

Universidad Del Salvador

Facultad de Historia y Letras

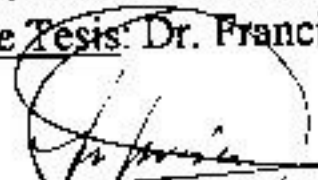
Dirección de Posgrado

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Doctorando: Lic. Claudio César Calabrese

Tesis: La formación del concepto de ciudad en el De civitate Dei de san Agustín

Director de Tesis: Dr. Francisco García Bazán


F. GARCÍA BAZÁN
Bs. As., 9/3/99



ÍNDICE

Prólogo.....	p. 1
Introducción.....	p. 12
Capítulo I: El horizonte del maniqueísmo.....	p. 53
Capítulo II: Los <i>Libri Platoniorum</i>	p. 103
Capítulo III: El horizonte escriturístico.....	p. 144
Capítulo IV: La concepción de las dos ciudades en <i>De civitate Dei</i> (L. XI-XXII).....	p. 176
Conclusiones.....	p. 213
Bibliografía.....	p. 223
Índice.....	p. 229



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

PRÓLOGO

Il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour le humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables.

Pascal

La tesis que nos proponemos desarrollar, la formación del concepto de ciudad en el De civitate Dei, requiere una serie de precisiones que permitirán clarificar sus alcances.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

En principio, el término "formación" hace referencia a los influjos a partir de los cuales Agustín modela su noción de ciudad. Más que un rastreo de fuentes¹, que no está ausente en el despliegue del trabajo, se trata de comprender la importancia de los distintos momentos del itinerario espiritual e intelectual de Agustín, tal como se reflejan en su obra. Desde el principio desechamos la presencia de una única fuente en esta concepción de las dos ciudades que excluya otras posibilidades²

Los puntos de este itinerario, que resultan de nuestro interés, son los siguientes: a) el horizonte del maniqueísmo, b) el horizonte de los *Libri platonicorum* y c) el horizonte escriturístico. La introducción nos permitirá presentar el contexto histórico y cultural de la Antigüedad Tardía, signados por la noción de decadencia o de *senectus mundi*, y la Buena Nueva del cristianismo. Con ello queremos significar los modos en que se fueron dando los distintos intentos de síntesis entre razón y fe en la Patristica.

¹ Respecto de este tema queremos, desde el principio, realizar la siguiente aclaración, en relación específica al pensamiento agustiniano: las fuentes e influencias nos muestran el primer impulso de una forma artística o de un pensamiento, que resultan inseparables de la personalidad creadora y que en nada constituyen una mengua de su originalidad; por el contrario certifican que es humanamente imposible crear o pensar en el vacío. Por otro lado, cuando estas fuentes e influencias son patentes, es evidente que nos encontramos con algo que no es realmente una unidad, ni está expresado adecuadamente, sino como una composición o un híbrido. Nos hallamos aquí en las antípodas de la fuente, esto es, la simple imitación. Consideramos de importancia esta aclaración metodológica, porque a lo largo del presente trabajo haremos una continua referencia al tema de las fuentes e influencias en el pensamiento agustiniano. Cf. Coomaraswamy, A.K.; Doctrina tradicional del arte, Barcelona, 1983, pp. 21-22. *Comme on le voit, l'effort dépensé pour relier l'oeuvre augustiniennne au milieu de civilisation de son temps, loin de dissoudre son originalité permet au contraire de discerner avec plus de précision ce que chez lui représente un apport vraiment original.* Marrou, H.I.; Sain Augustine et la fin de la culture antique, Paris, 1983, p.657.

² Hacemos propias las medidas palabras del estudioso Johannes Van Oort: *The foregoing makes one fact very clear: it is incorrect to follow the example of a number of scholars who have pointed to one source as the origin of Augustine's doctrine of the two civitates, sometimes to the exclusion of other possibilities. On the contrary, the origin of Augustine's concept turns out to be a complex matter.* Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities, Leiden - Köln, 1991, p.352.

Agustín marca un hito de importancia para la interpretación de Platón, pues determinó por varios siglos la historia de su ascendiente. Del mismo modo, el (neo)platonismo le permitió a Agustín corregir un posible dualismo de principios irreductibles, pero también lo impregnó del dualismo cosmológico y antropológico que le da su condición esencial: se atribuye al mundo y a la corporeidad humana la negatividad de lo que no debía ser propiamente, y por ende debe ser superado³. Es posible deducir entonces que san Agustín, a fin de ordenar su interpretación histórico doctrinal, ha partido de la distinción platónica entre lo incorpóreo y lo corpóreo, inmutable y mudable, ser y devenir⁴. Desde nuestra visión, el platonismo tiene esta perspectiva de presencia cultural, antes que de un antecedente en sentido estricto, puesto que el mundo sensible y el inteligible son siempre solidarios; en cambio, Agustín presenta ambas ciudades bajo un fuerte rasgo antitético⁵.

La importancia de la frecuentación de Las Escrituras, a la hora de considerar la formación del concepto de ciudad, es superlativa. En un sentido propio tanto la *civitas Dei* como el *populus Dei*, en tanto comunidad en que consiste aquella *civitas*, son idénticos a la Iglesia, puesto que se trata de un *populus peregrinans*⁶.

Cada una de las tres instancias mencionadas deja en Agustín huellas que lo acompañarán siempre y que resultarán de gran importancia, a la hora de estudiar el proceso de su pensamiento. No faltará la cita o la referencia concreta, pero nos interesa captar los distintos tonos de la atmósfera intelectual y espiritual, en una época de fermento y ebullición.

Captar, como dijimos, aquella atmósfera significa comprender que la

³ Heinzmann, R.; Philosophie des Mittelalters, Stuttgart, 1992 (tr. La filosofía en la edad media, Barcelona, 1995, p.94).

⁴ Cf. García Bazán, F.; Sobre la Trinidad y las triadas en San Agustín y Mario Victorino, in A.A.V.V., MINISTERIUM VERBI, Bs.As., 1997.

⁵ *While Platonists saw a distinction between two worlds, whereby the material word is a representation of the immaterial one and two are thus related to each other in a positive way, for Augustine the central issue was the absolute antithesis between two civitates ... his emphasis on the antithesis of the two civitates (each of which, moreover, has its own ruler), and his exposition of their origin, progress in history and definitive separation testified to profound differences.* Van Oort, J.; op.cit., 352.

⁶ *La natura di questo popolo consiste nell'essere sacrificio del Dio mediante la caritas, nell'corpo de Gesù Cristo.* Ratzinger, J.; Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche, (tr. Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino, Milano, 1971, p. 288).

paulatina formación de la noción de ciudad recorre las mismas instancias biográficas y testimoniales, tal como se despliegan en Las Confesiones. Por ello resulta también imprescindible comprender aquella evolución intelectual y espiritual de Agustín en el contexto de la cultura de la Antigüedad Tardía, con la que el cristianismo comienza un diálogo primero receloso y luego fructífero; podremos así justipreciar el contenido, la renovación y los alcances de la metáfora de la ciudad, que en Agustín llega a ser concepción histórica, filosófica y teológica.

El tránsito del Hiponense por el maniqueísmo nos permitirá inteligir, a contraluz, la formación de los elementos fundamentales de su pensamiento; en efecto, el *crede ut intelligas* bien puede comprenderse como respuesta a la firme conciencia de cierta gnosis según la cual la posesión de un determinado conocimiento, alcanzada con prescindencia de toda autoridad, puede conducir a Dios. Asimismo, la doctrina de Maní no significó para san Agustín un rechazo del cristianismo, sino un intento por alcanzarlo en su forma más pura y elevada. Veremos que, bajo la forma de discusión y la pertinente separación, repercuten también aquí presencias dualistas en la formulación de su pensamiento.

El neoplatonismo lo dotará de las herramientas intelectuales que le permitirán superar el cierto letargo escéptico a que lo había llevado - con una lógica interna implacable - el desencanto de las enseñanzas maniqueas. Será Simpliciano, un presbítero del círculo neoplatónico de Milán, cuyo eje es san Ambrosio, quien le descubrirá las relaciones posibles entre el *Logos* del Prólogo del Evangelio de san Juan y la doctrina el *Nous* de Plotino, posiblemente mediado por Amelio Gentiliano⁷.

Agustín pasa por graves crisis tanto espirituales como intelectuales, cuyas circunstancias fueron determinadas por influencias filosóficas y religiosas de signo contrario. La pregunta constante por la verdad y la búsqueda incansable de Dios configuran el impulso interior que da coherencia a su camino y que hacen que no nos encontremos ante un hombre sometido a las contradicciones

⁷ *La discussion entre platoniciens et chrétiens relative au Logos présente plusieurs aspects. Il ne faut pas tenir compte seulement du parti pris d'Amélius, ni des applaudissements d'Eusèbe qui prend acte des seuls points d'accord - il faut tenir compte aussi d'une argumentation de saint Augustin envisageant la même problème (...) On a mis en relief, peut-être avec raison, que saint Augustin répond a une doctrine néoplatonicienne qui coïncidait presque avec le contenu du prologue johannique. Cf. Dörrie, H.; Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de Saint Jean, in: Fontaine, J. - Kannengiesser (eds.), Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Daniélou, Paris, 1972, p. 84.*

El término *civitas*, como su equivalente griego *polis*, es un vocablo fundamentalmente religioso, tal como lo muestra la expresión *Roma, civitas aeterna*⁹. De hecho, debemos considerar que el objeto formal de la religión pagana es la ciudad; del mismo modo que la *pietas*, que expresa la perspectiva de interioridad de esta misma religiosidad, es sinónimo tanto de percepción cósmica como de un sentimiento nacional¹⁰.

En el pensamiento clásico, la *civitas* era considerada en términos de comunidad, por lo que también se la denominaba *corpus*¹¹; en Agustín, el paso para la interpretación sacramental de la *civitas Dei* como *Corpus Christi* tiene aquí su primer antecedente.

El término *populus* aclara obviamente aspectos centrales de la noción de *civitas*. El vocablo tiene una dimensión jurídica, tal como la expresa Cicerón, y otra filosófica, tal como lo pone de manifiesto Séneca. *Populus* implica siempre un juicio de valor, en tanto reconocimiento de la dignidad de una comunidad.

Para el pensamiento político – sacral de la Roma antigua, *populus* implica un concepto de salvación; este contenido desaparece en las consideraciones del estoicismo, en el que, por el contrario, se presenta como signo de no-salvación¹².

Estos elementos aquí presentados deben ser considerados a la luz del estado lingüístico en el que los recibe Agustín. El Hiponense toma fundamentalmente el término *civitas Dei* del Antiguo Testamento, en la oposición Jerusalén – Babilonia; en ambos casos resulta evidente la interpretación tipológica que subyace en los términos: las dos grandes comunidades que conforman las dos ciudades¹³.

⁹ Cf. Cicerón, *Resp.*, 3,34; *In Cat.*, 94 y 112.

¹⁰ *Les Romains désignaient sous le nom de pietas l'attitude qui consistait à observer scrupuleusement non seulement les rites mais les rapports existant entre les êtres à l'intérieur même de l'univers: la pietas est d'abord une sorte de justice de l'immatériel, maintenant les choses spirituelles en leur place, ou les y remettant chaque fois qu'un accident a révélé quelque trouble.* Grimal, P.; *La civilisation romaine*, Paris, 1981, pp.72-73.

¹¹ Cicerón, *Cleunt.*, 146: ... *ut corpora nostra sine mente sic civitas sine lege...*

¹² Ratzinger, J.; *op.cit.*, p. 270.

¹³ *Si può quindi affermare tranquillamente che il termine civitas è inteso allegoricamente (meglio, anzi, tipologicamente) dappertutto dove esso è desunto dall'antico testamento, allegoricamente, cioè nel senso di una*

Desde la perspectiva político – jurídica, la época de Agustín se encuentra determinada por la mezcla y la confusión; por un lado, el estado cósmico de la ciudad en la especulación estoica y, por otro, la interpretación jurídica que encontramos en Cicerón. En este sentido veremos que el término latino *civitas* expresa, en la época de Agustín, los contenidos de la *polis*¹⁴, que ha modificado su significación clásica tanto a la luz de las reflexiones de las distintas filosofías post-aristotélicas, y sus respectivas ideas de cosmópolis, cuanto a las consecuencias lingüísticas padecidas por la palabra *civitas* en la vulgata como traducción de *polis*, con el sentido específico que veremos inmediatamente en el griego de los LXX.

En efecto, la traducción de los LXX, en el ámbito del judaísmo tardío, y las posteriores versiones al latín dieron a los vocablos significaciones renovadas. El magnífico trabajo de H. Strathmann incluido en el Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament dirigido por G. Kittel y G. Friedrich¹⁵ nos permite seguir este complejo decurso lingüístico.

Desde el punto de vista lexicográfico, *polis* es un término antiguo y su etimología, incierta, pero se encuentra próximo a la significación de “roca”, en el sentido de lugar habitado y fortificado de una cierta entidad¹⁶; lo distintivo del término aparece si consideramos su diferencia con *asty*. En la época clásica, el estado era llamado *polis* y no *asty*, porque el primero contaba con el contenido político del que siempre careció el segundo¹⁷; la diversidad de significados aparece ya en Homero¹⁸.

trasposizione della città "carnale" Gerusalemme alla "città" pneumatica della Chiesa visibile. Ibidem p. 272.

¹⁴ El pensamiento antiguo sobre la *polis* permanecía más vivo en Roma que en el oriente griego. Ibidem p. 272.

¹⁵ Grande Lessico del Nuovo Testamento, Brescia, 1975 (tr. De la edición alemana, Stuttgart, 1959), s.v. *polis*.

¹⁶ *Tale significato antico sopravvive in Atene ancora al tempo di Tucidide, quando l'acropoli era chiamata semplicemente "polis". Ibidem. p. 1275*

¹⁷ *Ἄστυ indica la città come complesso edilizio e abitato costituito da case, mura e strade; è il contrapposto delle campagne circostanti. Ibidem p. 1276.*

¹⁸ Cf. *Il.*, VI,287 ss; XVII,144; *Od.* VI,177.

El discurso fúnebre de Pericles en ocasión de los primeros caídos en la Guerra del Peloponeso¹⁹, en el que la original conciencia ateniense del estado y de la civilización ha encontrado completa expresión literaria, está animado por la convicción de que la *polis* es el presupuesto del desarrollo de todos sus valores espirituales, de todo florecimiento cultural y de todo bienestar. Su sentido del estado vive del libre sujetarse de los ciudadanos a la ley que protege el bien común, al que cada uno debe colaborar. La vida de la *polis* se desarrolla en libertad; todos los ciudadanos le dan su consentimiento; ésta constituía la contraposición fundamental con la tiranía de los pueblos bárbaros, que eran considerados objetos del estado.

En el contexto del griego bíblico se advierte un marcado cambio de atmósfera; en la versión de los LXX prácticamente no hallamos los derivados y compuestos de *polis*; la primacía de este vocablo es absoluta, lo que nos habla de la presencia de contenidos ideales, que estaban ausentes en el griego extrabíblico.

En los LXX, *polis* traduce el término hebreo²⁰ 'ir, con la significación general de asentamiento humano rodeado de murallas; también se denomina 'ir a una torre de guardia y en 2Sam. 12,27, una parte de Rabba es designada con la expresión 'ir hammajim, es decir, ἡ πόλις ὑδάτων, "la ciudad de las aguas"²¹. Para el judaísmo tardío, la importancia de la ciudad no residía primariamente en el hecho de ser un centro de civilización o de haber desarrollado una constitución; por este motivo no encontramos la dificultad, a veces acuciante del griego clásico, de traducir *polis* por ciudad o por estado; para la mentalidad oriental, los estados son reinos²². El vocablo en la versión de los LXX se encuentra totalmente despolitizado, en cuanto está ausente la realidad que denomina paradigmáticamente el término *polis*; en efecto, en las ciudades israelitas, el poder estaba en manos de una minoría aristocrática, los ancianos²³.

¹⁹ Cf. Tuc., II,35-46.

²⁰ Resulta extraordinario el recurso a otro vocablo como sucede en Is. 22,9, donde el original 'ir dáwid es traducido por ἡ ἄκρα Δαυὶδ, en lugar del normal ἡ πόλις Δαυὶδ.

²¹ A 'ir se contrapone 'SADEH, ἀγρός.

²² El término hebreo correspondiente a estado es *mamlakâ*. Ibidem.

²³ Cf. Jud. 9,2; 1Sam. 11,3; 16,4. La expresión *be'alím*, "señores de la ciudad", es traducida en los LXX simplemente por ἄνδρες. Ibidem.

Para los israelitas, la importancia de la ciudad está sobre todo en la resistencia que, gracias a sus fortificaciones, pueden oponer a los atacantes. En determinados pasajes bíblicos es posible advertir la impresión terrible que las murallas cananeas provocaron a las tribus nómades israelitas²⁴; la conquista de una fortaleza como Jericó pareció a los descendientes un verdadero milagro²⁵.

Jerusalén tiene una importancia única entre las ciudades de Israel: es la ciudad²⁶; su particularidad reside en que es el lugar que Dios ha elegido para que habite su nombre y para que se ofrezcan sacrificios y oblaiones. Jerusalén es llamada "ciudad de Dios"²⁷, la "ciudad del gran rey"²⁸ o "la ciudad del Señor de las potencias"²⁹; en todos los casos se la conoce como la "ciudad santa"³⁰.

Tampoco encontramos huellas en el Nuevo Testamento de los contenidos que la sensibilidad helénica había depositado en el término *polis* y sus derivados. El vocablo aparece ciento sesenta veces, fundamentalmente en Lucas y en el Apocalipsis; la encontramos también en el epistolario paulino: en la Epístola a los Hebreos y en las Epístolas Católicas. El término adquiere diferentes matices según se narren relatos históricos o bien los cuadros escatológicos del Apocalipsis. Aparece, por el contrario, pocas veces en los escritos de contenido dogmático - pastoral; esto se debe a que *polis*, en este contexto, ha dejado de significar "estado".

Cuando en el Nuevo Testamento se quiere hacer referencia a la noción de estado, se habla del emperador³¹ o del rey³², de las autoridades que detentan el poder³³ o de los soberanos³⁴, pero no de *polis*. Cuando se habla de ciudad, no se hace referencia a un organismo político.

²⁴ Cf. Num. 13,19; Deut., 1,28; 9,1; Jos. 14,12.

²⁵ Cf. Jos. 6.

²⁶ Cf. Ez. 7,23.

²⁷ Cf. Ps. 46, 5; 48,2,9; 87,3; Dan. 3,28; 9,16

²⁸ Ps. 48,3

²⁹ Is. 60,14: Κύριος τῶν δυνάμεων

³⁰ Is. 48,2; 52,1; 66,20; 2Mach. Jerusalén se convierte en la "ciudad de Dios" a partir del momento en que David decide el traslado del arca desde Silo (2Sam. 6); Salomón, más tarde, construye el templo, lo que convierte a la ciudad de David en el santuario del pueblo israelita.

³¹ Cf. Mat. 22,17: Ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ.
(*Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo*).

³² Cf. I Pt., 2,13-17; ... ὑποτάγητε πάσῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον· εἴτε Βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι εἴτε ἡγεμοσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἑπαίων δὲ ἀγαθοποιῶν ... (...*subiecti estote omni humanae creaturae propter*

En la Vulgata del Nuevo Testamento, *polis* es siempre traducida por *civitas*, con excepción de Act. , 16,12 y 39, donde Filipos, primeramente definida *civitas*, es llamada *Urbs*. De allí derivan las expresiones *civitas, cuius artifex et conditor Deus*³⁵, *Civitas Dei viventis, Ierusalem caelestis*³⁶, *Civitas futura*³⁷, *Nomen civitatis Dei mei novae Ierusalem*³⁸, *Sancta civitas Ierusalem nova*³⁹. Las expresiones *Civitas Dei* o *Dei nostri* se encuentra en Ps. , 46,5; 48,2-9; 87,3 como traducción de Πόλις Κυρίου; en Ps. , 101, 8 *Civitas Domini* traduce Πόλις Θεοῦ.

Esta traducción de *polis* determina los contenidos semánticos del término latino, sin que implique la pérdida completa de los ecos políticos. Según H. Leisegang⁴⁰, la utilización de este vocablo por parte de Agustín depende de influencias filonianas mediadas por Ambrosio; sin embargo, aquello que recoge de estos pasajes, en todo caso, sería casi únicamente la expresión verbal. Los pasajes neotestamentarios, por el contrario, hablan de una comunidad de cumplimiento escatológico, lo que constituye el núcleo de la *civitas Dei* agustiniana. Sin embargo, ello no implica desconocer la complejidad de uso que le da Agustín, puesto que el concepto se divide en varios significados: puede identificar la *civitas Dei* con la comunión de los creyentes y con la forma histórica de la iglesia organizada. El término de contraste no es la Jerusalén histórica, sino la *civitas terrena*, concebida como la comunidad de los impíos y de los réprobos.

Dominum: sive regi quasi praecellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laude vero bonorum... }Vid. I Tim. 2,2.

³³ Rom. 13,1.

³⁴ Mt. 20,25.

³⁵ Heb., 11,10

³⁶ Heb., 11,22

³⁷ Heb., 13,14

³⁸ Apoc., 3,12

³⁹ Apoc., 21,2

⁴⁰ *Christentum und Geschichtlichkeit*, 1951, pp. 151-174 citado in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, op. cit., s.v. *polis*.

Desde la perspectiva de nuestra tesis no es primordial reconstruir minuciosamente aquel período que nos proponemos estudiar, aunque, naturalmente resulte necesario, en nuestro caso, un conocimiento detenido de su configuración cultural (damos al término su máxima extensión). Nuestra tesis se formula sobre el horizonte del futuro y busca, en su intimidad, responder a la pregunta que formulamos así: ¿qué rumbo toman los acontecimientos históricos, en medio de los cuales actuamos y padecemos? Para quien quiere llevar una vida lúcida ante la realidad, la pregunta acerca de las ultimidades es más apremiante que la que se refiere al pasado, a lo definitivamente cerrado. El contrapunto silencioso de esta investigación es nuestro presente más inmediato: nuestras decisiones libres frente al destino⁴¹.

Desde esta perspectiva de síntesis entre vida y doctrina, que no tiene otro mérito que seguir las huellas de Las Confesiones, nos permitimos presentar la formación del concepto de ciudad en san Agustín.

⁴¹ Pieper, J.; Über das Ende der Zeit, Munich, 1980 (tr. El fin del tiempo, Barcelona, 1984.)



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

INTRODUCCIÓN

*Ex his igitur quae in hac
terrena in habitatione
multa cogito.*

De civ. Dei, XII, 15.

*Salve igitur civitas
sancta... salve terra
promissionis... bona terra
et optima... Gloriosa dicta
sunt de te, Civitas Dei.*

San Bernardo, De laude novae militiae, 11

I

Así como en el Prólogo hemos presentado los presupuestos y los alcances de esta investigación, ahora es tiempo de delinear los distintos pasos de la introducción, en orden a establecer su perspectiva, esto es, el ámbito histórico y cultural que enmarca el periplo agustiniano de síntesis entre cultura clásica y cristianismo. No intentamos presentar un esquema de la historia, de la literatura o de la filosofía, sino captar en sus líneas esenciales el proceso de aparición, consolidación y mutación de la cultura grecolatina en el marco del cristianismo de la Antigüedad, tal como se nos presenta en Agustín.

Para vislumbrar la intensa tarea de síntesis llevada a cabo por el Hiponense resulta necesario presentar, en los elementos esenciales, su situación histórica, su peculiar modulación de la cultura clásica, tanto en lo que se refiere la cultura propia del maestro de retórica como a su cultura filosófica; estos elementos nos conducen también a ponderar la tarea ya emprendida por la Patrística en el diálogo entre el saber clásico y la novedad cristiana. Al mismo tiempo afirmamos que el Obispo de Hipona pertenece a la denominada Antigüedad Tardía; con ello no buscamos solamente una determinación temporal¹, sino explorar peculiares circunstancias espirituales en el contexto histórico y cultural de la Antigüedad.

¹ En el ámbito de la vida intelectual no es aconsejable utilizar un lenguaje que sugiera cortes excesivamente tajantes; es claro que en Agustín encontramos presentes los principios de la filosofía medieval, pero, a pesar de todo, en su existencia histórica - con toda la ponderación que la expresión exige - se manifiesta un hombre antiguo. Cf. Pieper, J.; "Scholastik", Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München, (tr. "Escolástica").

Antes de entrar en las distintas instancias que hemos señalado en el párrafo anterior, debemos realizar una breve, pero fundamental, presentación de dos conceptos que estarán presentes a lo largo de este trabajo y que, en cuanto tales, debemos precisar en sus alcances.

En distintas oportunidades haremos referencia al esfuerzo de la Patrística, y de Agustín en especial, por alcanzar una determinada síntesis entre razón y fe, pero ¿qué contenidos expresa cada una de ellas?

La fe, desde una perspectiva subjetiva, es una virtud sobrenatural mediante la cual se cree verdadero lo que Dios ha revelado como lo digno de crédito, porque proviene del Fiel en sí mismo, y así otorga un conocimiento más cierto de verdades que, aunque accesibles, la razón no puede alcanzar en plenitud por sí misma².

La fe no sólo no significa una anulación de la razón sino que la presupone: resulta impensable el conocimiento sobrenatural sin el sustento natural; sin los conceptos de persona o Dios serían discursivamente impensables los misterios de la Trinidad o de la Encarnación³. Los llamados Preámbulos de la fe, conjunto de verdades alcanzadas por la razón, constituyen la base justificativa de las verdades sobrenaturales reveladas.

Lo que presentamos en esta apretada formulación es el resultado de un proceso histórico que no fue lineal ni estuvo exento de dificultades. Hay diferencias sustanciales entre el pensamiento clásico y el cristianismo; y la primera es que éste último no se presenta como una filosofía sino como una religión revelada por Dios, sin conexión alguna (obviamente con excepción del judaísmo), con las religiones anteriores, y en esta línea de pensamiento como una filosofía religiosa, religada en última instancia al Dios Trinitario.

Es posible que la primera reflexión acerca de los contenidos de la Revelación los hallemos en el Evangelio de san Juan y en las Cartas. En el primero, Cristo es el *Logos*, el Verbo divino hecho hombre y la expresión de la

Figuras y problemas de la filosofía medieval, in: Filosofía medieval y mundo moderno, Madrid, 1979, pp. 22-24).

² La presentación de la perspectiva subjetiva no debe hacernos olvidar su sustento objetivo, tal como lo presenta el Apóstol en Hebreos 11,1: *La fe (πίστις) es la realidad (ὀπίστασις, substantia) de lo que esperamos, prueba (ἔλεγχος, argumentum) de hechos y no de apariencias.*

³ Cf. Artigas, M.; Introducción a la filosofía, Pamplona, 1987, pp. 101- 103, a quien seguimos en este punto de la presentación.

sabiduría divina. *Logos* no es aquí la verdad inteligible sino la Verdad hecha carne⁴. En el Epistolario, especialmente en las cartas de san Pablo, el cristianismo desarrolla la conciencia de su catolicidad: en la muerte y resurrección de Cristo está misticamente presente la humanidad; por ello, la Iglesia es el cuerpo de Cristo, cuyos miembros son los cristianos.

El cristianismo, desde Justino de Roma en adelante, se presentaba novedoso y original respecto de la cultura de la antigüedad, al tiempo que se desarrollaba una clara conciencia de que no bastaba contraponer fe y filosofía; en primer término, porque se hacía indispensable adquirir los instrumentos intelectuales necesarios para investigar la verdad revelada; y en segundo término, como consecuencia directa del anterior, no resultaba posible desconocer la envergadura del pensamiento clásico y simplemente dejarlo de lado.

La realidad del Evangelio iluminaba con una nueva luz las cuestiones filosóficas planteadas por el mundo clásico, al tiempo que abría demandas inéditas para aquel mismo mundo. Resulta difícil calibrar la audacia intelectual que se requirió para asimilar y transponer la filosofía clásica y el sentido siempre renovado de la Revelación, tal como se muestra de modo paradigmático en Agustín.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

⁴ Jn. I, 14: *Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο // καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* (Y el *Logos* se hizo carne y habitó entre nosotros).

II

El De civitate Dei no podría ser comprendido en toda su profundidad, si lo mantenemos ajeno a su contexto histórico - político. En distintas oportunidades hemos de señalar la pertenencia de Agustín a la Antigüedad Tardía; ello nos ubica en las puertas de la caída del Imperio romano de Occidente, esto es, en las postrimerías del mundo antiguo. Asistimos al encuentro de dos épocas: por un lado, el lento pero indefectible hundimiento del Imperio Romano de Occidente y, por otro, la prefiguración del orden medieval, a partir del caos de las invasiones. En esta época, de la que Agustín resulta su emblema, los procesos de transición se aglutinan en un foco, en el que se concentran lo que agoniza y lo que empieza a formarse.

En efecto, el 17 de enero del 395 moría en Milán Teodosio el Grande y con este hispano desaparecía también el último emperador de Roma en el más pleno sentido del término, pues había sido designado en 379 Emperador de Oriente para asumir el gobierno occidental tras el asesinato de su colega Valentiniano II a manos del usurpador Eugenio, a quien derrotó definitivamente en la batalla de *Rapidum*.

Arcadio y Honorio, los dos hijos de Teodosio, habían sido investidos con el título de *Augustos* cuando aún vivía su padre. El testamento de Teodosio señalaba que el Imperio debía ser dividido entre sus hijos: a Arcadio le correspondía la parte Oriental y a Honorio la Occidental; la delimitación definitiva quedó fijada en el año 396⁵.

La situación antes mencionada no fue una novedad: ésta era corriente desde que Diocleciano introdujera el Colegio imperial (dos Augustos y dos Césares), que diera el nombre de tetrarquía al gobierno del Bajo Imperio; el elemento que introducía una importante diferencia estaba dado por la ausencia de coordinación de ambas partes⁶. Si embargo se hacían constantes esfuerzos por mantener la unidad de las *Partes Imperii*, especialmente cuando existieron emperadores en Occidente: las leyes dadas por uno de los emperadores tenían vigencia en todo el Imperio, si se remitía para su

⁵ *En 395, à la mort de Théodose, l'unité impériale est définitivement rompue: l'Empire d'Orient et l'Empire d'Occident, désormais étrangers l'un à l'autre, ne se retrouveront plus jamais.* Simon, M.; La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme, Paris, 1972, p. 409.

⁶ Cf. Orladis, J.; Historia Universal T. III (Del mundo antiguo al medieval), Pamplona, 1981, p.26. Grimal, P.; L'Empire romain, Paris, 1993, pp.179-184. Le Bohec, Y.- Le Glay, J.- Voisin, J.L; Histoire romaine, Paris, 1991

publicación; en ocasiones, ciertas leyes fueron promulgadas en nombre de ambos emperadores, como fue el caso del Código teodosiano, que fue publicado bajo Teodosio II y Valentiniano III. El vínculo de mayor peso era aquél que le permitía, al emperador de una de las partes, designar al sucesor del emperador fallecido "de la otra parte" del Imperio⁷.

El Imperio occidental pronto tuvo que afrontar muy serias dificultades internas⁸; el conde Gildo tomó el poder del África latina y cortó los suministros de trigo a Roma; la rebelión fracasó y Gildo se suicidó en 398. Los visigodos dirigidos por Alarico se constituyeron en una amenaza de mucha mayor envergadura; en el año 397, ocuparon todo el Peloponeso, lo que obligó al emperador Arcadio a dos concesiones: otorgar a Alarico el título de Maestro de la Milicia para el Ilírico y conceder que el pueblo, en calidad de federado, se estableciese en el Epiro.

En 401, Alarico se apoderó de Aquilea y, con el dominio del valle del Po, puso sitio a Milán, lo cual obligó al emperador Honorio a refugiarse en Rávena; el vándalo Estilcón, general de los ejércitos de occidente, que se encontraba en la siempre difícil frontera danubiana, regresó a Italia y, con las tropas acantonadas en la Galia, derrotó a Alarico sucesivamente en el valle del Tanaro y en Verona (402).

El clima de entusiasmo por estas victorias romanas se cortó abruptamente con la catástrofe de las Galias en el 406, cuando una horda de germanos, vándalos y suevos cruzó la frontera del Rin y causó una enorme devastación.

Las dificultades no concluyeron aquí. El ejército estacionado en Britania proclamó con el nombre de Constantino III a su jefe y se trasladó al continente, con lo que dejó a la isla sin tropas defensivas. Un general de Estilcón, el godo Saro, trató de frenar la sedición sin éxito. Además, desde Rávena, la aristocracia senatorial, previsiblemente antigermánica, conspiraba contra Estilcón, acusándolo de tener tratos secretos con Alarico, para que su hijo Euquerio sustituyera al emperador Honorio; Estilcón fue asesinado el 22 de agosto del 408; su muerte dejó un vacío de poder que hizo desesperada la situación del emperador: el ejército visigodo desolaba Italia y por tres veces, desde fines del 408, puso sitio a Roma; el tercer ataque de Alarico contra Roma

⁷ El mencionado Valentiniano III fue instituido por el emperador oriental. Ibidem.

⁸ No haremos referencia aquí a las tensiones de ambas *Partes Imperii*, que se iniciaron de inmediato por la posesión de las provincias de Dacia y Macedonia.

culminó con el famoso saqueo de la Urbe entre el 24 al 26 de agosto del 410, que tan estrechamente vinculado se encuentra con el *De civitate Dei*.

Por Agustín y por el historiador español Paulo Orosio⁹, entre otros, tenemos conocimiento de la manera que este suceso impresionó al mundo; aunque de fe arriana, Alarico prohibió todo daño a las basílicas de san Pedro y san Pablo y a los santuarios de los mártires, lo que los convirtió en lugar de asilo; sin embargo, la destrucción y las depredaciones fueron incalculables¹⁰. Como romano, Agustín debió sufrir íntimamente la catástrofe; como cristiano supo que esta catástrofe iluminaba el camino del peregrinaje¹¹.

La creciente disociación de ambas partes del Imperio era la manifestación de una realidad profunda que la fuerza unificadora de Roma había mantenido en letargo: los diferentes modos que caracterizaban el espíritu latino y el griego. Como consecuencia de esta profunda disonancia, el desconocimiento del griego se fue generalizando en la sociedad occidental, hasta llegar, aunque no totalmente, a los ambientes clericales y aristocráticos; tal situación explica las dificultades de Agustín en el aprendizaje de la lengua de la Hélade. Para justipreciar esta nueva realidad debemos recordar que, desde el punto de vista lingüístico, el cristianismo fue un movimiento griego desde finales del siglo II, razón por la cual la lengua de la Hélade debe considerarse como la original de la Patrística; sin embargo fue reemplazada parcialmente en Oriente por el siríaco, el copto y el armenio, y completamente por el latín en Occidente¹².

Un proceso similar se desarrolló en Oriente. Si bien el latín fue durante algún tiempo la lengua oficial¹³, poco a poco fue sustituido por el griego; se daban al mismo tiempo signos inequívocos de la orientalización del Imperio: domina en la corte el estilo de los persas sasánidas; el título de *Imperator* es cambiado por el de *Basileus*; la procedencia geográfica de las dinastías que se sucedieron en el Imperio oriental, originarias de Armenia e

⁹ Cf. *Hist.*, 7,39.

¹⁰ *De civ. Dei.*, I,1: *Testantur hoc martyrum loca et basilicae Apostolorum, quae in illa vastatione Urbis ad se confugientes suos alienosque receperunt.*

¹¹ *Comme romain, Augustin a dû, à l'unisson de ses contemporains, être bouleversé par le désastre de 410. Comme chrétien, il veut voir plus loin, car il est moins préoccupé de la grandeur périssable d'une ville qui s'est crue à tort éternelle que de l'accomplissement de la volonté divine.* Simon, M.; op.cit., p. 412.

¹² Quasten, I.; *Patrology*, Brussels, 1950 (tr. *Patrología*, Madrid, 1962, pp. 28-30).

¹³ Recordemos, a manera de ejemplo, que las obras legislativas de Teodosio II y Justiniano se redactaron en esta lengua.

Isauria, hicieron que estas tendencias se acentuaran cada vez con mayor vigor¹⁴. Un dato de la mayor importancia para nuestro trabajo es la ignorancia del latín y, en general, el menosprecio hacia la cultura occidental; esta doble combinación hizo que muy escasas obras latinas fueran traducidas al griego, lo cual impidió el conocimiento del profundo desarrollo del saber teológico que había impulsado el genio peculiar de Agustín. Tal vez se trate de una de las razones más significativas que profundizó las diferencias entre ambas Iglesias.

III

Los estudios literarios de Agustín resultan de interés porque constituyen el pilar fundamental de su formación y también porque tendrán consecuencias de importancia en sus concepciones teológicas, como poco más adelante podremos demostrar.

En Las Confesiones¹⁵, Agustín refiere que, una vez concluidos sus estudios en la escuela del gramático, debió viajar a Cartago para continuar su preparación junto al maestro de retórica, donde recibirá lo esencial de su formación literaria¹⁶, aquella que lo convertiría –según la expresión de Agustín– en *vir eloquentissimus*¹⁷. El aspecto más significativo de su enseñanza estaba

¹⁴ Cf. Contreras, E., osb – Peña, R., ocsa; El contexto histórico eclesial de los Padres latinos. Siglos IV-V, Luján 1993, pp. 25 ss.

¹⁵ Cf. II, 3,5.

¹⁶... *le grammairien ne faisait que poser des fondements, préparer des matériaux; seul le rhéteur pouvait achever l'édifice de la culture...* Marrou, H.I.; op.cit., p. 47.

Para el detalle de estas cuestiones vid. Marrou, H.I.; Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, 1955 (tr. Historia de la Educación en la Antigüedad, Bs.As., 1966)

¹⁷ El estudioso James J. O'Donnell trabaja sobre las citas clásicas en Agustín; a modo de ejemplo presentamos una parte del material correspondiente a Cicerón, a fin de formarnos una imagen fidedigna de estas presencias textuales o de estos ecos de su memoria. (*The most difficult case of all because of the depth of Augustine's familiarity with Cicero from an early age and because here a couple of crucial works have largely disappeared. I continue to follow Hagendahl for the list of testimonia, while preferring Testard's interpretation of the data on several points; I will summarize the data for each work of Cicero*). En los puntos siguientes, nuestro autor resume los datos disponibles para cada obra de Cicerón presente en la carrera de Agustín como escritor. Así, entre las referencias generales, podemos ubicar la Epístola 9, dirigida al joven Dióscoro y fechada en el 410. Esta carta es la fuente de un número

dado por la elocuencia, que comprendía tanto aspectos teóricos como prácticos, tal como sucedía en la oratoria griega, a la cual se hacen escasas modificaciones significativas en Roma¹⁸. El primer esfuerzo por hacer propia esta técnica lo encontramos en la escuela fundada por Ploicio Galo, en los primeros años del s. I a. C., y realizado en forma definitiva por Cicerón¹⁹, quien, desde De Inventione hasta el Orator, tradujo los vocablos esenciales y elaboró los manuales imprescindibles para su enseñanza sistemática. Más allá de la posible influencia de otros autores (Quintiliano, por ejemplo), Cicerón, en la época de Agustín, es el autor por antonomasia; los maestros de Cartago le enseñaron la técnica oratoria a través de los textos del Arpinate²⁰. Una vez que fueron fijados no sufrieron ninguna evolución ni reflejaron, entonces, las transformaciones de los ideales literarios.

Así como la enseñanza teórica se encontraba fijada tradicionalmente, así también su práctica, que continuaba, del mismo modo, la escuela griega. En este sentido, el alumno iniciaba sus estudios con el maestro de retórica, a partir

desproporcionado de testimonios de Agustín sobre Cicerón, a causa de las preguntas que sobre este autor le ha hecho el destinatario de la misiva. Al respecto, O'Donnell señala con agudeza que Agustín mostró una actitud de lejano desdén hacia los conocimientos aprendidos en los años de su juventud, aunque majestuosamente presentes en la misma prosa que pretende invalidarlos (*Augustine took a haughty posture of disdain towards those things which he learned in his youth, but even in that stylized disdain, there is the almost hidden concession that "aliqua ex eis in animis eorum nimia consuetudine" might still be found, even in bishops*). En el Contra Julianum y en el Opus imperfectum contra Julianum, Agustín confronta a un autor que recurre, en forma casi ostentosa, a las citas clásicas. Esta situación parece haberlo movido a realizar cierta relectura de su material de biblioteca, puesto que hace una referencia del tantas veces citado *O tempora, O mores!* mediante una elaborada alusión al Pro Caecilio. O'Donnell sugiere que la diversidad de citas puede hacer pensar en una fuente secundaria, un cierto *florilegium Ciceronianum*, confeccionado por el mismo Agustín en su época de estudiante y pensado como una cantera de recursos a la hora de componer panegíricos. Cf. Augustine's Classical Readings, *Recherches Augustiniennes* 15 (1980) 144-175. Este texto fue leído de la red Internet en <http://ccat.sas.upenn.edu/jod>.

¹⁸ ... celle qu'on enseignait au IV^e siècle était cette même rhétorique que l'école grecque, des Sophistes et d'Isocrate à Hermagoras, avait peu à peu dégagée de l'expérience et codifiée; cette même rhétorique qui, au II^e siècle avant J.C., fut révélée aux orateurs romains, et bientôt adoptée par eux avec enthousiasme. Marrou, H.I.; op.cit., p. 48.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Cf. Conf., III, 4,7.

de la preparación previa que había tenido en la escuela del Gramático²¹. Los ejercicios seguían un orden de dificultad creciente: fábula, narración, sentencia, refutación (o confirmación) de un mito, lugar común, elogio, comparación, descripción y la tesis y discusión de un proyecto de ley²².

Es necesario, sin embargo, considerar también la posición de san Agustín frente a la retórica; no sólo es un pensador profundo, sino además un gran escritor. Las Confesiones o La ciudad de Dios son, en todo sentido, dos de los más grandes libros de occidente y su estilo es el de la prosa artística antigua. Los medios de la retórica antigua entran aquí al servicio del nuevo mundo espiritual cristiano; la retórica se convierte en poesía, como tan a menudo ocurre en la liturgia romana²³.

Con lo anterior queremos significar que la retórica ha ejercido una influencia perdurable en el espíritu de Agustín, pues no quedó reducido a un escaso número de tópicos estereotipados, pues ellos sólo constituyen una mínima parte de la compleja realidad que los antiguos llamaban retórica; en efecto, la *elocutio*, que tradicionalmente nombraba aquel arte, era una de las cinco en que se distinguía²⁴. No sólo las figuras sonoras, los miembros de construcción idéntica con frecuentes cláusulas asonantes, las anáforas y antítesis, sino también los diálogos simulados son herencia de la escuela retórica²⁵. La predicación cristiana se desarrolló sobre el modelo de la diatriba,

²¹ Distintos estudios nos permiten seguir al detalle la formación literaria de Agustín a través de los autores que cita. *At one point, Pierre Courcelle identified three principal methods of Quellenforschung: doctrinal, grammatical, and philological. The first compares points of doctrine held in common by two authors; the second looks for the residue of a source's vocabulary and syntax in the borrower's own work; while the third (Courcelle's own, a method much in favor in this century) holds that the slightest textual parallel, in regard to sources, is infinitely more conclusive than a large number of doctrinal similarities, provided that one knows how to use this fact. It will immediately be seen that all three methods run the risk of seeing parallels where none.* Cf James J. O'Donnell, op.cit., 144-175.

²² Cf. Marrou, H.I.; op.cit., p. 48-50, a quien seguimos en esta parte de la exposición.

²³ Cf. Curtius, E. R.; Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (tr. Literatura europea y Edad Media latina, México, 1975, pp. 115-116).

²⁴ Lausberg, H.; Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München, 1960 (tr. Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura, Madrid, 1980, s.v.).

²⁵ Como señala E. Auerbach, en la época de san Agustín el modo de expresarse de la literatura cristiana -de penosa incorrección para el oído clásico tanto en griego como en latín- no era desde ya hacía tiempo el dominante. Tanto en

esto es, de la declamación escolar de tono filosófico- moral, donde las opiniones eran introducidas en forma de diálogo simulado con sus respuestas²⁶.

Esta misma influencia no sólo se presenta en el estilo sino también en lo más característico de su exégesis teológica. Si la Biblia es un texto inspirado, su contenido nunca puede ser minimizado; lo cual significa que el interprete debe llegar siempre a alcanzar su contenido profético. Esta característica de aproximación al texto sagrado se encuentra con un hábito profundamente arraigado en Agustín, propio del gramático que frecuenta los textos clásicos: lee verso por verso, comenta palabra por palabra y subdivide el texto en fragmentos que estudia al detalle²⁷.

confianza excesiva en el método literario, una seguridad imperturbable en que cada parte del texto puede comentarse sin dificultad hasta el más recóndito de sus significados; según el estudioso francés²⁹, Agustín ha traído aquí, por desgracia, algunos de las deformaciones propias de los gramáticos de la decadencia: muchas veces lo vemos investigar el contenido misterioso de un giro o de una palabra, que, realmente singular y admirable en latín, no es más que un hebraísmo. Interpretaba la Biblia del mismo modo que los gramáticos griegos interpretaban a Homero. En este sentido, y en consonancia con lo expresado por Marrou³⁰ y Curtius³¹, consideramos que la técnica de la exégesis

oriente como en occidente se había producido una fusión: la predicación cristiana se servía de la tradición retórica que saturaba el mundo clásico, hablaba en las formas a que estaban acostumbrados los oyentes, ya que generalmente escuchar una conversación era ante todo recrearse en la sonoridad de las palabras, y ello incluso en el África púnica, donde los oyentes no hablaban en absoluto un latín puro. Los oyentes aplaudían y aclamaban las metáforas de los sermones que más les gustaban; así lo atestiguan en oriente san Juan Crisóstomo y en occidente, Agustín. Cf. Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern, 1958 (tr. Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media, Barcelona, 1969, p. 34.).

²⁶ Aquí parece evidente la presencia literaria de Séneca: *Quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum vita* (Epist., LXXV, 4).

²⁷ El procedimiento seguido en De Genesi ad litteram ofrece un ejemplo elocuente; vid. III, 24.

²⁸ Cf. op.cit., pp. 480 y ss.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.