus... recurrat*” (R.I. IX, 225-226). La falta de puntualidad es tipificada como delito leve, como también comer con un “*excommunicato*”<sup>77</sup>, teniendo por punición en ambos casos una reclusión de tres días (R.I. XVII, 403-405 y 417-419). Por el contrario, la embriaguez es considerada delito grave, merecedora de azotes y sanciones a discreción del abad, y separación duradera (R.I. XVII, 419-420, 433-439). También hacerlo furtivamente o en privado acarrea la sentencia de alejamiento (R.I. IX, 257-258). Este castigo, potestad del abad o del prepósito (R.I. XVIII, 461-462), privaba al separado de todo contacto con sus compañeros, de modo que incluso quien servía la comida debía abstenerse de orar o comer con el así penado (R.I. XVIII, 454-455). De ser inferior a dos días el aislamiento impuesto se le privaba de todo alimento, y en caso contrario sólo se le suministraba pan y agua “*in uesperum*” (R.I. XVIII, 455-458).

Respecto de la dieta concreta, Isidoro establece un severo régimen vegetariano

76. Esta comida del abad en el refectorio es original de Isidoro, según C. MANZÓN, *op. cit.*, p. 70. Esto lo diferenciaría de Benito (M.G. COLOMBÁS, *La Regla de San Benito*, Madrid, 2000<sup>3</sup>, p. 434). No obstante, hay que considerar las precisiones de A. JANINI, “San Isidoro y la regla de San Benito”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 31 (1958), pp. 259-260, que corrige la tradicional interpretación en tres mesas del monacato benedictino, por una nueva en el sentido temporal.

77. La punición era la *sententia excommunicationis*, es decir, el apartamiento físico. Hay que evitar la confusión con *excommunicatio* o privación de la comunión sagrada (que por otra parte sería un añadido temporal).

con la única excepción de legumbres con muy poca carne en los días festivos. Se distribuye en tres platos, verduras, legumbres y, de ser la estación, fruta<sup>78</sup>. También la sed se apagaba con tres medidas de vino (R.I IX, 244-6 y 271-3). Sólo los enfermos disfrutaban de un trato en general más delicado, pero siempre por razones de salud y nunca con placer, “*pro appetitu uoluptis*” (R.I. XXII, 563-5). Una vez sanados retomarían la dieta común. Permite expresamente la abstinencia radical de carne, al igual que de vino, aunque repite un argumento antiguo afirmando la inexistencia de alimentos impuros (R.I IX, 253-5). Esta disposición demuestra una flexibilidad en Isidoro que sólo puede entenderse por sus conocimientos eruditos sobre los ascetas orientales, aunque tenga aún en mente el problema priscilianista<sup>79</sup>. Pese a tan frugal alimentación, dice que cuanto sobre será distribuido a los necesitados (R.I IX, 263-4), en un actividad evergética tradicional de la iglesia asumida por el monasterio<sup>80</sup>. Muestra especial cuidado en la comida del abad, que ha de ser igual a la del resto de monjes, de modo que no pretenda que sea otra ni más exquisita (R.I. IX, 235 y ss.); de nuevo debe referirse al espíritu realista de Isidoro, a un afán por evitar conflictos que habían de ser comunes. Sólo el encargado de semana debe probar los alimentos (R.I. IX, 263-4). Esta prevención se extiende al responsable del cuidado de los enfermos. La preocupación de Isidoro no es otra que el escándalo por supuestos privilegios y los rumores consiguientes (R.I. XXII, 551-7).

En relación a los tiempos<sup>81</sup>, habría una única comida a la tarde, *cena*, salvo

78. Es una dependencia literal de la *Regula Benedicti*, XXXIX, 1-3 (J. JANINI, *art. cit.*, pp. 259-260).

79. A. LINAGE, *op. cit.*, p. 279, nota nº 332.

80. También para sustento de los pobres estaría destinado un tercio de los ingresos en dinero del monasterio (R.I XX, 500). Sobre la munificencia de los monasterios visigóticos, *cf.* ORLANDIS, *op. cit.*, 231-235; P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, “Integración cultural y atención social en el monacato visigodo”, *Los visigodos y su mundo*, Madrid, 1998, pp. 92-105.

81. Para los horarios, con más detalle, *cf.* *Reg. s. Benedicti* XLI (y comentario en G.M. COLOMBÁS, *La Regla...*, pp. 438-440). Para los tiempos, *cf.* J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955, pp. 344-368 (con cuadro de ayunos en p. 367). Con carácter general, sobre los ayunos solemnes, *cf.* J. JANINI, *S. Siricio y las cuatro témporas. Una investigación sobre las fuentes de la espiritualidad seglar y del Sacramentario Leoniano*, Valencia, 1958, pp. 65-82.

entre Pentecostés y comienzos de Otoño en que se acompaña de otra durante el día, *prandium* (R.I IX, 268-71). Al tratar del trabajo se refiere a la vespertina, que tendría lugar en la hora nona (R.I IV, 165). En Cuaresma se imponía el ayuno diurno, sólo aliviado con pan y agua, estando expresamente prohibidos el aceite y el vino (R.I IX, 273-5). En las festividades tradicionales, obviamente, cesaban los ayunos: los domingos, la cincuentena de días que van desde el primer día de Pascua hasta Pentecostés, desde Natividad hasta la fiesta de Circuncisión y en Epifanía. Igualmente ocurría con motivo del ingreso de un nuevo monje o la visita de un hermano (R.I X, 277-89). Para las fiestas argumenta las normas antiguas, mientras que en el caso de las visitas y los nuevos ingresos cesan los ayunos “*pro karite*”. Fuera de estas jornadas Isidoro prohíbe expresamente impedir cumplir ayunos voluntarios, pues los habían hecho los antiguos padres en el desierto, “*in eremo*”, a excepción del domingo (R.I X, 289-94). Se trata de un argumento erudito, fruto de las lecturas de *uitae* y *regulae* antiguas, que retoma Isidoro al abordar el tema concreto de los ayunos cotidianos: el primer ayuno cotidiano de Cuaresma; el segundo que va desde el día después de Pentecostés hasta el equinoccio de Otoño, en donde se ayunará tres días a la semana; el tercero, a cumplir todos los días, desde veintecuatro de Septiembre hasta Natividad; el cuarto, desde el día siguiente a Circuncisión hasta Pascua (R.I XI, 296-305). Una vez más, sólo los enfermos, niños y viejos están dispensados por razones biológicas.

¿Qué principios subyacen bajo toda esta reglamentación? La primera exigencia del retiro monástico era la ausencia de propiedad individual, a imitación de la comunidad apostólica, y rehuir los vicios, entre ellos la gula. Concretamente, el monje debe reprimirla con el ejercicio de la abstinencia, esforzándose “*dominandarum libidinum*”, en el dominio de las pasiones; salvo enfermedad, ha de sojuzgar la carne mediante el ayuno (R.I III, 61-64). La comida se justifica únicamente como la satisfacción de una necesidad o “*debitum*” (R.I IX, 222). Esta consideración adquiere relieve, por cuando debe tomarse el alimento “*salubriter et cum karitate*” (R.I. IX, 239), o lo que es equivalente, sin placer alguno. Se busca únicamente de satisfacer una “*naturae necessitas*” (R.I. IX, 243). En lo práctico, ha de evitarse la saciedad, pues tendría una repercusión inmediata en lo espiritual: la lascivia se domina con la represión de la gula, como la hartura del vientre excita la lujuria (R.I IX, 245-8). Sin

embargo, el principio general que debe regir la alimentación es la *discretio*<sup>82</sup>, el buen juicio, la justa medida diríamos, para que no se excite la lujuria pero tampoco se llegue a debilitar el cuerpo en exceso: “*Tanta cum discretione reficiendum est corpus ut nec nimis abstinentia debilitetur, nec superflua edacitate ad lasciuam moueatur*” (R.I IX, 249-51). El resultado no puede ser otro que la “*temperantia*” (R.I IX, 251). Es de destacar que Isidoro prevenga de la vanagloria que podía suscitar el ejercicio ascético (R. I. III, 65 y ss.). Se trata de la *cenodoxia*, ya duramente denunciada en otra ocasión (*Eccl. off.* II, XVI, 18)<sup>83</sup>. Obviamente la lectura de las heroicidades de los ascetas orientales había de inducir a imitar sus desmesurados ayunos, con el riesgo de que se ejercitasen sólo por la apariencia externa, es decir, buscando el reconocimiento de los demás. En el otro extremo, pero en este caso aludido por Isidoro de forma menos nítida, se situaba el peligro de la “*tristitia*” (R.I III, 67). De esta manera, partiendo de los postulados biológicos anteriormente referidos, del pensamiento general ascético-monástico y de la propia experiencia, Isidoro logra concretar en las normas de actuación de su R.I toda una teología moral.

A modo de balance final, se ha de estar de acuerdo con Braulio cuando dice que Isidoro con su *Regula* atemperó, “*temperauit*”, los usos locales, por más que también su regulación sirviera para “templar” a los espíritus poco fuertes. Con esta tarea no hacía sino asumir sus responsabilidades y competencias como obispo, jurisdiccionales y pastorales. El mero hecho de ordenar la vida monástica proporcionaba unas pautas de actuación precisas para el común de los monjes, al fijar un cuadro de mínimos. Pese a ser un hombre dado a la contemplación, a la concepción ascética de la vida y con aspiraciones místicas, en todo momento se muestra como un perfecto conocedor de la realidad del monacato bético, adecuando sus soluciones a las circunstancias que le eran propias y transmitiéndonos comportamientos que difícilmente pudiéramos encontrar en otros documentos. La *Regula*, frente a su producción didáctico-dogmática, es una literatura que podríamos definir como a ras de suelo, muy pegada a la realidad y a sus complejas situaciones, constituyéndose como una

82. Para A. LINAGE, “En torno a la Regula Monachorum...”, p. 153, es claramente de raíz benedictina.

83. Para la vanagloria, referida a la vestimenta, cf. R.I. XII, 312-4. Igualmente, Isidoro se previene de los que solicitan una celda solitaria, entendiendo que lo hacen para beneficiarse “*mundialis opinionis fame*”, por lo que incurrir en el vicio de vanagloria (R.I XIX, 478-80).

auténtica *regula monachorum*. Igualmente, su redacción le servía para establecer con claridad meridiana cuál debía ser la correcta administración y organización del monasterio, conformándose en este sentido como una *regula monasterii*. Es ahora cuando vislumbramos al organizador, al hombre de acción.

El realismo isidoriano se advierte también en materia de ayunos. Además de estipular minuciosamente sus tiempos, la *Regula* aporta un nuevo contenido. Mientras en los escritos didáctico-dogmáticos el ayuno es siempre una forma de abstinencia destinada a la conmemoración o a la continencia, en el caso de la reglamentación monástica, junto a estos significados, aparece el ayuno como castigo.

Respecto de la alimentación en sí, los principios que la rigen no serán otros que los derivados de su consideración como una necesidad, evitando que constituyera un placer y por tanto recayera en el mundo de las pasiones. En las prescripciones dietéticas concretas sigue el ideario ya observado en el resto de su producción monástica; por ejemplo, con la ingesta basada principalmente en legumbres secas, productos pobres en calorías y que, en consecuencia, no propiciaban la temida lujuria. Pero, tal vez como el rasgo más característicamente isidoriano, el prelado insiste en conceptos como *temperatio* y *discretio*, que habrían de solventar la tan denunciada *cenodoxia*, es decir, la exageración de obras o de signos externos con el fin único de adquirir la ansiada *fama* mundana de *uir sanctus*.

Por tanto, aunque conocedor de los rigores originarios de la vida solitaria, Isidoro entiende que pasados los tiempos de euforias carismáticas es el momento de dar brillo a un movimiento ascético organizado, el pujante monacato bético, estableciendo un cuadro de actuación preciso. El régimen nutricional isidoriano es un medio ascético accesible a todos los monjes, destinado a ayudar a las virtudes en su lucha contra los vicios. Había que hacer de una necesidad, la comida, una virtud, ayudando o al menos no entorpeciendo a la vida contemplativa, fin de todo monje.