
La
antropología
monástica en
la Regla de
Benito²

CuadMon 148
(2004) 21 - 38

Antes de comenzar a tratar el tema mencionado en el título del presente artículo, me parece necesaria una premisa: soy consciente de que se necesita mucha cautela para afrontar una reflexión sobre la *Regla* de Benito³, ya que el género de pregunta con que aquí la abordamos corre el riesgo de no encontrar respuesta, o –lo que es quizás peor– de encontrar respuestas falsas, ya que el interrogante con que nos acercamos no encontraba formulación en la época de Benito. Corremos el riesgo, entonces, de hacer una lectura antihistórica de la *RB*, y por eso falseada en sus presupuestos.

Por tal motivo, la perspectiva desde la cual se conducirá la investigación será la de hacer hablar al texto de la *RB* con el lenguaje que él mismo presenta, sin sobreponerle otros contemporáneos a nosotros pero extraños a la perspectiva del autor de la *RB*. La recuperación, entonces, del género de concepción del hombre (“antropología”), y del monje (“monástica”), presente –de manera implícita o explícita– en la *RB*, se realizará a través de un análisis que tienda a hacer

¹ Cecilia Falchini nació en el año 1961, y después de haber efectuado estudios clásicos y de filosofía entró en la comunidad monástica de Bose en 1984. Ha hecho varias publicaciones concernientes a los Padres medievales, en particular cistercienses, y al monacato desde la antigüedad al medioevo.

² El presente artículo propone, después de una breve premisa, un capítulo del volumen (publicación de la tesina de licenciatura) “*Monachesimo: un cammino di unificazione. Saggio di antropologia monastica nella Regola di Benedetto*”, Bose 1986, de próxima reimpresión en edición revisada y puesta al día, bajo el título *Volto del monaco, volto dell' uomo*. Traducción realizada por la Hna. Nice Ciccipastore, ocs. Los pasajes entre corchetes son agregados de la traductora, para una mejor comprensión en castellano.

³ De ahora en adelante indicada con *RB*.

emerger las huellas que en ella haya de dos géneros de antropología, que en el tiempo de Benito de hecho influyeron sobre la cultura occidental y de las que, por tanto, el propio Benito se alimentó: la antropología de origen bíblico y la de molde platónico–neoplatónico. En particular, en el presente artículo consideraremos dos temas, propios sobre todo de la tradición greco–platónica, tratando de ver si son utilizados en la *RB* y de qué manera, además de la relevancia que alcanzan en ella.

1. El cuerpo

El sustantivo *corpus* se repite en la *RB* doce veces, y dos veces encontramos el adjetivo *corporalis*.

En un único caso “cuerpo” es utilizado en sentido metafórico: el “*cuerpo*” del monasterio (61,1), con la connotación positiva de conjunto orgánico de los miembros que componen la comunidad y que forman una única realidad de comunión.

En todos los otros casos, en cambio, se designa así la realidad física del hombre. Hablando, por ejemplo, de cómo el abad tiene que saber adaptar la eventual corrección a cada monje en su diversidad, Benito dice que a los malos, a los duros, a los soberbios y a los desobedientes, reprímalos en el comienzo del pecado, con azotes u otro castigo corporal (2,28); así también en otro lugar: si es arrogante, reciba un castigo corporal (23,5); y si un monje se niega a pedir perdón a un hermano que ha ofendido, sométaselo a un castigo corporal (71,9).

En estos textos el cuerpo aparece como una realidad que, incluso en la lógica del castigo, es vista como algo que permite la comunicación de un mensaje que es dirigido al corazón de la persona, a su conciencia, y que a través del cuerpo puede llegar a ella. El cuerpo, entonces, es visto como una posibilidad de lenguaje que es camino a la interioridad de la persona.

Por otro lado, el hecho de que a propósito de la acogida de los huéspedes Benito diga que *inclinada la cabeza y postrado todo el cuerpo en tierra, se adore en ellos a Cristo que es a quien se recibe* (53,7), es índice de cómo la realidad corpórea es vista como expresión de la entera realidad humana y no puede ser dividida de ella. La realidad interior del monje es llamada a traducirse en gestualidad, en actitud corpórea, y el abrazo y el beso de paz a los huéspedes son el signo de la comunión con ellos, y con ellos en Dios. El cuerpo, así, se convierte en lenguaje de lo íntimo del monje (7,62-63), y es el lugar en el que la persona, también en el silencio,

deviene palabra y puede establecer una relación con el otro.

Análogamente, el *duodécimo grado de humildad* consiste en que el monje no sólo tenga humildad en su corazón, sino que la demuestre siempre a cuantos lo vean aun con su propio cuerpo; es decir, que en la Obra de Dios, en el oratorio, en el monasterio, en el huerto, en el camino, en el campo, o en cualquier lugar, ya esté sentado o andando o parado, esté siempre con la cabeza inclinada y la mirada fija en tierra (7,62-63). El cuerpo está comprometido junto con el corazón en el camino de la conversión, y la cumbre de la vida espiritual es que el cuerpo sea penetrado por la energía del Espíritu Santo, y así sea transfigurado. Obra que se sella con el paso del monje del régimen del temor al del amor: *Cuando el monje haya subido estos grados de humildad, llegará pronto a aquel amor de Dios que, siendo perfecto excluye todo temor, (1 Jn 4,18), en virtud del cual todo lo que antes observaba no sin temor, empezará a cumplirlo como naturalmente, como por costumbre, y no ya por temor del infierno, sino por amor a Cristo, por el mismo hábito bueno y por el atractivo de las virtudes. Éstas son las cosas que el Señor, a través del Espíritu Santo, se dignará manifestar en su obrero purificado de vicios y pecados (7,67-70).*

El cuerpo, por tanto, es a un mismo tiempo camino a la interioridad del hombre y epifanía (manifestación) de ella, lenguaje hacia y desde lo íntimo de la persona. Por tanto, según una concepción típicamente bíblica, si el hombre no expresa a través de su cuerpo aquello que tiene en sí, se vuelve mentiroso; y viceversa, si aquello que él cumple a través del cuerpo no manifiesta una realidad que tiene en lo íntimo, se vuelve hipócrita.

En tal perspectiva, entonces, van tal vez incluidos también aquellos textos de la *RB* en los cuales la referencia a la corporeidad tiene una connotación de sentido ascético, ya que, como se ha visto, junto con el corazón y la voluntad, es decir con la interioridad de la persona, también el cuerpo tiene que ser implicado en el camino de retorno al Señor. Por eso Benito dice: *Preparemos nuestros corazones y nuestros cuerpos para militar bajo la santa obediencia de los preceptos (Pról. 40)*. ¡El cuerpo debe ser preparado para vivir en la obediencia a la palabra de Dios! Por esto es necesaria una cierta disciplina, y al monje se le pide, por ejemplo, *amar el ayuno (4,13) y no entregarse a los deleites [de la mesa] (4,12)*; pero mientras la *RM* prescribía *huir de los placeres [de la mesa], (RM 4,12)*, la *RB* se limita a prohibir entregarse, darse a ellos. Benito dice, además, que los monjes no deben ser *aficionados al vino, ni glotonos, ni dormilones, ni perezosos (4,35-38)*, y los exhorta a *no alimentar la concupiscencia, (4,6)*, y a *amar la castidad (4,64)*. El monje es invitado a *tratar con austeridad el propio cuerpo (4,11)*, pero, significativamente, Benito en ese versículo suprime la expresión que seguía en la *RM*: *para ventaja del alma, (RM 3,11)*. Lo que parece estar en el corazón

de Benito no es, entonces, que se privilegie una dimensión espiritual con respecto a una material, sino que todo el hombre, corazón y cuerpo, vuelva al Señor por un camino de “descentramiento” de sí, de completa obediencia. Así, a aquellos que a través de los hermanos se han entregado totalmente en manos de Dios, *no les es lícito disponer ni de sus cuerpos* [cf. también 58,25] *ni de sus voluntades* (33,4). Análogamente, son instrumentos de las buenas obras, paralelamente, *no ceder a los deseos de la carne* (4,59) y *odiar la voluntad propia* (4,60).

La ascesis corporal, así, en la *Regla* de Benito, no aparece como una serie de mortificaciones del cuerpo que traerían ventaja al alma, sino como una exigencia imprescindible para que el ser humano entero, cuerpo y corazón, pueda cumplir su movimiento y camino de retorno al Señor. Para Benito, entonces, lo que se opone a ceder a los deseos del cuerpo no es la supremacía del alma sobre la corporeidad sino la obediencia de todo el ser del monje, cuerpo y voluntad, al Señor. Y en eso Benito manifiesta su inspiración profundamente bíblica, ya que desde el punto de vista bíblico, la oposición entre el alma y el cuerpo no nos hace salir de la carne. La moral que exalta el alma en detrimento del cuerpo es por tanto, en la perspectiva bíblica, carnal, y esto tanto más cuanto mayormente exalta el alma. Ella contribuye, como dice Pablo, a la *satisfacción de la carne* (Col 2,23). La ascesis que exalta el alma y reprime el cuerpo es ella también carnal, al menos como el epicureísmo⁴.

Por esto, en un texto propio, Benito dice, en relación con el modo en que el monje está llamado a vivir el tiempo de Cuaresma: *Por eso, añadamos en estos días algo a la tarea habitual de nuestro servicio, como oraciones particulares o abstinencia de comida y bebida, de modo que cada uno, con gozo del Espíritu Santo, ofrezca voluntariamente a Dios algo sobre la medida establecida, esto es, que prive a su cuerpo de algo de alimento, de bebida, de sueño, de conversación y de bromas, y espere la santa Pascua con la alegría del deseo espiritual. Lo que cada uno ofrece propóngaselo a su abad y hágalo con su oración y consentimiento, porque lo que se hace sin el permiso del padre espiritual hay que considerarlo más como presunción y vanagloria, que como algo meritorio. Así, pues, todas las cosas hay que hacerlas con la aprobación del abad* (49,5-10). Más aún que la ascesis corporal, lo que hace caminar al monje hacia Dios es, una

⁴C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953, p. 109. Prescindo aquí de la interpretación del fenómeno histórico-filosófico del epicureísmo, para acogerme al sentido (el de hedonismo) que el autor le atribuye en el ámbito de una clarificación de su discurso.

vez más, la obediencia; e incluso la ascesis corporal, para ser cristiana, evangélica, tiene que estar comprendida dentro de tal movimiento obediencial.

Si Benito, entonces, por un lado exhorta al monje a una moderación, a una sobriedad en la comida, en el beber, (4,12-13.35-36; 39,7-9; 40), en el sueño (4,37) y en cada cosa (39,10), y afirma que la vida del monje siempre debería mantener un tenor cuaresmal, por el otro su preocupación parece ser no tanto el rigor de una ascesis corporal, sino que aquello que atañe a la relación del monje con el propio cuerpo –sea mediante la privación de algo, sea mediante una condescendencia con sus necesidades– se cumpla por obediencia, sin murmuración (cf. 40,8-9) y en el amor.

Ninguna “demonización”, entonces, en Benito, ni del cuerpo ni de la voluntad del monje, sino asunción y comprensión de ambos en la obediencia a Dios a través de la sumisión a los hermanos. En tal sentido, incluso la “voluntad propia” en la *RB* es considerada negativamente⁵ no en cuanto “voluntad” del sujeto, es decir en cuanto realidad humana, sino sólo en la medida en que ella permanece “propia”, es decir, en la medida en que se coloca fuera de un contexto de obediencia. Para Benito, entonces, –y el pasaje arriba citado a propósito de la observancia de la cuaresma lo enseña claramente– la voluntad del monje no tiene que ser, en cuanto tal y por principio, mortificada, sino que más bien tiene que someterse a una palabra que ella recibe y que está llamada a acoger en la libertad y por amor (cf. 68,5). E incluso cuando la voluntad del monje encuentra un consenso en la del padre espiritual, la actitud con que el monje es llamado a vivir no es la de quien se proporciona la vida a sí mismo, sino la de quien recibe la vida de otro, en una dinámica de comunión obediencial y de obediencia comunal. Por eso incluso todo lo que el monje necesite para el propio cuerpo, debe ser recibido en una lógica de obediencia: *todo lo necesario deben esperarlo del padre del monasterio; y no les está permitido tener nada que el abad no les haya dado o concedido* (33,5).

Así, en el capítulo sobre la comida, Benito dice que el monje tiene que evitar los excesos, *ya que nada es tan contrario a todo cristiano como la glotonería, como dice el Señor: “Mirad que no se graven vuestros corazones con la voracidad”* (Lc 21,34, *RB* 39,7-9). El objetivo de la templanza en la comida, entonces, es que el corazón no se haga pesado, es que el monje adquiera una libertad interior, la libertad de un corazón *dilatado* que sea capaz de correr, *en la inefable dulzura del amor, por el camino de los mandamientos de*

⁵ Los pasajes al respecto son numerosos. Veamos a modo de ejemplo: Pról. 3; 3,8; 4,60; 5,7.13; 7,12.19.31-32.

Dios (Pról. 49). Cuerpo y corazón aparecen, una vez más, como una única e inseparable realidad en la búsqueda y en el servicio de Dios, como lo revela incluso la sincronía de cuerpo y corazón, (voluntad y amor) con la que la RB describe la actitud del monje obediente: *El primer grado de humildad es una obediencia sin demora. Ésta es la que conviene a los que nada estiman tanto como a Cristo. Estos... en cuanto el superior les manda algo, sin admitir dilación alguna, lo realizan como si Dios se lo mandara... Estos tales, dejan al momento sus cosas, abandonan la propia voluntad, desocupan sus manos y dejan sin terminar lo que estaban haciendo, y obedeciendo a pie juntillas, ponen por obra la voz del que manda. Y así, en un instante, con la celeridad que da el temor de Dios, se realizan como juntamente y con prontitud ambas cosas: el mandato del maestro y la ejecución del discípulo. Es que el amor los incita a avanzar hacia la vida eterna. Por eso aquellos a quienes el amor apremia a ascender a la vida eterna, emprenden el camino estrecho...* (5,1-4.7-11): manos y pies en relación con voluntad y amor, cuerpo en relación con corazón.

Algunos textos, además, revelan abiertamente tal paralelismo cuerpo-corazón: *Si el discípulo obedece con disgusto y murmura, no solamente con la boca, sino también con el corazón...* (5,17); el monje tiene que decir la verdad con el corazón y con la boca (4,28); en la morada del Señor entrará quien dice la verdad en su corazón (Sal 14,3) (Pról. 26); y el séptimo grado de humildad consiste en que [el monje] no sólo diga con la lengua que es el inferior y el más vil de todos, sino que también lo crea con el más profundo sentimiento del corazón (7,51); el abad, pues, compórtese de modo tal que pueda decir después al Señor con el Profeta: *“No escondí tu justicia en mi corazón; manifesté tu verdad y tu salvación”* (Sal 39,11; RB 2,9). En fin, precisamente al principio de su Regla Benito exhorta: *Preparemos nuestros corazones y nuestros cuerpos para militar bajo la santa obediencia de los preceptos [del Señor] (Pról. 40).*

Allí donde aparece en estos textos un término correlativo al cuerpo, no es “alma”, sino, según la concepción antropológica bíblica, “corazones” (cf. Pról. 40), “corazón” (cf. 7,62) y “voluntad” (cf. 33,4). El cuerpo, por tanto, no es concebido por Benito como una realidad contrapuesta al alma, como parte material del hombre en oposición a otra inmaterial, sino más bien como la dimensión exterior del ser humano, que está llamada a permanecer constantemente en diálogo, en relación con la interior (el corazón, la voluntad). La Regla de Benito está recorrida en efecto por una incesante “dialogicidad” entre el ámbito interior y el exterior del monje, y la madurez humana y espiritual de este se manifiesta precisamente en el hecho de que permanece en él tal capacidad dialógica.

El cuerpo aparece así en la RB no sólo como una dimensión fundamental del hombre, sino también como una modalidad existencial

suya: más que “tener” un cuerpo, él “es” un cuerpo. Hay, sin embargo, dos textos de la *RB* en los que “cuerpo” aparece, efectivamente, junto a “alma”: ante todo aquel en que Benito dice que *los dos lados de esta escala [de la vida en el mundo, que Dios puede levantar hasta el cielo] son nuestro cuerpo y nuestra alma, y en esos dos lados, la vocación divina ha puesto los diversos escalones de humildad y de disciplina por los que debemos subir (7,9)*. Y luego aquel relativo a los monjes encargados de vender los productos de los trabajos que se realizan en el monasterio: *Acuérdense de Ananías y Safira, no sea que la muerte que ellos padecieron en el cuerpo, la padezcan en el alma éstos, y todos los que cometieren algún fraude con los bienes del monasterio (57,5-6)*. En el primer caso, sin embargo, tales realidades son presentadas no como contrapuestas ni como una de menor o mayor valor que la otra, sino como complementarias y en el mismo nivel; y tampoco en el segundo texto hay signos de contraposición, sino más bien de paralelismo. También en estos dos casos, entonces, en que a nivel de términos está principalmente presente la distinción, de tipo platónico, entre cuerpo y alma, la concepción antropológica que tales textos implican no parece acusar demasiado tal perspectiva filosófica.

En otro texto, finalmente, el mismo término “cuerpo” parece estar utilizado en una acepción de tipo platónico, en el sentido, si no precisamente de cárcel del alma, al menos de morada de ella. Se trata del pasaje en que Benito dice: *Y si queremos evitar las penas del infierno y llegar a la vida eterna, mientras haya tiempo, y estemos en este cuerpo, y podamos cumplir todas estas cosas a la luz de esta vida, corramos y practiquemos ahora lo que nos aprovechará eternamente (Pról. 42-44)*. El acento, sin embargo, más que sobre el cuerpo en sí contrapuesto al alma, parece estar puesto más bien sobre “este” cuerpo, en el sentido del cuerpo que el hombre posee en esta vida, en contraposición con el cuerpo glorioso que poseerá en el Reino de Dios. Benito, en efecto, utiliza otra vez en ese pasaje el mismo pronombre demostrativo cuando dice: *a la luz de “esta” vida*. El sentido de este texto, entonces, parece ser, conforme a una perspectiva bíblica, el de obrar una distinción de carácter no espacial (material e inmaterial), sino temporal, entre el tiempo de esta vida y el de la eternidad.

Al margen de tal reflexión sobre el empleo del término “cuerpo”, se desarrolla aparte una consideración sobre lo que es un aspecto ulterior de la relación del monje con la dimensión de la propia corporeidad en la *RB*: el aspecto relativo a la “castidad.” Una sola vez en la *Regla* aparece el sustantivo “castidad”, en un pasaje tomado de la *RM*: *amar la castidad (RB 4,64 y RM 3,70)* es, en efecto, uno de los instrumentos de las buenas obras.

Sin embargo, mientras en la *RM* el contexto semántico de tal término se refería a la relación con el cuerpo propio o el ajeno en el ámbito de la esfera sexual, la *RB* parece admitir un matiz de sentido diferente y complementario: en ella, en efecto, y en dos textos que no aparecen en la *RM*, también se encuentra el adverbio “castamente” (*caste*): aquellos monjes que en la elección del abad tendrán cuidado de que no prevalezca el plan de los malvados, recibirán una recompensa del Señor si lo han hecho *castamente y con celo por Dios* (64,6), donde el sentido de castamente parece ser: “con pureza de corazón, con intención pura”. Luego, en el ámbito de las relaciones comunitarias, se dice que los monjes *practiquen la caridad fraterna castamente* (72,8), donde me parece que “castamente” puede no excluir ambos sentidos arriba enunciados (uno relativo a la corporeidad y el otro al corazón), pero con un mayor acento sobre la pureza de la intención, del corazón.

Del conjunto de los textos examinados, entonces, parece que para Benito la castidad relativa al cuerpo sea sólo un aspecto, una manifestación de otra realidad mucho más profunda y relevante, que compromete a todo el ser humano, y que es la pureza de corazón.

Me parece significativa la insistencia con que Benito vuelve en su *Regla* sobre la importancia de la pureza de corazón en la vida del monje: en la oración, *se debe suplicar al Señor, Dios de todas las cosas, con toda humildad y con pura devoción* (20,2); *y seremos escuchados no por hablar mucho, sino por la pureza de corazón y compunción de lágrimas* (20,3). *Por eso la oración debe ser breve y pura* (20,4). El monje, además, sobre todo durante la Cuaresma, *tiene que guardar su vida con suma pureza, borrando en estos días santos todas las negligencias de otros tiempos. Lo cual haremos convenientemente si nos apartamos de todo vicio y nos entregamos a la oración con lágrimas, a la lectura, a la compunción del corazón y a la abstinencia* (49,2). “Pureza”, entonces, es ante todo pureza de corazón, fruto de un camino de sincera conversión.

Distinto, en cambio, era el acento que ponía la *RM* enumerando los instrumentos de las buenas obras; en efecto, prescribía *ante todo la castidad de los cuerpos, una conciencia simple, la abstinencia, la pureza, la sencillez...* (4,4-5). La castidad del cuerpo se mencionaba al comienzo, mientras que sólo en segundo lugar se mencionaba –único caso en que tal término aparece en la *RM*– la “pureza”, que por estar junto a “sencillez” parece indicar la pureza de corazón. Mientras que en la *RM* parece prevalecer una atención a la calidad de la relación del monje con su cuerpo, en la *RB* la atención aparece principalmente dirigida a la pureza de corazón, dentro de la cual se incluye también la relación del monje con el cuerpo propio y ajeno. En la *RB* la “castidad” abarca esta perspectiva global.

El mismo abad, así, sea casto: *El que ha sido ordenado abad considere siempre la carga que tomó sobre sí, y a quién ha de rendir cuenta de su administración. Y sepa que debe más servir que mandar. Debe ser docto en la ley divina, para que sepa y tenga de dónde sacar cosas nuevas y viejas (Mt 13,52); sea casto, sobrio (1 Tm 3,2), misericordioso, y siempre prefiera la misericordia a la justicia (St 2,13) para que él alcance lo mismo. Odie los vicios, pero ame a los hermanos (64,7-11);* aquí el llamado de Benito para que el abad sea casto, precisa una transposición de la exhortación contenida en 1 Tm 3,2 al episcopo de la comunidad: *tenga una sola mujer, sea sobrio*, y está puesto en el contexto de un llamado apremiante al servicio de los hermanos (la administración de la que deberá rendir cuenta, la palabra divina por dispensar), a la misericordia y al amor. Así, la relación con el propio cuerpo (*sea casto*) y con las cosas (*sobrio*) viene a ser la doble dimensión de la realidad humana que Benito asume y ve como concreta posibilidad de un camino en el rumbo del amor, señalado por él en el Prólogo como cumbre de la vida del monje. Castidad, entonces, como forma de caridad y como camino a la caridad.

A causa de esto, tanto de la visión del cuerpo como realidad correlativa al corazón, hasta entender la “castidad” misma ante todo como “pureza de corazón”, como de la mayor relevancia que Benito atribuye a ese aspecto interior de la vida del monje con respecto al inmediatamente corpóreo, me parece que Benito se sitúa en la más auténtica tradición de la antropología bíblica y del Nuevo Testamento (cf. *Pr 4,23 y Mt 15,18-20*).

Ulteriores referencias al cuerpo, por fin, son ofrecidas por aquellos pasajes en que el reclamo de la corporeidad está a veces sólo implícito, aunque extremadamente fuerte, y que conciernen, en general, a la necesidad de cuidar de las enfermedades y las debilidades de cada monje: los hermanos *tolérense con suma paciencia sus debilidades, tanto corporales como morales (72,5)*. Así, para los hermanos enfermos o débiles Benito pide una solicitud particular, incluso en lo relativo a la comida y al trabajo (4,16; 31,9; 36; 39,11; 48,24-25). Del mismo modo, también a los niños y a los ancianos están reservadas atenciones específicas (*RB 36 y 37*). Advertimos, luego, la explícita preocupación para que sea posible un tiempo de descanso (48,5), para que se proporcione alimento al cuerpo fatigado (35,12; 38,10; 39,6; 41,4-5) y para que el vestido, el calzado y lo necesario para la celda sea distribuido por el abad a los hermanos según la calidad del clima (55,1-6) y las reales necesidades de cada uno (55,8.18-21).

Aparece, así, en la *RB* una visión serena, no angustiada, de la corporeidad. El cuerpo no es despreciado; sus exigencias no son origen de temor y ansiedad, y sus debilidades no son vistas como un impedimento para la vida interior (del “alma”), sino como ocasión de crecimiento en la caridad, y por tanto en la misma vida espiritual. Del mismo modo, tampoco sus posibilidades y capacidades inspiran desconfianza (49,5-7ss.; 57,1; 64,19).

En la *RB*, entonces, no parecen encontrarse huellas de una perspectiva espiritualista, de molde platónico, en nombre de la cual el monje debería tratar de liberar del cuerpo al alma, sino, más bien, según una inspiración intensamente bíblica, es visible una asunción plena y serena de la corporeidad y una voluntad de orientar todo el ser humano del monje, alma y cuerpo, hacia el Señor, a través de la obediencia y la caridad.

2. El alma

El término “alma” (*anima*)⁶, además de los dos casos en que lo hemos visto aparecer junto a “cuerpo”, es bastante recurrente en la *RB*.

El alma, ante todo, debe ser custodiada: *Mire por su alma* (31,8), y por tanto preservada de la ociosidad, que la pone en peligro: *La ociosidad es enemiga del alma. Por eso los hermanos deben ocuparse en ciertos tiempos en el trabajo manual, y a ciertas horas en la lectura espiritual* (48,1). Del mismo modo, el abad y el prepósito tienen que guardarse de la discordia y de la rivalidad entre ellos, ya que *es inevitable que por tal división sus almas estén en peligro* (65,8); y el abad tiene que vigilar sobre él mismo para que no ocurra que *alguna llama de envidia o de celos abraza su alma* (65,22). Tal solicitud por la vida del alma también aparece en un pasaje relativo a los novicios: *asígneseles un anciano que sea apto para ganar almas, que vele por ellos con todo cuidado* (58,6). También el alma, en efecto, puede caer en pecado; en tal caso, *si se trata de un pecado oculto del alma, [el monje que ha pecado] manifiéstelo solamente al abad o a ancianos espirituales, que sepan curar sus propias heridas y las ajenas sin descubrirlas ni publicarlas* (46,5-6). En el caso

⁶ Para una profundización del tema del alma en la cultura occidental, ver G. FAGGIN, *L'anima nel pensiero classico antico*, *L'anima*, a cargo de M. F. SCIACCA, Brescia 1954, pp. 9-27 y 29-69; C. FABRO, *L'anima nell'età patristica e medioevale*, en *ibid.*, p. 71-105; E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique. Le problème de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959; y C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Paris 1971.

de que el abad tenga que corregir el pecado de algún monje rebelde, por la salvación de su alma puede recurrir incluso a un castigo corporal: *pero a los malos, a los duros, a los soberbios y a los desobedientes reprímalos en el comienzo del pecado con azotes u otro castigo corporal sabiendo que está escrito: "Al necio no se lo corrige con palabras" (Pr 29,19), y también: "Pega a tu hijo con la vara y librarás su alma de la muerte" (Pr 23,14; RB 2,28-29).*

El abad, en efecto, es responsable delante de Dios de las almas a él confiadas: *Y sepa qué difícil y ardua es la tarea que toma: regir almas y servir a los temperamentos de muchos (2,31).* Por esto Benito lo exhorta a buscar ante todo el Reino de Dios y a mantener viva una constante tensión escatológica: *Ante todo, no se preocupe de las cosas pasajeras, terrenas y caducas de tal modo que descuide o no dé importancia a la salud de las almas encomendadas a él. Piense siempre que recibió el gobierno de almas de las que ha de dar cuenta. Y para que no se excuse en la escasez de recursos, acuérdesse de que está escrito: "Buscad el Reino de Dios y su justicia y todas estas cosas se os darán por añadidura" (Mt 6,33), y también: "Nada falta a los que le temen" (Sal 33,10). Sepa que quien recibe almas para gobernar debe prepararse para dar cuenta de ellas. Tenga por seguro que, en el día del juicio, ha de dar cuenta al Señor de tantas almas como hermanos haya tenido confiados a su cuidado, además por cierto, de su propia alma. (2,33-38).* Por eso el abad, también en las situaciones más difíciles, como en el caso de los hermanos excomulgados, tiene que ser bien consciente de *que ha recibido el cuidado de almas enfermas, no el dominio tiránico sobre las sanas (27,6).* Por tal motivo él *debe temperar y disponer todo de modo que las almas se salven, y que los hermanos hagan lo que hacen sin justa murmuración (41,5)*⁷.

El alma, pues, es a un tiempo preciosa y débil, frágil. Consciente, frente a Dios, de eso, el monje es llamado a mantener la propia "alma", según la enseñanza de la Escritura, en una profunda humildad: *Al decir esto [la Escritura] nos muestra que toda exaltación es una forma de soberbia. El Profeta indica que se guarda de ella diciendo: "Señor, ni mi corazón fue ambicioso ni mis ojos altaneros; no anduve buscando grandezas ni maravillas superiores a mí". Pero ¿qué sucederá? "Si no he tenido sentimientos humildes, y si mi alma se ha envanecido, Tú tratarás mi alma como a un niño que es apartado del pecho de su madre" (Sal 130,1; RB 7,2-4).* Tal sinonimia entre corazón y alma, que

⁷ Refiriéndose a este versículo, G. AULINGER observa que allí *anima* designa, como en la Escritura, a la persona entera. Cf. G. AULINGER, *Das humanum*, p. 86 y nro. 157-158, refiriéndose, en la Escritura, a Gn 17,14; 46,15.18.22; Esd 1,5; 12,15ss.; Dt 10,22; Sal 3,3; 11,1; 35,7; 88,15; 120,6; 142,5; Pr 11,17; Is 3,9; Jr 3,11 ; 52,29; Ez 4,14.

aparece aquí y que la *RB* imita de *RM* 10,2-4, revela una concepción bíblica subyacente, por la cual los dos términos juntos indican la totalidad de la vida del hombre, (cf. *Dt* 13,4; *Jos* 22,5; *Jr* 32,41; y *Hch* 4,32)⁸.

Hay, luego, dos textos que revelan –no por lo que afirman explícitamente, sino por lo que sugieren– la concepción de Benito con respecto a la eventual relación entre alma y cuerpo: ante todo el pasaje, arriba citado, de *RB* 4,11, donde Benito suprime la expresión de *RM* 3,11: *para ventaja del alma (tratar con austeridad el cuerpo, para ventaja del alma)*. En segundo lugar, la amplia y significativa supresión realizada por Benito, en el capítulo dedicado al silencio, de *RM* 8,1-30, donde el Maestro presentaba al individuo como una articulada composición de cuerpo y alma. En ella, entre otras cosas, el Maestro decía: *El edificio del género humano es nuestro pobre cuerpo (corpusculum)... Entonces, esta carne de nuestro pobre cuerpo (corpusculi) es como la morada para el alma, asignada para estar al servicio de la vida como la vaina sirve a la espada (RM 8,1.6)*, texto que trasluce un relevante influjo de la perspectiva platónica.

Benito, entonces, elimina aquellos textos en que aparece una contraposición entre cuerpo y alma, y la terminología relativa al alma está presente, sí, en la *RB*, pero en el interior de contextos que revelan la fidelidad del autor a una concepción de fondo auténticamente bíblica y neotestamentaria. El alma es concebida no como una parte inmaterial del hombre, de la que el cuerpo sería la morada terrenal, y para cuya vida el cuerpo constituiría un obstáculo, sino como la sede de la vida interior del hombre, que tiene en el cuerpo a un compañero de camino y un colaborador, en una única dinámica y sinergia.

Siempre en el contexto de la terminología relativa al alma, también encontramos en la *RB* otro término, que podría corresponder a lo que en la visión platónica se llamaba “alma irascible”: el término “animus.”

Este parece revestir en la *RB* un sentido predominantemente psicológico, en el sentido de sede del sentimiento, del pensamiento y de la inteligencia. Benito espera, en efecto, que sea “noble” y que tenga inteligencia (2,27); y exhorta a los monjes a obedecer *de buen ánimo, ya que Dios ama a quien da con alegría. Si el discípulo, en efecto, obedece de mala gana (mal*

⁸ De este modo se expresaba a veces también Agustín, para quien el término “corazón” es un equivalente lírico del término “anima”, y eso aparece espontáneamente cuando el lenguaje filosófico es sustituido por el estilo poético y bíblico (A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du coeur dans l'Antiquité*, en *Le coeur*, Paris 1950 [Études Carmélitaines 29], p. 73).

ánimo), y murmura... no será grato a Dios (5,16-18). Es bueno que también el mayordomo pueda desarrollar su tarea con ánimo sereno: *Si la comunidad es numerosa dénsese ayudantes con cuya asistencia cumpla él mismo con buen ánimo el oficio que se le ha confiado* (31,17). El monje, además, tiene que pedir enseguida perdón si le ha causado una ofensa a un anciano y ve que su ánimo, por tal motivo, ha quedado turbado: *si nota que el ánimo de algún anciano está un tanto irritado o resentido contra él, al punto y sin demora arrójese a sus pies y permanezca postrado en tierra...* (71,7-8). Finalmente, el monje permanezca siempre en la presencia de Dios, y medite en su ánimo las realidades escatológicas: el primer peldaño de la humildad, en efecto, es cuando el monje, *teniendo siempre delante de los ojos el temor de Dios, nunca lo olvide. Recuerde, pues, continuamente todo lo que Dios ha mandado y medite sin cesar en su ánimo cómo el infierno abrasa, a causa de sus pecados, a aquellos que desprecian a Dios, y cómo la vida eterna está preparada para los que temen a Dios* (7,10-11).

También tal elemento antropológico ha sido asumido por Benito. Esto, sin embargo, no parece designar en la RB una facultad humana distinta de otras, sino más bien una dimensión existencial de la persona entera, indicando la vida consciente, aunque no necesariamente racional, de la misma.

En correspondencia, además, con la que era el “alma concupiscible” en Platón, encontramos en la RB una terminología relativa a la *concupiscentia*. Uno de los instrumentos de las buenas obras, en efecto, es: *Non concupiscere* (4,6); y en el capítulo sobre la humildad Benito exhorta: *En cuanto a los deseos de la carne, creamos que Dios está siempre presente, pues el Profeta dice al Señor: “Ante ti están todos mis deseos” (Sal 37,10). Debemos, pues, cuidarnos del mal deseo, porque la muerte está apostada a la entrada del deleite. Por eso la Escritura nos da este precepto: “No vayas en pos de tus concupiscencias” (Si 18,30; RB 7,23-25). Ambos textos, en los que los términos relativos a la concupiscencia aparecen con un sentido negativo, son tomados de la RM (3,6 y 10,36).*

Hay, en cambio, otro texto de la RB en el que encontramos el término *concupiscentia*, y en el cual Benito obra una significativa modificación con respecto a la RM: uno de los instrumentos de las buenas obras, en efecto, es *desear la vida eterna con toda concupiscencia espiritual* (4,46), donde la *expresión con toda concupiscencia espiritual (omni concupiscentia spiritali)*, reemplaza en la RB a *y la santa Jerusalén* de RM 3,52. Benito utiliza, así, el término *concupiscentia*, que en la antropología platónica indicaba la esfera inferior del alma, y en la literatura patristica y monástica, con una

connotación negativa, las pasiones del hombre⁹, para expresar en cambio el ardor del deseo de la vida eterna, otorgándole así un sentido positivo¹⁰. En Benito, así, el elemento pasional no aparece como negativo, y no debe, por eso, ser eliminado de la vida del monje; debe, en cambio, ser asumido positivamente y dirigirse hacia el Señor y su Reino. También este texto, entonces, revela el aprecio de Benito hacia la realidad humana, la luz positiva en la cual él la concibe y la asume, orientándola hacia Aquél que la ha creado y que la llama a volverse hacia Él.

Finalmente, como para Platón había un “alma racional”, también en la *RB* hay una terminología relativa al ámbito del pensamiento. El vocabulario en cuestión es bastante articulado: encontramos, en efecto, los sustantivos “mente” (*mens*), “pensamientos” (*cogitationes* y *cogitatus*), “intelecto” (*intellectus*), “inteligencia” (*intellegentia*); los verbos “pensar, reflexionar” (*cogitare*), y “comprender” (*intellegere*); y dos adjetivos que significan ambos “capaz de comprender” (*intellegens* e *intellegibilis*). Se concluye, por fin, con una reflexión aparte sobre el sentido del término *ratio*.

Ante todo, *mens* aparece en la *RB* sólo dos veces (e incluso esa escasa frecuencia me parece significativa): una, donde se dice, a propósito del abad, que *sus mandatos y sus enseñanzas deben difundir el fermento de la divina justicia “in mentibus” de los discípulos* (2,5); y otra en la cual, refiriéndose a la actitud de los monjes al salmodiar, Benito dice: *que nuestra “mens” concuerde con nuestra voz* (19,7)¹¹.

En el primer caso, concerniente al abad, *mens* es empleado con referencia a *mandatos* y a *enseñanzas*, vistos ambos como “levadura” que hay que sembrar, y que se esparce en vistas a un crecimiento de la semilla y de los frutos que debe producir. Teniendo en cuenta, por eso, lo que hemos visto antes que en relación con la escucha o la no-escucha de la palabra del Señor, para Benito, acontece en el corazón, me parece que en

⁹ Cf. CASIANO Inst. V,14,1: *gula... concupiscentia*, y V, 14, 2: *æstus carnalis concupiscentiæ*.

¹⁰ En particular, sobre el tema del deseo en la *RB*, ver A. de VOGÜÉ, *La conversion du désir dans le chapitre de saint Benoît sur la Carême* (*RB* 49), en *Collectanea Cisterciensia* 56 (1994), pp. 134-138.

¹¹ En este versículo, y en particular en relación a la unión entre *vox* y *mens*, W. CRAMER ve una correspondencia con el pensamiento estoico y una probable dependencia de él (“Mens concordet voci. Zum Fortleben einer stichen Gebetsmaxime in der Regula Benedicti”, en *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, hrsg. E. DASSMANN und K. SUSO FRANK, Münster 1980, pp. 447-457). Para una reflexión sobre ese versículo, ver también V. WARNACH, “Mens concordet voci. Zur Lehre des hl. Benedikt über die geistige Haltung beim Chorgebet nach dem 19. Kap. seiner Klosterregel”, en *Liturgisches Leben* 5 (1938), pp. 89-110.

este texto el sentido de *mens* no es tanto el de indicar la facultad propia de la racionalidad humana, sino más bien, más extenso, el *ánimo*, llamado a concordar con la palabra que la voz proclama, a acoger tal palabra y a prestarle atención.

En cuanto al segundo versículo, considerando el contexto de todo el capítulo 19, donde, por un lado, la actitud a la que Benito exhorta al monje durante la oración litúrgica es la de la fe, (vv. 1-2), el temor de Dios (v. 3), la sabiduría (v. 4), y donde, por otro lado, tal versículo se encuentra al final del capítulo y es regido, además, por un “por tanto” (*ergo*), parece que con ello Benito quisiera invitar al monje más que a una comprensión intelectual del texto, a asumir todas aquellas actitudes arriba indicadas, designando con el término *mens* no la facultad intelectual del monje sino la sede de su vida interior. El sentido de *mens*, entonces, también en este texto parece ser el de ánimo o espíritu¹².

Si, por tanto, podría parecer que, al menos a nivel terminológico, el empleo de *mens* en la *RB* denota una influencia de la cultura griega, tal término, que refleja incluso una terminología de inspiración platónica, no parece tener en la *RB* el sentido ni de una comprensión intelectual ni, tampoco, de una “discursividad” racional, sino, más bien, el “ánimo” o “espíritu” en el sentido de facultad de la vida interior y consciente.

En cuanto a los términos *intellectus* (30,1; 42,2), *intellegentia* (2,32), *intellegere* (7,7.16; 23,4; 30,2; 63,12), *intellegens* (7,27), e *intellegibilis* (2,27; 63,19), Benito afirma, tratando de las medidas disciplinares, que *cada edad e inteligencia (intellectus) tiene que ser tratada con medidas adecuadas* (30,1). Así, también el abad, *a los mejores y más capaces de comprender, corríjalos de palabra una o dos veces; pero a los malos, a los duros, a los soberbios y a los desobedientes reprímalos en el comienzo del pecado con azotes u otro castigo corporal* (2,27-28). Si un monje, después de haber sido reprendido delante de todos, no se ha corregido, *sea excomulgado, con tal que sea capaz de comprender la importancia de esta pena* (23,4); *los niños y los adolescentes, en cambio, y aquellos que son incapaces de comprender la gravedad de la pena de la excomunión, sean corregidos con ayunos o azotes* (30,2-3). *Los niños y los adolescentes... afuera o en cualquier otra parte, siempre tengan a alguien que los custodie y los*

¹² Diversa, en cambio, había sido a este respecto la posición de Casiano, quien había afirmado la identificación de *mens* con el griego *nous* y con la latina *ratio*, atribuyéndole un carácter intelectual, de clara inspiración platónica: *Vel certe secundum tropicum sensum mens, id est nous sive ratio...* (*Inst.* VIII,10). Sobre la necesidad, para Casiano, de que la *mens* se libere del peso de la carne para poder ejercitar mejor la propia facultad intelectual y percibir la realidad más elevada, ver *Conl.* I,14.

mantenga en la disciplina hasta que lleguen a la edad de la comprensión (63,18.19). “Comprensión” que parece consistir no tanto en una mera cognición intelectual, como en el hecho de poseer una conciencia plena y madura del sentido profundo de los acontecimientos.

Benito, luego, recomienda que por la noche no se lean el *Heptateuco* o los *Libros de los Reyes*, porque no les será útil a los intelectos débiles oír esta parte de la Escritura a aquella hora (42,4), donde “*intellectus*” parece tener el sentido amplio de “ánimo”, de facultad del inconsciente, según el sentido del correspondiente verbo en el *Sal* 13,2, citado en *RB* 7,27: *el Señor mira siempre desde el cielo a los hijos de los hombres para ver si hay alguno inteligente (intellegens) y que busque a Dios*, y también en el *Sal* 138,3 citado en *RB* 7,16: *conociste (intellexisti) de lejos mis pensamientos*. En el mismo sentido, quizás, se puede interpretar también el pasaje en el cual Benito dice que el abad tiene la tarea de *gobernar las almas y servir los temperamentos de muchos*, adaptándose a la índole y a la inteligencia de cada uno (2,31.32).

A partir, entonces, de los respectivos contextos en que los términos mencionados se encuentran en la *RB*, parece que su sentido en la *Regla* es el de indicar una facultad no exclusivamente racional – discursiva del monje, sino su capacidad de comprensión global de la realidad, relativa más a la conciencia que a la mera dimensión intelectual. Este último sentido, ciertamente, no está excluido, como cuando *intellegere* indica la exigencia de comprender el sentido de una frase de la Escritura (7,7) o de un término particular (63,12), pero esto no parece ser lo que predomina en la *RB*.

En cuanto a *cogitatio*, presente diez veces en la *Regla* y utilizado siempre en plural, tanto las nueve veces¹³ en que es tomado de la *RM*, como en el único texto propio de la *RB* (65,5), indica siempre los “pensamientos” malos contra los cuales el monje está llamado a combatir. Benito, entonces, parece aquí colocarse en la misma línea del Maestro. *Cogitationes*, sin embargo, como también *cogitatus* (*Pról.* 28), aunque generalmente sean traducidos como “pensamientos”, no indican exclusivamente en la *RB* el acto reflexivo consciente del monje, sino también los movimientos profundos de su ánimo: la *Regla* habla, en efecto, de *pensamientos malos que sobrevienen al corazón* (4,50; 7,44 y cf. *Pról.* 28), no a la mente. También el verbo *cogitare*, por otra parte, que se repite siete veces en la *RB* (y siempre en textos propios), parece tener, más que el sentido estrecho de “pensar discursivamente”, el de acoger una verdad y meditarla incesantemente, haciéndola descender a lo profundo de su intimidad. El abad, en efecto, *piense siempre que recibió el gobierno de almas de las*

¹³ *RB* 1,5; 4,50; 7,12; 7,14; 7,15.16.17.18.44.

que ha de dar cuenta (2,34); en todas sus decisiones piense en la retribución de Dios (55,22); y también: piense siempre que ha de rendir cuenta a Dios de todos sus juicios y acciones (63,3). Y de nuevo: Piense el abad que ha de rendir cuenta a Dios de todas sus decisiones, no sea que alguna llama de envidia o de celos abraze su alma (65,22). E incluso: El que ha sido ordenado abad, reflexione siempre sobre la carga que tomó sobre sí, y a quién ha de rendir cuenta de su administración (64,7). Al abad, además, puesto que se considera que hace las veces de Cristo, llámeselo “señor” y “abad”, no para que se engría, sino por el honor y el amor de Cristo. Por eso piense en esto, y muéstrase digno de tal honor (63,13-14). También al asignar un trabajo, finalmente, actúe con discernimiento y medida, reflexionando sobre la discreción del santo Jacob, que decía: “Si fatigo mis rebaños haciéndolos caminar demasiado, morirán todos en un solo día” (Gn 33,13; RB 64,18). El sentido de ese *cogitare*, por tanto, parece ser el de una meditación profunda, que compromete juntamente a la mente y a lo íntimo del monje, en una plena obediencia a la palabra del Señor.

Finalmente, en cuanto, al término *ratio*, en la RB no indica la “razón” en el sentido de facultad racional, sino sobre todo el rendir cuenta a Dios en el día del juicio¹⁴, o, en sentido amplio, los criterios del obrar del monje¹⁵. Dos veces, después, puede ser interpretado en el simple sentido de “racionalidad”: En invierno, es decir, desde el primero de noviembre hasta Pascua, siguiendo un criterio “razonable”, (“iuxta considerationem rationis”) levántense a la octava hora de la noche (8,1). Y en relación con las correcciones de los niños Benito dice: Procuren todos mantener una diligente disciplina entre los niños hasta la edad de quince años, pero con mesura y discreción (“omni mensura et ratione”; RB 70,4-5).

En dos textos, además, encontramos el adjetivo *rationabilis* (“razonable”): [El abad] no anteponga el hombre libre al que viene a la religión de la condición servil, a no ser que exista otra causa razonable (2,18). Finalmente, el undécimo grado de humildad consiste en que el monje, cuando hable, lo haga con dulzura y sin reír, con humildad y con gravedad, diciendo pocas y razonables palabras (7,60).

Tres veces, finalmente, está presente en la Regla el adverbio “razonablemente” (*rationabiliter*): si sucede que un hermano pide al mayordomo algo “irracionalmente”, él no lo entristezca con su desprecio, sino niégue-

¹⁴ Cf. RB 2,34.37.38; 3,11; 31,9; 63,3; 64,1.7; 65,22.

¹⁵ Cf. RB Pról. 47: Pero si, por una razón (“ratione”) de equidad... se sugiriese introducir algo más severo...; y 24,4: Con el que ha sido privado de la mesa común se seguirá este criterio (“ratio”).

le razonablemente y con humildad lo que aquél pide indebidamente (31,7). Si, después, un monje peregrino, *razonablemente, con humildad y caridad, critica o advierte algo, considérello prudentemente el abad, no sea que el Señor lo haya enviado precisamente para eso* (61,4). Finalmente, acerca del nombramiento del prepósito: *si el lugar lo requiere o la comunidad lo pide razonablemente y con humildad, y el abad lo juzga conveniente, designe él mismo su prior, eligiéndolo con el consejo de hermanos temerosos de Dios* (65,14-15).

Los textos hasta aquí examinados, todos propios de la *RB* (mientras que en la *RM* no encontramos tal terminología), revelan claramente cómo en la *RB* no está tampoco la idea, platónica, de la razón humana como facultad que tiene la tarea de conducir los movimientos instintivos y pasionales del alma, sino que hay en cambio un fuerte llamado a la *sensatez*, en el sentido de una profunda adhesión a la realidad de las cosas, de las personas (incluso de sí mismas) y de los acontecimientos, que debe inspirar el actuar concreto del monje y de la comunidad. *Sensatez*, entonces, como llamado a captar la realidad profunda y global de las situaciones y de las personas, en una obediencia y adhesión a ella que se convierte en sabiduría de vida.

Si, en efecto, en la *RB* hay una fuerza capaz de contraponerse al mal que surge del corazón del monje y de orientar y guiar sus pasiones, esta fuerza no es, como en la perspectiva platónica, la razón, sino una fuerza que viene de Dios y que es adquirida por el monje a través de la lucha interior y la apertura del corazón al padre espiritual: puede entrar en la morada de Dios, en efecto, sólo quien *aparta de la mirada de su corazón al maligno diablo tentador y a la misma tentación, y lo aniquila y toma sus nacientes pensamientos y los estrella contra Cristo* (*Pról.* 28). Por tanto, [el monje debe] *estrellar enseguida contra Cristo los malos pensamientos que vienen a su corazón, y manifestarlos al anciano espiritual* (4,50).

También en lo que concierne, entonces, al empleo de la terminología relativa a la facultad intelectual, la perspectiva de Benito se revela de carácter no principalmente ético, sino teológico; y su reflexión resulta de naturaleza no filosófica ni platónica, sino bíblica.

Monastero di Bose
13887 MAGNANO BI
Italia