

Un caso de conciencia: Lucrecia y las vírgenes cristianas en la *Ciudad de Dios* de San Agustín

Oscar Velásquez

Lucrecia, la joven matrona romana cuya violación por parte de Sexto, hijo de Tarquinio el Soberbio, precipita su suicidio, alcanza en Tito Livio un poder de evocación incomparable.¹ Nunca el mito parece más convincente que cuando revestido de las formas que la historia concede a los acontecimientos más reales; ni cuando el episodio es embellecido por un estilo ajustado a la ocasión del suceso. De ahí que el *ejemplo* de la joven matrona adquirió la categoría equivalente a una hagiografía, que deja al descubierto al mismo tiempo detalles significativos de la mentalidad romana antigua. Los dramas más crueles suelen desatarse a partir de acontecimientos aparentemente triviales, y aquí la conversación en el inicio recae ingenuamente en las esposas. “Cada cual, dice Livio, comenzó a alabar a la suya de manera extraordinaria”. Desde el principio todo el *afer* dice alguna relación con la alabanza. Siendo esto importante para los romanos, no puede parecer extraño ver que los jóvenes maridos deciden que han de llegar de improviso a sus casas, y en el atardecer, ir a ver (“*inuisimusque*”) en qué están sus mujeres, poniéndolas a prueba mediante una inspección ocular (“*oculis*”).² La palma del certamen se la lleva Lucrecia, que a diferencia de las otras jóvenes, “la encuentran sentada en el atrio ya entrada la noche entre criadas trabajando a la luz de la lámpara, entregada al hilado de la lana”.³ La visualidad penetra la intimidad del relato y se constituye en la prueba de la virtud. Del mismo modo, una “mala libido” arrebató a Sexto; lo que lo

¹ Tito Livio, *Ab urbe condita* I. 57-58.

² “*Id cuique spectatissimum sit quod necopinato uiri aduentu occurrerit oculis*” (1. 57. 7).

³ 1. 57. 9.

incita es la “bella apariencia” (“forma”) de la joven y el espectáculo de su castidad (“spectata castitas”) (1. 57. 7).

Las incidencias posteriores del caso son conocidas, pero me parece digno de señalar un detalle: abordada con violencia por el agresor, ni los ruegos ni las amenazas han logrado vencer su obstinada integridad, pero la sugerencia de Sexto, de que junto al cadáver de la joven se haría colocar un esclavo degollado, simulando con ello que se les mató en el acto de cometer un “sórdido adulterio”, cambia por entero la situación. “Se añade, dice Livio, al miedo el deshonor (*dedecus*)” (1. 58. 4).⁴ Es el giro decisivo; es el terror de la deshonra el que desarma ahora una “castidad resuelta”, dejando en apariencia vencedora la “libido” arrogante del agresor.⁵ Dos veces se señala la tristeza de la joven mediante el adjetivo *maesta*, que indica un aspecto manifestativo de la pena, el despliegue de signos exteriores de dolor; y el marido y familiares que vuelven al llamado urgido de la esposa, la “encuentran triste sentada en el dormitorio”. Ella dice haber perdido su “pureza sexual” (“pudicitia”), y agrega estas palabras, que se constituyen en el centro indiscutido del relato: “pero solo el cuerpo ha sido violado, el espíritu no tiene culpa; la muerte será testigo”.⁶ Hay un intento verdadero de apartarse de la exterioridad y de volverse a la realidad invisible del *animus*, pero no parece posible salir de la dialéctica impuesta por la exterioridad, que atraviesa la totalidad del cuadro descrito. De la lectura del texto se ve que no es posible poner un testigo interior que como árbitro invisible dirima el dilema de un alma atrapada entre una verdadera inocencia invisible, espiritual, y una falsa pero aparente culpabilidad; por eso, solo queda como testigo la muerte. No hay un *testis*, porque aparentemente no se postula siquiera la existencia de quien haya podido observar el suceso de un consentimiento invisible. Hay un intento todavía de los circundantes

⁴ “Addit ad metum dedecus”.

⁵ 1. 58. 5 : “Quo terrore cum uicisset obstinatam pudicitiam (“castidad”) velut uixtrix libido (“apetito sexual”), profectusque inde Tarquinius ferox (“arrogante”) expugnato decore (“dignidad”) muliebri esset,...”.

⁶ 1. 58. 7: “ceterum corpus est tantum uiolatum, animus insons; mors testis erit”.

de salvar una situación crecientemente imposible: “es la mente la que yerra, le dicen, no el cuerpo, y en donde faltó la intención estuvo ausente la culpa”.⁷

Pero la situación descrita por el historiador coloca a todas las piezas del cuadro como si estuvieran vueltas, todas ellas, hacia un espectador innominado: todas ellas están volcadas sin remedio hacia el exterior, de manera que la *nox*, es decir, la acción o conducta culpable, el “agravio”, es llevado de una parte a otra entre los personajes centrales de esta escena como si se tratara de una cosa. Así, ellos “consuelan a la doliente apartando la *nox* desde la que fue violada hacia el autor del delito”. Pero falta un eslabón central, quiero decir, una suerte de conciencia, si bien el relato pugna por establecer un centro de referencia que supere la fluidez de sujetos y objetos.

Mas ¿qué solución real puede haber en una situación en que el *dedecus*, es decir el “deshonor”, la “infamia”, se constituye en fundamento y árbitro del problema? La atmósfera del relato adquiere la apariencia de un tribunal en que, en ausencia del ofensor, la agraviada es a su vez el juez que juzga del delito y decide la pena. La ofendida misma expresa entonces su veredicto: “yo, si bien me absuelvo de ofensa moral (*peccato*), no me declaro libre de castigo (*supplicium*)”. La satisfacción exigida por las normas del honor, según su parecer, la obligan a conferirse la muerte.⁸ La presencia, por otra parte, de estas mismas normas implican la razón adicional de evitar por este medio que, en caso de quedar ella sin castigo (y suponerse que pudo haber cometido una ofensa moral oculta), otra mujer que sí ofendió secretamente su castidad pueda seguir viviendo en lo sucesivo “por el ejemplo de Lucrecia”.⁹ Gracias a ello Lucrecia a su vez se transforma en *exemplum*, es decir, en modelo para ser imitado.

A propósito de una situación similar en tiempos cristianos, San Agustín es testigo de la persistencia de las actitudes compendiadas por el relato de Lucrecia. En el trasfondo de la situación aparentemente específica en que se desenvuelven los hechos,

⁷ 1. 58. 9: “Mentem peccare, non corpus, et unde consilium afuerit culpam abesse”.

⁸ El *supplicium* como término legal a menudo designaba un castigo físico aplicado a la pena, que podía significar, como en este caso, la ejecución.

⁹ 1. 58. 10: “Ego me etsi peccato absoluto, supplicio non libero; nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo uiuet”.

se revela la presencia siempre presente de la situación integral del ser humano. Si en el 413 d. C, con los tres primeros libros de la *Ciudad de Dios* ya escritos, y a tres años del saqueo de Roma, recuerda en el primero, entre otros padecimientos, los ultrajes recibidos por jóvenes cristianas, es porque Agustín se encuentra analizando la suerte común de los mortales, buenos y malos, frente a las gracias y las desgracias de esta vida. Ello forma parte fundamental del esquema de los cinco primeros libros que, como afirma en las *Retractaciones*, refutan la idea de que el culto de los dioses es necesario para la prosperidad de los asuntos humanos, por lo que la prohibición de aquel culto parece la explicación del nacimiento y acrecentamiento de los males actuales. En este contexto se establece un paralelo entre Lucrecia y estas jóvenes, casadas o doncellas, y en especial, ciertas “sanctimoniales”, es decir, religiosas consagradas. Agustín había mantenido el principio de que la *libido aliena* no mancha si es ajena; y en el caso de la violencia ejercida sobre las jóvenes, solo cabe el consentir o rechazar “in mente”, de modo que no se pierde la castidad, un bien espiritual, por actuar en ellas una “libido non sua”.

Debe recordarse que Agustín, como lo ha establecido en su prólogo, ha asumido “la tarea de defender la gloriosísima Ciudad de Dios. . . frente a los que anteponen sus dioses de su Fundador”, y que por tanto, el caso de Lucrecia es visto al interior de la controversia suscitada entre dos concepciones de la realidad y de la vida. Agustín, entonces, si bien concede que fue muy justo lo que se dijo a propósito de Lucrecia de que “fueron dos, y uno solo cometió adulterio”, el suyo no es un caso cerrado y merece la revisión de su expediente. Debe también tenerse presente que Lucrecia es uno de los *exempla* en que se reflejan los grandes ideales de la patria romana, que en forma indirecta representan las aspiraciones de la ciudad terrestre y sus capacidad de fundar una *virtus* a su semejanza. En esas circunstancias, el *exemplum* es, en primer lugar un ‘ejemplar de conducta’, que lo convierte en modelo a imitar, constituyéndose en verdadera norma superior de vida: son los ‘santos’ del paganismo. El ejemplo, por otra parte, alcanza en Agustín una capacidad retórica

importante como sustento de la argumentación e incluso de la prueba.¹⁰ Andan errados, creo, los que insisten en ver —desde los inicios de esta gran obra— estos ejemplos como digresiones. Por último, deberíamos ver en ellos, creo, ciertas implícitas reminiscencias platónicas, que refuerzan sus características de arquetipos de la prueba.

¿Debemos entonces juzgarla adúltera o casta? se pregunta Agustín. Su argumentación quiere poner en evidencia los defectos del juicio (“¡A vosotros apelo, leyes y jueces romanos!”)¹¹. El agresor sufrió la mínima pena del destierro, la agredida, la pena capital. La ley romana no permite la ejecución impune del reo sin que preceda condena judicial, pero la agraviada Lucrecia, mediante su suicidio, mató a una Lucrecia inocente. No intento entrar aquí en una discusión sobre el suicidio, que me apartaría del centro del tema que analizo; y pienso, además, que este no es el punto central de la argumentación de Agustín a propósito de Lucrecia. Pero es conveniente tener presente que hay precedentes de la idea de que el suicidio es un homicidio de sí mismo, exhibida eso sí en un contexto de discusión retórica: "Homicida, inquit, est qui se occidit" (Séneca, el Retórico, *Controversiae* 4. 2; ver Quintiliano, *Institutio Oratoria* 7. 3. 7). Agustín pretende evidentemente erosionar la capacidad ejemplar de Lucrecia, no su honra personal (no he hallado en esta discusión indicios de que Agustín dudara de la realidad histórica del personaje; menor importancia tenía en todo caso para su condición de arquetipo). Pero Agustín se muestra aquí duro e implacable, puesto que se siente atacando una idea: "¿Por qué alabáis con tanta recomendación a la homicida de una mujer inocente y casta?" (*De ciu.*, 1. 19. 2).

Una vez desarmado de ese modo el edificio imponente de Lucrecia, Agustín tiene abierto el camino para la defensa de quienes “insultan” a las mujeres

¹⁰ Cicerón se había referido al ejemplo en un sentido parecido (ver, *De Inventione* 1. 49, y Quintiliano, *Institutio Oratoria* 5. 11. 1). Luego, a propósito de las mujeres cristianas injuriadas, dice: “Nobis tamen in hoc tam nobili feminae huius exemplo ad istos refutandos...”. Por cierto que Agustín está consciente de los límites probatorios del ejemplo: "Sana quippe ratio etiam exemplis anteposenda est, cui quidem et exempla concordant, sed illa quae tanto digniora sunt imitatione, quanto excellentiora pietate" *De ciu.* 1. 22. 2).

cristianas agraviadas en la cautividad de Roma. Por qué se mató, siendo que era inocente del adulterio: no era el “amor por la pureza sexual”, dice, era “la debilidad de la vergüenza” (*infirmetas pudoris*, 1. 19. 3). Sin duda que el ejemplo de Lucrecia deja en evidencia restos de una mentalidad en que el *pudor*, y el *dedecus*, son el elemento decisivo, una suerte de resabio de una *shame culture*. El pudor apunta a la preservación de la honorabilidad, y esta última convive con la alabanza del entorno. Lucrecia, “como mujer romana demasiado ávida de alabanza, temió que se considerara que lo que había padecido con violencia mientras vivía, lo había padecido voluntariamente si continuaba viviendo” (1. 19. 3). En la contienda acerca de las mujeres en Tito Livio se había dicho que “la alabanza quedó en posesión de Lucrecia” (1. 57. 9-10); y me había parecido, por otra parte, que el punto decisivo del relato del historiador romano estaba precisamente en el deshonor (“*addit ad metum dedecus*”).

La cuestión determinante ahora, en Agustín, está en la superación del *dedecus*. “He aquí por qué, dice Agustín, ella consideró que debía presentar aquel castigo a los ojos de los hombres como testigo de su intención (*mentis suae testem*), puesto que no podía revelarles su conciencia” (*De ciu.* 1. 19. 3). Para justificarse había que demostrar la inocencia a los ojos de los hombre (comparar, “*oculis*” en Livio 1. 57. 7, y “*ad oculos*”, *De ciu.* 1. 19. 3). Para ello se necesita un testigo. La conciencia de Lucrecia carece de otra referencia que no sea el entorno de los hombres; la conciencia de las jóvenes cristianas, en cambio, tiene un referente interior que es el *testimonium* de su propia conciencia, que se ejerce “*coram oculis Dei sui*”. De ahí que estas jóvenes no han necesitado morir por su propia mano, sucumbiendo a la vergüenza (“*erubescendo*”) para vengar un crimen ajeno. La cultura de la vergüenza se apoya en un referente exterior, la cultura de la conciencia, llamémosla así, en uno interior, en cuya más íntima profundidad está Dios. Al hablar de conciencia no me refiero a la conciencia moral, sino a aquella realidad interior que es fundamento del yo y espacio espiritual de encuentro con la divinidad. Los antecedentes, entonces, de esta solución agustiniana podemos

¹¹ *De ciu.* 1. 19. 2.

hallarlos en su doctrina de la conciencia, desarrollada especialmente en las *Confesiones*. Ahora se demuestra el valor de esta doctrina en su proyección social. Dicho desde otra perspectiva, la conciencia como intimidad espiritual es también un descubrimiento cultural, de modo que puede haber culturas sin conciencia, a las que podríamos llamar *de la exterioridad*. De ahí, en consecuencia, Agustín aduce, en el momento decisivo de esta suerte de peroración sobre el caso de Lucrecia, y refiriéndose a las vírgenes romanas: “Poseen ciertamente *dentro* la gloria de su castidad, el testimonio de su conciencia” (*Habent quippe intus gloriam castitatis, testimonium conscientiae*, 1. 19. 3). Los traductores suelen agregar un “y” al “testimonio de su conciencia”, siendo que esta última frase está claramente en aposición a *gloriam*. Agustín, entonces, creo que quiere decir lo siguiente: la honra de la mujer romana estaba *fuera* en cuanto necesitaba de los ojos y la aprobación de los hombres, es decir, de su entorno social; y estos se transformaban así en los *testigos* arbitrales de la gloria. En las mujeres cristianas, en cambio, su honor es *interior* (“*intus*”), por lo que no necesitando un testigo exterior, el testimonio de su propia conciencia *es* su gloria. Y como Dios está en la intimidad de esa conciencia, la castidad brilla ante los ojos de Dios, el árbitro de su gloria, no necesitando fundamentalmente de nadie más.

El conjunto de casos relacionados que se han estado revisando aquí, nos ha llevado entre otras cosas a esclarecer mejor, espero, la unidad de concepción existente al interior del gran diseño de la obra. Ahora bien, junto a la idea de las calamidades comunes al género humano —entre las que están las que sufrieron los ciudadanos de Roma durante el asalto de la urbe— está el hecho de que los fieles cristianos no carecieron del consuelo divino; y en parte se asocia Agustín a ello, proponiendo en favor de quienes fueron humillados sus propios motivos de consuelo. Uno se puede preguntar si el “motivo” literario se aviene con una obra que podríamos considerar apologética (*defendere*, prólogo). Podemos suponer, sin embargo, que la apología también se propone mostrar, al menos indirectamente y al interior de la misma controversia, los fundamentos del cristianismo a los mismos cristianos. Se trataría en este caso de una apología de la fe cristiana contra los paganos también para lectores cristianos. Qué sentido práctico podría tener escribir

medio millón de palabras solo para lectores por lo general muy poco dispuestos a dejarse convencer, y eso en caso que se decidieran a leer. Indudablemente que Agustín no lo pensó así, a pesar de que no hay mención explícita en su prólogo acerca de esto. Pero en la carta de San Agustín a Firmo, su editor, la situación se hace más clara. Le dice: “Si así como fuiste diligente en obtener estos libros lo fueras también en leerlos, comprenderás por tu propia experiencia mejor que por mi promesa cuánto te pueden ayudar” (*quantum adiuuent*). ¿Qué tipo de ayuda? No creo que esté hablando de simple utilidad o apoyo en las argumentaciones que el mismo Firmo pueda hacer a su vez contra los paganos, sino en el sentido de asistencia moral, aliento, ayuda en la comprensión de su propia fe. En ese sentido, tanto la alocución a los propios fieles como la consolación de estos sería parte integrante de la apología. Del mismo modo, el propio pueblo cristiano está expresamente considerado por Agustín entre sus primeros lectores,¹² como lo eran indudablemente en su actividad pastoral sus sermones, homilías, y gran cantidad de cartas y otros escritos. De allí su preocupación por levantar la moral de los fieles de Cristo: “Grande y verdadera es la consolación que poseéis, si conserváis una conciencia sincera de no haber consentido en los pecados de aquellos a quienes se les permitió pecar contra vosotros” (*De ciu.* 1. 28. 1).

Así, la consolación que surge de la defensa de la religión cristiana, junto con ser aliento para permanecer en la fidelidad, es un llamado a la comprensión profunda de la humildad. Este punto ya se hallaba insinuado en el prólogo del *De ciuitate Dei*, cuando manifiesta la dificultad de “persuadir a los soberbios cuán grande es la virtud de la humildad”. El diseño de la obra muestra que la verdadera apologética cristiana no consiste en un mero conjunto de argumentos de defensa (como suelen hacerlo a veces los moralistas), sino también un llamado al propio pueblo cristiano a comprender que él comparte con todo el género humano una suerte común, en que las dos ciudades se hallan entremezcladas y confundidas en este siglo (1. 35). De ahí que entre las últimas recomendaciones de Agustín a las jóvenes cristianas, está un llamado a abandonar todo vestigio de soberbia. En estas

¹² Carta a Firmo: “Amicis vero tuis sive in populo christiano se desiderent

lamentables circunstancias, “no se les ha arrebatado la castidad, pero se les ha inducido a practicar la humildad” (1. 28. 1).

Oscar Velásquez

Teología y Vida, volumen XXXIX (1998) pp. 288-294.

Resumen ("Un caso de conciencia. . .", O. Velásquez)

Muchas jóvenes cristianas sufrieron ultrajes durante el saqueo de Roma en el 410; Agustín quiere dar una explicación y traerles un consuelo. Hace en primer lugar un análisis de la escena en que Tito Livio narra los acontecimientos que conducen a la violación de Lucrecia, considerado entre los romanos del paganismo el *exemplum* más sobresaliente de mujer virtuosa. A la luz del relato de Agustín, este estudio presenta las diferencias profundas entre una concepción pagana y una cristiana frente a la intimidad de la conciencia. Lucrecia se vio en la necesidad de matar a una Lucrecia inocente por carecer de un testimonio de su propia conciencia, Dios, que para las jóvenes cristianas se constituye en el único árbitro de la inocencia de sus actos. Así, se hace un estudio de las implicancias del hecho de que la conciencia de Lucrecia carece de una referencia interior decisiva, mientras las jóvenes cristianas tienen un referente interior que el el "testimonium" que se ejerce "ante los ojos de su Dios".

Resumen ("Augustinus Magister. . .", A. Mandouze)

El *Augustinus minister* es inseparable del *Augustinus magister*, y el método prosopográfico ha permitido sintetizar mejor a ambos. Pero hay una increíble y creciente desproporción en favor de los estudios sobre la doctrina y en desmedro de los acerca de su persona y vida. Se debe estar precavido contra el 'monopolio dogmático' de un absolutismo agustiniano reducido a sistema; no se debería descuidar la consulta directa y la crítica de la obra, su situación histórica, geográfica, prosopográfica, etc. Es paradójal que haya tantos que insistan en el Agustín 'doctor de la gracia', siendo que la Iglesia católica no ha canonizado jamás el extremismo de las últimas polémicas de Agustín; y ello se debe a la explotación de su doctrina. La referencia existencial al obispo de Hipona sería una excelente manera de colocar a Agustín en una situación contrastada de *Augustinus Minister*, siguiéndolo a lo largo del período de relevo de lo presentado en las *Confesiones* y los *Diálogos*, en que el *magister* cede ante el *minister*, como lo muestra particularmente su correspondencia y obras como las *Enarraciones in Psalmos*. El mismo Agustín señala, p. e. en el *Sermón* 23 las tensiones entre el magisterio y el ministerio, lejos de una perspectiva autoritaria; que no hay otro *magister* que Dios, ni otro *minister* que al servicio de Él.