

Programa de Formación Permanente

2018 Jóvenes, fe, vocación

6. San Agustín y los jóvenes





SAN AGUSTÍN Y LOS JÓVENES¹

I. LOS JÓVENES EN EL IMPERIO ROMANO

Al hablar sobre san Agustín y los jóvenes es preciso, en primer lugar, tomar en cuenta que su concepto de juventud o de joven difiere del que tenemos en la actualidad. No obstante, la idea contemporánea de joven comparte con el concepto latino una cierta relatividad y ambigüedad. Es posible que esta sea mayor en el mundo contemporáneo, debido sobre todo a la polisemia deliberada que la cultura del relativismo impone a los diversos términos, así como por la *neanioteslatría* que vive el mismo mundo posmoderno. En el caso del mundo latino, las cosas eran distintas. Existía un cómputo más o menos común, donde la juventud comenzaba hacia los veinte años para terminar hacia los cuarenta.

¹ Este artículo ha sido publicado en *Mayéutica* 43 (2017) 267-306. Agradecemos al autor y al director de la revista el poder utilizarlo en nuestro curso de formación permanente.

II. LAS SEIS EDADES DEL HOMBRE

La cultura del tiempo de san Agustín distinguía con claridad seis etapas en la vida de todo ser humano², a saber: la infancia (*infantia*), la niñez (*pueritia*), la adolescencia (*adulescentia*), la juventud (*iuventas*), la edad madura (*aeta media, gravior*), y la senectud o ancianidad (*senectus*)³.

Estas edades son de utilidad para el Obispo de Hipona para hablar de las edades del mundo, es decir, de las diversas etapas de la historia de la salvación. De este modo, san Agustín establece un paralelo entre el microcosmos que es el hombre y el macrocosmos o historia universal. Así, a la *infantia* corresponde el tiempo que va de Adán a Noé; la *pueritia* se equipara con el periodo entre Noé y Abrahán; la *adulescentia* tiene su referente en la época entre Abrahán y el rey David; la *iuventus* se desarrolla entre David y el destierro de Babilonia; la *grauitas* abarca la época entre el destierro de Babilonia y el nacimiento de Cristo; la *senectus*, finalmente, es la que vivimos, entre el nacimiento de Cristo y el final de los tiempos⁴.

San Agustín, dentro de su obra, nos ofrece un hermoso ejemplo al ver reflejadas las diversas edades del hombre en las diferentes horas en las que son llamados los operarios a trabajar en la viña, según Mt 20, 1-15. De este modo, en su interpretación nos dice que quienes fueron llamados a la *hora prima* fueron los niños (*pueri*). Cabe señalar de entrada que el relato agustiniano da por supuesto que todos hemos sido llamados en una ‘hora cero’, que es la correspondiente a la *infantia*. Posteriormente nos dice que en la *hora tertia* fueron llamados los adolescentes; los jóvenes, a la hora sexta; los más solemnes o serios (*graviores*), a la hora nona; los ancianos (*decrepiti*) en la última hora (*novissima hora*)⁵.

Ofrece, asimismo, una distribución similar en un texto fundamental. Se trata de la *ep.* 213, que, aunque se encuentra recogida dentro del epistolario agustiniano, es más un acta notarial⁶ en la que se recogen las palabras de san Agustín al pueblo,

² Cf. K. HARPER, “Marriage and Family”: S. F. JOHNSON, *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2012, 667ss.

³ Cf. *diu. qu.* 58, 2.

⁴ Cf. *diu. qu.* 58, 2.

⁵ Cf. *s. Lambot* 23, 5 (=s. 335M, 5); *s.* 49, 2; 87, 7. San Juan Crisóstomo hace una interpretación similar: “Llama viña a los preceptos y mandamientos de Dios; tiempo de trabajo es la presente vida; obreros, los que de diversos modos son llamados a guardar los mandamientos de Dios; horas de la mañana, tertia, sexta, nona y undécima, los que en diversas edades se vuelven a Dios y se distinguen por su virtud” (JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el evangelio de Mateo* 64, 3: PG 58, 612). También san Jerónimo nos ofrece una interpretación similar, aunque la denominación de las edades sea distinta (cf. JERÓNIMO, *Comentario a San Mateo*, Libro III, 47).

⁶ Se puede ver claramente por el encabezado de dicha carta: “Siendo cónsul Teodosio por duodécima vez y Valentiniano Augusto por la segunda, el 26 de septiembre, después que el obispo Agustín tomó asiento, junto con sus colegas en el episcopado Religiano y Martiniano, en la Iglesia de la Paz de Hipona, estando presentes los presbíteros Saturnino, Leporio, Bernabé, Fortunaciano, Rústico, Lázaro y Heraclio en presencia del clero y de un numeroso pueblo, dijo el obispo Agustín” (*ep.* 213, 1). Por los datos que nos da esta carta, puede ser colocada cronológicamente el 26 de

comunicándole su decisión de nombrar un sucesor como obispo para la diócesis de Hipona. De este modo, como una introducción a lo que va a presentar a su grey, relata las edades del hombre para señalar que había llegado a Hipona siendo un joven y que ahora, casi cuarenta años después, se había convertido en un anciano, señalando que cada una de las edades espera a que llegue la siguiente, hasta que en la sexta edad, la senectud, ya no espera ninguna edad, pues la vida terrena del hombre es finita.

Todos en esta vida somos mortales, y el día último es siempre incierto para todos. En la infancia (*infantia*) se espera la niñez; en la niñez (*pueritia*) se espera la adolescencia⁷; en la adolescencia (*adolescencia*), la juventud; en la juventud (*iuventus*), la edad adulta; en la edad adulta (*grauitas*), la senectud. Si se llegará a ellas o no, es incierto. Pero, con todo, se las espera. Mas la senectud (*senectus*) no tiene ninguna otra edad que esperar⁸.

San Agustín, siguiendo el cómputo propio de su época, señala que se puede considerar joven quien tiene aproximadamente veinte años, como es el caso de Esaú, quien, según la interpretación agustiniana, tenía aproximadamente esa edad cuando vendió su primogenitura por un plato de lentejas (cf. Gn 25, 31-34), y por ello podía ser considerado un joven⁹. Es más, para él, Cristo mismo y Juan el Bautista pueden ser catalogados como jóvenes. Por ello comenta que Cristo, cuando era joven, fue bautizado por un joven (cf. Mt 3, 13-17; *cons. eu.* 2, 2).

Según nuestro autor, Cristo solo vive cuatro edades conforme al cómputo romano, pues fue *infans*, *puer*, *adulescens* y *iuuenis*; siendo precisamente joven, fue llevado a la cruz, contrastando la fe del anciano Simeón, que había reconocido a un *infans* –literalmente, a uno que no habla–, a la de los judíos, que no habían podido reconocer a un joven que hacía milagros¹⁰. Cuando resucita, lo hace con el cuerpo de un joven, que puede entrar en el cenáculo donde están reunidos los apóstoles sin abrir el portón, como lo había hecho cuando era infante, que salió del vientre de su madre sin abrir la puerta¹¹.

septiembre del año 426. Cf. J. ANOZ, “Cronología de la producción agustiniana”: *AVGVSTINVS* 47 (2002) 257.

⁷ En la traducción española de la BAC se ha omitido equivocadamente la referencia a la niñez, y se pasa de la infancia a la adolescencia. Cf. *Obras Completas de san Agustín*, vol. XIb, BAC, Madrid 1991, 253.

⁸ *ep.* 213, 1.

⁹ Los hijos de Isaac, “ellos eran jóvenes cuando Esaú vendió su primogenitura. Supongamos también que tuvieran unos veinte años” (*qu.* 1, 75).

¹⁰ “Lo vio y lo reconoció. Simeón reconoció al niño (*infantem*) que no hablaba, mientras los judíos dieron muerte a un joven (*iuuenem*) que obraba maravillas” (s. 370, 2). Cf. *Io. eu. tr.* 19, 10.

¹¹ “Ese mismo poder (el poder de Dios: *uirtus*) sacó los miembros del infante (*infantis*) de las virginales entrañas de su madre, como más tarde introdujo los miembros de un joven (*iuuenis*) por las puertas cerradas” (*ep.* 137, 8). Cf. L. AYRES, “Christology as Contemplative Practice. Understanding the Union of Natures in Augustine’s Letter 137”: P. W. MARTENS (ed.), *In the Shadow of the Incarnation. Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honour of Brian E. Daley*, S.J., Notre Dame 2008, 190-211; P. DE LUIS, “La carta 137 de san Agustín a Volusiano, un breve tratado sobre la fe”: *AVGVSTINVS* 59 (2014) 391-415.

III. SAN AGUSTÍN COMO JOVEN

Y así como el momento del comienzo de la etapa de la juventud está claro para san Agustín, su final muestra alguna relatividad y amplitud, con relación al cómputo tradicional romano, sobre todo cuando se lo aplica a sí mismo. Dentro de las *Confesiones*, por ejemplo, se identifica con el joven muerto, hijo de la viuda de Naím (cf. Lc 7, 14). Reflexiona sobre su propio pecado y cómo este le había dado muerte, y por otro lado expresa que el mismo Cristo, compadecido de su madre Mónica y atendiendo a sus súplicas y oraciones, le había devuelto la vida y le había dado la gracia de la conversión:

Sin embargo, cuando le indiqué que ya no era maniqueo, aunque tampoco cristiano católico, no saltó de alegría como quien oye algo inesperado, por estar ya segura de aquella parte de mi miseria, en la que me lloraba delante de ti como a un muerto que había de ser resucitado, y me presentaba continuamente en las andas de tu pensamiento para que tú dijese al hijo de la viuda: joven (*Iuuenis*)¹², a ti te digo: levántate (Lc 7, 12), y reviviese y comenzase a hablar y tú lo entregases a su madre¹³.

Predicando al pueblo, san Agustín dice a sus fieles que había llegado a Hipona siendo todavía joven y sin saber los planes y designios que Dios le reservaba en esta ciudad¹⁴. Sabemos que viajó a dicha ciudad a finales del año 390 o principios del 391¹⁵, por lo que tenía entonces 37 años. Más llamativo es cuando nos cuenta, dentro del *De haeresibus*, que había afrontado la herejía de Joviniano cuando era todavía joven¹⁶. Si tomamos en cuenta que el Obispo de Hipona llegó a conocer este

¹² El texto de la Vulgata, en lugar de *Iuuenis*, hace referencia a otra edad: *Adulescens*. No obstante, todas las veces que san Agustín cita este texto (cf. Lc 7, 14) habla de *Iuuenis*, tanto en textos anteriores (cf. *s. dom. m.* 1, 35; del año 393), como en posteriores a las *Confesiones* (cf. *en. Ps.* 97, 1: 403; *s.* 128, 14: 416). Cabe señalar, asimismo, que la traducción que tenía es más precisa que la Vulgata en este caso, pues refleja mejor el término griego *Neaniskós* del que habla Lc 7, 14, ya que *adulescens* en griego se dice con otras palabras, como *Éphebos*. Cf. J. ANOZ, “Cronología... 275; E. EGUIARTE, “Introducción”: *Obras Completas de San Agustín*, Vol. XIX, *Exposiciones de los salmos* (1º), BAC, Madrid 2016, CLXXXI.

¹³ Cf. *s.* 98, 2, 2; *conf.* 6, 1. Cf. C. BENNETT, “The Conversion of Vergil: The Aeneid in Augustine's Confessions”: *REAug* 34 (1988) 64; J. O'DONNELL, *Augustine Confessions*. Vol. II, Clarendon Press, Oxford 1992, 332-333.

¹⁴ “Yo, en quien por misericordia de Dios veis a vuestro obispo, vine siendo joven (*iuuenis*) a esta ciudad. Muchos de vosotros lo sabéis. Buscaba dónde fundar un monasterio y vivir con mis hermanos” (*s.* 355, 2; cf. *ep.* 213, 1).

¹⁵ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, University of California Press, Berkeley 2000, 131; cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999, 216.

¹⁶ Cf. *haer.* 82. Joviniano era un monje que había abandonado el monasterio y había escrito una obra en la que afirmaba, entre otras cosas, la igualdad entre el matrimonio y la vida consagrada, invitando y persuadiendo a las vírgenes consagradas y a los monjes a abandonar el monasterio y casarse. Sus ideas causaron un gran revuelo, principalmente en Roma, ciudad en la que residía Joviniano. San Jerónimo lo llamará irónicamente el ‘Epicuro de los cristianos’ por su afectación personal y el esmero en su apariencia externa. San Agustín hablará de él no solo en el texto mencionado, sino también en otras obras, donde dirá que había denigrado la vida religiosa, negado la virginidad de María *in partu* y afirmado que todos los pecados eran iguales. En el año 392 el papa Siricio condenó estas afirmaciones. Cf. J. GRIBOMONT, “Gioviniario”: A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Vol. II, Marietti, Genova-Milano 2007, cols. 2260-2261.

pensamiento probablemente después de su condena por el papa Siricio (392) y fundamentalmente después de la obra de san Jerónimo, *Adversus Iovinianum* (393)¹⁷, se puede establecer como fecha probable en la cual conoció dicha herejía el año 400, cuando contaba ya 46 años.

Posiblemente el mejor ejemplo de la cronología de las edades en san Agustín sea la carta 73 dirigida a san Jerónimo, en donde se queja de que todavía no había recibido respuesta a una epístola que le había escrito en su juventud a este, y ahora que era ya *senex*, se volvía a dirigir al monje de Belén. Si tomamos en cuenta que la misiva a la que hace referencia es la carta 28, que es del año 395¹⁸, podemos percatarnos de que san Agustín se consideraba joven cuando tenía cuarenta y un años. La epístola 73, por su parte, data del año 404¹⁹, cuando tiene ya cincuenta años, y se califica como *senex*²⁰.

De este modo podríamos señalar que, para nuestro autor, jóvenes son aquellos que tienen entre los veinte años hasta un poco antes de los cincuenta²¹. No obstante, es preciso señalar que para él la juventud, en un sentido espiritual, no es solo un momento de la vida en el que se disfruta de una plenitud corporal²², sino una actitud del alma y del corazón. Por eso señala que la juventud “no es tanto la edad del cuerpo, sino del alma”²³.

IV. LOS JÓVENES MANIQUEOS Y DONATISTAS: INCOHERENCIA E INMORALIDAD

a. Los *electi* maniqueos y los espectáculos inmorales

Dentro de sus obras aparecen sus diversos recuerdos y, hablando de los jóvenes, san Agustín ha dejado páginas muy elocuentes en donde, por una parte, retrata a los jóvenes maniqueos y, por otra, a los paganos y donatistas. Los primeros aparecen

¹⁷ La *ep.* 54 de Jerónimo a Furia ha sido fechada por Nautin en el 395. La carta dice, entre otras cosas: “Hace unos dos años publiqué unos libros contra Joviniano en los que, basándome en la doctrina de las Escrituras, pulvericé los planteamientos del adversario que se apoyaba en los pasajes en que el Apóstol admite unas segundas nupcias. No es preciso volver a escribir aquí por completo aquellas mismas cosas, pues tú misma puedes pedir prestados esos escritos”. Cf. M. A. MARCOS – M. MARCOS, “Introducción”: *Obras completas de san Jerónimo*, BAC, Madrid 2009, XXXIX.

¹⁸ Cf. J. ANOZ, «Cronología... 246.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 248.

²⁰ “Porque ahora es tal la distancia que separa nuestros sentidos, que recuerdo haber escrito en mi juventud (*iuuenem*) a tu santidad una carta acerca de unas palabras del Apóstol a los Gálatas, y heme aquí ya viejo, sin haber merecido todavía una contestación” (*ep.* 73, 2, 5).

²¹ Cf. M.-F. BERROUARD, “Iuuenis”: *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin*, 71 (1993) 942. Es preciso recordar que señala que son *senex* aquellos que tienen sesenta años (*diu. qu.* 58,2).

²² Cf. *an. quant.* 35.

²³ *mor.* 1, 63.

fundamentalmente en la *De moribus ecclesiae catholicae*. En ella presenta las pasiones desordenadas de los *electi* maniqueos, quienes eran no solo grandes aficionados a los espectáculos del circo y del teatro -a pesar de la crasa inmoralidad que había en ellos-, sino que también se ponían a discutir entre ellos en público sobre asuntos triviales y poco edificantes, como hablar sobre aurigas²⁴, o sobre los actores del teatro, de las pantomimas o de los mimos²⁵. Y esto era algo tan vergonzoso que, cuando eran sorprendidos por otras personas, particularmente por los ‘oyentes’ de la secta, los jóvenes elegidos, avergonzados, huían²⁶. En otra ocasión fue testigo de cómo más de tres *electi* maniqueos requebraban públicamente a unas mujeres, sin pudor ninguno²⁷.

Mucho peor es el caso de aquel joven santón maniqueo, a quien san Agustín y sus amigos acostumbraban escuchar, y que convocaba a sus oyentes en el barrio de los recolectores de higos (*ficariorum vico*)²⁸. Este elegido maniqueo, rompiendo sus promesas de castidad, había violado a una virgen consagrada (*uirgo sanctimonialis*), es decir, a una ‘elegida maniquea’²⁹, de tal forma que la familia de dicha mujer, al ver que esta había quedado embarazada, pidió que el elegido fuera expulsado de la secta³⁰. No contentos con esto, una noche el hermano de la mujer

²⁴ Cf. *s. Dolbeau* 26, 3 (= *s.* 198 augm., 3).

²⁵ La pantomima era un espectáculo parecido al ballet de hoy. Había un coro que cantaba y un bailarín principal. Solían ir disfrazados y con máscaras. Se daba una gran importancia a la posición de las manos y los pies. En ocasiones eran representaciones sin palabras y eran comunes las pantomimas sobre algunos pasajes de la Eneida. Peores eran, sin embargo, los mimos, donde se representaban situaciones cotidianas, en ocasiones con un marcado cariz sexual. Los actores no iban disfrazados, y en ocasiones las actrices iban con poca ropa, o semidesnudas. Cf. R. LANE FOX, *Conversions and Confessions*, Allen Lane 2015, 72.

²⁶ “(...) los jóvenes (elegidos maniqueos) que habitualmente sorprendíamos riñendo a propósito de actores o de aurigas, cosa que tiene su importancia por el modo en el que podían comportarse a escondidas si no eran capaces de vencer el deseo desordenado que les exponía a los ojos de sus oyentes, haciendo que se ruborizaran y obligándolos a huir” (*mor.* 2, 72).

²⁷ “Lo que vimos, digo, en una encrucijada de Cartago, en una plaza muy concurrida, fue que no uno solo, sino más de tres elegidos requebraban a mujeres que pasaban con gesticulaciones tan lúbricas, que excedían en mucho a la desvergüenza y deshonestidad más groseras” (*mor.* 2, 19, 68).

²⁸ Cf. *mor.* 2, 72.

²⁹ Cf. F. DECRET, *L’Afrique Manichéenne (IVe – Ve siècles)*, Études Augustiniennes, Paris 1978, 34.

³⁰ La expulsión de la secta era una medida extrema y excepcional que se tomaba solo cuando se había dado una violación en el cumplimiento de los preceptos propios de los *tria signacula* (cf. F. DECRET, *L’Afrique Manichéenne...* 34-35). Por su parte, BeDuhn interpreta estos acontecimientos como una respuesta tardía y poco consistente, pues, según él, se basan solo en habladurías y en cosas que ha escuchado san Agustín contra los maniqueos. No obstante, reconoce la fuerza retórica y demoleadora de los argumentos agustinianos. Aun con todo, su valoración y juicio nos parecen poco acertados, como lo es en general su obra (cf. J. D. BEDUHN, *Augustine’s Manichaean Dilemma. 2. Making a “Catholic” Self. 388-401*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013, 83; el argumento comienza en la página 81).

que había sufrido el estupro se hizo acompañar de un grupo de esbirros, quienes golpearon hasta la muerte al joven violador maniqueo³¹.

b. Los *circumcelliones* donatistas

Poco edificantes y dignos de rechazo son también los jóvenes donatistas, los así llamados *circumcelliones*³², quienes, instigados por algunos obispos del cisma, llegaban a formar bandas violentas, armadas con porras³³ o con lanzas³⁴, que cometían todo tipo de atropellos y actos condenables contra los católicos, particularmente contra los sacerdotes y obispos³⁵. San Agustín subraya no solo la violencia ciega y su fanatismo, sino también su libertinaje moral y su desmedida afición a la bebida³⁶.

c. Los *circumcelliones* y las *Iuuenalia*

Es más. Dos obras agustinianas nos presentan un caso en el que confluyen las acciones perversas de dos grupos de jóvenes, tanto de los donatistas como de los paganos. Se trata de la *ep.* 185 y del tratado *Contra Gaudentium*.

La *ep.* 185, conocida también como *De correptione donatistarum*, nos presenta el intento fanático de los jóvenes *circumcelliones* de profanar una fiesta pagana para hacerse matar por los mismos que la celebraban. Como bien ha señalado C. Lepelley, se podrían identificar los *iuuenes cultorum idolorum* con los miembros de algún *collegium* de *iuuenes*³⁷, institución que solía existir en muchas ciudades de

³¹ Cf. *mor.* 2, 72.

³² Para saber más sobre los *circumcelliones*, cf. C. LEPALLEY, “Circumcelliones”: *Augustinus Lexikon*, Vol. I, 1994, cols. 930-934; Basel, Schwabe, Brent SHAW, “Who were the circumcellions”: A. H. MERRILLS (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, Ashgate, 2004; I. ACHILLI, “Circumcelliones. Appunti sul fenomeno del ‘monachesimo’ itinerante”: A. AKERRAZ – P. RUGGIERI – A. SIRAJ – C. VISMARA (eds.), *L’Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazione e immigrazioni nelle province occidentali dell’Impero romano. Atti del XVI Convegno di Studio. Rabat 15-19 dicembre 2004*, vol. II, Carocci, Roma 2006.

³³ Llamados irónicamente ‘israeles’: “(...) el terrorismo de los circunceliones que, practicado a diario, se extiende por todas partes a las órdenes de obispos y presbíteros; el esgrimir las temibles porras denominadas ‘israeles’. Y esto lo ven y lo sienten a diario personas que viven en la actualidad” (*en. Ps.* 10, 5). *c. ep. Parm.* 1, 11, 17: “Todo esto no es tan grave como lo perpetrado a diario por las bandas enloquecidas de mozos borrachos, con cabecillas nombrados por los donatistas. En un principio, su arma era el garrote, pero ahora han empezado a usar hierros, y recorren y se ensañan por toda el África con el famosísimo nombre de circunceliones, en contra de todas las leyes oficiales y de toda autoridad”.

³⁴ Cf. *c. litt. Pet.* 2, 191.

³⁵ Cf. Posidio, *Vita Augustini*, 10.

³⁶ Cf. *c. ep. Parm.* 1, 17; *ep.* 35.

³⁷ Sobre estos *collegium iuuenum*, cf. M. JACZYNOWSKA, *Les associations de la jeunesse romaine sous le Haut-Empire*, Warschau, Wroslaw 1978; Id., “Les Organisations des iuuenes et l’aristocratie municipale au temps de l’empire romain”: *Recherches sur les structures sociales dans l’antiquité classique*, Paris 1970; cf. A. BANCALARI, “La problemática de la juventud en la sociedad romana: propuestas de enfoques para su estudio”: *Florentia Iliberritana* 9 (1998) 41-68; M. LEVI, “Iscrizioni relative a collegia dell’età imperiale”: *Athenaeum* XIL (1963) 384-405; H. PLENET, “Collegium

la antigüedad³⁸. Los *iuuenes* de estos colegios se preparaban para la *uenatio* o cacería, que de una manera especial se llevaba a cabo en las fiestas de los *iuuenes*, es decir, en las *Iuuenalia*, en donde los jóvenes debían demostrar sus cualidades y su valor ante todo el pueblo. De este modo podemos suponer que los *circumcelliones*, buscando el suicidio o el falso martirio³⁹, irrumpían en las *Iuuenalia* obstaculizando sus festejos y haciéndose matar por los *iuuenes*, quienes estaban preparados y armados para afrontar a las fieras en la cacería (*uenatio*) dentro del anfiteatro.

Por otra parte⁴⁰, es posible que nos encontremos frente a uno de los últimos testimonios de sacrificios humanos en el norte de África. Es preciso no olvidar que el texto agustiniano señala que los *iuuenes* tenían la costumbre de consagrar (*uovere*)⁴¹ a sus ídolos a todos aquellos a los que mataban. De esta afirmación agustiniana, C. Lepelley deduce que nos encontramos ante una fórmula de *deuotio*, de dedicación de las víctimas a los ídolos paganos y, por ende, de sacrificios humanos. Por ello el asesinato de los donatistas o *circumcelliones* por parte de los *iuuenes* no era solo un homicidio, sino un verdadero sacrificio humano.

En *c. Gaud.* 1, 28, 32 queda más claro no solo el hecho de que los jóvenes paganos consagraban a sus ídolos a los donatistas a los que sacrificaban (*uouebant autem Pagani iuuenes idolis suis quis quot occideret*), sino que también se menciona la provocación de los fanáticos donatistas, quienes con las armas de los paganos irrumpían en sus fiestas, lanzándose sobre los asistentes. Podemos suponer que la fiesta a la que alude san Agustín es la ya mencionada *Iuuenalia*, pues el protagonismo en la defensa de los asistentes a la fiesta y en masacrar a los donatistas recae sobre los *iuuenes*, quienes ven en el acto de matar a los donatistas un sacrificio ofrecido a sus ídolos paganos.

iuuenum Nemesiorium. A note on ancient youth Organisations”: *Mnemosyne* XXII (1969) 281-298; M. KLEIJWEGT, *Ancient Youth. The ambiguity of youth and the absence of adolescence in Greco-Roman Society*, Gieben, Amsterdam 1991; M. KLEIJWEGT, “Schola iuuenum seu caplatorum”: *Epigraphica* LVI (1994) 29-40; M. H. DETTENHOFER, *Perdita Iuventus. Zwischen den Generationen von Caesar und Augustus*, Beck, München 1992; A. FRASCHETTI, “El mundo romano”: G. LEVI – J. SCHMITT, *Historia de los jóvenes. I. De la antigüedad a la edad moderna*, Taurus, Madrid 1996, 73-115; A. BALBO, “Chi e il giovane: ovvero quando comincia e quando finisce la gioventù”: I. Lana (ed.), *Seneca e giovani*, Ossana, Venosa 1997, 11-28.

³⁸ Brent D. Shaw ha identificado incorrectamente a los *iuuenes* no con los jóvenes que celebraban sus propias festividades, sino con los mismos donatistas que habían interrumpido la fiesta para hacerse matar. San Agustín no habla de *circumcelliones* explícitamente en el texto, pues los jóvenes no son los donatistas, sino los paganos (cf. B. SHAW, “Who were the circumcellions... 239”).

³⁹ Cf. E. ROMERO POSE, “A propósito de las Actas y Pasiones donatistas”: Id., *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2008, 85-106; cf. M. TILLEY, *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*, LUP, Liverpool 1996.

⁴⁰ Cf. C. LEPELLEY, “Iuuenes et circumcellions: les dernieres sacrifices humains de l’Afrique Antique”: *Ant. Afr.* 15 (1980) 167-168.

⁴¹ Cf. *ep.* 185, 3, 12 (= *correct.* 12).

Por otro lado, la misma locura y fanatismo de los *circumcelliones* son puestos de manifiesto por el símil del anfiteatro (*tamquam in amphitheatro*), ya que los fanáticos donatistas se lanzaban o se arrojaban (*ingerebant*) sobre las armas que llevaban los jóvenes, del mismo modo como se lanzan las fieras salvajes (*more immanium bestiarum*) sobre los venablos (*uenabulis*) o lanzas de caza en el anfiteatro, cuando son instigadas por los cazadores (*a uenatoribus*)⁴².

d. La conducta ejemplar de los jóvenes cristianos

En contraposición con la conducta condenable, fanática e inmoral de los jóvenes maniqueos, donatistas y paganos, san Agustín presenta en el *De uera religione* la conducta ejemplar y admirable de los jóvenes y de las doncellas cristianos, comentando que son muchos los jóvenes de ambos sexos que han renunciado a lo que es lícito y bueno, como es el matrimonio, para consagrarse a Dios:

Si, pues, estas enseñanzas por todo el mundo se leen a los pueblos y se oyen con sumo gusto y veneración; (...) las Iglesias se han multiplicado con más fertilidad y abundancia hasta en los pueblos bárbaros; si nadie se maravilla ya de tantos miles de jóvenes y vírgenes que, renunciando al matrimonio, abrazan la vida casta: cosa que, habiendo hecho Platón, temió tanto a la perversa opinión de su siglo⁴³.

V. LA JUVENTUD, DIVINO TESORO: CARACTERÍSTICAS ESPIRITUALES

Es preciso partir de lo que habíamos dicho anteriormente, que la juventud para san Agustín, más allá de los cálculos de su tiempo y de la propia valoración agustiniana con relación a los años, es una actitud del alma y del corazón⁴⁴. Si bien es cierto que esta cita agustiniana hace referencia directamente a las características espirituales y morales de la edad juvenil y de la ancianidad, puede leerse también, según la presente interpretación.

Por ello para san Agustín no es extraño que haya personas que puedan ser consideradas ‘viejas’, aunque tengan veinte años, dado que están desencantadas de todo y viven sin esperanza, arrastradas por las pasiones y la rutina. Y, en cambio, puede haber también ‘jóvenes’ que tengan ochenta años, pues viven con el gozo sereno y la ilusión de quien cree, espera y ama. La juventud está en el corazón, no en el cuerpo.

⁴² “Cuando con las armas de los paganos (los jóvenes circumcelliones donatistas) se lanzaban sobre cuantos aflúan a sus fiestas. Los jóvenes paganos ofrecían a sus ídolos las víctimas que cada uno mataba, y estos confluían en tropel de un lado y de otro; como bestias feroces acosadas por los cazadores en el anfiteatro, se lanzaban sobre los venablos que se les ponían delante” (c. *Gaud.* 1, 28, 32; cf. E. A. EGUIARTE, “San Agustín y las *Iuuenalia*. Dos testimonios de sacrificios humanos”: *AVGVSTINVS* 62 (2017) 79-100).

⁴³ *uera rel.* 5.

⁴⁴ Cf. *mor.* 1, 63.

a. *De Ordine* 2, 8, 25

Un lugar que se ha vuelto ya común para exponer dichas características es el segundo libro del *De Ordine*, donde el obispo de Hipona da una serie de consejos a los adolescentes que se quieran dedicar al estudio. Aunque el texto no está literalmente dirigido a los jóvenes, sino a los adolescentes, etapa anterior a la juventud según el cómputo romano, es un texto interesante donde aparece una serie de elementos que veremos con claridad en otros escritos agustinianos dirigidos explícitamente a los jóvenes.

Se trata de un texto en el que presenta, por una parte, el *ordo eruditionis*, el camino del estudio y del conocimiento que solo puede ser alcanzado con la ayuda del *ordo uitae*. Por ello san Agustín señala unas cuantas líneas antes que a los que desean conocer la disciplina, que no es otra que la ley de Dios, necesitan recorrer un camino doble y observar un orden doble, que no es otro que el *ordo eruditionis* y el *ordo uitae*. Doignon ha señalado el paralelo que este texto tiene con un fragmento del *Hortensius* (frag. 90 Grilli), donde Cicerón invitaba a: “Boni mores et modestiores et ad capienda praecepta molliores (pueros reddunt)”⁴⁵.

Se trata de un texto que fue muy conocido y célebre en la Alta Edad Media, ya que figura entre los *Excerpta* de Eugipio a las obras de san Agustín⁴⁶. Fue asimismo un texto muy citado y copiado en los antiguos florilegios. Algunos autores, como Cipriani⁴⁷, Verheijen⁴⁸ y Pacioni⁴⁹, destacan los paralelos con las doctrinas de Pitágoras, leyendo incluso algunos paralelos con la *Vida de Pitágoras* escrita por Jámblico.

Por su parte Doignon, sin descartar la inspiración pitagórica, apunta a una fuente sinfónica, es decir, de diversos autores clásicos, entre los que destaca Cicerón, particularmente lo recogido en su obra *De Officiis*, donde invita a los jóvenes a alejarse de los placeres⁵⁰, condena los juegos⁵¹, recomienda una sana medida en los cuidados relativos al cuerpo y al aspecto exterior⁵², invita a rechazar la pereza⁵³, la ambición de honores⁵⁴, la cólera que es origen de las enemistades⁵⁵. Cicerón también

⁴⁵ J. DOIGNON, “Praecepta uiuendi”: *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin*, 4, 2 (1997) 354.

⁴⁶ Cf. EUGIPIO, *Excerpta*, CSEL 9, 124-128.

⁴⁷ Cf. N. CIPRIANI, *Tutti I dialogi, Institutum Patristicum Augustinianum*, Roma 2013, 114.

⁴⁸ Cf. L. VERHEIJEN, *Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*, 484-512.

⁴⁹ Cf. V. PACIONI, *L'unità teorética del De Ordine di S. Agostino*, Roma 1996, 239-244.

⁵⁰ Cf. CICERÓN, *De officiis* 1, 34, 122.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 1, 42, 103.

⁵² Cf. *Ibid.*, 1, 36, 130.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 1, 9, 28.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 1, 25, 87.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 1, 25, 88.

invitaba a que en la acción se mostrara más el valor que la audacia⁵⁶ y pedía asimismo que los jóvenes fueran respetuosos con los mayores⁵⁷.

A pesar de la riqueza de los paralelos ciceronianos propuestos por Doignon, este pierde de vista un elemento resaltado con acierto por Cipriani: el mismo san Agustín, casi al final del diálogo, nos da la pauta de lectura del *ordo uitae* presentado en *ord.* 2, 8, 25, señalando clara y explícitamente su fuente, que no es otra que Pitágoras:

¿Pues qué? ¿No nos ha introducido, acaso, en la venerable disciplina de Pitágoras, justamente estimada como casi divina? Porque con tanta concisión y plenitud nos has descubierto las normas de la vida (*uitae regulas* = [*Ordo uitae*]), y los caminos y campos, y los mares cristalinos de la ciencia (*scientiae*), y todo lo que era objeto de gran veneración para aquel varón, y dónde están los santuarios de la verdad, y cuáles y qué exigen a sus investigadores, y todo con tanto dominio y perfección, que, aunque sospechábamos y creemos que todavía nos guardas mayores secretos, nos parece una falta de cortesía exigir más de tu ingenio⁵⁸.

Finalmente, hay que recordar, con Doignon, que nuestro autor añade implícitamente a estos principios referencias a textos bíblicos, como es tratar a los subordinados como si fueran de la familia (cf. Ef 4, 21-25); de servir en lugar de dominar (cf. Mt 20, 28); de evitar las enemistades (cf. Gál 5, 20-21). Dígase lo mismo de lo que llama un *uulgare praeceptum*, es decir, un proverbio común (“*No hagan a nadie lo que no quieren para sí*”), que, si bien pudo haber sido leído por el Hiponate en un libro de sentencias, como comenta Bastiaensen⁵⁹, sin duda en su mente resonaría Mt 7, 12.

El famoso texto del *De ordine* es el siguiente:

Los adolescentes dedicados al estudio deben vivir absteniéndose de todo lo venéreo, de los placeres de la mesa, del cuidado excesivo y superfluo ornato de su cuerpo, de la vana afición a los espectáculos, de la pesadez del sueño y la pereza, de la rivalidad, murmuración, envidia, ambición de honra y mando, del inmoderado deseo de alabanza. Sepan que el amor al dinero es la ruina cierta de todas sus esperanzas. No hagan nada con desgano o con temeridad. En las faltas de sus familiares no den lugar a la ira o la refrenen de modo que parezca vencida. A nadie aborrezcan. Anden alerta con las malas inclinaciones. Ni sean excesivos en la reivindicación, ni tacaños en perdonar. No castiguen a nadie sino para mejorarlo, ni usen la indulgencia cuando es ocasión de más ruina. Amen como familiares a todos los que viven bajo su potestad. Sirvan de modo que se avergüencen de ejercer dominio; dominen de modo que les deleite servirles. En los pecados ajenos no importunen a los que reciban mal la corrección. Eviten las enemistades con suma cautela, súfranlas con calma, términenlas lo antes posible. En todo trato y conversación con los hombres aténganse al proverbio común: “No hagan a nadie lo que no quieren para sí”. No busquen los cargos de la administración del Estado sino los perfectos. Y traten de perfeccionarse antes de llegar a la edad senatorial, o mejor, en la juventud” (*ord.* 2, 8, 25).

El texto comienza presentando lo que se podría denominar un decálogo de lo que es preciso abstenerse para dedicarse al estudio, es decir, al *ordo eruditionis*, que

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 1, 19, 63.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 1, 34, 122.

⁵⁸ *ord.* 2, 20, 53. Sobre la tradición pitagórica, cf. N. CIPRIANI, *Tutti i dialogi...* 114.

⁵⁹ Cf. A. A. R. BASTIAENSEN, “Le ‘praeceptum aureum’ dans la tradition épigraphique et littéraire”: *Revue bénédictine* 98 (1988) 251-257.

no es otro que conocer la ley de Dios. Analizaremos a continuación cada una de estas diez características enumeradas por san Agustín como elementos imprescindibles del *ordo uitae*.

1. *Re ueneria (que se abstengan de todo lo venéreo)*

El primer elemento del que es preciso abstenerse son los *venereis rebus*. Los derivados lexicales de *venerius* aparecen solo dos veces en la obra agustiniana: en la presente cita del *De ordine*, y en *ciu.* 10, 11, con el sintagma *re ueneria*. No obstante en esta segunda, el término es sumamente ilustrativo, ya que nos ofrece un significado que puede evidenciar el amplio campo semántico al que hace referencia dicho sintagma.

ciu. 10, 11 se inserta en la polémica contra la teurgia. Nuestro autor comenta la carta dirigida por Porfirio al egipcio Anebonte, “ilustre pontífice de tales misterios (*la teurgia*)”⁶⁰, para, con el pretexto de hacerle algunas preguntas, rebatir el culto a los espíritus y *daemones*. Entre otras cosas, san Agustín recoge la paradoja porfiriana en la que se percibe como contradictorio el hecho de que los espíritus no escuchen a un hombre que vive enredado en placeres sensuales (*attrectatum re ueneria*) y, sin embargo, dichos espíritus no tengan reparo en fomentar e inducir a todo tipo de relaciones sexuales impúdicas.

De este modo, se puede entender como parte del campo semántico de *re ueneria* todo tipo de relaciones sexuales impuras, impúdicas o vergonzosas, de las que se tienen que abstener todos aquellos que se quieran dedicar al estudio y, por extensión, todo joven que quiera vivir un *ordo uitae* según el camino cristiano⁶¹.

2. *Illecebris uentris et gutturis (las seducciones del vientre y de la bebida)*

Este segundo requisito haría referencia a los atractivos negativos, seducciones o tentaciones de la comida y de la bebida, insinuados de manera sinecdótica por las expresiones del vientre y de la garganta (*uentris et gutturis*), sintagma que aparece repetidamente con este sentido en la obra agustiniana⁶². En esta, la palabra *illecebris* se vincula con todo aquello a lo que es preciso renunciar para poderse consagrar a Dios en una vida de comunidad de hermanos⁶³. Se trata, asimismo, de los placeres de la comida, la bebida, el sexo y el sueño que pueden entorpecer el gran don de la inteligencia (*tantum mentis bono*), que ha recibido la capacidad de conocer y amar,

⁶⁰ *ciu.* 10, 11.

⁶¹ Jámblico escribe que Pitágoras recomendaba evitar todo tipo de precocidad en las relaciones sexuales (cf. IAMB. *De uit. Pythag.* 209-211, 113).

⁶² Cf. *mor.* 1, 67; 2, 29; *cat. rud.* 55; *b. coniug.* 18; *Io. eu. tr.* 10, 6; s. 21, 8; s. 210, 10. Cf. A. ZUMKELLER, «Cibus – potus»: AL I, cols. 908-913.

⁶³ “¿Quién, al menos, no admirará y alabará a estos hombres que desprecian y dejan los placeres del mundo, y viven en común una vida castísima y santísima, y emplean juntos su tiempo en plegarias, lecturas y conferencias?” (*mor.* 1, 67).

por medio de las cosas sensibles, las realidades invisibles de Dios (*ad conspicienda et diligenda intellegibilia*):

Y los que quieren tener sed y hambre y abrasarse y fatigarse con liviandades, para apurar a su sabor los deleites de la comida y bebida, del lecho conyugal y del sueño, aman la indigencia, que es germen de los mayores dolores. Luego se cumplirá en ellos lo que desean, siendo puestos donde hay llanto y rechinar de dientes⁶⁴.

Este es el talento que el ser humano ha recibido (cf. Mt 25, 15). Si únicamente lo utiliza para gozar de las cosas de este mundo y llenar su mente de fantasías e ideas vanas sobre las cosas y placeres materiales (*et in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata, quae de tali vita colligunt*) sin buscar a Dios, será arrojado a las tinieblas exteriores, como el siervo perezoso de la parábola (cf. Mt 25, 30):

Pues son muchos los que se entregan juntamente a todos estos vicios, y su vida se reduce a esperar, luchar, comer, beber, gozar de carnalidades, dormir y revolver en su magín solo las impresiones captadas con semejante manera de vivir, y de sus atractivos falaces se forjan las reglas de la impiedad y superstición, con que se engañan y esclavizan, aun cuando se esfuerzan por liberarse de los halagos carnales. Porque no usan bien el talento recibido, esto es, la agudeza mental⁶⁵.

Las *illecebra* de este mundo oprimen el corazón y hacen que se quede adormilado en una delectación mortífera⁶⁶, y que se pueda producir el olvido de Dios:

(...) también en el monte resplandeció, en medio de ambas personas, el Salvador, para que refrenemos, como con ayuno de moderación, nuestra avidez de todos los atractivos mundanos, con los que, cautivados los hombres, se olvidan de Dios⁶⁷.

Por todo ello, los jóvenes que quieren dedicarse al estudio de la sabiduría y llegar a Dios, tienen que abstenerse de estas seducciones de la comida y la bebida.

3. *Inmodesto corporis cultu et ornatu*⁶⁸ (el excesivo cuidado y ornato del cuerpo)

Un tercer elemento dentro de este ‘decálogo’ agustiniano dirigido a los adolescentes, o a aquellos que se encuentran en lo que se podría llamar la primera juventud, es que eviten un cuidado y ornato excesivo, sin recato, del cuerpo. En esta recomendación subyacen resonancias de la obra rutilante de Tertuliano *De cultu feminarum*, que más allá del rigorismo moral, es un verdadero catálogo del ornato, de los vestidos, joyas, afeites y peinados femeninos del África preagustiniana⁶⁹. Por otro lado, dicho consejo precede, de alguna manera, a los comentarios que el Obispo de Hipona hace de sí mismo en su etapa cartaginesa, cuando, a pesar de estar

⁶⁴ *uera rel.* 104.

⁶⁵ *uera rel.* 105.

⁶⁶ “(...) un hombre negligente y desidioso, que tiene embotado el corazón con los atractivos del mundo, y adormecido con los deleites mortíferos” (*en. Ps.* 106, 4).

⁶⁷ *en. Ps.* 110, 1.

⁶⁸ Seguimos el texto del CSEL que, en lugar de la palabra *inmodesto* de la PL, presenta en este texto la palabra *inmodesto*: Cf. *ord.* 2, 25: CSEL 63, 164, 13.

⁶⁹ Cf. TERTULIANO, *De cultu feminarum*, [CPL 11] CSEL 70, 59-95.

movido por la lujuria y los deseos sexuales desenfrenados, quería parecer elegante y educado⁷⁰.

De este modo, encarga a los adolescentes que se abstengan del *inmodesto corporis cultu et ornatu*, es decir, del excesivo cuidado y adorno del cuerpo. Para comprender mejor el sentido de estas palabras, se precisa considerar que la palabra *inmodesto* aparece solo otras dos veces en la obra agustiniana⁷¹. En *ciu.* 16, 37 san Agustín califica de *inmodesto* la avidez de Esaú por la que vendió la primogenitura por un plato de lentejas (cf. Gn 25, 29-34), de donde se desprende que dicho vocablo tiene el sentido de algo desmedido, exagerado:

La primacía del mayor pasa al menor por el convenio pactado entre ellos a consecuencia del plato de lentejas que fue preparado por el menor y solicitado inmoderadamente por el mayor. A cambio le vendió a su hermano, con la garantía del juramento, el derecho de primogenitura. Este episodio nos enseña que no es censurable en la comida la calidad del alimento, sino la avidez destemplada (*auiditate inmodesta*)⁷².

Con relación al cuidado y ornato del cuerpo, recuerda también en el *doctr. chr.* que las diferencias en el cuidado del cuerpo y en el vestido sirven para distinguir no solo a los varones de las mujeres, sino también para diferenciar las clases sociales, elemento que torna más agradable la vida en la sociedad o, simplemente, la hace posible:

Las instituciones de los hombres útiles y necesarias, que fueron convenidas de mutuo acuerdo, son el vestido y el adorno corporal (*habitu et cultu corporis*), cuya distinción convino hacerse para diferenciar las dignidades y el sexo; también se cuentan entre ellas todos los innumerables géneros de signos, sin los cuales o no habría en absoluto, o sería menos cómoda la sociedad humana⁷³.

En este sentido resulta más iluminador el texto del *s. dom. m.* 2, 32, donde nuestro autor deja entrever las intenciones que se esconden en quien pone un excesivo cuidado en el cuerpo o en el vestido, ya que con ambos elementos demuestra ser abiertamente una persona preocupada por las vanidades del mundo (*pomparum saeculi*), en contraposición con quien descuida su vestido y aspecto sin una recta intención. Con respecto a los primeros, dice:

Quien se distingue por el inmoderado cuidado de su cuerpo y vestido, o el esplendor de otras cosas, fácilmente es convencido por las mismas cosas de ser partidario de las pompas del mundo y no engaña a nadie con una imagen aparente de santidad⁷⁴.

En la *Regula ad servos Dei*, recuerda a quien quiere servir a Dios consagrando su vida para vivir en comunidad de hermanos, que no hay que buscar agradar con los vestidos, sino con el trato, evocando que quien pretende agradar con los vestidos está todavía inmiscuido en los asuntos del mundo, mientras quien lo procura con el trato ha trasladado sus afectos a la Jerusalén celeste: “Que no sea llamativo vuestro

⁷⁰ Cf. *conf.* 3, 1.

⁷¹ Cf. *b. coniug.* 5; *ciu.* 16, 37.

⁷² *ciu.* 16, 37.

⁷³ *doctr. chr.* 2, 32.

⁷⁴ *s. dom. m.* 2, 32.

porte (*habitus*), ni procuréis agradar con los vestidos (*uestibus*), sino con la conducta”⁷⁵.

De este modo, san Agustín aconseja que quien se quiera dedicar al estudio de la sabiduría, y asimismo vivir una juventud sana, no debe incurrir en la vanidad de este mundo, cuidando excesivamente su cuerpo o su propia ropa, sino más bien levantando sus afectos y su corazón hacia Dios y aprendiendo a distinguir entre lo mundano y pasajero, y lo duradero y eterno.

4. *Ab inanibus negotiis ludorum (la vana afición a los espectáculos)*

En cuarto lugar, advierte de la afición vana a los espectáculos. Viene a nuestra memoria lo que podríamos llamar el ‘pecado de Alipio’, pues, según nos narra en las *Confesiones*, san Alipio, en su juventud, había sido un apasionado de dichos espectáculos, particularmente de las luchas de gladiadores.

Sabemos que un primer paso para librarse de tal afición fueron las palabra que el Hiponense pronunció en Cartago en una de sus clases, en donde hizo ver a sus discípulos, entre los que se contaba san Alipio, la vanidad y locura de los espectáculos del anfiteatro. Aunque su intención no era la de arrancar a su discípulo de su afición a los juegos, sino más bien educarlo, sus palabras surtieron de revulsivo, de manera que, después de haber experimentado un cierto enojo por estas palabras, pudo darse cuenta de su error y de la bajeza de su vicio, liberándose de él⁷⁶.

No obstante, cuando san Alipio viajó a Roma para continuar sus estudios, arrastrado por unos amigos, volvió a caer en dicho vicio⁷⁷. Pensaba vencer a sus amigos y a su propia afición, ya que se dejó arrastrar hasta el anfiteatro, donde se había propuesto permanecer con los ojos cerrados. Mas en un momento determinado de la lucha, la herida que uno de los gladiadores le había infligido al otro suscitó en la multitud tal grito que nuestro protagonista no pudo contener su curiosidad y, al abrir los ojos, quedó subyugado por el cruel espectáculo del anfiteatro. Aun con todo, fue el mismo Dios quien lo liberó de esta esclavitud, enseñándole a no presumir de sus fuerzas, sino a confiar siempre en Dios⁷⁸.

Sobre los espectáculos escénicos, concretamente con relación al teatro, san Agustín relata en las *Confesiones* la desmedida afición que tenía a estos

⁷⁵ *reg.* 3, 4, 18.

⁷⁶ Cf. *conf.* 6, 12. Courcelle piensa que san Agustín ha inventado esta historia siguiendo la pauta de la conocida anécdota clásica de Xenócrates y Polemón, en la que este último abandona su afición desmedida a la bebida y se convierte a la filosofía por las palabras de aquel. Es curioso que el mismo Agustín, en la *ep.* 144, 2, narre esta misma anécdota clásica (cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1950, 59; J. O’DONNELL, *Augustine Confessions*, Vol. II, Clarendon Press, Oxford 1992, 362-363).

⁷⁷ Cf. E. A. EGUIARTE, “*Quomodo gladiatores quasi destinati ad ferrum*. Los espectáculos del anfiteatro en san Agustín y sus implicaciones espirituales”: *AVGVSTINVS* 57 (2012) 75-97.

⁷⁸ Cf. *conf.* 6, 13.

espectáculos⁷⁹, cuya inmoralidad se convertía en alimento de sus propias pasiones, como parte del fuego de Cartago que lo hacía arder interiormente: “Me arrebatában los espectáculos teatrales, llenos de imágenes de mis miserias y de incentivos del fuego de mi pasión”⁸⁰.

Por otro lado, los textos agustinianos ofrecen una gran variedad de información sobre los espectáculos escénicos. Gracias a ella podemos confirmar la inmoralidad de los mismos, así como el daño que podían causar en el espíritu de los jóvenes o adolescentes que asistían a ellos. En *ciu.* 1, 32 señala que los juegos escénicos (*ludi scenici*) son “espectáculo de torpezas (*spectacula turpitudinum*) y desenfreno de falsedades (*licentia uanitatum*); fueron creados en Roma no por vicios humanos, sino por orden de vuestros dioses”⁸¹.

El Obispo de Hipona se hace eco también de que el mismo Cicerón reconocía la inmoralidad de dichos espectáculos, pues los hombres probos no debían acercarse a los teatros. El orador romano señalaba que Roscio era un gran actor y que por ello mismo no debía acercarse al escenario:

Cuando Cicerón elogió a cierto histrión de nombre Roscio, ¿no dijo que era tan competente que era el único digno y merecedor de subir a las tablas, y tan bueno que era el único digno y merecedor de no acercarse a ellas? ¿Qué manifestaba con la máxima claridad, sino que aquel espectáculo era tan deshonesto que tanto menos debía entrar allí un hombre cuanto varón mejor fuese?⁸².

Comenta igualmente que el mismo Cicerón confesaba la inmoralidad de los espectáculos en honor de la diosa Flora. Por esta deshonestidad, se prohibía participar en ellos a los hombres honrados. De este modo señalaba san Agustín la paradoja que existe en el hecho de tener unos juegos poco edificantes en obsequio de una deidad:

Al respecto hay también una clara confesión del mismo Cicerón, donde se dice a sí mismo que a la madre Flora hay que aplacarla con los célebres juegos. En tales juegos se acostumbraba a exhibir tanta deshonestidad que, en comparación de ellos, eran honestos los demás, en los cuales, sin embargo, se prohibía la participación a los hombres buenos⁸³.

⁷⁹ Cf. A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, “El teatro en san Agustín: comunidad de signos, comunidad de amor”: *AVGVSTINVS* 52 (2007) 35-41; G. PICCALUGA, “L'uomo che aveva amato il teatro. L'Agostino delle Confessiones e il mondo dello spettacolo”: *Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002* (SEA 85), Roma 2003, 177-189.

⁸⁰ *conf.* 3, 2.

⁸¹ *ciu.* 1, 32.

⁸² *cons. eu.* 1, 51.

⁸³ *cons. eu.* 1, 51. Aduce este mismo argumento en *ciu.* 2, 27: “Aquel hombre tan ponderado, aunque filosofastro, Cicerón, en vísperas de ser edil, clamaba ante los oídos de la ciudad que, entre otras responsabilidades de su magistratura, pesaba sobre él aplacar a la madre Flora con la celebración de juegos. Estos juegos suelen celebrarse con tanta mayor devoción cuanto más obscenamente se realicen”. Sobre la contradicción de halagar a los dioses con los vicios, resulta significativo lo que dice en *ciu.* 4, 2: “Pasemos ya a considerar el peso de las razones que asisten a los paganos para que tengan la osadía de atribuir la gran amplitud y la larga duración de la dominación romana a esos dioses, cuyo culto se empeñan en llamar honesto, cuando ha sido

Son espectáculos teatrales en donde, aunque no haya palabras obscenas, como en las obras que los niños eran obligados a aprender de memoria en la escuela, se da la inmoralidad⁸⁴. Es más, se da la extravagancia de que, mientras la ley propone un estado de derecho, estas disposiciones ni vencen la inteligencia de los hombres ni la convencen, al presentar todo lo contrario sobre las tablas de los teatros, en donde no se incita a la virtud, sino al vicio⁸⁵. Por todo ello señala Agustín que Platón era contrario a ellos⁸⁶.

Así pues, todo joven que se quiera dedicar al estudio de la sabiduría, es decir, al camino para llegar a Dios, debe poder superar el ‘vicio de san Alipio’, los juegos del anfiteatro, y el ‘vicio de san Agustín’, los espectáculos del teatro.

5. *A torpore somni atque pigritiae (de la pesadez del sueño y de la pereza)*

Otro escollo que ha de vencer quien quiera vivir una juventud sana buscando la sabiduría, es el del sueño y la pereza. Dentro de las *Confesiones* san Agustín se percata de que había incurrido en el sueño del pecado y de sus pasiones, y que la palabra de Dios y los ejemplos de sus siervos le habían hecho arder, y habían consumido el torpor que lo impulsaba a resbalar de nuevo en el abismo.

Se trata, pues, no solo de un sueño o adormilamiento natural, vinculado a la pereza, sino ante todo de la modorra en la que puede deslizarse todo ser humano por el pensamiento de algunos filósofos, que negaban que se pudiera llegar a conocer lo que son las cosas⁸⁷, o bien la modorra de la rutina y del pecado. El ser humano debe ser despertado de este sueño existencial por las voces armoniosas del coro de los libros de la Sagrada Escritura, que se convierten en una trompeta que interrumpe el sueño mortal del pecado para que el hombre se pueda dirigir hacia la meta superior de la vida eterna:

Nosotros, por el contrario, leemos los libros de los profetas y de los apóstoles para recordar nuestra fe, consolar nuestra esperanza y exhortarnos al amor; libros que muestran su mutuo acuerdo, y con ese acuerdo, como con una trompeta celeste, nos despiertan del torpor de la vida mortal y nos ponen en tensión hacia la palma de la suprema vocación⁸⁸.

En este mismo sentido espiritual es como aborda la modorra, señalando que todo es un don de Dios y que hay personas que tienen la capacidad de exhortar y de sacar de la indiferencia espiritual a quien se ha dejado atrapar por ella:

Por el contrario, aunque el hombre goce de un extraordinario poder de la palabra, de modo que con su agudeza en el discutir y su suavidad en el decir siembre en la voluntad humana la

realizado por medio de representaciones escénicas envilecidas, y a través de hombres no menos envilecidos”.

⁸⁴ Cf. *ciu.* 2, 8.

⁸⁵ Cf. *ciu.* 2, 14.

⁸⁶ Cf. *ciu.* 8, 14.

⁸⁷ Cf. *ep.* 1, 2.

⁸⁸ *c. Faust.* 13, 18.

verdad, nutra la caridad, arranque el error con su doctrina y la indolencia con su exhortación, con todo, ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el incremento⁸⁹.

El epistolario agustiniano lega un ejemplo de modorra existencial y de indecisión. Se trata del caso de Leto, a quien san Agustín escribe la carta 243. El adormilamiento espiritual se ha convertido en él en una tibieza que le impide regresar al monasterio, puesto que lo ataba el amor de su propia madre. El obispo le insta a que aprenda a amar a su madre como hermana en Cristo⁹⁰ y que, como recluta del Señor, regrese al campamento⁹¹, que es el monasterio, para continuar con la batalla que los soldados de Cristo tienen que luchar contra Satanás:

Si te tienes por recluta de Cristo (*tironem Christi*), no abandones el campamento (*castra*), (...). Si te mantienes en ella y militas bajo las armas de la palabra de Dios, por ninguna parte podrán penetrar las tentaciones. Los dardos arrojados desde ella contra el adversario le llegan con mayor fuerza, y al ver los suyos se esquivan con tan firme baluarte⁹².

San Agustín le hace ver, por una parte, las condiciones del seguimiento de Cristo, elementos que deben moverlo a salir de su tibieza e indefinición, pues el evangelio es claro y contundente, ya que nos invita a odiar nuestra propia vida para poder salvarla (cf. Mt 16, 24), y también a renunciar al afecto terreno de los padres para poder amarlos en Cristo (cf. Mt 10, 37):

Este mandamiento, en el que se nos ordena perder nuestra alma, no significa que hayamos de matarnos, lo que sería un crimen inexpiable. Significa que hemos de matar en nosotros el afecto carnal del alma, por el que la vida presente nos deleita con deterioro de la futura (...). Eso mismo podemos decir con razón acerca de los padres: que el que los ama los perderá; pero no matándolos, al modo de los parricidas, sino hiriendo y matando, animados por la piedad y la fe, con la espada espiritual de la palabra de Dios, ese afecto carnal con que se empeñan en amarrar a los obstáculos los de este mundo a ellos mismos y a los hijos que engendraron⁹³.

Asimismo, para despertarlo, alude a la trompeta militar de Cristo (la voz de Cristo en los evangelios) que lo llama a que acuda a la batalla de la fe junto con sus hermanos del monasterio. Sin embargo, ironiza, el monje-soldado Leto no puede acudir, dado que está preso de la abulia, atado por los lazos del amor desordenado a su madre:

He aquí que te arrastra el afán de la verdad y de conocer y percibir la voluntad de Dios en las santas Escrituras. (...) ¡El clarín celeste lleva al soldado de Cristo a la batalla, y lo retiene su madre! No es ella como la madre de los Macabeos, ni siquiera semejante a las madres

⁸⁹ *b. uid.* 22.

⁹⁰ “Por el hecho de que ahora una mujer es tu madre, no puede serlo también mía. Por tanto, se trata de algo temporal y transitorio, como ya ves que ha pasado el hecho de que te concibió, te llevó en sus entrañas, te parió y te amamantó con su leche. Pero en cuanto es hermana en Cristo, lo es para tí y para mí y para todos aquellos a quienes se promete, en la misma comunión de la caridad, una herencia celeste” (*ep.* 243, 3).

⁹¹ Cf. M. FIEDROWICZ, “*Castra ne deseras* (*ep.* 243,1): Riflessioni agostiniane sull'abbandono della vita monastica”: *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma 1997), Roma 1998, 333-339.

⁹² *ep.* 243, 1.

⁹³ *ep.* 243, 5.

espartanas, de las que se cuenta que excitaban a sus hijos mucho más y con más ardor que el toque de los clarines a lanzarse a las batallas para derramar su sangre por la patria terrena⁹⁴.

Por otro lado, para romper la indecisión deliberada, san Agustín le hace ver a su interlocutor dos terribles consecuencias de su torpor que ponen de manifiesto el sentido eclesial de toda vocación y cómo la tibieza no solo afecta a la persona, sino que va en detrimento de todo el Cuerpo de Cristo, elemento que actualmente, por el exacerbado individualismo que nos circunda, perdemos de vista. Se ha recibido una vocación para ejercer un papel dentro de la Iglesia y existe no solo una responsabilidad personal delante de Dios con los dones recibidos, sino una social, colectiva y eclesial con la misma.

La primera secuela consiste en que si él, vencido por la tibieza, prefiere quedarse en la situación cómoda de su propia casa y con su madre, la mies que a él le tocaba cultivar y cuidar se quedará sin cosechar, siendo pasto de las aves del cielo y de las bestias del campo. Habida cuenta de esto, los pobres de espíritu, que esperaban ser evangelizados, se quedarán sin recibir de su parte la buena nueva que les estaba destinada. Para romper con su tedio debe llenarse de amor y de caridad. No obstante, el mismo hastío ha hecho que esta se desordene en su interior y que el joven Leto coloque primero el amor terreno a su madre y su familia en vez de a Dios. Por ello, para poder salir de la mediocridad espiritual necesita convertirse, ordenar su amor, colocar el amor de Dios en el centro y supeditar a él los demás afectos humanos:

Si tienes ordenada la caridad, sabiendo anteponer lo mayor a lo menor y dejarte mover por la misericordia, para que sean evangelizados los pobres, para que no quede a merced de las aves por falta de segadores la copiosa mies del Señor, para tener preparado el corazón a seguir la voluntad de Dios tanto en los dolores como en los favores que dispensa a su siervo⁹⁵.

En segundo lugar, su misma comunidad quedará también afectada, pues la alegría que él les había dado con la generosidad de su disponibilidad en el momento de su consagración a Dios se convertiría ahora en una gran tristeza:

Por favor, cuídate de no causar mayor tristeza (*tristitiam*) a los buenos hermanos con la modorra (*torpore tuo*) actual que la alegría (*laetitiam*) que les habías procurado con tu disponibilidad⁹⁶.

Con respecto a la pereza, el Hiponense la describe y enumera otros vicios que la acompañan en *ciu. 22, 22*:

La desidia (*desidia*)⁹⁷, la lentitud (*segnitia*), la pereza (*pigritia*), la negligencia (*negligentia*), son vicios que a todas luces tratan de huir el trabajo, cuando el mismo trabajo, en sí tan útil, es un castigo⁹⁸.

⁹⁴ *ep. 243, 6.*

⁹⁵ *ep. 243, 12.*

⁹⁶ *ep. 243, 12.*

⁹⁷ En la 'lista de pecados capitales' de *lib. arb. 1, 21*, la desidia sustituye a la *pigritia*. Los otros pecados son: *avaritia, luxuria, ambitio, superbia, inuidia, peruicacia, subiectio*.

⁹⁸ *ciu. 22, 22.*

Como parte de los vicios que acompañan a la pereza se encuentra la negligencia. Así aparece en un texto del *c. ep. Parm.*, donde señala san Agustín que quien tiene autoridad no debe ser perezoso en corregir los males, ni negligente en castigarlos, para evitar males peores y buscar la conversión de quien los ha cometido⁹⁹.

El sintagma *pigra segnitia* aparece en el *corpus* agustiniano no como palabras del autor, sino como parte de las actas del concilio donatista de Bagai (394), en el que, para presionar a los maximinianos a regresar a la Iglesia donatista, se les había dado un plazo, de forma que los que tuvieran una lentitud perezosa en regresar y sobrepasasen la fecha establecida, el veinticinco de diciembre, si querían volver, tendrían que someterse a un rito de reconciliación y hacer penitencia¹⁰⁰.

Por otro lado, comenta que de la *pigritia* nos pueden sacar las preguntas y el acoso de los herejes, elementos que mueven a investigar y estudiar las Escrituras y los misterios de Dios para poderles responder¹⁰¹. De hecho, los pasajes oscuros de las Escrituras sirven para sacudirse la pereza e indagar su sentido¹⁰², ya que quien tiene pereza carnal se queda en el sentido literal y no puede penetrar su sentido espiritual:

Se mezclan las expresiones propias con las figuradas, al estilo profético, con el fin de que una investigación sobria pueda descubrir el sentido espiritual tras un cierto esfuerzo útil y saludable. En cambio, la pereza carnal o la desidia de una inteligencia inculta y descuidada, satisfecha con el sentido superficial de la letra, piensa que ya no hay nada más profundo que buscar¹⁰³.

Es más, los catecúmenos deben apresurarse y quitarse la pereza para poder comprender los misterios de las Escrituras¹⁰⁴. De hecho, la predicación y el testimonio de los cristianos no tiene otra finalidad sino hacer que los seres humanos se sacudan la pereza y alaben a Dios descubriendo su dulzura y dejando de lado las cosas de este mundo¹⁰⁵. Por ello es preciso caminar sin pereza ni interrupción, como peregrinos hacia la casa de Dios¹⁰⁶. Y en vista de la urgencia del momento presente, no hay tiempo que perder, por lo que es menester sacudirse la pereza y seguir el camino de Cristo¹⁰⁷. Hay pues que cantar y caminar; no amar la pereza ni la desidia, sino proseguir el camino:

Canta como suelen cantar los viandantes; canta, pero camina; alivia con el canto tu trabajo, no ames la pereza: canta y camina. ¿Qué significa 'camina'? Avanza, avanza en el bien¹⁰⁸.

⁹⁹ Cf. *c. ep. Parm.* 3, 2.

¹⁰⁰ Cf. *c. Bagai*, en *Cresc.* 3, 60.

¹⁰¹ Cf. *Gen. adu. man.* 1, 2.

¹⁰² Cf. *c. Faust.* 22. 46.

¹⁰³ *ciu.* 20, 21.

¹⁰⁴ Cf. *en. Ps.* 109, 18.

¹⁰⁵ Cf. *en. Ps.* 38, 6.

¹⁰⁶ Cf. *s.* 102, 5.

¹⁰⁷ Cf. *s. Dolbeau* 5, 5.

¹⁰⁸ *s.* 256, 3.

De este modo, los jóvenes que quieran dedicarse al estudio de la sabiduría deben vencer la modorra, dejándose despertar por la trompeta de la palabra de Dios, así como reconociendo que son peregrinos de la ciudad de Dios y que es preciso cantar y caminar.

6. *Aemulatio* (rivalidad, celos)

La rivalidad es otro de los vicios que deben rechazar los adolescentes que se quieran dedicar al estudio de la sabiduría. Cabe destacar que se trata de una de las cosas que hay que evitar, según Rm 13, 13-14, texto que san Agustín leyó en el huerto de Milán, inspirado por la voz que le indicaba: *Tolle, lege*. Por tanto, se trata de una invitación a vivir con sencillez y humildad, y a buscar continuamente la conversión¹⁰⁹.

Asimismo, nos ha dejado una página sumamente emotiva. Se trata del mismo libro del *ord.*, en donde, tras una discusión entre Licencio y Trigeccio en la que ambos rivalizan abiertamente, el maestro interviene para reprenderlos, sin poder terminar su reproche porque se ve interrumpido por las lágrimas que inesperadamente brotan de sus ojos, como manifestación de un profundo sentimiento. En este contexto habla de su propio recuerdo y de cómo le molestaba que en las escuelas se fomentara la vana rivalidad, sin reparo alguno en declamar los discursos preparados por sus compañeros, buscando el aplauso y la vanagloria:

¿No sabes lo mucho que me disgustaba en la escuela que a los jóvenes se provocase a la destructora rivalidad (*aemulationis tabifica*), no mirando la utilidad y excelencia de las artes, sino el amor a una vanísima gloria, hasta el punto de que no se ruborizan de recitar discursos ajenos y recibir aplausos, ¡qué vergüenza!, de los mismos cuya composición recitan?¹¹⁰

Sin embargo, el texto en el que más claramente especifica qué es la rivalidad, o qué son los celos, es el de *exp. Gal. 52*, glosa de Gál 5, 19-21. En él la rivalidad raya la envidia, sin obviar por ello claras diferencias. En aquella, por ejemplo, dos o más personas contienden por un único bien que solo uno de ellos puede obtener, mientras que esta es la tristeza por el bien que la otra persona consigue, a la que se la considera indigna de ello, aunque posiblemente el envidioso no hubiera apetecido dicho bien:

Que nadie piense que la envidia y los celos son el mismo vicio. Son vecinos el uno del otro, y debido a esa vecindad, a menudo se pone uno en lugar del otro. (...) Los celos consisten en un dolor espiritual que se origina cuando otra persona consigue una cosa que apetecían dos o más y que solo puede poseer una. (...) La envidia, por el contrario, consiste en un dolor espiritual que surge cuando se tiene por indigno que alguien consiga algo, incluso si uno mismo no lo apetecía¹¹¹.

¹⁰⁹ Cf. *conf.* 8, 29.

¹¹⁰ *ord.* 1, 30.

¹¹¹ *exp. Gal. 52*. Presenta esta misma genealogía de la rivalidad cuando le explica a Honorato que, después de la hinchazón de la soberbia, viene la rivalidad, pues la soberbia es madre de la envidia: “Pero la caridad no rivaliza (no tiene celos) ni se hincha. No rivaliza (no tiene celos) porque no se hincha; cuando precede la hinchazón, sigue la rivalidad (los celos), puesto que la soberbia es madre de la envidia” (*ep.* 140, 54).

Por consiguiente, los que buscan la sabiduría deben evitar la rivalidad (o los celos), pues su fuente es la soberbia y lleva a la disensión.

7. *Obtrectatione (maledicencia, crítica maligna)*

Otro elemento más del que debe abstenerse quien quiera acceder desde la adolescencia al estudio de la sabiduría es la *obtrectatio*, la maledicencia, la crítica maligna, las injurias. A pesar de que este vocablo, en sus diversas formas lexicales, solo aparezca dos veces en la obra agustiniana¹¹², resulta sugerente analizar lo que significa *obtrectator* para el doctor de Hipona.

En el *doctr. christ.* presenta como *obtrectatores* a los enemigos de san Pablo, ante los que el apóstol hace un guiño de *captatio benevolentiae* al decirles que puede ser que su discurso carezca de elocuencia, pero no de la ciencia de Dios (cf. 2 Cor 11, 6)¹¹³. Más curioso es el texto de *cons. eu.*, en donde los *obtrectatores* son los enemigos, los detractores, de la fe, quienes, a pesar de querer injuriar con sus palabras a Cristo, se ven obligados a alabarlo:

¿Qué decir del hecho de que estos vanos panegiristas de Cristo y retorcidos detractores de la religión cristiana, no se atreven a ultrajar a Cristo porque, como lo indica en sus libros el siciliano Porfirio, algunos de sus filósofos consultaron a sus dioses qué respuesta debían dar sobre Cristo y se vieron obligados a alabarlo en sus oráculos?¹¹⁴

Son también calificados dentro de *ciu.* como *obtrectatores* calumniadores de Marco Camilo, quien, a pesar de haber salvado Roma de sus enemigos, fue condenado al destierro. En este texto, la *obtrectatio* aparece movida por la envidia (*invidia*), señalando así la cercanía de ambos vicios:

Tomó Camilo su opulenta ciudad (de los Veyos, enemigos de Roma), y después la envidia de los calumniadores de su valor, y la insolencia de los tribunos del pueblo, lo declararon reo. Tanto le dolió la ingratitud de aquella Roma que él acababa de liberar, que estando ya certísimo de su condenación, él mismo se anticipó en el destierro¹¹⁵.

Por otro lado, al reprender a un obispo de nombre Pablo, le recuerda que no debe pensar continuamente en las ofensas de sus detractores, de aquellos que, cuando todavía estaba en el mundo, lo atacaban con sus palabras. Los *obtrectores*, por tanto, son aquellos que atacan principalmente por medio de calumnias y de la maledicencia¹¹⁶.

Así pues, la *obtrectatio* es una injuria o rivalidad expresada con palabras hirientes, falsas, buscando contradecir o atacar, teniendo como motivo la animadversión, el odio o la rivalidad.

¹¹² Cf. *ord.* 2, 18, 25; *ep.* 82, 16.

¹¹³ Cf. *doctr. chr.* 4, 15.

¹¹⁴ *cons. eu.* 1, 49.

¹¹⁵ *ciu.* 2, 17.

¹¹⁶ Cf. *ep.* 85, 2.

8. *Invidentia* (envidia)

Para conocer lo que el Obispo de Hipona entiende por *invidentia* resulta clarificador *mor.* 1, 67. En él retrata a los monjes de la Iglesia católica que viven santamente y proporciona una lista de sus virtudes, así como un elenco de vicios que está ausente de sus vidas. No están hinchados por la soberbia, ni se ven alterados por la terquedad, ni están pálidos por la envidia, sino que son modestos, pudorosos, tranquilos, dirigiendo su vida hacia Dios:

Estos hombres sin ninguna hinchazón de soberbia (*nulla superbia tumidi*), sin estar turbados por la terquedad, ni lívidos por la envidia (*nulla invidentia lividi*), sino siempre modestos, humildes, tranquilos, ofrecen a Dios esta vida de perfecta concordia y de perpetua contemplación como un don suyo gratísimo¹¹⁷.

En este texto es particularmente interesante la vinculación de la envidia con otros vicios, como son la soberbia y la terquedad. Veremos que en los escritos agustinianos la envidia, en muchas ocasiones, queda vinculada a la soberbia. Son dos vicios que forman un conjunto diabólico, pues ambos hacen que el diablo sea el diablo¹¹⁸.

Una presentación importante de la envidia la hallamos en el *uera rel.* 26. Se trata de la primera vez que san Agustín vincula en su obra la envidia con Satanás. Lo que hace que el diablo sea el diablo es precisamente la envidia. Cabe señalar que en otros textos posteriores refiere como vicio satánico esencial la soberbia y considera la envidia una consecuencia suya. No obstante, en este primer texto habla de la envidia como el vicio satánico por excelencia. Además, presenta una interesante concatenación de vicios, ya que, una vez que el diablo se alejó de Dios, sufrió menoscabo en su naturaleza, y por ello perdió algunas realidades que lo empobrecen. Es precisamente lo perdido, en concreto la visión de Dios y la felicidad eterna en el cielo, de donde nace su envidia:

Ahora bien, todo cuanto sufre menoscabo en los bienes de su naturaleza, no mirando al ser que le queda, sino el que perdió, es malo, pues por ser menos de lo que antes era, camina a la muerte. ¿Qué maravilla es, pues, que del defecto venga la penuria, y de la penuria la envidia, por la que el diablo es diablo?¹¹⁹

La envidia engrosa las obras de la tinieblas¹²⁰, y es “sentir molestia ante la felicidad ajena”¹²¹, o dicho de otra manera, es “el odio a la felicidad ajena”¹²².

Para san Agustín no hay nada más miserable que la envidia¹²³, de modo que, cuando desaparece, las diferencias que puedan existir entre quienes integran una

¹¹⁷ *mor.* 1, 67.

¹¹⁸ Cf. *uirg.* 31.

¹¹⁹ *uera rel.* 26. La misma idea aparece en el *uirg.* 31: “Ambos vicios, la soberbia y la envidia, hacen diablo al diablo”.

¹²⁰ Cf. *s.* 261, 6.

¹²¹ *disc. chr.* 7.

¹²² *Gn. litt.* 11, 14, 18.

¹²³ *ciu.* 9, 14: “Ciertamente, si son felices, no tendrán envidia de nadie, pues no hay cosa más miserable que la envidia (...)”.

comunidad religiosa se convierten en motivo de complementación y de comunión comunitaria, dado que, “donde no hay envidia, las diferencias son motivo de mutuo enriquecimiento”¹²⁴. Así pues, la envidia es un *vicio diabólico*¹²⁵, porque “cayó el ángel y se convirtió en diablo”¹²⁶. Y este diablo fue condenado, no por robar o adulterar, sino por envidiar:

La envidia es el vicio diabólico; pero tiene su propia madre. La madre de la envidia se llama soberbia. La soberbia hace envidiosos. Sofoca a la madre y no serás de la hija. Por esto Cristo enseñó la humildad¹²⁷.

Esta idea de la genealogía de la envidia, cuya madre es la soberbia, que no es otra cosa que “un amor a la propia excelencia”¹²⁸, aparece en otras obras¹²⁹. En el de *cat. rud.* 7 señala, además, que “nada hay más contrario a la caridad que la envidia”¹³⁰. El mismo Caín, movido por la envidia, mató a su hermano Abel y así comenzó a construir la ciudad de este mundo, contraria a la ciudad de Dios¹³¹. Los hermanos de José lo vendieron movidos por la envidia¹³².

Y ya que es un “vicio monstruoso”¹³³, san Agustín se pregunta si la envidia, cuando se opone a la caridad fraterna, no constituye el pecado contra el Espíritu Santo. Así interpreta que los judíos contemporáneos de Cristo, aunque no eran cristianos, son una buena figura para expresar dicho pecado, pues sentían envidia ante los milagros que Cristo obraba y por eso dijeron que en él actuaba el poder de Belcebú. Por ello cuando alguien, movido por la envidia, se opone y obstaculiza la caridad fraterna, comete un pecado contra el Espíritu Santo, con la gravedad que esto conlleva y que señala el mismo evangelio (cf. Mt 12, 31-32):

Quizá sea este el pecado contra el Espíritu Santo, es decir, a través de la maldad y la envidia oponerse (obstaculizar) a la caridad fraterna una vez recibida la gracia del Espíritu Santo, pecado que, según el Señor, ni se podrá perdonar en este mundo ni en el futuro¹³⁴.

¹²⁴ *uirg.* 29.

¹²⁵ En el *cons. eu.* repite lo mismo, pero colocándolo en plural, pues los dos vicios diabólicos son la envidia y la soberbia, que es preciso evitar, sobre todo cuando se va progresando en el conocimiento y en la ciencia: “Mientras dure esta peregrinación, cuanto más progrese uno en la comprensión o conocimiento de esta realidad, tanto más ha de guardarse de los vicios diabólicos de la soberbia y la envidia” (*cons. eu.* 4, 20). La misma idea aparece en *f. et op.* 3; *ciu.* 10, 10; 15, 5; *qu.* 4, 48; *en. Ps.* 100, 9.

¹²⁶ *en. Ps.* 121, 6.

¹²⁷ *disc. chr.* 7.

¹²⁸ *Gn. litt.* 11, 14, 18.

¹²⁹ Cf. *uirg.* 31: la soberbia que acecha más a los dones mayores. A esta le sigue la envidia como hija y lacaya y la está dando a luz continuamente, pues nunca existe sin tal hija y compañera. Cf. *Gn. litt.* 11, 14, 18; 11, 16, 21; *diu. dae.* 9; *ep.* 149, 54: la madre de la envidia es la soberbia; *en. Ps.* 58, 2, 4.

¹³⁰ *cat. rud.* 7.

¹³¹ *ciu.* 15, 5: “El primer fundador de la ciudad terrena fue un fratricida. Dominado por la envidia, dio muerte a su hermano, ciudadano de la ciudad eterna y peregrino en esta tierra”. Cf. *ciu.* 15, 7.

¹³² Cf. *c. Iul. imp.* 5, 11.

¹³³ *uera rel.* 96.

¹³⁴ *s. dom. m.* 1, 75.

Para nuestro autor, quienes gustan de criticar y de condenar incluso las acciones cuya intención y fondo no conocen, muestran ser soberbios o envidiosos, ya que quien tiene el corazón puesto en Dios y hace todo por el mismo Dios, procura corregir y amonestar, antes que juzgar y criticar¹³⁵. De hecho, para poder corregir a los hermanos, para quitarles la paja que puede haber en sus ojos, es preciso quitarse primero la viga de la envidia, la malicia y el fingimiento de nuestros ojos espirituales¹³⁶.

Lo que hace crecer la envidia, y por tanto disminuir la caridad, es el hecho de hablar mal los unos de los otros y buscar cada uno su propia gloria, intentando superar a los demás¹³⁷. Por todo ello el adolescente que quiera dedicarse al estudio de la sabiduría debe evitar a envidia, es decir, el dolor por la felicidad ajena, ya que es un vicio diabólico que muestra la soberbia que es preciso evitar.

9. *Honorum potestatumque ambitionibus (ambición de honores y poder)*

Continuamente propone san Agustín como uno de los deseos desordenados el deseo inmoderado de poder. En el ‘catálogo’ de las libidos de *ciu.* 14, 15 se halla la *libido dominandi*, es decir, el deseo desordenado de dominio. Si bien es cierto que Dios le había conferido al ser humano, después de la creación, el poder de dominar a las criaturas inferiores¹³⁸, el desorden dentro del corazón del hombre y la alteración del *ordo amoris* hacen que se busque a sí mismo y viva movido por la *concupiscentia* y no por la *caritas*, y que por ello se deje dominar por sus propias pasiones.

Todo ello conduce al ser humano a olvidar que todo poder en la tierra se debe ejercer con la consciencia de que es dado por la divina providencia¹³⁹, que es la que gobierna los acontecimientos del mundo hasta su plenitud en Cristo, como señala la misma Escritura: “Por mí los reyes reinan y por mí los tiranos poseen la tierra” (Prov 8, 15). Así pues, se trata de una de las concupiscencias del alma que deben estar sometidas a la razón. Si esto no ocurre, el deseo desordenado de poder, en lugar de llevar al ser humano a la beatitud, lo encamina a la infelicidad¹⁴⁰.

Este deseo de dominar y de tener poder constituye uno de los apetitos desordenados de la ciudad terrena, de Babilonia. Esta misma alteración constituye su propia ruina: “La ciudad terrena; en su afán de ser dueña del mundo, y aun cuando los pueblos se le rinden, ella misma se ve esclava de su propia ambición de dominio”¹⁴¹. Se trata de una ruina que el mismo Hiponate ejemplifica en el

¹³⁵ Cf. *s. dom. m.* 2, 63.

¹³⁶ Cf. *s. dom. m.* 2, 66.

¹³⁷ Cf. *exp. Gal.* 45.

¹³⁸ Cf. *Gn. litt.* 2, 13, 27.

¹³⁹ Cf. *ciu.* 5, 19.

¹⁴⁰ Cf. *lib. arb.* 1, 8, 18.

¹⁴¹ *ciu. prol.*

emperador Juliano el Apóstata, quien fue vencido y engañado por su deseo desordenado de dominio y su curiosidad sacrílega, y ambos elementos lo llevaron al fracaso y a la muerte¹⁴².

De este modo, san Agustín confirma las palabras de Salustio, para quien la única razón para buscar la guerra cuando no existe un orden en el amor es la búsqueda de poder y de dominio: “Se declaraba la guerra por una sola razón: el apetito de dominio. Para ellos la máxima gloria residía en el máximo poder”. Por ello nuestro autor, tras citar estas palabras de Salustio dentro de *ciu.*, comenta que aquello que causa un gran número de problemas a la humanidad es precisamente este deseo desordenado de poder, como le sucedió al imperio romano:

Es este apetito de dominio el que trae a mal traer y destroza a la humanidad. Vencida por él, Roma se proclamaba gloriosa por haber vencido a Alba, y a su crimen lo llamaba ‘gloria’ para ganarse más alabanzas. Como dice nuestra Escritura: El malvado se jacta de su ambición y recibe alabanzas el perverso¹⁴³.

Según el Hiponense, la ciudad de Dios se distingue de la ciudad de este mundo precisamente por estar guiada por el amor, en nombre del cual quienes pertenecen a ella se sirven mutuamente, cada uno cumpliendo la misión que le ha sido asignada, pero siempre desde la caridad, donde se dan órdenes y se obedece por amor:

La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; esta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza¹⁴⁴.

Por ello, quien quiera vivir la juventud según el camino de la ciudad de Dios debe moderar los apetitos desordenados que existen en la naturaleza humana y, entre ellos, poner un límite al deseo de dominar, de tener poder. Todo ello solo es posible, ciertamente, con la ayuda de la gracia de Dios y cuando se tiene como guía y fuerza orientadora a la caridad.

10. *Laudis immodica cupiditate (deseo inmoderado de alabanza)*

San Agustín se refiere a los vanos honores y glorias de este mundo. Un buen ejemplo lo tenemos al inicio del libro de *Acad.*, donde presenta a Romaniano los honores que se le pueden brindar a un hombre, siendo todos ellos vanos. Cuenta entre ellos el recibir la aclamación de las turbas por los espectáculos del anfiteatro, el que su nombre fuera escrito en bronce y que se le rindieran honores públicos... Se percata, igualmente, de que quien está totalmente inmerso en el mundo y recibe su gloria no cae en la cuenta de su inanidad:

Mas si, al dar a nuestros conciudadanos festejos de osos u otra clase de espectáculos nunca vistos por ellos, hubieses sido celebrado por las más entusiastas ovaciones del teatro; si con voces concertadas y unánimes los hombres insensatos, cuya multitud es innumerable, te pusieran sobre las nubes; si nadie se atreviera a enemistarse contigo; si te erigiesen estatuas,

¹⁴² Cf. *ciu.* 5, 21.

¹⁴³ *ciu.* 3, 14.

¹⁴⁴ *ciu.* 14, 28.

colmándote de honores (...) ¿quién se atreviera en estas condiciones a mencionarte otro género de vida dichosa, la cual es la única bienaventurada? ¿Quién sería capaz de convencerte, no solo de que no eras feliz, sino tanto más desgraciado cuanto menos te tenías por tal?¹⁴⁵.

Algunos años más tarde invita al obispo donatista Maximino a que no ponga su corazón en los honores y en las glorias de este mundo, pues todo pasa y luego habrá que rendir cuentas a Dios de lo que se haya hecho en este mundo. Por ello lo invita a que abandone el cisma y que no se deje deslumbrar por los tronos cubiertos de sedas, por los honores, por las tropas de religiosas que le salen al encuentro cantando y proclamando sus grandezas. Todo eso pasará:

Contemplando a Cristo, no te arredre reprensión de hombre alguno ni temas su poder. El honor de este siglo pasa. Pasa la ambición. Ni ábsides escalonados, ni cátedras tapizadas, ni cuadrillas de monjas entusiastas y bullangueras servirán de defensa en el futuro tribunal de Cristo, cuando empiece a acusar la conciencia y a juzgar el árbitro de la conciencia. Lo que aquí da honores, allí dará agobios¹⁴⁶.

Por ello, en vista de que las glorias y honores mundanos son transitorios, quien quiera vivir la juventud según el camino de Dios necesita reconocer su inanidad y superficialidad y poner su corazón, no en las cosas exteriores y en la vanidad de la gloria mundana, sino solo en Dios, sabiendo que su gloria debe estar puesta solo en él.

VI. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LOS JÓVENES SEGÚN SAN AGUSTÍN

A continuación, proporcionaremos un elenco no exhaustivo de las características espirituales que san Agustín subraya de la juventud como edad no solo cronológica, sino fundamentalmente espiritual.

a. Testimonio alegre, solar y obediente

Al hacer la exégesis del *hexaemeron*, es decir, los seis días de la creación dentro de su primer comentario al libro del Génesis, en el *De Genesi adversus Manicheos*, ve en ellos seis momentos de la historia de la salvación, así como las seis edades del hombre. Se trata de un esquema que posteriormente deja de lado para adoptar un proceso más paulino y soteriológico que tiene cuatro etapas, a saber: *ante legem* (antes de la ley), *sub lege* (bajo la ley), *sub gratia* (bajo la gracia), *in pace* (en la paz)¹⁴⁷.

Por tanto, cuando habla de la juventud en *De Genesi aduersus Manicheos*, la describe dentro del cuarto día de la creación, haciendo el paralelo con la etapa de la historia de la salvación que va desde David hasta la deportación en Babilonia. Por

¹⁴⁵ *Acad.* 1, 2.

¹⁴⁶ *ep.* 23,3.

¹⁴⁷ Cf. *exp. prop. Rm.* 12.

el relato del Génesis sabemos también que en ese día fueron creados los astros del firmamento (cf. Gn 1, 14-19). Interesa destacar las características espirituales que explicita como elementos propios de esta etapa vital. En primer lugar, elogia la juventud, consciente de que no solo es la época de la vida en la que crecen las fuerzas que después menguarán en la senectud¹⁴⁸, sino también de que es un ‘divino tesoro’, pues “el fundamento insigne, el centro cardinal de todas las edades y, por lo tanto, magníficamente se compara al cuarto día en el que fueron creados los astros en el firmamento del cielo”¹⁴⁹.

Por otro lado, observa que en el cuarto día fueron creados la luna y el sol. Por ello destaca, hablando de este, que la juventud debe mostrar el esplendor del reino de Dios, señalando la importancia del testimonio claro, radiante y ‘solar’ que los jóvenes deben dar en medio del mundo, que vive en tinieblas y en el frío del egoísmo (cf. Mt 24, 12). En este sentido comenta: “¿Qué cosa puede simbolizar más evidentemente el esplendor de un reino que el brillo del sol?”¹⁵⁰.

Este testimonio adquiere una connotación martirial en otros escritos tardíos, en los que invita a los jóvenes, en el cuerpo o en el espíritu, a no tener miedo de dar testimonio de aquello que creen, a ser como los mártires, que no solo con su vida, sino con su propia sangre, rubricaron el testimonio de su fe. Se trata de un testimonio vivo, coherente y alegre, que ante todo vence el miedo:

Sigamos las huellas de los mártires y pongamos nuestra mirada en la cabeza de los mártires y nuestra. Quien nos ha hecho la promesa es veraz, es fiel, y no puede engañar. (...) A quienes amamos en sus solemnidades, no hemos de temer imitarlos con fe semejante¹⁵¹.

Por otro lado, al hablar de la luna, destaca la obediencia. Se trata de un testimonio no anárquico ni autárquico, sino, siguiendo los lineamientos de la regla de fe de la Iglesia (*regula fidei*), de su sana tradición y de sus costumbres, para llegar a formar “un pueblo obediente al reino”¹⁵².

b. Fortaleza para vencer al maligno

En su comentario a la primera carta de san Juan, escrito hacia el año 407, se detiene a glosar 1Jn 2, 13, donde el apóstol se dirige a los jóvenes y dice que ellos “han vencido al maligno”. De este modo destaca que todos debemos ser jóvenes en el alma y en el corazón para tener la fuerza de vencer al maligno en la lucha cotidiana. Aprovecha también la oportunidad para subrayar dos temas que son muy importantes para él. En primer lugar, la condición antropológica de todo ser humano, sea joven o no, caracterizada por la debilidad. Ningún ser humano tiene en sí mismo la fuerza para vencer al maligno si la gracia de Dios no lo acompaña y

¹⁴⁸ Cf. *an. quant.* 35.

¹⁴⁹ *Gn. adu. Man.* 1, 23, 38.

¹⁵⁰ *Gn. adu. Man.* 1, 23, 38.

¹⁵¹ *s.* 306. 10.

¹⁵² *Gn. adu. Man.* 1, 23, 38.

sostiene. Por ello destaca, por un lado, la necesidad absoluta de la gracia de Dios en la lucha contra el maligno. Por otro, y de manera paralela, acentúa la humildad. Quien es joven en el corazón, debe reconocer su propia debilidad con humildad, para recurrir a Dios, fuente de la gracia, y recibir la fuerza para vencer al maligno, pues solo quien se reconoce débil puede ser fuerte en Dios¹⁵³:

Considerad una y otra vez que sois jóvenes; luchad para vencer; venced para recibir la corona; sed humildes para no caer en el combate¹⁵⁴.

c. El peligro de la soberbia

San Agustín advierte que la juventud, al ser el momento de la vida, del cuerpo y del alma, en el que se tiene una cierta plenitud, puede llevar a la persona a creer que no necesita a Dios, y comenzar a vivir centrada en sí misma y olvidada de aquel, estimando que puede hacer el bien y vencer las tentaciones con sus propias fuerzas. Por ello recomienda, como virtud esencial en todas las etapas de la vida cristiana, y particularmente en la juventud, la humildad. Para ratificar esta idea, comenta que san Pablo, para que no se llenara de soberbia por los dones tan extraordinarios que había recibido de Dios, era abofeteado por un emisario de Satanás (cf. 2Cor 12, 7). Más aún, para que pudiera vivir una auténtica juventud espiritual, era abofeteado como un niño:

Para que no me ensoberbeciese como joven, era azotado como niño. Pero ¿por quién? Por el ángel de Satanás. (...) Sin embargo, por esto se curaba el Apóstol. Pero como lo que había aplicado el Médico era molesto al enfermo, este rogó al Médico que se lo quitase. (...) El médico, empero, lo consuela y le aconseja paciencia, porque sabe cuán útil es lo que aplicó¹⁵⁵.

Un ejemplo de lo que puede hacer la soberbia en la vida de una persona es el del joven obispo Juliano de Eclana, que, arrastrado por su monstruosa vanidad, estaba dispuesto a descalificar a todos con tal de prevalecer y de imponer sus propios puntos de vista. Por ello, en un diálogo retórico con Juan de Constantinopla (san Juan Crisóstomo), el Obispo de Hipona le advierte del peligro de la soberbia de este obispo del centro de Italia, señalándole que, si le lleva la contraria haciéndole ver sus errores, sin duda Juliano lo tachará de manqueo, entre otras cosas¹⁵⁶. La historia dará la razón a nuestro autor, pues este ‘joven obispo’ envejecería siendo rechazado por todos, llevando afrentosamente hasta el final de sus días el sambenito de hereje, buscando asilo en el oriente cristiano y muriendo en el exilio después de haber aportado el peaje ignominioso del fracaso, estipendio inevitable que deben pagar quienes se niegan a ser humildes.

¹⁵³ Cf. s. 165, 1.

¹⁵⁴ *ep. Io. tr. 2, 7.*

¹⁵⁵ *en. Ps. 130, 7.*

¹⁵⁶ Cf. *c. Iul. 1, 23.*

d. Castidad, *avant tout chose*

El poeta francés Paul Verlaine, en su *Art Poétique*, señaló que, para escribir poesía, hacía falta “de la *musique avant tout chose*”, la musicalidad, antes que ninguna otra cosa, pues la poesía es música, como ya lo había señalado Agustín en su *De musica*. De este modo, haciendo una paráfrasis de las palabras del poeta francés, para poder vivir la juventud en Cristo hace falta, antes que ninguna otra cosa, castidad, es decir, vivir la propia afectividad y sexualidad dentro del plan de Dios según la propia vocación.

San Agustín, tras sufrir los fieros embates de las pasiones sensuales y las consecuencias de ser esclavo de los placeres carnales, exhorta a quienes quieren ser jóvenes en Cristo y en la Iglesia católica a ser castos. En sus palabras no solo refleja la dura lucha que había vivido en sus años mozos, sino que es a la vez consciente de la fuerza de las pasiones humanas y de cómo el mundo en el que vivimos es un catalítico de dichas pasiones. La imagen que plasma al inicio del libro tercero de las *Confesiones* puede ser un retrato adecuado no solo del mundo en el que vivió, sino también del mundo contemporáneo. Si para él la ciudad de Cartago se convirtió en una ‘sartago’¹⁵⁷, en una ‘sartén’ de pasiones, el mundo contemporáneo puede ser calificado como una nueva Cartago. Por ello el poeta T. S. Eliot, en su obra *The Waste Land*, en la cuarta parte llamada ‘The Fire Sermon’ (“El sermón del fuego”), hace eco de las palabras del Obispo de Hipona y comenta que llegó a Cartago ardiendo y que fue sacado de este fuego por la gracia de Dios: “To Carthage then I came/ burning burning burning burning/ O Lord Thou pluckest me out/ O Lord Thou pluckest” (Llegué a Cartago/ ardiendo ardiendo ardiendo ardiendo/ Oh Señor tú me sacaste/ Oh Señor tú me sacaste)¹⁵⁸.

Se trata de una castidad que es, ante todo, una gracia y un don que es preciso pedir a Dios¹⁵⁹. Quienes son jóvenes también en el cuerpo deben no solo orar, sino también acompañar dicha oración confiada con una sana disciplina y ascesis, para fortalecer la voluntad, pues Dios no ayuda sino al que hace algo por sí mismo, ya que la gracia de Dios prepara la voluntad y la dispone al bien, pero el ser humano debe colaborar con dicha gracia¹⁶⁰.

Por ello exhorta a los jóvenes a que sean castos, particularmente a los varones que quieren encontrar esposas que sean castas. El Obispo de Hipona señala que no es justo exigir lo que uno no está dispuesto a dar. Señala, además, que si el varón se distingue particularmente por su fortaleza, la debe demostrar precisamente en la

¹⁵⁷ Cf. *conf.* 3, 1.

¹⁵⁸ T. S. ELIOT, *The Waste Land*, Norton, New York – London, 2001, 15.

¹⁵⁹ Cf. *conf.* 10, 40.

¹⁶⁰ “Nec adiuvatur, nisi qui et ipse aliquid agit” (*perf. iust.* 43).

renuncia a las pasiones y en la vivencia cotidiana de la castidad, y no dejándose vencer por ellas¹⁶¹.

Por otra parte, utiliza las imágenes de la lucha contra las fieras (*uenationes*), propia del anfiteatro, para hablar de aquellos que, habiendo recibido el influjo negativo de las personas que les rodean, caen en pecados graves como el adulterio, el querer demostrar que, llevando a cabo ilícitamente el acto sexual, son muy machos, sin darse cuenta de que es más viril vivir la castidad que dejarse vencer por la fiera de la concupiscencia. De este modo habla de esos que se han dejado engañar por los malos amigos y han faltado a la castidad buscando dar con ello pruebas de hombría, pues son como los cazadores en el anfiteatro, que han fracasado y han terminado bajo las garras de las fieras; que no son los vencedores, sino los vencidos, mientras que quien realmente vence en el anfiteatro es el *venator* que ha podido matar a su presa. De igual manera, el joven cristiano debe dar muerte en sí mismo a las pasiones desordenadas y saber que es más viril quien vence la tentación que quien cae derrotado por ella¹⁶².

A quienes son jóvenes y quieren consagrar a Dios su propia castidad, es decir, el ejercicio de la sexualidad dentro del matrimonio, les ofrece el icono bíblico de los tres jóvenes en el horno de Babilonia (cf. Dn 3, 12-30). La castidad consagrada a Dios es un don especial de lo alto, que es necesario pedir y, para poder conservarlo, se debe orar y trabajar. Los tres jóvenes en el horno de Babilonia son una buena imagen del mundo en el que vivimos, en donde, al joven que quiera consagrar su castidad a Dios, le rodean tentaciones y peligros, como a los mismos jóvenes en Babilonia. Sin embargo, lo que los libró del fuego fue su confianza infinita en Dios y su oración confiada, desconfiando de sus fuerzas. De ahí que les invite al realismo, ya que vivir la castidad hoy es entrar en el horno; pero también a la confianza, a pedir la gracia y a vivir una sana ascesis, como se ha dicho:

Con todo, mucho mejor pueden exhortaros sobre el tema tratado en este opúsculo mío los tres jóvenes a quienes, envueltos en llamas, ofrecía refrigerio aquel a quien amaban con todo el ardor de su corazón¹⁶³.

San Agustín es consciente de que el reto de vivir la castidad en la juventud no es una quimera, sino que con la fuerza de la gracia de Dios es algo posible. De hecho, la juventud en el sentido espiritual, más que cronológico, ha quedado representada por la barba de Aarón, de la que nos habla el salmo 133 (132). Es verdad que una primera interpretación agustiniana es la referida a los apóstoles, que son los ‘primeros jóvenes de la Iglesia’ por su fortaleza y entusiasmo en el anuncio del evangelio. Pero, en segundo lugar, la barba representa a los jóvenes, a los que une otras cuatro características que deben distinguir a quien vive la juventud

¹⁶¹ Cf. s. 132, 2.

¹⁶² Cf. s. 9, 12.

¹⁶³ *uirg.* 57.

espiritual: fuertes (*fortes*), jóvenes (*iuvenes*), esforzados (*strenuos*), trabajadores (*impigros*), alegres y con vivaz disponibilidad (*alacres*)¹⁶⁴.

e. La conversión continua

Es llamativo que el Obispo de Hipona nunca hable, al referirse al hijo menor de Lc 15, 11-32, del ‘hijo pródigo’, sino siempre del ‘hijo más joven’. Como ‘joven’, se convierte en modelo para todos los jóvenes, particularmente por su capacidad de reflexión, de entrar dentro de sí mismo, de contemplar con objetividad su miseria y de levantarse para volver a su padre (cf. Lc 15, 18).

San Agustín es consciente de que la vida cristiana es una *peregrinatio*, un camino en el que quien es joven en el espíritu, y todo creyente, va atravesando diversas etapas y momentos, y que el pecado nunca está ausente ni faltan las tentaciones. De ahí que lo fundamental no sea el tropezar en el camino, sino el levantarse continuamente para proseguir la marcha. Esta es la razón por la que el Hiponate acentúa el deseo y el propósito de luchar y comenzar de nuevo: “Procura solo progresar, nunca desfallecer. Si el último día no te encuentra vencedor, que te encuentre al menos luchando, nunca cautivo o condenado”¹⁶⁵. Así se puede vivir en “una continua conversión a los preceptos de Dios”¹⁶⁶ como un elemento vital, como elemento de nuestro ser viadores en esta vida¹⁶⁷.

Nuestro autor utiliza una imagen, sacada de los escritos de Plinio el Viejo, para hablar de la necesidad de la conversión y renovación espiritual continua. Observa que el salmo 103 (102), 5, habla de una juventud que se renueva como la del águila, pues dice el salmo: “El Señor colma de bienes tus anhelos, tu juventud se renueva como la del águila”. Este texto le hizo recordar el relato que el escritor latino cuenta en su libro *Naturalis historia*¹⁶⁸ sobre cómo las águilas renuevan su propia vida, deprensiéndose de la protuberancia que les impide abrir el pico cuando envejecen.

Según esta historia, a las águilas, con el paso de los años, les crece desmedidamente la parte superior del pico, de forma que llega un momento determinado en que dicho crecimiento excesivo les impide abrir el pico y, por ello, alimentarse. Entonces deben optar por comenzar un proceso doloroso de renovación, intentando romper la protuberancia que les cierra el pico, o simplemente dejarse morir. Las que eligen vivir vuelan hacia las montañas y allí golpean el pico sin cesar contra las rocas a fin de que se les desprenda la protuberancia que les impide abrir el pico. Tras mucho esfuerzo y dolor, las águilas lo consiguen y es entonces cuando se renuevan, cuando pueden volver a

¹⁶⁴ Cf. *en. Ps.* 132, 2.

¹⁶⁵ *s.* 22, 8.

¹⁶⁶ *en. Ps.* 118, 5, 2.

¹⁶⁷ Cf. E. GÓMEZ, “*Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana”: *AVGVSTINVS* 45 (2000) 383-422.

¹⁶⁸ Cf. PLINIO EL VIEJO, *Naturalis historia*, X, 15.

alimentarse, cuando sus plumas adquieren un nuevo brillo y vuelven a volar libres por el cielo.

San Agustín comenta que el creyente debe igualmente renovar de forma continua su juventud espiritual mediante el proceso doloroso de la conversión, quitando de su vida todo lo que le impide crecer y golpeando sus pecados contra la roca, que es Cristo (cf. 1Cor 10, 4). De esta manera, el creyente puede desprenderse de lo que le estorba y renovar su juventud espiritual en Cristo:

Después de la vejez será como un águila joven, pues vuelve la fortaleza a su cuerpo, el brillo a sus plumas, el poder a sus alas; vuela, como antes a las alturas, y se da en ella una cierta resurrección (...) el águila: no se renueva para la inmortalidad. No así en nosotros. Nosotros nos renovamos para la vida eterna. (...) En Cristo se renueva nuestra juventud como la del águila¹⁶⁹.

f. Una nota pastoral

A las características espirituales de quien es joven en el corazón, nuestro autor añade una nota pastoral. En cierta ocasión dice que el joven Juan el Bautista fue enviado a anunciar la llegada del joven Cristo¹⁷⁰. Invita así a reflexionar sobre la labor pastoral, en la que es necesario, para poder anunciar el mensaje siempre nuevo, joven y esperanzador de Cristo, ser joven, según el concepto agustiniano desarrollado en estas páginas. Quien hace la presentación de un Cristo anciano o proveyo, o bien hace una presentación cansina, no puede guiar hacia el encuentro con Cristo joven, ya que el evangelio auténtico es siempre vida, renovación y verdad. Así pues, solo el joven evangeliza al joven. Y como señala en el *De catechizandis rudibus*, la actitud de quien catequiza o anuncia a Cristo debe ser la alegría, el transmitir y dar con gozo aquello que se conoce de Cristo¹⁷¹. Por lo tanto, la juventud en el espíritu es necesaria para la evangelización. Los que tienen el corazón avejentado por sus pecados, su falta de renovación o su soberbia, necesitan emprender un camino de conversión o de rejuvenecimiento interior antes de ponerse a evangelizar. Solo quien es joven en el espíritu puede anunciar a Cristo, que es siempre nuevo y joven.

CONCLUSIÓN

Más allá de los elementos cronológicos que san Agustín y su propio tiempo atribuían a las diferentes edades por las que transcurre la vida de un ser humano, nuestro autor identifica la juventud con un momento espiritual, con un estado del alma, en donde la vejez está marcada por el pecado. La juventud, por el contrario, procede de Cristo, de estar unido a él y a su vida.

En estas páginas hemos presentado algunos elementos que el Obispo de Hipona reprocha y critica en los jóvenes, tanto maniqueos como paganos y donatistas,

¹⁶⁹ *en. Ps.* 102, 9.

¹⁷⁰ *Cf. ciu.* 17, 22.

¹⁷¹ *Cf. cat. rud.* 10. 14.

contraponiéndolos a las virtudes de los jóvenes cristianos, particularmente a las de aquellos que pueden renunciar a los bienes y placeres de este mundo para seguir a Cristo sin condiciones.

Dado que para él la juventud es una forma de vivir la fe, hemos ofrecido una serie de elementos espirituales que caracterizan a quien es verdaderamente joven, según el pensamiento agustiniano. Hemos presentado el texto clásico del *De ordine*, subrayando que se trata de un texto dirigido a los adolescentes, es decir, a aquellos que se hallan en una etapa previa a la juventud. De igual manera hemos señalado que este texto agustiniano puede aplicarse perfectamente a los jóvenes, no solo a aquellos que lo son en un sentido cronológico, sino sobre todo a quienes son jóvenes en el espíritu. De esta forma, el texto ha dado pie para desarrollar algunas características de lo que podría denominarse el ‘decálogo’ del joven agustiniano.

Hemos presentado, asimismo, algunos rasgos espirituales que consideramos deben distinguir a quienes son jóvenes en Cristo y en su corazón. Una primera característica, a la luz del *De Genesi adversus Manicheos*, es la importancia del testimonio luminoso y obediente de quienes son jóvenes. Que sean luminosos y alegres como el sol y obedientes como la luna. Una segunda, a la luz de la glosa de 1Jn 2, 14, es la fortaleza propia del joven de espíritu para vencer al maligno, conociendo la propia debilidad y fragilidad y confiando en la fuerza invencible de la gracia de Dios. Una tercera viene dada por superar el peligro de la soberbia, dado que esta obstaculiza la vida cristiana cuando la persona considera que lo pudo hacer todo por sí misma sin contar con la ayuda de Dios. Por ello, ser joven en el espíritu, y joven cronológicamente en Cristo, significa ser humilde, reconociendo que todo proviene de la mano generosa de Dios.

Una cuarta remite a la importancia de la castidad, de vivir la sexualidad conforme a la propia vocación. Se trata de un elemento con el que nuestro santo tuvo que luchar en su juventud, invitando al creyente joven a estar muy atento, a desconfiar de sus fuerzas, a ser muy realista, sabedor de que la tentación acecha por doquier, pero que la fuerza de la gracia de Dios siempre es más fuerte que cualquier peligro. Por último, hemos insistido en la importancia de la renovación y de la conversión continua. Quien es joven en Cristo debe hacer suyo el *semper reformando*, consciente de que el pecado nos amenaza permanentemente y de que es preciso regresar de continuo a nuestro interior, como el hijo pródigo, al que san Agustín denomina el hijo ‘más joven’, para volver sin cesar a la casa del Padre.

Finalmente, el Hiponense narra dentro del *De ciuitate Dei* un episodio de un libro apócrifo del Antiguo Testamento, concretamente del libro primero de Esdras (Esdras A), cuyos detalles incluso altera. Según dicho relato, había tres jóvenes que eran los custodios del rey Darío (cf. 1Es 3, 4). Estos jóvenes habían discutido entre sí sobre cuál era el elemento más fuerte o poderoso que existe en el mundo. Los tres

escribieron su respuesta y la metieron en un sobre que colocaron debajo del cojín del rey (cf. 1Es 3, 8). Al día siguiente este fue leyendo cada una de las respuestas y cada joven fue dando su explicación. El primero dijo que lo más poderoso era el vino (cf. 1Es 3, 17); el segundo, la realeza (cf. 1Es 4, 3); el tercero, llamado Zorobabel, las mujeres y la verdad (cf. 1Es 4, 13). Venció este, pues Esdras se adelanta a presentar a Cristo como la verdad:

Esdras profetizó de Cristo en aquella discusión suscitada entre ciertos jóvenes sobre qué era lo más importante en la vida: uno dijo que los reyes; otro, que el vino; y otro, que las mujeres, que muchas veces mandan sobre los reyes; al fin, este último demostró que sobre todas ellas prevalecía la verdad. Y consultando el Evangelio, conocemos que Cristo es la Verdad¹⁷².

¡Ojalá nuestros jóvenes como estado espiritual, a imitación del Águila de Hipona, no se cansen nunca de estar inquietos, buscando la verdad!

DR. ENRIQUE A. EGUIARTE BENDÍMEZ OAR
Instituto de Agustinología OAR
Instituto Patristico Agustiniano
Roma

¹⁷² *ciu.* 18, 32.



ORDEN DE AGUSTINOS RECOLETOS
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD E HISTORIA