

## **ALGUNOS ASPECTOS DE LA CONFRONTACIÓN CULTURA PAGANA-CULTURA CRISTIANA EN EL TRATAMIENTO DE LA MUJER EN LA OBRA DE S. AGUSTÍN**

CIRIACA MORANO  
C.S.I.C. Madrid

### **SUMMARY**

**The purpose of this study of the position and the role of women as recorded in the works of St. Agustin, is to establish the differences between the pagan cultural heritage and the Christian influences. The classical Greek and Latin cultures were characterized by a dominant androcentrism which meets head on with the new Christian influences. After an analysis of the texts of Agustin the author discovered the existence of a certain tension between the two points of view: on one hand, the idea of women being inferior, based on the Platonic and Neoplatonic influences: and on the other hand, (the Christian view as expressed in the texts of S. Agustin) the equal status shared by men and women, not only as Children of God but also in the married state.**

El problema de distinguir las influencias paganas en la transmisión y vivencia del cristianismo de lo que es el mensaje típicamente cristiano en su más pura originalidad, o, formulado de otra manera, el problema de detectar los niveles de inculturación del cristianismo y diseccionar lo esencial del mensaje cristiano de sus adherencias paganas, es un reto difícil para un investigador de la materia.

Los estudios generales sobre el tema subrayan a veces lo que hay de herencia y tradición, a veces insisten en la originalidad del mensaje, pero lo que ninguno niega es el hecho de la existencia de elementos paganos en la transmisión cristiana, tengan éstos la importancia que tuvieren.

Los mismos escritores cristianos de la antigüedad se plantearon el tema o aludieron a él desde distintas perspectivas; Lactancio, *Divinae Institutiones*; Justino, I *Apologiae* LXVI, 4; Clemente de Alejandría, *Protrepticus* XII, 120; Firmico Materno, *De errore profanarum religionum* XXI, 1; XXII, I.

Aunque el tema es difícil, creo que es de enorme interés abordarlo y creo también que queda mucho por hacer en este campo. No voy a negar lógicamente la trascendencia de los estudios generales, pero me parece especialmente importante el ir haciendo esta tarea de discernimiento a través de estudios parciales, pues lo que se pierde de visión de conjunto puede ganarse en exactitud en las conclusiones.

Desde este supuesto me ha planteado el estudio de algunos aspectos del tratamiento de la mujer en la obra de S. Agustín, con el propósito de distinguir lo que hay de herencia cultural pagana y lo que hay de específicamente cristiano.

La elección del autor queda justificada a la luz de la magnitud de su obra y de su persona y, sobre todo, por la relevancia que su pensamiento ha tenido en la creación de la cultura de occidente.

El tema de la mujer me parece especialmente interesante en el momento actual en que nuestra sociedad se ha planteado como nunca la necesidad de una progresiva dignificación de la mujer, y en un momento también en que las preguntas sobre dónde tiene sus raíces la marginación femenina y dónde los primeros impulsos de su promoción, revisten particular importancia.

El debate entre aceptación o rechazo de la cultura pagana matizó y condicionó el pensamiento de quienes iniciaron la reflexión teológica en la primitiva cristiandad. Los Padres orientales y los occidentales se inclinaron a uno u otro lado de la balanza: rechazo total de la cultura pagana o valoración positiva. Pero sea cual fuere su postura afectiva en relación al tema, no podían desprenderse del hecho de su formación inicial gestada en la cultura grecolatina.

Es un hecho de gran importancia que todos los Padres de la Iglesia latina recibieron la formación que preconizó Cicerón y codificó Quintiliano; los mismos poetas, los mismos historiadores y los mismos moralistas, estudiados según los mismos métodos, han presidido su formación. Si a esto se añade que la mayor parte de ellos entraron tardíamente en la Iglesia, se comprenderá sin dificultad que la cultura occidental haya nacido, dentro de esa cultura pagana, de las ordenaciones internas a la que era imprescindible someterla para cristianizarla.

En el tema que nos ocupa, el tratamiento de la mujer, la cultura grecolatina se caracterizó por un marcado androcentrismo, típico de todas las culturas patriarcales. La sociedad, la política y el derecho obstaculizaban todo intervencionismo de la mujer, cuyo estatuto social era similar al del niño, siempre bajo la tutela de alguien, bien el marido o bien el padre; más aún, las diferentes antropologías, en concreto la platónica y la aristotélica, consideraban a la mujer como un ser inferior al hombre y hasta desde el punto de vista biológico se confirmaba esta inferioridad. Los literatos recogían plásticamente esta sensibilidad social y así Eurípides, expresando en la tragedia las más hondas pulsiones del ser humano, hace decir en su *Medea* a una mujer: «Entre todos los vivientes somos las mujeres la raza más abyecta».

Por el contrario el cristianismo aportaba una visión absolutamente innovadora de la mujer en la que ya no tenía sentido la discriminación por razón del sexo ya que, según la revelación de Jesús, todos los hombres son igualmente hijos de Dios. Esta idea igualitaria estaba ya esbozada en el *Génesis* cuando se habla de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, si bien en la exégesis de este texto se dieron diversas interpretaciones, según veremos más adelante. Por otra parte Jesucristo testimonió vitalmente en muchas ocasiones la consideración

que la mujer le merecía hasta el punto de desconcertar a sus contemporáneos con actuaciones que rompían los esquemas tradicionales de comportamiento.

S. Agustín en concreto fue formado según los ideales de la cultura clásica grecolatina y esta formación aparece como sustrato evidente a lo largo de toda su obra. Por otra parte, en el debate a que aludíamos antes sobre la adhesión o repulsa a la cultura pagana, él adopta una postura de clara valoración positiva, por lo que no duda en incorporar a su reflexión teológica todo lo que de riqueza y lastre le proporciona su propia formación cultural. Por esta razón, en la formulación de su pensamiento teológico y de su antropología se encuentra en muchas ocasiones en tensión entre lo que su propia formación cultural y el contexto social le ofrecen, y la fidelidad a lo genuinamente innovador de lo cristiano. Esta misma tensión podemos referirla a su concepto de la mujer.

Los principios de la antropología de S. Agustín se encuentran dispersos en muchas de sus obras, pero es en *De Genesi contra Manichaeos* y en *De Genesi ad Litteram* donde de una forma sistemática y como en un todo coherente se delinea la imagen del hombre y de la mujer. En ambas obras S. Agustín aporta su propia interpretación del relato escriturístico de la creación al comentar los pasajes 1,27 y 2,27 y 22 de *Génesis*; distingue en su comentario dos momentos, uno el de una creación virtual de los seres, realizada fuera del tiempo, a la que alude *Génesis* 1, y otro una creación actualizada en el tiempo por la formación de los cuerpos. Por la creación fuera del tiempo Adán y Eva están ante Dios y entre ellos mismos en una situación de igualdad, pero en el tiempo Adán precedió a Eva, ya que ésta fue formada de una costilla de Adán.

Este planteamiento inicial va a enfocar decisivamente toda la reflexión agustiniana sobre la relación hombre-mujer. La creación simultánea para los dos seres, referida sólo al alma, establece una relación idéntica entre cada uno de ellos y Dios creador, ya que ambos fueron creados a imagen y semejanza; pero la formación del cuerpo en el tiempo indica claramente la dependencia de la mujer con respecto al hombre. Esta dependencia no afecta sólo al origen de la mujer, sino que es símbolo del tipo de relaciones que debe establecerse entre los dos sexos. La armonía en las relaciones humanas consistirá, por tanto, en que el hombre mande y la mujer obedezca. Esta armonía, en opinión de S. Agustín, es querida por Dios siempre que esté presidida por el amor. Sólo cuando el pecado del hombre introduce una disfunción de manera que la obediencia se transforme, por la falta de amor, en servidumbre, se altera el orden natural y se contraviene la voluntad divina.

Muchos son los textos en que de una forma u otra se vincula al orden natural esta relación de dominio-obediencia del hombre y la mujer, recuérdese entre otros *Questiones in Heptateuchum* 1, 153: «Es también de orden natural entre los seres humanos que las mujeres estén sometidas a los varones y los hijos a los padres, porque también ahí se expresa esta norma de justicia: que la razón más débil sirva a la más fuerte. Pues ésta es la clara justicia entre los que dominan y los que sirven, que quienes son superiores en razón, superen en dominio».

Por la creación fuera del tiempo Eva, como Adán, es *homo* (*homo* sería este caso el término neutro para designar al hombre y la mujer), pero por la creación en el tiempo Adán es *vir*, varón, y Eva *femina*, mujer, términos opuestos que designan la especificidad de los sexos; el término *femina*, que es tanto como decir «varona», procedente del varón, expresa un nivel de inferioridad.

A partir de esta diferenciación léxica inicial se articula todo un sistema de oposiciones léxicas según el cual lo femenino se identifica con los elementos inferiores y lo masculino con los superiores siempre que se utiliza el lenguaje alegórico; y así el elemento inferior del alma es femenino, el superior viril, la lucha de la carne contra el espíritu se compara a una casa en la que

la mujer domina al marido (cf. *De Genesi contra Manichaeos* 2, 11, 5). Mujer, carne, elemento inferior del alma se oponen al hombre, espíritu, elemento superior del alma. Estas ideas quedan claramente expresadas en los siguientes textos:

«Pablo presenta también a los varones el ejemplo de una cosa inferior y no sólo de una cosa superior como es Dios. No les dice tan sólo: varones, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia, que es un ejemplo superior, sino que añade: los varones deben amar a sus mujeres como a su cuerpo, que es un ejemplo inferior» (*De Continentia* 9, 23).

«Lo mismo que en el alma hay un elemento que domina, tomando las decisiones, y otro que se somete a obediencia, lo mismo vemos que la mujer ha sido hecha corporalmente para el hombre» (*Confessionum libri* 13, 32, 47).

La mujer, como acabamos de leer en el último texto, no sólo ha sido formada del varón, sino para el varón. Desde la interpretación que S. Agustín hace del dato bíblico de la creación del hombre, la razón de ser de la mujer es prestar al varón la ayuda de que éste tiene necesidad. Esta ayuda se concreta exclusivamente en la procreación: «Mas si se pregunta para qué era conveniente esta ayuda, probablemente ninguna otra cosa encontramos a no ser la generación de los hijos, así como la tierra es una ayuda para la semilla, puesto que de una y otra nacen las plantas» (*De Genesi ad litteram* 9, 11, 19). Y en esta tarea de la procreación la mujer ayuda al hombre pasivamente, como la tierra que recibe la semilla.

Esta inferioridad de la mujer en el papel de la procreación justificará en contrapartida su escasa intervención en la transmisión del pecado original. Es Adán quien trasmite el pecado ya que es el único elemento activo en el acto de la procreación.

Sin duda la visión que Agustín tiene de la mujer está influenciada por la filosofía platónica y neoplatónica. Platonismo y neoplatonismo ejercieron una influencia decisiva en la formulación del pensamiento teológico de S. Agustín de tal manera que llega a afirmar en *De Genesi contra Manichaeos* 20, 43: «Confío hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación». La definición del hombre, dialécticamente justificada por Platón y reasumida después por Plotino: el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo, dejó honda huella en la filosofía agustiniana.

Pues bien, esta interpretación dualista de Platón inspira en gran parte el concepto que Agustín tiene de la mujer.

Como decíamos antes, en la antropología de Agustín lo masculino se identifica en el lenguaje alegórico con el espíritu, con el elemento superior del alma, frente a la mujer, identificada con la carne y con el elemento inferior. La organización dualista supone la relación dominio-sumisión.

También, a la luz de este dualismo, la actividad de la procreación, propia de la corporalidad, queda desprestigiada, y, al ser la procreación la única finalidad terrestre de la mujer, queda de rechazo también desprestigiada la mujer.

Pero, por otra parte, a lo largo de la obra de S. Agustín se pueden extraer una serie de datos que colaboran a la elevación de la mujer en cuanto a que es considerada no como inferior al varón, subrayando la diferenciación de sexos, sino en toda la grandeza de su dignidad de persona humana. Y en este sentido Agustín lucha por abstraer una visión cristiana relativamente nítida del condicionante contexto socio-cultural que le tocó vivir.

Agustín subraya ya desde el momento de la creación la igualdad fundamental del hombre y la mujer a los ojos de Dios, por cuanto que ambos están hechos a imagen y semejanza de Él.

El primer Padre latino que expresa claramente que la mujer es imagen de Dios es S. Agustín.

Tanto peso tenía la tradición cultural menospreciadora de la mujer, que Pablo en I *Cor.* 11, 7 dice: «El varón no debe cubrir la cabeza porque es imagen y gloria de Dios, mas la mujer es gloria del varón»; y S. Ambrosio aún formula más claramente la exclusión de la mujer en este tema ya que llega a afirmar que el varón fue hecho a imagen de Dios, pero no la mujer.

S. Agustín sin embargo, glosando el texto de Pablo, afirma en varias ocasiones que la mujer posee también la imagen de Dios aunque (y aquí el peso del platonismo se manifiesta de nuevo) sólo en el alma, (cf. *De Genesi ad Litteram* III, 22, 34): «Sin embargo la mujer, que es mujer solamente por el cuerpo, se renueva también ella misma según la imagen de Dios que la creó, por el conocimiento de Dios en el espíritu de su mente, donde no hay varón ni hembra... igualmente en aquella creación del hombre y conforme a aquello por lo que la mujer era también hombre, ella misma fue hecha a imagen de Dios, pues tenía mente propia y del mismo modo racional».

En *De Trinitate* XII, 7, 9 y 10 afirma: «Según el *Génesis* es la naturaleza humana en cuanto tal la que ha sido hecha a imagen de Dios, naturaleza que existe en uno y otro sexo y que no permite poner aparte a la mujer cuando se trata de comprender lo que es la imagen de Dios».

Y en la misma obra XII, 7, 12, al comentar el mandato de Pablo de que las mujeres cubran su cabeza con un velo en la asamblea cristiana, S. Agustín dice: «Porque la mujer difiere del hombre por su sexo, el rito religioso ha podido figurar, bajo este velo corporal, la parte de la razón que se humilla dirigiendo las cosas temporales. Se ve por esto que la imagen de Dios no reside más que en la parte del alma que se refiere a las razones eternas, las contempla y se inspira, privilegio que evidentemente pertenece no sólo a los hombres, sino también a las mujeres».

Mujer y hombre no sólo son iguales a los ojos de Dios porque desde el momento de la creación ambos fueron hechos a su imagen y semejanza, sino también porque a ambos les espera un destino igualmente dichoso: en la resurrección los niveles de igualdad serán restaurados definitivamente ya que el cuerpo femenino, inferior según Agustín en el orden temporal, será transformado en un cuerpo espiritual; este cuerpo será sexuado, pero en él la fecundidad, causa de la inferioridad de la mujer, no tendrá razón de ser (cf. *De Civitate Dei* XXII, 18): «El organismo femenino subsistirá, pero no para su uso antiguo, sino dotado de una belleza nueva, belleza que no excitará la concupiscencia, ya desaparecida, sino que servirá para glorificar la sabiduría y la clemencia de Dios, que ha hecho lo que no existía y ha librado de la corrupción lo que ha hecho».

Bien es verdad que estas declaraciones de igualdad no llegaron a tener demasiadas consecuencias en el ordenamiento social de la sociedad cristiana antigua y aún hoy queda mucho por hacer. Tampoco en la obra de Agustín se encuentran claramente defendidos y casi ni aludidos los que podrían ser derechos de la mujer en el orden temporal como consecuencia de su dignidad personal, pero sí creo interesante destacar el planteamiento declaradamente igualitario que hace Agustín de los derechos y deberes de los cónyuges en el matrimonio cristiano. Así en *De bono coniugali* 6 expresa primero de un modo general la reciprocidad de estos deberes y la refiere luego en concreto a la promesa de continencia: «Están obligados según esto los esposos a cumplir fielmente los deberes de la unión conyugal con recíproca donación... y por ello deberán en cierto modo convertirse uno en esclavo del otro para ayudarse a soportar las flaquezas de la carne, de tal manera, que si uno de los esposos decidiera guardar perpetua continencia, no podría realizarlo sin el consentimiento expreso del otro».

En caso de adulterio él reclama una situación de igualdad para hombre y mujer, pidiendo

para ambos la misma exigencia de vínculo mutuo basada en la indisolubilidad del matrimonio: «Yo no veo cómo le puede estar permitido a un hombre que haya despedido a su mujer adúltera, casarse con otra mujer, mientras que le está prohibido a la mujer, que ha dejado a su esposo adúltero, tomar otro marido» (*De bono coniugali*, 7, 7).

Y en *adulterinis coningiis* I, 8, 8 afirma en el mismo sentido: «Si la ley es igual para los dos cónyuges, se sigue que uno y otro cometen adulterio volviéndose a casar, incluso si es la fornicación del uno o la otra la que los ha separado. Así pues la ley es igual». Agustín se refiere a la ley de Cristo como la fundamentadora de la identidad de tratamiento para los dos cónyuges.

Todas estas declaraciones de la igualdad de derechos y deberes del hombre y mujer en el matrimonio son absolutamente innovadoras en relación a la legislación pagana de la época.

En síntesis, y a manera de conclusión podríamos decir que en el tratamiento de la mujer Agustín paga un gran tributo a la herencia cultural y al contexto social de su momento pero, al menos en los aspectos de que hemos hablado antes: igual dignidad a los ojos de Dios, comunidad de destino final, reivindicación de derechos igualitarios en el matrimonio, gracias al pensamiento teológico de S. Agustín se produjo un avance, quizás el único posible, en el lento camino de la restauración de la dignidad de la mujer.

Pero también es verdad que a lo largo de los siglos este pensamiento, abstraído de su contexto, ha supuesto en ocasiones un freno a la evolución en el interior de la Iglesia. La autoridad de S. Agustín ha respaldado sus afirmaciones en todos los campos y en éste en concreto con una fuerza moral tal, que ha cerrado a veces los caminos a toda crítica. Y en esta situación es especialmente conveniente afirmar la necesidad de leer los textos en su contexto.