

## San Agustín, actor y testigo de la cultura popular pagana. Mitografía romana y literatura profana en las obras del obispo de Hipona

### RESUMEN

Se estudia el protagonismo de San Agustín como mitógrafo de los dioses romanos. Esa intención exegetica se refleja en *La ciudad de Dios*, donde utiliza la obra varroniana *Antiquitates rerum humanarum divinarumque* en su invectiva contra el paganismo, y en un gran número de sus obras, en las que se aprecia la transmisión y exégesis de esos mismos dioses. Su ánimo racionalista nace de su formación en las artes liberales y, especialmente, de su vasto conocimiento de la literatura profana, cuyo eco recoge, al tiempo que se vale de ella para evaluar y denostar los rescoldos de la cultura popular pagana, aún presentes en la sociedad romana del tránsito del s. IV al V, en un ambiente de progresión hegemónica del pensamiento cristiano.

PALABRAS CLAVE. San Agustín, cristianismo, paganismo, mitología, Virgilio, Cicerón, Salustio.

### ABSTRACT

St Augustine's leading role as a mythograph of the Roman gods is studied. His exegetic intention is depicted in *The City of God*, in which Varro's *Antiquitates rerum humanarum* is made use of as an invective against paganism, as well as in many of his works, in which the exegesis and transmission of those pagan gods is perceived. His rationalist spirit ensues from his training in liberal arts and especially from his vast knowledge of profane literature, which he echoes while taking advantage of it to call down and berate the embers of people's pagan culture, still surviving in Roman society at the turn of the fifth century A. D., in an atmosphere of hegemonic progression of Christian thought.

KEYWORDS. Augustine, christianity, paganism, mythology, Vergil, Cicero, Sallust.

## INTRODUCCIÓN

Este artículo es una sinopsis de la tesis titulada *Mitología clásica y cultura popular pagana en la obra de San Agustín*, defendida por el autor en la UCM y bajo la dirección del catedrático de Filología Latina Vicente Cristóbal López.

El escrito recoge la impronta de la cultura pagana de San Agustín, fruto de su educación en las artes liberales, así como de su propia experiencia en la sociedad romana del tránsito del s. IV al V en la que le tocó vivir. Esa formación le aportó un enorme bagaje cultural que le permite erigirse, desde una intención apologista, en un mitógrafo de relevancia, pero también en crítico de las costumbres paganas y en un eximio transmisor de la literatura profana.

Afrontamos el estudio desde tres diferentes perspectivas, pero, a nuestro juicio, complementarias: 1. La crítica de la teología romana; en *La ciudad de Dios* se vale de la obra perdida de Varrón *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, de la que es un importante transmisor, para denostar la religión romana, y eso lo convierte en un exégeta relevante de los dioses romanos y de la mitología clásica; esa interpretación racionalista no es exclusiva en *La ciudad de Dios*, sino que se halla presente en un buen número de obras de su extensa producción literaria. 2. La censura de la religión romana lo conduce a una devaluación y a un desprecio indisimulado de las costumbres aún vigentes de la cultura popular pagana; a tal fin, toma como referencia cuatro pilares de esas prácticas supersticiosas de la sociedad gentil: la astrología y el *fatum*, las artes mágicas, los *ludi scaenici* y las fiestas religiosas y populares. 3. Por último, se enuncia el destello inequívoco de la literatura profana en sus obras; expresa un aparente rechazo de la poesía, que no es sincero, sino que obedece más bien a una impostación nacida de su militancia cristiana, pues ama profundamente a Virgilio, en quien encuentra semillas de la palabra divina; deposita una mayor confianza en la prosa, como instrumento de transmisión de la verdad, frente a la poesía, donde advierte la ficción y el maltrato de la divinidad; igualmente, nos deja abundantes destellos de otros autores profanos entre los que cobran especial relevancia Cicerón, Salustio y Terencio, autores canónicos que estudió en la escuela.

## 1. LA OBRA AGUSTINIANA COMO FUENTE MITOGRÁFICA

La figura de Varrón es indispensable en cualquier estudio que se haga sobre la religión romana. Este erudito romano es receptor de la admiración y respeto tanto de estudiosos paganos como de cristianos. Su presencia en las obras de San Agustín y el hecho de ocupar un lugar de preeminencia en su magna obra *La ciudad de Dios* se deben a la excelente opinión que guardaba de él a pesar de tratarse de un escritor pagano<sup>1</sup>. La obra perdida *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*<sup>2</sup> es la obra de referencia que San Agustín escruta para deslizar su crítica del politeísmo mediante un procedimiento racionalista capaz de desvirtuar la validez de la religión romana<sup>3</sup>. En consecuencia, se erige este Doctor de la Iglesia en uno de los transmisores más eximios de los fragmentos conservados de la obra varroniana. Si bien San Agustín hace un encomio de la ejemplaridad moral e intelectual

---

1 Vid. CIPRIANI, N. ("El *De philosophia* de Varrón en las obras de San Agustín anteriores al *De civitate Dei*", *Augustinus* vol. 55, 218-219 (2010) 463-490) para el influjo de Varrón sobre las obras filosóficas primeras de San Agustín.

2 Debemos una primera recopilación ordenada de los fragmentos de esta obra a R. Agand en *De Varronis rerum divinarum libris I, XIV, XVI ab Augustino in libris De civitate Dei IV, VI, VII exscriptis*, Lipsiae 1896. Cf. SCHWARZ, E., «De M. Terentii Varronis apud sanctos Patres vestigiis», en *Jahrbücher für class. Philologie*, Supplementbd 16 (1888) 405-499; COURCELLE, P., *La figura e l'opera de Terenzio Varrone Reatino nel "De civitate Dei" di Agostino*, Napoli 1969. En *De civ.* 6, 4, San Agustín desnuda esta obra perdida de Varrón y la distribuye en veinticuatro libros dedicados a las cuestiones humanas y otros quince a las divinas, tomados en el primer caso de seis en seis y en el segundo, de tres en tres. En ambas obras, antepone un libro general a modo de introducción. Sobre la estructura del libro relativo a las cuestiones divinas, que es el que nos ocupa, presenta la siguiente distribución: *Liber I*, tres libros sobre los hombres que se dedican a las cuestiones religiosas: pontífices, augures y *quindecimviro*s; *Liber II*, tres libros sobre la topografía religiosa: capillas (*sacella*), templos, lugares religiosos; *Liber III*, libros sobre los tiempos o fiestas (*dies festi*): ferias, juegos circenses (*ludi circenses*) y representaciones teatrales (*ludi scaenici*); *Liber IV*, sobre el culto o las cuestiones sagradas, quiénes son responsables, dónde, cuándo y en qué consisten: consagraciones, sacrificios privados y sacrificios públicos (*sacra publica*); *Liber V* sobre los dioses: dioses ciertos, dioses inciertos y dioses principales y selectos.

3 Al hablar de la religión pagana o, si se prefiere, de la mitología, San Agustín utiliza la palabra "teología".

de Varrón <sup>4</sup> mediante una paráfrasis de Cicerón (*homine omnium facile acutissimo et sine ulla dubitatione doctissimo*), no permite, en cambio, vislumbrar una opinión muy favorable de su calidad literaria, pues afirma de él que no era el más elegante ni el más elocuente “porque en esta faceta es muy inferior” (*De civ.* 6, 2). En resumen, para San Agustín, Varrón era al conocimiento lo que Cicerón al lenguaje.

Al margen de las alabanzas y críticas arriba mencionadas, San Agustín advierte en el texto de Varrón un alegato de la endebles de la mitología como religión cuando afirma que “escribió primero sobre los asuntos humanos y después sobre los divinos, porque primero existieron las ciudades y después lo establecido por ellas” (*De civ.* 4, 6, 1) en una evidente interpretación de corte evemerista.

San Agustín distingue en la obra de Varrón tres niveles teológicos: 1. mítico, que corresponde a los poetas; 2. físico, que atañe a los filósofos; 3. civil, del ámbito de los pueblos <sup>5</sup>. El doctor de Hipona rebautiza los dos primeros con los epítetos “fabuloso” y “natural” respectivamente. La erudita M. Kahlos <sup>6</sup> advierte un sofisma retó-

---

4 Cf. CIPRIANI, N., *El influjo de Varrón sobre el pensamiento antropológico y moral de los primeros escritos de San Agustín*, J. Anoz (trad.), *Augustinus* vol. 55, 218-219 (2010) 241-275. Según Cipriani, Varrón pretendía alcanzar la felicidad por sí mismo, sin ayuda de Dios, y pretendía hacerlo en la tierra, cuestión de todo punto imposible para San Agustín, como quedaba demostrado por los males físicos y morales, que alcanzaban incluso a los hombres sabios.

5 *De civ.* 6, 5, 1. Esta división ya había sido tratada por otros autores como Q. Mucio Escévola (140-82), de quien dice Cicerón: *Q. Scaevola, aequalis et conlega meus, homo omnium et disciplina iuris civilis eruditissimus et ingenio prudentiaque acutissimus et oratione maxime limatus atque subtilis atque, ut ego soleo dicere, iuris peritorum eloquentissimus, eloquentium iuris peritissimus* (“Quinto Escévola, camarada y colega mío, varón de entre todos el más instruido en las disciplinas jurídicas, de talento y prudencia muy aguzados y expresión particularmente pulcra y sencilla y, como suelo decir, el más elocuente de los jurisperitos y el más jurisperito de los elocuentes” –*De orat.* 1, 180, 5; cf. *Orat.* 145–). Pontífice máximo y consular, a este atribuye San Agustín (*De civ.* 4, 27) la clasificación de los dioses tradicionales en tres categorías: los dioses de la tradición poética, los de la filosofía y los de los jefes de Estado. El propio Tertuliano se había servido de esta división tripartita en *Ad nationes*, como también hicieron otros apologistas cristianos, con objeto de atacar a la religión pagana; pero quien de verdad profundiza en esta cuestión es San Agustín.

6 KAHLOS, M., *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, University of Helsinki, Aldershot: Ashgate 2007, 152s.

rico en el empleo que hace de esta disposición teológica ofrecida por Varrón, al tiempo que lo desacredita como poco novedoso por hallar la presencia de esa fragmentación teológica en apologistas precedentes como Eusebio o Tertuliano. Tal afirmación es irrefutable, pero no debe sorprendernos un axioma de ese tenor entre los estudiosos de la religión romana; conviene advertir, no obstante, que el agustiniano es un estudio mucho más profundo y acertado que el de sus predecesores.

Además de los motivos reseñados arriba del porqué de la elección de Varrón, San Agustín advierte el rechazo que el erudito romano parece hacer de la teología mítica, ya que muestra cierto desprecio indisimulado de los comportamientos amorales que los poetas atribuyen a los dioses, tales como dioses que enloquecen, adulteran, son incestuosos o se convierten en esclavos de los hombres, por no hablar de los absurdos nacimientos de una cabeza, un fémur o unas gotas de sangre (*De civ.* 6, 5, 1).

La segunda<sup>7</sup> de las teologías es, a juicio de San Agustín, la más respetable de las tres en tanto que atañe al ámbito de la filosofía. No por ello merece la aquiescencia del santo debido a su presencia en las escuelas y, en consecuencia, a su enseñanza canónica justificada por la autoridad moral de sus difusores.

Es la teología civil<sup>8</sup>, sin embargo, la que conforma el *corpus* de la religión romana, es decir, aquella de la que se sirven los pueblos para controlar a los ciudadanos desde el aspecto espiritual y lo hacen por medio del establecimiento de ritos y ceremonias que

---

7 *Antiq. rer. div.* I, frg. 118: "El segundo género es, dice, como he demostrado, aquel del que nos legaron muchos libros los filósofos; en estos figura quiénes son los dioses, dónde están, cómo es su naturaleza, sus cualidades; si fueron dioses a partir de un momento o fueron sempiternos; si proceden del fuego, como cree Heráclito, o de los números, como Pitágoras, o de los átomos, como dice Epicuro; así como otras explicaciones que pueden entender mejor los oídos dentro de las paredes de la escuela que fuera en el foro." Cf. *De civ.* 6, 5, 2; *Tert. Adv. nat.* 2, 2, 1.

8 *Antiq. rer. div.* I 9, 3: "El tercer género es, dice, el que deben conocer y administrar los ciudadanos en las ciudades, pero sobre todo los sacerdotes. En este figura a qué dioses adorar públicamente, qué ritos y sacrificios se debe practicar a cada uno. [...] La primera teología, dice, se aplica sobre todo al teatro, la segunda, al mundo, la tercera, a la ciudad." Cf. *De civ.* 6, 5, 3.

propagan el temor de los dioses. Todo ello tiene su origen, empero, en la mitología.

San Agustín se erige, como hemos dicho, en transmisor de una parte relevante de los fragmentos conservados del *Antiquitates*, pero a su vez y de manera accidental se presenta como testigo de la mitología clásica; como mitógrafo, busca la racionalización de la fábula por medio del evemerismo (los dioses alcanzaron tal condición por designio de sus sucesores) y del racionalismo alegórico para dotar al mito de un mensaje moral. Si aceptamos que el origen de la religión romana se encuentra en las costumbres ancestrales y, como tales, esas costumbres se tornan en leyes, queda roto, en consecuencia, el vínculo moral que parece existir con los dioses de la mitología; sin embargo, San Agustín ignorará intencionadamente esa separación y expondrá una denostación plena de ingenio y elocuencia contra el mito y los poetas, a quienes señala como forjadores del mito.

No son pocos los racionalistas de la fábula que emergen en el entorno del s. IV, como Servio o Macrobio; al igual que ellos, San Agustín descubre en la historia un icono de verdad que relega al mito al ámbito de lo quimérico y entiende la fábula como una degradación poética de acontecimientos verídicamente acaecidos, aunque desvirtuados. De esta manera, vincula la teología fabulosa a la civil y esta es una de las causas de su aparente desprecio del género poético. Atribuye a la primera la invención de las ficciones, a la segunda, la transformación de tales ficciones en religión: “aquella (fabulosa) hace resonar en sus poemas nefandas ficciones de los hombres sobre los dioses, esta (civil) los consagra en celebraciones de los propios dioses.” (*De civ.* 6, 6, 2) Estas dicotomías con las que San Agustín emite su veredicto son motivo de crítica para M. Kahlos, quien afirma que este tipo de fórmulas era una herramienta de uso frecuente empleada por los apologistas cristianos y, en especial, por San Agustín, y no como recurso retórico, sino como una estructura de pensamiento, ya que concebían el mundo de esa forma. Sin embargo, podemos objetar frente a esta opinión que tales juegos antitéticos eran empleados ya por los autores clásicos, *v. gr.*, Cicerón y Salustio, como fórmulas retóricas en forma de *variatio*. San Agustín afirma de ese recurso que no es otra cosa sino un embellecedor del discurso, eco que recoge la propia Kahlos. Sí coincidimos con Kahlos en afirmar que San Agustín porfía en una di-

cotomía de debate y diálogo en *La ciudad de Dios*: por una parte, ataca a los dioses paganos; por otra, mantiene una mirada positiva hacia la tradición grecorromana.

El patrón que sigue San Agustín en la exégesis del mito es la mención de fábulas ampliamente divulgadas que se han distorsionado y han sido adoptadas como cultos de la religión romana. Los métodos hermenéuticos que emplea son el evemerismo y el racionalismo alegórico. El hecho de que se hallen estos mismos métodos en otros escoliastas del s. IV nos permite conjeturar que se trataba de una praxis recurrente en las escuelas: a la lectura del poema por los escolares le seguiría una interpretación de la fábula. Es fácil aventurar tal afirmación a juzgar por la coincidencia en algunas interpretaciones que hace San Agustín similares a las de Servio, escoliasta más destacado de Virgilio. San Agustín no sigue un orden concreto, sino que propone un inventario aleatorio de los personajes o acontecimientos que han suscitado el origen de los dioses.

Uno de esos ejemplos es el de los Epulones<sup>9</sup>, divinidades anónimas cuyas imágenes se ubicaban en torno a la efigie de Júpiter Capitolino con ocasión de un festín público. La representación consistía en la asistencia de esos dioses al convite en calidad de invitados. La vinculación con la religión quedaba explícita en tanto que, al servicio de esa ceremonia sagrada, se hallaban los *triumviri epulones*, miembros del colegio de los Pontífices, cuyo número aumentó hasta convertirse en *septemviri*; incluso, tenemos noticia de que en tiempos de César llegaron a ser *decemviri*<sup>10</sup>. Se hace eco de la existencia de estos dioses el propio Cicerón, de quienes afirma que tenían por costumbre acechar las mesas de los demás (*Har. Resp.* 21). Así los presenta San Agustín:

*Epulones etiam deos, parasitos Iovis ad eius mensam qui constituerunt, quid aliud quam mimica sacra esse voluerunt? Nam parasitos Iovis ad eius*

9 La palabra *epulones* puede traducirse como "comilones". Varrón, según nos transmite San Agustín en este pasaje, ofrece una traducción del equivalente griego *παράσιτος*, que presenta una doble acepción, la de comensal y la de gorrón; si bien Varrón se refiere al significado positivo, San Agustín opta evidentemente por el peyorativo.

10 Cf. V. BASTÚS, J., "Suplemento al Diccionario histórico-enciclopédico", Barcelona 1833, 192.

*convivium adhibitos si mimus dixisset, risum utique quaesisse videretur. Varro dixit; non cum irrideret deos, sed cum commendaret, hoc dixit: divinarum, non humanarum rerum libri, hoc eum scripsisse testantur; nec ubi ludos scaenicos exponebat, sed ubi Capitolina iura pandebat*<sup>11</sup>.

“¿Qué otra cosa pretendieron los dioses epulones, parásitos de Jove que se sentaron a su mesa, que unas sacras representaciones cómicas? Pues si un mimo hubiera dicho que los gorriones de Jove estaban invitados a un banquete suyo, parecería haberlo dicho para provocar la carcajada. Lo dijo Varrón; y dijo esto no porque se riera de los dioses, sino para encomendarse a ellos; los libros, no de las cuestiones humanas, sino de las divinas, atestiguan que escribió tal cosa; y no lo decía cuando hablaba de los juegos escénicos, sino cuando hacía patentes los juramentos capitolinos.”

Crítica con su habitual sarcasmo a estos dioses y vitupera tanto a la fábula como a uno de los vehículos de mayor difusión del mito: el teatro. Para un miembro de la Iglesia era inadmisibile que unos ritos religiosos estuvieran vinculados al ámbito escénico. Ya el propio Varrón había advertido que la teología fabulosa estaba adscrita al teatro: *Prima theologia* (fabulosa) *maxime accommodata est ad theatrum* (*Antiq. rer. div.* 19, 3).

Otro caso paradigmático en la mitografía agustiniana es el de Saturno; si los Epulones eran desmitificados mediante un áspero sarcasmo, este dios, que ocupa un lugar de privilegio en el panteón romano, tendrá que rendir cuentas ante la historia por su primigenia condición de mortal. Fácil resulta su exégesis por evemerismo, pues es el propio Evémero quien le facilita la explicación histórica desde los versos del célebre Ennio; sin embargo, no faltarán a esta cita hermenéutica una interpretación simbólica desde el étimo griego de este dios y, en consecuencia, su icono como dios del tiempo. Es precisamente en el relato hesiódico de la sucesión de Saturno donde el obispo de Hipona descubre la brutalidad y la vesania caníbal de uno de los dioses más relevantes de la mitología romana, imposible de admitir excepto en la imaginación enfermiza de los poetas, crimen que consideraba “el más inhumano y nefando”:

---

11 *De civ.* 6, 7, 1.

*Cur non etiam (interpretatio rerum naturae) poetica similiter excusentur atque purgentur? Multi enim et ipsa ad eundem modum interpretati sunt: usque adeo ut quod ab eis immanissimum et infandissimum dicitur, Saturnum suos filios devorasse, ita nonnulli interpretentur, quod longinquitas temporis, quae Saturni nomine significatur<sup>12</sup>, quidquid gignit ipsa consumat: vel, sicut idem opinatur Varro, quod pertineat Saturnus ad semina, quae in terram, de qua oriuntur, iterum recidunt<sup>13</sup>. Itemque alii alio modo, et similiter cetera<sup>14</sup>.*

“¿Por qué no se excusan y justifican de forma semejante los relatos poéticos? Pues muchos los interpretaron del mismo modo, sobre todo, el que se cuenta como el más inhumano y nefando, que Saturno devoró a sus hijos; así lo interpretan algunos, que el paso del tiempo, significado del nombre de Saturno, cualquier cosa que engendra él mismo la consume; o, según la opinión del mismo Varrón, porque Saturno se relaciona con las semillas, que caen de nuevo a la tierra de la que han nacido. Y asimismo otros opinan otras cosas e igualmente sobre otros relatos.”

Hace la exégesis de este relato desde el racionalismo alegórico y explica que la ingesta de sus hijos representa el paso del tiempo que todo lo consume. Llama poderosamente la atención que atienda a la atribución de este dios desde la nomenclatura helena sin tan siquiera hacer mención de ello. Comparte un lugar común entre los racionalistas contemporáneos, pues ofrece distintas versiones a partir de autores indeterminados, a excepción de Varrón, quien ofrece una mirada etimológica relacionando su nombre con las semillas y con el renacer y morir del incesante ciclo natural. Concluye de nuevo su explicación con una fórmula de indeterminación de autores: *Itemque alii alio modo, et similiter cetera*<sup>15</sup>.

12 Es evidente que hace referencia, no al nombre latino de este dios, sino al *Cronos* griego (Hes. *Teog.* 452-462; Plat. *Cratilo* 402b).

13 Esta interpretación sí es conforme a la denominación latina. Curiosamente, San Agustín ha combinado ambas versiones, la griega y la romana, pero con la única mención del nombre romano.

14 *De civ.* 6, 8, 1 (Interpretación de la naturaleza de las cosas).

15 El propio Varrón, en una voz que pasa inadvertida para San Agustín, vincula el nombre de este dios a la palabra *sata* (sembrados) en *Ling. Lat.* V 64. Se asocia a un primitivo dios etrusco incorporado a la religión romana por Tito Tacio. Cf. Cic. *De nat. deor.* II 24, 63; Macr. *Sat.* 1, 22, 8; *De civ.* 4, 21.

La transmisión que San Agustín hace del mito no atiende a una causa desinteresada, sino que le sirve de argumentación en su diatriba contra los filósofos, a quienes responsabiliza del origen de la teología civil por su falta de arrojo y sinceridad, ya que, según él, desprecian abiertamente la teología mítica por ser una creación poética y, por el contrario, lejos de afirmar lo propio de la civil, sugieren que no es sino la secuela de la anterior. Esa evidente contradicción despierta un recelo patente en el obispo, como podemos apreciar en el siguiente fragmento:

“Se tomó esta decisión digna de admiración, puesto que hombres muy agudos y sabios, que fueron los autores de esos escritos, comprendían que ambas debían ser reprobadas, es decir, aquella fabulosa y esa civil, sin embargo, se atrevían a reprobar aquella, pero no esa; propusieron culpar a aquella y dejar la civil como su semejante <sup>16</sup>.”

Nótese la herencia retórica recibida del Arpinate en el uso que hace de los deícticos en la secuencia, pues utiliza *istam* como despectivo, evocándonos al Cicerón de las querellas contra Verres o Catilina, mientras que se sirve de *illam* para la poética, a la que parece liberar de responsabilidad. Concluye nuestro exégeta que los dioses, desde la observación de sus simulacros y ritos, fueron hombres, y defiende su tesis desde las siguientes semejanzas: aspecto, edades, sexo, nupcias, generaciones. Entiende, en consecuencia, que están deslegitimados para conceder a los hombres la vida eterna (*De civ.* 6, 8, 2). Esta conclusión, empero, no es totalmente novedosa, pues ya se halla de forma semejante en los primeros apologistas, como Tertuliano, quien afirma:

“Apelamos y acudimos a vuestra conciencia, que ella nos juzgue y ella nos condene si puede afirmar que todos esos dioses vuestros no han sido hombres. Y, si ella también lo niega, será rebatida con sus propias armas: los monumentos de la antigüedad, por los que llegó a conocerlos, ellos dan testimonio hasta el presente de las ciudades en que nacieron, las regiones en las que dejaron alguna huella de sus hazañas e incluso el lugar donde pueden verse sus tumbas <sup>17</sup>.”

---

<sup>16</sup> *De civ.* 6, 8, 2.

<sup>17</sup> Tert. *Apol.* 10, 2-3; cf. *Apol.* 27, 1.

Queda reflejado en esta secuencia que Tertuliano tiene en mente las palabras de Evémero acerca de la tumba de Júpiter hallada en Creta <sup>18</sup>.

Pasemos al análisis de los oficios que desempeñaban los dioses. San Agustín, al hablar de esta cuestión, deja traslucir con sarcasmo cierta hostilidad que nos sugiere una mueca burlona en el santo en la descripción que dibuja de los dioses autóctonos romanos, cuyos poderes y nombres encuentran una definición desde la etimología. Nos adentramos, pues, en el mundo de los dioses menores romanos sin ningún tipo de identidad compartida con los dioses griegos, lo que nos permite conjeturar un prístino origen itálico o aventurar que son una creación indeliberada de los pueblos, que pretendían reconocer la presencia de los dioses en cualquier actividad de sus vidas cotidianas. Hay decenas de ellos y apenas algunos tienen una mínima aparición en la literatura clásica, por lo que, en su mayor parte, es difícil hallarles encaje en algún mito. Su presencia atiende más bien al folclore que a la literatura, pues carecen de una leyenda que les dé soporte dada su condición de dioses funcionales carentes de interés narrativo o psicológico. Su protagonismo en la religión romana obedece a una tradición oral sustentada en una fantasía popular que busca a unos dioses cercanos que alcancen cierta familiaridad con el ciudadano común: una vez detectada la necesidad, la etimología ofrece una respuesta sencilla a esa carencia, lo que da testimonio de una etiología popular grávida de simbolismo.

No faltan quienes revelan como hecho improbable que la mayoría de esos dioses menores mencionados por San Agustín (a instancias de Varrón) fuesen todavía conocidos en el s. IV, al tiempo que denuncian la utilización sistemática por parte de los apologistas de la abundancia de dioses paganos frente al Dios único y verdadero. En esta línea se encuentra Kahlos <sup>19</sup>, quien justifica de esta forma la polarización de los apologistas y su interpretación de los pares antitéticos a los

---

18 Cf. *De civ.* 6, 6, 2; VALLAURI, G., *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti con introduzione e commento*, Turín 1956, pp. 38-42; Ennio, *Ennianae poesis reliquiae*, I. Vahlen (ed.), Amsterdam 1967, 223-229; Ennio, *The Annals of Q. Ennius*, O. Skutsch, N. York 1986.

19 *Op. cit.*, p. 138.

que recurren en su denostación de la religión gentil. No negamos que muchos de ellos careciesen en el s. IV de esa funcionalidad que nos presupone San Agustín; sin embargo, podemos refutar la opinión de Kahlos afirmando que, si bien podemos coincidir con ella en que no todos hallaban protagonismo en la vida cotidiana, otra cosa muy distinta es aceptar que los ignorasen, habida cuenta de que San Agustín se alimenta de Varrón, y este era un autor canónico y, como tal, una autoridad contrastada en la difusión de la religión romana así como de los dioses integrados en ella. Nuestro parecer lo acredita la pervivencia de muchos de esos dioses en las obras de correligionarios cristianos como Arnobio y Lactancio o en las de exégetas paganos como Servio y Macrobio. Es más, si esos dioses eran ignotos en los siglos III y IV, ¿qué sentido tenía que cobrasen tal protagonismo en sus obras? Sí compartimos, en cambio, con Kahlos su interpretación de los pares antitéticos, ya que los autores cristianos concedían cierta relevancia en sus diatribas a esos dioses de pobre abolengo a modo de *retorsiones* en sus argumentaciones, es decir, volvían en contra de los paganos las mismas evidencias que habían utilizado para denostar a los cristianos.

San Agustín atribuye a la ignorancia del hombre (lo exculpa, por tanto) la creación de estos dioses. El método racionalista que utiliza mayormente es el conocido como palefatismo o pseudo-racionalismo<sup>20</sup>: el nombre del dios viene determinado por su oficio, o bien, el oficio ha exigido la presencia de un dios con ese mismo nombre. Veamos un ejemplo de este jaez en el que el dios *Liber* recibe una esposa con la adopción de su nombre, *Libera*:

---

20 Es también muy frecuente este método de interpretación entre los escoliastas, quienes toman a Paléfato como modelo; este, en la misma línea de Evémero, escribió en el s. IV a. C. cinco libros *Sobre acontecimientos increíbles*, en los que se proponían soluciones racionales a los mitos del pasado. Escribe A. Ruiz de Elvira (*Mitología Clásica*, Madrid 1988, p. 16) que dicho método recibe el nombre de pseudo-racionalismo y pretende descubrir en los mitos, por pura adivinación, hechos triviales de la vida corriente transformados en prodigios o rarezas por confusión de nombres o por cualquier otro tipo de alteración o mal entendimiento por la transmisión del hecho o del relato originario. No faltan, en cambio, detractores como F. Buffière (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 231) que consideran que este método no es sino el resultado de la degradación del evemerismo.

*Liberum a liberamento appellatum volunt, quod mares in coeundo per eius beneficium emissis seminibus liberentur; hoc idem in feminis agere Liberam, quam etiam Venerem putant, quod et ipsas perhibeant semina emittere; et ob hoc Libero eandem virilem corporis partem in templo poni, femineam Liberae*<sup>21</sup>.

“Pretenden que se llama *Liber* por la liberación, porque, gracias a su ayuda, los hombres en la cópula se liberan del semen emitido; esto mismo lo lleva a cabo en las mujeres *Libera*, a la que también llaman *Venus*, porque ellas mismas parecen emitir también cierto semen; y, por esto, se ofrece a *Liber* en el templo esta parte viril del cuerpo, la femenina a *Libera*.”

El nombre de este dios, como podemos apreciar en la secuencia, obedece a la liberación del semen masculino y el de su cónyuge al supuesto semen femenino. No es infrecuente descubrir en el panteón secundario la presencia de una deidad ofrecida en nupcias al dios en cuestión y que esta adopte la forma femenina del nombre de su cónyuge (*ubi tu Gaius, ego Gaia*). Visto este matrimonio forzoso, queda patente la relación etimológica del nombre del dios y la funcionalidad correspondiente: *Liber* de *liberare*. Nos parece relevante destacar la vocación por el sincretismo de los dioses evidenciada tanto en la tendencia evolutiva de la religión pagana como en la interpretación de los mitógrafos, pues asimila con cierta lógica la diosa *Libera* a *Venus*, ambas divinidades relacionadas con el amor pasional. Al respecto, nos recuerda Ruiz de Elvira<sup>22</sup> que el nombre de esta diosa ya había aparecido asociado a Ariadna, Prosérpina o Ceres. Por el contrario, este dios *Liber*, que interpreta San Agustín como dios de la libido, no aparece adscrito a la imagen de Cupido, pero sí a la de Dioniso, el dios griego.

No faltan a esta cita de las funciones de los dioses ciertas asociaciones que despiertan un áspero sarcasmo en San Agustín. Se trata de los dioses que colaboran en los esponsales entre el hombre y la mujer; no escapan a su conocimiento las aristas del connubio y observa con perplejidad la caterva de innúmeras divinidades que velan

21 *De civ.* 6, 9, 1.

22 *Op. cit.*, p. 178.

por que salga todo bien el día de las nupcias. Se convierten así no ya en *voyeurs*, sino en partícipes directos del enlace. Muchos de esos dioses paraninfos adquieren su nombre por eponimia de la función que desempeñan. Algunos son novedosos en San Agustín por la escasa o nula mención en otros autores. Conjeturamos su presencia en el texto varroniano, pero no debemos descartar un conocimiento directo de San Agustín:

*Cum mas et femina coniunguntur, adhibetur deus Iugatinus: sit hoc ferendum. Sed domum est ducenda quae nubit, adhibetur et deus Domiducus; ut in domo sit, adhibetur deus Domitius; ut maneat cum viro, additur dea Manturna. Quid ultra quaeritur? Parcatur humanae verecundiae: peragat cetera concupiscentia carnis et sanguinis, procurato secreto pudoris. Quid impletur cubiculum turba numinum, quando et paranymphei inde discedunt? Et ad hoc impletur, non ut eorum praesentia cogitata maior sit cura pudicitiae, sed ut feminae, sexu infirmae, novitate pavidae, illis cooperantibus, sine ulla difficultate virginitas auferatur: adest enim dea Virginiensis, et deus pater Subigus, et dea mater Prema, et dea Pertunda, et Venus, et Priapus*<sup>23</sup>.

“Cuando el marido y la mujer contraen nupcias, interviene el dios Yugatino: admítase esto. Pero para conducir a casa a la novia, se presenta también el dios Domiduco; para que esté en casa, asiste el dios Domicio; y para que permanezca con el varón, se suma la diosa Manturna. ¿Qué más falta? Compadézcase del pudor humano; encárguese del resto la concupiscencia de la carne y de la sangre manteniendo en secreto el pudor. ¿Por qué llena el cubículo una turba de dioses, cuando incluso los paraninfos se ausentan de allí? Y no se llena para que la presencia de estos sea garantía de una mayor protección del pudor, sino para que la muchacha, débil por su sexo, temerosa por la novedad, supere sin dificultad su virginidad gracias a la ayuda de ellos: en efecto, se presenta la diosa Virginiense, el dios padre Subigo, la diosa madre Prema, la diosa Pertunda, Venus y Priapo.”

En esta descripción, que deja destellos que se aproximan a los de la comedia, admite la labor de Yugatino, de cuyo nombre se desprende el esmero en la unión de los cónyuges; sin embargo, los ánimos del obispo se encrespan paulatinamente conforme va entrando a escena

23 *De civ.* 6, 9, 3.

el séquito restante, comenzando por Domiduco<sup>24</sup>, cuyo oficio es el de guiar a la novia a su nueva *domus*; ya en el domicilio, vela Domicio, para que no huya la recién desposada y cierra este acto Manturna, con la misión de que la novia se mantenga junto al marido. No podemos evitar preguntarnos si el ciudadano romano sentía de verdad el imperativo de rendir cuentas a estos dioses. Quizá se pueda hallar una explicación en la edad tan tierna a la que las niñas eran entregadas en matrimonio (la edad núbil era los doce años) a unos maridos mucho mayores que ellas. Hallamos testimonio de esta cuestión en el propio San Agustín<sup>25</sup>, cuya madre le encontró una esposa adecuada al nivel social que ostentaba el *rhétor* en la catedra de Milán y, como él mismo atestigua, debía esperar los dos años que le restaban a la niña para llegar a los doce. Esos enlaces tan desiguales por la edad y la falta de libertad de la mujer a buen seguro recomendaba la intervención de dioses que sujetaran a las muchachas díscolas que mostrasen algún tipo de resistencia.

Si nos parece un desatino el recurso a estas divinidades, encojamus el aliento para dar paso a la disparatada compañía que se deja ver y, convertidos en espectadores, suprimen la intimidad conyugal; impiden con su presencia que los novios se familiaricen y se descubran, interviniendo tanto en los preliminares amorosos como en la propia fusión. Surge Virginiense en este ambiente, presta a deshacer el *cingulus* de la tímida novia. Tal prenda, que ceñía la cintura de las doncellas romanas, se desataba como un rito previo a la pérdida de la virginidad de la muchacha; de ahí el nombre de la diosa. Esta costumbre ancestral se hallaba presente ya en la Grecia arcaica, tal como atestigua Homero<sup>26</sup>, y a buen seguro la adquirieron en herencia los romanos. Sigue a la diosa de la virginidad otra de carácter más severo,

---

24 "El que conduce a casa". Está atestiguada una diosa homónima, Domiduca, dedicada a las labores de protección infantil, cuya misión consistía en conducir a los niños a casa sin perderse y sanos (*De civ.* 4, 8).

25 *Conf.* 6, 13, 23; San Agustín contaba ya treinta y dos años.

26 *Od.* XI 245: *Le soltó el cinturón virginal tras dejarla dormida*. Relata Ulises el amor de Tiro, hija del héroe Salmoneo, enamorada del río Enipeo; adoptando a tal efecto la forma del río, Posidón la durmió y la poseyó junto a la ribera de este; frutos de esta unión fueron Pelias y Neleo. *Cf. Apd. Bibl.* I 9, 7; *Diod. Sic.* IV 68; *Hig. Fab.* LX; CCXXXIX; CCLIV; *Prop.* I 13, 21.

Subigo <sup>27</sup>, cruel espíritu que obliga a la joven a someterse al marido. No queda duda de que esta divinidad surgió por los lamentos de algún marido débil que se viese en un trance de resistencia por parte de su jovencísima esposa. Si cruel es Subigo, los siguientes dioses transforman el connubio en casi una violación, pues interviene Prema <sup>28</sup> inmovilizando a la doncella para que sufra estática los impulsos del varón. Presencia la escena Pertunda <sup>29</sup> en calidad de espectadora, de quien se admira San Agustín:

“¿Qué hace allí la diosa Pertunda? ¡Sonrójese, váyase fuera; deje hacer algo al marido! [...] Pues si fuera un dios varón y se llamara Pertundo, pediría el marido por el pudor de su esposa una ayuda mayor que la púérpera contra Silvano <sup>30</sup>.”

Cierran esta lamentable relación de dioses nupciales Venus y Príapo, que escapan a la interpretación palefatista del obispo. Entran ambos en acción cuando el ardor sexual prende en los novicios amantes. No descuida, sin embargo, el mitógrafo el estudio etimológico de los nombres a fin de no apartarse en exceso del método emprendido con los anteriores:

“¿Acaso no bastaría Venus sola, que recibe su nombre porque sin su fuerza (*vis*) la mujer no deja de ser virgen?” <sup>31</sup>

Omite, en cambio, la definición del nombre de Príapo, pero en su lugar nos deja una descripción icónica del personaje:

---

<sup>27</sup> *Subigere* de someter.

<sup>28</sup> *Premere* de oprimir.

<sup>29</sup> *Pertundere* de perforar.

<sup>30</sup> *De civ.* 6, 9, 3. *Vid. De civ.* 6, 9, 2, donde nos habla de la persecución de Silvano a las recién alumbradas.

<sup>31</sup> Sigue a Varrón en la respuesta etimológica de este nombre (*Ling. Lat.* VI 62-63), errónea por otra parte. Su etimología es dudosa, Ernout-Meillet (*Dictionnaire étymologique de la langue latine* 1087) sugiere un origen indoeuropeo para esta palabra y la relaciona con el deseo; Pepin ("La teología tripartita de Varrón y la interpretación alegórica": *Augustinus* 2, 1957, p. 126) propone *quae ad res omnes veniret* (la que todo lo anima).

*Sed quid hoc dicam, cum ibi sit et Priapus nimius masculus, super cuius inmanissimum et turpissimum fascinum sedere nova nupta iubebatur, more honestissimo et religiosissimo matronarum?*<sup>32</sup>

“Pero, ¿Por qué digo esto, puesto que allí está presente también el machote Priapo, sobre cuyo gigantesco y vergonzosísimo miembro se obligaba a sentarse a la recién desposada, conforme a la nobilísima y muy religiosa costumbre de las matronas?”

A diferencia de los dioses anteriores y siguiendo el parecer de Ruiz de Elvira<sup>33</sup>, esta divinidad menor, fruto de la unión de Venus y Baco, sí cuenta con una amplia tradición literaria. Su nombre procede de la adecuación gráfica del étimo griego Πρίαπος. A su cargo estaba la vigilancia de los jardines, pero su apariencia itifálica sumada al hiperbólico calibre de su miembro lo significa como el icono por antonomasia de la virilidad y la fecundidad. San Agustín expone un retrato exagerado de los atributos de este dios e ironiza sutilmente acerca del decoro y religiosidad de las matronas romanas que animaban a la novia a tomar asiento sobre el *fascinum*<sup>34</sup> del simulacro de este dios como un rito ancestral<sup>35</sup>. Contamos con el testimonio de Tertuliano sobre este dios relacionado con los dioses Mutuno y Tutuno<sup>36</sup>, cuyos nombres también atestigua San Agustín (*De civ.* 4, 11). Nos parece más plausible que San Agustín haya tomado la referencia de Lactancio (1, 20, 36), quien acredita una imagen del dios Mutino, identificado con Priapo, en cuyo miembro se sentaban las recién casadas para que el dios, en concepto de derecho de pernada, las disfrutase antes que el marido. Un matiz lo aleja de la versión de San Agustín, pues este simplemente habla de un rito de fecundidad o fertilidad y no de disfrute.

Estos ejemplos son una brizna del ingente repertorio de dioses que convertían a la religión pagana en un camino de tránsito comple-

32 *De civ.* 6, 9, 3.

33 *Op. cit.*, p. 96.

34 Así lo encontramos mencionado en Horacio, *Ep.* VIII 18. Servio (*ad Georg.* IV 111) escribe que, oriundo de Lámpsaco, fue expulsado de su tierra por el excesivo tamaño de su miembro viril.

35 *Cf. De civ.* 2, 14, 2; *De cons. Ev.* 1, 25, 38.

36 *Ad nat.* 2, 31, 3.

jo; en cambio, la mitología lo admitía todo, dado que la fantasía y el ingenio de los poetas eran ilimitados y no estaban sujetos a normas. La intención lúdica y en ocasiones satírica de la transmisión mítica, llevada con frecuencia a la escena por los poetas, hacía del teatro un cauce implícito de transmisión de la religión gentil; y era esta evidencia la que despertaba un gran recelo frente a la poesía de todos los apologistas en general y de San Agustín en particular.

Veamos, para concluir este apartado, una tercera vía que conecta desde el evemerismo con la historia, pues San Agustín piensa que la mejor manera de desvirtuar a los dioses de la religión gentil es indagar en la historia para hallar el origen del mito. Encuentra esa etiología de la fábula en los primitivos reyes argivos que figuraban en las tablas de la *Chronica*<sup>37</sup> de Eusebio y en la obra perdida de Varrón *De gente populi Romani*. Desgraciadamente sólo disponemos de la obra de Eusebio para contrastar.

En ese recorrido histórico, San Agustín se hace eco de aquellos personajes que encontraron acomodo en la fábula; comienza por la primitiva Asiria, en especial la mítica Babilonia, que interpreta en ella un icono de la decadencia moral de los pueblos y antinomia de la ciudad de Dios; continúa con las culturas egipcia, griega y romana; esta última es la que más le interesa. Llama poderosamente la atención la transmigración del mito: el mito viaja y se establece en todos aquellos lugares a los que llega, siendo acomodado a los gustos y costumbres de los pueblos que lo asumen. De esta forma, desfilan en procesión por orden cronológico, de acuerdo con el itinerario mostrado por Eusebio-Jerónimo: Telxión, rey de los sicionios; Foroneo, inventor del fuego según la fábula; Ío, que habría de transformarse en la célebre diosa Isis; Apis, quien, como Isis, viajó a Egipto y terminó alcanzando la categoría divina en ese pueblo y cuya virtud sanadora motivó su identificación con Esculapio<sup>38</sup>; no falta en

---

37 Esta obra, escrita originalmente en griego, fue traducida al latín por san Jerónimo y aumentada con glosas, cuyo texto a buen seguro fue el que utilizó San Agustín (cf EUSEBIO DE CESAREA, *Chronicon: interpretatio Eusebii Caesariensis / edita per beatum Hieronymum et ipsius Prosperique additiones de temporibus* [Manuscrito s. XVI], Biblioteca Digital Hispánica, BNE).

38 *De civ.* 18, 5. Así lo atestigua Tácito al hablar de su origen (*v. Hist.* IV 84, 5).

esa relación un *hápx*<sup>39</sup> en el nombre de Homogiro, no recogido en autor alguno anterior a San Agustín, hombre que fue el primero, según la tradición, en uncir los bueyes al arado. Todos estos personajes y más encontraron acomodo en la fábula tras alcanzar la categoría de dioses entre sus contemporáneos por el agradecimiento de estos a las aportaciones a la sociedad que habían hecho en vida.

No siempre eran dioses quienes recibían una interpretación racionalista; también el hombre se erige en protagonista de la fábula; aunque en estos casos parece más apropiado hablar de leyenda, según el profesor R. de Elvira, y no de mito. San Agustín se aparta puntualmente de la *Chronica* para detenerse en la singularidad de la licantrópía. El obispo de Hipona evidenció una irresistible atracción por los hechos y personajes extraordinarios; no se sentía capaz de negar explícitamente su veracidad a pesar de la inverosimilitud de su apariencia. El relato de los árcades sienta un precedente manifiesto de la licantrópía, celebrado tópico en la literatura de terror medieval y contemporánea. San Agustín refrenda la existencia de los árcades, metamorfoseados en lobos, a partir de la imagen de Demeneto. Así lo relata en la siguiente secuencia:

*et de Arcadibus, qui sorte ducti tranabant quoddam stagnum, atque ibi conuertebantur in lupos et cum similibus feris per illius regionis deserta uiuebant. Si autem carne non uescerentur humana, rursus post nouem annos eodem renatato stagno reformabantur in homines. Denique etiam nominatim expressit quendam Demaenetum gustasse de sacrificio, quod Arcades immolato puero deo suo Lycaeo facere solerent, et in lupum fuisse mutatum, et anno decimo in figuram propriam restitutum pugilatum sese exercuisse, et Olympiaco uicisse certamine. Nec idem propter aliud arbitratur historicus in Arcadia tale nomen afflictum Pani Lycaeo et Ioui Lycaeo, nisi propter hanc in lupos hominum mutationem, quod eam nisi ui diuina fieri non putarent. Lupus enim Graece λύκος dicitur, unde Lycae nomen apparet inflexum. Romanos etiam Lupercos ex illorum mysteriorum ueluti semine dicit exortos*<sup>40</sup>.

39 Cf. ROSCHER, p. 2700, 29.

40 *De civ.* 18, 17.

“Y (habla) de los árcades, que, tras ser designados por sorteo, cruzaban a nado cierto estanque y allí se transformaban en lobos, viviendo en los desiertos de aquella región con los animales de dicha especie. Pero, si no probaban la carne humana, tras nueve años, de nuevo volvían a través del estanque y retornaban a su forma humana original. Finalmente, citó también por su nombre a un tal Demeneto y que gustó del sacrificio, que los árcades solían rendir a su dios Liceo con la inmolación de un niño, y que fue convertido en lobo; pero, tras diez años, recuperó su figura original y se dedicó al pugilismo, y obtuvo la victoria en una competición olímpica. Y no fue otro el motivo, cuenta el mismo historiador, de asociar tal epíteto a Pan Liceo y a Júpiter Liceo, sino por esta transformación de hombres en lobos, ya que no considerarían que podría ocurrir tal cosa a no ser por un poder divino. En efecto, lobo en griego se dice λύκος, de donde se deriva el nombre Liceo. Añade también que los romanos Lupercos surgieron de la semilla de aquellos misterios.”

De nuevo elige San Agustín un personaje ignoto en la tradición literaria anterior; sin embargo, no es muy novedosa la descripción que hace sobre esta cuestión, ya que Plinio (*Hist. Nat.* VIII 81) nos transmite un relato muy similar al de esta secuencia, émulo a su vez del escritor griego Evantes, autor al que Plinio atribuye una fama nada desdeñable en su patria; la notoriedad de este oriundo de Samos, por el contrario, no encontró su huella más allá del testimonio de Plinio y de una mención esporádica que Plutarco hace de este historiador. No era infrecuente el testimonio de semejantes metamorfosis en otros autores; basta observar el poema de Ovidio o la novela del paisano de San Agustín, Apuleyo. No obstante, este tipo de transformaciones encontraba un mayor acomodo en las religiones místicas.

## 2. SAN AGUSTÍN, ACTOR Y TESTIGO DE LA SOCIEDAD GENTIL CONTEMPORÁNEA. LA IMPRONTA POPULAR PAGANA EN LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN

San Agustín fue un romano de su tiempo, nacido y educado en la cornisa nororiental de África, una tierra rica y próspera alejada de los vaivenes que padecen esas regiones en el tiempo presente, que supo crecer y desarrollar sus ciudades como satélites de la estrella de

Cartago. En el s. IV, esta ciudad había llegado a igualar a Roma en esplendor y se había convertido en lugar de refugio de poderosos emigrados de Roma cuando las hordas bárbaras iniciaron su *tour de force* por el occidente del Imperio, como efecto de la presión provocada por la expansión de los hunos hacia occidente.

La educación que San Agustín recibió en las escuelas hizo de él un profano más; sin embargo, el contrapeso de las enseñanzas morales y cristianas que recibía de su madre en el ámbito doméstico permitió que su pensamiento se debatiera entre ambos mundos, pagano y cristiano, como el fiel de una balanza.

En esta segunda sección del artículo, analizamos la transmisión y crítica que hizo de la sociedad pagana de su tiempo, registrada en sus escritos en dos etapas de su vida bien diferenciadas: un primer periodo, que podríamos tildar de inocente, en cuyos escritos se hace eco de esa cultura pagana de la que él mismo participaba y de la que deja destellos en sus obras, grávidas del pensamiento platónico y de la formación en las artes liberales que había recibido en la escuela. Podemos poner una fecha límite a ese periodo en las *Confesiones*, que sirve de tránsito al segundo periodo, obra en la que repasa su vida y las angustias previas a su conversión a la religión cristiana; a partir de ese momento y más concretamente desde su nombramiento como obispo de Hipona, una ciudad menor si la comparamos con Cartago, pero de gran relevancia por su situación estratégica a no mucha distancia de la capital del África Proconsular <sup>41</sup>, comienza el segundo periodo, muy prolijo y variado en creación literaria; en esta etapa, muestra un perfil abrupto y polemista con la cultura pagana con una intención firme de arrumbarla, mostrar la falsedad de los dioses que sustentan esa religión y expandir el nombre de Cristo como pastor de almas.

Pretende derribar los pilares que sostienen la cultura popular pagana, porque interpreta que son el alimento garante de la supervivencia de esa cultura que, desde su mirada, aleja al hombre de su Dios único y, en consecuencia, de la salvación; esos pilares son la astrología y el *fatum*, las artes mágicas, los *ludi scaenici* (en especial, el teatro),

---

41 KLINGSHIRN, W., *Cultural Geography* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 24-39.

las fiestas religiosas y populares. Ciertamente es que en sus escritos no sólo luchó contra las costumbres paganas, sino también contra todos aquellos artífices de cismas y herejías que sugerían interpretaciones particulares de las Sagradas Escrituras, escindiéndose así del pensamiento católico, es decir, universal y de unidad que proponía la Iglesia. No obstante, raramente se perciben ecos de la cultura pagana en esos escritos.

Conviene previamente solventar el estado de la cuestión sobre el estudio del paganismo en el s. IV; debate que en los últimos años se centra, entre otras cuestiones, en el significado de la palabra “pagano”. Uno de los mayores interrogantes está enfocado en concretar cuál ha de ser el sentido que se le daba a este vocablo tan manido en la voz de los apologistas y muy especialmente en San Agustín. Debemos comenzar esa indagación prestando atención a las recomendaciones de Cicerón (*De offic.* I 7): “Toda polémica que se vaya a desarrollar sobre un asunto exige antes su definición.” Quizá sea Cameron quien en su ensayo *The last pagans of Rome*<sup>42</sup> más y mejor se haya ocupado de estudiar el mundo pagano de los últimos siglos del Imperio. Esta obra incluye un estudio pormenorizado del término “pagano” en el que no advierte aristas despectivas y sí reconoce en él una forma de expresión utilizada por los apologistas para aludir a los no-cristianos, excluyendo de ella, claro está, a los hebreos. La vida de esta expresión, a juicio de Cameron, es muy difícil de establecer, pues constituye el *terminus post quem* para establecer el final del paganismo y la prevalencia religiosa del cristianismo. Admite Cameron la posibilidad de que estuviese ligado a la supresión de los ritos paganos a principios del s. V. No es fácil conjeturar una fecha final de las creencias paganas, pues pudieron tener vigencia a lo largo de todo el siglo. Según Riggs<sup>43</sup>, estas costumbres se prolongaron en el tiempo en lugares remotos y en ámbitos rurales, tal como sucede en cualquier tipo de desarrollo cultural en todas las épocas, eco que refleja Cameron y nosotros compartimos. No faltan, en cambio, detractores a estas afirmaciones; al-

---

42 CAMERON, A., *The Last Pagans of Rome*, N. York: Oxford University Press 2010.

43 RIGGS, D., “Christianizing the Rural Communities of Late Roman Africa”, en DRAKE, H. A. (ed.), *Violence in Late Antiquity*, Ashgate (2006) 297-308.

gunas de esas voces eruditas se aglutinan en la edición de Lizzy <sup>44</sup>. En su argumentación, Cameron reproduce la siguiente aseveración de Chadwick <sup>45</sup> para apoyar su tesis: “los paganos no sabían que lo eran hasta que se lo dijeron los cristianos”; propuesta que alaba incluso Kahlos. Alimenta el debate Richard Lim <sup>46</sup>, quien sugiere una definición que nos parece acertada: “una categoría que llegó a ser entendida como esas creencias y prácticas que no podrán ser admitidas mucho tiempo en una sociedad cristianizante”. Maijastina Kahlos <sup>47</sup>, por su parte, anida en una cierta indeterminación sobre el número de paganos que pudiese existir en el s. IV so pretexto de la escasa fiabilidad que ofrecen las fuentes por proceder en su mayor parte de autores cristianos; añade así una duda razonable, a nuestro parecer. Si bien esta escritora no se postula acerca de la significación del vocablo a debate, incorpora, sin embargo, un nuevo término, *incertus*, para referirse a los ciudadanos no clasificables como cristianos o paganos y que ocuparían un lugar intermedio con frecuencia anterior a su conversión; cita como ejemplo a Macrobio <sup>48</sup>. Frente al término “pagano” esgrimido por Cameron, opta por “politeísta”, compartiendo así la sugerencia de Chadwick mencionada *supra*. Precisa la significación de “pagano” como un no-cristiano, a la vez que sugiere el valor emergente de dicho vocablo a lo largo del s. IV.

Una vez oídas las voces de algunos críticos, ¿qué opinamos nosotros? La solución que nos parece más acertada es conceder la palabra

---

44 Debemos a R. Lizzi la edición de *The Strange Death of Pagan Rome, Reflections on a Historiographical Controversy* (ed. Rita Lizzi, Turnhout: Brepols 2013), un ensayo crítico en el que distintos eruditos analizan por separado, pero desde una mirada crítica negativa, una gran parte de los capítulos que conforman la obra de Cameron.

45 CHADWICK, H., “Augustine on Pagans and Christians”, en BEALES, D., and BEST, G. (eds.), *History, Society and the Churches: Essays in Honour of Owen Chadwick* (1985) 9-27.

46 LIM, R., “Christianization, Secularization, and the Transformation of Public Life”, en ROUSSEAU, P. (ed.), *A Companion to Late Antiquity* (2009) 497-511.

47 KAHLOS, M., *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, University of Helsinki, Aldershot: Ashgate 2007, 1-16.

48 G. Kelly se hace eco de las palabras de Cameron y del último editor de las *Saturnalia*, R. Kaster, quienes defienden la tesis del cristianismo de Macrobio y se basan para confirmar su tránsito a esta religión en un pasaje en el que el propio Macrobio habla con cierta nostalgia de su pasado pagano.

a nuestro protagonista y que sea él quien explique qué entendían por “pagano” cuando utilizaban esa palabra:

*Istorum sane infidelium, quos vel Gentiles, vel iam vulgo usitato vocabulo Paganos appellare consuevimus, quoniam duo sunt genera; unum eorum, qui superstitiones, quas putant, Christianae religioni anteponunt; alterum eorum, qui nullo religionis nomine obstricti sunt*<sup>49</sup>.

“Hay dos tipos de esos infieles a los que solemos llamar ‘gentiles’ o ahora con el vocablo de uso frecuente entre el vulgo ‘paganos’: uno de ellos, que antepone las supersticiones en las que creen a la religión cristiana; el otro, que no está sujeto a ningún nombre de religión.”

San Agustín resuelve el debate suscitado en una epístola dirigida a dos cristianos con intención de informarles, entre otras cuestiones, del motivo de la composición de *La ciudad de Dios* como respuesta a los paganos. Podemos deducir de la secuencia un uso indiferenciado de las palabras “pagano” y “gentil”, aunque se decanta por la primera argumentando un uso más frecuente en su época. Según su testimonio, por tanto, paganos son aquellos que creen en las supersticiones y las anteponen a la religión cristiana; también cabrían en este colectivo quienes no figuran adscritos al politeísmo ni al cristianismo. Cabe compartir con Cameron que el pueblo hebreo ocuparía un espacio propio.

Vayamos ahora a las noticias que San Agustín nos transmite de la cultura popular pagana. Las costumbres religiosas y populares que los ciudadanos del Imperio lucían con una impronta arraigada por su origen ancestral les resultaban muy difíciles de eliminar de sus vidas. A ese empeño se dedicó San Agustín largo tiempo; pero, a pesar de que en el Norte de África ya había enraizado una amplia tradición católica en el s. IV, parecía una ardua tarea acabar con la fascinación que, por lo general, mostraban los ciudadanos por los espectáculos paganos. Fiestas y teatro atraían auténticas turbas de gente, espectáculos entre los que florecían sin aparente resistencia la magia y la astrología. Esta suerte temática la describe con precisión Teodoro C. Madrid:

---

49 *Epist.* 184 A, 3, 5; *cf. Retract.* 2, 43, 1.

La humanidad se apartó por error de la verdad del Dios único, infinito en todas sus perfecciones, y comenzó a repartirlas entre las fuerzas ocultas de la naturaleza: sol, luna, cuerpos celestes, aire, fuego, tierra, agua, cayendo en un naturalismo panteístico, y en el antropomorfismo con la deificación de las fuerzas y seres de la naturaleza y del hombre, que le lleva al politeísmo y a la idolatría en sus distintas manifestaciones: animismo, evolucionismo, manismo, fetichismo, totemismo y magia<sup>50</sup>.

La astrología ha seducido en todos los tiempos a no pocos ciudadanos incautos ávidos de conocer su suerte futura mediante la contemplación del espacio celeste. Campan aquí a sus anchas los astrólogos, antiguos matemáticos, vaciando los bolsillos de sus curiosos clientes que se entregan sin vacilar a la hermenéutica astral de tales embaucadores. Presumen estos de sus dotes proféticas a partir de la observación del movimiento o posición de los astros. En época pagana proliferaban en el orbe romano los adivinos caldeos, que dominaban tales ardidés; a pesar de las restricciones de estos usos promulgadas por decretos imperiales, ya cristianos, la población continuaba demandando estos servicios, que se prestaban, ahora sí, de forma enmascarada. Frente a lo habitual de tales praxis por los feligreses, presbíteros y diáconos requerían el consejo de sus superiores; entre ellos afloraban las respuestas del obispo de Hipona, como se advierte en la siguiente secuencia, en la que deja al descubierto la vacuidad de tales personajes:

*Nam cum aliquis eorum hominibus nummatis fatua fata vendiderit; mox ut oculum a tabellis eburneis ad domus suae moderamen ac sollicitudinem revocaverit, non solum vocibus, sed etiam plagis<sup>51</sup> emendat uxorem; non dico si petulantius iocantem, sed si immoderatus per fenestram aspicientem animad-*

50 O.C. XL, BAC 551, *De div. daem.*, n.18, p.899; cf. *Epist.* 16 y 17.

51 Estas palabras del obispo dejan traslucir desgraciadamente que no era infrecuente el maltrato que los esposos aplicaban a sus mujeres, episodio que nos recuerda San Agustín en sus *Confesiones*, cuando las amigas de la madre se sorprenden de que su marido no le dejase marcas en el cuerpo; no sólo recibían, sino que además lo asumían como algo inherente al connubio. San Agustín destaca que Mónica se valía de la astucia para no verse marcada por los malos tratos del marido.

*verterit. Quae tamen si ei dicat, quid me caedis? Venerem caede si potes, a qua cogor hoc facere: tum vero ille non curat quam vana verba componat fallendis extraneis, sed quam iusta verbera imponat corrigendis suis*<sup>52</sup>.

“Cuando alguno de ellos vende fatuos hados a ricachones, tan pronto como vuelve su ojo de las tablillas ebúrneas al gobierno y administración de su casa, corrige a su mujer no sólo con palabras, sino también con golpes, no digo si la sorprende más frívola de lo normal, basta con que la sorprenda mirando un poco más de la cuenta por la ventana. Sin embargo, si ella le dice: ‘¿Por qué me pegas? Pega a Venus si puedes, ella me obliga a hacer esto’; entonces él no se preocupa por dibujar vanas palabras para engatusar a extraños, sino por corregir con justos latigazos a los suyos.”

La secuencia revela desde la sutil ironía de San Agustín la doble imagen que mostraban adivinos y futurólogos, quienes evidenciaban un comportamiento ante sus clientes muy alejado del que mostraban en casa. Ese cuadro costumbrista que dibuja muestra a la esposa casquivana maltratada por su marido que no atiende a los razonamientos “fatales” que alega ella como justificación de su liberalidad. Descripción que tiene continuidad en el siguiente fragmento:

*Quando ergo quisque, cum reprehendi coeperit, causam convertit in fatum, et ideo se culpam non vult, quia fato se dicit coactum fecisse id quod arguitur; redeat ad seipsum, servet hoc in suis, non castiget servum furem, non de contumelioso filio conqueratur, vicino improbo non minetur. Quid enim horum faciens, iuste facit, si omnes a quibus iniurias patitur, non culpa sua, sed fato impelluntur ut faciant?*<sup>53</sup>

“Por consiguiente, cada vez que alguien comienza a ser reprendido, le echa la culpa al hado, y por esto no admite la culpabilidad, porque dice que se ha visto forzado por el hado a cometer aquello por lo que se le acusa. ¡Vuelva en sí y guarde esto para los suyos, no castigue al siervo ladrón, ni se lamente de su irrespetuoso hijo, ni amenace al vecino ímprobo! ¿Por qué obra justamente, haciendo tales cosas, si las afrentas que recibe no son por culpa de aquellos, sino del hado que los incita?”

52 *Epist.* 246, 2. *Cf. Conf.* 4, 3, 4-5.

53 *Epist.* 246, 3.

San Agustín nos da a entender en esta secuencia que los malos actos no son fruto de la casualidad, sino de la voluntad, ya que son competencia del libre albedrío. No quedaban sin réplica tales afirmaciones por parte de los paganos, quienes advertían cierto astralismo en las letras cristianas; aducían que la luna se identificaba en ocasiones con la Iglesia o que el nacimiento de Jesús estaba sometido al influjo astral, ya que una estrella había guiado a los Magos. Además, defendían sus creencias en los astros amparándose en la ciencia, pues era de común dominio que las naves podían ser pilotadas por la noche desde la observación de determinadas estrellas, o que los campesinos, gracias a cierta habilidad de observación, eran capaces de predecir periodos meteorológicos que influían en sus labores y nada debían por ello a las predicciones de los astrólogos. Efectivamente, la identificación de los dioses con los astros, propias de los paganos y especialmente de los estoicos, ejercía a menudo una labor contaminante en la forma de expresar la adoración al Dios de los cristianos, como reconoce San Agustín, pues no era infrecuente el uso de expresiones coloquiales que aludían a Dios como el sol o a la luna como imagen de la Iglesia, y así también otras contaminaciones de este jaez que San Agustín atribuía a los herejes arrianos <sup>54</sup>:

“Ahora, en cambio, también con su carne (el Verbo) está sobre ese sol al que adoran como a un dios quienes, ciegos en su mente, no ven al verdadero sol de justicia <sup>55</sup>.”

---

54 Cf. *Enarr. in Ps.* 120, 12. También los priscilianistas confundían sus creencias evangélicas con el dominio de los astros; venido de Egipto, Prisciliano fundó entre 370 y 375 esta secta en Hispania, donde se difundió con enorme éxito (como atestigua Orosio en la visita que hace a San Agustín); predicó sobre todo en la zona occidental de la Península, de donde era originario el propio Orosio. Mezclaban estos herejes las ideas de maniqueos y gnósticos; lo más curioso de sus argumentos estribaba en que garantizaban que los hombres estaban atrapados por la fatalidad de las estrellas y así afirmaban que el cuerpo humano estaba conformado de acuerdo con los doce signos del zodiaco, a saber: Aries la cabeza, Tauro el cuello, Géminis los hombros, Cáncer el pecho y así hasta los pies con Piscis, que es el último signo de acuerdo con los matemáticos. Cf. *De haer.* 70, 1; *C. mendac.*, *passim*.

55 *Serm.* 190, 1, 1. Cf. *De duab. an.* 2, 6, 8; *C. epist. Man.* 2-3; *C. Faust.* 5, 11; 8, 2; 9, 2; 12,22; 14, 1, 11-12; 15, 8, 10; 16, 10; 22, 9; *Conf.* 3, 6, 10; *et pass.*

No se puede decir que fuese precisamente un ignorante en cuestiones de astronomía, pues en su etapa maniquea comenzó a frecuentar a los matemáticos e inició estudios en esta materia a fin de alcanzar la comprensión, difícil, de los postulados de Manés, que hallaban en los astros el origen del mal con fórmulas como las siguientes: *De caelo tibi est inevitabilis causa peccandi* (del cielo procede la causa inevitable de tu pecado) o *Venus hoc fecit aut Saturnus aut Mars* (Venus hizo esto o fue Saturno o Marte)<sup>56</sup>. En tiempo remoto, los primigenios matemáticos eran, en esencia, astrónomos; sin embargo, aunque el nombre perduró, con el tiempo se fue embadurnando con un progresivo deterioro de la profesión que terminó vulgarizándose en la que ejercían los astrólogos, también llamados “genetlíacos”; así lo describe San Agustín:

“Los antiguos no llamaron matemáticos a los que nosotros llamamos ahora, sino a aquellos que investigaron la medida de los tiempos por el movimiento del cielo y de los astros<sup>57</sup>.”

Advertimos en la siguiente secuencia que los genetlíacos o matemáticos liberaban en cierto modo a los hombres de la responsabilidad del pecado, arguyendo que los malos actos ya antes habían sido cometidos por los dioses, y en esta etiología del pecado encontraban su justificación:

*magni sunt et qui numerant sidera, et qui computant stellas et tempora, et dicunt quis quando vel peccet vel bene vivat, et quando Mars faciat homicidam, et Venus adulteram: magni, docti viri, et electi videntur in hoc saeculo... Dicant illi electos et doctos numeratores siderum, dicant illi sapientes eos qui quasi digerunt in digitis fata humana, et describunt de stellis mores humanos*<sup>58</sup>.

“Hay grandes (hombres) también que contabilizan los astros y que hacen el cómputo de las estrellas y los tiempos, y que predicen quién va a pecar y quién va a llevar una vida recta, y cuándo Marte va a hacer de él un homicida, y Venus de ella una adúltera; parecen en esta época grandes hombres, sabios y selectos... Llámenlos ellos selectos y

<sup>56</sup> *Conf.* 4, 3, 4.

<sup>57</sup> *Div. quaest.* 45, 1 *Cf.* Cic. *De nat. deor.* 2, 51; S. Aug. *De lib. arb.* 2, 3, 7; 15, 39.

<sup>58</sup> *Enarr. in Ps.* 31, 2, 16.

sabios contadores de astros, llamen ellos sabios a quienes prácticamente calculan los hados del hombre con sus dedos y describen a partir de las estrellas las costumbres humanas.”

Para templar la imagen polarizada que algunos eruditos dibujan de la Iglesia primitiva, añadiremos que, quizá con afán de conquistar corazones paganos, en ocasiones admitían testimonios de profecías emanadas de fuentes gentiles en las que se atisbaban vaticinios de la llegada de Cristo. Tales revelaciones eran aceptadas por San Agustín en la idea de que, gracias a su procedencia profana, eran de gran utilidad en su misión evangelizadora; valga su propia experiencia, había recibido una formación pagana, pero se había convertido al cristianismo, hecho que también había sucedido con otros apologistas como Tertuliano, Arnobio y Lactancio o con reconocidos paganos como Victorino. De tal suerte, hacía memoria de ciertos vaticinios como los recogidos en los Libros Sibilinos, en la Sibila de Cumas, en Hermes Trismegisto o en Orfeo<sup>59</sup>. Otro motivo de aceptación de tales profecías es que aumentaba así la relevancia de las profecías hebraicas del Antiguo Testamento frente al oprobio al que las sometían los maniqueos<sup>60</sup>.

La magia ha encontrado su espacio en la literatura de todos los tiempos por su extraordinario atractivo para los hombres, pero también ha instigado el recelo de los poderosos. Esta suerte estaba perseguida por las leyes imperiales; sin embargo, tal prohibición no sólo no impedía su práctica, sino que la estimulaba el inevitable deseo de lo prohibido. Era un arma extraordinaria con la que se podía ejercer un control intelectual de las mentes ajenas: el amor de la persona amada, la calamidad del adversario. La prohibición de la magia data de tiempos remotos y culturas heterogéneas<sup>61</sup>; no debemos caer, por

59 Cf. *C. Faust.* 13, 2.

60 Cf. *De fide rer.* 6, 9. Existía cierta paradoja en entender que los libros de los judíos anticiparan el cumplimiento de las obras que se harían efectivas en el Nuevo Testamento; por eso, los maniqueos ponían en duda la validez de tales escritos como anticipadores del Nuevo Testamento.

61 Encontramos ejemplos de la prohibición del ejercicio de la magia en época de Augusto, gracias a la transmisión de Ulpiano (*Collatio* XV 2: *Ulpianus Liber VII de officio proconsulis de mathematicis et vaticinatoribus...*, recogido en *Collatio*

tanto, en la criminalización de los decretos imperiales, aunque sí es lícita la crítica del excesivo rigor contra estas prácticas a partir de Constantino. Cicerón <sup>62</sup> habla de la existencia de un severo castigo enunciado en la *Ley de las XII tablas* contra quien practicara la magia. Cuenta Gibbon que, bajo el reinado de Valentiniano, se proscribieron las artes mágicas con un vigor extremo y unas penas más crueles; sin embargo, el emperador dejó una puerta abierta para amparo de los métodos consuetudinarios de adivinación, en manos de los arúspices toscanos y bajo la protección del Senado <sup>63</sup>. Contamos con abundante documentación y con noticias de acusaciones públicas que atestiguan el uso frecuente de las prácticas mágicas en la clandestinidad (*De civ.* 8, 19). Amparan esta aseveración, entre otros, el testimonio de Tácito (*Ann.* XII 22) acerca de la acusación de Agripina la Menor contra su rival Lolia o el exilio de Furio Escriboniano como víctima colateral de los manejos de su madre Vibia; este suceso llevó aparejado un decreto de expulsión de los astrólogos caldeos (*Ann.* XII 51). Valga otro ejemplo más próximo geográfica y cronológicamente a San Agustín como fue el proceso que se ejecutó contra Apuleyo, instigado por la denuncia de sus hijastros, que lo acusaban de haber utilizado las artes mágicas para seducir a su madre.

En este contexto cabe preguntarse cuál es la actitud que muestra San Agustín frente a la magia. Él no desacredita el poder de la magia, sino que lo atribuye al patrocinio de los *daemones*. Indaga en los ancestros de esta suerte prohibida y encuentra algunos vestigios en Virgilio, a quien, por cierto, alude con el título *poeta clarissimus*; el obispo selecciona la escena en que Elisa finge acudir a los servicios de una bruja para huir del embrujo de amor de Eneas a pesar de los reparos que esta acción le provoca:

---

*Mosaicarum et Romanarum legum*, libro VII sobre los deberes de los cónsules; cf. Carcopino, *o.c.*, p. 81: el castigo consistía en la *interdictio aqua et igni*, que conllevaba la deportación a una isla).

<sup>62</sup> Cf. *Leg.* 2, 18-21, donde habla de ritos nocturnos de mujeres, entre otras prácticas de magia.

<sup>63</sup> GIBBON, E., *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, ed. abrev. Dero A. Saunders, Carmen Francí (trad.), Barcelona: Alba Editorial 2001, cap. XII, p.353.

*Testor, cara, deos et te, germana, tuumque  
dulce caput, magicas invitam accingere artes*<sup>64</sup>

Asimismo, brilla en su opinión otro destello virgiliano en el esfuerzo del pastor Damón por traer a su presencia a su amada Daphnis:

*Atque satas alio vidi traducere messes*<sup>65</sup>.

La práctica de la magia, desde la mirada agustiniana, venía precedida de un *desiderium oculorum*, esto es, de una inclinación nociva que encontraba su espacio en las distintas manifestaciones del paganismo: espectáculos, teatros, maleficios, ritos diabólicos...<sup>66</sup> San Agustín creía haber detectado su origen: sabedores de la curiosidad del hombre, los magos buscan el engaño mediante los signos multiformes de los *daemones*<sup>67</sup>. Esa predicción del porvenir mediante recursos ajenos a la razón satisfacía la curiosidad de ciertos cristianos que, a escondidas, consultaban a las brujas. A todas luces, San Agustín veía en los *daemones* la causa de la magia, quienes empujaban a las víctimas hacia sus sicarios, los magos, que les daban sus respuestas hasta los límites que sus amos les concedían. Denunciaba la finalidad que perseguían esos *daemones*: alejar a los hombres del amor de Dios mediante ciertos prodigios que excitaban su curiosidad y despertaban su admiración. Concluimos las alusiones a la magia con su testimonio:

*In magicis autem imprecationibus, ad illecebram deceptionis, ut sibi subiugent eos quibus talia concedunt, praestant effectum precibus et ministeriis eorum, privato illo iure largientes, quod sibi licet largiri honorantibus se, sibi-*

64 *Aen.* IV 492s: “Juro por ti y por los dioses, hermana querida y por esa / dulce cabeza, la tuya, que acudo obligada a la magia” (*Virgilio. Pasión y muerte de Dido, libro IV de la Eneida*; traducción en hexámetros castellanos de V. Cristóbal López, Madrid: Hiperión 2021). Cf. *De civ.* 8, 19.

65 *Ecl.* VIII 99: “Vi... y los sembrados llevarse a lugares distantes” (trad. V. Cristóbal); San Agustín toma un solo verso como ejemplo, pero en esta égloga, desde el verso 68 hasta el final, Damón pretende, mediante el conjuro de un hechizo, conseguir el amor de Daphnis y que sea ella teletransportada desde la ciudad a su presencia: concluye la égloga con el objetivo cumplido.

66 Cf. *Epist. Io. ad Parth.* 2, 13 (1Io 2,12-17).

67 *In Io. Ev.* 97, 3; cf. *Serm.* 198, 36, 6.

*que servantibus, et quaedam secum in sacramentis suis pacta servantibus. Et quando videntur imperare magi, per sublimiorum nomina inferiores terrent; et nonnulla visibilia, quae propter infirmitatem carnis magna videntur hominibus non valentibus aeterna contueri, quae per seipsum praestat dilectoribus suis verus Deus, mirantibus exhibent*<sup>68</sup>.

“En cambio, en las imprecaciones mágicas para el encanto del engaño, para someter a aquellos a los que conceden tales cosas, atienden a las preces y a sus ministerios los *daemones*, sirviéndose de derecho privado, lo que les está permitido conceder a los que les honran y a los que les sirven, y a los que guardan algún tipo de pacto con ellos en sus ritos. Y cuando los magos parecen ostentar el poder, aterrorizan a sus inferiores por medio de los nombres de poderes más sublimes; y exhiben a los impávidos algunas cosas visibles, que por la debilidad de la carne parecen grandes a los hombres incapaces de contemplar las cosas eternas y exhiben a sus clientes estupefactos algunos efectos visibles que, a causa de la debilidad de la carne, tienen la apariencia de cosas grandes para los hombres incapaces de contemplar las cosas eternas, que por sí mismo concede el verdadero Dios a los que lo aman.”

San Agustín descubría en la poesía y el teatro un muro infranqueable que separaba al hombre de la verdad cristiana; así amonestaba a su discípulo en la comuna de Casiciaco, invitándolo a olvidar a Píramo y Tisbe y a profundizar en el estudio filosófico, único camino para alcanzar el conocimiento de la verdad: *dulciores sunt lacrymae orantium quam gaudia theatrorum* (“más dulces son las lágrimas de los que rezan que las algarabías de los teatros”). Es llamativa la animadversión que parecía evidenciar contra estas dos actividades paganas de las que sabemos había disfrutado sobremanera en su juventud; actitud que habría de lamentar años después. Su excelencia en la oratoria, nacida de su concienzudo estudio de las artes liberales, lo impulsaba a granjearse los aplausos del teatro: “Persiguiendo el aura de la gloria popular hasta los aplausos del teatro, los certámenes de poesía, las contiendas de coronas de heno, los juegos de espectáculos y la intemperancia de la concupiscencia” (*Conf.* 4, 1, 1). Entre adicciones y distracciones juveniles, hinchado de su dominio de las artes liberales,

---

68 *Div quaest.* 79, 1.

escribía poemas y composiciones dramáticas que lo coronaron como vencedor en los agones. Hemos de lamentar que él mismo practicase una *damnatio memoriae* de todos esos vestigios de paganismo y no hayamos alcanzado testimonios de sus habilidades poéticas. San Agustín fue un hombre de su tiempo y eso le permitió conocer de primera mano esas prácticas que habría de criticar desde el punto de vista contrario. Prefería mostrar la imagen del teatro como iconografía del auténtico teatro, que era el mundo, creación de Dios.

*Hic ergo certamen est, haec vita deo spectanti theatrum<sup>69</sup> est: hic pugna, hic conflictus cum omnibus vitiis et maxime cum principe vitiorum, tamquam cum Golia. Diabolus enim animam provocat quasi ad singular certamen. Vincitur cum stat, sed in nomine domini<sup>70</sup>, non in viribus bellatoris<sup>71</sup>.*

“Así pues, aquí se da el combate, esta vida es un teatro con Dios como espectador; aquí la lucha, aquí la batalla con todos los vicios, y, sobre todo, con el príncipe de los vicios, como contra Goliath. El diablo, en efecto, provoca al alma como a un combate singular; se le vence cuando está en pie, pero en el nombre del Señor, no confiando en las fuerzas del combatiente.”

R. Lim<sup>72</sup> encuentra en San Agustín el lenguaje de los espectáculos, pero adaptado a los espectáculos a los que debe asistir el ser humano en su calidad de espectador: los que Dios nos ofrece. Sustenta su afirmación en el uso que hace el obispo de expresiones semejantes a “los mártires son atletas de Dios”. Basta con observar la secuencia anterior para compartir el sentir de Lim, en la que Dios asiste como espectador a la lucha que mantiene el hombre contra el diablo.

Si disfrutó con el teatro y se sirve de él para hacer un retrato metafórico de la vida, ¿por qué manifiesta esa repulsa tan acentuada contra él? Intentaremos dar respuesta a este interrogante analizando

69 Aquí, San Agustín utiliza el vocablo teatro por antonomasia, para referirse a todo tipo de espectáculos.

70 Atiende a la gracia de Dios frente a la doctrina pelagiana del libre albedrío.

71 *Serm.* 335 K, 3.

72 LIM, R., “Augustine and Roman Public Spectacles”, en *Vessey* (2012) 138-150.

el procedimiento habitual que sigue en la denostación de la cultura popular pagana. Indaga en la historia para encontrar el origen del teatro. Frente a la propuesta libertina del teatro griego, los primitivos romanos eran bastante conservadores y, en consecuencia, mostraban serias restricciones a la puesta en escena; hasta tal punto, incluso, que no era infrecuente una censura previa. El teatro era inadmisibile a los ojos de San Agustín debido al carácter religioso de su origen, pues tales espectáculos tenían la consideración de ritos de adoración a los dioses y él pensaba que esos dioses o *daemones* se complacían con tales espectáculos a pesar de que a menudo se representaban infamias contra ellos mismos y no sus virtudes<sup>73</sup>. Sirva de ejemplo la siguiente secuencia en la que se refleja su rigorismo en la crítica y su aversión a tales espectáculos: “los *ludi scaenici*, espectáculos de vergüenzas y licencia de vanidades, fueron establecidos en Roma no por vicios humanos, sino por orden de vuestros dioses” (*De civ.* 1, 31). Para este Padre de la Iglesia, el teatro, como también la poesía, es un instrumento de propaganda al servicio de los ritos paganos y, en consecuencia, una vía para la propagación de la religión pagana. No es original tampoco en esta cuestión, pues ya había sido blanco de los ataques de apologistas precedentes, *v. gr.*, Tertuliano<sup>74</sup>.

A esta justificación de su aversión al teatro se suma la competencia directa que en numerosas ocasiones sufría con sus sermones en la iglesia. Su palabra llenaba el templo de fieles y curiosos, pero los días de teatro representaban una seria amenaza para conseguir un aforo completo. Como la primitiva cartelera de cine, los fieles conocían con antelación el asunto del sermón correspondiente a cada día; si el tema era de su interés, acudían en masa a la iglesia; por ejemplo, uno de los temas que más atracción causaba en los paganos era el de la resurrec-

---

<sup>73</sup> Una vez más pone al descubierto las incongruencias del comportamiento pagano, que no admitía críticas contra los ciudadanos en las tablas de la escena, mientras que los dioses salían vituperados, cuando no burlados, con la anuencia de los mismos espectadores que los adoraban.

<sup>74</sup> Cf. LAURAND-LAURAS, *Manuel des études grecques et latines* II, París 1960, p.101; TERTULIANO, *De spectaculis* 10, 5; para la idea de que los hombres eran mejores que los dioses, *v. Apol.* XI 15, donde Sócrates, Arístides, Escipión (también en San Agustín), Temístocles... eran más ejemplares que los dioses del Olimpo o que los de la religión romana.

ción; pero la asistencia de público era mayor si ese día no había teatro. Denostaba a los que preferían tal espectáculo refiriéndose a ellos con la expresión *turbæ theatrae* (*Serm.* 361, 4).

El cuarto pilar que sostenía el templo de la cultura popular pagana eran las fiestas religiosas. San Agustín describe y juzga las fiestas paganas en general, pero se recrea obviamente con aquellas de las que ha sido testigo directo. De esta suerte, nos habla de las *Floralia*, *Virgo Caelestis*, Bacanales, Juegos Seculares, *Festivitas sanguinis*, etc. Proyecta su crítica de estas celebraciones desde dos perspectivas distintas, pero convergentes: el desenfreno lúbrico, que le causó un gran desasosiego reflejado en una parte relevante de su producción literaria, y la manifestación religiosa, motriz del cielo pagano. También dedicaba una especial atención a los espectáculos públicos que se celebraban en forma de procesiones y representaciones a las puertas de los templos, frente al culto privado, que se solemnizaba en su interior para una aristocracia mística:

“De día y en público, se representan las indecencias, mezcladas con crueldades; los oprobios y los crímenes de sus divinidades, sean auténticos o fingidos [...] Así pues, a las puertas de los templos la turbia impiedad retumba en derredor con estrépito reconocible para todos los públicos y dentro apenas suena para unos pocos escogidos una castidad fingida. Se muestra en público lo vergonzante y, en secreto, lo laudable. El decoro es latente, el desdoro patente <sup>75</sup>.”

Amigo de la *variatio* y de los juegos de palabras, utiliza con habilidad estos recursos retóricos para expresar su hostilidad contra tales prácticas, pero también advertimos en sus palabras cierta crítica social, ya que resalta cómo el vulgo irrelevante es receptor de unas re-

---

<sup>75</sup> *De civ.* 2, 26, 1. Kahlos (*Debate and Dialogue...*, 2007, p.116) cree, por la ignorancia que muestra San Agustín de lo que se practicaba en el interior de los templos en relación con los ritos místicos de la *Magna Mater*, que los cristianos no tenían un amplio conocimiento de los ritos paganos. Efectivamente, San Agustín no parece conocer esos ritos, pero es que el hecho de que esos ritos fuesen místicos es precisamente lo que los convierte en ignotos, no sólo para los cristianos, sino también para los profanos.

presentaciones religiosas groseras, mientras la élite se dedica de forma privada a unos ritos donde priman la gravedad y la compostura.

Las celebraciones públicas religiosas, que, por su naturaleza festiva, excitan el folclore popular, se habían convertido en uno más de los espectáculos que ofrecía la ciudad, junto con el teatro, el anfiteatro y el circo; sin embargo, a diferencia de estos tres *ludi*, esas procesiones y exhibiciones públicas no requerían un recinto cerrado, sino que su espacio natural eran las vías urbanas y tenía acceso a ellas todo el vulgo, que se arracimaba para presenciar en vivo tales eventos, tal como sucede en nuestras ciudades hoy en día y de manera singular en los entornos rurales. Habitualmente era el edil el responsable administrativo de estas celebraciones y ello irritaba sobremanera al obispo, pues percibía que los responsables de preservar los arcanos de la religión eran precisamente quienes dejaban a la gente en un patente abandono; ellos mantenían el recato al servicio de los dioses; en cambio, privaban de él a los ciudadanos empujándolos a la infamia y haciendo explícitos los desmanes de los dioses.

Para coronar este apartado, citamos a continuación algunas noticias que transmite San Agustín acerca de la festividad de la *Virgo Caelestis*<sup>76</sup>. Es proverbial la permeabilidad que tenían los romanos con las divinidades foráneas. En la mitología púnica prerromana, esta diosa respondía al nombre de Tánit y fue asimilada con su misma condición de doncella. Según fueron cayendo los siglos con el Imperio, la amplia

---

76 V. Pauly 2178-2215; 1247-1249; cf. Roschers Lexikon II 614. Virgilio (*Aen.* I 441) narra que la reina Dido alzó a Juno un templo como diosa principal y protectora de la ciudad. Tertuliano da noticia de que esta diosa era portadora de lluvias, lo que concuerda con el espacio topográfico que le corresponde (el cielo) y con su papel como diosa del aire (*Apol.* 23), pero la denomina *Virgo Caelestis*, a quien reconoce a su vez como diosa de África (*Apol.* 24). La confusión aumenta, como suele suceder con los sincretismos de divinidades, con Herodiano (V 6), quien relaciona a esta diosa con Urania, coincidiendo en cuanto a la autoría de su estatua con lo transmitido por Virgilio (*vid. supra*). También Ovidio habla de la veneración de Juno en Cartago (*Fast.* VI 45). San Filastro (*Div. Haer.* 15) la identifica con la diosa Fortuna. Virgilio habla sin titubeos de Berecintia como madre de los dioses (*Aen.* VI 874s; IX 82) y relaciona su nombre con el monte Berecinto. Ovidio también se refiere a la *Magna Mater* con el apodo de *Berecynthia* (*Fast.* IV 355). Cuando San Agustín menciona como tal a la madre de los dioses, observa que a esta diosa se le rinde veneración con ritos de carácter obsceno (*De civ.* 2, 5).

nómina de dioses exigía cierto sincretismo que los hiciese manejables y asimilables, ese sincretismo se puede adivinar con respecto a esta diosa, a la que unos identificaban con la madre de todos los dioses; así también, Apuleyo, que la menciona como *Regina Caeli* (*Met.* XI 2) sin precisar una divinidad en concreto, sino que la asimila a un abanico de diosas: Ceres, Diana, Venus, Prosérpina. San Agustín describe ciertos ritos obscenos y los identifica con los propios de la madre de los dioses. Dedicados a ella en Cartago como protectora de la ciudad, atraían a un número considerable de ciudadanos (podemos intuir que entre ellos anduvo un joven y fogoso Agustín <sup>77</sup>) gracias a su condición desenfundada y licenciosa. Según su relato, la diosa era ubicada a las puertas del templo y una populosa concurrencia <sup>78</sup> se arremolinaba en derredor pugnando por presenciar un espectáculo a medio camino entre el culto a la diosa y la obscenidad; histriones y meretrices representaban escenas pornográficas tanto por medio de la escenificación como de la danza. De esta manera, San Agustín pretendía evidenciar el temple criminal de los dioses o dejar patente que esa era la imagen que se daba de ellos. A pesar de la apariencia “religiosa” que pretende reconocer, no es plausible que tales espectáculos despertasen entre el público un fervor religioso, sino que más bien se trataba de un entretenimiento más al que acudía en turba la ciudad. Coincidimos, por tanto, con Cameron cuando afirma que estos desfiles no encarnaban la pervivencia de la religión pagana, sino que atendían a una superstición <sup>79</sup> popular:

---

77 *De civ.* 2, 4: "También nosotros, cuando éramos jóvenes, acudíamos a los espectáculos y entretenimientos de los sacrilegios; contemplábamos a los poseídos, escuchábamos a los concertistas; disfrutábamos con los detestables juegos escénicos que se representaban para alabanza de dioses y diosas, de la *Virgo Caelestis* y Berecintia, madre de todos." *Cf. Enarr. in Ps.* 62, 7; *Serm.* 105, 9, 12.

78 *Cf.* LABRIOLLE, P. de, *La reaction païenne*, París 1942.

79 La palabra "superstición", como antes hemos hecho con el término "pagano", merece una aclaración, pues también surge cierto debate sobre su verdadero sentido; encontramos en Varrón y en Séneca una opinión coincidente al señalar que se trata de una pervisión de la religión que aún permanece dentro de la tradición religiosa. Sobre el sentido de esta palabra véase una recopilación de opiniones en *Mitología clásica y cultura pagana en la obra de San Agustín* (tesis doctoral), director Vicente Cristóbal López, Madrid: UCM 2020, 296-299.

*But this was a popular superstition rather than a surviving element of Roman paganism*<sup>80</sup>.

### 3. LA HUELLA DE LA LITERATURA CLÁSICA COMO FORJA DEL ALMA AGUSTINIANA

San Agustín es receptor y transmisor de los más ricos legados de la cultura espiritual pagana. En los apartados precedentes, hemos hablado de su papel de mitógrafo y testigo excepcional del folclore pagano; sin embargo, ambos asuntos son inseparables del testimonio que emana de su educación profana en las artes liberales, reflejo que deja su huella en una buena parte de su extensa producción literaria. Las voces de grandes autores romanos aparecen indelebles en sus escritos de forma directa y, en ocasiones, indirecta gracias a los interlocutores de sus obras: diálogos filosóficos, tratados homiléticos y hermenéuticos, epístolas... Como cualquier niño romano al que sus padres hubiesen podido sufragar una sólida educación, el joven Agustín había recibido un legado clásico en la escuela y tuvo la oportunidad de salir de su ciudad natal para ser formado por grandes maestros. Esa formación clásica en la escuela, a partir de Quintiliano<sup>81</sup>, eleva como poetas de referencia a Virgilio y Terencio; en menor medida, también a Horacio. Vencida la etapa del *grammaticus*, se estudiaba a los prosistas, historiadores y oradores, en las aulas de los retóricos: César y Tácito eran ignorados, Livio carecía de relevancia, el historiador clásico por excelencia era Salustio<sup>82</sup>; si hablamos de oratoria, indudablemente, Cicerón. Es fácil conjeturar que Virgilio, Terencio, Salustio y Cicerón eran los autores canónicos a lo largo del Imperio y que pervivieron en tiempos de San Agustín, pues su impronta es superior a la de otros

---

<sup>80</sup> *Op. cit.*, p. 787.

<sup>81</sup> Cf. MARROU, H-I. *Historia de la educación en la Antigüedad* II 5, 2, Yago Borja de Quiroga (trad.), Madrid: Akal 1985, p.358.

<sup>82</sup> Quintiliano II 55, 19: *historiae maior auctor* ("uno de los mayores autores de la historia"). Esto nos sugiere que en las escuelas no se buscaba un simple historiador que narrase determinados acontecimientos, sino más bien uno que, además de transmitir los acontecimientos relevantes de la Historia de Roma, aglutinase los preceptos morales propios del *mos maiorum*.

autores de la literatura clásica que también pasaron por sus ojos. A esa partida parece justo añadir a Varrón por su vasta erudición y su enorme prestigio, especialmente en lo que atañe a dos de los valores que conformaban la personalidad del ciudadano romano: *religio* y *virtus*. La presencia de estos autores en la escuela no obedecía a una mera cuestión estética o formal, sino en mayor medida moral; en la obra de San Agustín no cobran protagonismo de forma casual, sino que atienden a una función concreta. De Virgilio liba el canon de belleza poética, su misticismo, su sensibilidad, la identificación con la naturaleza, la esencia del romano ejemplar; también, por qué no decirlo, la pasión de la juventud, reflejada en los amores de Eneas y Dido; es más, advertía en el mantuano destellos de cristianismo, parecía atisbar en algunos de sus versos la imagen de Dios. No debemos obviar, en este sentido, la fama que alcanzó entre los autores cristianos como *propheta inter paganos*<sup>83</sup>. Bebía en la copa de Terencio los ejemplos morales, aunque también acudía a sus versos para denostar el comportamiento absurdo e inmoral de los dioses. Horacio encontraba asiento como modelo poético y como recurso satírico, ya que la sátira era una vía útil para dar rienda suelta a su ironía mordaz y, por ello, Persio y Juvenal cobran también una cierta presencia en algunos pasajes de sus obras. Tito Livio era simplemente una fuente histórica de acontecimientos remotos en el discurrir de *La ciudad de Dios*; la transmisión que nos lega de este autor nos permite vislumbrar que ya en el s. IV se conservaban los mismos libros de que disponemos en la actualidad, además de las *Periochae*, que debían de resultar más manejables en la escuela. A diferencia de Livio, Salustio cobra cierto protagonismo en San Agustín; este historiador no se revela como un simple espectador de la historia, sino que sus obras reúnen un buen número de preceptos morales propios de la idiosincrasia romana y, de manera más relevante aún, presentan al hombre como verdadero protagonista de la historia. Por último, Cicerón es el modelo ético y retórico por antonomasia, pero este autor cobra mayor relevancia en San Agustín porque, gracias a su lectura del *Hortensius*, se despertó en él un ardor inextinguible por el estudio de la filosofía que lo impulsó

---

83 Cuestión que se hace claramente visible en la interpretación de la *Ecl.* IV y en distintos pasajes de sus obras.

a la búsqueda de la verdad y ese camino lo condujo a su conversión a la religión cristiana. Esta obra perdida de Cicerón era un compendio filosófico de las distintas escuelas que no hemos conservado; San Agustín se erige en uno de los mayores transmisores de los exiguos fragmentos vivos de tal obra.

Hay grandes omisiones en el elenco de autores profanos que hallan acomodo en los escritos agustinianos. Brilla por su ausencia la poesía elegíaca; atisbamos con dificultad ligerísimos destellos latentes de Ovidio<sup>84</sup>, ninguno de Tibulo ni de Propertio; de Catulo, un único verso. El rechazo que Ovidio sufre por parte de San Agustín es un lugar común entre casi todos los autores cristianos, excepción hecha de Lactancio<sup>85</sup>, que ofrece un amplio eco del de Sulmona. Este mutismo no afecta sólo a Nasón, sino en general a todos los poetas eróticos; tanto desde el punto de vista formal como de contenido aparecían depreciados frente a la verdad del Evangelio. Podemos descubrir en él cierta incongruencia en la valoración negativa que hace de la poesía: por una parte, finge un aparente desprecio hacia ella por estimarla fuente transmisora de la mentira; por otra, deja entrever una admiración indisimulada; su desprecio se debe a que la entiende como un fundamento de lo amoral a la vez que transmisora de la religión gentil; sin embargo, sabía reconocer en ella un cauce de belleza en el orden de las letras paganas. En definitiva, ese desprecio aparente de los poetas se hace patente en San Agustín por ser estos poco consonantes con la moral sobria y severa del cristianismo que crece en el s. IV: los poetas cantaban al amor humano, a los autores cristianos sólo les interesaba el amor divino. Según lo dicho, ¿por qué fue tan permeable a la literatura profana si se manifestaba tan hostil frente a sus autores? La

---

84 V. CALVO, J. C., "Ovidio y San Agustín: una conjetura sobre la ausencia explícita del poeta en la obra del santo", en FALQUE, E., y MUÑOZ, M. J. (eds.), *Ovidio 2000 años después, Estudios Clásicos*, Anejo 4 (Madrid 2018) 201-212.

85 *Div. Inst.* 2, 5, 24. Lactancio es receptor único de los tres versos finales del epílogo de los *Phaenomena* de Ovidio: "Él terminó con estos tres versos el libro en el que expone sucintamente los *Fenómenos*: «Dios puso en el cielo señales en tan gran número y con tal apariencia; y esparciéndolas entre las negras tinieblas, ordenó que iluminaran la gélida noche»." Eco que evoca V. Cristóbal en su introducción a los *Amores* de Ovidio (Madrid: Gredos 1989) p.128.

respuesta está en que eran útiles a sus intereses éticos y apoloéticos. Así lo razona en *De doctrina christiana* (2, 40, 60):

“Pero si, por casualidad, los que se llaman a sí mismos filósofos dijeron en alguna ocasión cuestiones que se ajustan a nuestra fe, sobre todo los platónicos, no sólo debemos observarlas, sino exigir las de ellos como injustos poseedores para nuestro uso propio.”

Juzgaba ilegítimo por parte de los autores profanos el empleo exclusivo de aquellos mensajes que fueran acordes con la buena noticia. En ese cuadro que dibuja San Agustín, tales mensajes han de ser compartidos con la divulgación de los dogmas cristianos. Esto nos lleva a una cuestión muy debatida en los últimos años, que se enmarca bajo la denominación de *furta Graecorum*<sup>86</sup>, una controversia que tiene su etiología en época cristiana en tiempos del mártir y santo Justino. Algunos eruditos advierten incluso la posibilidad de encontrar su origen en la literatura helenística. Encontramos dos argumentaciones en esta polémica; la primera, compartida por numerosos apologistas, como san Ambrosio; este defiende que Platón tomó prestadas (o deberíamos decir robadas) verdades comprendidas en algunos rincones de la Biblia; debemos la segunda argumentación a Justino, quien utiliza su tesis no como denuncia, sino como alegato frente a los ataques esparcidos en contra de los textos cristianos, a los que, de forma recíproca a lo anterior, acusaban de haber bebido sus dogmas en la fuente de Platón principalmente, pero también de otros filósofos paganos. Enrico dal Covolo nos brinda un razonamiento teológico (desde nuestra opinión, laudable) a la argumentación de Justino:

La segunda argumentación, mucho más profunda y original, es la teoría del *Lógos spermatikós* de Justino. Su significado es bien conocido: aquel *Lógos*, que se ha manifestado proféticamente (en figura) a los hebreos en la Ley, se ha manifestado también bajo forma de semillas de verdad a los griegos. Ahora bien, concluye Justino, puesto que el

---

86 Cf. DROGE, A. J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 26, Tübingen: P. Siebeck 1989; SANNA, I., *L'argomento apologetico Furta Graecorum*, en *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto. Studi della Pontificia Università Lateranense per il 50° nuova sede*, en *Studia Lateraniensa* 1 (1989) 119-143.

cristianismo es la manifestación histórica y personal del *Lógos*, en su totalidad, de ello se sigue que “todo aquello que de bello (*kalós*) haya sido dicho por cualquiera, nos pertenece a nosotros, los cristianos”<sup>87</sup>. De este modo, Justino, aun censurando a la filosofía griega sus insuficiencias y contradicciones, orienta decisivamente al *Lógos* cualquier *veritas philosophica*, fundando así, desde el punto de vista racional, la pretensión de verdad y de universalidad de la religión cristiana<sup>88</sup>.

Si esto es así, Justino se aparta de san Ambrosio y defiende una poligénesis de origen divino: Dios esparció semillas del *Lógos* en distintas culturas. Las coincidencias textuales o dogmáticas obedecen, por tanto, no a un hurto, sino a un don divino compartido por profanos y cristianos. Ambas perspectivas no son complementarias; ¿por cuál de ellas se decanta San Agustín? No se ve capaz de poner en duda la rígida autoridad de Ambrosio, defensor de la teoría del hurto, pero sostiene una actitud tibia que admite la simiente de Dios presente en determinados autores profanos.

Desfilan también por la amplia bibliografía agustiniana autores contemporáneos, cuestión que revela la presencia de los autores de moda en las escuelas. Fluyen en ocasiones versos anónimos de los que omite la autoría, cuestión infrecuente en la mayor parte de secuencias que nos lega. Entre los autores griegos reconocemos la presencia de Platón y los neoplatónicos; conoció las obras de Platón desde las traducciones de Cicerón<sup>89</sup>; también figura testimonialmente Esopo en el elenco de autores griegos, no ocurre lo mismo con los fabulistas romanos. Aulo Gelio cobra importancia en sus obras, también figuran

---

87 *Apol.* 2, 13, 4. Justino no rechaza la filosofía platónica u otras corrientes filosóficas, como el estoicismo o el epicureísmo, por ser contrarias a Cristo, sino por no ser totalmente semejantes. Todos esos filósofos eran partícipes del *Lógos* seminal y, en virtud de tal participación, también alcanzaron a afirmar asertos compartidos con la religión cristiana. Esta aseveración de Justino le impide rechazar totalmente a Platón y, al mismo tiempo, lo impele a mostrar cierta afinidad espiritual con las letras paganas como fruto de la semilla divina esparcida por Dios en distintos lugares de la tierra.

88 DALCOVOLO, E., «“Ego sum via et veritas” (Jn 14,6). “Argumentaciones patrísticas sobre la verdad”», DÍAZ SÁNCHEZ-CID, J. R. (trad.), *Actas del I Forum Internazionale de la Pontificia Academia de Teología* (2002) 98.

89 Cf. TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron* II, p. 58s.

Claudio o Tito Pomponio; por supuesto, los apologistas precedentes Arnobio y Lactancio, poco Tertuliano por su condición de cismático. El caso de Séneca es singular, pues, a pesar de su condición de filósofo y excelente moralista, rayano en ocasiones con las ideas cristianas, apenas sí aparecen fragmentos de su obra perdida *De superstitione*<sup>90</sup>; de Séneca también nos regala un verso suelto del *Phaedra*<sup>91</sup>. De Lucano mostraba una opinión favorable; su aparición se debe al carácter histórico de su obra más que al poético, pero también representa una fuente para asuntos de índole temática y hasta teológica. Entre los satíricos, aparte de Horacio, muestra su preferencia por Persio. También reproduce fragmentos de la comedia romana, poco de Plauto, de Terencio mucho; no en vano, este ostentaba la condición de autor canónico. Muestra un encomio no fingido de este poeta que, como otros vecinos de origen africano, recibía de él cierto manto de protección<sup>92</sup>. La esmerada atención que dedica a este poeta obedece a una mirada de utilidad más que a un placer devenido del disfrute de su lectura.

Tres son los auténticos protagonistas que, como autores profanos, triunfan en las obras agustinianas: Salustio, Cicerón y Virgilio. Los tres (no conviene olvidarlo) son autores canónicos en las escuelas de Roma.

El caso de Salustio es singular; a diferencia de otros historiógrafos, Salustio no escribía por un ejercicio de rencor o de adulación, ya

---

90 Una vez más se nos presenta como único transmisor de fragmentos de obras perdidas. Como buen filólogo, San Agustín parece ser respetuoso siempre con el texto original, cuyas palabras expone de forma literal en esta ocasión como en otras muchas de distintos autores. Aun así, debemos ser cautelosos con el contenido por no poder contrastar estos fragmentos del *De superstitione* con otros transmisores de la citada obra de Séneca. Tertuliano también menciona esta obra (cf. *Apol.* 12, 6); no obstante, en ningún caso recoge fragmentos literales, sino que las menciones que de ella hace son siempre en estilo indirecto y con una adaptación tal que no permite registrarlos con la misma verosimilitud que los agustinianos.

91 *Phaedra*. 1, 2, 194s: "Que el amor es un dios lo fingió la torpe concupiscencia que muestra su incitación al vicio."

92 Terencio Áfer fue un esclavo de origen púnico adoptado en Roma por el senador Terencio Lucano, que le concedió su nombre amén de la libertad y de una educación esmerada. *Vid.* Suet. *De poetis. Vita Terentii* I; cf. BEARE, W., *La escena romana. Una breve historia del drama latino en los tiempos de la República*, E. J. Prieto (trad.), Buenos Aires: Ed. Universitaria 1972.

fuese por despecho o interés, sino que su obra era fruto de un retiro en la madurez de la vida y recogía unos asertos morales y filosóficos que resultaban ser muy del agrado de la percepción moral y filosófica de San Agustín. Coincide con Salustio, por ejemplo, en la imagen que este ofrece de la decadencia de la República como consecuencia de la perversión moral, la avaricia y el abandono de las buenas costumbres, cuestiones que constituyen el *leit motiv* de una buena parte de *La ciudad de Dios*, frente a la exaltación de Roma en tiempos de los grandes hombres que habían forjado ese gran Estado. La selección que hace San Agustín de sus autores favoritos atiende más a la providencia que al azar, obedece a un propósito prefigurado: junto a la exposición de sucesos brillantes de la historia de Roma, muestra simultáneamente un retrato propicio de los autores profanos que hacen ese recorrido con él. Esa imagen se refleja, *v. gr.*, en el dibujo de los acontecimientos que evidencian los males que asolaron a la República en su último siglo de vida<sup>93</sup>:

*Sed primo magis ambitio quam avaritia animos hominum exercebat, quod tamen vitium propius virtutem erat. Nam gloriam, honorem, imperium bonus et ignavus aequae sibi exoptant; sed ille vera via nititur, huic quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit*<sup>94</sup>.

San Agustín revela en esta secuencia que las buenas artes de las que se habían servido los prístinos romanos para engrandecer el imperio cayeron en el olvido y los nuevos tiempos trajeron consigo la degradación moral de una sociedad decadente y hedonista, ávida de enriquecimiento ilícito, cimentada en la ruina de los ciudadanos y en el despilfarro de los juegos escénicos. Émulo de Catón el Censor y de Salustio, San Agustín piensa que la nación de Roma cobró su auge sostenida por tres virtudes: el esfuerzo, la justicia y la libertad,

93 *De civ.* 5, 12, 3.

94 *Cat.* XI 1-2: "Pero al principio la ambición acuciaba más el espíritu de los hombres que la avaricia, ambición que, pese a ser un vicio, estaba más cerca de la virtud. Pues gloria, cargos públicos, poder, el valioso y el inepto los ansían para sí por igual, sólo que el primero sigue el camino de la verdad, y el segundo, como le faltan las buenas cualidades, compite mediante engaños y falacias."

virtudes las tres extrañas a las pasiones humanas. Por contra, el lujo<sup>95</sup> y la avaricia habían derribado esos pilares y provocado la ruina de la República<sup>96</sup>. Salustio no sólo aportaba una correspondencia moral con el ideario agustiniano, también lo ayudaba en sus tesis de arrumbamiento de la religión pagana; no comprendía cuál era la necesidad de ese mastodóntico panteón si al final todo lo sometían al veredicto de la fortuna:

*Sed profecto fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex libidine magis quam ex vero celebrat obscuratque*<sup>97</sup>.

La inserción de esta secuencia va precedida de una *laudatio* de su autor: *disertissimus Sallustius*<sup>98</sup>. Una afirmación de este calado permitía al obispo ironizar sobre la relevancia de los *praecipui dei* o dioses principales, pues en la plegaria del hombre pagano siempre encontraba su protagonismo una divinidad menor, Fortuna, a la que estaba sometido el restante elenco divino.

Tras Salustio, damos paso al escritor romano que construyó el camino de San Agustín hacia el cristianismo. No fue él el causante directo, pero sí quien encendió en un joven Agustín el ardor por la filosofía, que habría de conducirlo a una incesante búsqueda de la verdad. Hablamos, claro está, de Cicerón y de su obra perdida *Hortensius*. Esta noticia nos la proporciona el propio San Agustín en dos obras de distintos periodos, *De beata vita* y *Confessiones*:

---

95 *Serm.* 335 C, 3; la palabra *luxuria*, que designa fundamentalmente el lujo y no el deseo libidinoso, está omnipresente en las obras de San Agustín como uno de los principales males que hostigan la bondad del hombre, que indefectiblemente se siente atraído por ella, convirtiéndose ese vicio, por tanto, en fuente de otros males para el hombre. Adquiere ese significado preferentemente cuando va ligada a *avaritia*; en ausencia de este vocablo, recupera la literalidad del étimo en español, como sinónimo de concupiscencia.

96 *Cf. Cat.* LII 19-24: "Muchas son las cosas que son fruto de los deseos desmedidos, tan diversas entre sí que aparentan ser contrarias. La avaricia acapara el dinero, el lujo lo despilfarra. Aquella es mendiga, la otra derrochadora."

97 *Cat.* VIII 1: "Pero sin duda alguna la Fortuna es reina y señora en todas las cosas; ella celebra y oscurece todo por capricho más que por la verdad."

98 *De civ.* 7, 3, 2.

*Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer*<sup>99</sup>.

“Yo, cuando contaba dieciocho años, después que me topé en la escuela de retórica con aquel libro de Cicerón que se titula *Hortensius*, me encendí con un anhelo tan grande de la filosofía, que enseguida me decidí a imbuirme en ella.”

Schanzer<sup>100</sup> no admite esta afirmación, sino de forma imprecisa; sin embargo, opina que utilizó la obra del Arpinate como manual con sus discípulos en Casiciaco.

Cicerón impregnó de conocimiento la permeable mente del joven Agustín; de él tomó gran abundancia de nociones y juicios que saciaron su inquieto espíritu: le aportó habilidades retóricas, datos históricos, preceptos morales y fue su filósofo de referencia. Asimismo le resultó de utilidad en las controversias con las corrientes heréticas e incluso contra la teología de los gentiles. No escatima elogios hacia Marco Tulio<sup>101</sup> (*Romani maximus auctor Tullius eloqui*), pero tampoco se libra este de las invectivas del obispo; al fin y a la postre, no dejaba de ser un autor pagano próximo al estoicismo. La influencia de Cicerón en San Agustín alcanzaba incluso al estilo literario, cuestión analizada con amplitud por Philip Burton<sup>102</sup>, que descubre la influencia del de *Arpinum* y las coincidencias léxicas y lingüísticas: sinónimos, polisíndeton, metáforas, juegos de palabras, alternancia de capítulos breves y extensos, *variatio*, aliteraciones, vocabulario cuidadosamente escogido... Cuestiones morales y filosóficas tenían a menudo como referencia a Cicerón, por ejemplo, la felicidad<sup>103</sup>,

---

99 *De beata vita* 1, 4. Dice haber encontrado un libro de Cicerón en la escuela del *rhétor*; luego podemos colegir de ello que el profesor retórico contaba con una biblioteca.

100 *Augustine and the Latin Classics*, en Vessey (2012) 161-174.

101 *Epist.* 143, 3; idéntico elogio recogió el poeta Lucano en *Phars.* VII 63.

102 *Augustine and language*, en Vessey (2012) 113-124.

103 *Epist.* 130, 5, 10. No dejó nunca de tener presente la filosofía, ni siquiera en los tiempos del episcopado; esta carta está datada en 411, un año después de la catástrofe de Roma. Cf. *De Trin.* 13, 5, 8; *De beata vita* 2, 10; *De mor. Eccl.* 1, 3, 4; *Hort. frag.* 49a, 1.

la vanidad y la misericordia de los hombres <sup>104</sup>, la verdad <sup>105</sup>, las leyes <sup>106</sup>, la amistad <sup>107</sup>, la finalidad del bien <sup>108</sup>, las pasiones <sup>109</sup>. Tomó del Arpinate una información que le resultó de gran utilidad en su confrontación con los paganos, pues confirmó la transmisión que había hecho Ennio acerca de la condición humana de los dioses, añadiendo así un nuevo testimonio de evemerismo <sup>110</sup>. Como se puede observar, son muchos y muy variados los temas que, desde el Arpinate, se dan cita en las obras agustinianas, pero, junto a esos someros ejemplos, Cicerón halla su espacio en la fe de San Agustín, por ejemplo, cuando le sirve en bandeja una definición de Dios coherente con su pensamiento <sup>111</sup>:

*Mens soluta est quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno* <sup>112</sup>.

A pesar de las críticas que a menudo le lanza, casi siempre insinueras, le dedica un tardío epitafio al tiempo que atribuye su asesinato a Antonio, pero también a Octavio: *disertus ille artifex regendae rei publicae* <sup>113</sup> (“aquel elocuente artífice de la política de la República”).

<sup>104</sup> *C. advers. leg. proph.* 1, 20, 40; cf. *Conf.* 3, 2, 2; *De div. quaest. ad Simpl.* 2, 2, 2. *Vid. Tusc.* IV 8, 18: *misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis* (“la compasión es la aflicción provocada por la infelicidad de otro que sufre injustamente”); *C. Iul.* 4, 15, 78; *Hort.* 112, 7.

<sup>105</sup> *Solil.* 2, 15, 29; *De inv.* I 27, 14.

<sup>106</sup> *De civ.* 2, 16; *De div.* I 96, 1.

<sup>107</sup> *Epist.* 258, 1; *De amic.* XX 6.

<sup>108</sup> *Epist.* 189, 5; cf. *Cic. De off.* XCIX 1: *Illi vero non modo cum hostibus, verum etiam cum fluctibus, id quod fecit, dimicare melius fuit quam deserere consentientem Graeciam ad bellum barbaris inferendum* (“pero para él ‘Ulises’ no sólo fue mejor luchar con los enemigos, sino también con las olas, lo que hizo, fue mejor luchar que desertar conspirando para llevar a Grecia a la guerra con los bárbaros.”); *ib.* 102, 1: *At hoc quidem commune est omnium philosophorum... qui deum semper agere aliquid* (“Pero esto mismo es común a todos los filósofos... que consideran que Dios siempre está ocupado en algo”).

<sup>109</sup> *C. Iul.* 4, 12, 61; *De rep.* III 24, 36-25, 37 *frg.*1.

<sup>110</sup> *Cf. De nat. deor.* I 119, 7; *Tusc.* I 29.

<sup>111</sup> *De civ.* 22, 20, 1.

<sup>112</sup> *Tusc.* I 66, 16: “Una inteligencia independiente y libre, separada de todo agregado mortal, que lo percibe y lo mueve todo y provista ella misma de un movimiento eterno.”

<sup>113</sup> *De civ.* 3, 30.

Lejos de la opinión contraria de algunos eruditos, como Agustín Pic <sup>114</sup>, el parecer más sincero que explicita San Agustín de Cicerón es aquel que lo encomia, que lo glorifica, lejos de aquellas alusiones que lo vulgarizan como autor pagano o de esas omisiones de su nombre de forma interesada <sup>115</sup>. Valga como botón de muestra la obra *De Trinitate*, una de sus más brillantes aportaciones a la teología del cristianismo, donde le consagra numerosos elogios y muestras de respeto.

Concluimos las alusiones a los autores de la literatura clásica que brillan en los textos agustinianos con el gran Virgilio. Ningún autor profano es capaz de adentrarse en el espíritu de San Agustín como lo hizo el mantuano; penetró en su corazón ya en la escuela y nunca lo abandonó en todos los años de su existencia a pesar del aparente y un tanto hipócrita desprecio que finge en ocasiones hacia él por su condición de poeta y de pagano. La suerte catuliana del *odi et amo* cobra una vigencia inusitada en la mirada de San Agustín, hasta el punto de llegar a mimetizarse con el protagonista de la *Eneida* emulando su partida de Cartago y el abandono de su madre con la escena análoga de Eneas tras dejar a Dido.

No parece preciso hacer una exégesis de su conexión con Virgilio, basta con observar la opinión que nos lega del poeta:

“Si apreciásemos a Virgilio, es más, si antes de haberlo comprendido, lo amáramos por consejo de nuestros mayores, nunca encontraríamos respuestas satisfactorias a aquellas sus innumerables cuestiones por las que los gramáticos se agitan y se preocupan; ni escucharíamos de buen grado a quien las explicara con su alabanza, sino que concederíamos nuestro favor a quien pretendiese demostrar que se equivocaba y que sus poemas eran delirantes. Pero ahora, al intentar muchos explicarlas y cada uno pretender hacerlo desde su perspectiva y según su capacidad, se aplaude con mayor intensidad a estos por cuya explicación se admite que fue el mejor poeta, que no sólo no cometió

---

114 PIC, AG., "San Agustín y la *impietas* de Cicerón. Estudio del *De civitate Dei* 5, 9.", trad. J. Anoz, *Augustinus* vol. 44, 172-175 (1999) 193-202.

115 V. SCIBETTA, C., "Agustín, Cicerón y la semiosis de las *Confessiones*", *Augustinus* vol. 58, 228-229 (2013) 163-178; cf. *Conf.* 12, 37.

ningún error, sino que no cantó nada que no fuera plausible, frente a aquellos que no lo entienden así <sup>116</sup>.”

La disyuntiva que San Agustín ofrece en relación con Virgilio escapa a la comprensión de ciertos eruditos modernos y recibe su repudio, porque observan un mal uso del poeta por parte del santo; algunos de ellos con un lenguaje duro, como Shanzer <sup>117</sup>, que lo acusa de hacer “una prosopopeya cínica y sofista” por referirse a Virgilio como “vendedor de palabras” y “fabricante de malas promesas” cuando, en *Aen.* I 278, Júpiter promete un *imperium sine fine* para Roma. Shanzer llega a afirmar que su admiración por Virgilio se esfuma a partir de las *Confesiones*. Nuestra percepción es diametralmente opuesta, ya que ese desprecio es acontextual y aparente, muy lejos del profundo amor que le profesa. La antítesis del artificioso odio frente al amor real es un vivo ejemplo de la personalidad de San Agustín, incapaz de apartarse de su formación clásica a pesar de su fingido desdén de las artes liberales. Es más, refutamos el ejemplo que aporta Shanzer con una conversación simulada que el obispo mantiene con el mantuano <sup>118</sup> y se disculpa por haber proferido esas palabras, recordando a su vez otras (*Georg.* II 498) donde dice del imperio: *peritura regna* (“los reinos perecederos”).

Marón en San Agustín es un modelo poético y lingüístico <sup>119</sup>; ape-la al mantuano en algunas obras de controversia frente a cismáticos <sup>120</sup> o de apología hacia los paganos <sup>121</sup>. Ironizaba con una intención entre

---

116 *De util. cred.* 6, 13. Apréciase el elogio en mayor medida por estar inserto en una obra cuyo tema queda bien expresado en el título. Escribió esta obra siendo ya presbítero de Hipona.

117 *Augustine and The Latin Classics*, en Vessey (2012) 161-174.

118 *Serm.* 105, 7, 10.

119 *De musica* 2, 2, 2; también aparece utilizado este verso en *De mus.* 5, 3, 3; 5, 5, 9; 5, 8, 16... con diversas funciones; *Aen.* I 1.

120 *C. Iul.* 6, 5, 13. No debemos olvidar que este Juliano era un personaje erudito y por ello se permitía San Agustín el intercambio de tantas citas de autores clásicos en esta controversia; *Aen* XII 891s.

121 *Epist.* 104, 3, 11; *cf. Epist.* 102, 18; 258, 5; *De civ.* 10, 21; 10, 27...; *Ecl.* IV 13-14.

lúdica y satírica sobre los dioses romanos, viendo en ellos unos dioses derrotados que ya no podían sostener el imperio (*De civ.* 2, 22, 2):

*excessere omnes adytis arisque relictis  
di quibus imperium hoc steterat*<sup>122</sup>.

Su papel de mitógrafo se ve ampliamente recompensado con la presencia de la mitología clásica en los versos de Virgilio, en los que hallaba evidencias del origen humano de los dioses (*De cons. Evang.* 1, 23, 34):

*Arma Iovis fugiens et regnis exsul adeptis,  
qui genus indocile et dispersum montibus altis  
composuit legesque dedit Latiumque vocari  
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris?*<sup>123</sup>

Estos versos que nos hablan del mito de la sucesión le permitían preguntar por Jove y Saturno en relación con la llegada de este último al Lacio. En alguna ocasión advertía un sincretismo positivo al identificar a Júpiter con Dios, como rector de las causas (*De civ.* 7, 9, 1):

*felix qui potuit rerum cognoscere causas*<sup>124</sup>

No faltan fragmentos de inspiración filosófica tomados de Virgilio, que son un vestigio indeleble de su amor a la filosofía, camino que orientó su corazón inquieto a la fe de Cristo. No cabe duda de que fue Cicerón quien le mostró la senda, pero no fueron pocas las pinceladas de filosofía que halló en el marco virgiliano. Basta con un atisbo so-

122 *Aen.* II 351-352: "Han huido dejando sus urnas y su altar todos los dioses en cuyo valimiento se hallaba cimentado este imperio."

123 *Aen.* VIII 320-323: "huyendo de las armas de Júpiter, desterrado del reino que perdiera. Él fue quien reunió a aquella raza indómita dispersa por las cimas de los montes y la sometió a leyes y él quiso que se llamara Lacio, ya que vivió seguro, oculto de la vista en sus riberas." Relaciona la etimología del Lacio con *latere* ("ocultarse; estar oculto"). Varrón atribuye un origen incierto y confuso a esta palabra (*L. L.* V 32)

124 *Georg.* II 490: "Dichoso aquel que llegó a conocer las causas de las cosas." Este es otro de esos versos que ofrece una presencia polivalente y múltiple en las obras de San Agustín; cf. *De fide, spe et charit.* 16, 5; *De civ.* 7, 9, 1.

mero de la huella platónica en el libro VI de la *Encida*, pero también abundan los preceptos morales concordantes con las ideas cristianas que expresa San Agustín en sus obras, tales como el dolor, la vida apacible, la felicidad, así como el alma, asunto este que no fue capaz de resolver a pesar del gran esfuerzo que invirtió en tal indagación. Las propuestas morales de Virgilio se diseminan por todas sus obras, pero se concentran mayormente en el *Enchiridion* y en *La ciudad de Dios*. Veamos algunos ejemplos.

En una epístola a su afecto y mecenas Romaniano, lo alaba por su vida apacible y feliz, cuya felicidad intuye nacida de su probidad en los asuntos morales, al mismo tiempo que lo insta a no regodearse en una vida terrena que lo aleje de la espiritual; a tal fin, inserta unos versos en los que el mantuano le recomienda seguir una vida tranquila, pero vigilante (*Epist.* 15, 2):

*Mene satis placidi vultum fluctusque quietos  
ignorare iubes?*<sup>125</sup>

En *Enchiridion* (16, 15) evoca versos del poeta para recordar que el conocimiento de las causas de la naturaleza no provee la felicidad:

*felix qui potuit rerum cognoscere causas*<sup>126</sup>

Siguiendo con la cuestión de la felicidad, pensaba San Agustín (*Enchir.* 17, 5) que el error era uno de los motivos que abocaban al hombre a la infelicidad y ponía como ejemplo desde los versos de Marón el amor desventurado:

*ut vidi, ut perii ut me malus abstulit error!*<sup>127</sup>

Hemos citado algunos ejemplos, unas gotas en un lago, de la experiencia filosófica agustiniana extraída de los versos de Virgilio;

---

125 *Aen.* V 848: "¿Que deje de mirar la cara al mar en calma y a las olas serenas me mandas?"

126 *Georg.* II 490.

127 *Ecl.* VIII 41: "Cuando te vi, ¡oh qué muerte me tuvo y cuán mal extravió!" (trad. V. Cristóbal).

sin embargo, también encontró secuencias donde creyó percibir la presencia de Dios. Sabemos de la protección proverbial de que gozó Virgilio entre los apologistas cristianos, principalmente desde los versos proféticos de su égloga IV, pero San Agustín no se ciñó a estos versos, sino que percibió cierto regusto cristiano en otros recovecos de sus obras. Era por ello este poeta un vivo ejemplo para San Agustín de que también los poetas profanos podían ser testigos de la religión cristiana. Esa perspectiva que tomaba de Virgilio la proyectó en un celeberrimo retórico romano que en sus últimos años de vida había abrazado la fe cristiana renunciando a la enorme gloria, que había obtenido de su ejercicio de las artes liberales, y a su vida muelle y hedonista, atrayendo contra sí la ira de sus antiguos admiradores; cuestión que expresa a modo de centón intercalando su prosa entre los versos del poeta:

“Hasta aquel momento (la concesión de una estatua en el foro), venerador de ídolos, y partícipe de los ritos sacrílegos, a los que entonces se desviaba casi toda la inflada nobleza romana, y...

*omnigenum deum monstra, et Anubem latratorem, quae aliquando contra Neptunum et Venerem, contraque Minervam tela tenerant*

(‘dioses de toda traza y catadura, y el ladrador Anubis, que en una ocasión habían empuñado sus venablos contra Neptuno y Venus y la misma Minerva’), incluso vencidos estos por él, ya Roma les suplicaba; ese anciano Victorino los había defendido tantos años con su voz resonante y aterradora <sup>128</sup>.”

En otro lugar, San Agustín hace referencia a Virgilio con un lenguaje casi paulino <sup>129</sup> invistiéndolo con los laureles de “profeta entre los paganos” (*Serm.* 198, 34):

*dixit quidam proprius eorum propheta*

---

128 *Conf.* 8, 2, 3; *cf. Aen.* VIII 698-700:  
*omnigenumque deum monstra et latrator Anubis  
contra Neptunum et Venerem contraque Minervam  
tela tenent.*

129 *Cf.* Tit 1,12.

Ya fuese para conmemorar una conversión o para invitar a ella (como ejemplo valga la carta dirigida a Firmo exhortándolo a recibir el bautismo <sup>130</sup>):

*rumpe moras omnis et turbata arripe castra* <sup>131</sup>

No cabe duda de que la obra más significativa por su tamaño, forma y contenido es *La ciudad de Dios*. No es, por tanto, atribuible al azar que la *praefatio* que da comienzo a la obra contenga una secuencia de Virgilio. En su proemio confiesa la finalidad de tan magna composición: persuadir a los soberbios de la enorme fortaleza de la humildad. Hallaba en las Escrituras la siguiente afirmación: "Dios resiste a los soberbios, pero da gracia a los humildes <sup>132</sup>." Hablar de San Agustín es evocar a Virgilio; por ello, nos parece oportuno concluir el artículo con un verso del poeta que recoge este sentir:

*parcere subiectis, et debellare superbos* <sup>133</sup>

## CONCLUSIONES

San Agustín es una fuente de primer orden en la transmisión de dioses genuinamente romanos y una autoridad de prestigio en la exégesis del mito clásico. Su intención es evemerista y recurre a un racionalismo alegórico en la interpretación de los dioses romanos con un afán denostador del mito.

<sup>130</sup> *Epist.* 2\*.

<sup>131</sup> *Aen.* IX 13: "¡Ea, no te detengas! Corre ya a apoderarte de su desconcertado campamento."

<sup>132</sup> *Iac* 4,6: 1Ptr 5,5; cf. *De civ.* 1 *praef.*; *De civ.* 1, 5; *Conf.* 4, 3, 5.

<sup>133</sup> *Aen.* VI 853: "conceder tu favor a los humildes y abatir combatiendo a los soberbios." Esta máxima, que va dirigida al pueblo romano como misión fundamental, como modelo de vida, acompañó en otros escritos a San Agustín y siempre la entendió referida a Cristo y a su ciudad, no a Roma, sino a la ciudad de Dios. En cualquier caso, Virgilio la expuso antes que los apóstoles Santiago y Pedro, luego podemos colegir que San Agustín advierte cierta conexión entre las culturas profana y cristiana. O quizá debamos interpretar que se tratara de una frase proverbial que anduviese libremente por las escuelas del Imperio.

La mitología clásica guarda una relación innegable con la religión pagana, que se nutre de ritos y costumbres, y estas se reflejan en las artes escénicas, la astrología, la magia y las fiestas religiosas. San Agustín denuncia estas prácticas supersticiosas en la idea de que apartan al hombre de la “verdadera religión”. Nos descubre en sus obras un amplio conocimiento del mundo pagano como protagonista que fue de él y eso le permite denunciar las pasiones que atan al hombre a un mundo ajeno a la espiritualidad.

Muestra un aparente rechazo a los poetas profanos, pero no es un rechazo absoluto porque percibe en los autores profanos semillas de verdad de la palabra divina. Cicerón y Virgilio son el vivo ejemplo de la influencia de las artes liberales en la forja del cristianismo de San Agustín. Su pensamiento es consecuencia de la tradición retórica recibida en la escuela, por tanto, acepta esa tradición, que pone al servicio de la difusión del mensaje de Cristo.

San Agustín es la evidencia del antagonismo de los mundos profano y cristiano que se debaten en dura pugna por conseguir la hegemonía en la sociedad erudita y política del tránsito del s. IV al V. Ambos mundos se reflejan en sus obras donde se concilian la filosofía, la literatura y la religión como desenlace de la suma de cultura pagana y cristianismo.

JULIO CÉSAR CALVO HERRAIZ