

La palabra como medio y como fin religioso y político: el caso de Agustín de Hipona un referente de la elite intelectual cristiana en el contexto de la Tardo Antigüedad

The word as political and religious means and goal: the case of Augustine of Hippo, a referent of the Christian intelectual elite in the context of Late Antiquity

Graciela Gómez Aso*

Resumen: A inicios del siglo V, Agustín: el escritor, el hombre de fe, el obispo, el maestro y el intérprete de una época de crisis se transformó en testigo, en valioso relator de las consecuencias sociales y políticas de la caída de Roma a manos de un jefe bárbaro y su sequito de guerreros. En ese contexto el escritor de Hipona construyo, con metódica paciencia una posición que hundía sus raíces culturales en el pasado romano de los tiempos tardo-republicanos y alto-imperiales. Es finalidad de este trabajo demostrar de qué modo dicho pensador urdió un discurso hegemónico ante el paganismo en decadencia y como interpreto la importancia de Roma y su historia pasada y la iglesia católica en su proceso de consolidación, como partes indisolubles del futuro de la *Christianitas* con capital en Roma.

Abstract: At the begining of the fifth century, Augustine, the writer, tha man of faith, the bishop, the master, the interpreter of a critical time, became a witness, a valuable teller of the social and political consequences of the fall of Rome at hands of a barbarian leader and his warriors courtiers. In those context the writer of Hippo built, patiently, a position that sank its cultural roots in the roman past of the late republic and the early empire. The aim of this work is to demonstrate how that thinker create an hegemonic discourse in front of a paganism in decadence and how he understood the importance of Rome, its past and the catholic church in its process of consolidation as indissoluble parts of the future of roman christianity.

Palabras claves:

Agustín de Hipona;
Discurso hegemónico;
Christianitas.

Keywords:

Augustine of Hippo;
Hegemonic discourse;
Christianitas.

Recibido el: 06/08/2018
Aceptado em: 24/09/2018

* Profesora e directora del Programa de Estudios Históricos Greorromanos (PEHG) de la Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Doctora por la UCA. Licenciada en Historia en la Universidad del Salvador.

Introducción

El eje de nuestro trabajo será la palabra como recurso expresivo en los escritos no doctrinales de Agustín de Hipona, reconocido intelectual romano cristiano, en el contexto de la caída de Roma a manos del *Rex Gothorum* Alarico en el año 410.

A inicios del siglo V, Agustín: el escritor, el hombre de fe, el obispo, el maestro y el intérprete de una época de crisis se transformó en testigo, en valioso relator de las consecuencias sociales y políticas de la caída de Roma a manos de un jefe bárbaro y sus sequeiros guerreros. Tras aquella circunstancia Agustín de Hipona emergió como un agudo pensador cristiano ante los escritores paganos. Éstos criticaban con sarcasmo y fina ironía a los emperadores, ya cristianizados y replicaban insistentemente que “Roma había caído en tiempos cristianos” (Augustinus Hipponensis, *Sermo* 81, 9).

En ese contexto el escritor de Hipona construye, con metódica paciencia una posición que hundía sus raíces culturales en el pasado romano de los tiempos tardo-republicanos y alto-imperiales. Ante la crisis y la ruptura cultural del siglo V, la referencia histórica más cercana era la crisis tardo-republicana. ¿Cuál fue la posición de Agustín ante la circunstancia crítica? ¿De qué modo postuló las condiciones del nuevo tiempo ante los hechos agónicos de su presente? ¿Pudo construir un discurso hegemónico ante los postulados críticos del paganismo y ante una realidad en que la barbarie cooptaba los centros políticos representativos de la *Romanitas* Imperial?

Para acercarnos a la problemática planteada recurriremos, en principio, a aquel emblemático pensamiento que el filósofo español José Ortega y Gasset (1914, p. 43), publicara en sus *Meditaciones del Quijote*, en 1914, como una forma de acicate a las producciones historiográficas: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

Para Ortega (1914), es claro que todo lo que está en el entorno del hombre, tanto lo inmediato como lo remoto, lo físico, como lo histórico e incluso lo espiritual, lo modelan, lo influyen. Para el gran filósofo madrileño, vivir era tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. En concreto, la realidad circundante o el contexto “formaban la otra mitad de una persona” (ORTEGA Y GASSET, 1914, p. 43).

En la misma perspectiva y para poder desentrañar nuestros interrogantes debemos analizar el mundo y/o el contexto formativo de Agustín de Hipona y la razón y circunstancia que lo acercó a los autores clásicos. Escritores, cuyas formas y figuras retóricas impactaron profundamente en aquellos jóvenes estudiantes de la Tardo-Antigüedad, tal como lo indican sus textos. En ellos buscaron internalizar el modelo cultural vigente y las ideas paradigmáticas de los referentes intelectuales de aquella época. Fue en esos cenáculos

en los que se formaron los autores que le dieron forma al modelo político, ideológico y religioso que la iglesia cristiana cristalizó entre los siglos IV y V.

Ya lo había dicho magistralmente Jerónimo de Estridón en su carta 60 a Heliodoro, fechada en el año 396: "Aprobemos todo eso como una especie de cuna de la fe naciente: el que bajo bandera ajena fue leal soldado, merecerá ser coronado de laurel apenas empiece a servir a su verdadero rey. No puedes servir a dos señores [...]" (Hieronymus, *Epistola* 60, 10).

La formación de Agustín ha sido fundamental para reflexionar sobre el contexto que le tocó vivir en el siglo V, por ello consideramos pertinente pasar revista a sus estudios y en particular a la importancia que ellos tuvieron la palabra y el modelo discurso aprendido y utilizado en su vida y en su entorno.

En Cartago, Agustín, como todos los jóvenes de su tiempo, se educó en una escuela provincial en la que compartían aulas, tanto paganos como cristianos. En estas aulas norteafricanas, asistieron estudiantes abiertamente maniqueos o donatistas. Esta educación se basaba en dos instancias de aprendizaje: la gramática y la retórica. En su obra *De utilitate credendi* nos conserva los nombres de los autores de gramática más conocidos de su época: Asper, Cornuto, Donato, y, en lo que se refiere a la métrica –que era también una parte de la gramática–, Terenciano Mauro (OROZ RETA, 1967, p. 68). La lengua que se discutía en estas obras de los gramáticos no era el latín de la época, sino el latín de Cicerón, que era incluso para Agustín la lengua clásica. De ahí el interés que más adelante asigne a las reglas fijas y al criterio de autoridad.

Esta enseñanza, a través de una educación formulada mediante una ciencia precisa, razonada y positiva, produjo huellas imborrables en la formación de Agustín. Según Alfaric (1918), durante toda su vida, Agustín seguirá siendo un gramático, y Marrou (1958) ve en el autor del *De Trinitate* y del *De Civitate Dei* al gramático de Madaura, el hombre al servicio de sus primeras enseñanzas.

En Cartago, a partir del año 371, aprende a "afinar su lengua al aplicarse a la lectura de libros" (Aug., *Confesiones*, III, 4, 7). La cultura clásica, en su nivel superior, se define por la retórica, el arte de hablar y de escribir, ya que la práctica general de la lectura en voz alta contribuye a mantener estrecha dependencia entre la literatura y el arte de la oratoria; saber que se estudia para convencer y seducir (DE COURCELLE, 2009, p. 64).

La segunda parte de cualquier curso de gramática se ocupaba de la literatura, y en este aspecto tendía a mezclar literatura y retórica. Porque la educación comenzaba con la literatura, la historia y la política, y terminaba con la elocuencia. En esta parte, la gramática, que puede considerarse como una disciplina exacta y razonada, pierde esta rigidez de la regla. Ya no es posible apelar a la razón, sino que hay que acudir a la emoción

y a la imaginación. Este segundo aspecto de la gramática dejará una marca profunda en la formación de Agustín. Los principales autores estudiados eran Virgilio y Cicerón, junto con Terencio, Horacio, Lucano, Persio, Ovidio, Catulo, Juvenal, Séneca, Salustio y posiblemente Apuleyo.

Como ha descrito claramente Roland Barthes (1993) en *La aventura semiológica*, la enseñanza del *grammaticus* comenzaba a los 7 años. Los alumnos debían oír la cadencia en la lectura de la poesía y hacer lecturas en voz alta (*lectio*), hacer redacciones (fábulas, parafrasear poesías, amplificar máximas) y recibir lecciones de recitación y gesticulación. La enseñanza del *rethor* comenzaba aproximadamente a los 14 años. Los dos ejercicios principales eran: a) narraciones, resúmenes y análisis de argumentos narrativos, de acontecimientos históricos, panegíricos elementales, paralelos, amplificaciones de lugares comunes (*thesis*), discursos sobre un esquema preexistente (*performata materia*) y b) las *declamationes* o discursos sobre casos hipotéticos; es, si se quiere, el ejercicio de lo *racional ficticio* (por consiguiente, la *declamatio* está muy cerca, ya, de la obra).

En concreto, esta pedagogía forzaba *la palabra*. Se buscaba que el alumno perdiera la vergüenza innata a hablar en público y que se sintiera seguro al hacerlo por medio de una técnica metódicamente practicada. Toda esta *educación* quería lograr que el estudiante saliera del silencio y alcanzara un buen dominio del mundo y de los otros (BARTHES, 1993, p. 99; BOISSIER, 1908; MARROU, 1985).

Entre los siglos II y IV, dominaba una forma nueva en el discurso: la "neo-retórica" o "segunda sofística". Era una forma discursiva de un período que oscilaba entre momentos de paz y de ocupación de territorios por los bárbaros. Era un estilo discursivo propio de la región oriental del Imperio, donde se la requería para el comercio y los intercambios, en particular en el Oriente medio. La "neo-retórica" fue *ecuménica*: las mismas figuras fueron aprendidas tanto por Agustín en el África Latina, como por el pagano Libanio en Antioquía y por Gregorio Nacianceno en la Grecia Oriental. Su enseñanza tenía dos pilares: a) *la sofística*: estos oradores eran *puro aparato*. Su finalidad era disfrutar la gloria de un discurso impactante, aunque vacío; y b) *la retórica*: engloba todo, absorbía toda la palabra. Su medio era una importante cultura general, incluso una educación nacional (en el nivel de las escuelas de Asia Menor).

En las escuelas de la "segunda sofística" es importante la acción del *sophites* o director, nombrado por el emperador o por una ciudad. El *rhetor* o profesor le estaba subordinado (BARTHES, 1993, p. 100).

¿Qué elemento destacaba a los intelectuales cristianos en el contexto de la formación pagano-cristiana recibida?

Es de destacar que estos intelectuales presentaron ante la sociedad romana su posición ante las circunstancias de su tiempo, no eran cultores de las glorias del pasado romano, sino analistas agudos y reflexivos sobre los hechos de su tiempo. En su discurso tanto se podía utilizar el elemento combativo, como las suaves maneras, que filólogo alemán Auerbach (1996) ha llamado el *sermo humilis*. La palabra franca y humilde brindada a los humildes.

Coincido con Averil Cameron (1991, p. 2), en que los historiadores debemos ser conscientes del enorme poder del discurso como herramienta de comprensión del pensamiento de un sujeto, inserto en un contexto, que lo influye y al que influye como miembro de una institución combativa y dinámica, como fue la Iglesia cristiana nicena de los siglos IV y V.

Michel Foucault (1994) ha sido más que nadie responsable de este cambio de conciencia acerca de la importancia del discurso en la historia. En su escrito *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad*, fruto de una entrevista realizada por la revista *Concordia* el 20 de enero de 1984, unos meses antes del final de su vida, Foucault (1994) reflexionó sobre la cuestión de cómo el cristianismo fue capaz de desarrollar lo que podemos llamar en sus términos un “discurso totalizador”, un discurso impactante porque abrevaba en la visión ecuménica de los romanos frente a los otros. Entre la *Romanitas* y la *Christianitas*, lo que había cambiado era el modo, la temática del discurso, no el objetivo final. Por eso, Foucault (1994, p. 266) decía:

Y es ahí donde el cristianismo, al introducir la salvación como salvación más allá de la vida, va de alguna manera a desequilibrar o, en todo caso, a trastornar toda esta temática del cuidado de sí. Aunque debo recordar que la condición para realizar su salvación, será precisamente la renuncia. Los cristianos esperan con la muerte la salvación de la muerte.

¿Qué puntos de contacto encontramos entre Romanidad y Christiandad a esta altura del trabajo?

Tal como Max Weber (1964) dijo en el capítulo “Sociología del poder” de su obra póstuma *Economía y Sociedad*, Roma puede ser asimilada con el principio de legitimación del poder o de la dominación del orden político por vía tradicional; esto es, de acuerdo con los principios de una elite dirigente que construyó una visión cosmológica y providencial del mundo conquistado. Una visión que le hizo a la vez ocupar y conservar un imperio

mundial. El orden simbólico que tanto le preocupa a Bourdieu (2009) se conservaba por una indisoluble unión de símbolos y acciones de ascendente político-religioso en tiempos de la tardo-república y el alto-imperio.

Esa *Romanitas* cosmológica y providencial y dueña de la *ecúmene* como cultura político-religiosa, ordenadora del mundo y de los hombres, fue revisada ante los difíciles tiempos vividos entre los siglos IV y V. La caída de Roma del 410 en manos del Rex Gothorum Alarico condujo a una fuerte tensión entre los intelectuales paganos y los cristianos porque ambos grupos buscaron una respuesta a lo que consideraban el fin de los tiempos romanos.

Entre los siglos II al V, en los ámbitos de discusión, reflexión e interpretación de los escritores cristianos o escuelas exegéticas cristianas, se elaboró una "ideología que integraba la *Romanidad* con la doctrina cristiana" (HUBEŇAK, 1997, p. 214; DAUGÉ, 1981).

¿Respondía esta fusión a la mentalidad pactista romana que entendía que la Iglesia y el poder político romano podrían complementarse mutuamente?

En el siglo III, Orígenes fue el intelectual que con mayor énfasis defendió al cristianismo de los embates de los gentiles. Para ello se valió de la retórica que aprendió de maestros griegos o romanos para defender a los cristianos. Cuando el escritor pagano Celso, en su *Discurso verdadero contra los cristianos* (3, 11) caracterizaba a los cristianos como "una raza nueva de hombres, nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, unidos contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente marcados de infamia, pero que se glorían de la execración común". Orígenes rebatió con un cuidado opúsculo, el *Contra Celso*, en el que explicaba que significaba ser cristiano:

Era Jesús, futuro rey ciertamente, aunque no a la manera que se imaginaba Herodes, sino como "convenía diera Dios un reino, para bien de sus vasallos, a un rey que no les haría, como si dijéramos, beneficios corrientes e indiferentes, sino que los educaría y conduciría con leyes verdaderamente de Dios. Eso lo sabía Jesús puntualmente, y, así, negando ser rey a la manera que la gente se imagina, mas enseñando, a par, la excelencia de su propio reino dice: Será mi reino fuera de este mundo, mis servidores hubieran luchado para que no fuera entregado a los judíos; pero la verdad es que mi reino no es de este mundo (Orígenes, *Contra Celso*, 1, 61, énfasis añadido).

A esta altura del trabajo, debemos recordar que el judaísmo y el cristianismo eran religiones históricas que no se fundaban en la proclamación de verdades intemporales, sino en el hecho de la intervención de Dios en el tiempo histórico. Dios había intervenido

en el tiempo real. "Para los cristianos la verdadera historia de la humanidad era la historia de la salvación" (MARROU, 1980, p. 81).

La historia para los cristianos se sustentaba en el uso de episodios históricos que en distinto tiempo y espacio servían de *prefiguración y cumplimiento o demostración*. Desde el siglo III y durante los siglos IV y V, el cristianismo esbozó una mística político-religiosa sustentada en una "visión teológica de la historia" que permitió la subsistencia del Imperio Romano con el apoyo incondicional de la Iglesia en el momento más agudo de su crisis política (BARTNIK, 1968, p. 750).

Esta "teología de la historia" retomó el principio jurídico-cultural romano del *do ut des*, acápite del paganismo antiguo. Esta suerte de sacralización del Imperio fue tarea de intelectuales de la talla de Eusebio de Cesarea, Ambrosio de Milán y en alguna medida Jerónimo de Estridón. Los textos de estos autores nos permiten inferir que ellos consideraban que la *pax romana augustal*, preparó el terreno para la llegada de Cristo y, tras él, el advenimiento de sus seguidores: los cristianos. "Esta unión, esta alianza entre Imperio e Iglesia anticipaba el triunfo de los cristianos sobre el paganismo y sobre las herejías" (HUBEŇAK, 1997, p. 214).

La caída de Roma del 410 fracturaba el eje interpretativo del mito político forjado por los intelectuales de la Tardo República y del período augustal. Durante ese contexto de victorias sostenidas y expansión imperial, un soporte político-religioso justificaba el dominio de la ecúmene por parte del rústico y pragmático pueblo romano, que se consideraba a sí mismo como el pueblo elegido por la divinidad (Júpiter) para administrar los destinos del mundo. En el nuevo contexto del siglo V, sacudido por el saqueo de Roma por Alarico, era razonable que los escritores tanto paganos como cristianos hurgaran en las razones por las cuales la circunstancia había sucedido.

Tras la caída de Roma en manos de Alarico y en tiempo de la polémica entre paganos y cristianos, Jerónimo, otro pensador cristiano de la elite eclesial de su tiempo aportó una reflexión propiamente cristiana que buscaba la interpretación de estas desgracias a partir de la tradición apocalíptica. Jerónimo, comenta o reflexiona, a partir de las epístolas de Pablo a los cristianos de Tesalónica, en la epístola-tratado 121 del año 401:

Según la letra, no puede haber duda que esto se refiere a la venida del anticristo, cuando la grandeza de la persecución forzaré a huir y las embarazadas y los niños lactantes retardarán la fuga. Hay, sin embargo, quienes lo quieren entender del asedio y guerra de Tito y Vespasiano contra los judíos y particularmente contra Jerusalén [...]. El anticristo no será muerto por ejército numeroso, ni por la fuerza de soldados, ni con el auxilio de los ángeles. No tan pronto como Cristo viniere, quedará él aniquilado (Hier., Ep. 121, 11; 121, 4, énfasis añadido).

El comentario de Jerónimo sobrepasa largamente el texto paulino y, en particular, notamos que él transforma su significación religiosa en connotación política. Pensamos que lo hace en función de la "teología política", a la cual la intelectualidad cristiana ha abonado con esmero. Lo esencial es que Jerónimo unió la desaparición del Imperio Romano y al fin del mundo. El primero es interpretado como un obstáculo. Si él admite que el Imperio colapsará, piensa que el fin de los tiempos está próximo.

Roma permanecía, en su reflexión, como el último obstáculo para el fin del mundo, tal como lo había afirmado Tertuliano en su momento. Sólo el Imperio Romano tenía un rol excepcional en la historia, y Jerónimo no pudo imaginar que dicho imperio pudiera ser reemplazado. Para él, sólo la dominación romana, de la ciudad de Roma y de los emperadores romanos, retarda el caos de la confrontación escatológica entre las naciones. Se aprecia en el obispo de Belén un elogio indirecto a la paz romana.

¿Cuál fue, en este contexto, la visión Agustina sobre Roma y la teología política?

Acuerdo con Inglebert (1996, p. 495), en que Agustín fue para la historia de Roma lo que los alejandrinos habían sido para la cultura helénica. Él lo explica todo desde un punto de vista bíblico y cristiano. Considera a la historia de Roma como una *pro-paideia* moral del cristianismo.

Agustín estudió la historia de Roma en función del período que consideraba esencial en su historia: la República. ¿Lo influenció su formación ciceroniana? Es muy probable que así sea. No debemos olvidar que Cicerón, hombre de la aristocracia senatorial urbana, fue uno de los forjadores del constructo discursivo que hacía de los romanos los detentadores de un sistema de dominio cosmológico, centrado en dios y universal (DAUGÉ, 1981, p. 381).

El pensamiento político de Agustín de Hipona, tal como lo podemos observar en la *Ciudad de Dios*, no pretende ser un tratado de filosofía política, sino que representa una imbricación cuidada de la perspectiva cristiana del mundo (que integraba tanto la teología, la filosofía como la historia). Esta visión o imagen formaba parte de la estrategia apologética de Agustín en la que defendía al cristianismo frente a las acusaciones paganas, frente a la sustitución de los antiguos ritos paganos que, para estos últimos, habían producido el saqueo y la caída de Roma en el año 410 (TE SELLE, 1974, p. 10-24). Se observa en él que la historia (en este caso la historia de Roma) es sierva de la teología porque considera que la teología debe modelar la historia.

Agustín rechaza condenar o des-glorificar a Roma. Esta no es ni la ciudad de Dios, ni la del diablo. Roma puede ser utilizada para difundir el Evangelio y la cristianización del Imperio y para difundir la Verdad. Pero Roma tenía en principio una finalidad propia,

terrestre, que ella no ha perdido convirtiéndose en cristiana, que era aquello de dirigir las naciones hacia la paz. La cristianización le aporta algunas cosas que no suprimen su esencia primera, que es terrestre (LOI, 1980, p. 483-503; LUNEAU, 1964, p. 291-413).

¿Cuál fue la posición histórica de Agustín ante el saqueo de Roma por Alarico? ¿Qué interpretación elaboró frente a la crítica de los escritores paganos?

La caída de Roma fue la bisagra de la interpretación historiográfica y teológica de Agustín. Sus escritos se multiplican en función de este hecho. Su teoría de las dos ciudades tiene anclaje en este hecho. Veremos de qué modo lo interpreta Agustín en sus escritos. Los escritos agustinos previos a la caída de Roma estaban imbuidos del recurso retórico del contraste u oposición de imágenes. En el sermón 62 del año 399, ofrecido a los cartagineses, el hiponense había anticipado la importancia de vencer a los paganos no desde el valor de los bienes terrestres, sino desde la conversión de ellos para atraerlos a la luz de la fe cristiana que los salvaría del fin terrestre de Roma y su Imperio:

No opriman los cristianos si oprimen los paganos. (La Iglesia) es el Cuerpo de Cristo. ¿No era eso lo que decíamos, esto es, que el Cuerpo de Cristo era apretujado, pero no tocado? Toleraba a quienes les oprimían y buscaba a quienes les tocasen. ¡Ojalá, hermanos, opriman el Cuerpo de Cristo los paganos que acostumbran a hacerlo. Mas no los cristianos! Hermanos, es deber mío decíroslo; a mí me corresponde hablar a los cristianos. El mismo Apóstol dice: ¿Por qué voy yo a juzgar a los que están fuera? (1 Corintios 5:12) ellos, como a hombres débiles, les hablamos de otra manera, Se les ha de acariciar para que escuchen la verdad; en vosotros se ha de sacar la parte podrida. Si buscáis un medio con que vencer a los paganos, con que traerlos a la luz, con que llamarlos a la salvación, abandonad sus bagatelas. Y si no asienten a vuestra verdad, que se avergüencen de su poquedad (Aug., Serm. 62, 11, énfasis añadido).

Brillante opúsculo en el que la teología se antepone a la política para guiar las acciones de los cristianos. Agustín brindó entre los años 410 y 411 en Cartago el sermón 105. Es esta una pieza discursiva nodal para comprender el plan teológico agustino en torno a las dos ciudades que el cristiano transitará tanto en el ciclo terrestre como en el celeste:

¿Por qué te estremeces porque perecen los reinos terrenos? Se te prometió el celestial para que no percieses tú junto con los terrenos. Porque se predijo su ruina y en forma que no deja duda. No podemos negar esa predicción. El Señor a quien esperas te dijo: Se levantará nación contra nación y reino contra reino (Mt., 24:7). Los reinos terrenos cambian, pero llegará aquel de quien se dijo: Y su reino no tendrá fin (Lc., 1:33).

Quienes prometieron eternidad a los reinos terrenos, no lo hicieron llevados de la verdad, sino que mintieron por adular. Uno de sus poetas introduce a Júpiter, que se dirige con estas palabras a los romanos: «Yo no establecí para ellos términos

espaciales ni límites temporales; les di un imperio eterno» (Virgilio, Eneida, I, 278-279) De ninguna forma responde a la verdad. El reino eterno que les diste, ¡oh tú que nada diste!, ¿está en la tierra o en el cielo? Sin duda, en la tierra. Y aunque estuviese en el cielo, El cielo y la tierra pasarán. Pasarán hasta las cosas que hizo el mismo Dios; ¡cuánto más rápidamente las que hizo Rómulo! Si quisiéramos llamar a cuentas a Virgilio y reprocharle el haber dicho tales cosas, quizá nos llevara a un rincón para decirnos: «También yo lo sé, pero para vender mis palabras a los romanos, ¿qué iba a hacer sino prometerles adulatoriamente lo que era falso? Ten en cuenta que al decir 'les di un imperio eterno' obré con cautela, pues lo puse en boca de Júpiter. Personalmente no dije falsedad alguna; el papel de mentiroso lo dejé para Júpiter (Aug., Serm. 105, 9-10, énfasis añadido).

Este es un claro ejemplo de lo que indicamos como argumento central. La palabra, su modelo discursivo son obra de su formación clásica. Es por ello que recibe los modos, los medios y el "tempo" retórico de los clásicos y desde allí construye una síntesis entre la *Romanitas* y la *Christianitas*. En este emblemático sermón, demuele a Virgilio y utiliza los argumentos, que el admiró en su juventud, para mostrar la vejez de sus palabras con la finalidad de demostrar argumentativamente que el paganismo es una religión agonizante.

Para Agustín, la caída de Roma mató al argumento cosmológico, centrado en el dios pagano y universal. Sólo una *renovatio* cristiana restaurará la Roma terrestre en sintonía con la Jerusalén celeste, a la que cada cristiano llegará tras su peregrinaje en la Tierra.

Todo lo presentado hasta aquí forma parte de un plan meditado dentro del contexto de su época, pero la visión agustina era también *ecumenista* y lo expresa en sus epístolas 185, 197 y 199, y en sus sermones 37, 45 y 313. Tomaremos como ejemplo, en esta oportunidad, la epístola 185, que puede ser considerada el acápice del ecumenismo agustino. Es enviada al papa Bonifacio en el año 417. En su capítulo 3 refiere:

Reconocen con nosotros a Cristo en aquel pasaje *Se acordarán y volverán al Señor todos los límites de la tierra, porque del Señor es el Reino y Él dominará a las gentes (Ps., 22:27)*. Reconocen con nosotros a Cristo cuando leen: *El Señor me dijo: 'Mi hijo eres tú, yo te engendré hoy' (Ps., 2:7)* Y no quieren reconocer a la Iglesia en lo que sigue: *Pídeme y te daré las gentes en herencia tuya, y para posesión tuya los términos de la tierra (Ps., 2:8)*. Reconocen con nosotros a Cristo cuando el mismo Señor dice en el Evangelio: *Convenía que Cristo padeciese y resucitase de entre los muertos al tercer día. Y no quieren reconocer a la Iglesia en lo que sigue: Y que se predicase en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados por todas las naciones, empezando desde Jerusalén (Lc., 24:47)*. Otros innumerables testimonios hay en los libros santos, que no debo resumir en este alegato. *En todos ellos aparece Cristo nuestro Señor, ya en cuanto a su divinidad, por la que es igual al Padre, pues en el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios (Jn., 1:1); ya en cuanto a la humildad de la carne asumida, pues el verbo se hizo carne y hábito entre nosotros (Jn., 1:14)*. Pero juntamente aparece la Iglesia, no tan sólo en África, como éstos deliran en su impudente vanidad, sino *difundida por todo el orbe terráqueo (Aug., Epístola 185, 3, énfasis añadido)*.

Conclusiones

Tal como podemos apreciar en sus escritos la epístola 185 sintetiza ejemplarmente el pensamiento y el sentir apologético de Agustín, quien rechaza des-glorificar a Roma puede ser utilizada para difundir el Evangelio y la cristianización del Imperio. Roma, en su pensamiento, tenía en principio una finalidad propia, terrestre, que no ha perdido convirtiéndose en cristiana. Su tarea era dirigir las naciones hacia la paz.

En cuanto a su posición acerca del nuevo tiempo en los escritos anteriores a la caída de Roma del 410, tal el caso del sermón 62 del año 399, el hiponense había anticipado la importancia de vencer a los paganos con el fin último de la conversión de ellos para atraerlos a la fe cristiana que los salvaría del fin terrestre de Roma y su Imperio. Para Agustín, es evidente que la historia, siempre debe ser, sierva de la teología. Su teología de la historia lo deja a resguardo en cada uno de sus escritos.

En síntesis, el uso de la palabra, en los giros discursivos podemos reconocer un esfuerzo ideológico y político de consolidar un *nosotros cristiano*. Para Agustín de Hipona, los cristianos deben sentirse dominadores en ese presente duro y conflictivo de la caída de Roma, porque es en ese contexto en el que la comunidad cristiana afianzará su futuro promisorio tanto en la tierra como en el mundo celeste. Para hablar de los otros, los intelectuales paganos, la figura retórica utilizada es de alto impacto, son un *espectro rancio*, tienen *olor a pasado*. El discurso Agustino es hegemónico, es totalizador cuando postula que la iglesia difundida en todo el orbe será desde la ciudad terrestre la que prepare a cada cristiano en su peregrinaje hacia la Jerusalén celeste. Toda una preparación cultural y discursiva producida en el Tardo Antiguo, que perfila a la iglesia cristiana nicena a una consolidación plena en la *Media Aetatis*. Tema de otro exhaustivo estudio.

Referencias

Fuentes primarias

AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*. Madrid: Gredos, 2010

AUGUSTINUS. De Civitate Dei. In: HOFFMANN, E. (Ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Kirchengväterkommission, 1899. v. 40/1.

AUGUSTINUS. Epistolae. In: GOLDBACHER, A. (Ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Kirchengväterkommission, 1911. v. 57.

CELSO. *Discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza, 1988.

- HIERONYMUS. Epistolae 121-154 In: HILBERG, I. (Ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Kirchengväterkommission, 1918. v. 56.
- HIERONYMUS. Epistolae 1-70. In: HILBERG, I. (Ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Kirchengväterkommission, 1910. v. 54.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Madrid: La editorial católica, 1967.
- ST. AUGUSTINE. Sermon on the Mount. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers: first Series, St. Augustine: Sermon on the Mount, Harmony of the Gospels, Homilies on the Gospels*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. VI.

Bibliografía

- ALFARIC, P. *L'Évolution intellectuelle de S. Agustin*. París: Nourry, 1918.
- AUERBACH, E. *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BARTHES, R. *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 1993.
- BARTNIK, C. L'interpretation théologique de la crise de l'Empire romain par Leon le Grand. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, v. 63, p. 745-784, 1968.
- BOISSIER, G. *El fin del paganismo: estudio sobre las últimas luchas religiosas en el siglo IV en Occidente*. Madrid: Daniel Jorro, 1908.
- BOURDIEU, P. *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire: the development of Christian discourse*. Los Angeles: University of California Press, 1991.
- DAUGÉ, Y. *Le barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles: Latomus, 1981.
- DE COURCELLE, D. San Agustín, su pensamiento, su obra. *Estudios*, v. 88, p. 61-80, 2009.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. 1954-1988. Paris: Gallimard, 1994. t. IV.
- HUBEŇAK, F. *Roma el mito político*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1997.
- INGLEBERT, H. *Les romaines chrétiennes, face l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III-V siècles)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- LOI, V. Il *De Civitate Dei* e la coscienza storiografica di Santo Agostino. En: *La storiografia ecclesiastica nella tarda Antichità. Atti del convegno di Erise*. Mesina: Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1980, p. 480-485.
- LUNEAU, A. *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église: la doctrine des âges du monde*. Paris: Beauchesne, 1964.
- MARROU, H.-I. *¿Decadencia romana o Antigüedad Tardía? Siglos III-VI*. Madrid: Rialp, 1980.

MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1958.

MARROU, H.-I. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Akal, 1985.

OROZ RETA, J. *San Agustín: el hombre, el escritor, el santo*. Madrid: Agustinus, 1967.

ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914.

TE SELLE, E. *Augustine the Theologian*. Oregon: Wipf and Stock, 1974.

WEBER, M. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.