

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO CUARTO

SEGUNDA PARTE

9. Interpretación desde las claves

También para una más exacta comprensión del presente capítulo hemos de echar mano de la estructura de la Regla y de las claves de lectura de ella derivadas. En cuanto a la estructura, recordemos que forma parte de la «unidad» segunda de la sección B. Ahora bien, leer el capítulo desde la sección B conlleva interpretarlo desde las claves de la exterioridad, del deseo «pervertido», de la esclavitud bajo la ley, de la antropología poslapsaria y también, en cierto modo, en clave de las prácticas ascéticas de cuaresma. A su vez, leerlo desde la «unidad» segunda de dicha sección implica interpretarlo desde las siguientes claves: la concupiscencia de la carne, la abstinencia, el mal originado en el cuerpo; y, yendo más atrás, teniendo en cuenta la dimensión corpórea del siervo de Dios, la relación consigo mismo, su avidez de salud y de vida, y la relación con Dios Padre. A nivel moral, desde la virtud de la templanza y la castidad. Todos estos horizontes aparecen de forma más o menos clara en otros textos agustinianos paralelos por su estructura y contenido a esta «unidad» de la Regla ¹. Veámoslos.

10. Examen de textos paralelos

10.1. Las costumbres de la Iglesia católica 31,65-67

En la obra *Las costumbres de la Iglesia católica* encontramos los primeros datos ofrecidos por el obispo de Hipona sobre el monacato. La informa-

1. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 483-531: 487-511.

ción que puede iluminar el capítulo cuarto va estrechamente unida a la concerniente al capítulo tercero que ya consideramos en un estudio anterior ². El apologista del monacato católico habla en el texto de la castidad y de la continencia, de la templanza, del desprecio y abandono de los atractivos del mundo, de la vida santísima y castísima de los monjes ³. Mientras que respecto al ámbito alimentario entra en detalles como, por ejemplo, la dieta, respecto al ámbito de la castidad consagrada se limita a dar la motivación: la entiende como fruto de un *flagrare amore Dei*, del deseo de entregarse a la contemplación de Dios, de dedicar toda la vida al único y supremo Dios ⁴. Cabe resaltar, además, por ser poco frecuente en san Agustín, que vincula la abstinencia de carne y vino con el dominio de la libido ⁵.

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

Este texto fue considerado con cierto detenimiento en un artículo anterior. A él remitimos, pues, para el detalle ⁶. Aquí nos limitamos a recordar los datos que sirven a nuestro interés concreto. El santo contempla, junto al ámbito de la alimentación, el de la reproducción, formando parte del hombre exterior ⁷; interpreta la plenitud escatológica desde Mt 22,30: *Pues en la resurrección ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo* ⁸; afirma que el placer corporal busca el descanso (*quietem*), un descanso que sólo es posible donde no se da indigencia o corrupción alguna ⁹. Contempla la tendencia que tiene el hombre a quedarse prendido en el placer corporal: al lado de los que prefieren comer y beber a carecer de hambre y sed y de quienes prefieren estar durmiendo a carecer de la necesidad de dormir, pone a los que prefieren disfrutar de la pasión sexual a no sufrir dicha pasión. Todos ellos optan por quedarse en los medios en vez de conseguir los fines, la salud ¹⁰. A estas personas se oponen otras que saben distinguir bien

2. Cf. *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo III (II)*, en *Estudio Agustiniano* 37 (2002) 452-453.

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

4. Cf. la conclusión de la primera parte de este estudio.

5. «... a carnibus et uino abstinent pro sufficientia domandarum libidinum» (*mor.* 1,31,67).

6. Cf. *Estudio Agustiniano* 37(2002) 453-455.

7. Cf. *uera rel.* 40,74.

8. Cf. *uera rel.* 44,82.

9. Cf. *uera rel.* 52,101.

10. Cf. *uera rel.* 53,102.

fines y medios, y alcanzan incluso en esta tierra el reposo (*quietem*) corporal, a cambio de abstenerse de las cosas de que puede prescindirse aquí –entre ellas el ejercicio de la sexualidad–, y de esa manera saborean ya las delicias del Señor ¹¹. Logro de momento parcial, pero que en la vida futura alcanzará su plenitud, la salud completa, cuando el cuerpo corruptible se revista de incorrupción (1 Cor 15,53). Premio reservado únicamente a quienes, por lo que respecta al cuerpo, aman sólo la salud ¹². En cambio, quienes no desearon la salud sino disponer del apetito carnal para así gozar del sexo, al amar la indigencia –falta de salud, que el santo hace consistir en la carencia de toda necesidad– recibirán la indigencia que amaron aquí y, en consecuencia, se hallarán en el lugar del llanto y rechinar de dientes ¹³. Como último dato señalamos que Cristo con su resurrección anticipó esa salud plena ¹⁴.

10.3. Confesiones 1-9

Admitido el paralelismo estructural y de contenido de la primera parte de las *Confesiones* con la Regla, los libros segundo y sexto son los que se pueden considerar equivalentes al capítulo cuarto del documento monástico.

En la primera parte del libro segundo, san Agustín centra su confesión en el año decimosexto de su vida en que hubo de estar ocioso hasta que sus padres recaudaron los fondos que le posibilitaron continuar sus estudios en Cartago. Tras el prólogo entra *in medias res* con estas palabras: «¿Y qué es lo que me deleitaba sino amar y ser amado?». Y a continuación añade que no se mantenía en los límites dentro de los cuales la amistad es luminosa. Su corazón se hallaba obnubilado y ofuscado hasta el punto de no saber discernir la serenidad del amor de la tenebrosidad de la lujuria ¹⁵. Atribuye esta situación a la fangosa concupiscencia de la carne, despertada con la pubertad. Pero también a esta misma concupiscencia de la carne le asigna un origen inequívoco: es fruto de la ira de Dios sobre el hombre y resultado de su condición mortal, a su vez castigo divino al orgullo de Adán ¹⁶.

Para describir su vida de entonces el santo recurre a varias imágenes. Una de ellas tiene como trasfondo el sentido del olfato: se revolcaba en el fango de la pasión carnal como si se tratase de cinamomo y ungüentos pre-

11. Cf. *uera rel.* 53,102-103.

12. *Ib.*

13. Cf. *uera rel.* 54,104.

14. Cf. *vera rel.* 16,32.

15. Cf. *conf.* 2,2,2.

16. *Ib.*

ciosos¹⁷. Otra explota el tema del mando y de la sumisión: la locura de la libido licenciosa tomó el mando sobre él y él se le rindió sin condiciones¹⁸. Las otras dos están tomadas de la naturaleza: las zarzas de la lujuria crecieron por encima de su cabeza; el campo, él mismo, se hallaba repleto de las espinas de la pasión carnal, excluidas del paraíso¹⁹. En la última imagen la fuerza de la pasión es comparada con las olas de un mar encrespado. La causa inmediata de todo ello la pone en el haber convertido las criaturas ínfimas, los cuerpos, en objeto de goce, no de uso; en fin, no en medio. Dios, designado antes como su gozo, aparece como la alternativa²⁰.

Ante esta situación, el santo contempla dos posibilidades de salida digna. Una, aplacar tales olas en el matrimonio, que sería como la playa en que morirían suavemente; los placeres encontrarían su legítimo límite en la procreación que obedece a la voluntad de Dios, autor del germen transmisor de nuestra vida mortal. Otra, poner el remedio en el mismo origen, procurando que no vuelvan a levantarse²¹.

Ninguna de las dos posibilidades llegó a convertirse en realidad. La primera opción, porque sus padres no pusieron interés en ello; la segunda, porque él no escuchó con la debida atención las palabras del apóstol Pablo que le advertían de los inconvenientes del matrimonio –al que esperaba acceder algún día– y sobre las ventajas de la vida célibe. Si lo hubiera hecho, añade, convertido en eunuco por reino de los cielos, habría esperado más feliz los abrazos de Dios. Con estas palabras presenta a Dios como alternativa, sin salir de la imagen²². Siempre en el mismo libro, pero en su capítulo final, san Agustín señala que en Dios hallará la quietud²³.

Del libro sexto nos interesa su segunda parte. En ella refiere el santo la incapacidad que sentía entonces para vivir sin los abrazos de una mujer²⁴, su esclavitud bajo la pasión carnal²⁵, más específicamente bajo la costumbre carnal²⁶. Presenta tal pasión como una «debilidad» (*infirmitas*)²⁷, una enfermedad (*morbus*) en sí misma²⁸; con referencia a sí mismo la ve como una cade-

17. Cf. *conf.* 2,3,8.

18. Cf. *conf.* 2,2,4.

19. Cf. *conf.* 2,2,3.

20. Cf. *conf.* 2,2,3.

21. Cf. *conf.* 2,3,8.

22. Cf. *conf.* 2,2,3.

23. Cf. *conf.* 2,10,18.

24. Cf. *conf.* 6,11,20.

25. Cf. *conf.* 6,12,22.

26. Cf. *conf.* 6,12,22; 6,15,25.

27. Cf. *conf.* 6,11,20.

28. Cf. *conf.* 6,11,21; 6,15,25.

na ²⁹, por lo que se consideraba un esclavo ³⁰. Esa debilidad o enfermedad tiene su origen en Adán ³¹.

Los efectos negativos de tal debilidad/enfermedad puestos en claro por el santo son varios: a) Impide vivir en la dedicación imperturbada al amor a la sabiduría ³². En realidad se trata del parecer de Alipio no compartido entonces por su amigo; lo cierto, sin embargo, es que echó por tierra el proyecto filosófico de vivir en común ³³. b) Es insaciable ³⁴; c) Ciega e impide ver otras realidades de más calidad ³⁵; d) Hunde en el abismo ³⁶.

La misma enfermedad, en su fuerza, hace que use mal de su remedio: ninguno de los dos amigos buscaba lo que de bueno tiene el sacramento del matrimonio: la función de gobierno y procreación ³⁷. Por lo que se refiere a sí mismo, confiesa que, más que amante del matrimonio, era esclavo de la pasión carnal ³⁸.

La alternativa a este estado de cosas la ve el santo en el abrazo gratificante de la belleza que no percibe el ojo de la carne, pero sí el interior ³⁹. En todo caso, la castidad es un don de Dios ⁴⁰.

10.4. Confesiones 10

En el libro décimo de las *Confesiones* san Agustín se examina a sí mismo respecto de las tres concupiscencias a que se refiere 1 Jn 2,16. Para efectuar el examen sobre la concupiscencia de la carne toma como pauta los cinco sentidos corporales. Para el aspecto específico que nos ocupa ahora, la relación con el capítulo cuarto de la Regla, es de interés ante todo lo concerniente al sentido del tacto. Vuelve a insistir sobre la idea dominante del poder de la costumbre y, como en textos anteriores, habla de una dolencia (ahora *languor*) de tal naturaleza que trasciende los límites de la consciencia. En su na-

29. Cf. *conf.* 6,15,25.

30. Cf. *conf.* 6,11,22.

31. Así se deriva de 6,12,21 en que san Agustín se equipara a sí mismo con Eva, al considerarse tentador de Alipio.

32. Cf. *conf.* 6,12,21.

33. Cf. *conf.* 6,14,24.

34. Cf. *conf.* 6,12,22.

35. Cf. *conf.* 6,16,26.

36. Cf. *conf.* 6,16,26.

37. Cf. *conf.* 6,12,22.

38. Cf. *conf.* 6,15,25.

39. Cf. *conf.* 6,16,26.

40. Cf. *conf.* 6,11,21.

turalidad, ese mal consiste en una rebelión del alma contra sí misma por la que se niega a seguirse a sí misma. El remedio a la enfermedad que considera es, de nuevo, doble: el matrimonio o el celibato. En todo caso, el que llegue a sentir desagradado ante esa rebelión está siempre en el poder de Dios. Tampoco aquí deja el santo de contemplar la posibilidad de superar la enfermedad: espera que Dios perfeccione en él sus misericordias hasta que alcance la paz plena que, en compañía de Dios, tendrá su interior y su exterior, una vez absorbida la muerte en la victoria ⁴¹.

En este mismo contexto conviene dirigir también la mirada al examen de conciencia a propósito del sentido de la vista. De interés nos parece el lenguaje erótico a que recurre: «Porque la misma reina de los colores, esta luz, bañando todas las cosas que vemos en cualquier parte que me hallare durante el día, me acaricia y se me insinúa de mil modos, aun estando entretenido en otras cosas y sin fijar en ella la atención. Y con tal vehemencia se insinúa, que, si de repente desaparece, se la busca con pasión y, si falta por mucho tiempo, el alma se llena de tristeza» ⁴².

10.5. Carta 48

En el pasaje de esta carta que, estructuralmente, corresponde al capítulo cuarto de la Regla, san Agustín presenta como una de las «actividades» del monje el hacer frente a los dardos incendiarios del enemigo. Dardos incendiarios que, sin duda, se refieren a los impulsos de la pasión carnal ⁴³.

10.6. Sermones sobre la Cuaresma

Cuando el obispo de Hipona exponía a los cristianos que le escuchaban el sentido del tiempo litúrgico de la Cuaresma, solía reservar un espacio para lo que podemos llamar ascesis de la sexualidad. Siguiendo los pasos del Apóstol, les invitaba a crucificar la carne con sus pasiones y apetitos desordenados

41. Cf. *conf.* 10,30,41-42.

42. *Conf.* 10,34,51. Cf. J. DOIGNON, *La métamorphose de la tentation de la lumière au livre 10 des Confessions*, en *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*. XXIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5-7 maggio 1994, Roma 1995, pp. 556-557. El autor advierte en el texto, referente al sentido de la vista, como tres actos, que corresponden a las tres perspectivas desde las que contempla la luz: lírica, erótica y bíblica.

43. Cf. *ep.* 48,3.

(Gal 5,24; cf. también Sal 118,120) o al hombre viejo, apartándolo de toda deshonestidad e inmundicia (Rom 13,13) ⁴⁴. Más en concreto, solicitaba de quienes estaban casados la abstinencia sexual temporal. El cristiano, les dice, ha de evitar en todo momento el adulterio, la fornicación y cualquier otra corruptela ilícita, pero en los días de cuaresma ha de abstenerse de toda relación sexual, incluida la conyugal ⁴⁵. Y si no puede de forma absoluta, que al menos se modere en el uso del matrimonio ⁴⁶. Les invitaba también a ocupar en la oración el tiempo empleado de ordinario en satisfacer el débito conyugal (1 Cor 7,5) ⁴⁷. Un modo de proceder útil siempre, pero muy a tono con la cuaresma ⁴⁸. El principio consiste en sustraer al cuerpo algo de lo que le es lícito, para que no vaya a parar en lo ilícito; a fin de que no busque aquello sobre lo que no tiene derecho, hay que refrenarle en lo que lo tiene ⁴⁹. Además, quien apetece sin moderación lo que se le ha concedido ofende al que se lo concedió ⁵⁰. A quienes pudieran argumentar que pedía algo imposible, les replica con el ejemplo de los siervos y siervas de Dios, que conservan intactos sus miembros consagrados a Dios y el de las viudas que viven célibes toda su vida o una parte de ella respectivamente ⁵¹. A los célibes y vírgenes les exhortaba a incrementar en tiempo e intensidad sus propias oraciones ⁵².

10.7. Comentario al salmo 37

El presente texto no contempla la vertiente negativa del amor, en cuanto campo en que actúa la concupiscencia de la carne, sino que se ocupa del amor auténtico, y ello en un contexto en que está hablando de la salud.

El pasaje del salmo habla de los dardos de Dios que el predicador ha interpretado como los males que el hombre sufre, bien en su cuerpo (hambre, sed, fatiga), bien en su alma («ilusiones»). Pero de inmediato advierte que bajo el término «dardos» suelen entenderse también las palabras de Dios. Palabras que de entrada producen amor, pero que en un segundo momento causan dolor. Se trata del dolor que acompaña siempre al amor, cuando este no

44. S. 205,1.

45. S. 205,2; 208,1; 210,6,9.

46. S. 207,2.

47. S. 205,2; 206,3; 207,2; 208,1; 209,3; 210,6,9.

48. S. 208,1; 210,6,9.

49. S. 207,2.

50. S. 210,6,9.

51. S. 208,1; 209,3; 210,7,9.

52. S. 205,2; 208,1.

consigue lo que ama. Es inevitable que gima de dolor el que ama y aún no posee lo que ama. La prueba de la herida del amor que lleva todo cristiano se la ofrecen al santo un texto del Cantar de los cantares: *Estoy herida de amor* (*Cant.* 2,5 y 5,8) que él pone en boca de la Iglesia. Ama algo que aún no posee y siente dolor por no poseerlo aún. Ese dolor testimonia una herida que la impulsa a buscar la verdadera y auténtica salud. Hecha la traducción, los dardos, las palabras de Dios clavadas en el corazón, le hacen recordar el «sábado». Su simple recuerdo, no aún la posesión, le impide gozar y le hace reconocer que la salud no existe en la carne, ni se debe llamar tal, si se compara esta salud con la que tendrá lugar en el descanso sempiterno, cuando el cuerpo corruptible se revista de incorrupción (1 Cor 15,53). En comparación con aquella salud, esta es más bien una enfermedad (*morbus*)⁵³. Esta salud, al final, se identifica con la visión y unión con Dios, por quien hasta el fin hemos suspirado y nos hemos alegrado en la esperanza⁵⁴.

10.8. Síntesis orgánica de los expuesto

El contenido de los textos agustinianos examinados podemos sintetizarlo, como hemos hecho a propósito de los capítulos anteriores, en una secuencia de ideas recogidas en los siguientes términos: a) salud, b) pecado, c) enfermedad, d) medicación, e) abuso, f) efectos, g) remedio, h) referencia, i) salud.

a) *Salud*. Se trata de la salud plena de que gozaba el hombre al salir de las manos de Dios. Utilizando imágenes agrícolas y marinas, Agustín habla de tierra sin espinas y de mar plácida, sin olas⁵⁵. Esta salud puede entenderse como relación del hombre consigo mismo (correspondiente a la dimensión físico-corpórea del hombre, obviamente animada siempre por el espíritu). A su vez manifiesta la relación específica del hombre con el Padre de quien recibe todo el ser y es origen de otros seres⁵⁶. Salud que no es otra cosa que la plenitud del propio ser, dentro siempre del propio *modus*. En concreto, estamos ante una salud en la que no hay apetitos ni movimientos al margen de la voluntad.

53. Cf. *en. ps.* 37,5.

54. Cf. *en. Ps.* 37,27.

55. *Conf.* 2,2,3.

56. *Ib.*

b) *Pecado*. Se trata del pecado de Adán, fruto de la soberbia de su alma ⁵⁷, en el que Eva tuvo su parte como inductora ⁵⁸.

c) *Enfermedad*. En su manifestación última, esta enfermedad consiste en la mortalidad, pero vista ahora desde la perspectiva de la especie, no desde la del individuo. Agustín habla de debilidad (*infirmitas*), de enfermedad (*morbis*), de dolencia (*languor*). En concreto, estas se manifiestan en la rebelión del cuerpo contra el alma o, más exactamente del alma contra sí misma, activada por la concupiscencia de la carne, a su vez movida por el apetito de placer (*voluptas*). A nivel físico, se manifiesta en la rebelión de los órganos sexuales que no obedecen a la razón, ni siquiera en el sueño y el estado de inconsciencia que le acompaña.

d) *Medicación*. El médico divino no tuvo que producir ningún nuevo fármaco para curar dicha enfermedad. Basta con la aplicación de las potencialidades incluidas en la misma naturaleza sana original, pero ya con otro sentido. La procreación, a que sirve la sexualidad, asume también la función de reponer las bajas que metódicamente produce la muerte. El remedio se concreta en el matrimonio como institución para continuar la especie y para dar un cauce legítimo a las apetencias de la carne, de la *voluptas*, satisfacción legitimada por el fin de la procreación y de gobierno ⁵⁹.

e) *Abuso*. Pero el hombre hace un mal uso del remedio a la mortalidad, esto es, de la sexualidad. De una parte, no siempre se mantiene dentro de los cauces institucionales del matrimonio; de otra, aun cuando entra por ese camino, no se sujeta a sus límites ⁶⁰. Se trata de un abuso, de un exceso en el uso. Así a nivel de los hechos. A nivel de los principios, en cambio, se confunden los medios y los fines; se constituye en objeto de disfrute lo que ha de ser sólo medio, instrumento. O, con otra formulación, se pasa por alto la jerarquía del ser; se constituye en criterio la *voluptas*, haciéndole de Celestina el sentido de la vista.

f) *Efectos*. Por tratarse de un abuso, los efectos sólo pueden ser negativos. De una parte, la *voluptas* no consigue el objetivo que se propone: apagar la molestia causada por el apetito de placer, pues tal concupiscencia se mani-

57. Cf. *conf.* 2,2,2.

58. Cf. *conf.* 6,16,26; *en. Ps.* 37,4.

59. Cf. *conf.* 2,2,3; 6,12,22.

60. Cf. *conf.* 2,2,3; 6,12,22.

fiesta insaciable, hasta convertirse en fuente de dolor físico y moral ⁶¹, además de revolcarse en el fango. De otra, su misma condición de insaciable, le lleva a repetir sin cesar los mismos actos, que crean una costumbre, que acaba convirtiéndose en cadena, cuyo término es la esclavitud ⁶². Esclavitud profunda que san Agustín expresa con la imagen de entregar el cetro de mando de la vida a la lujuria ⁶³. Más aún, el ruido de esta cadena ensordece el oído interior para que no oiga las voces sabias que le indican la vía de la liberación ⁶⁴. Manteniendo la misma imagen, pero recurriendo a otro sentido, el abuso conduce a la ceguera por la que el hombre resulta incapaz de contemplar otra belleza que no sea la de los cuerpos, incapaz de contemplar la belleza espiritual ⁶⁵, y crea una especie de anorexia espiritual ⁶⁶. Por eso mismo ocasiona el abandono de proyectos sapienciales ⁶⁷. A un nivel antropológico, el hombre se rebaja al máximo, se hunde en el abismo ⁶⁸ y rebaja a la persona cómplice al mantener una relación revestida con un manto que remeda el de la amistad, pero que no es tal.

g) *Remedio*. Para salir al paso a las mencionadas consecuencias negativas y eliminarlas, san Agustín propone dos caminos: uno para los más débiles, otro para los más fuertes. Para los primeros, propone el uso racional del matrimonio y ajustado al plan de Dios: al servicio de la procreación. Este camino tiene la ventaja de que, de una parte, sirve a la conservación de la raza humana –dato al que san Agustín apenas otorga aquí importancia–; de otra, concede al deseo carnal una satisfacción legítima; por último, permite una relación afectuosa con otra persona ⁶⁹. En este contexto, san Agustín habla del matrimonio como la playa en que pueden morir suavemente las olas encrespadas de la pasión carnal ⁷⁰. Con otra imagen, también ella marina, señala el afecto conyugal como dique de contención de semejante torrente ⁷¹. Pero junto a ese camino, san Agustín propone otro que el Señor le indicó ser mejor ⁷², alternativa radical que no hace concesiones. En las imágenes antes indicadas

61. Cf. *conf.* 2,2,4.

62. Cf. *conf.* 6,12,22; 6,15,25.

63. Cf. *conf.* 2,2,4.

64. Cf. *conf.* 2,2,2.

65. Cf. *conf.* 6,16,26.

66. Cf. *conf.* 3,1,1.

67. Cf. *conf.* 6,14,24.

68. Cf. *conf.* 2,2,2; 6,15,25.

69. Cf. *conf.* 2,3,8.

70. Cf. *conf.* 2,2,3.

71. Cf. *conf.* 2,3,8; 2,2,2.

72. Cf. *conf.* 10,30,41.

habla de cortar por lo sano, de tapar en su fuente el torrente, o de conseguir que no se levanten las olas ⁷³. Es el camino de la renuncia a la unión carnal, el de la continencia perfecta. Este camino, además de evitar los inconvenientes del matrimonio, vistos en clave religiosa, no social, evita los efectos del abuso anterior. A diferencia de lo que pasa con la enfermedad de que se ocupa el capítulo tercero, aquí la medicación puede no ser necesaria. Además, el amor no se pierde, se eleva; de las bellezas físicas se pasa a las espirituales ⁷⁴, los abrazos de la mujer son sustituidos por los de Dios, con felicidad sin duda superior ⁷⁵. El alma se obedece a sí misma; comienza a sentir el perfume de Dios ⁷⁶. Es la castidad perfecta de los anacoretas y cenobitas, castidad que apaga los dardos incendiarios lanzados por el enemigo.

h) Referencia: Jesucristo ⁷⁷.

i) Salud. Ahora se trata de la salud plena y definitiva ⁷⁸.

El capítulo cuarto tiene su contexto antropológico y moral en las etapas que van de b) a g). Los siervos de Dios a los que el legislador dirige la Regla son personas que arrastran los efectos del pecado de origen. Como consecuencia, llevan en su interior el virus inoculado por Adán en la naturaleza humana que, a poco que le sean favorables las circunstancias, germina en enfermedad, en este caso la de la lascivia. En ese contexto ha de interpretarse el capítulo. Sus preceptos miran a evitar que se den esas circunstancias: así en su primera parte; en la segunda, en cambio, buscan poner remedio al mal, si ya se ha producido. Cabe decir, pues, que el santo presenta una doble terapia: una de prevención y otra de curación ⁷⁹, correspondientes respectivamente a la primera y segunda parte.

Ahora nos ocupamos únicamente de la primera parte, es decir de la terapia de prevención.

⁷³. Cf. *conf.* 2,2,3.

⁷⁴. Cf. *conf.* 6,16,26.

⁷⁵. Cf. *conf.* 2,2,3.

⁷⁶. Cf. *conf.* 2,3,8.

⁷⁷. Cf. *uera rel.* 16,32; *en. Ps.* 37,9. Sobre este aspecto volveremos cuando comentemos el capítulo octavo. Baste, pues, esta simple indicación.

⁷⁸. Cf. *uera rel.* 44,83; 53,103-54,106; *conf.* 10,30,42; *en. Ps.* 37,28. También sobre este aspecto volveremos con más amplitud en otro momento.

⁷⁹. Este doble aspecto de la medicina es idea frecuente en el santo: «Duo sunt officinae medicinae: unum quod sanatur infirmitas, alterum quo sanitas custoditur... Si enim medicinam exhibet, qua sanemur infirmi, quanto magis eam qua custodiamur sani...? (*en. Ps.* 70,10); «Sed medicinam nunc uoco, quidquid omnino corporis uel tuetur uel instaurat salutem» (*mor.* 1,27,52).

11. Terapia preventiva (par. 1-6)

Como indicamos al fijar la estructura del capítulo, esta sección la componen tres partes: a) qué debe evitarse (par. 1-4a); b) por qué debe evitarse (par. 4b), c) recursos para evitarlo (par. 5-6).

11.1. ¿Qué debe evitarse?

El legislador lo indica en los tres primeros párrafos y en el punto primero del párrafo cuarto de la edición de L. Verheijen. Ahora nos corresponde justificar la división del párrafo cuarto.

El párrafo se abre con este precepto: «Aunque dirijáis vuestros ojos sobre alguna mujer, no los dejéis prendidos en ninguna»⁸⁰. Y continúa así: «Pues (*enim*) no se os prohíbe ver mujeres cuando salís; lo que es pecado es desearlas o querer ser deseados por ellas»⁸¹. De entrada llama la atención que, habiendo prohibido en el punto anterior únicamente la acción de dejar los ojos prendidos en una mujer, la explicación se refiera a dos acciones: «es pecado desearlas o querer ser deseados de ellas». Si tomamos el dejar los ojos prendidos en una mujer como expresión del deseo de ella, ¿dónde queda expresado el querer ser deseado por ellas? Muy probablemente, en el párrafo tercero, como veremos dentro de poco. Según ello, el párrafo tercero y el punto inicial del cuarto, describen dos acciones paralelas, pero de dirección inversa; en activa y en pasiva, se podría decir. En consecuencia, nos parece que hay que dar al primer punto del párrafo cuarto un tratamiento gráfico paralelo al que recibe el tercer párrafo. Así lo hemos hecho en nuestra traducción. La continuación del párrafo cuarto contiene la explicación de lo anterior⁸². Esto es, significa una segunda parte de la sección dedicada a la terapia preventiva.

Se puede ir todavía más lejos. Admitiendo que el *enim* abre un nuevo apartado en la intención del legislador, cuya función es explicar lo ordenado anteriormente, y teniendo en cuenta que la explicación se refiere a la mirada, específicamente al ver mujeres, parece lógico interpretar todo lo anterior, no sólo los párrafos tercero y cuarto a), sino también el primero y el segundo, desde esa doble clave: mirada y mujeres.

80. «Oculi uestri, et si iaciuntur in aliquam feminarum, figantur in nemine» (4,4, l. 84-85).

81. «Neque enim, quando proceditis, feminas uidere prohibemini, sed adpetere, aut ab ipsis adpeti uelle, criminisum est» (*praec.* 4,4, l. 85-86).

82. Introducida por la conjunción causal-explicativa *enim*.

Veamos ya en concreto qué prescribe el santo a los siervos de Dios.

11.1.1. No utilizar el modo de vestir como recurso de seducción

En el primer párrafo el legislador ordena que el porte del siervo de Dios no sea llamativo y que éste no procure agradar con el modo de vestir sino con el modo de vivir ⁸³.

El término más cargado de significado es quizá el verbo «agradar» (*placere*). El texto le señala un sujeto, los siervos de Dios a los que va destinado el documento monástico, y un medio que no deben utilizar para conseguir el objetivo: el modo de vestir. Pero al lector le gustaría saber más; en concreto, a quién pueden pretender agradar, según la mente del legislador, y con qué finalidad. La respuesta la buscaremos sucesivamente en el mismo capítulo de la Regla y en otros escritos del santo.

El mismo capítulo nos orienta en el sentido de la respuesta. Basta leer su párrafo quinto. En él vuelve a aparecer el verbo agradar (*placere*), pero esta vez con la información deseada. Va acompañado de un complemento de persona: la mujer (*feminae*), y de un adverbio: *male*. Cabe pensar, pues, en la mujer como complemento de persona del mismo verbo en el párrafo primero. Lo reclama el argumento de conveniencia, dado que favorece una interpretación coherente y orgánica de toda la sección y nada parece impedirlo. El adverbio *male*, por su parte, apunta a la finalidad por la que el siervo de Dios puede querer agradar a una mujer. Por tratarse de un adverbio tan genérico, no nos aporta en sí mismo muchas luces. Pero el contexto no deja duda de que está en relación con la concupiscencia de la carne (*concupiscentia feminarum*) de que habla anteriormente, en línea con todo el capítulo. A la luz de cuanto acabamos de decir, se podía parafrasear el texto que nos ocupa de la siguiente manera: «no procuréis agradar a las mujeres con fines lascivos, sirviéndoos para ello del modo de vestir». Y en traducción más libre: «procurad no intentar seducir a las mujeres con vuestro modo de vestir».

En esta misma dirección nos coloca otro texto del mismo san Agustín. Y no deja de ser significativo que se halle en la obra *La virginidad consagrada*. El santo se expresa en estos términos:

Tampoco me ocupo de aquellas en las que se manifiesta cierto deseo de agradar o con un vestido más elegante de lo que exige tan excelsa profe-

83. «Non sit notabilis habitus uester, nec affectetis uestibus placere sed moribus» (*praec.* 4,1, l. 78-79).

sión, o con un llamativo tocado de cabeza, ya con abultados moños, ya con velos tan finos que dejan entrever las redecillas puestas debajo. A estas aún no hay que darles preceptos sobre la humildad, sino sobre la castidad misma o la integridad de la pureza ⁸⁴.

Para advertir la cercanía de este pasaje con el parágrafo del capítulo que nos ocupa baste señalar que un fragmento de él ha sido integrado en el mismo parágrafo de la versión femenina de la Regla ⁸⁵. El texto no deja duda de que el santo está hablando a siervas de Dios. Pero lo que aquí nos interesa es la vinculación que establece entre el modo de vestir y la castidad. El santo viene hablando de la humildad como virtud que permite a las viudas vivir en continencia perpetua. Pero, ante determinados comportamientos de algunas de ellas, decreta que seguir hablando de continencia perpetua –asociada en la circunstancia con la virtud de la humildad– es perder el tiempo, porque ellas están aún en el nivel de luchar por la virtud de la castidad exigida a todo cristiano. El santo juzga que quien intenta agradar mediante un modo de vestir más elegante del que reclama el elevado nivel de su compromiso religioso se coloca fuera de los niveles elevados de la castidad consagrada hasta el punto de que corre riesgo la misma virtud. El texto apoya, pues, la interpretación dada antes.

La relación entre el modo de vestir y el poder de seducción nos la ofrece san Agustín todavía en otro texto, en que contrapone la belleza exterior a la interior. Aunque sin mencionar explícitamente los vestidos, señala la relación de proporción directa que existe entre la apetencia de los adornos del cuerpo (hombre exterior) y el detrimento causado al hombre interior ⁸⁶. Lo

84. «Nec de his ago in quibus est quidam placendi appetitus, aut elegantiore uestitu quam tantae professionis necessitas postulat, aut capitis ligamento notabili, sive praetumidis umbonibus capillorum, sive tegminibus ita teneris, ut retiola subter posita appareant: his nondum de humilitate, sed de ipsa castitate vel integritate pudicitiae danda praecepta sunt» (s. *uirg.* 34,34).

85. Al texto tal como lo conocemos, la versión femenina añade: «non sint uobis tam tenera capitum tegmina, ut retiola subter appareant. Capillos ex nulla parte nudos habeatis nec foris uel spargat neglegentia uel componat industria» (cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite*, Paris 1967, 56-57).

86. «Illae (virgines) autem amantes, quibus terrenae nuptias viluerunt, quae terrenos amplexus non desiderauerunt, usque adeo acceptauerunt praeceptum, ut non recusarent consilium: ut plus placerent, plus se ornaverunt. Corporis enim huius, id est, exterioris hominis ornamenta quanto magis appetuntur, tanto sunt interioris maiora detrimenta; quanto autem minus appetuntur ornamenta exterioris hominis, tanto magis moribus pulchris homo interior adornatur» (s. 161,11,11). En el número siguiente continúa vinculando adorno exterior y amor: «His ornamentis studentes Dei puellae, sanctae virgines, nec quod licebat appetierunt, nec quod cogebantur consenserunt» (*ib.* 161,12,12). Para la relación entre vestido y amor lascivo, cf. también s. 161,10,10.

significativo del texto para nosotros es que está hablando de las vírgenes que aceptaron el consejo de san Pablo (cf. 1 Cor 7,25).

Aunque se refiera específicamente a clérigos, vale la pena traer aquí un texto de san Jerónimo. Dice así:

Otros hay –hablo sólo de los de mi propio estado– que ambicionan el presbiterado o diaconado para poder ver más libremente a las mujeres. Toda su preocupación es el vestido, andar bien perfumados y que el pie no se mueva dentro del zapato como un fuelle. Los cabellos, ensortijados, llevan la señales del rizador, los dedos lanzan destellos por los anillos, y para que la humedad de la calle no les moje la planta del pie, apenas si pisan el suelo con la punta de los zapatos. Cuando vieres a gentes semejantes, tenlos más bien por pretendientes que por clérigos ⁸⁷.

Tenemos aquí a personas consagradas a Dios que recurrían al modo de vestir para agradar a mujeres (casadas). Es lo que asumimos que quiere decir el texto de la Regla. Téngase en cuenta que san Agustín conoció esta carta del monje de Belén y que tomó de ella buena parte de la información que sobre el monacato nos ofrece en la obra *Las costumbres de la Iglesia católica*. El santo bien podía tenerla en la mente al redactar el párrafo. Precisamente por esto, el texto puede iluminar el sentido de la primera parte del precepto de la Regla: «no sea llamativo vuestro porte». Bien pudiera ser que el santo buscara evitar lo que aquí critica el monje de Belén. Que el texto se opone a un excesivo acicalamiento, parece obvio; que sea en función de agradar a las mujeres, es lo que se puede deducir no sólo de este pasaje, sino también del capítulo entero. En este caso lo que el legislador trata de evitar es que el porte sea llamativo por exceso, no por defecto. Difícilmente podía pensar alguien en llamar la atención de una mujer *male* con un porte totalmente desaliñado ⁸⁸.

El párrafo no se reduce al aspecto negativo hasta ahora expuesto. Al siervo de Dios no se le prohíbe agradar –a las mujeres, presuponemos–, sino

87. «Sunt alii –de mei ordinis hominibus loquor–, qui ideo ad presbyterium et diaconatum ambiunt, ut mulieres licentius uideant. Omnis his cura de uestibus, si bene oleant, si pes laxa pelle non folleat. Crines calamistri vestigio rotantur, digitis de anulis radiant et, ne plantas umidiore uia spargat, uix imprimunt summa uestigia. Tales cum uideris, sponso magis aestimato quam clericos» (*ep.* 22,28; BAC 530, Madrid 1993, 239).

88. En *s. dom. m.* 2,11,41 san Agustín critica tanto el lujo en los vestidos y demás adornos exteriores como el vestir harapiento. Pero en este texto el lujo de los vestidos no sirve a la pasión carnal, sino a la vanagloria o a alguna otra apetencia (*aliqua ambitione*). También san Jerónimo recomienda en la mencionada carta 22 que el vestido no sea llamativo ni por demasiado limpio ni por demasiado sucio, contemplando la posibilidad de que se busque agradar no con vestidos bordados en oro, sino con los harapos. Pero de nuevo el llamar la atención está puesto aquí al servicio de la vanagloria, no de la pasión carnal (cf. *ep.* 22,27).

agradarlas de cierta manera: con el modo de vestir, al servicio de una pasión más o menos oculta. Cuando en el parágrafo quinto se especifica que el siervo de Dios ha de evitar agradar *male* (con malas intenciones) a una mujer, deja sobreentendido que hay otra forma de agradarla, que no condena. Lo allí sobreentendido es claramente afirmado en el primer parágrafo. El legislador no le prohíbe agradarlas siempre que sea con las costumbres. La idea es apostólica, teniendo por destinatarias a las mujeres. Pero mientras san Pablo habla de buenas obras (1 Tim 2,9-10) y san Pedro del hombre interior del corazón (1 Pe 3,3-4), san Agustín opta por hablar del modo de comportarse (*mores*). Detallar más a qué se refiera en concreto ese modo de comportarse no es fácil. Quizá sea sólo un anticipo del contenido del parágrafo tercero.

11.1.3. No utilizar las salidas del monasterio como ocasión de seducción

Recuérdese que hemos introducido el presente parágrafo dentro del epígrafe general de lo que hay que evitar. A nadie se le oculta que el tenor literal del texto monástico no corresponde a esa realidad. No prohíbe nada; lo que prescribe lo hace de forma positiva. Con todo, no es preciso dar marcha atrás.

Lo que el parágrafo ordena parece claro: cuando los siervos de Dios tengan que salir del monasterio han de hacerlo a la vez, juntos. La pregunta ahora es: ¿a qué obedece este precepto? Sobra decir que es fruto natural de un ideal de vida cenobítico: de no hallarse dentro juntos los siervos de Dios, no podrían salir juntos. Pero lo que se trata de saber es si el legislador introduce el parágrafo para apuntalar la vida común o con otra intención. La primera opción es asumida frecuentemente por los comentaristas que interpretan el parágrafo a la luz del capítulo primero, en concreto de la unidad de almas y corazones. A nosotros, sin embargo, nos parece más lógico leerlo dentro del contexto más inmediato del capítulo. Sólo desde él se puede deducir la intencionalidad del precepto. A su luz parece claro el sentido de la norma dada: desvirtuar una posible ocasión para que germine la lascivia y específicamente la ocasión de la mirada lasciva.

Algunos datos apuntan a que no estamos descaminados al pensar así. El hecho de que los textos que vamos a aducir se refieran todos a presbíteros y no en concreto a monjes no les quita fuerza por dos razones. Una, porque revelan el pensamiento del santo respecto a la relación causa efecto entre hallarse sola una persona consagrada y tener dificultades en la guarda de la castidad; otra, porque los clérigos de la diócesis de Hipona eran en buena medida equiparables a los monjes.

En una carta a un obispo de nombre Xantipo, san Agustín le informa sobre un presbítero, de nombre Abundancio, de costumbres no muy edificantes, y sobre las medidas que tomó contra él. Dice así:

He creído deber apartar del ministerio a un presbítero que en día de ayuno, observado en la Iglesia de ese lugar, se despidió del colega que le acompañaba, un presbítero de aquella Iglesia, y osó quedarse a desayunar, comer y dormir en casa de una mujer de mala fama, sin llevar consigo ningún otro clérigo ⁸⁹.

Otra carta, entre las descubiertas por J. Divjak, presenta un caso en cierto modo similar. Se trata también de un clérigo al que determinadas circunstancias le llevaron a recogerse en una casa, en cuya azotea se quedó a dormir. Sólo que, al despertarse, vio venir hacia sí una monja. Con el fin de evitar el escándalo, permitió que se quedase a su lado y le contase sus cuitas, para luego invitarla a que se alejase, cosa que ella no quiso hacer hasta que la lluvia le obligó a ello. Más tarde dicha mujer acusaría al clérigo de haber mantenido relaciones sexuales con ella. Puesto en la situación de tener que creer a uno de los dos, el obispo acepta en principio la versión del clérigo ⁹⁰, pero añade:

Cierto que tales cosas no ocurrirían fácilmente a los clérigos, si no anduviesen solos cuando han de ponerse en camino por necesidades particulares o de la Iglesia. Pero, si apenas logramos que los presbíteros, particularmente los que se hallan en las casas de campo, no anden solos, ¡cuánto menos podremos conseguirlo de los clérigos de grado inferior! ⁹¹.

Los textos señalados reflejan bien a las claras el peligro que representaba para la castidad de los siervos de Dios —en los casos señalados, clérigos— el no ir acompañados. En este sentido dan razón del parágrafo que nos ocupa. Pero si tenemos en cuenta que el legislador se refiere probablemente a las salidas a la iglesia, resultan de interés algunos datos de la tradición monástica.

89. «Ego certe presbyterum, ut qui die ieiunii, quo eiusdem loci etiam ecclesia ieiunabat, “uale faciens” collegae suo eiusdem loci presbytero apud famosam mulierem nullum secum clericum habens remanere et prandere et cenare ausus est et in una domo dormire, removendum ab officio presbyterii arbitratus sum timens ei deinceps ecclesiam dei committere» (*ep.* 65,2). En el número anterior ha anticipado los datos del caso insistiendo en el hecho de estar solo: «et cum secum nullum clericum haberet...» (*ib.*, 1).

90. Cf. *ep.* 13*,1-3.

91. «Haec autem clericis non facile contigissent, si non soli ambularent propter quaslibet uel proprias uel ecclesiasticas necessitates. Sed cum vix obtineamus de presbyteris, maxime in uillis, ne ambulent soli, quanto minus hoc de inferioris gradus clericis possumus obtinere» (*ep.* 13*,3).

En Antinoe, las miradas de personas del otro sexo obligaban a la bella Taor, que temía despertar la pasión de los hombres, a permanecer en el monasterio, mientras las demás monjas asistían a la iglesia para la comunión dominical ⁹². Y más cercano a san Agustín, san Jerónimo señala, a propósito de Paula y de Pacátula, que se tomaban todas las precauciones para mantenerlas alejadas de los jóvenes, vigilando sobre todo sus salidas para ir a la iglesia ⁹³. Más aún, las monjas del monasterio de Belén bajo la tutela de san Jerónimo iban en grupo a la Iglesia, a pesar de estar cercana ⁹⁴.

Se podría objetar que los casos señalados no sirven para explicar el texto que nos ocupa, por tratarse de ejemplos femeninos. Pero juzgamos que tienen plena validez, desde el momento que se trata precisamente de mujeres. No sólo porque pueden ser objeto de deseo por parte de los siervos de Dios, sino también porque ellas mismas pueden desearlos a ellos. Ambas posibilidades son contempladas en la Regla.

Cuanto se ha dicho hasta aquí resulta casi obvio desde la experiencia: el estar acompañados milita en favor de la castidad tanto como el estar solos milita contra ella ⁹⁵. Pero no resulta tan comprensible en la circunstancia concreta. ¿Era la distancia del monasterio a la iglesia tan grande, como para crear problemas a la castidad? ¿No estaba al lado de ella? Aun siendo ese el caso ⁹⁶, para quien ubica la castidad sobre todo en el corazón, en el propio interior, nunca las distancias serán un problema. Además, este particular deja entender lo que hemos presupuesto: que aquí el legislador tiene en mente particularmente las miradas lascivas. Y para ellas basta con un mínimo espacio. Por otra parte, es cierto que la compañía de otros no basta para impedir el mirar a una mujer; pero sí representa un cierto impedimento para ese dejar prendidos en ella los ojos cargados de lascivia, al menos por el temor a ser visto ⁹⁷.

En síntesis, si el párrafo anterior contemplaba un modo concreto como el siervo de Dios podía mostrarse seductor, en este señala, siempre de modo

92. PALADIO, *Historia Lausiaca* 59,2. Cf. DE VOGÜÉ, 5,38.

93. Cf. *ep.* 128,4 y 107,9; cf. también DE VOGÜÉ, 5,233.

94. JERÓNIMO, *ep.* 108,20.

95. Cf. más adelante, el comentario al párrafo quinto.

96. Se suele entender que el monasterio llamado «del huerto» (cf. s. 355,2) se hallaba ubicado precisamente en un huerto contiguo a la Iglesia. Pero, cuando san Posidio habla de él, afirma que estaba *intra ecclesiam* (*Vita Augustini*, 5). Resulta obvio que no se puede interpretar el *intra* (dentro) en sentido físico; de ahí que haya que dar a la expresión un valor jurídico: «dentro de la jurisdicción eclesiástica» (cf. L. RUBIO, *De nuevo sobre la Regla de san Agustín*, en *Religión y cultura* 31 [1985] 677-740: 699). Por tanto, bien podía estar a relativa distancia de la iglesia.

97. Cf. más adelante, comentario a los párrafos quinto y sexto.

muy concreto, un cuándo y un dónde: en el camino hacia la iglesia cuando se dirigen a las celebraciones litúrgicas ⁹⁸.

11.1.4. No utilizar la mirada al servicio de la seducción

Dentro de este epígrafe incluimos tanto el párrafo tercero como el primer punto del cuarto. En los dos párrafos precedentes, el legislador ha tenido en cuenta el servicio que los ojos pueden prestar a la lascivia, pero no los ha mencionado. Es ahora cuando saca a la luz lo que había mantenido oculto. Tanto el párrafo tercero como el primer punto del cuarto tienen en común el centrarse en la mirada; pero divergen en el modo de considerarla. Las posibilidades contempladas por el legislador son dos: una, que el siervo de Dios sea objeto de la mirada lasciva, provocada incluso por él mismo; otra, que él sea el sujeto de la misma en respuesta a una provocación ajena. La primera posibilidad da razón del párrafo tercero; la segunda del primer punto del párrafo cuarto.

11.1.4.1. No provocar la mirada lasciva de la mujer

Para interpretar correctamente el párrafo tercero nos parece fundamental determinar con exactitud el significado del giro *offendere aspectum*. A los traductores les parece obvio. He aquí algunas de sus traducciones: «To give offense» ⁹⁹, «che offenda lo sguardo» ¹⁰⁰, «ofender la vista» ¹⁰¹, «molestar» ¹⁰², «choquer le regard» ¹⁰³, «choquer quelq'un» ¹⁰⁴, «offend anyone» ¹⁰⁵, «molestar a quienes lo ven» ¹⁰⁶. Ninguna de estas traducciones trasladan con claridad la naturaleza de la «ofensa» ni señalan en qué consiste la «molestia».

En nuestra opinión al *offendere aspectum* hay que darle un valor moral: ser de escándalo para la vista o provocar el pecado de quien ve algo. En efec-

98. El hecho de que, como parece, el legislador tiene en mente casos en que todos han de salir al mismo tiempo, hace pensar que se refiera a salidas a la iglesia para las celebraciones litúrgicas. Cf. también el par. sexto.

99. ZUMKELLER, 74; AGATHA MARY, 149.

100. TRAPÈ, 249.

101. CILLERUELO, *Comentario*, 33.

102. *Constituciones de la Orden de Hermanos de san Agustín*, Madrid 1991, 23.

103. L. VERHEIJEN, NA 1, 21.

104. MARIE-ANCILLA, 24.

105. G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his monastic Rule*, Oxford 1987, 89.

106. Ediciones en castellano de BOFF, 31; VAN BAVEL, 106.

to, la idea de tropiezo (sentido físico) o de escándalo (sentido moral) es central en el verbo *offendere*. *Offendere aspectum* puede considerarse como un giro similar a, por ej., *offendere pedes*. Y, si traducimos este por «hacer tropezar a los pies», desde el paralelismo hay que traducir a aquel por «hacer tropezar a la vista (o mirada)», entendiendo en este caso que se trata de un tropiezo moral. Añádase a lo dicho que la *Regularis informatio* o versión femenina de la Regla ha modificado el texto en los siguientes términos: «que despierte la pasión carnal de alguien»¹⁰⁷. El dato tiene toda su fuerza si, como cree L. Verheijen, la acomodación al género femenino, tuvo lugar ya en vida de san Agustín. Esa modificación habría que entenderla como una explicitación del sentido propio del texto original, oculto bajo el giro *offendere aspectum*, que admite diversos modos de comprensión¹⁰⁸.

Si nuestra interpretación es correcta, el legislador reclama del siervo de Dios que evite dar escándalo o, lo que es lo mismo, convertirse en ocasión de pecado para los ojos de otras personas. Pero con ello no está dicho todo. Todavía falta saber la naturaleza del pecado, el modo de producir el tropiezo o escándalo y la persona que puede sufrir las consecuencias, así como la alternativa que propone el santo.

Del conjunto del capítulo hay que deducir que el pecado a que se puede dar ocasión es un pecado «carnal», relacionado con la lascivia. Así resulta de los dos párrafos siguientes en que la mirada aparece en relación con el deseo de mujeres y de las mujeres¹⁰⁹. Téngase en cuenta, además, que en el párrafo quinto el legislador contempla explícitamente la posibilidad de que también la mujer deje sus ojos prendidos en un siervo de Dios¹¹⁰.

El siervo de Dios se puede convertir en ocasión de pecado para la mirada de otras personas ya en el andar, ya en el estar parado, ya en cualquiera de sus movimientos. A este propósito se puede traer aquí un texto de la obra *La virginidad consagrada*. En él distingue dos tipos de pecados de los que ha de abstenerse la persona que ha optado por esa virginidad. Después de mencionar los más graves, añade otros que «son o se juzgan» más leves. A saber:

107. «... quod illiceat cuiusquam libidinem» (*Regularis informatio* 4,4; cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, I,). Se trata de una variante que aparece en numerosos manuscritos de la Regla.

108. El mismo giro *offendere aspectum* aparece en un sermón de fecha desconocida con un sentido distinto al propuesto. Está hablando de la vida futura en la que no habrá nada indecoroso,... nada discordante, nada fuera del orden natural, nada que ofenda a la mirada (*offendat aspectum*), sino que en todo será alabado Dios (s. 243,8,7). Pero el dato no obsta a lo dicho, habida cuenta de la frecuente ambivalencia semántica de los términos.

109. cf. *praec.* 4,4.

110. «... et illius (feminae) in se ipse diligit fixum» (*praec.* 4,5, l. 94-95).

... el descarar en el rostro, el mariposear de los ojos, el desenfreno de la lengua, la risa provocadora, el chiste grosero, un vestir indecoroso o un andar afectado o disoluto ¹¹¹.

En el texto se hallan elementos que se ajustan tanto al «no sea llamativo vuestro porte» del párrafo primero, como al modo de andar y de moverse del tercero.

Aunque referido a siervas, no a siervos, de Dios, un pasaje de san Jerónimo, siempre de la carta a Eustoquia, puede ayudarnos a comprender el texto agustiniano, que quizá halló en él su motivo inspirador:

Estas son las que se hacen notar en público, y con guiños furtivos arrastran en pos de sí a toda una grey de jovenzuelos. Estas son las que deberán oír permanentemente de boca del profeta: *Tienes rostro de mujer descarada y no te avergüenzas*. En su vestido únicamente hay un toque tenue de púrpura, la cabeza va sujeta flojamente para que cuelgue el pelo, el calzado es rústico, el chal revolotea sobre los hombros, las mangas son estrechas y pegadas a los brazos, y el caminar es lánguido debido al movimiento desenvuelto de las rodillas: esa es toda la virginidad para ellas. Tengan ellas si quieren sus panegiristas, y que bajo el nombre de vírgenes tengan un fin más fastuoso. Yo no estoy dispuesto a complacerlas ¹¹².

Todo el texto es significativo de un comportamiento que no se ajusta a quien ha prometido la castidad consagrada. Pero de todos los particulares, merece la pena resaltar los guiños furtivos con que concitan la presencia de

111. «... non improbus vultus, non vagi oculi, non infrenis lingua, non petulans risus, non scurrilis iocus, non indecens habitus, non tumidus aut fluxus incessus» (*s. uirg.* 53,54). Comparar el texto anterior con el siguiente: «ipse ergo mathematicus si uxorem suam paulo petulantius viderit conversari, aut aliquos alienos improbe attendere, aut fenestram crebro repetere...» (*en. Ps.* 140,9). Nótese que aparecen en contexto de lujuria dos de los adjetivos que aparecen en el texto arriba citado: *petulans, improbus*; además, el mariposear de los ojos, aparece en el *crebro repetere fenestram*.

112. «Hae sunt, quae per publicum notabiliter incedunt et furtivis oculorum nutibus adulescentium gregem post se trahunt, quae semper audiunt per prophetam: *facies meretricis facta est tibi, impudorata es tu* (Jr 3,3). Purpura tantum in ueste sit tenuis et laxius, ut crines decident, ligatum caput, soccus uilior et per humeros maforte uolitans, strictae manicae brachiis adhaerentes et solutis genibus incessus. Habeant istiusmodi laudatores suos, et sub uirginali nomine lucrosius pereant: libenter talibus non placemus» (*ep.* 22,13, BAC 530, Madrid 1993, 218-219). Otro texto, esta vez de san Ambrosio y asimismo dirigido a monjas, puede iluminar también hacia dónde apunta san Agustín en el párrafo que nos ocupa: «Virginem mihi prius gravitas sua nuntiet pudore obuio, gradu sobrio, uultu modesto, et praenuntia integritatis anteeant signa virtutis. Non satis probabilis virgo est, quae requiritur cum uidetur» (*De uirginibus* 3,3,14). El peligro que representan las mujeres para los hombres (él habla de los sacerdotes, no de los monjes) lo expresa san Juan Crisóstomo de esta

jóvenes del sexo opuesto. Cabe que san Agustín estuviera pensando en algo parecido al escribir el párrafo tercero que nos ocupa.

Queda por determinar todavía quiénes serían las posibles víctimas de ese comportamiento inadecuado: ¿hombres o mujeres? El texto, que se sirve del indefinido *cuiusquam*, no excluye a nadie. Si es cierto que se refiere a la lascivia, lo normal es que piense en mujeres. En principio no cabe excluir del todo a los varones: las tendencias homosexuales se podían dar en aquel grupo humano como en cualquier otro. Pero todo el contexto lleva a pensar más bien que el legislador tiene en mente las mujeres. En la medida en que el texto anterior de san Jerónimo pueda ser iluminador, hay que pensar en ellas. Pero no es preciso buscar apoyos externos. Sólo hace falta leer el párrafo tercero junto con el cuarto. En este señala que lo pecaminoso es desear o ser deseado por las mujeres. El primer caso puede verse indicado en el hecho de dejar sus ojos prendidos en ellas; el segundo cabe verlo en la actitud provocadora a que remite el *offendere aspectum*. Además, explícitamente habla de «concupiscencia de las mujeres». Como hemos de volver sobre ello, no nos detenemos.

Por último hay que considerar la alternativa que propone el legislador: una actitud que se ajuste a la santidad del siervo de Dios. Partiendo del presupuesto de que san Agustín está hablando en el capítulo de la castidad perfecta o virginidad consagrada, los traductores procuran trasladar ese convencimiento a la traducción ¹¹³. Es nuestro parecer que aquí san Agustín no tiene en mente la especial consagración religiosa, sino simplemente la consagración bautismal. Detrás del concepto de «santidad» está con toda probabilidad el texto de 1 Cor 3,16-17: *¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él. Pues el templo de Dios es santo, y vosotros sois ese templo*. Gracias al bautismo, pues, el cristiano se convierte en templo de Dios y adquiere para sí

manera: «Cuánta fuerza y energía crees que necesita el sacerdote para poder arrebatar el alma de toda mancha y conservar intacta la belleza espiritual?... La belleza de su figura, la afectación de los movimientos, la manera estudiada de caminar, el tono de la voz, el acicalamiento de los ojos, el maquillaje de las mejillas, el arreglo de las trenzas, los tintes de los cabellos, el lujo de los vestidos, la variedad de joyas, la belleza de las piedras, el olor de los perfumes y el resto de los cuidados que practican las mujeres, bastan para turbar al alma si no se ha endurecido con la severidad de la moderación» (*Diálogo sobre el sacerdocio*, 6,2, Madrid 2002, p. 148-149).

113. «holy state of life» (*Zumkeller*, 74); «your holy state» (AGATHA MARY, 149); «vostro stato di consacrazione» (TRAPÈ, 249); «vuestra consagración» (*Constitutiones OSA*, 23); «votre état, qui est saint» (L. VERHEIJEN, NA 1,21); «your holy profession» (LAWLESS, *The Rule*, 89). No todos, sin embargo: «a vuestra santidad» (CILLERUELO, *Comentario*, 33); «vôtre saintité» (MARIE-ANCILLA, 24).

la santidad propia del templo. En favor de esta interpretación juega el hecho de que en el párrafo sexto el santo vincule la castidad a la misma idea de templo, presentando a Dios como morando en sus siervos ¹¹⁴. Además, encaja perfectamente en el marco que estamos presentando, pues el santo vincula habitualmente la destrucción del templo de Dios con el pecado contra la virtud de la castidad ¹¹⁵. Más peso tiene todavía un argumento que nos proporciona una carta de las descubiertas por J. Divjak. San Agustín defiende el derecho de los presbíteros a aplicar el castigo de los azotes a un personaje de cierto rango social ¹¹⁶ que había sacado de su tierra a una monja para cometer estupro con ella. Procede traer aquí una parte del argumento de san Agustín:

Aunque si, poseyendo el honor propio de la curia o del foro, como parece tenerlo ese de quien se trata, quisieran bailar en la Iglesia, no veo como podrían perdonarlos los que con vistas a eso tienen en sus manos el poder de imponer el castigo de los azotes. Y, ciertamente, es mucho más grave someter a la propia liviandad la profesión de santidad que atreverse a danzar dentro de los muros de la Iglesia ¹¹⁷.

El interés de este texto para nosotros se halla, en que menciona la «profesión de santidad»; en que tal «profesión de santidad» ha sido profanada por la liviandad de una determinada persona, y, por último, en que el sujeto de la misma no es ningún clérigo, ni monje, ni siquiera la monja víctima, sino un seglar, cristiano sin duda. Pensar en personas con una consagración especial siempre que aparece el término «santidad» se corresponde bien con cierta mentalidad posterior, pero no con la de la Iglesia primitiva, que tenía una conciencia más viva del valor de la consagración bautismal y de la santidad que ella implicaba.

Todavía podemos aducir un argumento más. En una obra sobre la mentira, san Agustín niega rotundamente su licitud. Se opone a quienes la defienden en pro de un bien superior, que luego miden no con la regla de la verdad, sino con la de sus apetencias y costumbres. Sólo tienen por mal o pecado el

114. «Deus enim qui habitat in uobis» (*Praec.* 4,6, l. 105).

115. Cf. s. 9,15; 82,13; 161,11; 353,2.

116. Se trataba de uno de aquellos que «cum honorem uel curiae uel fori habent» (*ep.* 9*,2).

117. «Quamquam si, cum honorem uel curiae uel fori habent, quem uidetur habere iste de quo agitur, in ecclesia saltare uellent, non uideo quomodo eis possent parere qui propter hoc etiam in manibus ferunt, unde disciplinam uerberum imponunt: et utique multo est grauius sanctitatis professionem libidini suae subdere quam intra ecclesiae parietes audere saltare» (*ep.* 9*,2).

que se comete en detrimento de otros, y no el que repercute en detrimento propio. Tales personas aborrecen más a los ladrones, raptos, verdugos o asesinos que a los lascivos, borrachos e impúdicos, cuando no dañan a nadie. El santo defiende la gravedad del pecado de estos últimos porque de hecho se dañan a sí mismos. Llegado aquí recurre al texto antes mencionado de 1 Cor 3,16-17 ¹¹⁸. Después de algunas reflexiones sobre una y otra clase de pecados, continúa: «Estas son las cosas que reclama la santidad: la pureza del cuerpo, la castidad del alma y la verdad doctrinal» ¹¹⁹. De nuevo nos encontramos con que el santo habla de «santidad» vinculada a la virtud de la castidad, aquí llamada pureza del cuerpo y con que el sujeto de dicha «santidad» no es ninguna persona de consagración especial, sino el simple cristiano.

En conclusión, la «santidad» mencionada en el párrafo es la exigida a todo cristiano y, por supuesto, a todo religioso, como consecuencia de su condición de templo de Dios.

11.1.4.2. No mirar lascivamente a una mujer

Bajo este epígrafe contemplamos únicamente el primer punto del párrafo cuarto. Suena así: «Aunque dirijáis vuestros ojos hacia alguna mujer, no los dejéis prendidos en ninguna» ¹²⁰. A nuestro parecer, la frase hay que considerarla como el *pendant* del párrafo anterior. Si en aquel, según nuestra interpretación, el legislador procuraba que los siervos de Dios no se comportasen de forma seductora, convirtiéndose en ocasión de pecado para las mujeres, ahora contempla la posibilidad opuesta, esto es, que ellos puedan caer seducidos por mujeres, dejando sus ojos prendidos en ellas. A eso mira la norma concreta.

Dos puntos reclaman nuestra consideración: la mención, por primera vez en el capítulo, de la mujer, sin duda presente ya en la mente del legislador desde el primer párrafo, y la relación con ella.

El santo emplea el término *femina*, no *mulier* que, contra lo que sucede con su equivalente español «mujer», designa a la mujer ya casada. Al servirse de *femina* no hay duda de que se refiere a cualquier representante del sexo femenino, independientemente de cual sea su condición de edad, social

118. Cf. *mend.* 18,38.

119. «Ista sunt autem quae sanctitatis causa servanda sunt: pudicitia corporis, et castitas animae, et veritas doctrinae» (*mend.* 19,40). Cf. a propósito de María: «Non timeas aestum libidinis, sub tanto umbraculo sanctitatis» (s. 290,4,4).

120. «Oculi uestri, et si iaciuntur in aliquam feminarum, figantur in nemine» (*praec.* 4,4, l. 84-85).

o eclesial. Es el término de contenido más amplio que podía utilizar. Lo que está en juego, pues, es la relación del siervo de Dios con la mujer en cuanto tal o, si se quiere, con la mujer en general, no con una determinada categoría de ellas ¹²¹.

Como segundo punto digno de consideración a propósito del precepto agustiniano señalamos la relación del siervo de Dios con la mujer. El santo no plantea el problema en todas sus dimensiones, sino en una muy concreta: en la medida en que concierne a los ojos y desde el punto de vista moral.

Junto a la oración principal, que expresa la prohibición, la frase incluye una oración subordinada concesiva, cuyos verbos son, respectivamente, *figantur* y *iaciuntur*. Aunque los verbos aparezcan en voz pasiva, por ser esta la preferida por la lengua latina, uno y otro verbo señalan acciones, en este caso de naturaleza física. Comenzamos por la segunda. El verbo *iacio* cuyo significado es arrojar, dirigir, lanzar, es verbo activo. El hecho tiene en este contexto su importancia porque la actividad que describe reclama una decisión de la voluntad. El verbo elegido deja entender que la mirada sobre la mujer en que piensa el legislador en la oración concesiva no es accidental, casual, sino más bien intencionada. Lo que contempla, pues, no es el hecho de que los ojos del siervo de Dios caigan accidentalmente sobre una mujer, sino el que, sabiendo lo que hace, los dirija hacia ella. A esta acción en sí nada tiene que oponer y, por tanto, la admite.

El verbo *figo* es asimismo activo, y la actividad que describe reclama también una decisión de la voluntad. Su significado es clavar o dejar clavado, fijo, prendido, adherido algo, en este caso los ojos. Se trata de una acción que el legislador prohíbe en todos los casos, independientemente de quién sea la mujer. El motivo lo indica a continuación.

11.2. Por qué debe evitarse

En el resto del párrafo cuarto, el legislador da razón de cuanto ha preceptuado anteriormente. Pero cabe distinguir dos momentos. En el primero da razón de por qué es lícito dirigir la mirada hacia una mujer y no lo es dejar los ojos prendidos en ella. En el segundo da razón de por qué centra su atención en la mirada.

121. Aquí san Agustín se refiere a otra situación distinta de la señalada por san Jerónimo en un texto ya citado con anterioridad, cuando afirmaba que había quienes ambicionaban ser ordenados presbíteros o diáconos, «ut mulieres [esto es, a mujeres ya casadas] licentius videant» (cf. *ep.* 22,28; texto latino en nota 87).

12.2.1. Por qué es lícito ver mujeres y no lo es dejar los ojos prendidos en ellas

Al dar razón del precepto, el legislador señala la intencionalidad de una y otra acción física, en virtud de la cual acepta la primera (dirigir los ojos hacia una mujer) y rechaza la segunda (dejarlos prendidos en ella). La diferencia entre una y otra está en que él entiende la primera como simple ejercicio del sentido de la vista, mientras que la segunda la interpreta como expresión de una desordenada apetencia recíproca entre el siervo de Dios y la mujer en cuestión. Y es este deseo el que valora negativamente desde el punto de vista moral. Antes de dar razón de ello, conviene señalar que la norma dictada está llena de sensatez y de humanismo. La mujer es persona humana y en cuanto tal nada impide verla e, incluso, mirarla.

Esta actitud abierta que el santo manifiesta en la Regla llama la atención cuando se la compara con otros pronunciamientos suyos. Baste como ejemplo un texto tomado de un sermón en que se dirige a personas que han optado por la castidad consagrada:

Vosotros que ya habéis hecho voto de castidad, castigad más severamente el cuerpo y no aceptéis aflojar las riendas a la concupiscencia ni siquiera con referencia a lo permitido. De modo que no sólo os alejéis de la unión carnal ilícita, sino que hasta despreciéis la mirada lícita ¹²².

Pero sorprende sobre todo si se compara la norma de la Regla con los consejos dados por alguno de sus contemporáneos. Nos referimos, una vez más, a san Jerónimo. En una carta al monje Rústico escribe: «Que las mujeres conozcan tu nombre, pero no tu rostro» ¹²³. Y a la inversa: «Visita a tu madre de forma que no te veas forzado a ver por su causa a otras (mujeres) cuyos rostros se queden en tu corazón y en tu pecho comience a vivir una herida secreta» ¹²⁴. Y a la virgen Demetria presenta como ideal y ejemplo que debe

122. «Qui vero iam vovistis (continentiam), corpus arctius castigate, et concupiscentiae frenos nec ad ipsa quae permissa sunt, patiamini relaxare; ut non solum a concubitu illicito divertatis, sed etiam licitum contemnatis aspectum. Mementote in quocumque statu sitis, sive mares, sive feminae, angelorum vitam ducere vos in terram...» (s. 132,3,3). Pero este sermón es tardío. Cf. E. HILL, *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century. Sermons III/4* (1992) p. 328, n. 1. En *mor.* 1,31,68 escribía de las mujeres que habían consagrado a Dios su virginidad: «... quae habitaculis segregatae ac remotae a viris quam longissime decet» (*mor.* 1,31,68).

123. «... feminae nomen tuum nouerint, uultum nesciant» (*ep.* 125,17, BAC 549, 603).

124. «Matrem ita vide, ne per illam alias (feminas) uidere cogaris, quarum uultus cordi tuae haereant “et tacitum uiuat sub pectore uulnus”» (*ep.* 125,7, BAC 459, p. 591). Cf. también *ep.* 52,11 a Nepociano.

imitar a la joven que «oculta su cara y camina con sólo un ojo destapado, justo para ver el camino»¹²⁵. Ejemplos a los que se podrían añadir otros¹²⁶.

A la luz de estos datos no sorprende que el legislador haya sentido la necesidad de justificarla. La justificación misma permite suponer que preveía que iba a sonar extraña a más de uno. La indicación «no se os prohíbe»¹²⁷ deja entender que piensa en que más de uno podría considerar prohibido dirigir la mirada a mujeres. Él, lector de san Jerónimo, sabía que este célebre inspirador del monacato pensaba así y podía dar por hecho que otros pensasen igual. Y hasta cabría preguntarse si la formulación del precepto no significa una puntilla contra el monje de Belén.

Lo significativo aquí es que san Agustín no ordena tomar prevención alguna sobre el hecho. Tratándose de un monacato urbano, con cierto nivel de actividad exterior, pretender evitar el encuentro con mujeres se hubiese revelado de todo punto imposible. Pero otro legislador, con otra mentalidad sobre la mujer y con otra base moral, hubiese actuado diversamente. Por ejemplo, ordenando no salir a donde hubiera mujeres, o en las horas en que menos se las pudiera encontrar, o con la cabeza baja y la vista recogida para evitar verlas, etc. Nuestro legislador, en cambio, asume como normal el hecho de ver a mujeres y, en consecuencia, no pone cortapisa alguna al respecto. Ese no es para él el problema: el problema consiste en que los ojos del siervo de Dios queden prendidos en ellas.

El santo justifica la norma en estos términos: «Pues no se os prohíbe ver a mujeres cuando salís; lo que es pecado es desearlas o querer ser deseados por ellas»¹²⁸. Si el legislador prohíbe lo que prohíbe es porque ve en ello la expresión de un deseo que indudablemente es de naturaleza «carnal» como indicará poco después. Del texto se deduce con claridad la vinculación entre dejar los ojos prendidos y tal deseo.

El mismo texto invita a formularse la pregunta de si la doble posibilidad que contempla: desear a las mujeres y querer ser deseado por ellas, tiene un equivalente en lo preceptuado anteriormente. Nos parece muy probable. El desearlas se puede considerar como fruto de una seducción que sufre el siervo de Dios, provocada conscientemente o inconscientemente por la mujer: el siervo de Dios ha dirigido su mirada hacia una mujer, sus ojos han quedado prendados de ella y comienza a desearla. Ha quedado seducido por su belle-

125. «... sed quae celat faciem et vix uno oculo, qui viae necessarius est, patente ingreditur» (*ep.* 130,18, BAC 549, 679).

126. Cf. también *c. Vigilantium*, 16.

127. «Neque enim, quando proceditis, feminas uidere prohibemini, sed adpetere, aut ab ipsis adpeti velle, crimosum est» (*praec.* 4,4, l. 85-86).

128. Cf. en nota anterior el texto latino.

za o por lo que sea: sus ojos quedaron prendidos en ella. A esta posibilidad obedece la frase inicial de este párrafo cuarto. A su vez, en cuanto al querer ser deseado por ellas se puede hablar de una seducción, provocada por el siervo de Dios, a la que sucumbe la mujer: el siervo de Dios se comporta de una manera específica tanto en el modo de andar, como en el de estar de pie o de moverse con el fin de llamar la atención y seducir a una mujer y esta queda prendada de él ¹²⁹. A esta posibilidad obedece el contenido del párrafo tercero, al que quizá se puede añadir también el primero ¹³⁰.

La prohibición tiene un fundamento moral; el legislador no la apoya sobre bases jurídicas, disciplinares o espirituales. Ese deseo, recíproco o no, entre el siervo de Dios y la mujer, de que son expresión los ojos embelesados, entra en la categoría de pecado, y no insignificante. El término empleado, *criminosum*, hace referencia a *crimen* que para san Agustín es siempre sinónimo de pecado grave ¹³¹.

12.2.2. *El porqué de ese centrarse en las miradas*

Cualquier lector de la Regla puede preguntarse, y así lo han hecho muchos lectores modernos, a qué se debe la fijación en la mirada que parece sufrir el legislador. El santo responde a la cuestión en la continuación del párrafo cuarto. Para un esclarecimiento lo más completo posible, seguiremos los siguientes pasos: 1) La presencia del mal de la concupiscencia; 2) diversos cau-

129. Lo que moralmente valora el legislador como «haber tropezado» o haber sucumbido al escándalo procurado por el siervo de Dios. El santo utiliza la imagen de dejar los ojos prendidos en un hombre respecto de las mujeres: «Si quis peregrinetur et sponsam suam amico commendet, et illo peregrinante, lasciva femina in amico custode oculum infigat, nonne exhorrescit ille alienam libidinem, ne suam perdat fidem?» (s. 379,7).

130. En el párrafo segundo, en cambio, señala cuándo es posible tanto lo uno como lo otro. De hecho, en el cuarto indica que es precisamente «cuando salís» (*quando proceditis*) el momento en que se puede despertar el deseo en una u otra parte.

131. «Crimen autem est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum» (*Io. eu. tr.* 41,9). En el número siguiente, a propósito del texto de 1 Tim 3,10: «*Si hay alguno que carezca de crimen*», identifica este «crimen» con determinados pecados entre los cuales cuenta el homicidio, el adulterio, cierta impureza propia de la fornicación (*aliqua inmunditia fornicationis*), etc. Si tenemos en cuenta que, según Mt 5,28 el simple desear a una mujer (casada) es ya adulterio, y que el adulterio es un *crimen* o pecado grave, es totalmente lógico que san Agustín considere como pecado grave el desear o querer ser deseado por alguna mujer. Aunque no explicita que sean casadas como en el texto de Mateo según la versión latina, no lo excluye. Por otra parte, la gravedad podía venir también de las más que negativas consecuencias morales a las que podría conducir, como testimonia el caso del rey David.

ces a través de los que se manifiesta y actúa; 3) la mirada, manifestación del interior; 4) la mirada, Celestina de los amores impuros. Veámoslos uno a uno.

12.2.2.1. *La presencia del mal de la concupiscencia*

El término *concupiscentia* aparece expresamente dos veces en el párrafo. Primero como concupiscencia de (las) mujeres ¹³² (*concupiscentia feminarum*) y luego como concupiscencia de la carne (*concupiscentia carnis*) ¹³³. No cabe duda de que la primera hay que interpretarla en el marco de la segunda. Este particular nos ofrece una clave para interpretar el capítulo: no estamos en el nivel de la virginidad, el celibato o la castidad perfecta; el capítulo se halla todavía en un nivel previo: el de la superación del vicio de la concupiscencia de la carne. Detengámonos brevemente en este concepto.

a) *La concupiscencia de la carne*

De la concupiscencia de la carne ya nos ocupamos en el contexto del capítulo tercero de la Regla. Aunque nuestra atención estaba centrada en otras de sus manifestaciones concretas ¹³⁴, sus aspectos generales valen también para el caso presente. No es preciso, pues, volver sobre ellos. No obstante, conviene recordar algunas generalidades referidas a este otro campo de acción.

De nuevo hay que decir que, por tratarse de una concupiscencia, estamos ante un deseo; por tratarse de la concupiscencia de la carne, estamos ante el deseo de placer; pero, si estamos ante un vicio, es sólo por tratarse de un deseo «descarriado». El deseo de que se trata aquí es, en última instancia, el de la relación sexual; el placer que, por tanto, está en juego, es el placer venéreo; el carácter vicioso de la relación y, en consecuencia, del placer que de ella se deriva, proviene, otra vez, de su «descarrió», esto es, de no estar encaminada hacia la finalidad querida por Dios.

132. *Feminarum* puede ser, en principio, genitivo objetivo o subjetivo. En el primer caso habría que traducir: la concupiscencia (= el deseo) «de mujeres» y en el segundo: la concupiscencia (= el deseo) «de las mujeres». De ahí que hayamos puesto el artículo entre paréntesis.

133. «... adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum... et secundum concupiscentiam carnis...» (*praec.* 4,4, l. 87-88. 91).

134. En cuanto actúa a través de la gula, o del deseo de determinadas comodidades, como las del vestido o descanso.

Recordemos la secuencia de los momentos de la historia espiritual del hombre, presentados con anterioridad. El hombre, que gozaba de plena salud, la perdió por el pecado, hasta el punto de quedar sometido a la muerte a nivel personal y, como lógica consecuencia, a nivel de especie. Es esta segunda realidad la que sobre todo entra aquí en juego. La situación, con ser sumamente grave, no es desesperada. Al crear al hombre, Dios lo hizo varón y mujer, llevando en esa misma dualidad la capacidad de regenerar la especie. Pero esa capacidad se vio afectada por el pecado de origen. La rebelión del cuerpo contra el espíritu, consecuencia del pecado, se manifiesta también en el ámbito sexual. Y la concupiscencia de la carne, en su búsqueda desafortunada de placer, la estimula. La consecuencia es que, bajo el mando de la concupiscencia, la sexualidad deja de servir al uso natural para el que fue creada, quedando a menudo exclusivamente al servicio del placer.

Para entender la valoración negativa que san Agustín hace del apetito desordenado de placer sexual hay que considerar varios aspectos. En primer lugar, los preceptos positivos dados por el Señor, ya directamente, ya por medio de sus apóstoles, y el alcance de su trasgresión. A este propósito, merece especial atención el texto ya citado de 1 Cor 3,16-17. En segundo lugar, otras reflexiones de base filosófica. Una, que el sometimiento al apetito desordenado de placer sexual «descarría» el uso de la sexualidad al desviarlo de la finalidad que le otorgó Dios ¹³⁵. Otra, que altera la jerarquía natural entre los dos componentes del ser humano: cuerpo y espíritu. Como en toda modalidad de concupiscencia carnal, también aquí el cuerpo busca sobreponerse al espíritu e intenta esclavizarlo a sus intereses. Aunque toda manifestación de la concupiscencia de la carne implica una rebelión del cuerpo contra la razón ¹³⁶, en el ámbito que nos ocupa hay una diferencia de grado. El placer sexual es capaz de anular por completo la actividad del espíritu, de tal manera que en el momento de su máxima expresión es capaz de sepultar toda agudeza mental y hasta la conciencia ¹³⁷. Se trata de algo específico de la concupiscen-

135. Esto vale tanto en una relación heterosexual como en una homosexual (cf. *conf.* 3,8,15).

136. «Quia vero per peccatum homo deseruit eum sub quo esse debuit, subditur eis supra quae esse debuit» (*ep. Io. tr.* 8,6; cf. *ciu.* 14,15).

137. «... ita ut momento ipso temporis, quod ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruitur» (*ciu.* 14,16). Este argumento contra la concupiscencia es constante en san Agustín. «Illa vero pro qua mecum tantis contentionibus litigas, etiam quando ad eam bona intentione, hoc est, causa propagandae prolis acceditur, tamen in ipso opere suo, quem permittit aliquid, non dico sapientiae, sed cuiuslibet rei aliud cogitare?» (*c. Iul.* 4,14,71). Aquí san Agustín recoge un pensamiento del Hortensio que cita en un pasaje inmediatamente posterior: «An vero», inquit, «voluptates corporis expetendae, quae vere et graviter a Platone dictae sunt illecebrae suae atque escae malorum? Quae

cia en el ámbito sexual, cuyo efecto es tal que en el acto el hombre pierde la posesión de su espíritu, pudiéndose afirmar que el hombre entero se vuelve carne ¹³⁸.

Siempre que hay algún placer que rebañar, nunca falta a la cita la concupiscencia de la carne. Y menos todavía cuando se trata del placer sexual, que el santo considera el más intenso de todos los placeres sensibles ¹³⁹, precedido de un ardor mayor que ningún otro ¹⁴⁰. Este particular hace la lucha contra dicha concupiscencia más difícil en este ámbito que en otros. Pero en cierto sentido puede resultar más fácil. La razón consiste en que, mientras el hombre no puede dejar de comer, porque entonces moriría, y en la necesaria satisfacción de esa necesidad se le puede infiltrar el virus de la concupiscen-

enim confectio est», inquit, «valetudinis, quae deformatio coloris et corporis, quod turpe damnum, quod dedecus, quod non evocetur atque eliciatur voluptate? Cuius motus ut quisque est maximus, ita est inimicissimus philosophiae. Congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest. Quis enim cum utatur voluptate ea, qua nulla possit maior esse, attendere animo, inire rationem, cogitare omnino quidquam potest? Cuius autem tantus est gurgis, qui dies et noctes sine ulla minimi temporis intermissione velit ita moveri suos sensus, ut moventur in summis voluptatibus? Quis autem bona mente praeditus, non mallet nullas omnino nobis a natura voluptates datas?» (*ib.* 4,14,72).

138. «Videtur enim beatus apostolus, in quo loquebatur Christus, aut exaggerare voluisse fornicationis malum super caetera omnia peccata, quae etsi per corpus committantur, non tamen animum humanum concupiscentiae carnali ita efficiunt obstrictum et obnoxium, quemadmodum in solo opere fornicationis corporalis, commisceri facit animum vis ingens libidinis cum ipso corpore, et unum cum ipso quodammodo agglutinari et devinctum esse: in tantum ut nihil aliud ipso momento et experimento huius tan magni flagitii cogitari homini liceat, aut intendere, nisi quod sibimet addicit mentem, quam captivam subdit ipsa summersio, et quodam modo absortio libidinis et concupiscentiae carnis; ut hoc esse videatur quod dictum est: *Qui autem fornicatur, in corpus proprium peccat*, quia tunc fit proprie et familiarier servum corporis cor hominis fornicantis, in tempore maximae ipsius nequissimae operantis... Liberum est enim animo humano in aliis quibusque sceleribus, et unum aliquid eorum operari, et eo ipso tempore alibi cogitatione distendi: quod in fornicationis ipso opere atque tempore non licet animo, ad aliud aliquid cogitandum liberum esse. Sic enim totus homo absorbetur ab ipso, ut iam dici non possit ipse animus suus esse; sed simul totus homo dici possit quod caro sit, et spiritus vadens et non revertens (Ps 77,39)» (*s.* 162,2). Y un poco más adelante: «... quia nunquam sic totus homo corporis ipsius voluptati addicitur, et ineffabiliter vel inevitabiliter affigitur, ut in comparatione huius tanti mali, caetera peccata extra corpus esse videantur, etiamsi per corpus exercentur. Quemadmodum solius fornicationis vis quaedam imperiosae libidinis, conditioni suae subdit, propriumque ipsius corporis mancipium facit, tempore maximae ipsius inmundissimae operationis; ut aliud nihil praeter quod agit in ipso corpore, non sit liberum humanae menti vel cogitate, vel intendere» (*ib.* 4).

139. «... obscenae partes excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus, non solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est» (*ciu.* 14,16).

140. «... quia maiore libidinis ardore, quo superior nullus est» (*s.* 162,2).

cia, sí puede prescindir por completo de la actividad sexual ¹⁴¹. Si ese es el caso, al no darle satisfacción alguna y quitarle hasta las imágenes que la excitan, va perdiendo fuerza progresivamente. Aunque sería un error reducir el valor de la virginidad, celibato o castidad perfecta a este aspecto ascético, es sin duda un valor a tener en cuenta. Es más, los otros valores, sean teológicos, cristológicos, eclesiológicos o escatológicos, sólo son posibles desde esa ascética previa. El vencimiento de la concupiscencia de la carne no es sólo deber de los consagrados; lo es de todo cristiano. Más aún, sólo puede dar el paso hacia la virginidad o celibato o castidad consagrada quien antes haya logrado al menos el nivel exigido a todo cristiano. Y de eso habla el santo en este capítulo de la Regla.

b) «*La concupiscencia de las mujeres*»

El texto es el siguiente: «Y tanto el querer que os deseen mujeres como el desearlas vosotros a ellas no lo suscitan sólo el tacto y el afecto, sino también la mirada» ¹⁴².

Para la traducción hemos recurrido a una perífrasis que creemos recoge el sentido del texto. Es difícil, en efecto, una traducción fiel y comprensible de la frase latina: *adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum*. En su literalidad, la frase podría ser vertida en estos términos: el deseo ¹⁴³ de las mujeres es deseado y desea...

Además de cacofónica, esta traducción tampoco resulta clara. Por otra parte, el hecho de que en una Regla para varones hable del «deseo de las mujeres» podría llevar a pensar que esta modalidad de la concupiscencia de la carne anida sobre todo en ellas, por lo que quedarían justificadas las precauciones que el siervo de Dios ha de tomar. Cualquier interpretación en este sentido es evidentemente errónea. Si el texto monástico ha prohibido antes a los siervos de Dios que dejen sus ojos prendidos en una mujer, es porque parte de la evidencia de que también ellos sufren la presión de dicha concupiscencia.

La Regla no menciona explícitamente la concupiscencia de los siervos de Dios. Pero no está sólo presupuesta, sino también aludida. Para advertirlo

141. Cf. *conf.* 10,31,43-44.

142. «Nec solo tactu et affectu, sed aspectu quoque, adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum» (*praec.* 4,4, l. 86-88).

143. El término *concupiscentia* nos plantea un problema de traducción en castellano. Para solucionarlo hemos optado por recurrir a un doble término. Cuando nos referimos al vicio, lo traducimos por «concupiscencia» y cuando nos referimos al acto, por «deseo».

basta prestar un mínimo de atención a las dos oraciones, antes indicadas, que contiene la frase. Téngase en cuenta que el verbo *adpetere* es del mismo ámbito semántico que *concupiscentia*, el sujeto, y que no expresa sino el despliegue interno de este ¹⁴⁴. La segunda oración, cuyo verbo (*adpetit*) está en voz activa, lleva implícito un complemento directo, interno, que no es otro que un deseo. Ahora bien, del contexto se deduce que ese deseo no puede ser otro que el de los varones. Explicitando lo implícito, esta sería la lectura: el deseo de las mujeres apetece el deseo de los hombres, esto es: el deseo de las mujeres es que las deseen los varones. Que se trata de estos, resulta del contexto, pues es a ellos a quienes se dirige el legislador.

Lo mismo vale para la primera oración cuyo verbo va en voz pasiva. También ella reclama, ahora como complemento agente, otro deseo que, de nuevo por el contexto, no puede ser sino el de varones. Explicitando de nuevo lo implícito, he aquí la lectura: el deseo de las mujeres es deseado por el deseo de los varones. Así formulada, además de la insoportable cacofonía, la idea queda oscura. Más clara es esta otra formulación: el deseo de los varones es que los deseen las mujeres. Dicho con otras palabras: una concupiscencia o un deseo se alimenta y se satisface con otra concupiscencia o deseo. En el caso concreto, la concupiscencia o deseo del varón no llega a su término natural si no encuentra la complicitad de la concupiscencia o deseo de la mujer ¹⁴⁵. Y es esto lo que el legislador advierte: los siervos de Dios han de estar precavidos y actuar en consecuencia porque las respectivas concupiscencias o deseos pueden estimularse recíprocamente. Por tanto, aunque el texto no menciona la *concupiscentia virorum*, la describe en sus manifestaciones: hacer algo que provoque la mirada lasciva de una mujer (parágrafo tercero) o dejar los ojos prendidos en ella (parágrafo cuarto).

El hecho de emplear el verbo en pasiva y en activa a la vez, no es un puro recurso literario. Con ese proceder, el legislador indica los dos movimientos de la concupiscencia: el movimiento de respuesta a una provocación de otra concupiscencia o deseo (*adpetitur*) y el momento de provocación que espera la respuesta de otra concupiscencia o deseo (*adpetit*). Es lo que ha querido recoger nuestra traducción.

Antes de seguir adelante, resulta oportuna una observación. De ser cierta nuestra interpretación, san Agustín reparte equitativamente las responsa-

144. Si no hubiera que evitar cacofonías derivadas del repetirse de la misma raíz, la expresión podía haber sido esta: «concupiscit et concupiscitur concupiscentia feminarum». Con todo *adpetere* indica sobre todo el movimiento provocado por el deseo (*petere ad*).

145. Teóricamente podría satisfacerse también con la concupiscencia masculina, pero no es el caso que contempla el legislador que habla sólo de dejar prendidos los ojos en una mujer.

bilidades. El mal no está en la mujer sólo, ni en el varón sólo, sino en la mujer y en el varón. Y aunque sólo menciona explícitamente la concupiscencia/deseo de las mujeres, puede ser significativo que utilice primero el verbo en pasiva (*adpetitur*) cuyo sujeto agente sería la concupiscencia/deseo de los varones. Dicho con otras palabras: en un primer momento, la mujer es sólo sujeto paciente, mientras que el sujeto agente es el varón (oración en pasiva); sólo en un segundo momento la mujer aparece como sujeto activo y el varón como destinatario de esa acción. San Agustín, pues, queda lejos de los planteamientos de otros autores espirituales que ponían todo el mal en la mujer, del que el varón era la víctima ¹⁴⁶.

A nivel literario el doble movimiento se expresa mediante un doble quiasmo. Se trata de un recurso retórico frecuente en el santo, incluido el texto de la Regla ¹⁴⁷. Un primer quiasmo está formado desde el criterio exterior y físico de la mirada:

1. No hagáis nada que sirva de escándalo a la mirada de cualquier otra persona (par. 3).
2. Aunque vuestros ojos vayan a parar sobre alguna mujer, no los dejéis prendidos en ninguna (par. 4a).
2. Y el que deja sus ojos prendidos en una mujer... (par. 5).
1. El que se goza de que alguna mujer deje sus ojos prendidos en él (par. 5).

Este factor literario nos confirma en el convencimiento de que ha sido correcta nuestra interpretación del giro *offendere aspectum* y del parágrafo tercero; y, además, de la estructura ofrecida.

El segundo quiasmo recoge ya los aspectos interiores y morales. En él son fundamentales dos conceptos inseparables: deseo y mujeres:

146. Aunque no se coloca en la tradición agustiniana, puede ser ejemplo este texto de un clásico de la espiritualidad antigua, como es san Juan Clímaco: «Reconocemos el cuidado que Dios tiene de nosotros por el hecho de dotar a las mujeres de pudor para frenar su atrevimiento. Si fuese la mujer quien caza al hombre, ninguno de ellos se salvaría» (*Escala espiritual*, 15 [castidad], 73, p. 142). Sin duda, el relato del pecado original que presenta a la mujer como primera culpable ha influido mucho en presentar a la mujer como culpable de los males del varón. También el caso de la mujer de Job. San Gregorio Magno escribe: «(El diablo) se adueña entonces del corazón de la mujer (de Job) y se sirve de ella como de una escalera con la cual poder subir al corazón de su marido» (*Moralia in Job* 3,8,12).

147. Así por ejemplo, en los parágrafos 4-7 del capítulo primero: los parágrafos 4 y 7 están dirigidos a los siervos de Dios «ricos»; los 5 y 6 a los «pobres». Lo mismo en el capítulo séptimo: los par. 1 y 4 están dirigidos a los que deben obedecer, los 2 y 3 a los encargados del gobierno.

2. Lo que es pecado grave es desear (*adpetere*) a mujeres (par. 4b).
 1. (Lo que es pecado grave es) querer ser deseado (*adpeti*) por mujeres (par. 4b).
 1. El deseo de las mujeres es deseado (*adpetitur*) por el de los varones (par. 4b).
 2. El deseo de las mujeres desea (*adpetit*) el de los varones (par. 4b).

Como se ve por la referencia al texto de la Regla, este quiasmo está incluido dentro del primero. Si en este hemos cambiado el orden natural de la numeración (2,1,1,2, en vez de 1,2,2,1) ha sido para mostrar la continuidad con el anterior quiasmo. De donde se ve que se trata de un solo quiasmo prolongado. A simple vista se percibe fácilmente el paralelismo entre el primer par y el segundo: el uno y el otro indican lo mismo, sólo que el primero referido a los varones y el segundo a las mujeres.

12.2.2.2. *Diversos cauces por los que se manifiesta y actúa la concupiscencia*

El texto concerniente ya fue citado al comienzo de la anterior sección. Lo que se afirma se refiere específicamente a la concupiscencia/deseo de las mujeres. Pero no se olvide que esta, en el contexto, es presentada sólo en función de la de los siervos de Dios. La argumentación del legislador, por tanto, sirve para ambos sujetos.

El santo explicita tres cauces a través de los cuales la concupiscencia intenta conseguir su objetivo de placer: el tacto, el afecto, y la mirada. Ya la misma redacción del texto revela que lo que interesa al legislador es el último, el de la mirada, al presentarlo solo, y que este necesita justificación, mientras los demás no parecen ofrecer dudas ni requerir pruebas¹⁴⁸. Antes de ocuparnos de la mirada, parece oportuno pararse brevemente en los otros dos aspectos.

El primer cauce señalado es el sentido del tacto. Cuando en el libro décimo de las *Confesiones* san Agustín se examina a propósito de la concupiscencia de la carne, toma como pauta los sentidos corporales. Son instrumentos que el mal de la concupiscencia toma a su servicio. Pero, aunque el tacto está extendido por todo el cuerpo, con relación a la concupiscencia de la carne

148. Al decir, «no sólo con...» asume que eso es admitido por todos; el «sino también» significa la novedad que el legislador pasa a justificar. Por otra parte es lógico que trate de justificar lo referente a las miradas porque ellas centran su atención en este capítulo.

el santo centra su atención en el aspecto sexual ¹⁴⁹. Es, por otra parte, una constante en él ¹⁵⁰. Al tacto vincula el santo los adulterios, las fornicaciones y demás corruptelas ilícitas ¹⁵¹. Qué puede entender él bajo esas «corruptelas ilícitas» nos lo deja entender en una carta en que habla de besos, abrazos y otras inmundicias ¹⁵².

En segundo lugar, el legislador menciona el afecto. El término tiene varios usos en el lenguaje agustiniano, casi todos positivos ¹⁵³. Pero el santo habla también de otros afectos reprobables. Un ejemplo puede ser el afecto carnal –en el caso, el desmedido apego a la madre– del que quiere librar al joven Leto para que regrese al monasterio ¹⁵⁴. Pero el afecto al que se refiere el texto de la Regla, aun siendo también carnal, es distinto de ese. El adjetivo que mejor lo califica es el de «libidinoso». De libidinoso tilda san Agustín el apego (*adfectu*) interior que llevó al hijo menor de la parábola lucana a abandonar la casa paterna y malgastar sus bienes con prostitutas (Lc 15,13) ¹⁵⁵. Cuando entre un varón y una mujer surgen vínculos afectivos sin el fundamento de valores sólidos que la frenen, la concupiscencia se agarra a ellos para conseguir sus exclusivos propósitos de placer.

El tercer medio es la mirada. En ella centra su atención el legislador. Como ya vimos, los comentaristas de la Regla advierten detrás de este proceder una referencia al texto de Mt 5,28: *Todo el que mira a una mujer (mulier) deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón*. Es probable, pero en todo caso es posible que no sea el único texto. ¿Por qué no pensar también, por ejemplo, en el texto del Sermón de la montaña en el que Jesús presenta al ojo como la lámpara del cuerpo, de modo que si él está sano, todo el cuerpo estará luminoso, pero si aquel está malo, este se hallará a oscuras (Mt 6,22-

149. Cf. *conf.* 10,30,41-42.

150. Cf., por ejemplo, *conf.* 4,7,12; 10,30,41-42. La peligrosidad que la tradición monástica asignaba al sentido del tacto la expresa sin embages el siguiente texto de san Juan Clímaco: «Un simple roce puede mancillar el cuerpo, pues de todos los sentidos el tacto es el más peligroso. Acuérdate de aquel que envolvió sus manos con un paño cuando se disponía a llevar a su madre enferma» (*Escala espiritual* 15 [castidad], 49, p. 138).

151. «Per alios dies adulteria, fornicationes, omnesque illicitas corruptelas nolite contingere» (s. 205,2).

152. «... quoniam omnes christiani, quanto magis clerici, non solum ab illicito concubitu puri esse debent, verum etiam ab illicito osculo et ab illicito amplexu et ab omni inmunditia» (*ep.* 18*,1). Nos queda por saber a qué se refiere en concreto con el término «inmunditia». Otra carta añade otro particular: la conversación obscena: «ab eius impudico temperaret complexu et a flagitiosa conlocutione» (*ep.* 13*,1).

153. Entre otros, acompañan como complementos del nombre a *affectus*, los siguientes sustantivos: *pietas, caritas, dilectio, humanitas, oratio* o el adjetivo *compatiens*, etc.

154. Cf. *ep.* 243,5.

155. Cf. *conf.* 1,18,28.

23; Lc 11,34-35)? ¿Por qué no pensar también en Eva, en el origen de cuyo pecado está el haber visto que el árbol era bueno para comer y apetecible a la vista (Gen 3,6)? ¿Por qué no pensar, sobre todo, en la historia del rey David? Dice, en efecto, el texto sagrado: «Un atardecer se levantó David de su lecho y se paseaba por el terrado de la casa del rey cuando vio desde lo alto del terrado una mujer que se estaba bañando» (2 Sam 11,2). Es quizá el caso que mejor expresa la relación entre la mirada y el deseo¹⁵⁶. El no haber controlado sus ojos le llevó a desear la mujer ajena, luego al adulterio y finalmente al homicidio. A este propósito puede ser iluminador un texto del santo. Comentando el salmo 50, afirma que en la Iglesia se propone la historia de David a quienes no han caído para que no caigan y a quienes ya han caído para que, como él, se levanten. Pero la historia suscita actitudes contrapuestas, pues a algunos les invita a pecar, no así a otros:

Otros, en cambio, escuchando (el relato) para su salvación, en la caída del fuerte miden la propia flaqueza. Y no queriendo cometer lo que Dios condena, reprimen sus ojos de una mirada confiada; no los dejan prendidos (*defigunt*) en la belleza de la carne ajena, ni se ofrecen seguridad con maligna simplicidad. No dicen: he mirado con espíritu limpio (*animo bono*), he mirado benignamente, he detenido mi mirada impulsado por la caridad. Ponen ante sus ojos la caída de David y advierten que, si cayó ese hombre grande, fue para que los pequeños no quieran ver lo que puede causar su propia caída. Alejan sus ojos de la lascivia (*oculos a petulantia*), no se juntan con mujeres ajenas, no elevan con facilidad sus ojos a los balcones y terrazas ajenas. David vio desde la distancia a la mujer, de la que quedó prisionero. La mujer estaba lejos, pero cerca la concupiscencia. En un lugar estaba lo que había visto, dentro de él lo que le llevó a caer¹⁵⁷.

156. El tópico de que es imposible ver a las mujeres sin desearlas está en la tradición clásica. Cf. CICERÓN, *De finibus* 5,29,87, a propósito de Demócrito. Cf. también TERTULIANO, *Apologeticum* 46,11.

157. «Alii vero audientes salubriter in casu fortis metiuntur infirmitatem suam; et quod damnat Deus vitare cupientes, ab aspectu securo abstinent oculos: non eos defigunt in pulchritudine carnis alienae, nec se ipsos faciunt de perversa simplicitate securos, non dicunt: Bono animo attendi, benigne attendi, et caritate diu aspexi. Proponunt enim sibi casum David, et ad hoc illum magnum vident cecidisse, ut parvi nolint videre unde possint cadere. Reprimunt enim oculos a petulantia, non se facile adiungunt, non miscet se mulieribus alienis, non levant oculos faciles ad aliena maeniana, ad aliena solaria. De longe enim vidit David illam, in qua captus est. Mulier longe, libido prope. Alibi erat quod videret, in illo unde caderet» (*en. Ps. 50,3*). Al mismo ejemplo de David recurre san Jerónimo en la ya repetidamente citada carta a Eustoquia, poniendo también el énfasis en la mirada: «... posteaquam deambulans super tectum domus suae Bethsabeae captus est nuditate, adulterio adiunxit homicidium. Vbi et illud breuiter adtende, quod nullus sit, etiam in domo, tutus aspectus» (*ep. 22,12*, BAC 530, 217).

El comportamiento prudente que aquí propone el santo es el mismo que, de forma más breve propone en el capítulo cuarto de la Regla. Digno de nota es el modo de referirse a la mirada de David hacia Betsabé: vincula los ojos con la *petulantia*. Ahora bien, cuando el santo quiere sintetizar al comienzo de la segunda parte del capítulo lo tratado en la primera, lo presenta en síntesis como *oculi petulantia*¹⁵⁸. Este uso nos puede ayudar para descifrar el significado que el santo da al sustantivo. Pero de ello, en su momento.

12.2.2.3. La mirada, manifestación del interior

Así es en general; en el caso específico que nos ocupa, la mirada impura es mensajera de un interior impuro. El legislador lo indica de la siguiente manera: «Y no digáis que es puro vuestro interior (*animos*), si tenéis ojos impuros, puesto que el ojo impuro es mensajero de un corazón (*cor*) impuro»¹⁵⁹.

En el texto citado a los ojos se les asigna únicamente una función reveladora¹⁶⁰. Son simples indicadores de un mal que radica en otro lugar expresado con un doble término: *animus* y *cor*.

La antropología agustiniana no tiene un vocabulario fijo. Para designar la parte espiritual del hombre utiliza sea *anima* que *animus*. Pero *anima* no siempre significa lo mismo en sus obras. Unas veces puede designar el componente espiritual del hombre; otras veces designa solamente el principio al que se asignan las funciones vegetativa y sensitiva, haciendo pareja con *animus*, al que compete la función racional¹⁶¹. En este caso, mientras el *anima* pertenece aún al «hombre exterior», el *animus* pertenece al «hombre interior», siendo lo más profundo, íntimo y espiritual que posee el hombre. Justamente por ello, el *animus* es de categoría superior y a él compete gobernar al *anima*, de categoría inferior. El *anima*, en consecuencia, debe estar sometida

158. Cf. *praec.* 4,7, l. 106.

159. «Nec dicatis uos animos habere pudicos, si habetis oculos impudicos, quia impudicus oculus impudici cordis est nuntius» (*praec.* 4,4, l. 88.89).

160. Esta función la expresaba hermosamente el Comentador de la Regla del siglo XVII, el agustino recoleto P. Andrés de san Nicolás, con estas palabras: «Explica el corazón aquello que apetece por los ojos, los cuales son los más inmediatos intérpretes y primeros ejecutores de su afecto» (*Designios del índice más dichoso*, Roma 1656, 36, p. 87. Recogemos el dato de SALAZAR, J. A., *El Padre Andrés de san Nicolás comentador de la Regla agustiniana*, en *Augustinus* 12 [1967] 375-386: 386). Y mucho antes decía san Juan Crisóstomo: «Pues adulterio no es sólo cópula ni compañía corporal, sino también ojos desenfrenados» (*Homilía VI,2*, en JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 192).

161. Del plural *animos* no ha de derivarse que el hombre posea más de uno; hay que entenderlo referido a pluralidad de siervos de Dios.

al *animus* ¹⁶². Cuando no se respeta dicho orden, se origina lo que san Agustín llama una «perversión», que acompaña siempre a toda concupiscencia. En este caso, cuando el *animus* pierde el control sobre el *anima* y se somete a ella, dígame a la sensibilidad, siendo esta la que aporta el criterio para actuar, el *animus* al contacto con el *anima* se vuelve impuro; se mancha con las adherencias de ella. El concepto es primeramente filosófico y sólo en un segundo momento adquiere carácter moral.

Al emplear el término *cor* (corazón), que ya apareció en el capítulo segundo ¹⁶³, no se refiere evidentemente al músculo de que habla la anatomía humana. Con la palabra se propone expresar, en lenguaje bíblico, lo mismo que con *animus* en terminología filosófica. Es siempre el núcleo de la persona, el lugar de donde surgen las decisiones y los sentimientos.

El santo contempla dos momentos respecto del mal. Con una imagen vital, habla de concebir y de alumbrar ¹⁶⁴. La concepción siempre tiene lugar dentro, y hacia dentro ha de dirigirse la lucha ¹⁶⁵. En todos los ámbitos, a la caída visible precede siempre otra que acontece en el propio interior ¹⁶⁶. A veces sólo se produce la caída interior y no la exterior, pero sólo por falta de oportunidad ¹⁶⁷.

La introducción de esta perspectiva, es decir, el colocar la fuente del mal en el interior, háblese de *animus* o de *cor*, suponía un cambio notable en la as-

162. Cf. *Augustinus Lexikon*, 1,315-340.

163. «... hoc uersetur in corde...» (*praec.* 2,3, l. 41).

164. «... non eam permittat concipere quod pariat. Ecce blanditur concupiscentia, stimulat, instat, exigit, ut mali aliquid facias: noli consentire et non concipit. Si libenter cogitaveris, concipit; pariet ut tu moriaris... cave concupiscentiam, etsi non ad factum, certe ad verbum. Audis aliquid libenter, quod non debes audire, dicis quod non debes dicere, cogitas quod non debes cogitare. Nihil cogitatione velocius, alas incredibiles habet: de corde se excutit, et linguam transit: malum antequam dicatur, cogitatur» (s. 77 A,3).

165. «Proponit tibi tentator pulcherrimam feminam: adsit intus castitas, victa est foris iniquitas. Ut ergo non te capiat proposita pulchritudine mulieris alienae, cum tua libido intus pugna. Non sentis hostem tuum, sed sentis concupiscentiam tuam. Diabolum non vides, sed quid te delectet vides. Vince intus quod tu sentis» (s. 57,9).

166. Cf. *ciu.* 14,13,2, con referencia al pecado de orgullo de Adán y Eva. En la tradición monástica no todos veían las cosas como las veía san Agustín. San Juan Clímaco presenta las dos corrientes en los siguientes términos: «(Unos) dicen que si el entendimiento no fuera por delante, no seguiría el cuerpo. Los otros sostienen que su opinión está basada en la opinión del cuerpo, pues con mucha frecuencia una mirada placentera, el tocar una mano, la fragancia de un perfume, el sonido de una voz agradable, es suficiente para suscitar malos pensamientos» (*Escala espiritual* 15 [castidad], 76, p. 143).

167. «Quando enim surrexerit in corde ipsius concupiscentia, ipsa hora consentit illi. Sed ideo non facit, quia non invenit locum» (s. 335 J,2); «Sunt ergo qui peccatum intus in corde habent, in facto nondum habent. Nescio quis commotus est aliqua concupiscentia. Dicit enim Dominus: *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, iam moechatus est eam in corde suo* (Mt 5,28). Nondum accessit corpore, consentit in corde; mortuum intus habet, nondum exhibuit» (s. 98,5,5). Cf. también s. 46,4,9.

cética cristiana. En línea de principio significaba la liberación del cuerpo, al que la tradición filosófica platónica, vinculándolo a la materia, ponía en el origen de todos los males; dejaba de verse por sí mismo como un peso del alma. A nivel de práctica ascética, implicaba no olvidar sus exigencias y abandonar las luchas extenuantes contra él, tan vigorosas en otras tradiciones monásticas ¹⁶⁸.

12.2.2.4. *La mirada, Celestina al servicio de corazones impuros*

El legislador comenzó regulando las miradas. En un segundo momento, adujo la razón: su relación con la concupiscencia de la carne. El paso siguiente consistió en señalar la naturaleza de esa relación: simplemente de manifestación, puesto que la raíz de la concupiscencia está en las profundidades del hombre, en su *animus* o en su *cor*. Pero si la mirada no hace sino revelar el mal ya existente, ¿a qué centrarse en ella? Porque, además de la de revelar, la mirada tiene otra función. De hecho, el legislador muestra cómo ella hace de Celestina de los corazones y se pone al servicio de la concupiscencia. Esto es lo que él afirma: «Y cuando, aunque calle la lengua, los corazones, con la mutua mirada, se transmiten recíprocamente mensajes impuros y, conforme a lo habitual en el deseo carnal, hallan deleite en el ardor recíproco, la castidad misma huye de las costumbres, aunque la violación impura no llegue a tocar los cuerpos» ¹⁶⁹.

El interior del hombre, su «corazón», es, pues, la morada y el hogar del deseo impuro, que delata la presencia de la concupiscencia. Es el «corazón» el que desea. Ahora bien, el deseo existe sólo como apetencia de algo concreto, hacia lo que se siente impulsado y se mueve. Aunque, cuando se trata de la lascivia, el objeto del deseo sea un cuerpo, este cuerpo depende de otro «corazón», de una persona normalmente del sexo opuesto. Por ello, para poder satisfacer su deseo necesita de la complicidad de la otra persona. Para establecer el contacto imprescindible utiliza la mirada como alcahueta. Y una vez establecido ese contacto, uno y otro «corazón» se sirven de ella para transmitirse recíprocamente sus mensajes impuros, bajo el mando de la concupiscencia ¹⁷⁰. Es tal la capacidad de la mirada para establecer contactos y transmitir mensajes que hace innecesario el medio más natural, el de la lengua, o

168. Cf. V. GROSSI, *Ascetica del corpo e antropologia nella «Regula ad servos Dei» (cc. 3-5) di S. Agostino*, en *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Studia Ephemeridis «Augustinianum», Roma 1988, 315-321: 320-321.

169. *Praec.* 4,4, l. 89-93. El texto latino lo iremos citando a continuación.

170. «Et cum se inuicem sibi... conspectu mutuo corda nuntiant impudica...» (*praec.* 4,4, l. 89-91).

sea, el habla ¹⁷¹. Además, por ruidoso, éste es poco discreto y, por ello, puede no servir al caso. Por otra parte, la mirada tiene mayor alcance y velocidad que la voz; llega más rápidamente hasta los balcones o azoteas distantes ¹⁷². En este sentido, la mirada no sólo revela el mal que existe en el interior de la persona, sino que también lo activa y estimula en cuanto que abre posibilidades de satisfacción ¹⁷³.

Establecida la comunicación entre ambos «corazones», la concupiscencia de la carne entra en acción con su forma habitual de actuar: provoca el ardor recíproco, a su vez fuente de determinado nivel de placer ¹⁷⁴, con el que el siervo de Dios, por las razones que fueren, pudiera darse por satisfecho.

El santo añade que, en ese caso, aunque la violación impura no llegue a afectar a los cuerpos, la castidad huye de las costumbres ¹⁷⁵. Y es que no hace falta llegar al acto carnal para que la castidad desaparezca. Personificándola, habla de una huida, como movimiento personal de la virtud. El desvincular la castidad del hecho físico es pensamiento frecuente del santo, que la considera una virtud del espíritu más que del cuerpo ¹⁷⁶. Ella tiene su fuente en el «corazón», de donde refluye al cuerpo. De ordinario, sin embargo, expresa la misma idea de forma inversa: aunque haya violación física, si no ha habido consentimiento de la voluntad, la castidad no se pierde ¹⁷⁷.

Este insistir en que el mal es interior y en que la acción exterior no es criterio indispensable para afirmar su existencia se encuadra perfectamente en el marco del pensamiento agustiniano y puede tener ahí su explicación. Pero ¿pensaban todos los siervos de Dios lo mismo? ¿No cabe pensar en la existencia entre ellos de conciencias laxas, más «materialistas», que sólo percibían pecado donde se daba contacto carnal?

¿Era esta la única barrera moral que, al menos, algunos de los siervos de Dios pensaban que no debían traspasar? Llaman, en efecto, la atención los lí-

171. «... etiam tacente lingua» (*praec.* 4,4, l. 90). Aunque aquí apenas contempla el servicio que hace el lenguaje a la concupiscencia de la carne en este ámbito, si lo hace en otros contextos. Cf. s. 77 A,3 (texto citado en nota 164).

172. Cf. *en. Ps.* 50,3; el texto en nota 156.

173. Ya Propertio decía: «Oculi sunt in amore duces» (*Elegiae*, II,15,2). Para otras referencias o paralelos, tomados de la literatura clásica y referidos también a los diversos aspectos tocados por san Agustín, cf. C. NARDI, *Lo sguardo impudico nella Regula ad servos Dei di Agostino. Fonti, paralleli, sviluppi*, en *Vivens homo* 9 (1998) 407-437.

174. «... et secundum concupiscentiam carnis alterutro delectantur ardore...» (*praec.* 4,4, l. 91-92). El placer está indicado por el verbo *delectantur*.

175. «... etiam intactis ab inmunda uiolatione corporibus, fugit castitas ipsa de moribus» (*praec.* 4,4, l. 92-92).

176. Cf. *b. coniug.* 21,25; *ciu.* 1,18,1.

177. «Tantum enim valet in mente integritas castitatis, ut illa inviolata nec in corpore possit pudicitia violari, cuius membra potuerint superari» (*ep.* 111,9; *ciu.* 1,18ss.).

mites del peligro contemplados por el legislador. En la primera parte del capítulo, no llegan más allá de los «ardores recíprocos» que pueden producirse incluso desde la distancia, con tal que llegue la mirada ¹⁷⁸; y en la segunda parte, los límites los ve en el simple recibir cartas o regalillos en secreto ¹⁷⁹. El no contemplar de hecho otros límites más graves del peligro, ¿se debe a que las circunstancias físicas lo hacían difícil, si no imposible, o a que era innecesaria cualquier ulterior clarificación moral?

13. Recursos para evitar la mirada lasciva

Llegamos al tercer apartado de la primera parte del capítulo. Después de haber indicado qué debe evitar el siervo de Dios y haber aducido las razones que lo justifican, señala el modo como puede hacerlo. Juzga el tema tan importante que considera que, además del siervo de Dios concernido, han de implicarse los demás. Del primer caso se ocupa en el parágrafo quinto del capítulo, del segundo en el sexto.

13.1. Implicación del siervo de Dios concernido

En su mismo comienzo el legislador señala con toda claridad a quién se dirige específicamente o, mejor, a quién tiene en su mente: al siervo de Dios que tiene prendidos sus ojos en una mujer y se goza si ella los tiene prendidos en él. A este comienzo cabe asignarle cierto valor estructural. La doble posibilidad que contempla, la activa: dejar prendidos los propios ojos en una mujer, y la pasiva: sentir prendidos en sí los de ella, remite tanto a la primera como a la segunda sección de esta primera parte del capítulo cuarto de la Regla. La primera, concluye con una doble recomendación al siervo de Dios: no hacer nada que pueda servir de tropiezo o escándalo a la mirada de otra persona –por lógica, una mujer–, equivalente a un buscar que los ojos de ella queden prendidos en él, y no dejar prendidos los propios en una mujer, lo mismo que hallamos indicado aquí. La segunda señalaba de inmediato que lo que constituía pecado grave era desear a mujeres, implícito en el dejar los pro-

178. L. Cilleruelo opina que los «ardores recíprocos» suponen estacionamiento y complicidad sostenida (*Comentario*, 379). Si puede aceptarse lo segundo, no parece tan obvio lo primero.

179. Cf. *praec.* 4,11, l. 135.

pios ojos prendidos en ellas, o querer ser deseado por ellas, equivalente a gozarse de ver que ellas dejan sus ojos prendidos en él.

A ese siervo de Dios el legislador le indica que no debe hacerse la ilusión de que no va a ser visto por nadie. Y le advierte que tendrá dos testigos de su maligna acción: uno sólo posible, la persona menos esperada, y otro inevitable, Dios.

13.1.1. Pensar en un eventual testigo humano

Si el santo recurre al argumento del testigo humano es porque se trata de algo posible, al menos para la primera de las dos situaciones en que puede hallarse el siervo de Dios a que se dirige: una, dejando sus ojos prendidos en una mujer; otra, gozándose de ver que una mujer los deja prendidos en él. Esta segunda posibilidad alude a una actitud interior, aunque en determinados casos pueda reflejarse externamente; la primera, en cambio, se refiere a algo cabalmente exterior y, por tanto, susceptible de ser vista por otra persona.

Parece indiscutible que la observación del legislador tiene una función intimidatoria, en función del daño que la acción puede causar al mismo siervo de Dios que la realiza. Lo que pretende es retraerle de tal comportamiento. Con ese fin, a la vez que se sirve de una constatación, tiene en cuenta la psicología humana, específicamente en su relación con la falta que le ocupa.

La constatación la formula con todas las letras. Es muy difícil que pase sin ser visto. El amor es tan ciego que deja de ver la realidad en relación a la persona amada y, también, a las demás personas del propio entorno. Respecto de aquella, no advierte sus posibles defectos; respecto de estas, no se percató de que le están viendo. No se da cuenta, incluso, de que trasparenta sus emociones interiores y que, por tanto, los demás pueden percibir las, aun sin pretenderlo.

Al recurrir a esta constatación, el legislador está haciendo uso de su conocimiento de la psicología y del comportamiento humanos. Es una constante en su obra señalar el sentimiento de pudor que va vinculado al ámbito concreto de la sexualidad. Un pudor que tiene su explicación en el hecho de que en los órganos genitales se manifiesta la rebelión de la carne contra el espíritu. Son ellos los únicos miembros de la persona humana que no obedecen al imperio de la voluntad. No sólo actúan contra lo que ella ordena, sino que, además, no siempre obedecen cuando les ordena algo. Cuando Adán y Eva comenzaron a experimentar tales movimientos incontrolados cubrieron sus miembros genitales con hojas de higuera (Gen 3,7), a pesar de no existir toda-

vía nadie más que ellos y Dios, a quien nada se puede ocultar. Estaba haciendo acto de presencia la vergüenza, el pudor. Los demás hombres siguen reaccionando igual que los primeros padres. Tal es la explicación de su comportamiento habitual, también repetidamente constatado por el santo. Las personas lujuriosas buscan siempre la oscuridad o, en todo caso, los lugares en que piensan que no serán vistos por nadie ¹⁸⁰. Hasta el punto de que soporta mejor el hombre una multitud de espectadores en un arrebato injusto contra otro hombre, que la presencia de uno sólo cuando se une legítimamente con su esposa ¹⁸¹, aunque se trate de las personas más cercanas o, incluso, los mismos hijos ¹⁸². Es tal la fuerza del pudor que acabó imponiéndose a los planteamientos teóricos y a los comportamientos prácticos de los cínicos ¹⁸³. El legislador, pues, no hace sino aprovechar ese sentimiento de pudor para conseguir su objetivo de alejar a los siervos de Dios de que dejen prendidos sus ojos en las mujeres. En efecto, el rubor que sobreviene con frecuencia a quienes son sorprendidos en tales miradas no es sino una manifestación del pudor ¹⁸⁴.

Lo que acabamos de indicar no está explicitado en la Regla. Simplemente lo presuponemos. De no tener más información que la que aporta la Regla, habría que deducir que el siervo de Dios no quiere testigos humanos para evitar ciertas complicaciones. Estas están especificadas en la segunda parte del capítulo. Como hablaremos de ellas en su momento, no es preciso detenerse ahora. Baste con mencionarlas: tener que cortar por lo sano o tener que someterse a un proceso de enmienda, con varias etapas, que puede acabar en un castigo o, incluso, en la expulsión del monasterio.

13.1.2. *Pensar en el testigo divino*

De él se ocupa el santo con mayor profusión. Téngase en cuenta lo dicho antes: el gozo que pueda experimentar un siervo de Dios que se siente desti-

180. «Opus vero ipsum quod libidine tali peragitur, non solum in quibusque stupris, ubi latebrae ad subterfugienda humana iudicia requiruntur; verum etiam in usu scortorum, quam terrena civitas licitam turpitudinem fecit, quamvis id agatur, quod eius civitatis nulla lux vindicat, devitat tamen publicum etiam permissa atque impunita libido conspectum; et verecundia naturali habent provissum lupanaria ipsa secretum, faciliusque potuit impudicitia non habere vincula prohibitionis, quam impudentia remove latibula illius foeditatis» (*ciu.* 14,18). A nivel de predicación, cf. s. 31,6; 128,8; 159,7; 45,8; 306 B,5.

181. Cf. *ciu.* 14,19.

182. Cf. *ciu.* 14,18.

183. Estos consideraban que no debe causar vergüenza hacer en público lo que se puede hacer legítimamente con la esposa y, por tanto, no hay por qué evitar el acto conyugal en cualquier calle o plaza (cf. *ciu.* 14,20).

184. Cf. *Gn. litt.* 12,19,41.

nario de la mirada complaciente de una mujer es una realidad interior. Aunque el afectado, aun involuntariamente, a veces lo deja traslucir al exterior, no siempre acontece así. Los demás hombres no tienen acceso a ese dominio. La introducción del testigo divino está en línea con el desarrollo del párrafo cuarto. En él el legislador contemplaba las dos etapas del desarrollo de la concupiscencia: una exterior, la de la mirada, y otra interior, la del *animus* y el *cor*. Si de la primera podía ser testigo también el hombre, de la segunda sólo podía serlo Dios. En definitiva, una vez que el legislador optó por hacer recurso al argumento del testigo humano de la acción pecaminosa, le era imprescindible recurrir al testigo divino, para suplir la limitación humana: relativa en los aspectos exteriores y absoluta en los interiores.

A propósito del testigo divino el santo pone de relieve los siguientes datos: su omnisciencia, su tolerancia y su sabiduría, que da razón de su tolerancia. Veamos una a una.

a) *La omnisciencia*. A un hombre lo puede burlar otro hombre, a Dios no ¹⁸⁵. A Dios no se le oculta nada. Se trata de una afirmación cuya verdad no necesita demostración. Ningún cristiano, y menos aún, ningún siervo de Dios la pondrá en duda. De una parte, entra dentro del concepto de Dios como ser perfectísimo; de otra, está afirmada repetidamente en la Escritura ¹⁸⁶.

El que se presente a Dios como inspector o vigilante causa una cierta extrañeza, cuando no disgusto, en el lector moderno, como ya se señaló en la parte primera ¹⁸⁷. Se juzga que equivale a convertir a Dios en una especie de policía, lo que conllevaría prejuzgar negativamente al hombre. De hecho la policía existe en función de la trasgresión de la ley, ya sea para prevenirla, ya para detener al trasgresor. Pero conviene aclarar antes qué tipo de inspector es. El texto indica que vigila desde «arriba» (*desuper*). Habitados a categorías cosmológicas, es fácil pensar en un lugar más elevado desde el que se divisa un horizonte más amplio. Es obvio que san Agustín pudo haber utilizado esa imagen, tan fácil de comprender ¹⁸⁸. Pero él no mide la «superioridad» de Dios respecto del hombre en categorías físicas ni en relación a su exterioridad, sino en relación a su interioridad. Afirmar que Dios está por encima (*desuper*) del espíritu humano ¹⁸⁹, equivale a afirmar que está en lo más pro-

185. Dice en un sermón tras citar Mt 5,28: «Et potest esse moechus, nullo hominum vidente, sed deo puniente» (s. 179,7,7).

186. Cf., entre otros textos, Jb 11,11; 23,10; Sal 32,13-14; Sb 1,8; Si 15,18-19; 23,19; Mt 6,4; Hb 4,13.

187. Cf. *Estudio Agustiniano* 38 (2003) p. 50.

188. Como hace en las *Confesiones*: «Et circunvolabat super me fidelis a longe misericordia tua» (*conf.* 3,3,5).

189. *Conf.* 10,17,26: «Ecce ego transcendens per animum meum ad te, qui *desuper* mihi manes...».

fundo de él: *interior intimo meo et superior summo meo* ¹⁹⁰. Está por encima en cuanto Verdad que ilumina la mente humana ¹⁹¹. En virtud de esa presencia, el hombre puede juzgar la moralidad de sus actos. En este sentido, el ojo vigilante de Dios no es otro que el ojo vigilante de la propia conciencia. En el contexto concreto, el legislador quiere decir, pensamos, que, aunque su acción pecaminosa no tenga testigos humanos, nunca escapará a la propia conciencia, cauce por el que llega al hombre el juicio de Dios. Pero esto vale para toda situación, no sólo para la mirada lasciva.

b) *La tolerancia*. Se trata de un atributo divino, bien asentado en la Escritura ¹⁹², pero no en la mentalidad antigua. Esta mentalidad concibe a Dios como un justiciero, que pasa factura al instante por las trasgresiones contra su ley. Tan firme era el convencimiento que, cuando Dios no obraba así, no se concluía que Dios era tolerante, sino que era ignorante. No cabe duda de que este modo de pensar reflejaba la pervivencia de ciertas concepciones judías dentro de la Iglesia. Y se puede añadir: dentro de los monasterios. El legislador sale en defensa de la tolerancia de Dios, no en el sentido de justificarla, sino de afirmar su existencia. La mentalidad a la que se opone niega la tolerancia de Dios a costa de negar su omnisciencia; el legislador afirma la tolerancia no sólo afirmando la omnisciencia divina, sino trasformando dicha tolerancia en sabiduría. En definitiva, el texto del santo ofrece una imagen de Dios distinta de la que se le suele atribuir: la de un Dios justiciero. Frente a ese Dios justiciero, él presenta un Dios tolerante, porque es sabio, y en definitiva misericordioso.

c) *La sabiduría*. Es uno de los atributos divinos de más arraigo en la Escritura. La sabiduría es más que un saber o conocer. Implica el ordenamiento de unos medios a un fin. El fin, como en toda la historia sagrada, no es otro que la salvación del hombre. Los medios son la concreción, distinta en cada caso, de la sabiduría. En el presente, el medio es la tolerancia, que consiste en suspender provisionalmente o aplazar el ejercicio de la justicia. El fin que persigue esta manifestación específica de la sabiduría de Dios lo dejó formulado san Pedro en su segunda carta: los aplazamientos de Dios o su paciencia están al servicio de la salvación de los hombres, previa su conversión ¹⁹³. Cuando el

190. *Conf.* 3,6,11.

191. «Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae *supra* eumdem oculum animae meae, *supra* mentem meam, lucem incommutabilem...» (*Conf.* 7,10,16).

192. Cf. Sb 1,6; 11,24(23); 12,20; Si 5,6; Ez 33,11; Rm 2,4; 1 P 3,9, etc.

193. 2 Pe 3,8: *No retrasa el Señor el cumplimiento de la promesa, sino que usa de paciencia con vosotros, no queriendo que algunos perezcan, sino que todos lleguen a la conversión.*

santo trata este problema suele añadir otros motivos: enseñar al cristiano a servir a Dios por Dios mismo y no por otros motivos, advertir a los sanos y puros, etc.¹⁹⁴.

De los tres atributos divinos debidamente armonizados el legislador extrae una conclusión explícita (*ergo*) para el futuro¹⁹⁵, con doble presentación: «A Él, pues, tema desagradar el varón santo: así evitará querer agradar con malicia a una mujer. Para evitar el deseo de mirar con malicia a una mujer, piense que Él todo lo ve»¹⁹⁶. Dos de los conceptos presentes en el texto reclaman un breve comentario; el del temor y el de agradar/ver con malicia a una mujer.

Señalamos en su momento¹⁹⁷ cómo, de forma casi unánime, los comentaristas interpretan que el santo piensa aquí en el temor casto que, en última instancia, se identifica con el amor. Tal interpretación no la excluye el texto, pero tampoco la reclama necesariamente. El simple empleo del verbo *timere* deja abierta la puerta a cualquiera de las dos clases de temor contempladas por él: el temor servil o el temor casto. La tendencia favorable al temor casto se fundamenta en el presupuesto de que el legislador se ocupa en el capítulo, sin más distinciones, de la castidad consagrada, virginidad o celibato, y en la inconsistencia de una concepción de la castidad perfecta basada en el miedo, que obviamente desentona de otras tomas de posición del santo. En este modo de argumentar, sin embargo, funciona la lógica, pero falla la premisa. Si el legislador se mantuviese en la perspectiva de la mística de la castidad consagrada, nada sería más lógico que pensar en el temor casto¹⁹⁸. Pero al considerar el argumento del capítulo señalamos ya que no era tanto la mística como la ascética de la castidad. Y a este nivel el temor mantiene todavía su función positiva: ser medio por el que entre el amor, conforme al principio bíblico según el cual el temor es el comienzo de la sabiduría¹⁹⁹. No es que haya

194. Cf. *Gen. Litt.* 11,8,10; *ciu.* 1,8; *pat.* 1,1.

195. También se podría leer entre líneas otra conclusión implícita para el pasado. En el caso de que ellos mismos u otros hayan caído en lo que él prohíbe y no hayan sentido la justicia de Dios sobre sí, los siervos de Dios han de extraer dos conclusiones. Una negativa: sería un error pensar que Dios no lo ve; otra positiva: convertirse. De hecho, la mención de la sabiduría debe conducirlos a preguntarse por el sentido de ese extraño proceder de Dios desde criterios humanos.

196. «Illi ergo uir sanctus timeat displicere, ne uelit feminae male placere. Illum cogitet omnia uidere, ne uelit feminam male uidere» (*praec.* 4,5, l. 99-101).

197. cf. parte primera, *Estudio Agustiniano* 38 (2003) 51-52.

198. Cf. *s. uirg.* 38,39.

199. Pr 1,7. A propósito de este texto, escribe Clemente de Alejandría: «Es un regalo hecho por el Señor, mediante Moisés, a los indóciles y duros de corazón, porque a quienes no conquista la razón, los pacifica el temor» (*Stromata* II 37,2 Fuentes patrísticas, 10, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 129).

que excluir necesariamente el temor casto, sino que el temor servil tiene su sentido ²⁰⁰ en el contexto del capítulo ²⁰¹. Quizá no nos resultara tan extraño si pudiéramos conocer más en detalle la vida de aquellos siervos de Dios, sobre todo su formación al entrar en el monasterio. Aun sin existir el noviciado como institución canónica, bien pudiera tratarse de una Regla para novicios. En todo caso, aceptando que fue escrita en torno al 397, los siervos de Dios, independientemente de los años que hubieran cumplido, eran aún religiosamente jóvenes. Hasta se podría considerar prácticamente a todos en «período de formación». Y si bien es cierto que hay que proponer unas metas elevadas que estimulen el esfuerzo, también lo es que conviene asegurar bien los cimientos.

El adverbio *male* encierra en sí un valor que es necesario poner de relieve. Desde él se puede responder a algunos críticos del presente capítulo de la Regla, especialmente por lo que se refiere a la visión que ofrece de la mujer. Ya valoramos positivamente el que, en su contexto cultural y monástico, considerase normal ver o incluso mirar a la mujer sin juzgarlo pecado. Ahora hay que añadir algo más: el texto no prohíbe buscar agradarlas, siempre que no se haga con malicia o intenciones menos rectas. La prohibición explícita de buscar agradarlas con malicia implica que acepta el buscar agradarlas siempre que se haga sin malicia. El legislador, pues, deja abierta la puerta a una relación personal y sana con la mujer. Lo dicho vale también para el ver/mirar: si necesita prohibir específicamente un mirar/ver con malicia es porque cabe un ver/mirar sin ella.

Esta malicia hay que entenderla desde el parágrafo cuarto. Se da cuando lo que está detrás es el deseo de mujeres o el querer ser deseado por ellas, con un deseo estimulado por la concupiscencia de la carne. Cuando esta no aparece en la raíz ni, en consecuencia, brota de ella la rama del deseo lascivo, nada impide el agradecer como tampoco el ver o mirar a una mujer.

Lo dicho se puede extender al tacto (un beso, por ejemplo), al afecto (la amistad) y a la conversación de que habla en el parágrafo cuarto. Es cierto que también estos gestos o actitudes pueden ponerse al servicio de la concu-

200. Sobre él, cf. *ep. Io. tr. 9*; *s. uirg.* 38,39; *en. ps.* 127,7ss; *gr. et lib. arb.* 18; *s.* 161,7,7ss.

201. San Agustín trata con frecuencia el tema de la castidad unido a Dios como testigo. «Ipse timendus est in publico, ipse in secreto. Procedis, videris; intras videris; lucerna ardet, videt te; lucerna extinta est, videt te: in cubiculum intras, videt te; in corde versaris, videt te. Ipsum time, illum cui cura est ut videat te; et vel timendo castus esto. Aut si peccare vis, quaere ubi te non videat, et fac quod vis» (*s.* 132,2,2). El temor al que aquí se refiere es inequívocamente el servil, puesto que antes ha hecho referencia al temor a las leyes. Cf. también *s.* 145,3.

piscencia; pero no necesariamente; igual que la mirada o la voluntad de agradar, pueden proceder de una intención sana. Otra cosa es que, por considerar sólo este segundo aspecto, se olvide el primero y luego se paguen las consecuencias. En definitiva, en la Regla san Agustín no presenta ni mucho menos la concepción de la mujer que a menudo se le atribuye.

Pero volvamos ya al párrafo de que nos estamos ocupando. El adverbio *male* acompaña a dos verbos: *agradar* (*placere*) y *ver* (*videre*). Uno y otro están dentro de una oración subordinada final (*ne*), como infinitivos concertados que tienen por sujeto al siervo de Dios y por complemento directo a la mujer. Las respectivas oraciones principales tienen una construcción paralela, incluyendo también un infinitivo concertado que es el mismo de la oración subordinada²⁰², cuyo complemento es Dios. En el primer caso, el santo pone al siervo de Dios en la alternativa de tener que elegir, en la circunstancia concreta, entre Dios y la mujer. Y la opción versa sobre el agradar/desagradar. Se trata de confirmar una opción hecha en el momento de entrar en la vida monástica. Para quien parta de que el santo se ocupa en el capítulo de la castidad consagrada, sin más distinciones, su modo de expresarse resulta extraño. En ese supuesto, desde la teología paulina del celibato o virginidad expuesta en el capítulo séptimo de la primera carta a los Corintios, cabía esperar que motivase lo que ordena en la voluntad de agradar a Dios, que distingue al célibe/virgen del casado o de la casada²⁰³. La distancia del texto paulino aludido se manifiesta en otros dos particulares. El primero se refiere a la mujer; en él aparece contrapuesta a Dios como objeto de agrado; contraposición ausente del texto agustiniano; esta se da más bien entre los dos modos de agradar a la mujer. El segundo se refiere a la preferencia por el verbo «desagradar» en vez de «preocuparse por». El santo ha preferido quedarse en un plano inferior. Se conforma con no desagradar a Dios. Es el nivel en que se ha colocado al componer el capítulo.

En el caso anterior, san Agustín ha jugado con los sentimientos: temer/agradar; en el segundo caso cambia de referencia e introduce el criterio del conocer (pensar/ver). Pero el objetivo al que se propone llegar es el mismo: impedir que los ojos del siervo de Dios queden prendidos de una mujer o que este busque que queden prendidos los de ella en él.

Y ahora podemos volver a los aspectos literarios. No cabe duda de que la segunda conclusión que saca el legislador: «piense que él todo lo ve, para

202. Con la diferencia de que en vez de *agradar* (*placere*), emplea *desagradar* (*displacere*), su versión negativa.

203. *El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor* (1 Cor 7,32).

evitar el deseo de mirar con malicia a una mujer» remite al contenido del primer punto del párrafo cuarto. Y nos parece también probable que la primera conclusión pueda interpretarse como una referencia al párrafo tercero y, a la vez, como explicitación del mismo. ¿No se referirá a la misma cosa cuando allí prescribe no servir de escándalo a la mirada de nadie (*offendere aspectum*) y cuando aquí prohíbe buscar agradar con malicia a una mujer? Tendríamos de nuevo el quiasmo, que ahora se podría componer asociado al punto inicial de este párrafo quinto. Sus términos serían los siguientes:

- 2. No debe pensar quien deja sus ojos prendidos en una mujer...
- 1. (No debe pensar) quien goza de que los ojos de una mujer queden prendidos en él...
- 1. para evitar agradar con mala intención a una mujer
- 2. para evitar ver con mala intención a una mujer

El último punto del párrafo contiene la justificación bíblica del temor que acaba de recomendar. Tal recomendación, viene a decir, no es fruto de su modo particular de ver las cosas. No es él quien quiere infundir miedo; es la Escritura misma quien lo hace. Y no de una forma genérica, sino metiendo directamente el dedo en la llaga: «Pues también en este ámbito recomienda temerlo el siguiente texto de la Escritura: Abominable es ante el Señor el que deja prendidos los ojos» (Pr 27,20) ²⁰⁴. A partir de este texto se comprende cómo todo el razonamiento del párrafo cuarto estaba dirigido a distancia por la Escritura. En segundo lugar, el texto permite comprender también la gravedad que el santo asigna al pecado de que se ocupa: es una abominación ²⁰⁵.

Es sabido cuán abundantemente alimenta la Escritura el pensamiento de san Agustín. Pero su nivel no hay que medirlo sólo por el conjunto de citas explícitas o de referencias más o menos claras. Para adquirir una visión completa hay que calar más hondo. Con frecuencia él reflexiona o argumenta teniendo como trasfondo un texto, un pasaje o una escena bíblica que no sale a la superficie. Tal puede ser el caso de este párrafo quinto.

A propósito del apartado anterior, referido al testigo humano, indicamos cómo el santo podía estar explotando el sentimiento de pudor, que él vincula con el pecado original. No descartamos que esta escena de los comienzos de la historia de la salvación ofrezca asimismo el hilo conductor de este apartado sobre el testigo divino.

204. «Illius namque et in hac causa commendatus est timor, ubi Scriptum est: *abominatio est domino defigens oculum* (Prov 27,20 LXX)» (*praec.* 4,5, 1.101-102).

205. En un sermón san Agustín señala que cuando se abomina a un hombre, ese hombre deja de parecer hombre: «abominamini, nec uobis homo uidetur» (*s.* 9,9,12).

El punto de partida lo tomamos de un texto de uno de sus Comentarios al Génesis. El que sea un poco posterior a la fecha que asumimos para la Regla no le resta interés. El santo relata cómo, al comienzo, Adán y Eva se hallaban desnudos, aunque sin tener conciencia de ello porque Dios mantenía su pensamiento elevado en las cosas celestiales, hasta que, después del pecado y como castigo, sintieron el vergonzoso movimiento de sus miembros. Y sigue:

Por tanto, les afectó del mismo modo que afecta a los hombres al hallarse bajo los ojos de otros hombres. Y era castigo del pecado ese sentirse afectados (que se manifestaba en) querer que quedase oculto a aquel a quien nada puede quedar oculto y querer esconder su carne a quien inspecciona el corazón ²⁰⁶.

Salta a la vista la cercanía textual y conceptual del pasaje respecto al contenido del párrafo quinto. La expresión con la que indica que a Dios nada se le puede ocultar es la misma utilizada en la Regla; idéntico es también el contexto en que aparecen: en relación con el ámbito sexual y con Dios como inspector del corazón. Adán y Eva querían ocultar a Dios el hecho vergonzoso de unos miembros desobedientes al imperio de la voluntad, algo que el comentarista considera absurdo, dado que la mirada divina penetra hasta el corazón. Es el mismo razonamiento que encontramos en la Regla. Pero podemos ir más lejos todavía. Desde esa escena bíblica se pueden explicar otros particulares.

En el paraíso Dios castigó de inmediato el pecado de los trasgresores. Si en la Regla se apresura a dar explicación de por qué Dios se muestra tan tolerante, ¿no se deberá a que el santo tiene en mente el proceder de Dios en esa circunstancia? Comentando el relato de los primeros padres, san Agustín se pregunta extrañado cómo Adán se dejó seducir, esto es, engañar, dado el estado de plena lucidez intelectual de que gozaba en el paraíso. Para responder toma nota de la afirmación de san Pablo de que no fue él el seducido (1 Tim 2,14), esto es, inducido a error. Su caída en el pecado tuvo otra causa: la vinculación que mantenía con Eva ²⁰⁷ o, más en concreto, el temor de contris-

206. «Sic ergo affecti sunt, ut solent affici homines sub oculis hominum; et talis affectio de peccati poena erat: eum latere velle quem latere nihil potest, et ab eo carnem occultare qui cordis inspector est» (*Gn. litt.* 11,34,46).

207. «... ita credendum est, illum virum suae feminae... ad Dei legem transgrediendam, non tamquam verum loquenti credidisse seductum, sed sociali necessitudini paruisse. Non enim frustra dixit Apostolus: *Sed et Adam non est seductus, mulier autem seducta est* (1 Tim 2,14)» (*ciu.* 14,11,2).

tarla si no aceptaba su oferta ²⁰⁸. Su pecado fue fruto, sigue diciendo el santo, de «cierta benevolencia propia de amigos, por la que a menudo se ofende a Dios para que el amigo humano no se convierta en enemigo» ²⁰⁹. Con otras palabras, según nuestro comentarista, el Adán espiritual pecó únicamente por agradar a su mujer. Ahora bien, tenemos aquí un marco adecuado para comprender el texto: «A Él, pues, tema desagradar el varón santo; así evitará querer agradar indebidamente a una mujer». Fijémonos en términos «desagradar», «santo», «agradar».

«Desagradar». Como ya indicamos, el lector de hoy se hubiera sentido más cómodo si, en vez de formular la idea en forma negativa, lo hubiera hecho en términos positivos. Pero si el santo tenía en mente la escena paradisiaca, se comprende que haya hecho la opción que hizo, porque refleja la realidad de lo que allí aconteció: Adán y Eva desagradaron a Dios, y es lo él que quiere evitar.

«Santo». Detrás de este adjetivo se esconde la condición «espiritual» de Adán antes de cometer el pecado, que hace difícil entender su pecado ²¹⁰. Es probable que en la Regla el *uir sanctus* no se refiera específicamente al siervo de Dios consagrado, sino genéricamente a todo cristiano que viva conforme a la fe. Equivaldría a decir: por santo que uno sea, no está libre del peligro. Más santo era Adán, y cayó.

«Agradar a una mujer». Volvemos a lo dicho anteriormente. Hoy leeríamos más a gusto el texto si el santo hubiese hablado de agradar a Dios ²¹¹ aun a costa de desagradar a una mujer. Pero esa forma de expresarse se comprende, si detrás de ella se advierte la referencia a lo que san Agustín entiende que ocurrió en el Paraíso: el deseo de agradar a su mujer, fue el causante de que también Adán pecara.

208. «Ita et Adam, posteaquam de ligno prohibito seducta mulier manducavit, eique dedit ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat posse sine suo solatio contabescere, si ab eius alienaretur animo, et omnino illa interire discordia» (*Gn. litt.* 11,42,60).

209. «Non quidem carnis victus concupiscentia, quam nondum senserat in resistente lege membrorum legi mentis suae; sed amicali quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus» (*Gn. litt.* 11,42,60).

210. «Illud magis movet, si iam spiritualis erat Adam, quamvis mente, non corpore, quomodo credere potuit quod per serpentem dictum est...» (*Gn. Litt.* 11,42,58).

211. «Virgines quod licebat noluerunt, ut plus placere ei cui se devoverunt. Ambierunt illam maiorem pulchritudinem cordis sui...» (s. 161,11,11). El agradar a Dios es una forma de presentar el ideal monástico: «Et si qui sunt inter eos, qui eo proposito ad sanctam militiam venerint, ut placeant cui se probaverunt (2 Tim 2,4), cum ita vigeant viribus corporis et integritate valetudinis, et non solum erudiri, sed etiam secundum Apostolum operari possint...» (*op. mon.* 22,26); «Sed illae non cogitant quemadmodum non puniantur a Deo, sed quomodo placeant Deo, pulchritudine interiore, decore occulti hominis, decore cordis, ubi illius oculis nudaae sunt; nudaae intus, non foris; integrae et intus et foris» (s. 161,12,12).

El paralelismo se puede establecer en los siguientes términos. De un lado están los datos de la historia bíblica: Adán, varón ²¹² «espiritual», optó por desagradar a Dios por querer agradar indebidamente a su mujer; de otro, la exhortación del legislador: tema el varón santo desagradar a Dios y así no querrá agradar indebidamente a una mujer. De una parte, el error de Adán consistió en querer ante todo agradar a su mujer y de ahí se siguió que desagradase a Dios ²¹³: antepuso la mujer a Dios; de otra, la clarividencia del hombre santo consistirá en optar por no desagradar a Dios y de ahí se seguirá el no querer agradar indebidamente a una mujer: anteponer Dios a la mujer.

Si detrás de este párrafo estuviese efectivamente la voluntad de sacar del pecado de Adán y Eva las conclusiones para el caso concreto que le ocupa, se comprendería el conjunto del párrafo ²¹⁴ y hasta sus detalles. Y, como corolario, se obtendría otro argumento en favor de que la Regla fue escrita originariamente para varones. En efecto, la base bíblica sobre la que se cimienta la argumentación no hace fácil la aplicación a mujeres.

13.2. Implicación de los demás siervos de Dios

Hasta el presente el legislador ha tomado en consideración la ascética de la castidad como tarea de cada siervo de Dios. Le ha señalado lo que debe o no debe hacer, le ha indicado el por qué y le ha ofrecido algunas consideraciones, elementales ciertamente, que le han de ayudar. Ahora, en este último párrafo de la primera parte del capítulo, el legislador trasciende el ámbito individual e implica a otros agentes en la salvaguarda de la castidad de los demás.

En el párrafo aparece por dos veces la palabra «guardar» (*custodire*), en ambos casos como verbo de la oración principal. Pero tanto el sujeto como el complemento directo son distintos en cada caso. La primera vez tiene como sujeto, no explicitado, a los siervos de Dios y como complemento directo la pureza o castidad; la segunda tiene por sujeto a Dios y por complemento directo a «vosotros», los siervos de Dios. El mismo texto nos ofrece, pues, el criterio para establecer la división del párrafo.

²¹². Aunque en un primer momento sea equivalente de *homo*, en los textos citados representa ya al *vir*, contrapuesto a la *femina*.

²¹³. De quienes temen más desagradar a los hombres que a Dios habla también en *s. uirg.* 34,34, pero referido a quienes no vuelven a casarse por motivos humanos.

²¹⁴. Y podríamos decir que del capítulo, en cuanto que está centrado sobre la mirada. No olvidar que el pecado de Eva tuvo su comienzo en el sentido de la vista: *Y como vio la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista...* (Gen 3,6).

13.2.1. La protección, obra de Dios

La protección de Dios no entra por sí misma en el discurso, sino sólo en cuanto requerida por la norma concreta que el legislador acaba de dar: cuando los siervos de Dios se hallen juntos en la Iglesia o en cualquier otro lugar donde haya mujeres, han de proteger recíprocamente su pureza ²¹⁵. A continuación da la razón de lo preceptuado, sirviéndose de la partícula explicativa *enim*: «pues Dios, que habita en vosotros, os protegerá, sirviéndose de vosotros mismos, también de este modo»²¹⁶. La segunda proposición explica la primera; esto es, la primera sirve de base a la segunda. Por eso hemos comenzado por esta última.

Por falta de atención, algunos comentaristas interpretan el texto en el sentido de que será Dios quien proteja la pureza de los siervos de Dios, aunque por medio de los demás miembros de la comunidad. Ven en el texto la afirmación de un principio fundamental del pensamiento agustiniano: la castidad, como todas las demás virtudes, es un don de Dios. Evidentemente, tal idea formó parte del patrimonio religioso de san Agustín desde muy pronto. Se diría que desde la conversión. Y se diría también que el convencimiento le llegó no por vía intelectual, sino por vía de experiencia ²¹⁷. Pero no es eso lo que afirma el texto de la Regla, aunque quepa sobreentenderlo: si se relaciona con Dios el efecto, se puede relacionar también con él la causa que lo produce. Lo que propiamente dice el texto es que Dios protegerá a los siervos de Dios. ¿De qué los protegerá? De la destrucción a que conduce el fijar los ojos con malicia (*male*) en una mujer. Para entender el pensamiento del santo es importante tomar nota de la conjunción ilativa *ergo*, segunda palabra del párrafo. Lo afirmado es consecuencia de lo que precede. Y lo que precede es la cita de Pr 27,20 (LXX), que declara como abominación para el Señor el dejar prendidos los ojos en una mujer y hacerlo con malicia, como interpreta

215. «Quando ergo simul estis in ecclesia et ubicumque ubi et feminae sunt, inuicem uestram pudicitiam custodite» (*praec.* 4,6, l. 103-103).

216. «deus enim qui habitat in uobis, etiam isto modo custodiet uos ex uobis» (*praec.* 4,6, l. 104-105).

217. En todo caso, es idea que repite con toda claridad en las mismas *Confesiones*. Conocido es el texto del libro décimo por ir asociado a la célebre oración que tanto incomodaba a Pelagio: «Da quod iubes et iube quod uis. Imperas nobis continentiam. *Et cum scirem* –ait quidam– *quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius erat hoc donum* (Sap. 8,21)» (*conf.* 10,20,40). A este mismo texto bíblico había recurrido ya antes, al referir su estado previo a la conversión misma, cuando aún ni se planteaba la posibilidad de entrar por ese camino. Cf. *conf.* 6,11,20.

san Agustín, según se deduce del contexto. Ahora bien, la abominación aparece vinculada en los textos legislativos a pecados de naturaleza sexual ²¹⁸; de otra parte, el santo la asocia a la destrucción de Jerusalén y su templo ²¹⁹. Este doble significado permite asociar el concepto de abominación con 1 Cor 3,16-17 que habla de profanación y destrucción. A esta misma idea nos conduce otro particular del texto que comentamos. En él Dios es contemplado específicamente en cuanto que «habita en vosotros». Lo que equivale a considerar a los siervos de Dios como templos de Dios. De nuevo aparece, ahora con mayor certeza, la referencia a 1 Cor 3,16-17, según el cual Dios destruirá a quien profane su templo.

Templo de Dios es, sin duda, el siervo de Dios que eventualmente deja sus ojos lascivos prendidos en una mujer, y templo de Dios puede ser eventualmente la mujer sobre la que deje prendidos los ojos. En cuanto profanación de ese templo, el pecado interior que testimonia la mirada impura acarrea la destrucción del sujeto de la profanación. En consecuencia, evitando la mirada pecadora, se evita la profanación del templo; y evitando la profanación del templo, se evita la destrucción de quien lo profana ²²⁰. He aquí a qué se refiere, creemos, el legislador cuando afirma que «Dios os protegerá».

El verbo proteger tiene, pues, un sentido fuerte. Lo que el legislador ve en peligro y, por tanto, necesita protección no es otra cosa que la misma vida, la vida en Cristo se entiende. No es sólo la pureza o la castidad, como suele interpretarse.

Ahora bien, esta protección de cada uno de los siervos de Dios la realiza ciertamente Dios, pero sirviéndose de los demás miembros de la comunidad (*ex uobis*).

218. Cf. Lv 18,22; Dt 22,5.

219. En conexión con la profecía de Dn 12,11. Cf. *ep.* 199,9,28-29. A otro nivel específicamente espiritual, pero en la misma línea de castigo, san Agustín vincula el ser objeto de abominación con el ser desheredados: «... solent abominati dici exhaeredati» (*en. Ps.* 5,8).

220. «Ipsum corpus tuum templum in te est Spiritus Dei. Iam vide quid facias de templo Dei. Si eligeres in ecclesia facere adulterium intra istos parietes, quis esset sceleratus? Modo autem, tu ipse es templum Dei. Templum intras, templum exis, templum in domo tua manes, templum surgis. Vide quid agas, vide ne offendas templi habitatorem, ne deserat te, et in ruinam vertaris» (s. 82,10,13). Aquí se refiere al adulterio cometido de hecho. «Fratres mei, filii mei, estote casti, amate castitatem, amplectimini castitatem, diligitem munditiam: quia deus auctor munditiae a templo expellit imundos» (s. 332,4).

13.2.2. La protección, deber de los demás hermanos

Para empezar, llamamos la atención sobre un detalle que propiamente se refiere a la protección que ejerce Dios. Nos referimos al giro «también de este modo» (*etiam isto modo*), que admite una doble interpretación, una más restrictiva que la otra. En efecto, se puede entender la frase de esta manera: «Pues Dios... os protegerá también de este modo: sirviéndose de vosotros mismos (*ex uobis*)», o de esta otra: «Pues Dios... os protegerá sirviéndose de vosotros mismos también de este modo». En el primer modelo, el santo tendría en mente dos modos como Dios puede proteger a sus siervos: uno directo (por sí mismo), y otro indirecto (por medio de otras personas). En este caso, el texto señalaría el modo indirecto. En el segundo modelo, el santo tendría en mente varias modalidades de actuación indirecta de Dios (por medio de otros). El sentido sería, entonces, el siguiente: Dios acostumbra a custodiar a sus siervos por medio de ellos mismos: una forma concreta, entre otras, es la aquí aludida. Admitiendo que caben las dos formas de interpretación y sin que el texto permita dilucidar la cuestión, nos parece más de acuerdo con el pensamiento del santo el segundo modo de traducción propuesto. De una parte, en principio, implica el reconocimiento de más posibilidades en Dios; de otra, existen distintas formas como los cristianos pueden proteger a otros cristianos, que no están contempladas aquí.

¿Cuál es la modalidad concreta como Dios protege a unos siervos suyos sirviéndose de otros siervos suyos, a que hace referencia el legislador? Mediante la protección recíproca de la pureza, dice explícitamente el texto. Pero la respuesta no nos deja satisfechos. Lo que queremos saber es el modo como él piensa que se ha de llevar a cabo esa custodia recíproca. Y es aquí donde surge la mayor dificultad en la interpretación del párrafo. Sin duda los destinatarios del texto conocían muy bien qué era lo que ordenaba el legislador. A nosotros no nos queda sino hacer conjeturas.

Para aventurar la respuesta, contamos con algunos datos de la misma Regla: a) el legislador tiene en mente determinadas situaciones concretas: cuando se hallen *simul* en la Iglesia o en cualquier otro lugar donde haya mujeres. b) Cuanto se ha dicho hasta ahora en el capítulo ha estado relacionado con el ver mujeres o el ser vistos por otros siervos de Dios ²²¹. De no contar con este segundo dato, sería más fácil hacer una conjetura, pensando en la posibilidad del contacto contemplada en el párrafo cuarto: invitaría a estar juntos, para así evitar roces con mujeres o apretujones de ellas ya al entrar a

221. Así lo confirma el mismo san Agustín en el párrafo siguiente: «Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo vestrum adverteritis...» (*praec.* 4,6, l. 106-107).

la Iglesia, ya dentro de ella en los días de grandes aglomeraciones ²²². ¿Pero no valdría esta explicación también para las circunstancias señaladas? No cabe excluirla. Es cierto que para el sentido de la vista la distancia es un impedimento menor que para el del tacto. Pero también lo es que la distancia sigue siendo un impedimento, y tanto más en lugares poco iluminados, como podían ser los templos. Aunque el texto habla en términos generales, es posible que el santo tuviese en mente de un modo muy particular las vigiliias ²²³. Por bien iluminadas que estuviesen, nunca estarían lo suficiente para facilitar una buena visión. En ese contexto, reducido el campo de visión, el estar juntos al menos dificultaba el que los ojos de los siervos de Dios se cruzaran lascivamente con los de cualquier mujer ²²⁴.

Esta interpretación sólo cabe desde determinada traducción del adverbio *simul*. Si se traduce por «juntos» en el sentido espacial, queda excluida. En efecto, la interpretación se coloca en un momento anterior al previsto por el legislador; supone que éste ordena que se pongan juntos, algo que él ya da por hecho. Si, en cambio, se asigna al adverbio un significado temporal, todo es posible. Su sentido podría ser éste: cuando cuadre que os encontréis en la Iglesia a la misma hora, protegéd mutuamente vuestra pureza, manteniéndoos juntos. En definitiva, nada nuevo sobre lo preceptuado en el párrafo segundo.

A favor de esta interpretación cuenta el que es válida también para los otros posibles escenarios contemplados y el que enlaza perfectamente con el párrafo anterior, como reclama el *ergo* inicial. Para prevenir contra todo tipo de miradas lascivas el santo hacía saber a los siervos de Dios que era muy difícil que no fueran vistos por nadie. El argumento, como señalamos ya, lo consideraba muy eficaz debido a la naturaleza del pecado. De acuerdo con ello, aquí sugeriría precisamente la cercanía física para que el potencial pecador tenga siempre a su lado el testigo que le retraiga de entrar por ese camino.

222. Cf. lo dicho en la primera parte de este estudio, notas... 112-126. A propósito de la ordenación por san Epifanio de Paulino como presbítero para servicio del monasterio de Jerónimo, escribe A. de VOGÜÉ: «Sans doute peuvent-ils la célébrer (la Eucaristía) et la recevoir à l'église, mais cette célébration commune de la messe, qu'attesteront dans peu de temps Augustin et Jérôme lui-même, ne va sans inconvénients pour les ascètes, hommes ou femmes, qui y sont astreints. Pour éviter, en particulier, une promiscuité qui engendre des tentations, il paraît préférable d'assister à la messe chez soi, dans l'oratoire du monastère» (DE VOGÜÉ, 3,20). Y remite a lo que cuenta Paladio (*Historia Lausiaca* 59,2) acerca de la vigen Taor que, por ser demasiado bella, evitaba asistir a la Eucaristía los domingos.

223. Cf. s. Mainz 5,5. texto citado en la primera parte de este estudio, nota 119.

224. Hablando de los monjes de Vercelli, san Ambrosio, escribe: «separati a coetu mulierum, sibi ipsi invicem tutam praebent custodiam» (*ep.* 63,82).

14. Reflexiones finales

Nuestro comentario de esta parte del capítulo cuarto deja ver cómo todo gira en torno a la mirada lasciva, desde el primer párrafo hasta el último, el sexto. De forma explícita aparece por primera vez en el tercero y por última en el quinto. Aunque ni los dos primeros ni el último la mencionan por su nombre, sólo leyéndolos con esta clave alcanzan su pleno sentido: esa mirada lasciva la puede suscitar y alimentar un modo de vestir llamativo; la salida del monasterio puede convertirse en circunstancia que la posibilite; el coincidir con mujeres, sea en el lugar que sea, puede ser ocasión que la favorezca. Considerando a san Agustín como un realizador cinematográfico y a la Regla como la producción ejecutada, se podría decir que esta tiene como argumento la lascivia y como protagonista la mirada.

Nuestro comentario revela también cómo el desarrollo del argumento obedece a una dinámica propia. El realizador no muestra de entrada el rostro de la protagonista, pero, a través del entorno que describe, inmediatamente dirige hacia ella la mente del espectador (párrafos 1 y 2), la presenta en primer plano, con rostro y nombre propios (párrafos 3 y 4a). Pero acto seguido, para que nadie se deje embaucar por ella, saca a la luz su verdadera y maligna catadura (párrafo 4b). Por último, orienta sobre cómo desembarazarse de ella (párrafo 5), en lo que los demás pueden jugar un papel importante (párrafo 6). Tal es el guión, lleno de lógica y de dinamismo.

¿Por qué el realizador ha elegido dicho argumento y dicha protagonista para su producción? Responder correctamente a estas preguntas es imprescindible para entender la película. La elección del argumento se entiende bien si se considera la película como formando parte de una serie. La serie, en su conjunto, tiene en última instancia argumento antropológico, tomando como punto de partida las diversas dimensiones constitutivas del hombre. Pero la perspectiva desde la que las contempla: no en su desarrollo en plenitud, sino en cuanto susceptibles de verse afectadas o en cuanto afectadas de hecho por un mal que impide ese desarrollo, permite defender que el argumento inmediato es el mal específico de cada dimensión. En el caso presente, la lascivia o lujuria, como indicamos.

También requiere explicación el hecho de que haya elegido la mirada (lasciva) como protagonista. Una primera explicación se puede obtener desde la naturaleza de la mirada misma. Refiriéndose al momento de su adolescencia en que la lascivia se apoderó de él, san Agustín utiliza primero la imagen de un manantial y, luego, la de un torrente en crecida que arrastraba su frágil edad y, discurriendo entre las rocas de sus apetitos, le conducía a un abismo

de torpezas²²⁵. La imagen del torrente es dinámica al máximo. Es posible resaltar diversos momentos cualificados: en el primero, el agua está oculta bajo la tierra; en el segundo, sale a la superficie; luego, enriquecido con otras aportaciones de agua que recibe en su curso, adquiere tal fuerza que arrastra consigo cuanto cae en él y lo lleva hasta el «abismo». Tal es la imagen. Haciendo la aplicación, la mirada equivaldría al segundo momento. En ella tiene lugar la primera manifestación de algo que hasta entonces ha estado oculto. Continuando con la imagen, si se quiere intervenir y evitar el efecto destructor del agua, no se ha de esperar a hacerlo sobre el torrente en crecida, sino en su misma aparición, ya sea cegando la fuente, ya sea encauzando el agua debidamente. Es lo que creemos que hace la Regla: enfrentarse al mal en el mismo momento en que se revela al exterior. Antes no siempre es posible porque no se conoce; después sería demasiado tarde y requeriría demasiado esfuerzo que, por otra parte, resultaría inútil. Quizá lo había leído en Ovidio: «*Principiis obsta: Haz frente al mal desde el primer momento: tarde llega la medicina, cuando el mal se ha desarrollado demasiado tiempo*»²²⁶.

Una segunda explicación la podemos derivar de los destinatarios del escrito. Dadas las circunstancias concretas de su modo de vida, la lascivia hallaba en la mirada su más fácil y, a veces, única forma de manifestarse. De una parte, tiene un radio acción superior a cualquier forma de contacto físico; de otra, es sumamente veloz; por último, era posible que algunos concediesen poca importancia a la simples miradas lascivas, siempre que no diesen pasos ulteriores. Los presupuestos del legislador son sobre todo dos: ese hecho exterior es ya revelación de un mal interior; y quien no ataja el mal desde el principio puede verse arrollado por él e ir a parar a donde nunca pensó poder llegar.

Leyendo los comentarios al capítulo cuarto de la Regla sorprende la dureza de la crítica contra su autor a propósito del modo de abordar el tema de la mujer. Hemos de reconocer que en alguna ocasión nos hemos preguntado si teníamos delante el mismo texto. Nos referimos en concreto al comentario de C. Boff. Examinando detenidamente el capítulo cuarto no hemos percibido en modo alguno que martillee *ad nauseam* sobre el peligro de la mujer, ni que la insistencia llegue a hastiar, ni que haya obsesión alguna; en ningún modo advertimos que se trate a la mujer como una cosa, que no se enseñe a

225. Cf. *Conf.* 2,2,2. Recordemos que este libro segundo de las *Confesiones* se corresponde estructuralmente con el capítulo cuarto de la Regla. Cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 487-524: 494-497.

226. *Remedia amoris*, 91.

relacionarse con ella de forma madura, que se la vea como «el acabose»²²⁷. El interés por el tema de la castidad o, más exactamente, de su reverso, la lascivia, llevó al legislador a ocuparse de la relación del siervo de Dios con la mujer. El santo lo hace desde distintas perspectivas. Pero eso no es obsesión; es sana metodología. Que la mujer se puede constituir en peligro para el siervo de Dios, nadie lo podrá negar²²⁸; pero tampoco se podrá negar que el peligro no lo ubica el legislador sólo en ella, sino también en el siervo de Dios. Que la concepción que tenía san Agustín de la sexualidad dista mucho de la actual, nadie lo discutirá. Pero, al mismo tiempo, hay que afirmar que, si en la Regla no contempla la tendencia sexual en forma positiva, se debe sencillamente a que el santo no habla de ella en sí misma, sino de su manifestación «deformada» y dominada por la concupiscencia. La confusión entre sexualidad y concupiscencia que se oculta en ciertos juicios deja entender que el autor de los mismos trabaja con idénticos presupuestos que atribuye a san Agustín. ¿Que podía haber hablado positivamente de la tendencia sexual? De acuerdo. Pero no somos nosotros quiénes para imponer proyectos o dictar argumentos para producciones ajenas.

PÍO DE LUIS, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

227. Es cierto que el autor lo presenta como impresiones de un joven religioso, pero parece asumir como propios sus puntos de vista.

228. Al respecto, invitamos a leer una de las tradiciones peruanas del célebre escritor, también peruano, Ricardo Palma que lleva por título «Entre santa y santo, pared de calicanto» (*Tradiciones peruanas completas*, Aguilar 1961, 387-388).