

San Agustín y la cultura clásica

Enunciado con estas palabras, el tema de nuestro discurso puede interpretarse en un doble sentido que vamos a señalar para evitar confusiones. Efectivamente: podemos entender, por una parte, la *actitud*, ofensiva o afectiva, que demuestra San Agustín frente a la cultura clásica. Por otra parte, con esta expresión se puede indicar el *inlujo* que dicha cultura ha ejercido sobre la formación de San Agustín. Nosotros la entendemos en este doble sentido. Así veremos en primer lugar la *actitud* que Agustín ha mantenido ante los peligros o ante las ventajas de las letras clásicas. Luego estudiaremos la *influencia* que, por medio de sus máximos representantes, ha ejercido la cultura clásica en los escritos de San Agustín.

Después de esta previa aclaración, creemos oportuno analizar el término «cultura» —sobre todo, en relación a nuestro caso concreto— ya que se habla con frecuencia de «crisis de la cultura», de «cultura clásica», «historia de la cultura», y muchas veces no se define con precisión el concepto de *cultura*.

Marrou¹ ha notado que, en francés, la palabra *cultura* es de invención reciente. Durante largos años reproduce la palabra latina, no sólo en su forma externa, sino en su mismo significado. Ahora bien, si atendemos al latín, la palabra *cultura* descubre, en sus principios, un modesto origen campesino, que

1. Cf. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. VI.

transplantado posteriormente a un plano espiritual y perfectivo del alma, conservará siempre el sentido primitivo de «cultivo» del campo, aplicado metafóricamente al espíritu. Todas las lenguas románicas han conservado el recuerdo de la «cultura», en su acepción primitiva, en la palabra «agri-cultura». Encierra evidentemente la noción del esfuerzo del hombre y la fecundidad de la tierra, como observa Montero Díaz ².

Cultura, referida al espíritu, significa también esfuerzo y fecundidad: el hombre es, a la vez, sujeto y objeto de ese esfuerzo.

Encierra diversas acepciones, todas ellas íntimamente relacionadas, que un análisis agudo y minucioso logra separar fácilmente. Por eso podemos hablar de una *cultura preparatoria*, que mantiene la metáfora inicial, y significa la actividad del individuo que trata de conseguir los frutos opimos de su espíritu. En este sentido equivale a educación, instrucción, formación. Sería la *paideia* griega, en su sentido activo. Mediante este esfuerzo de la cultura, se prepara al espíritu a conseguir una vida intelectual adulta, normal, rica y fecunda, como escribe Marrou ³.

Pero también se puede entender como algo *perfectivo*, que encierra una serie de conocimientos depositados en el fondo del espíritu, unos materiales que podrá emplear luego para sus síntesis futuras. Así podemos hablar de una cultura teológica, filosófica, musical, de una cultura general o enciclopédica, e incluso de una cultura deportiva.

Otras veces se habla de la evolución de la cultura antigua, de la expansión de la cultura española, en cuanto que dichas culturas encierran los tipos ideales de una vida espiritual que comprende, por igual, la vida intelectual, la vida religiosa y la misma vida técnica. Ciertamente se ha producido un cambio de sentido al admitir esta denominación, en cuanto que la cul-

2. Cf. *El concepto de cultura y su crisis actual*, en «Técnica y Cultura actuales», Madrid 1962, pp. 324-325.

3. *Saint Augustin*, p. VII.

tura ya no significa un esfuerzo, o unos métodos, o un estadio de la educación y de la formación o instrucción, sino que se refiere exclusivamente a lo que, con Marrou ⁴, podríamos llamar «vida del espíritu», o «aspecto intelectual de la civilización».

En cierto sentido, la cultura ha de entenderse como un verdadero «humanismo». En realidad, cuando Cicerón quiere traducir al latín el griego παιδεία no encuentra una palabra adecuada y tiene que emplear un neologismo: *humanitas* ⁵, que no logra aclimatarse en el ambiente latino y pasa a significar exclusivamente el equivalente al griego φιλοθροπία. Si bien el latín pierde la palabra *humanitas* como término *cultura*, se nos conservarán hasta nuestros días otros derivados como *litterae humaniores*, «humanidades», «humanismo», «humanidades clásicas», que nos recuerdan el primitivo contenido cultural de la *humanitas* ciceroniana como παιδεία ο παιδέυσις.

I.—CRISTIANISMO Y CLASICISMO

Después de esto ya podemos comenzar el análisis de la postura agustiniana frente a la cultura clásica. Emplearemos en nuestro estudio la palabra *cultura* entendida en sus diferentes aspectos, a no ser que expresamente digamos otra cosa. Si quisiéramos concretar un poco más, podremos decir que en esta primera parte, siempre que San Agustín o los escritores cristianos se oponen a la cultura clásica —a ésta que, un poco pedantemente, ha sido calificada por los autores alemanes como «hellenistisch-römische Kultur»— ha de entenderse en este sentido

4. Ibid., p. VIII. Puede verse también BORNE, E., *Pour une philosophie de la culture*, en «Savoir et vulgarisation», Paris, 1962, pp. 11-22; ROYER, R., *Specialisation et culture*, en «Savoir et vulgarisation», Paris, 1962, pp. 23-56; ELIOT, T. S., *Notes towards the definition of culture*, London, 1962, pp. 21-34; 83-109.

5. Cf. RUEGG, W., *Cicero und der Humanismus: Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Zürich, 1946; FONTAN, A., *Artes ad humanitatem: Ideales del hombre y de la cultura en tiempos de Cicerón*, Pamplona, 1957.

general, que hemos señalado en último término, de «ideal o vida del espíritu», ya que los ideales del Cristianismo son del todo contrarios a los del paganismo, que propagaban los autores latinos ⁶.

Marrou, en su documentado estudio sobre la *Historia de la Educación en la Antigüedad*, dedica un capítulo a lo que podríamos llamar «conflicto» entre el Cristianismo y la educación clásica ⁷. Pero hemos de admitir, igualmente, ese otro fenómeno que un autor francés ha calificado con el nombre gráfico de «ósmosis cultural» ⁸. Esta *ósmosis cultural* se realizó ya al ponerse en contacto el mundo romano con la cultura y la civilización helénicas, como lo vio certeramente Horacio en aquellos famosos versos:

*Graecia capta ferum uictorem cepit et artis
intulit agresti Latio* ⁹.

En lo que se refiere a la fusión, o si se prefiere, a la oposición entre el primitivo cristianismo y el decadente paganismo y sus culturas respectivas, las consecuencias son de un interés excepcional, y hasta la fecha no han sido estudiadas en toda su amplitud y profundidad. Si en cierto sentido se ha podido hablar de Casiodoro como el único representante de las letras clásicas ¹⁰,

6. AULO GELIO, *Noches Aticas*, 13, 16. Marrou compendia toda la segunda parte de su *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* en un capítulo que titula «L'humanisme classique», pp. 297-309. «On peut définir l'idéal de l'éducation hellénistique comme un humanisme, et cela de plusieurs points de vue différents qu'il n'est pas interdit de superposer», p. 298.

7. «Le christianisme et l'éducation classique», pp. 416-434.

8. Cf. DAVENSON, H., *Fondements d'une Culture chrétienne*, Paris, 1934, pp. 82-83; 57-58.

9. *Epist.* II, 1, 156-157. Como observa muy atinadamente Rostagni, «la Letteratura latina, nel suo sorgere, s'innesta sulla greca e ne è la continuatrice e l'erede, non la semplice imitatrice», *La lett. di Roma Repub. ed August.*, p. 6.

10. COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, pp. 313-388.

sin embargo, hay que reconocer que, si bien él no es monje de vocación ni ha experimentado esa *conversión radical* que describe San Gregorio al hablar de San Benito ¹¹, con todo el monasterio de Vivarium no es una sociedad de sabios: es un monasterio donde se practica la oración y el trabajo ¹².

Sin duda alguna, en la persona de San Agustín, se da realmente eso que el citado Marrou ha llamado «el fin de la cultura antigua», al mismo tiempo que puede considerarse como el iniciador de una revolución en la cultura. Como ha escrito Dawson ¹³, «en el momento en que terminaba verdaderamente la época imperial, con todo su acervo cultural, el mundo latino producía un genio profundamente original en la persona de San Agustín, en el que la nueva cultura cristiana iba a encontrar su más alta exposición filosófica y literaria».

La cuestión sobre la oposición entre el paganismo y el cristianismo se había planteado ya en tiempos de Tillemont y de Gibbon, aunque, como es fácil comprender, las soluciones y las interpretaciones que ahora se dan a los hechos son muy diferentes, como son diferentes las generaciones que juzgan de los mismos hechos históricos. Además, el avance de las nuevas técnicas en todos los campos de la investigación ha descubierto nuevas fuentes de información que permiten una nueva *toma de posición*, como se dice actualmente. Incluso el descubrimiento de escritos, que hasta nuestros días habían permanecido ignorados por completo, permite un nuevo replanteamiento de la cuestión. Tal es el caso concreto, entre otros, de Teodoro de Mopsueste, de cuya ortodoxia nos ofrece datos concretos su último biógrafo ¹⁴.

11. Cf. LECLERCQ, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1947, pp. 25-26.

12. Cappuyns ha puesto de relieve este carácter de Vivarium en su artículo «Cassiodore», en el *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, XI, 1949, c. 1359-1360.

13. *Le Moyen Age et les origines de l'Europe* (Traducción franc.), Paris, 1960, p. 82.

14. Cf. DEVRESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, (Col. Studi e Testi), Roma, 1948. Del mismo modo los descubrimientos realizados en Toura.

La instrucción clásica se extendió ampliamente por todo el Imperio. No sólo las grandes ciudades como Roma, Antioquía, Alejandría o Cartago, sino incluso las ciudades provincianas, como Madaura, en Africa, Autun y Burdeos, en las Galias, Córdoba, en España, Gaza y Beyruth, en Siria, se convirtieron en centros culturales de una actividad inmensa, desde donde irradió el mundo intelectual latino¹⁵. Juvenal nos habla de esta especie de manía universal por la cultura que llega a apoderarse de los mismos bárbaros:

*Nunc totus Graias nostraque habet orbis Athenas,
Gallia caudicos docuit facunda Britannos,
de conducendo loquitur iam rhetore Thule*¹⁶.

Esta cultura, como ha observado Dawson¹⁷, era puramente literaria. El programa de honor se limitaba a la retórica, según las ideas lanzadas por Gorgias y los sofistas del siglo v a. C. Pero no hemos de olvidar que la retórica abarcaba muchas más cosas que en la actualidad. Era el punto culminante de lo que podríamos llamar las *artes liberales*: aritmética, geometría, astronomía, música, gramática, retórica y dialéctica, que pueden considerarse como los predecesores del *trivium* y *quadrivium* de la Edad Media. En tiempo de Marciano Capella y de los es-

Egipto, vienen a enriquecer nuestros conocimientos sobre Orígenes y nos ofrecen textos muy importantes para aumentar las noticias que se poseían hasta ahora sobre Dídimo el Ciego. Recientemente ha aparecido la edición de unos Comentarios del citado monje alejandrino del siglo iv: *Didyme l'Aveugle: Sur Zacharie* (Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, texte critique, traduction et notes de Louis Doutreleau, S. J.), Paris, 3 vols., 1962. La introducción abarca 188 pp., y entre otras cosas de interés, se puede atisbar la posibilidad de la falsa paternidad de un tratado *De Trinitate*, que hasta ahora se cita como obra de Dídimo el Ciego.

15. Para lo que se relaciona con las escuelas de las Galias, véase el libro de HAARHOFF, T. J., *Schools of Gaul: A study of pagan and christian education in the last century of the Western Empire*, Johannesburg, 1958, en especial, pp. 39-52; 175-197.

16. *Sat.*, XV, 110-112.

17. Cf. o. c., p. 71.

critores del Bajo Imperio se limitará definitivamente el número de las artes liberales. La subdivisión de *trivium* y *quadrivium* es de fecha más reciente, y se puede atribuir, probablemente, al renacimiento carolingio. El carácter propedéutico de las artes liberales se remonta a Posidonio y a Filón, que lo transmitieron a los maestros cristianos de Alejandría ¹⁸.

Este sistema cultural fue aceptado con un carácter uniforme dentro de todo el Imperio, a excepción de dos grupos que permanecieron aislados durante mucho tiempo: los judíos y los cristianos. Las comunidades judías de Palestina y las de la Diáspora continuaron sus tradicionales métodos de educación, en estrecha conexión con la sinagoga. Si alguna vez, individuos concretos se dedicaron al estudio de la filosofía pagana —el caso más conocido es el de Filón— fue sólo con la idea de establecer una armonía o concordia entre el paganismo y las creencias judías ¹⁹.

El cristianismo, su espíritu y sus ideales, estaba en franca oposición con el espíritu y los ideales de los rétores y de los escritores paganos, de los cuales no se consideraban deudores los escritores cristianos. Estos tenían sus propios clásicos: la Sagrada Escritura, tan diversa de la literatura pagana, en su forma y en su espíritu. Incluso podríamos hablar de una *cultura cristiana* —en cuanto educación— de la que ya nos habla San Clemente ²⁰. Pero, como advierte Marrou ²¹, se trata de una educación religiosa, en su doble aspecto: dogmático y moral, a base de los grandes esquemas de las *Epístolas* paulinas. Esta educación cristiana, en el sentido sagrado y transcendente de la palabra, se diferenciaba completamente, en sus métodos y en sus

18. Cf. NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, pp. 670-679.

19. Sobre el problema de la educación de los cristianos, cf. LAISTNER, M. L. W., *Christianity and Pagan culture in the later Roman Empire*, Ithaca, 1951, sobre todo el capítulo titulado «The training of the Christian convert», pp. 25-48.

20. CLEM. ROM., *I Cor.* 21, 8; 6; 62, 3.

21. *Histoire de l'éducation*, pp. 416-417.

aplicaciones, de la educación profana. Era una especie de catequesis que, al igual que las enseñanzas de los judíos, no se daba en las escuelas, sino en el seno mismo de la Iglesia o en el ambiente familiar.

En general podemos afirmar que los primeros adeptos del cristianismo eran hombres de muy escasa cultura. Tal vez se ha exagerado un poco cuando se ha afirmado que los cristianos se reclutaban de entre los más pobres de los hombres libres, e incluso de entre los esclavos. Es posible, aunque no se puede mantener con todo rigor. Cuando por primera vez se traducen los *evangelios* y las *epístolas* al latín ²², se emplea un lenguaje ordinario, el *sermo plebeius*, no el lenguaje culto que muchos de los cristianos no habrían podido comprender. Las personas cultas ²³ encontraban desagradable y áspero ese lenguaje, que representaba una verdadera revolución en la lengua latina clásica, a causa de sus abundantes neologismos y de los grecismos y hebraísmos que introducían, y, sobre todo, por la falta de sintaxis, que empleaban ²⁴.

Junto con estas tendencias, podemos observar una corriente ininterrumpida hacia la asimilación progresiva de la cultura clásica, que iba preparando a la Iglesia a recibir la tradición clásica para formar sobre sus bases una nueva civilización cris-

22. No sabemos con certeza cuándo se hicieron las primeras traducciones latinas del Nuevo Testamento. De todos modos, hay que admitir que a lo menos los *Evangelios* estaban ya traducidos para el año 150. Los manuscritos que se nos han conservado y que contienen trozos de la *Vetus Latina* datan del siglo IV, pero existen abundantes citas entre los escritores latinos, a partir ya de Tertuliano (Cf. LAISTNER, o. c., p. 126).

23. Cf. LACTANTIUS, *Inst.* 5, 1. Recordemos la experiencia que nos ha conservado San Agustín de su primer contacto con las Sagradas Escrituras, cuyo estilo tanto repugnaba a su formación literaria.

24. Sobre el llamado latín cristiano, cf. MOHRMANN, CH., *Etudes sur le latin des Chrétiens*; vol. I: *Le latin des chrétiens*; vol. II: *Latin chrétien et médiéval*, Roma, 1961. De especial interés sobre el particular es la revista «*Vigiliae Christianae*», que dirige desde su fundación, en 1947, Christine Mohrmann (en dicha publicación aparecen artículos relacionados con la «early christian life and language»).

tiana. Desde el siglo II los convertidos instruidos, como Justino y Atenágoras, comienzan a dirigirse al público culto en su misma lengua pulida y elegante, y tratan de mostrar que las doctrinas cristianas estaban en completa armonía con el ideal racional de las antiguas filosofías. En cierto sentido podemos admitir la oposición que establece Barylis²⁵ entre la postura de Minucio Félix y la de Tertuliano. El *Octavius* puede considerarse como un diálogo ciceroniano, completamente clásico en su forma y en su inspiración. Si admitimos la prioridad en el tiempo de Minucio sobre Tertuliano²⁶, podemos afirmar que el primer escritor cristiano, de entre los latinos, representa una concepción de apertura hacia la literatura clásica, aunque no deja de condenar los peligros de los filósofos paganos y las graves consecuencias que encierra una retórica de estilo vano y ampuloso²⁷.

Aunque escriba en otro estilo y animado de otro espíritu, que parece romper con la tradición clásica, el gran apologista latino, Tertuliano, seguirá siendo siempre un verdadero rétor. Su rigorismo doctrinal se manifiesta también en las invectivas que a veces lanza contra los representantes de la cultura clásica. Son bien conocidas aquellas frases suyas que, a primera vista, podrían contener un verdadero programa cultural cristiano: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis?*²⁸. Pero hay que entenderlas en

25. Cf. BARYLIS, H. J., *Minucius Felix and his place among the Early Fathers of the Latin Church*, New York, 1928, pp. 187-188.

26. Acerca de la abundante bibliografía sobre el debatido problema de la prioridad de Minucio Félix o de Tertuliano, cf. SIMPSON, A. D., *M. Minucii Felicis Octavius: Prolegomena, text and critical notes*, New York, 1938, pp. 2-22; 103-110; LABRIOLLE, P. de, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1947, pp. 189-192; CAYRE, F., *Précis de patrologie et d'histoire de la théologie*, 2 vols., Paris, 1931-1933, vol. 1, p. 132.

27. Sobre la actitud general de Minucio Félix, cf. ELLSPERMANN, G. L., *The attitude of the Early Christian Latin writers toward Pagan literature and learning*, Washington, 1949, pp. 14-22.

28. *De praescript.* 7. Cf. *De spectac.*, 17; *De idololatria*, 10. Sobre la actitud, en términos generales de Tertuliano frente a la cultura pagana puede verse: BOISSIER, G., *La fin du Paganisme: études sur les dernières luttes*

su contexto, como ha observado muy justamente Stiglmayr²⁹. Tertuliano reconoce la utilidad de los escritores paganos para probar la historicidad de los hechos. En cuanto a la lectura de los poetas, los considera como inventores de la falsedad y animadores de la inmoralidad. A pesar de ser Tertuliano el más fogoso enemigo de la cultura antigua, ¿cómo, observa Marrou³⁰, hubiera podido escribir *De Pallio*, si realmente la hubiera despreciado?

Arnobio, distinguido profesor de retórica en Sicca Veneria, del Africa Proconsular, convertido en edad avanzada, no podrá despojarse por completo de su formación clásica. Desde el punto de vista de la apologética del Cristianismo, no puede por menos de sentir verdadera admiración por los escritores que se han distinguido entre los paganos: Cicerón, Varrón, Platón, Aristóteles. Sobre todo Platón, se presenta ante Arnobio como un hombre de gran sabiduría, a cuyas opiniones acude con frecuencia. Para Arnobio, no existe ya una esencial oposición entre la cultura pagana y el cristianismo: los autores clásicos pueden

en *Occident au IV siècle*, 2 vols., Paris, 1898³, vol. I, pp. 259-304; GUIGNEBERT, C., *Tertullien, étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901, pp. 417-489; LABRIOLLE, o. c., pp. 82-86; 113-115.

29. Cf. STIGLMAYR, J., *Kirchenväter und Klassizismus: Stimmen der Vorzeit über humanistische Bildung*, Freiburg im im Br., 1913, p. 37. Sobre el exagerado rigorismo de Tertuliano ha de tenerse en cuenta el artículo de Labhardt, *Tertullien et la philosophie, ou la recherche d'une «position pure»*, en «Museum Helveticum», VII, 1950, pp. 150-180. He aquí algunas de las conclusiones a que llega el citado autor: «Las generaciones siguientes, a pesar de las veleidades academicistas de Quintiliano, harán de la filosofía una auxiliar de la retórica. Esto explica que Tertuliano tienda a considerar el sentido de la filosofía desde un punto de vista retórico y aún sofístico, mientras que, para San Clemente, la filosofía es como una escuela preparatoria del Cristianismo», p. 179. «La fe de Tertuliano revela un conjunto de exigencias totalitarias que no dejan lugar alguno al humanismo, y menos al humanismo antiguo, que es esencialmente una actitud del hombre que se apoya en su esencia misma, y que elabora su ciencia e incluso su misma teología, prescindiendo del apoyo de la revelación que llegará a trascenderle y a situarlo en un estadio de la relatividad», p. 166.

30. Cf. *Saint Augustin*, p. 354, n. 2.

encontrar un lugar en la vida de un cristiano ³¹. Al mismo tiempo tiene sumo cuidado en descubrir los peligros que encierran los poetas y el teatro pagano, a causa de la propaganda de los cuentos viles e inmorales que encierran sus mitologías.

Esa misma tendencia a asimilar el pensamiento y la cultura helenística, visible en los apologistas griegos, como San Justino y Atenágoras, se hace más manifiesta en la Escuela de Alejandría. Clemente de Alejandría y Orígenes constituyen, junto con Justino, lo que se ha llamado «el nacimiento del humanismo cristiano» ³². Clemente se opone, por igual, a la herejía y a la actitud «inhumana» de los cristianos que deseaban romper por completo con los tesoros del pasado. El mismo cita en sus escritos los poetas griegos más de 700 veces ³³. De todos modos, lo mismo Clemente que su sucesor, Orígenes, son los primeros que propugnan una cierta jerarquía entre las ciencias, cuya cima y corona ostenta la teología cristiana. Si los griegos habían tratado las artes y las ciencias como preliminares para el estudio de la retórica y de la filosofía, Orígenes, de una manera análoga, pretenderá hacer de la filosofía una *introducción a la teología* ³⁴.

Al comienzo del siglo iv, la cultura clásica había conquistado en el interior de la Iglesia un sólido fundamento; el establecimiento del Imperio cristiano, al menos de derecho, fue seguido de un renacimiento literario de amplísimas consecuencias. Es cierto que los máximos representantes, los rétores más famosos del siglo iv, Himerio, Temistio y Libanio, son paganos; pero no

31. Véase la exposición que sobre Arnobio hace ELLSPERMANN, o. c., pp. 54-66

32. Cf. CHAMPONIER, *Naissance de l'humanisme chrétien*, en «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», Paris, 1947, p. 62. Cf. MARROU, *St. Augustin*, pp. 352-354; BARDY, G., *L'Eglise et l'enseignement pendant les trois premiers siècles*, en «Revue des Sciences Religieuses», 12 (1932) p. 19. (No ofrece grandes novedades; es más bien una visión de conjunto, con hechos y datos ya conocidos). Obra de especial importancia es la del P. Daniéolou: *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*, Tournai, 1961.

33. CHAMPONIER, art. cit., p. 86.

34. *Philocalia*, 13, 1.

faltan entre sus alumnos más avanzados y entre sus más perfectos imitadores quienes profesan las nuevas doctrinas del Evangelio. Incluso, aún desde el punto de vista literario, los cristianos superan a veces a los mismos maestros. Podemos decir con Dawson, de una manera general ³⁵, que los Padres del siglo IV, lo mismo de Oriente que de Occidente, son esencialmente rétores, formados en las escuelas paganas, con un espíritu nuevo, alimentado de aquel humanismo cristiano de que acabamos de hablar. Participan en la cultura y en las tradiciones de sus rivales paganos, pero a diferencia de éstos, han dejado ya de emplear su arte y su elocuencia y su cultura para un lucimiento sin finalidad, sobre temas ya usados. Han logrado convertir los medios de la cultura clásica como instrumentos de la nueva fuerza espiritual del evangelio. Tres siglos antes había ya señalado Tácito que la retórica se había vaciado y anulado porque no ejercía una influencia vital sobre la escena política ³⁶.

Con San Ambrosio y San Jerónimo desaparecen casi por completo los obstáculos para la fusión entre la cultura clásica y el cristianismo, para esa *ósmosis cultural* de que hablábamos al principio, y que se va a realizar plenamente en San Agustín.

San Ambrosio ofrece un caso curioso. Una semana después de ser bautizado es elegido Obispo de Milán y tiene que desarrollar una obra amplísima en la predicación del Evangelio. Su cultura clásica no puede por menos de aparecer continuamente en sus sermones, que se ven esmaltados de vez en cuando con versos de Virgilio. El mismo nos dice que «ha tenido que comenzar a enseñar antes de aprender» ³⁷. Cuando va a escribir su obra *De officiis ministrorum*, acude a Cicerón que le da incluso el título de una de sus obras. Para San Ambrosio todo lo que existe de verdadero, de bello y acertado en los autores clásicos, lo deben a la palabra revelada. De Platón dirá que marchó a Egipto para instruirse en los oráculos de Moisés y en las pre-

35. Cf. o. c., pp. 74-76.

36. *Dial. de orat.*, 30.

37. *De offic. ministr.*, I, 1, 4.

dicciones de los profetas ³⁸. Y no sólo Platón, sino Pitágoras, Sócrates, Aristóteles, Zenón, Panecio y Cicerón han acudido a la Biblia en busca de inspiración. Por lo mismo, no hay inconveniente en que los cristianos vayan a estos autores paganos a tomar lo que les pertenece ³⁹.

En lo que se refiere a San Jerónimo, se suele citar con frecuencia el famoso pasaje del sueño del santo como una prueba de la hostilidad del cristianismo hacia la cultura clásica ⁴⁰. Incluso se ha afirmado que a partir de ese sueño —tiene lugar el año 374-475— durante quince años se ha abstenido de acudir a los autores clásicos ⁴¹. Lo cierto es que al través de sus obras, desde las primeras hasta las últimas, encontramos abundantes citas y reminiscencias de Virgilio, Horacio, Persio, Cicerón y

38. Lo que dice San Ambrosio no es original. Es un argumento que podemos considerar como un tópico entre los escritores cristianos. Incluso, aún antes de Cristo, los judíos de Alejandría pensaron que la sabiduría de los griegos no era más que un derivado de la ciencia de los hebreos, ya que, según ellos, los filósofos paganos habían tomado sus ideas de Moisés y de otros escritores bíblicos. Cf. LABRIOLLE, *Hist. de la lit. lat. chrét.*, pp. 24-25.

39. Es lo que habían afirmado antes Minucio Félix: cf. *Octav.*, 34, 5; Tertuliano: cf. *Ad nationes*, 2, 2; 2, 8; *De testim. animae*, 5. Esto mismo dirá más tarde San Agustín. Así, en *De doctrina Christiana*, afirma el Santo que Platón, en tiempos de Jeremías hizo un viaje a Egipto para instruirse en las Escrituras de los judíos (*De doct. Christ.*, II, 28, 43). En sus *Retractationes* reconocerá más tarde el error de esta opinión: *Retract.* II, 30, 4.

40. Cf. *Epist.* 22, 29-30; Cf. RUFIN, *Apologia*, II, 6 y la respuesta de San Jerónimo, *Apolog. aduers. libr. Ruf.*, 1, 30-31; 3, 32. Una amplia exposición de este famoso sueño de San Jerónimo puede verse en MONCEAUX, *Saint Jérôme, sa jeunesse, l'étudiant, l'ermitte*, Paris, 1932, pp. 119-128; LABRIOLLE, P. de, *Le songe de saint Jérôme*, en «Miscellanea Geronimiana», Roma, 1920, pp. 227-235; CAVALLERA, F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, Louvain-Paris, 1922, vol. I, pp. 29-31.

41. Cf. PEASE, A. S., *The attitude of Jerome towards pagan literature*, en «Trans. and Proceed. of the Amer. Philol. Assoc.», 50 (1919) 150-167. Como observa Laistner, en los años 375-382, durante el tiempo que permanece en Oriente San Jerónimo es un estudiante de teología, con una vida ascética muy intensa, y además escribe muy poco; por supuesto que sus escritos de esos años no son suficientes para poder establecer una estadística segura, cf. *Christianity and Pagan culture*, p. 132, n. 34.

Quintiliano; y no faltan ecos de Plauto, de Terencio, de Lucrecio y de Juvenal ⁴². Como ha escrito Dawson, San Jerónimo, lejos de ser en ningún momento enemigo de la cultura clásica, es de entre todos los Padres de Occidente, el más abundantemente alimentado en la literatura pagana, y el más profundamente influenciado por la tradición de los rétores ⁴³.

Sin duda alguna que en sus escritos encontramos frases que descubren a primera vista una intolerancia y espíritu combativo extraordinario. Pero, si atendemos a su carácter —irascibilidad de un hombre de estudio, y, con frecuencia, venganzas literarias— comprendemos que no se trata de un fanatismo, sino de las circunstancias externas en que se desarrolla su vida. El mismo se quejará continuamente de los ataques que se alzan contra él, ya como traductor ya como comentarista ⁴⁴. Sobre su afán por la literatura clásica, es curioso lo que nos dice Rufino. Este enemigo personal de San Jerónimo, no sin malicia nos refiere que en sus últimos años pagaba a los copistas por la transcripción de los diálogos de Cicerón más caro que por las copias de los autores cristianos ⁴⁵. Es un dato bien significativo.

Como hemos visto hasta ahora, poco a poco han ido desapareciendo las barreras que se podían oponer a una fusión entre el cristianismo y la cultura clásica. Se ha realizado un poderoso avance dentro de la cultura que podríamos llamar cristiana, aunque en realidad no exista una escuela confesional. Hemos visto que los profesores y los rétores siguen siendo paganos. Y este mismo carácter tiene la escuela que frecuenta San Agustín, el más claro exponente de la cultura clásica y de la nueva cultura o ciencia cristiana, a la que va a dedicar una de sus obras: *De doctrina Christiana*.

Portalié ha notado el carácter providencialista de San Agustín, que aparece precisamente cuando las emigraciones de los

42. Cf. LAISTNER, o. c., p. 65.

43. Cf. DAWSON, o. c., p. 78.

44. Cf. LAISTNER, o. c., pp. 66-67.

45. RUF., *Apologia*, II, 8.

pueblos iban a sepultar toda una civilización bajo las ruinas del mundo romano ⁴⁶. El P. Vega ha considerado a San Agustín «como el anillo o lazo de unión entre la ciencia pagana y el pensamiento cristiano» ⁴⁷. Y si este carácter de San Agustín se manifiesta más claramente en el campo de la filosofía y de la historia, que es donde lo estudia el citado P. Vega ⁴⁸, podemos afirmar que también en el campo literario ocupa un lugar especial, ya en lo que se refiere al uso de los autores clásicos, como veremos en la segunda parte, como en lo que se refiere a la actitud frente a la cultura pagana.

Para explicar la oposición aparente que existe a veces entre la práctica y la teoría de los autores cristianos —ejemplo bien elocuente el que nos ofrece el sueño de San Jerónimo— tal vez habría que pensar con Comeau en un lugar común y tradicional, «una especie de *cliché* que todo orador cristiano debe utilizar ante sus oyentes. Al mismo tiempo habría que reconocer que todos estos escritores han debido de atravesar, en un momento determinado de su vida, una crisis de escrúpulos, real y dolorosa. Y se han tenido que preguntar a sí mismos si un cristiano podía legítimamente mantenerse dentro de las exigencias de la cultura del mundo profano, y si se podía leer a la vez Cicerón y la Biblia» ⁴⁹.

La obra *De doctrina Christiana* nos ofrece la concepción agustiniana de una cultura y enseñanza cristiana, opuesta en su objeto y en su espíritu a la cultura antigua, pero formada en sus mismos métodos y con los mismos medios de expresión ⁵⁰. Hemos visto que algunos de los Padres griegos y latinos han comprendido la necesidad de recurrir a la tradición clásica. Pero

46. Cf. PORTALIE, E., *Augustin (Saint)*, en «Dict. de Théol. Cath.», I, c. 2319.

47. Cf. *Introducción a la Filosofía de San Agustín*, El Escorial, 1928, p. 45.

48. *Introducción a la filosofía de San Agustín*, pp. 43-74.

49. Cf. *La rhétorique de St. Augustin d'après les Tractatus in Johannem*, Paris, 1930, p. VIII.

50. Cf. *Le Magistère Chrétien (Oeuvres de saint Augustin, t. XI, p. 155)*. Cf. MARROU, *Saint Augustin*, pp. 357-385.

no es raro el caso de otros que se oponían, en nombre del cristianismo, a toda comunicación intelectual con la cultura antigua. He aquí lo que nos dice San Agustín a este respecto: *Sensi autem aliud genus hominum etiam ueritatem habere suspectam et ei non acquiescere, si compto atque uberi sermone promeretur* ⁵¹.

San Agustín, consciente de esta doble realidad, va a darnos la solución a este problema. Aunque se admita la oposición radical entre cristianismo y cultura greco-latina, ¿habrá que condenar en bloque todos los elementos culturales de la antigüedad? ¿Será preciso renunciar a sus técnicas escolares, literarias, científicas, filosóficas? Su obra *De doctrina Christiana* nos ha expuesto todo lo esencial desde el punto de vista a que ha llegado al fin de su vida sobre la cultura intelectual, y al mismo tiempo ha determinado su postura en la vida, su finalidad, sus técnicas, sus métodos. San Agustín toma una postura original en lo que se refiere a la concepción de la cultura cristiana ⁵², y esa postura agustiniana se proyectará durante varios siglos en la cultura europea occidental.

De sus primeras letras nos dice, en un tono un tanto decepcionado San Agustín: *Non accuso uerba quasi uasa electa atque pretiosa, sed uinum erroris quod in eis nobis propinabatur ab ebriis doctoribus, et nisi biberemus caedebamur* ⁵³. Se ve en estas palabras una distinción muy clara que ha de marcar su concepción cristiana de la cultura. Había que aprovechar lo positivo y valioso de la literatura clásica para incorporarlo, dentro de un espíritu cristiano, en la nueva ciencia.

En el libro II de su obra estampa Agustín un pensamiento que puede considerarse la clave del problema. No hemos de huir de la música por la superstición de los paganos, si de ella podemos sacar alguna utilidad ⁵⁴. En esta afirmación se fundamenta la que va a ser la *ciencia* o la *cultura cristiana*. Algunos han

51. *Confess.*, V, 6, 1.

52. Cf. MARROU, *Saint Augustin*, p. 332.

53. *Confess.* I, 16, 26.

54. Cf. *De doctr. Christ.*, II, 18, 28.

pensado que la obra agustiniana era un manual de hermenéutica o de homilética, compuesto tan sólo para los clérigos ⁵⁵. El mismo San Agustín indica explícitamente, al final del libro II, a quiénes se dirigen sus palabras: *Studiosis et ingeniosis adolescentibus, et timentibus Deum beatamque uitam quaerentibus* ⁵⁶.

A todos esos, «jóvenes amigos del estudio y dotados de ingenio», propone el santo un programa de cultura en relación estrecha con la fe cristiana. Su intento no podía ser más noble: «había que depurar la cultura pagana y comunicarle nuevos valores éticos. Había que unir, en provecho de la verdad y del arte, la solidez del pensamiento a la elegancia de la forma. Todo esto equivalía, si podemos expresarnos así, a crear en plena decadencia una fase nueva de la literatura clásica: la fase cristiana» ⁵⁷. Para eso, lejos de rechazar en bloque todo el valor de la cultura y de la literatura pagana, Agustín escoge las partes que se pueden utilizar para constituir una técnica cristiana y para formar con éxito letrados cristianos.

Ante el temor de parecer demasiado amigo de los autores clásicos, San Agustín tendrá que afectar cierto desprecio o ignorancia. Marrou nos habla del «temor de favorecer el culto excesivo de los valores terrestres», «el desprecio de los valores culturales puramente humanos», y «la obsesión de las exigencias de lo eterno» ⁵⁸. Sin duda que para San Agustín no podía haber otros valores verdaderos que los del Cristianismo. Pero al mismo tiempo, aún sin olvidar ciertas expresiones agustinianas, tendremos que reconocer que el Obispo de Hipona no ha podido librarse de una formación eminentemente clásica, que se ha de descubrir,

55. Cf. ARTHUR, J., *L'art dans Saint Augustin*, Montréal, 1945, I, p. 167; EGGERSDORFER, F. X., *Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung*, Freiburg im Br., 1907, p. 140; BOISSIER, G., *La fin du Paganisme, études sur les dernières luttes en Occident au IV siècle*, Paris, I, 1898, p. 243; PORTALE, E., *Augustin*, en DTC, c. 2396.

56. *De doct. Christ.*, II, 39, 58.

57. Cf. ARTHUR, *L'art dans Saint Augustin*, I, p. 149.

58. Cf. MARROU, *Saint Augustin*, pp. 352-353. Sobre este mismo punto, cf. o. c., pp. 335; 339; 342-344.

junto con otras manifestaciones de origen diferente: popular y bíblico, sobre todo, en su predicación.

Si bien es cierto que San Agustín, propone un programa que exige la subordinación completa de la cultura clásica a la vida cristiana, como afirma Marrou⁵⁹, nunca ha rechazado la literatura latina o griega como tal, ni jamás ha prohibido la cultura de las letras profanas a los jóvenes. Su obra *De doctrina Christiana*, al igual que otros escritos suyos⁶⁰, prueba que la cultura y literaturas clásicas han sido adaptadas sabiamente a las exigencias del cristianismo⁶¹. Agustín deja entrever en las ciencias o artes liberales un medio para admirar las bellezas del camino y un vehículo para llegar hasta Dios⁶².

El *tibi seruiat quidquid utile puer didici, tibi seruiat quod loquor et scribo, et lego et numero*⁶³, que había sido el ideal de su inteligencia, quiere que sea la norma para los que han de seguir el programa de estudios que propone en *De doctrina Christiana*. Por supuesto que el programa es muy limitado, y va encaminando siempre al más profundo conocimiento de la Biblia que es la base y el fundamento de la nueva cultura⁶⁴.

San Agustín que no había logrado la verdad en las filosofías

59. Cf. o. c., p. 345.

60. Por supuesto que en los diálogos de Casiciaco, donde, como dice Arthur, «le souffle de l'école caresse toujours les jeunes intelligences penchées sur le Virgile qu'affectionne encore Augustin» (*L'art dans saint Augustin*, I, 152), la presencia y la devoción a Virgilio no se puede comparar con la de los escritos de la madurez. Hay que tener en cuenta la evolución cronológica, si no se quiere caer en las interpretaciones más equivocadas.

62. A nuestro modo de ver, Marrou da una interpretación a las palabras del santo, que no es del todo exacta: cf., por ejemplo, *Saint Augustin*, pp. 340-342, en lo que se refiere a la *Epist. 26 ad Licentium*. Creemos más conforme a la mente agustiniana la que da al mismo pasaje ARTHUR, *L'art dans saint Augustin*, I, pp. 163-166.

63. *Confess.*, I, 15, 24. Cf. *De Trinitate*, 3, prooem. 1.

64. Para una exposición detallada de la doctrina de San Agustín, cf. ELLSPERMANN, o. c., pp. 174-247. En lo referente al aspecto puramente de la incorporación de la retórica antigua, véase nuestro libro *La retórica en los sermones de San Agustín*, Madrid, 1963.

paganas, y que había descubierto la vanidad y las mentiras de la cultura clásica, ha visto en el cristianismo el camino para llegar a la verdad. Es la sabidura sobrenatural y no la ciencia humana ⁶⁵ la que no solamente muestra al hombre la verdad, sino que le proporciona los medios para llegar a ella. La conversión de San Agustín comunica un carácter definitivo a toda su filosofía. En la escena del huerto de Milán tuvo la experiencia directa de un poder espiritual cuya intervención fue capaz de cambiar su personalidad, al mismo tiempo que transformaba, para su vida interior, el orden especulativo de la inteligencia en el orden afectivo de la caridad, principio de toda vida espiritual. La evolución espiritual que se inicia con el *Hortensius* de Cicerón, terminará en las *Confesiones*. La sabiduría del rétor encontrará su coronamiento en la contemplación del místico ⁶⁶.

Junto con esa experiencia sobrenatural que imprime un carácter especial en la obra agustiniana, hay que reconocer la presencia de la literatura clásica, en todas sus manifestaciones: poetas, filósofos y rétores. Por supuesto que no se puede aceptar lo que dicen los autores paganos, que formaría una cultura pagana, entendida en el sentido que hemos explicado al principio: como un *ideal de vida del espíritu*, como un conjunto de formas de vida intelectual, religiosa y moral, como un aspecto espiritual de la civilización greco-romana.

Ha sabido incorporar los estudios de los clásicos al programa de la vida cultural cristiana, hasta en los pequeños detalles. Pero al mismo tiempo ha conseguido con su programa cultural un acercamiento entre el cristianismo y el clasicismo. «Se ha formado un cristianismo filosófico; o si se prefiere, la filosofía se ha subordinado al cristianismo. Pero gracias a esa subordinación e incorporación se ha salvado casi todo lo que había de más valioso en la cultura profana... Esta combinación se ha convertido en el principio de vida más duradero y fecundo. Nues-

65. Cf. MARROU, *Saint Augustin*, pp. 561-569, donde analiza las diferencias entre *sapientia* y *scientia*.

66. Cf. DAWSON, o. c., p. 83.

tra civilización debe a San Agustín lo que ha sido y, si quiere continuar, tendrá que seguir siendo su deudora» ⁶⁷.

Ha sido el Obispo de Hipona el que, con acierto definitivo, ha sabido intentar y conseguir esta soberana armonía entre el espíritu de las letras clásicas y el nuevo espíritu del Evangelio. Un examen detenido de las obras agustinianas nos descubre los armónicos acordes de una cultura en decadencia y de otra que se inicia, y que se había de perpetuar hasta nuestros días.

II.—VIRGILIO Y SAN AGUSTIN

Después de haber expuesto, a grandes líneas, la actitud de San Agustín frente a la cultura clásica, vamos a ver en concreto hasta qué punto podemos hablar de San Agustín como de un representante genuino de dicha cultura, o, según han pretendido justamente Marrou ⁶⁸, del término final de la cultura antigua.

Con el exhaustivo estudio sobre la educación en la antigüedad que nos ha ofrecido Marrou ⁶⁹, se llega a la conclusión que todo el problema de la cultura antigua latina, en sus líneas generales, se puede reducir a lo que Casiodoro llamará más tarde *Quadriga Messii* ⁷⁰. El año 395 el rétor Arusiano Mesio dedica a los cónsules una antología, titulada *Exempla elocutionum ex Vergilio, Sallustio, Terentio, Cicerone digesta per litteras* ⁷¹.

Indudablemente que Virgilio, entre los poetas, y Cicerón entre los prosistas, constituyen la base de toda la cultura literaria de los antiguos. No sólo en cuanto que éstos autores sirven para los ejercicios escolares a que se somete a los alumnos, sino en

67. PUECH, A., *Hist. de la litt. grecque chrét.*, Paris, 1928, II, p. 121

68. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938. Posteriormente publicó un apéndice que lleva el título, francamente agustiniano, de «*Retractatio*».

69. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1960.

70. *Inst.*, I, 15, 7.

71. KEIL, *Grammatici Latini*, t. VII, pp. 449.

cuanto que los gramáticos acuden continuamente a las obras de Virgilio o de Cicerón como a los modelos más perfectos de la lengua latina. Baste pensar en los *Comentarios* de Servio, en las discusiones de Macrobio o en las dudas que se ofrecen a Aulo Gelio en relación con la pureza lingüística del Mantuano ⁷².

El autor esencial, el clásico por excelencia ⁷³, el *summus poeta*, en que se resume la cultura latina, el que San Agustín cita con más frecuencia, con más placer, el que se deja sentir siempre presente en su memoria y en su corazón, es, sin duda alguna, Virgilio. Para los romanos el Mantuano, era, sin discusión, el poeta nacional, o como lo llamará Petronio ⁷⁴, *Romanus Vergilius*. Desde Higino hasta Servio y Filargiro, es objeto de continuos y variados comentarios, como los de Cornuto Asper y Claudio Donato ⁷⁵, al través de los cuales era estudiado en las escuelas ⁷⁶.

72. HAARHOFF, T. J., *Schools of Gaul: A Study of pagan and christian education in the last century of the Western Empire*, Johannesburg, 1958, pp. 61-62. En los manuales y en los comentarios de los gramáticos se acude preferentemente a Virgilio y a los ejemplos de la Eneida. He aquí cómo se expresa Diomedes (*Gram. Lat.*, 1, 341): «Proximis enim utar exemplis», y aduce un ejemplo de la *Aen.* III, 439. Lo mismo en las escuelas de declamación que entre los rétores, se acude a Virgilio: cf. *Tac. Dial.* 20.

73. Sobre el concepto de «clásico», véase mi artículo *El clasicismo y su expresión actual*, publicado en «Técnica y Cultura actuales», Madrid, 1962, pp. 343-376.

74. *Satir.*, 118.

75. Marrou ha notado que en casi todos los comentarios sobre Virgilio se sigue un mismo orden, que impide conseguir una visión de conjunto. Se limitan, en general, los comentaristas a un examen minucioso de cada una de las palabras, e incluso de las sílabas. Solamente se aparta de este modelo único Claudio Donato en sus comentarios sobre la Eneida. Cf. MARROU, *Saint Augustin*, p. 25. Véase sobre la explicación de los autores, y en el caso concreto de Prisciano, MARROU, *Histoire de l'éducation*, pp. 375-376.

76. Sobre los comentarios de Virgilio, cf. E. THOMAS, *Scoliaes de Virgile, essai sur Servius et son Commentaire*, Paris, 1879; más reciente, G. FUNAIOLI, *Esegesi virgiliana antica, Prolegomeni all'edizione del commento di G. Filargiro e di T. Gallo*, Milán, 1930. ENDER, J., *Aelii Donati commentii Vergiliani reliquiae*, Greifswald, 1910; GEORGII, H., *Die antike Aeneiskritik aus den Scholien und anderen Quellen*, Stuttgart, 1891; Id., *Die antike Aeneiskritik im Kommentar des Tiberius Claudius Donatus*, Stuttgart, 1893; Id., *Die antike*

Se ha notado, frente a los métodos y autores clásicos griegos, una tendencia modernista en las escuelas romanas. Pese a los progresos indudables de la que podríamos llamar gramática metódica ⁷⁷, la explicación de los autores sigue siendo la base de la enseñanza gramatical. Pasado el apogeo de los autores antiguos como Livio Andrónico y Ennio, se inicia el año 26 a. C. una profunda reforma escolar, a la que está unido el nombre de Q. Cecilio Epirota, liberto de Atico, que en los últimos años de Augusto sustituyó al viejo Ennio, que había venido siendo el único poeta de relieve nacional, por el gran poeta, cantor del Imperio y de la Edad de Oro, Virgilio, junto con algunos de los llamados *poetae novi*. Esta noticia la debemos a Suetonio: *Quintus Caecilius Epirota primus dicitur latine ex tempore disputasse, primusque Vergilium et alios poetas novos praelegere coepisse* ⁷⁸.

A partir de ahora hasta los tiempos tenebrosos de la decadencia romana y las invasiones bárbaras, será Virgilio el poeta preferido. Como ha dicho Marrou ⁷⁹, un romano culto será el hombre que posee su Virgilio —como un griego, su Homero— que constituye un verdadero tesoro de sabiduría y de belleza depositada en lo más profundo de su memoria, cuyos versos se hacen presentes a la conciencia cada vez que se siente la necesidad de expresar, de recalcar o de imponer un sentimiento o una idea. Será Virgilio, junto con Horacio y otros grandes escritores latinos, el que presida las clases, cuyas paredes estaban adornadas con bustos del mantuano ⁸⁰.

También en tiempos de San Agustín, Virgilio sigue siendo el autor preferido, el que constituye la base de toda la cultura

Vergilkritik in den Bukolika und Georgika, en «Philologus Supl.», 9, 2, Leipzig, 1904; TROOZ, Ch. de, *La critique de Virgile dans les Commentaires de Servius*, en «Le Musée Belge», 33, 1929, pp. 229-261; SANTORO, A., *Esegesi Virgiliani antichi: Donato, Macrobio, Servio*, Bari, 1945.

77. Cf. *Histoire de l'éducation*, p. 373.

78. NEP. ap. SUET., *Gram.*, 16, 2.

79. Cf. *Histoire de l'éducation*, p. 341.

80. IVVEN., VII, 226-227.

literaria de su tiempo. Al igual que en tiempos de Quintiliano ⁸¹, Virgilio andaba entre las manos de los niños coetáneos de San Agustín, según una frase del autor de las *Confesiones*: *Vergilium paruuli legunt* ⁸². Se ha podido estudiar detalladamente la influencia que Virgilio ha ejercido en la obra de Prudencio ⁸³, Séneca ⁸⁴, Venancio Fortunato ⁸⁵, San Jerónimo ⁸⁶, San Ambrosio ⁸⁷, Orosio ⁸⁸, y, en general, el influjo virgiliano en los Santos Padres ⁸⁹.

81. *Inst. Orat.*, I, 8, 5.

82. *De Ciuit. Dei*, I, 3.

83. Cf. DEXEL, FR., *Des Prudentius Verhältnis zu Vergil*, Erlangen, 1907; MAHONEY, A., *Vergil in the works of Prudentius*, Washington, 1934; SCHWEN, Ch., *Vergil bei Prudentius*, Leipzig, 1937.

84. WIRTH, H., *De Vergili apud Senecam philosophum usu*, Freiburg, 1900; DOPPIONI, L., *Virgilio nell'arte e nel pensiero di Seneca*, Firenze, 1939.

85. ZWIERLEIN, S., *Venantius Fortunatus in seiner Abhängigkeit von Vergil*, Würzburg, 1926.

86. COFFIN, H. C., *The influence of Vergil on St. Jerome and on St. Augustine*, en «The Classical Weekly», 17, 1923-1924, pp. 170-175; DZIECH, J., *De Vergilii cultu apud Hieronymum*, en «Eos», 33, 1930-1931, pp. 101-115; KURFESS, A., *Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus: «Iam noua progenies caelo demittitur alto» in christlicher Deutung*, en «Sacris Erudiri», VI, 1954, pp. 5-13.

87. DIEDERICH, M. D., *Vergil in the works of St. Ambrose*, Washington, 1931.

88. COFFIN, H. C., *Vergil and Orosius*, en *The Classical Journal*, 31, 1935-1936, pp. 235-248.

89. BUERNER, G., *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellung der vor-nikänischen Periode*, Erlangen, 1902; KAMMITZER, E., *Vergil und die Römische Kirche*, en «Der Katholische Gedanke», 4, 1931, pp. 179-193; PIPER, F., *Virgilius als Theolog und Prophet des Heidentums in der Kirche*, en «Evangelischer Kalender», 13, 1862, pp. 17-87; PRUEMM, K., *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der vierten Ekloge Vergils*, en «Scholastik», 4, 1929, pp. 54-77; 221-264; 498-533. He aquí lo que, de una manera general, afirma Schelkle sobre la influencia de Virgilio en los autores cristianos: «Aus der Geistigkeit dieser Zeit kommen auch die ersten literarischen römischen Vertreter des Christentums. Sie alle waren Schüler dieser Bildung gewesen, nicht wenige sogar ihre Lehrer. Von frühester Zeit und lässt sich denn auch bei allen die Kenntnis Virgils nachweisen. Bald entnehmen sie sein Werken als Schmuck ihrer eigenen Rede diese und jene Wendung, bald führen sie ihn wörtlich an oder nennen ihn

Sobre las relaciones entre San Agustín y Virgilio existe toda una literatura ⁹⁰, aunque no toda ella podría resistir un examen concienzudo a base de las exigencias de la crítica moderna ⁹¹.

ausdrücklich, bald lobend, bald tadelnd, bald übernehmen sie seine Gedanken und deuten sie noch christlich aus, bald lehnen sie ihn in ironischer oder ernster Auseinandersetzung ab. So sind Virgils Gedichte verwendet bei Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, Novatian, Arnobius, Laktanz, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus», o. c., p. 3.

90. He aquí algunos de los estudios más importantes sobre el tema: ANGUS, S., *The sources of the first ten books of Augustine's De Civitate Dei*, Princeton, 1906; BASSI, D., *Sant'Agostino e Virgilio*, en «Annali dell'Istruzione Media», 6, 1930, pp. 420-431; RODRIGUEZ, C., *El alma virgiliana de San Agustín*, El Escorial, 1931; VASOLD, J., *Augustinus quae hauserit ex Vergilio*, 2 vols., München, 1907-1908; WIJNPERSSE, M. A. van de, *Virgilius bij Augustinus*, en *Studia Catholica*, 7, 1931, pp. 132-140; SCHELKLE, K. H., *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart, 1939; KESELING, P., *Virgil bei Augustin*, en «Philologische Wochenschrift», 62, 1942, pp. 383-384; ID., *Nochmals Virgil bei Augustin*, ibid., 64, 1944, pp. 95-96; MARTINEZ MORAN, F., *El espíritu virgiliano en la Ciudad de Dios*, en «Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial, vol. I, 1954, pp. 433-457. Además de estos estudios en que se analiza directamente el problema, pueden verse también otros trabajos más amplios, p. ejemplo: CALABI, I., *Le fonti della Storia romana nel De Civitate Dei di Saint'Agostino*, en «La Parola del Passato», 10, 1955, pp. 274-294; COURCELLE, P., *Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens*, en «Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age», 22, 1956, pp. 5-74. Véanse también otras obras que tratan de la formación de San Agustín. Entre éstas, el ya citado *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, de MARROU; MADDEN, M. D., *The pagan divinities and their worship as depicted in the works of St. Augustine exclusive of the City of God*, Washington, 1930; JENKINS, C., *Augustine's classical quotations in his letters*, en *The Journal of theological Studies*, 39, 1938, pp. 59-66; FRICK, K., *Die Quellen Augustine im 18. Buch seinen Schrift De civitate Dei*, Hörter, 1886; BECKER, H., *Augustin: Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig, 1908.

91. Uno de los métodos más del gusto de los críticos modernos es, sin duda, el cronológico, mediante el cual se va viendo la evolución progresiva del autor. Solamente si se emplea rigurosamente este método podremos llegar a soluciones exactas. Se ha descuidado con demasiada frecuencia, y por eso no se ha podido alcanzar la verdad en muchos casos. Otro de los métodos es el de las estadísticas; estamos siempre dentro del campo de la filología, en su amplio sentido. Ese ha sido el método que han seguido casi todas las tesis doctorales sobre estudios patristicos, de la Universidad de Washington.

Efectivamente, en muchos casos no podemos hablar de una influencia directa de Virgilio; habría que hablar más exactamente de reminiscencias escolares que habrían transmitido los manuales de gramática, sin que el alumno pudiera descubrir la presencia inmediata del mantuano. En otras ocasiones (nos referimos a la obra de Vasold ⁹²) los ejemplos que se recogen como citas virgilianas se explican perfectamente desde otro origen muy diferente: la Sagrada Escritura, que constituye, en su edad madura, una fuente de inspiración muy poderosa ⁹³. No faltan, tampoco, obras en las que podemos ver más un ensayo literario en que el autor se ha dejado sorprender por el encanto virgiliano, que un verdadero trabajo de investigación científica ⁹⁴.

Por lo que toca a nuestro trabajo, evitaremos con empeño los defectos indicados, aunque no podemos ofrecer ahora un estudio definitivo sobre el problema, que encierra no pequeñas dificultades. Creemos que las frases elogiosas que hemos de encontrar en San Agustín, son bastante expresivas para descubrir, lo mismo en su juventud que en los años maduros de su formación intelectual y cristiana, la profunda huella de Virgilio en los escritos agustinianos. Por supuesto, como escribe Schelkle ⁹⁵, San Agustín conoce y cita todas las obras de Virgilio. Pero aparte de este hecho no hemos de olvidar el análisis de los giros, de los vocablos y expresiones que, sin esfuerzo, nos remiten al autor de la *Eneida*; aunque no hemos de olvidar tampoco que muchas palabras y expresiones, aparentemente virgilianas, pertenecen

Pero les ha faltado llegar a las consecuencias prácticas. Por eso, si bien resultan tesis muy flojas, contienen datos valiosos para posteriores trabajos de investigación.

92. Cf. algunos ejemplos que ha recogido SCHELKLE, *Virgil in der Deutung Augustins*, pp. 4-6.

93. Cf. VOGELS, H. J., *Die Heilige Schrift bei Augustinus*, en *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft*, Köln, 1930, pp. 411-421.

94. Así hemos de considerar la obra *El alma virgiliana de San Agustín*, del P. C. RODRIGUEZ, citada en la nota 90. Se lee con gusto y ofrece abundante material, pero no está escrita con un criterio científico.

95. Cf. SCHELKLE, o. c., p. 176.

al lenguaje poético: en consecuencia, el empleo de las mismas no prueba una influencia directa de Virgilio.

Es muy fácil dejarse llevar del entusiasmo poético, que hace escribir al P. Rodríguez una frase tan atrevida como inexacta, que no renunciamos a recoger ahora, antes de comenzar a espiar las principales citas virgilianas en los escritos de San Agustín. Dice así el ilustre agustino: «Toda la trama de la *Eneida*, si el libro inmortal hubiese perecido, pudiera reconstruirse con las alegaciones de San Agustín».⁹⁶ No es difícil descubrir en esta afirmación una clara y entusiasta hipérbole y un bello recurso literario. Pero hemos de reconocer que, en el campo de la realidad, es verdaderamente asombroso el conocimiento y el amor que se respira hacia el mantuano al través de todas las páginas agustinianas.

Por supuesto que una lectura despaciosa de las obras agustinianas nos revela un hecho que nunca debemos perder de vista si queremos enjuiciar rectamente el influjo virgiliano. No en todos los escritos se advierte la misma presencia del poeta; ni en todos, de la misma manera. Por supuesto que las citas de Virgilio son más frecuentes en los escritos de su juventud, y en concreto, en los *Diálogos de Casiciaco*⁹⁷.

Hasta cierto punto hemos de admitir cierto virgilianismo en el ambiente de Casiciaco, aunque nos inclinamos más bien a ver en todo ello una semejanza más acentuada con los diálogos filosóficos de Platón y de Cicerón, que son los que realmente se prolongan hasta estos otros diálogos filosóficos de San Agustín. En la quinta de Casiciaco, a la vez que Agustín se repone de sus achaques⁹⁸, asistimos a una exposición filosófica, en que los

96. *El alma virgiliana*, p. 228.

97. Cf. SCHELKLE, o. c., p. 177.

98. Sobre las enfermedades de San Agustín, cf. B. LEGEWIE, *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins*, en «Miscellanea Agostiniána», Roma, 1930, vol. II, pp. 5-21.

diferentes interlocutores ⁹⁹ toman parte bajo la dirección del maestro de retórica.

He aquí lo que podríamos llamar la orden del día, según palabras del mismo Agustín: *Nihil a me aliud actum est illo die ut ualetudini parcerem, nisi quod ante caenam cum ipsis dimidium uolumen Vergilii audire cotidie solitus eram* ¹⁰⁰. *Nam disputare coeperamus sole iam in occasum declinante, diesque pene totus cum in rebus rusticis ordinandis, tum in recensione primi libri Vergilii peractus fuit* ¹⁰¹. *Post pristinum sermonem, quem in primum librum contulimus, septem fere diebus a disputando fuimus otiosi, cum tres tantum Vergilii libros post primum recensere-mus, atque ut in tempore congruere uidebatur, tractaremus* ¹⁰².

Virgilio, para el pequeño grupo de la quinta de Verecundo, era uno de los contertulios, y a él se dedicaba gran parte del tiempo. Era, en boca de Agustín que responde a Alipio, *poeta noster* ¹⁰³. En *Contra Académicos* asistimos a uno de aquellos

99. Sobre la historicidad de los diálogos de Casiciaco puede verse, con provecho, OHLMANN, D., *De Augustini dialogis in Casiciaco scriptis*, Strasbourg, 1897. Cf. O'MEARA, J. J., *The historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine*, en «*Vigiliae Christianae*», V, 1951, pp. 150-178. HAERING, J. H. van, *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groninga, 1917; HIRZEL, R., *Der Dialog*, Leipzig, 1895; GUDEMANN, A., *Sind die Dialoge Augustins historisch?*, en «*Silvae Monacenses*, 1926, pp. 16-27. Libro de especial interés sobre el diálogo en la antigüedad es el de ANDIEU, J., *Le dialogue antique: Structure et présentation*, Paris, 1954.

100. *De ordine*, I, 8, 26.

101. *Contra Académicos*, I, 5, 15.

102. *Contra Académicos*, II, 4, 10.

103. *Contra Académicos*, III, 4, 8. Es de notar que esta calificación que, a primera vista, pudiera parecer como una muestra de afecto especial, no aparece sino una sola vez. Y eso en los primeros escritos. En el mismo escrito se aplica a Cicerón ese mismo calificativo: *Placuit enim Ciceroni nostro* (*Contra Académicos*, I, 3, 7). Posteriormente parece que el mismo Agustín se ha avergonzado de esas dos expresiones dirigidas a dos autores paganos; así encontramos expresiones un tanto despectivas, si atendemos a nuestro modo de hablar: *Aeneae nescio cuius errores* (*Confes.*, I, 13, 20); *librum cuiusdam Ciceronis* (*Confes.*, III, 4, 7). Sobre este punto véase: TESCARI, *Nota augustiniana*, en «*Convivium*», 1933, pp. 414-421. (Este autor no ve en estas

acertijos y juegos de ingenio, mediante los cuales se quería probar la agudeza de los interlocutores. En este caso Agustín resuelve la dificultad con la cita de Virgilio: *Haec est... Tuscum illud iurgium quod dici solet, cum quaestioni intemptatae non eius solutio, sed alterius obiectio uidetur mederi, quod etiam poeta noster... decenter in Bucolico carmine hoc rusticarum et plane pastoricium esse iudicauit, cum alter alterum interrogat, ubi caeli spatium non amplius quam tres ulnas pateat, ille autem «quibus in terris inscripti nomina regum nascantur flores»* ¹⁰⁴.

En una ocasión se trata de determinar la noción de la verdad. Trigeccio la había definido de esta manera: «*uia recta, quae ad ueritatem ducat*». A lo que Licencio respondió: *Cum apud Vergilium Aenae dictum est a matre:*

Perge modo et, qua te ducit uia, dirige gressum,

sequens hanc uiam ad id, quod dictum erat, id est, ad uerum peruenit. Contende, si placet, ubi pedem ille incedens posuit, sapientiam posse dici ¹⁰⁵.

Cuando, al comienzo de *Contra Academicos*, Agustín tiene sumo cuidado en que un escriba, notario o taquígrafo vaya tomando nota exacta de sus conversaciones y discusiones, se expresa de esta manera: *Adhibito notario, ne aurae laborem nostrum discerperent, nihil perire permisi* ¹⁰⁶. Estas palabras, sin esfuerzo alguno, nos recuerdan aquellas otras de Virgilio:

expresiones agustinianas ninguna señal de desprecio hacia Cicerón o hacia Eneas o Virgilio); HOLL, K., *Augustins innere Entwicklung*, en «Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte», 3, pp. 54-116, Tübingen, 1928, p. 55; MARROU, *Saint Augustin*, p. 26.

104. *Contra Academicos*, III, 4, 8-9. Cf. *Ecl.* 3, 104-105:

*Dic quibus in terris, et eris mihi magnus Apollo,
tris pateat caeli spatium non amplius ulnas.*

Ciertamente la frase de Virgilio se había convertido en una expresión familiar, como lo indica Servio: *Quotiens aliqua non possumus soluere, paria opponimus, quod nunc Iuno facit. Sic in Bucolicis: Dic quibus in terris (Comment. in Aen. X, 74).*

105. *Contra Academicos*, I, 5, 14.

106. *Contra Academicos*, I, 1, 4.

*Sed aurae
omnia discerpunt et nubibus inrita donant* ¹⁰⁷,

que, en cierto sentido, llegan a hacerse proverbiales entre los escritores latinos ¹⁰⁸.

En otra ocasión, Agustín se dirige a Licencio que siente todavía el peso del sueño y se expresa de esta manera: *Age potius, inquam, et in uires tuas redi; quas ut congereres unde unde posses, patronus Academiae futurus, longe ante monueram, non opinor, ut modo ante tubam tremor occupet artus* ¹⁰⁹. La frase final es una cita literal de la *Eneida* que recoge las palabras de Turno ¹¹⁰:

Cur ante tubam tremor occupat artus?

Además de estas citas expresas, encontramos en los *Diálogos de Casiciaco*, sobre todo en *Contra Academicos*, otras muchas alusiones a Virgilio. Así, por ejemplo, cuando Agustín pide a sus interlocutores que alejen de allí los argumentos de los primeros filósofos, lo hace de esta manera: *Auferantur de manibus nostris fabellae pueriles... Tollamus iam cuncta ista de medio; arma acri facienda uiro* ¹¹¹. En esta frase podemos ver una clara reminiscencia de Virgilio: es Vulcano el que se dirige a los Ciclopes de esta forma, para que preparen cuanto antes las armas de Eneas:

107. Cf. *Aen.*, IX, 312.

108. También encontramos reminiscencias de este pasaje virgiliano en Prudencio (*Lib. Apoth.*, 1018-1019).

*Omne, quod est gestum, notus auferat inritus, aurae
dispergant tenues.*

E igualmente en San Paulino de Nola (*Carm.* 10, 116-18):

*Inrita uentosae rapiunt haec uota procellae
quae non missae deo vacuis in nubibus haerent
nec penetrant superi stellantem regis in aulam.*

109. *Contra Academicos*, II, 7, 18.

110. *Aen.*, XI, 424.

111. *Contra Academicos*, II, 9, 22.

*Tollite cuncta, inquit, coeptosque auferte labores
arma acri facienda uiro* ¹¹².

Cuando se quiere poner de relieve la poca fe que tenían los Académicos, acude a la boca de los interlocutores una reminiscencia de Virgilio: *Videbatur enim mihi fama improbe intruisse in quaestionem uestram, cum academici ne oculis quidem credant humanis, nedum famae mille quidem, ut poetae fingunt, sed monstrosius tamen luminibus* ¹¹³. Se reconoce aquí fácilmente la descripción que Virgilio ofrece de la fama ¹¹⁴. Igualmente al describir su habilidad en las discusiones y la dificultad para conseguir una victoria intelectual sobre ellos, hay una reminiscencia de Virgilio ¹¹⁵. †

En dos ocasiones habla San Agustín de la leyenda de Caco ¹¹⁶. Es cierto que nos encontramos ante una de las leyendas más conocidas de la antigüedad ¹¹⁷, pero en los dos lugares de San Agustín no puede dudarse de la presencia de Virgilio al describir ese personaje mitológico. Vamos a analizar ambos casos, y vamos a exponer las semejanzas entre Virgilio y San Agustín.

*Hic spelunca fuit uasto summota recessu,
semihominis Caci facies quam dira tenebat,
solis iaccessam radiis; semperque recenti
caede tepēbat humus, foribusque adfixa superbis*

112. *Aen.*, VIII, 439-440. He aquí lo que, en relación con este lugar escribe Schelkle: «Der Virgilvers ist in solch übertragener Bedeutung vielleicht öfters verwendet worden. Denn es wird nicht Zufall sein, dass ihn Plinius d. J. ganz ebenso benützt. Er schickt an Romanus eine seiner Gerichtsreden, und beginnt sein Begleitschreiben dazu:

Tollite cuncta, inquit, coeptosque auferte labores! Seu scribis aliquid seu legis, tolle auferris et accipe orationem meam, ut illa arma, diuinam (*Epist.* 6, 33, 1).

113. *Contra Academicos*, II, 8, 20.

114. *Aen.*, IV, 181-182.

115. *Fama*, en *RE*, 6, 1, cc. 1977.

116. *Contra Academicos*, III, 10, 22; *De Ciuit. Dei*, XIX, 12.

117. Cf. *Cacus*, en *RE* 3, 1, cc. 1165.

*ora uirum tristi pendebant pallida tabo.
Huic monstro Volcanus erat pater; illius atros
ore uomens ignis magna se mole ferebat* ¹¹⁸.

*Faucibus ingentem fumum, mirabile dictu,
euomit iuoluitque domum caliginę caeca*

... ..
*Fumus agit nebulaque ingens specus aestuat atra.
Hic Cacum in tenebris incendia uana uomentem
corripit in nodum complexus, et angit inhaerens
elisos oculos et siccum sanguine guttur.
Panditur extemplo foribus domus atra reuulsis
abstractaeque boues abiurataeque rapinae
caelo ostenduntur, pedibusque informe cadauer
protrahitur. Nequeunt expleri corda tuendo
terribilis oculos, uultum uillosaque saetis
pectora semiferi atque extinctos faucibus ignis* ¹¹⁹.

En *Contra Academicos*, Agustín habla de los artificios de la dialéctica y de los ataques inopinados del adversario, y se expresa de esta guisa: *Est enim latibulum tuum unde in incautos transire cupientes uehemens erumpis atque exsilis; aliquis te Hercules in tua spelunca tanquam semihominem Cacum suffocabit et eiusdem molibus opprimet* ¹²⁰.

Vuelve otra vez a este mito o leyenda en la *Ciudad de Dios*. Claro reflejo de las noticias de la *Eneida* son sus mismas expresiones: *canit poetica et fabulosa narratio...; ut describitur...* He aquí el texto agustiniano: *Sed faciamus aliquem, qualem canit poetica et fabulosa narratio; quem fortasse, propter ipsam insociabilem feritatem, semihominem quam hominem dicere maluerunt. Quamuis ergo huius regnum dirae speluncae fuerit solitudo, tanque malitia singularis... Volcani patris, quo uel hinc*

118. *Aen.*, VIII, 193-199.

119. *Aen.*, VIII, 252-253; 258-267.

120. *Contra Academicos*, III, 10, 22.

tantum non parum felicior fuit, quia tale monstrum ipse non genuit... tamen in ipsa sua spelunca solitaria, cuius, ut describitur, semper recenti caede tepebat humus... Et quamvis immanis ac ferus... Nec monstrum, nec semihomo uocaretur. Aut si eius corporis forma, et atrorum ignium uomitus ab eo deterrebat hominum societatem... Talis ergo homo, siue semihomo... (nam et semiferus dictus est) ¹²¹.

Veamos el estrecho parentesco que existe entre la descripción virgiliana y la que nos hace San Agustín en el texto que acabamos de resumir.

SAN AGUSTIN	VIRGILIO
<i>insociabilem feritatem</i>	<i>pectora semiferi (Aen. VIII, 267)</i>
<i>semihominem</i>	<i>semihominis Caci (Aen. VIII, 194).</i>
<i>huius regnum speluncae regnum dirae speluncae</i>	<i>hic spelunca fuit (Ib. 193) spelunca... quam dira tenebat (Ib. 193-194)</i>
<i>Volcani patris... monstrum</i>	<i>huic monstro Volcanus erat pater (Ib. 198)</i>
<i>semper recenti caede tepebat humus</i>	<i>semperque recenti caede te- pebat humus (Ib. 195-196)</i>
<i>immanis ac ferus</i>	<i>pectora semiferi (Ib. 267) informe cadaver (Ib. 264)</i>
<i>atrorum ignium uomitus</i>	<i>atros ore uomens ignis (Ib. 198-199) ingentem fumum euomit (Ib. 252-253)</i>
<i>semihomo</i>	<i>incendia uomentem (Ib. 259)</i>
<i>semiferus dictus est.</i>	<i>semihominis Caci (Ib. 194) pectora semifera (Ib. 267).</i>

Aparte de este paralelismo que acabamos de señalar, hemos de admitir como observa Schelkle ¹²² el influjo más directo de los comentaristas de Virgilio que San Agustín debió de conocer

121. *De Ciuit. Dei*, XIX, 12.

122. Cf. o. c., pp. 146-147.

ciertamente en virtud de su profesorado en Roma y en Milán.

Si bien, como hemos indicado más arriba, las citas virgilianas en San Agustín son más frecuentes en los escritos de su juventud, sin embargo, no faltan en las obras de su madurez. En todos sus escritos brotan de la pluma del Santo los elogios más sinceros y frecuentes hacia Virgilio. No es de extrañar que, para justificar en cierto modo las citas clásicas que acuden en sus escritos, Agustín escribiera así en la *Ciudad de Dios* ¹²³: *Apud Vergilium, quem propterea paruuli legunt, ut uidelicet poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus ebibitus animis non facile obliuione possit aboleri, secundum illud Horatii:*

*Quo semel est imbuta recens seruuabit odorem
testa diu* ¹²⁴.

He aquí algunos de los elogios que San Agustín dedica a Virgilio: *luculentis uersibus dicta sunt* ¹²⁵; *nobilissimus Vergilii uersus ille* ¹²⁶; *locutor egregius* ¹²⁷; *auctor eloquentiae* ¹²⁸; *latini eloquii magnus auctor* ¹²⁹; *Latinae linguae doctissimus auctor* ¹³⁰; *poeta insignis illorum* ¹³¹; *nobilissimus eorum poeta Virgilius* ¹³²; *poeta clarissimus* ¹³³; *summus poeta* ¹³⁴; *poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus* ¹³⁵.

123. *De Ciuit. Dei*, I, 3.

124. *Epist.*, I, 2, 69-70.

125. *De ordine*, II, 19, 54. Cf. *De Ciuit. Dei*, XIV, 13.

126. *De Ciuit. Dei*, VII, 9.

127. *Enarrat. in psalm.* 118, 29, 3. Cf. *De Trin.* XV, 16, 25: *Bene quippe nouerat uerba, et uim cogitationis inspexerat locutor egregius.*

128. *Euang. Ioh.*, 43, 6.

129. *De Ciuit. Dei*, X, 1.

130. *Contra Faustum Manich.*, 22, 25.

131. *De Ciuit. Dei*, V, 12.

132. *De Ciuit. Dei*, XV, 9.

133. *De Ciuit. Dei*, VIII, 19.

134. *Enchirid.*, 17.

135. *De Ciuit. Dei*, I, 3.

Dado el carácter de la *Ciudad de Dios* se comprende el uso tan frecuente que Agustín hace de Virgilio. Precisamente, por el aspecto polémico de la obra, y por las personas a que iba dirigida, podemos considerar la *Ciudad de Dios* como un lugar donde se han dado cita las letras y los autores clásicos, y donde San Agustín ha conservado gran parte de la herencia literaria de la antigüedad. La obra agustiniana es una de las fuentes principales donde los modernos han podido recoger abundantes datos relativos a la religión romana y a las ideas que estaban en vigor entre los medios instruidos de entonces ¹³⁶. Al través de sus páginas las citas de Virgilio y las reminiscencias del mantuano aparecen con facilidad: los versos de la *Eneida* y de las *Eglogas* y las *Geórgicas* esmaltan con frecuencia la doctrina agustiniana de la *Ciudad de Dios*. Como ha notado Angus ¹³⁷, «de entre todos los poetas que menciona Agustín, es de Virgilio de quien con más frecuencia y más extensamente se sirve. En la *Ciudad de Dios* lo cita unas sesenta veces más que a los otros poetas juntos».

Es natural que en la *Ciudad de Dios* se nos ofrezca un verdadero resumen de la mitología y de la historia romana, que iba a ser analizada al través de la nueva concepción de la religión y de la historia, basada en la revelación ¹³⁸. Así, por ejemplo, se nos conserva una amplia descripción de Caco ¹³⁹; encontramos una alusión a Codro ¹⁴⁰, aunque no ha sido bien entendida por San Agustín; nos habla Agustín de la existencia de los gigan-

137. Cf. *The sources*, p. 12.

138. No es de este lugar examinar si la *Ciudad de Dios* es una filosofía o una teología de la historia. Tal vez todo depende de la terminología que se emplee. Padovani ha propugnado una teología de la historia: Cf. *La città di Dio di sant'agostino: teologia e non filosofia della storia*, en *Sant'Agostino: Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*, Milán, 1931, pp. 220-263.

139. Cf. *De Ciuit. Dei*, XIX, 12 y *Aen.* VIII, 193-267.

140. Cf. *De Ciuit. Dei*, XVIII, 19 y *Eccl.* V, 11.

tes ¹⁴¹. Es curioso el paralelismo que ha descubierto Schelkle ¹⁴² a propósito del capítulo 30 del libro VII de la *Ciudad de Dios*, sobre la naturaleza de Dios. Puede decirse que el verso virgiliano:

felix qui potuit rerum cognoscere causas ¹⁴³

ha pasado a ser una frase hecha que se repite continuamente ¹⁴⁴.

En la obra *Opus imperfectum contra Iulianum* que es la última obra de San Agustín, a quien sorprende la muerte con la pluma en la mano, se advierte una cita muy extensa de Virgilio en relación con el instinto natural que sienten los animales para la procreación. Juliano había recogido también algunas frases de Virgilio con las cuales entabla la discusión ¹⁴⁵. Recogemos aquí el curioso paralelismo entre las dos obras:

Irrationabiles igitur animantes a quo conditas putas, quae certis temporibus ardentissima libidine commouentur ita ut etiam feritates acuat singularum

*Tunc saeuus aper, tunc pessima tigris
Ante omnes furor est insignis equarum
Vere tument terrae
uere abundantia teneri humoris exuberat
et coitum certis repetunt armenta diebus*

*Et Venerem certis repetunt armenta diebus (Georg. II, 329)
in furias ignemque ruunt (III, 244).
ferarumque, et genus aequoreum, pecudes, pictaeque uolucres (III, 242-243)
tum saeuus, aper, tum pessima tigris (III, 248).
ante omnes furor est insignis equarum (III, 266).
uere tument terrae (II, 324).
superat tener omnibus humor (II, 331).
et Venerem certis repetunt armenta diebus (II, 329).*

141. Cf. *De Ciuit. Dei*, XV, 9 y *Aen.*, XII, 896-902.

142. Cf. o. c., pp. 39-42.

143. *Georg.*, II, 490.

144. Cf. SCHELKLE, o. c., pp. 40-42.

145. Cf. *Opus imp.*, 5, 15; 5, 23.

*Longum est ire per signula:
omnia genera, quae sus-
pendit uolatus, quae de-
mersit natatus, quae spar-
sit uagatus, per aera*

*Nota commiscendorum corpo-
rum uoluptate flammantur*

*Omne adeo genus in terris ho-
minumque ferarumque /
et genus aequoreum, pecu-
des, pictaeque uolucres*
(III, 242-243).

in furias ignemque ruunt (III,
244).

Como nota Schelkle ¹⁴⁶, nos encontramos ante un pasaje que se ha hecho clásico en toda la literatura latina, y que es recogido, más o menos fielmente, lo mismo por los autores cristianos que por los paganos: Columela, Pentadio, Nemesiano, Avieno, Claudiano, San Ambrosio, Venancio Fortunato, etc.

Un caso curioso que encontramos entre los conocimientos de los antiguos, se refiere a las abejas. Se remonta hasta Aristóteles ¹⁴⁷ la idea de que nada cierto se puede saber sobre la naturaleza de las abejas, y esta idea se perpetúa al través de toda la ciencia de la antigüedad. Virgilio se hará eco de esa misma falta de conocimiento, al igual que Plinio ¹⁴⁸ y Columela ¹⁴⁹. Los Padres de la Iglesia siguen la misma línea ¹⁵⁰. Puede establecerse que es Virgilio el que inspira esta generación espontánea de las abejas, que ha de pasar luego el autor del himno pascual *Exsultet iam angelica turba caelorum* ¹⁵¹. He aquí el texto de Virgilio:

*Illum adeo placuisse apibus mirabere morem,
quod neque concubitu indulgent nec corpora segnes
in Venerem soluunt aut fetus nixibus edunt;
uerum ipsae e foliis natos, e suauibus herbis*

146. Cf. SCHELKLE, o. c., pp. 32-37.

147. Cf. s. u. *Biene*, en RE, 3, 1, cc. 431.

148. *Nat. Hst.*, XI, 20, 70.

149. *De re rust.* IX, 2, 4.

150. Cf. MARROU, *St. Augustin*, p. 141; DIEDERICH, M., *Vergil in the works of St. Ambrose*, pp. 23-30; SCHWEN, Ch., *Vergil bei Prudentius*, pp. 57-58.

151. Sobre el autor de este himno, véase HUGLO, M., *L'auteur de l'Exsultet paschal*, en «*Vigiliae Christianae*», VII, 1953, pp. 79-88.

*ore legunt, ipsae regem paruosque Quirites
sufficiunt...* ¹⁵².

En el mismo libro de las *Geórgicas* se nos recoge la creencia de que las abejas nacen de las entrañas corrompidas de los bueyes. El relato de Aristeo, que ha perdido sus colmenas, se termina con la revelación que le hace su madre Cirene, a lo que sigue el hecho maravilloso:

*Adspiciunt liquefacta boum per uiscera toto
stridere apes utero et ruptis efferuere costis* ¹⁵³.

San Agustín ha recogido también en sus escritos esta creencia de la antigüedad, precisamente al través de Virgilio. Encontramos varios lugares en que hay una clara alusión a estos versos de Virgilio, aunque pudiera explicarse por una fuente única de información. Nos dice así en *De Trinitate*: *Et certe apes semina filiorum non coëundo concipiunt, sed tanquam sparsa per terras ore colligunt* ¹⁵⁴. En *De bono coniugali*: *Ex munere omnipotentissime creatoris, qui totuit etiam ipsos sine parentibus condere, qui potuit carnem Christi in utero uirginali formare, et ut etiam ipsis infidelibus loquar, qui potuit apibus prolem sine concubitu dare* ¹⁵⁵. En otro lugar leemos: *De apibus certe fama est celebrior, quod de boum cadaueribus oriantur* ¹⁵⁶. Una alusión más vaga hallamos en la *Ciudad de Dios*: *In quibus nihil sit maris et feminae* ¹⁵⁷.

Aún admitiendo una fuente común que transmite esa idea sobre el sexo de las abejas y sobre los modos de reproducirse, tenemos que admitir que San Agustín, al igual que San Am-

152. *Georg.*, IV, 197-202.

153. *Georg.*, IV, 554-555.

154. *De Trin.* III, 8, 13.

155. *De bono coniug.*, 2, 2.

156. *De mor. Manich.*, II, 17, 63.

157. *De Ciuit. Dei*, XV, 27.

brosio ¹⁵⁸ se han inspirado directamente en Virgilio ¹⁵⁹ al escribir las frases que hemos recogido.

Otro ejemplo del virgilianismo agustiniano lo encontramos en varios pasajes del Santo en que se enfrenta con el problema de la gracia y la libertad. Será un eco virgiliano el que cierre uno de los sermones más bellos agustinianos sobre este problema. He aquí los versos de Virgilio ¹⁶⁰:

*Florentem cytisum sequitur lasciua capella;
te Corydon, o Alexi: trahit sua quemque uoluptas.*

Máximo de Madaura, uno de los destinatarios de las cartas de San Agustín, recoge también una alusión a esa frase final de Virgilio ¹⁶¹. He aquí un texto agustiniano, de los *Comentarios al Evangelio de San Juan*, que compendia toda la doctrina de la gracia y la libertad: *Ramum uiridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur; et quo currit trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis uinculo trahitur. Si ergo ista, quae inter delicias et uoluptates terrenas reuelantur amantibus, trahunt, quoniam uerum est «trahit sua quemque uoluptas», non trahit reuelatus Christus a Patre? Quid enim fortius desiderat anima quam ueritatem ¹⁶². Est quaedam uoluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis. Porro si poetae dicere licuit «trahit sua quemque uoluptas», non necessitas, sed uoluptas; non obligatio, sed delectatio; quanto fortius nos dicere debemus hominem trahi ad Christum? ¹⁶³.*

Ya hemos indicado antes que en la *Ciudad de Dios* acude Virgilio con mucha frecuencia a la pluma de Agustín. Virgilio

158. Cf. *De uirginibus*, I, 8, 40. Cf. DIEDERICH, o. c., p. 28.

159. Cf. *Exameron*, V, 21, 67; *Expositio psalmi* 118, 14, 24.

160. *Eccl.*, II, 64-65.

161. Cf. *Epist.* 16, entre las de San Agustín.

162. *Tract. in Io.* 26, 5.

163. *Tract. in Io.* 26, 4.

puede considerarse como el cantor del Imperio Romano que, en tiempos de San Agustín, acaba de sufrir una grave ofensa en la persona de los bárbaros de Alarico que se apodera de Roma. Virgilio había cantado:

*His ego nec metas rerum, nec tempora pono;
imperium sine fine dedi* ¹⁶⁴.

Estas palabras habrían de servir para alimentar entre los romanos la idea de un imperio sin final; y a la luz de esa idea imperialista habrá que entender la oposición o yuxtaposición que observamos en aquel verso de las *Geórgicas*:

Non res romana perituraque regna ¹⁶⁵.

Agustín veía que en un momento había venido al suelo toda la *terrena gloria excellentissimi imperii* ¹⁶⁶. Poco antes había podido exclamar: *Manet ciuitas, quae nos carnaliter genuit* ¹⁶⁷. En otro sermón exclamará, aceptando los hechos: *Finis erit terrenis omnibus regnis. Nunc si finis est, Deus uidet. Forte enim nondum est, et infirmitate quadam, uel misericordia, uel miseria hoc optamus, ut nondum sit* ¹⁶⁸.

El sermón 105 ofrece un agudo comentario, al mismo tiempo que una confesión abierta de la caducidad de todos los reinos de la tierra. He aquí el texto: *Qui aeternitatem terrenis regnis promiserunt, non ueritate ducti sunt, sed adulatione mentiti sunt. Poeta illorum quidam induxit Iouem loquentem, et ait de Romanis:*

*His ego nec metas rerum nec tempora pono;
imperium sine fine dedi.*

164. *Aen.*, I, 278-279.

165. *Georg.* II, 498.

166. *De Ciuit. Dei*, V, 15.

167. *Sermo* 105, 7, 9.

168. *Sermo* 105, 8, 11.

Non plane ita respondet ueritas. Regnum hoc, quod sine fine dedisti, o qui nihil dedisti, in terra est, an in caelo? Utique in terra. Et si esset in caelo, caelum et terra transient. Transient quae fecit ipse Deus; quanto citius quod condidit Romulus. Forte si uellemus hinc agitare Vergilium et insultare, quare hoc dixerit, in parte tolleret nos et diceret: Et ego scio; sed quid facerem, qui Romanis uerba uendebam, nisi hac adulatione aliquid promitterem, quod falsum erat? Et tamen et in hoc cautus fui, quando dixi: Imperium sine fine dedi, Iouem ipsorum induxi, qui hoc diceret. Non ex persona mea dixi rem falsam, sed Ioui imposui falsitatis personam: sicut deus falsus erat, ita mendax uates erat. Nam uultis nosse, quia ista noueram? Alio loco, quando non Iouem Lapidem induxi loquentem, sed ex persona mea locutus sum, dixi: «Non res Romanae, perituraque regna». Videte quia dixi peritura regna, non tacui. Peritura, ueritate non tacuit: semper mansura adulatione promisit¹⁶⁹.

Como San Agustín no podía participar de la mentalidad de Virgilio tal como se expresa en la *Eneida*, ha encontrado un modo de llegar a una solución satisfactoria, en la que demuestra el amor que sentía hacia Virgilio. En todo este problema de la caducidad del Imperio Romano entra de lleno la concepción de las dos ciudades, y en los autores anteriores a San Agustín podemos hablar claramente de una interpretación particularista del *Apocalipsis* de San Juan, cuando habla de Babilonia que, para muchos de los escritores cristianos, estaría personificada en la ciudad de Roma¹⁷⁰.

De entre todos los versos de Virgilio, observa Schelkle¹⁷¹, ninguno es tan comentado como los de la *IV Egloga*, que para nuestro Santo puede considerarse como una profecía de la veni-

169. *Sermo* 105, 7, 10.

170. Sobre todo esto, cf. BOLWIN, M., *Die christliche Vorstellung vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo d. Gr.*, Münster, 1922, pp. 22-25; 56-60; FUCHS, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin, 1938, pp. 21-30; 74-80; 86-87.

171. Cf. o. c., pp. 16-17.

da de Cristo. Tal vez, debido a esta interpretación agustiniana, el poeta de Mantua ha gozado de la amplia y calurosa estima con que le honró el mundo Cristiano de la Edad Media ¹⁷². No es que sea Agustín el primero que acepta la mesianidad o mesianismo de la *IV Egloga* ¹⁷³, pero en los escritos agustinianos encuentra Virgilio algo más que un intérprete. El obispo de Hipona es un amigo que sabe pasar por alto los defectos del mantuano, y le introduce entre los profetas de Cristo. No podemos extendernos sobre este punto concreto, que nos llevaría demasiado lejos. Nos limitamos a indicar en la nota la abundante bibliografía sobre el particular ¹⁷⁴, y los diferentes textos agustinianos en que se hace alusión a esta famosa *Egloga* ¹⁷⁵.

Las citas agustinianas en que aparecen versos de Virgilio pudieran multiplicarse casi indefinidamente. Remitimos al lector

172. Cf. COMPARETTI, D., *Virgilio nel Medio Evo*, Firenze (Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali), 2 vols. 1943; RODRIGUEZ, C., *El magisterio literario de San Agustín y la poesía de Virgilio en la Edad Media*, en «Religión y Cultura», 15, 1931, pp. 110-138.

173. Véase sobre este punto el interesante estudio de CARCOPINO, J., *Virgile et le mystère de la IV Eglogue*, Paris, 1930.

174. Cf. PFAETTISCH, J. M., *Der prophetische Charakter der vierten Ekloge Vergils bis Dante*, en «Historischpolitische Blätter», 139, 1907, pp. 637-646; 734-751; ID., *Die Rede Konstantin: d. Gr. an die Verdammung der Heiligen*, Freiburg, 1908; PRUEMM, K., *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der vierter Ekloge Vergils*, en «Scholastik», 4, 1929, pp. 54-77; 221-246; 498-553; ROYDS, Th., *Virgil and Issaiah. A study of the Pollio with translations, notes and appendices*, Oxford, 1918; WEBER, W., *Der Prophet und sein Gott. Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils*, Leipzig, 1925; DIEDERICH, M. D., *Vergil in the works of st. Ambrose*, Washington, 1931; LAGRANGE, M. J., *Le prétendu messianisme de Virgile*, en «Revue Biblique», 1922, pp. 552-572; ERDMANN, G., *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils IV Ekloge*, Göttingen, 1932; NORDEN, E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, 1924. COURCELLE, P., *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Eglogue*, en «Revue des Etudes Anciennes», 59, 1957, pp. 294-319. KURFESS, A., *Augustinus und die Tiburtinische Sibylle*, en «Theol. Quartalschrift», 131, 1951, pp. 458-464.

175. Cf. *Expos. epist. Rom.*, 3; *Epist.* 258, 5; *De Civit. Dei*, X, 27; *Epist.* 104, 3, 11; *Epist.* 137, 3, 12.

a las obras de Vasold, de Schelkle y del P. Rodríguez, ya mencionadas. En ellas, aunque podamos no estar conformes con los métodos empleados y las conclusiones a que llegan, se pueden encontrar casi todos los lugares que recogen reminiscencias virgilianas.

Y, para terminar esta parte, hemos de señalar que no siempre las citas virgilianas señalan una lectura directa de las obras. Por supuesto, que Agustín había estudiado en sus años de Tagaste, y en Cartago, y sobre todo había tenido que explicar en Roma y en Milán las obras de Virgilio. Pero no hemos de olvidar nunca que muchos de los versos de nuestro poeta pasaban de boca en boca como frases estereotipadas, que podemos hallar en autores que no poseen la cultura clásica de San Agustín. Además hemos de tener en cuenta la obra de los gramáticos, de los escoliastas y comentaristas de Virgilio, sin olvidar tampoco la influencia que Virgilio ejerció en los Padres anteriores a San Agustín. Pero sobre todo esto que constituye el «*Quellens-tudium*» o «*Quellenforschung*» virgiliano, hemos de admitir la lectura directa, animada de un cariño especial hacia Virgilio. Sin ésta todas las otras fuentes no nos ofrecerán sino una visión muy reducida e incompleta ¹⁷⁶.

A la vista de las citas virgilianas, tendremos que confesar que Virgilio es para San Agustín el poeta preferido; la obra y la vida del mantuano han sido para nuestro Santo tema de largas lecturas y meditaciones. Su libro preferido, de entre los autores clásicos, ha sido sin duda la *Eneida*, por lo que encierra de bellezas literarias y por la parte que tiene en la épica romana. Marrou llega a decir que se sienten siempre presentes en el corazón y en la mente de Agustín los ritmos de los versos virgilianos. Esa misma conclusión se desprende cuando se ha leído despacio la *Ciudad de Dios*. Sin que esto quiera decir que haya

176. Los métodos de la *Quellenforschung* han sido ya duramente criticados por BOYANCE, P., *Etudes sur le Songe de Scipion: Essais d'histoire et de psychologie religieuses*, Bordeaux, 1936, pp. 149-160.

una inspiración directa en las obras de Virgilio. El poeta romano no sólo es un poeta, sino que es la poesía misma. Es el pan delicioso de que se alimenta la infancia. Podemos añadir también que es el alimento adecuado para los ancianos ¹⁷⁷.

III.—CICERON Y SAN AGUSTIN

Al igual que Virgilio entre los poetas, Cicerón entre los pro-sistas resume toda la cultura clásica de su tiempo. Cicerón llegó a ser el maestro incontestable de todos los rétores latinos y el modelo que todos los romanos se proponían imitar: *Cicero, ut mihi quidem uidetur, et iucundus incipientibus quoque, et apertus est satis, nec prodesse tantum sed etiam amari potest: tum, quemadmodum Liuius praecipit, ut quisque erit Ciceroni similimus* ¹⁷⁸. Sus magníficos discursos habían sustituido los modelos griegos, donde antes tenían que estudiar los jóvenes romanos.

Dejando a un lado el posible influjo de otros maestros, incluso el predominio pasajero durante los siglos I al IV ¹⁷⁹, es cierto que en tiempos de San Agustín, Cicerón seguía siendo el maestro por excelencia, según propia confesión de Agustín ¹⁸⁰. Y es que Cicerón, como observa Marrou ¹⁸¹, «en cierto modo ha dominado

177. Cf. MARROU, *St. Augustin*, p. 18; COMBES, G., *St. Augustin et la culture classique*, pp. 19 y 71.

178. QUINT., *Inst. Orat.*, II, 5, 20.

179. Sobre la lucha en el predominio por el magisterio, cf. nuestro libro, *La Retórica en los sermones de San Agustín*, pp. 22-25. Agustín parece desconocer por completo a Quintiliano. Al menos no encontramos ni una vez citado su nombre. Marrou no admite las pruebas que en favor de la presencia del rétor hispano en las obras del joven de Tagaste aduce Francey. Cf. MARROU, *St. Augustin*, p. 48, n. 6; FRANCEY, *Les idées littéraires de Saint Augustin, dans le De doctrina Christiana*, Saarbrücken, 1920, pp. 39-41. KESELING, P., *Augustin und Quintilian*, en «Augustinus Magister», Paris, 1954, vol. I, pp. 201-204.

180. *Confess.*, III, 4, 7.

181. *St. Augustin*, p. 6.

toda la cultura latina; todos los letrados de la antigüedad han sido sus imitadores»¹⁸².

Ya bajo la dirección del gramático de Madaura¹⁸³, Agustín adquirió un conocimiento muy extenso y preciso de los clásicos latinos. A la cabeza de ese programa venían los cuatro grandes maestros de la quadriga, de que hemos hablado al tratar de Virgilio. Cicerón sobresalía entre los prosistas, con los mismos derechos y preferencias que Virgilio. «Entre los prosistas hay también un maestro cuyo papel e importancia responde a la de Virgilio, con el cual se reparte la preeminencia: Cicerón. En él se resumen toda la elocuencia y toda la prosa latinas. Es el maestro y el modelo que veneran de lejos todos los letrados del siglo iv... La importancia excepcional de su estudio relega a la sombra a los demás prosistas»¹⁸⁴.

Esa influencia se acentúa más cuando el joven Agustín es encomendado¹⁸⁵ al rétor que había de formar de aquel joven un maestro de retórica, a base sobre todo del arte oratorio, de la elocuencia en la que Agustín deseaba sobresalir entre sus compañeros¹⁸⁶. El modelo propuesto era, ciertamente, Cicerón, que se presentaba ante los rétores del siglo iv como la personificación perfecta de la elocuencia. En virtud de su doble categoría, Cicerón se ofrecía también como maestro de Filosofía¹⁸⁷, al mismo tiempo que como orador y como rétor¹⁸⁸.

Agustín nos habla de unos métodos ya establecidos en la

■ ■ ■ ■ ■

182. No podemos señalar aquí toda la bibliografía sobre Cicerón, que constituye un verdadero volumen. Remitimos al artículo de BECKLER, C., *Cicero*, en «*Reallexikon für Antike und Christentum*», cc. 86-127.

183. Cf. sobre MARROU, *Saint Augustin*, pp. 3-26; *Id.*, *Histoire de l'éducation*, pp. 359-380; TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, pp. 3-7.

184. MARROU, *St. Augustin*, pp. 18-19.

185. Es Agustín el que emplea ese término: *numquam nos parentes nostri magistris talibus «commendandos» putarent*, *De util. cred.*, 7, 16.

186. *Confess.*, III, 4, 7.

187. Cf. TESTARD, *o. c.*, pp. 81-129.

188. Marrou explica las diferencias entre esos dos términos, cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 380-382.

enseñanza. Los maestros no hacían más que explicar, según cierto orden consagrado ya por el uso, como se desprende de estas palabras del Santo: *Et usitato iam discendi ordine perueneram in librum cuiusdam Ciceronis*¹⁸⁹. ...*Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur Hortensius*¹⁹⁰.

El calificativo de ciceroniano era lo mejor que de uno se podía afirmar. Y eso no sólo entre los letrados paganos, sino entre los mismos cristianos y creyentes más sinceros. Hemos indicado antes que San Ambrosio escribe un libro «*De officiis ministrorum*», inspirándose en gran parte —*mutatis mutandis*— en el libro homónimo de Cicerón¹⁹¹. Hemos aludido, siquiera de pasada, al sueño de San Jerónimo en que el mayor reproche que escucha es «*Ciceronianus es non christianus*»¹⁹². Por ciertas palabras del

189. Hemos aludido al significado de «*cuiusdam Ciceronis*», y semejantes, al hablar de Cicerón. Testard analiza más detalladamente la significación agustiniana de estas expresiones, cf. *Saint Augustin et Cicéron*, pp. 11-19. Recientemente Onorato Tescari se ha ocupado del particular: cf. TESCARI, O., *Se effettivamente S. Agostino abbia disistimato Cicerone*, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani, Roma, aprile, 1959*, Roma, 1961, vol. II, pp. 197-205. He aquí la conclusión a que llega Tescari: «O allora? Come si dovrà interpretare quel *in librum cuiusdam Ciceronis*? Semplicemente così: a un libro di un tal Cicerone. S'intende che l'insigne oratore romano era, come filosofo, un tal Cicerone per Agostino di quell'età, 18 anni: (Conf. VIII, 17), che fino allora non aveva studiato che su i libri di eloquenza (cf. Conf. III, 8, d. 7), Art. cit., p. 205.

190. *Confes.*, III, 4, 7.

191. Es muy abundante la bibliografía sobre las relaciones entre San Ambrosio y Cicerón. Señalamos las más recientes, que recogen, como es natural, las ya existentes: DEMAN, Th., *Le De officiis de saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale*, en «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», 37, 1953, pp. 409-424; MUCKLE, J. T., *The «De officiis ministrorum» of St. Ambrose*, en «*Medieval Studies*», 1936, pp. 63-80; EMENEAU, M. B., *Ambrose and Cicero*, en «*Classical Weekly*», 24, 1930, pp. 49-53; STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der Frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa: Eine moralgeschichtliche Studie*, Munich, 1933 (en relación con San Ambrosio, pp. 129-131; 491-502); NELSON, N. E., *Cicero's «De officiis» in christian thought 300-1300*, en «*Univ. Michigan Publ. lang. et lit.*», 10, 1933 (se refiere a San Ambrosio en las pp. 63-75).

192. *Epist.* 22, 30.

mismo Agustín ¹⁹³, podemos deducir que cuando llegó a ser profesor de retórica en Milán, tomó como base de toda su enseñanza las obras de Cicerón.

Del primer contacto de San Agustín con el *Hortensius* de Cicerón, se produce un cambio profundo en el ánimo del africano, como nos dice él mismo ¹⁹⁴. Por desgracia el diálogo ciceroniano se nos ha perdido y sólo ha podido ser reconstruido a base de las citas de los antiguos ¹⁹⁵. En consecuencia, la comparación o paralelo es muy difícil. De todos modos, como afirma Testard, en su exhaustivo estudio ¹⁹⁶, «no es preciso partir del *Hortensius* para concluir sobre la influencia ejercida sobre el estudiante de Cartago. En efecto, se podría, gracias a los fragmentos conservados, a los trabajos que se han consagrado al tema, y gracias también a lo que sabemos sobre la literatura protréptica y sobre la conversión a la filosofía en la antigüedad, formar una idea bastante justa de la obra de Cicerón y del tipo de conversión que ha podido inspirar en el alma de San Agustín» ¹⁹⁷.

193. «Nobis apud Mediolanum constitutis, Carthaginis rhetor Eulogius, qui meus in eadem arte discipulus fuit, sicut mihi ipse, posteaquam in Africam remeauimus, retulit, cum rhetoricos Ciceronis libros discipulis traderet, recensens lectionem, quam postridie fuerat traditurus, quemdam locum offendit obscurum, quo non intellecto uix potuit dormire sollicitus. Qua nocte somnianti ego illi quod non intellegebat exposui», *De cura pro mort. ger.*, 11, 13.

194. «Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutauit preces meas, et uota ac desideria mea fecit alia. Viluit enim mihi uana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili, et surgere coeperam ut ad te redirem... Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam reuolare a terrenis ad te», *Confes.* III, 4, 7-8.

195. En la bibliografía que recoge Testard —cf. o. c., pp. 353-366— pueden verse los estudios más importantes sobre el *Hortensius*. Señalamos, entre otros: RUGH, M., *L'Hortensius de Cicéron, histoire et reconstitution*, Paris, 1958, que es el más reciente y más completo trabajo, con abundante bibliografía.

196. *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vols.; vol. I: *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*; vol. II: *Répertoire des textes*, Paris, 1958.

197. O. c., p. 20. Cf. Nock, A. D., *Conversion, the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, pp.

El *Hortensius*, sea cual fuera su contenido y la influencia precisa ejercida sobre Agustín ¹⁹⁸, ha constituido ciertamente una fuente de primer orden en donde ha debido de sacar un gran caudal informativo sobre la filosofía en general, información que ha asimilado cuidadosamente. Como dice Angus ¹⁹⁹, «este libro debe ser contado entre las principales fuentes de información agustiniana, por no decir en primer lugar». Con esto no queremos decir que Agustín haya sido directamente influenciado por Cicerón o por las doctrinas filosóficas de los académicos en concreto. En este sentido tienen razón la afirmación de Kavanagh, cuando escribe: «there is no reason for believing that he was in any other way influenced by Cicero» ²⁰⁰. Pero, al mismo tiempo tenemos que admitir el papel extraordinario que representa Cicerón en la evolución intelectual.

El citado Testard ha descubierto algo más en la influencia del *Hortensius* sobre San Agustín. «La profundidad de las reflexiones del autor romano suscitó en el estudiante la realidad de la indiferencia de la vida» ²⁰¹. No vamos a detenernos sobre este aspecto que nos llevaría demasiado lejos. Remitimos al lector a los minuciosos análisis que ofrece Maurice Testard en su estudio ²⁰². De todos modos, es incuestionable que la lectura del *Hortensius* despertó a Agustín hacia la filosofía; aunque una lectura más despaciosa y la ausencia del nombre de Cristo en sus páginas pudiera decepcionarle un tanto.

De todos modos ese primer contacto de San Agustín con las obras de Cicerón fue tan fuerte que, con todo derecho, se ha podido estudiar la influencia positiva de Cicerón en la vida in-

164-186; MARROU, *Saint Augustin*, pp. 169-173; *Histoire de l'éducation*, pp. 283-284; BARDY, G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949, pp. 46-89.

198. Véase el análisis que ofrece Testard, o. c., pp. 19-39.

199. *The sources of the first ten books*, p. 24.

200. Cf. KAVANAGH, *Answer to Skeptics*, p. 244.

201. TESTARD, o. c., pp. 28-29.

202. Cf. o. c., pp. 27-49.

telectual e incluso en la vida moral de Agustín ²⁰³. Efectivamente el *Hortensius* ha debido de mostrar al joven Agustín todo un programa moral, junto con esa exhortación a la filosofía, que incluía como corolario una invitación al abandono y desapego del corazón: desapego relativo a las riquezas, a la ambición, a la retórica, a los placeres del cuerpo. El análisis de cada una de estas etapas nos llevaría lejos de los límites impuestos a un discurso inaugural. De todos modos creemos que el texto de las *Confesiones* que hemos citado antes, cuando habla de la experiencia personal de Agustín ante la lectura del *Hortensius*, autoriza a hablar de un abandono de las riquezas, de la ambición, de la retórica; incluso de una resolución a abrazar la continencia. Por supuesto que en modo alguno hemos de admitir en toda su amplitud los pretendidos efectos de la lectura del *Hortensius*.

En las *Confesiones* se expresa de un modo claro, y atribuye todo el hecho de su conversión a la sola gracia divina: esa misma especie de diálogo interior que se libra entre la continencia y su conciencia revela un carácter propiamente cristiano en su concepción de la continencia ²⁰⁴. No vamos a detenernos en la exposición del episodio del jardín de Milán que ha sido objeto de abundantes estudios, sobre todo en lo que se refiere al carácter histórico del *Tolle lege*. Nos contentamos con indicar en la nota la bibliografía más importante ²⁰⁵.

203. Cf. TESTARD, O. C., cap. II y III, pp. 81-129, 1, 131-154, respectivamente.

204. Cf. *Confes.*, VIII, 1, 2; VIII, 6, 13; 6, 14; 12, 29; 11, 27.

205. La polémica se remonta hasta el libro del racionalista Alfaric, que quiso explicar de un modo naturalista la conversión de San Agustín. Cf. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, vol. I: *Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918. A esta obra contestó el P. Boyer: *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920. Posteriormente se ha renovado, aunque ya dentro de la ortodoxia agustiniana, sobre todo a partir de la obra de Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950. En la crítica que hace el P. Cayré de la obra de Courcelle, se muestra en desacuerdo: *La conversion de Saint Augustin: Le «Tolle, lege» des Confessions*, en «Année Théologique», 1951, pp. 144-151; 244-252. A esta nota responde el mismo Courcelle en la misma revista: *Note*

Cuando en *Contra Academicos* analiza las doctrinas de los Académicos, no es difícil descubrir que es Cicerón el que le ha proporcionado las noticias que expone. Encontramos en la citada obra agustiniana más de 25 citas de Cicerón, de las cuales nueve se refieren a las *Academica* ²⁰⁶. En otra parte ²⁰⁷, nos hemos ocupado de las relaciones de Cicerón y San Agustín en lo que se refiere a las doctrinas sobre la retórica. Por eso no vamos a insistir ahora. Remitimos al lector a nuestro trabajo citado.

Sin gran esfuerzo y a la simple lectura de las obras se descubre un profundo paralelismo entre el *De beata uita* y el *De finibus bonorum et malorum*, al través de otro tratado, homónimo al de San Agustín, de Séneca. Igualmente se puede ver en esa obra de la juventud agustiniana la presencia del *Hortensius* ciceroniano, como ha puesto de relieve Testard en las referencias que ha recogido en su obra. En ese ambiente de Casiciaco es tan claro el parecido de San Agustín con Cicerón, es tan evidente el paralelismo entre las obras que escribe en la quinta de Veremundo y los tratados filosóficos ciceronianos, que se ha llegado a establecer una perfecta «comparación entre los

sur le «Tolle, lege», 1951, pp. 253-260, a la que sigue una nueva respuesta del P. Cayré: *Pour le réalisme de «Tolle, lege»: Essai de conciliation*, 1951, pp. 261-271. Courcelle ha insistido sobre su idea: *Les voir dans les Confessions de saint Augustin*, en «Hermes», 80 1952, pp. 31-46; *Source chrétienne et allusions païens de l'épisode du «Tolle, lege»* (*Confess.*, VIII, 12, 29), en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 32, 1952, 171-200. En su segunda edición, el P. Boyer —Roma, 1953— se muestra crítico demasiado fuerte de Courcelle, que mantiene su postura, como se vio en el Congreso Internacional Agustiniano de París, sept. 1954.

206. Cf. TESTARD, o. c., vol. II, p. 117. *Contra Acad.*, II, 5, 11; *Acad.*, II, 18; *Contra Acad.*, II, 11, 46; *Acad. post.* fr. 33; *Contra Acad.* III, 7, 15-16; *Acad. post.*, fr. 34; *Contra Acad.* III, 14, 31; *Acad.* II, 66; *Contra Acad.*, III, 18, 41; *Acad. post.* I; *Contra Acad.*, III, 20, 43; *Acad. post.* fr. 35. En otros tres pasajes de la misma obra se refiere a la doctrina de los Académicos, y seguramente a la obra ciceroniana, aunque no podemos precisar con exactitud el lugar citado.

207. Cf. *La Retórica en los sermones de San Agustín*, Madrid, 1963; sobre todo pp. 77-104.

contertulios de Agustín, y los amigos filósofos de Cicerón en las sombras de Tusculum»²⁰⁸.

Cicerón, hombre de ágora, de impulsos activos y populares, asoció a la filosofía la búsqueda de la felicidad, como fuerza secreta de los movimientos humanos. Y Agustín se apropió para siempre esa iniciativa²⁰⁹. San Agustín, en efecto, admirador y entusiasta de Cicerón, atraído por la extraordinaria figura del orador romano, ha asimilado plenamente sus doctrinas y en ellas se apoya en casi todos los temas que desarrolla y que antes fueron expuestos por Cicerón. Es de admirar la facilidad con que el nombre de Cicerón se presenta en la pluma y en los labios de Agustín. Sobre todo, las obras de su juventud están esmaltadas y jalonadas con citas ciceronianas. Resultaría fuera de lugar reproducir todos los lugares en que San Agustín ha tomado información directa de Cicerón. Remitimos a la obra de Testard para una visión más completa²¹⁰.

Como es natural, las primeras obras están más influenciadas de esa presencia ciceroniana, al igual que ocurre con Virgilio. Los escritos de juventud reflejan bien a las claras un vocabulario y unos giros plenamente ciceronianos²¹¹. El comienzo de los *Soliloquios* recuerda en seguida el principio del *De oratore* ciceroniano. Dice allí Agustín: *Voluenti mihi multa ac uaria mecum diu ac per multos dies seduloque quaerenti...*²¹², palabras que son un eco perfecto de las de Cicerón: *Cogitanti mihi saepe-numero et memoria uetera repenti...*²¹³.

Pero no es tan sólo en el vocabulario y en los giros especiales, como éste, que acabamos de citar, y en la forma externa de la

208. Cf. GIBBS - MONTGOMERY, *Confesiones of Augustine*, Cambridge, 1908, p. IX.

209. Cf. CAPANAGA, *San Agustín*, Barcelona, 1951, p. 16.

210. Cf. o. c., vol. II, pp. 1-114.

211. Cf. BOGAN, M. I., *The vocabulary and Style of the Soliloquies and Dialogues of St. Augustine*, Washington, 1935.

212. *Soliloq.*, I, 1, 1.

213. *De orat.*, I, 1.

obra —nos referimos a la forma dialogada que ha impuesto a sus primeros escritos, sin duda por semejanza con los diálogos de Cicerón, que se remontan a toda una tradición ²¹⁴— donde se deja ver la huella de Cicerón en las primeras obras agustinianas. En los *Diálogos de Casiciaco*, comparables y aún superiores en viveza y colorido, espontaneidad y realismo, a los mismos de Platón y Cicerón ²¹⁵, nos ha dejado claramente impresa la enorme influencia de Cicerón, donde ha tomado las noticias precisas sobre el sistema de los académicos, la Stoa, y sobre Platón y Aristóteles, transmitidas en las páginas de Cicerón. Es en el *Hortensius*, primero, y luego en el *De amicitia, Academica, De finibus bonorum et malorum, De officiis, Tusculanae disputationes, De republica*, donde Agustín ha sacado el acervo de conocimientos que luego vaciará en sus obras.

«Igualmente, nos dice Angus ²¹⁶, Agustín ha obtenido un conocimiento general de la filosofía, acudiendo a lo que se enseñaba en las escuelas de entonces. Pero una de sus fuentes literarias para explicar su conocimiento filosófico en general —hay que excluir, ciertamente, la influencia de los Neoplatónicos— es sin duda alguna Cicerón, no solamente en lo que se refiere a las obras que ahora poseemos sino a las que se nos han perdido, en concreto al *Hortensius*. A esta última podemos atribuir gran parte de sus conocimientos filosóficos, a causa del gran aprecio que siempre demostró hacia ella, y por lo que nosotros podemos conocer hoy sobre su contenido en general». Es San Agustín mismo quien ha tenido gran cuidado en dejar sentada la circunstancia decisiva para el curso de su vida al encontrarse con las obras de Cicerón ²¹⁷, y vuelve a repetirlo en sus Diálogos de Casiciaco: *Postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis*

214. Cf. ANDRIEU, J., *Le dialogue antique: Structure et présentation*, Paris, 1934 (libro interesante en todo lo que se relaciona con el diálogo antiguo).

215. Cf. FLOTTES, *Etudes sur saint Augustin*, Paris, 1861, pp. 85-86.

216. ANGUS, o. c., p. 23.

217. Cf. *Confess.*, III, 4, 7.

qui «*Hortensius*» uocatur accepi, tanto amore philosophiae succensus sum ut statim ad eam me transferre meditarer ²¹⁸.

Cuando en los *Soliloquios* ²¹⁹, define San Agustín el dolor, lo hace con las mismas palabras de Cicerón: *Summum malum, dolorem corporis* ²²⁰. Si quiere definir la sabiduría, no recuerda otra definición que aquella: *quae nec mea nec noua est, sed et priscorum hominum, et quam uos miror non recordari. Non enim nunc primo auditis: «sapientiam esse rerum humanarum diuinarumque scientiam»* ²²¹, que no es otra que la que nos ha conservado el mismo Cicerón ²²². También es ciceroniana la división de la *sapientia* en *actiua* y *contemplatiua*, si bien se enseñaba en las escuelas de entonces, como se desprende de sus palabras ²²³.

También ha tomado de Cicerón la definición de la ley como *summa ratio* ²²⁴, y a Cicerón se refiere cuando nos da una etimología de la misma palabra ²²⁵. E igualmente ciceroniana es la doctrina que expone Agustín en relación con *discere et recordari*: *Nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari* ²²⁶. Digamos lo mismo cuando define la palabra *nequitia*: *Mors autem uitae non est, nisi nequitia, quae ab eo quod ne quidquam sit dicta est, et ideo nequissimi homines, nihili homines appellantur* ²²⁷. También es ciceroniana la etimología de la palabra *uirtus*: *Si continentia uirtus est, sicuti est, cur ad eam sit promptior sexus infirmior, cum uirtus a uiro*

218 *De beata uita*, I, 4.

219. *Soliloq.*, I, 12, 21.

220. *Tuscul. disput.*, 2, 5.

221. *Contra Academ.*, I, 6, 16.

222. Cf. *Disput. Tuscul.*, IV, 57; *De Offic.*, II, 5.

223. Cf. *De Trin.*, XIV, 19, 26.

224. *De libero arbitr.*, I, 6, 15; cf. *De legibus*, I, 18.

225. *Quaest. in Hept.* III, 20; cf. *De legibus*, I, 19.

226. *De quant. animae*, 20, 34; cf. *Tuscul.*, I, 58.

227. *De uera relig.*, 11, 21; cf. *Tuscul.*, III, 18.

potius cognominata uideatur, sicut similitudo vocabuli resonat? ²²⁸. Y se apoya igualmente en Cicerón cuando expone los deberes del jefe: *Et ubi est quod et uestrae litterae illum laudant patriae rectorem, qui populi utilitati magis consulat quam voluntati?* ²²⁹. El mismo origen tiene la definición de la belleza del cuerpo: *Quid est corporis pulchritudo? congruentia partium cum quadam coloris suavitate* ²³⁰.

Así mismo tiene una fuente ciceroniana la división de la prudencia, como lo hace San Agustín: *Memoria enim praeteritorum est, non praesentium, nam quidam, cum de uirtutibus agerent, in quibus est etiam Tullius, in tria ista prudentiam diuiserunt: memoriam, intellegentiam, prouidentiam; memoriam scilicet praeteritis, intellegentiam praesentibus, prouidentiam rebus tribuentes futuris, quam non habent certam nisi praescii futurorum, quod non est munus hominum, nisi detur desuper, ut prophetis* ²³¹. Igualmente acude a Cicerón cuando tiene que definir las virtudes morales, en *De beata uita*: *Nequitiam dixeramus esse ab eo dictam quod necquidquam sit, cui contrariam frugalitatem a fruge fuisse nominatam* ²³². *Merito etiam uirtutum omnium matrem multi frugalitatem esse dixerunt. Quibus consentiens Tullius etiam in populari oratione ait: ut uolet quisque accipiat, ego tamen frugalitatem, id est modestiam et temperantiam, uirtutem maximam iudico...* ²³³.

En el mismo libro *De beata uita* encontramos una clara reminiscencia ciceroniana, en la definición de «nequitia» y «frugalitas». Dice San Agustín: *Etenim ipsam nequitiam matrem omnium uitiorum, ex eo quod necquidquam sit, id est ex eo quod nihil sit, ueteres dictam esse uoluerunt. Cui uitio quae contraria*

228. *Epist.* 127, 9; cf. *Tuscul.*, II, 43.

229. *Epist.*, 104, 2, 7; cf. *Pro Sulla*, 25.

230. *Epist.*, 3, 4; cf. *Tuscul.*, IV, 30-31.

231. *De Trin.*, XIV, 11, 14; cf. *De inuent.*, II, 160.

232. *De beata uita*, 4, 30; cf. *Tuscul.*, III, 17-18.

233. *De beata uita*, 4, 31; cf. *Tuscul.*, 17-18 y *Pro Rege Deiotaro*, 26.

virtus est frugalitas nominatur. Vt igitur haec a fruge, id est a fructu... ita illa... a nihilo nequitia nominata est ²³⁴.

En la *carta* 258 que dirige a Martiano (un joven que acaba de convertirse al cristianismo) cita la definición de la amistad tal como la había concebido Cicerón y hace un largo comentario sobre la misma. He aquí algunas frases de San Agustín: *Nosti quippe ut definierint amicitiam romani, ut ait quidam, maximus auctor Tullius eloquii. Dixit enim, et uerissime dixit: amicitia est rerum humanarum et diuinarum cum beneuolentia et caritate consensio* ²³⁵. Es la definición exacta de Cicerón en *Laelius* ²³⁶. El comentario de Agustín tiende a hacerle ver a su amigo que, después de la conversión, puede hablar de una amistad, verdadera, ya que existe esa *consensio rerum humanarum et diuinarum, cum beneuolentia et caritate*.

Un caso curioso de cita ciceroniana en los escritos de San Agustín es la cuestión 31, del libro *De diuersis quaestionibus* 83. Como ha escrito Testard, «de toda la obra de San Agustín, la cita de Cicerón que se ofrece sin duda alguna en las mejores condiciones para permitir un estudio de la tradición ciceroniana, representada por San Agustín, se encuentra en ese libro. La dependencia de Cicerón es manifiesta, y se le cita palabra por palabra, sin una frase de presentación» ²³⁷. El texto, tal como se nos conserva en las ediciones de San Agustín, Migne concretamente, se puede ver en la obra de Testard ²³⁸. Las *Retractationes* nos advierten que este texto no es de Agustín, sino del mismo Cicerón, y ha sido transcrito tal como lo conocía el santo, ya de memoria, ya en alguna antología de textos que había recogido anteriormente ²³⁹.

No es de extrañar que broten de labios de Agustín palabras

234. *De beata uita*, 2, 8; cf. *Tuscul.*, III, 17-18. Cf. *De uera relig.*, 11, 21.

235. *Epist.* 258, 1-4.

236. Cf. *Laelius*, 20.

237. Cf. TESTARD, o. c., p. 320.

238. Cf. o. c., vol. II, pp. 18-22.

239. Cf. *Retract.*, I, 25.

de la mayor admiración y del más cumplido elogio hacia su maestro ²⁴⁰. Testard ha dedicado el capítulo IX de su obra a este tema: «Les jugements de saint Agustin sur Cicéron» ²⁴¹. Como dice Testard, los elogios explícitos sobre Cicerón son muy numerosos, y necesariamente se repiten, al través de los escritos agustinianos.

Unas veces es un calificativo que aplica a Cicerón: *Quid in latina lingua excellentius Cicerone inueniri potest?* ²⁴²; *Orator amplissimus* ²⁴³; *Quidam Romani maximus auctor eloquii* ²⁴⁴; *Ille homo eloquentissimus* ²⁴⁵; *uir eloquentissimus et uerborum uigilantissimus appensor et mensor* ²⁴⁶; *quidam illorum uir eloquentissimus* ²⁴⁷; *Romani maximus auctor Tullius eloquii* ²⁴⁸. Otras veces, por medio de un adverbio aprueba la doctrina de Cicerón: Ha definido la amistad *rectissime atque sanctissime* ²⁴⁹. A propósito de una sentencia del *Hortensius*, Agustín dice que Cicerón ha hablado *praeclarissime omnino atque uerissime* ²⁵⁰. Los adverbios *optime* y *uerissime* son aplicados, sin más, a una frase de Cicerón ²⁵¹.

La crítica que hace del *Hortensius* no puede ser más elogiosa. Se está refiriendo a la felicidad, según un pasaje que se nos ha perdido de la obra de Cicerón, y termina con estas palabras:

240. Hace tiempo publicó Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig, 1912³, donde recoge algunos de los juicios sobre Cicerón, cf. pp. 314-316.

241. Cf. o. c., pp. 231-254.

242. *De magistro*, 5, 16.

243. *De ciuit. Dei*, XIV, 8.

244. *De ciuit. Dei*, 14, 18. Recoge el elogio que había escrito Lucano de Cicerón —VII, 62-63—. En la obra *De doctrina Christiana*, IV, 3, 4 encontramos esas mismas palabras, pero el autor ha omitido el superlativo «*maximus*», que reproduce en la *Ciudad de Dios*.

245. *Tract. in Ioan. Euang.*, 58, 3.

246. *Contra adu. leg. et prophet.*, I, 24, 52.

247. *Epist.*, 130, 5, 10.

248. *Epist.* 143, 3.

249. *Contra acad.*, III, 6, 13.

250. *De Trin.*, XIII, 5, 8.

251. Cf. *Contra Iul.*, V, 10, 42; *Epist.* 258, 1.

Nam quidam eorum uir eloquentissimus ait: Ecce autem alii, non philosophi quidem sed prompti tamen ad disputandum omnes aiunt esse beatos, qui uiuunt ut ipsi uelint. Falsum id quidem; uelle enim quod non deceat, id est ipsum miserimum, nec tam miserum est non adipisci quod uelis, quam adipisci uelle quod non oporteat. Quid tibi uidentur haec uerba? Nonne ab ipsa ueritate per quemlibet hominem dicta sunt? Possumus ergo hic dicere, quod apostolus ait de quodam propheta Cretensi cum eius illi sententia placuisset: Testimonium hoc uerum est ²⁵².

Por supuesto que al igual que Virgilio, aparece con más frecuencia en los escritos de juventud. Aunque no hemos de excluir tampoco la presencia de Cicerón en las obras de su sacerdocio, de su episcopado. En la *Epist. ad Maced.*, glosa ampliamente unos lugares de las *Tusculanas* cuando trata de la doctrina epicúrea, y cuando expone la verdadera concepción de la felicidad ²⁵³. En *De utilitate credendi*, que es de la época de su sacerdocio, cita en tres lugares a Cicerón ²⁵⁴; y en uno de ellos se refiere a los partidarios de Catilina en los términos que lo haría un ciceroniano: *Credo enim sceleratissimos coniuratos uirtute Ciceronis quondam interfectos* ²⁵⁵. En otro lugar de la misma obra, evoca su antigua profesión de rétor y pone de relieve la excelencia de Cicerón: *Nonne uidemus quam pauci summam eloquentiam consequantur, cum per totum orbem rhetorum scholae adolescentium gregibus perstrepant? Nunquidnam imperitorum perterriti multitudine, quicumque boni oratores euadere uolunt, Caecilii sibi potius, aut Eruci orationibus, quam Tullianis nauandam operam existimant?* ²⁵⁶.

El año 408 el pagano Nectario escribe una carta a San Agustín

252. *Epist.*, 130, 5, 10. Se refiere a un texto del *Hortensius*, fr. 39.

253. *Epist.* 155, 3-4; cf. *Tuscul.*, V, 110-117; I, 75.

254. Cf. *De util. cred.*, 1, 3; 7, 16; 11, 25.

255. Cf. *De util. cred.*, 11, 25.

256. Cf. *De util. cred.*, 7, 16. Como indica Testard, se refiere a las obras oratorias de Cicerón; en especial a la *Diuiniatio in Caecilium* y *Pro Roscio Amerino*.

y le ruega que intervenga en favor de los paganos de Calama. Le recuerda su amor hacia la patria y le copia un pasaje del *De republica*. Es la carta 90, entre las de San Agustín. La 91 contiene la respuesta del Obispo de Hipona. Le recuerda la cita ciceroniana en dos pasajes y le invita a meditar en la obra de Cicerón, donde habla de que las virtudes constituyen la verdadera prosperidad de las ciudades. Y en otro pasaje perdido del *De republica*, encuentra un argumento contra la inmoralidad de los dioses.

El tono de la *Carta 91* es tan vehemente que las palabras del Obispo evocan en la mente del destinatario las frases vibrantes de las *Catilinarias*, como lo confiesa el mismo Nectario, que, después de leída la respuesta de Agustín, se expresa de esta manera: *Sumptis litteris eximietatis tuae, quibus idolorum cultum et templorum caerimonias destruxisti, audire mihi uisus sum philisophi uocem non illius quem in Academiae Lycio memorant tenebrosis humo angulis residentem, ex profunda quadam cogitatione demersum, reductis ad frontem caput implicuisse genibus, ut aliorum praeclara inuenta doctrinae egenus quidam calumniator oppugnet, assertaque praeclare, cum suum nihil defendat, acusset: sed plane excitatus oratione tua, ante oculos stetit. M. Tullius consularis, qui innumeris ciuium capitibus conseruatis forensis campi signa uictricia stupentibus Graeciae scholis laureatus inferret tubamque illam canorae uocis et linguae, quam in criminum reos et reipublicae parricidas spiritu iustae indignationis flauerat anhelus, inuerteret togamque ipsam rugarum paginis resolutis palliorum imitatus speciem retorqueret* ²⁵⁷.

Las alusiones y las citas verbales de Cicerón son frequentísimas, sin contar otras reminiscencias que pueden delatar un origen ciceroniano, aunque, como en el caso de Virgilio, podamos hablar de una tradición transmitida por los gramáticos o los comentadores. La *Epist.* 249, dirigida a un tal Cornelio, ante

257. *Epist.*, 103, 1.

la posible objeción de éste a las reprimendas que le pudiera dirigir San Agustín, se abre con una cita de la *Primera Catilinaria*: *...Inimico quidem animo Tullius inuehebatur, et longe aliter erat terrenam rempublicam gubernantis intentio, et tamen ait: Cupio, Patres conscripti, me esse clementem; cupio in tantis reipublicae periculis non dissolutum uideri. Quanto iustius ego dico, cum ipse noueris quam tibi amicum animum geram, in aeternae ciuitatis seruitio constitutus minister uerbi sacramentique diuini: Cupio, frater Corneli, me esse clementem, cupio in tantis tuis meisque periculis non dissolutum uideri* ²⁵⁸.

En el *Tratado 58 al Evang. de San Juan*, cita dos lugares de Cicerón relativos a la verdad, que en modo alguno es orgullo o vanidad ²⁵⁹. En otro sermón se refiere al *Timeo* de Platón, según la traducción de Cicerón, hablando de la huida del cuerpo que había propugnado Porfirio ²⁶⁰. En otra ocasión cita unas frases del *Pro Marcello*, a propósito del tiempo y de la eternidad ²⁶¹, frases que repite en otro sermón ²⁶².

Una prueba del profundo conocimiento y de la devoción que por Cicerón sentía San Agustín nos la ofrece la *Carta 118 a Dioscuro*. Un joven, de este nombre, que sentía gran afición por las letras clásicas y que deseaba adquirir renombre y reputación clasicista en la escuela, no encuentra otro a quien dirigirse sino al Obispo de Hipona, al que suplica le envíe un amplio comentario sobre los *diálogos* de Cicerón. A este fin le escribe la *Epist. 117*, de entre las agustinianas. El Obispo le contesta con una larga epístola, pero de contenido muy distinto del que deseaba nuestro joven. Por supuesto, que el Obispo tenía otras ocupaciones más importantes que escribir amplios comentarios sobre

258. *Epist.* 249, 2; cf. *In Catilinam* I, 4.

259. *In Ioan. Euang.*, 58, 3; cf. *In Caecilium*, 36; *Orator*, 132.

260. *Sermo*, 241, 8; cf. *Timeo*, 11, 40.

261. Cf. DENIS, 23, 2 (*Misc. Agust.*, I, 137, 10-20): cf. *Pro Marcello*, 9. Esta sentencia del *Pro Marcello* es repetida muchas veces por el Santo. Puede verse en el índice general, de la Edición de las Obras de San Agustín por los Maurinos, la palabra *diu*, en la que se indican los lugares principales.

262. Cf. GUELF. 21, 2 (*Misc. Agust.*, I, 559, 31-32): cf. *Pro Marcello*, 9.

obras de Cicerón. Y a pesar de todo, pese al fin de la carta que es poner de manifiesto la vaciedad del orgullo humano y la futilidad de la ambición, la lectura de la misma nos pone de relieve los profundos conocimientos agustinianos sobre las doctrinas de Cicerón ²⁶³.

Deberíamos transcribir toda la carta, cosa que caería fuera de los límites de nuestro discurso. Por eso invitamos a una lectura sosegada de la Epístola. Como ha notado Testard ²⁶⁴, esta carta es importante no sólo por los textos que reproduce del Arpinate, sino porque todo su contenido trata más o menos de Cicerón. Vemos, al mismo tiempo, qué es lo que piensa Agustín, a la sazón, de esa clase de estudios y de las intenciones con que él los ha hecho. Se nos señalan observaciones sobre la enseñanza en Cartago, Roma, y Grecia, a la época en que redacta esta carta.

Mención especial merece el libro *De ciuitate Dei*, donde Agustín para revista a toda la literatura pagana. Sin duda alguna es Cicerón la fuente más importante donde San Agustín ha recogido las noticias que nos conserva y transmite de la antigüedad greco-romana. Pero con ser casi incontables las veces que lo cita por su nombre ²⁶⁵, «es mucho más interesante el uso que Agustín hace de Cicerón, como de una verdadera autoridad, sin mencionarlo explícitamente» ²⁶⁶. Ante la imposibilidad de recoger aquí ni siquiera una síntesis de los lugares en que aparece el nombre de Cicerón o en que se deja entrever la fuente de información ciceroniana de que se sirvió San Agustín en su obra la *Ciudad de Dios*, renunciamos gustosos a ello. Nos remitimos al libro de Angus, donde expone ampliamente la impor-

263. Cf. *Epíst.* 117, entre las agustinianas.

264. Cf. o. c., vol. II, p. 94.

265. De las 114 páginas que Testard dedica al repertorio de los textos ciceronianos en las obras de San Agustín, 36 están consagradas a la *Ciudad de Dios*, cf. o. c., vol. II, pp. 36-71; 114. Es decir, un tercio del total lo ocupa la *Ciudad de Dios*.

266. Cf. ANGUS, o. c., p. 17.

tancia que tuvo Cicerón y su pensamiento en la elaboración de la obra agustiniana ²⁶⁷. De especial interés es también la citada obra de Testard, en la que ha recogido todos los casos de citas ciceronianas, empleadas por San Agustín ²⁶⁸.

A veces encontramos en labios de San Agustín los reproches más duros contra el orador romano. Es natural que así sea, ya que no toda la doctrina de Cicerón podía ser puesta a la misma altura en la estimación de un crítico cristiano. Así leemos, entre otras, estas frases: *Simul cum ipso tempore et cum ipsius Carneadis Ciceronisque corporibus sepulta foret* ²⁶⁹. ...*omnis profecto Academicorum uel calumnia uel pertinacia uel peruicacia uel, ut ego interdum arbitror, congrua illi tempori ratio*. En el mismo libro *Contra Academicos* ²⁷⁰, se refiere Agustín a la polémica que brotó dentro de la doctrina de los Académicos y que se perpetuó hasta Cicerón y se expresa así: *Deinde in nostrum Tullium conflictio ista durauit, iam plane saucia et ultimo spiritu latinas litteras inflatura. Nam nihil mihi uidetur inflatius, quam tam multa copiosissime atque ornatissime dicere non ita sentientem*. En las *Confesiones* ²⁷¹, a continuación del texto que citamos más arriba, añade: *Ciceronis cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita* ²⁷².

Otras veces nos sorprende el modo de citar de San Agustín. Así, por ejemplo: *Ut ait quidam* ²⁷³; *librum cuiusdam Ciceronis* ²⁷⁴; *dixit ergo quidam* ²⁷⁵; *unde ait quidam* ²⁷⁶; etc. En la *Ciudad de*

267. Cf. ANGUS, o. c., pp. 16-25.

268. Cf. o. c., vol. II, pp. 36-71. Cf. también WALTER, F., *Zu Cicero und Augustinus: De Civitate Dei* II, 16, en «Philol. Wochenschrift», 61, 1941), pp. 431-432.

269. *Contra Acad.*, II, 1, 1.

270. *Contra Acad.*, III, 18, 41.

271. *Confess.*, III, 4, 7.

272. Para la interpretación de estas palabras, cf. TESTARD, o. c., pp. 11-19.

273. *Epist.* 137, 2, 5.

274. *Confess.*, III, 4, 7.

275. *De doctrina Christiana*, IV, 12, 27.

276. *De doctrina Christiana*, IV, 10, 24.

Dios dice de Cicerón: *uir grauis et philosophaster* ²⁷⁷. En lo que se refiere a los primeros casos, Testard ha dejado bien probado que, contra lo que se pudiera creer a primera vista, el empleo de *quidam*, como pronombre o como adjetivo, no implica necesariamente un juicio desfavorable hacia el autor a que se aplica. En lo que toca directamente a San Agustín, lejos de encerrar un sentido peyorativo, muchas veces el término «indeterminado» está unido a otras palabras que contienen un tono de alabanza hacia Cicerón ²⁷⁸.

La palabra «*philosophaster*» ha sido también estudiada por Testard ²⁷⁹. De todos modos, si hemos de conceder a esa palabra un sentido un tanto despectivo o peyorativo en algunos de los casos en que la emplea San Agustín, el contexto de otros impide que tenga siempre el mismo significado. En todo caso, habría que admitir una manera puramente externa de mostrar un desconocimiento o un aprecio normal hacia los autores paganos, cosa que podría escandalizar a los cristianos si leían los más sinceros elogios hacia un autor cuya doctrina no era conforme con los ideales del Evangelio ²⁸⁰.

Ya hemos indicado, al hablar de Virgilio, la interpretación más exacta a éstas y parecidas fórmulas. Parece que Testard tiene excesivo interés en «condenar» a Virgilio, mientras que se siente partidario acérrimo de Cicerón en lo que respecta a la influencia sobre San Agustín. Por nuestra parte, creemos que

277. *De ciuit. Dei* II, 27.

278. Cf. TESTARD, o. c., pp. 237-239. Es curioso que, en algunos estudios sobre el sufijo latino *-aster* / *-astrum* se incluye, con sentido peyorativo o descriptivo, este ejemplo de San Agustín, sin ninguna otra explicación. Prueba de una transmisión ininterrumpida en que no se ha tomado la molestia de profundizar en el problema.

279. Cf. o. c., pp. 237. Sobre el significado de la palabra «*philosophaster*» y el valor que le da San Agustín, véase WEST, A. F., «*Philosophaster*» (*De Civitate Dei* II, 27), en «*Classical Philology*» XI, 1916, pp. 101-102.

280. Tal es la interpretación de Marrou. «Augustin rougisait de trop bien connaître Cicéron, comme Cicéron jadis affectait de ne pas connaître le nom des sculpteurs grecs dans son *De signis*» (*Saint Augustin*, p. 26).

San Agustín se muestra en la misma línea de conducta respecto a Virgilio que en relación con Cicerón. En los dos autores hemos de reconocer una influencia extraordinaria no sólo en el joven Agustín, sino en todos los jóvenes que han frecuentado las escuelas de los siglos I al IV. Esta influencia se perpetúa en los años y en los escritos de su madurez, si bien no en la misma proporción. En los *Diálogos de Casiciaco*, podemos decir que Agustín no tiene otra fuente de información que la literatura clásica, mientras las *Escrituras* le son casi por completo desconocidas. Los temas mismos que expone están más próximos de la cultura clásica que de lo que será luego la cultura cristiana.

Y lo mismo en Virgilio que en Cicerón, podemos y debemos distinguir sus cualidades literarias y sus doctrinas filosóficas o religiosas. Si como escritores son reconocidos las máximas autoridades de la literatura latina, como pensadores son juzgados de muy distinta manera. Y en esta distinción hay que interpretar los juicios, aparentemente, contradictorios que encontramos en los escritos agustinianos. En todo caso será siempre verdad, como afirma Marrou, que «Agustín había amado demasiado estos grandes clásicos; su espíritu había quedado como prendado y petrificado en ellos. Dificilmente puede impedir que, en cualquier ocasión, brote en sus labios o aparezca en su pluma, como un tópico irresistible, la expresión ciceroniana»²⁸¹.

Para terminar hemos de decir algo sobre la manera en que aparecen las citas de Cicerón en los escritos agustinianos. Una lectura rápida de las obras de San Agustín nos descubre la presencia de Cicerón; pero si nos detenemos un poco, advertimos al punto que no siempre lo cita de la misma forma. Efectivamente, descubrimos ya una fidelidad absoluta a las palabras de Cicerón ya una libertad extraordinaria. En este último caso, podemos asistir incluso a un cambio casi completo de sentido. Es decir: ha sido el escritor cristiano que ha interpretado la

281. *Saint Augustin*, p. 26.

doctrina de Cicerón, y para eso no ha tenido inconveniente en modificar las palabras y, a veces, el sentido.

En los casos en que es un mismo texto ciceroniano el que aparece en diferentes lugares, se ve que no siempre se cita de un aforma idéntica. Esto podría probar que Agustín cita de memoria, con mucha frecuencia. Así podemos ver cómo, cuando en *Contra Adimantum* ²⁸² reproduce una frase de Cicerón, del final de *Pro Ligario*: *Nulla de uirtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est*», ha omitido, después de *tuis*, la palabras *plurimis*. Para Testard esto significaría, tal vez, que Agustín sentía repugnancia en aplicar el superlativo ²⁸³.

En general, podemos hablar de una tendencia abreviar los textos citados, lo cual, por otra parte, se da en los Santos Padres al citar las *Sagradas Escrituras* ²⁸⁴. Este afán por abreviar le lleva a veces a interrumpir el texto, sin haberlo terminado. Esto, que puede considerarse intencionado, hace que algunas veces el texto y el sentido aparezca deformado, pero más conforme a las ideas de San Agustín, que si se citara íntegro. En otros muchos casos hay simples sustituciones de palabras: masculino por femenino, singular por plural; etc. Otras veces, como ha notado Testard ²⁸⁵, Agustín ha hecho esas sustituciones buscando un sentido más claro y más sencillo: caso de cambios de prefijos, de sinónimos, etc. En otras ocasiones, la sustitución ha dado origen a un cambio de sentido: de lo material a lo espiritual; del sentido humano al divino; etc.

El tema de las citas en la antigüedad ha sido estudiado re-

282. *Contra Adimantum*, 11. Cf. *De ciuit. Dei*, IX, 5; *Epist.* 104, 4, 16.

283. Cf. TESTARD, o. c., p. 268.

284. Cf. BOISMARD, M. E., *Critique textuelle et citations patristiques*, en «*Revue Biblique*», 1950, pp. 388-408; *Id.*, *Lector breuior, potior*, en «*Revue Biblique*», 1951, pp. 161-168. Como indica el título del último trabajo, con frecuencia hay que preferir la *lectio breuior* que ofrece más garantías de fidelidad al texto original.

285. Cf. TESTARD, o. c., pp. 255-291, donde analiza detenidamente el problema de las citas agustinianas.

petidas veces ²⁸⁶. Aplicado el estudio al caso concreto de San Agustín y Cicerón, reviste muchas formas diversas cuya explicación abre muy variados y diversos horizontes. En todo caso hemos de tener siempre presente que cuando San Agustín acude a Cicerón, en las obras de polémica, lo hace con la intención de emplear los argumentos de un pagano para la defensa de la verdad. Y es natural que las citas no sean todo lo literales que exigiría un crítico exigente. San Agustín, ha querido revestir el lenguaje y la doctrina de Cicerón de unas ideas y un vocabulario cristiano. A veces podemos encontrar una especie de concordancia entre el pensamiento de Cicerón y el de la Biblia. En todo esto, se puede hablar de una falta de fidelidad agustiniana a la doctrina de Cicerón. Pero, indudablemente, el Obispo de Hipona ha pensado que el mejor homenaje que podía tributar al filósofo romano era emplear sus frases, sus ideas y su doctrina —labradas o vaciadas en moldes cristianos— para formar esa ciencia nueva, clásica siempre, pero igualmente cristiana.

IV.—OTRAS INFLUENCIAS

Hemos visto la influencia extraordinaria que han ejercido sobre los escritos agustinianos Virgilio y Cicerón. No hemos de creer, sin embargo, que la cultura clásica se limita a estos dos máximos representantes de las letras latinas. Las obras de San Agustín, aunque en una proporción menor como es natural, recogen el eco y conservan el recuerdo imborrable de otros autores con los cuales se ha puesto en contacto durante sus años de estudiante y, sobre todo, en la época de su docencia en Cartago, en Roma y en Milán. Por las citas y huellas de los autores latinos que encontramos en los escritos de San Agustín

286. El problema de la imitación o del plagio, como diríamos hoy, en la antigüedad ha sido objeto de abundantes trabajos, desde diferentes puntos de vista. Remitimos a la lista que recoge Testard, con algunos juicios críticos, en su obra citada, p. 256, n. 1. Véase también p. 219, donde recoge algunas referencias a obras más generales.

podemos afirmar que ha conocido, como los mejores letrados de su tiempo, lo más representativo de la cultura clásica latina ²⁸⁷.

El éxito creciente de su carrera literaria nos autoriza a pensar que estamos en presencia de un profesor no común. Es cierto que no se fija de un modo estable en ninguna de las ciudades donde ejerce el magisterio. Pero, si atendemos a las razones que él mismo nos ha conservado para explicar los cambios continuos, y si consideramos que cada nuevo cambio supone un ascenso en el «escalafón», llegamos a la conclusión que señala Marrou ²⁸⁸.

Hemos aludido al principio a los cuatro autores principales que constituían la base de todo el programa escolar. Si bien Virgilio y Terencio, entre los poetas, junto con Cicerón y Salustio, entre los prosistas, formaban la base y el centro de los conocimientos clásicos, había además pequeñas ontologías que recogían selecciones de otros autores, que también eran estudiados en las escuelas de entonces, o que al menos constituían las lecturas predilectas de los jóvenes estudiantes y de los amantes de las letras. Una de estas antología, que se publica precisamente en Cartago, capital africana lo mismo en el plano político como en el intelectual ²⁸⁹, nos informa de cuáles eran los autores preferidos, que estudiaba un joven en los siglos III-V d. C. Se limita a los poetas, y se incluyen textos de: Terencio, Virgilio, Horacio, Catulo, Ovidio, Juvenal, Persio y Marcial ²⁹⁰.

287. Dejamos, de intento, en esta exposición los autores griegos que, aparte de ser mucho menos conocidos por San Agustín, presentan problemas muy profundos y delicados que no podríamos examinar en este lugar. Puede verse sobre el particular el documentado estudio de COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore*, París, 1948. En las pp. 137 a 194 ofrece una amplia exposición del problema. Puede verse en esas mismas páginas los últimos datos sobre la cuestión si San Agustín sabía griego, y hasta qué grado.

288. Cf. MARROU, *Saint Augustin*, pp. 54-55. El mismo Agustín nos da cuenta del estado y del ambiente de las escuelas de Cartago; de la poca seriedad de los estudiantes de Roma: Cf. *Confess.* IV, 1; IV, 2-4; IV, 7; V, 7-8; V, 12-13; VI, 7.

289. Cf. MONCEAUX, P., *Les Africains: les Páiens*, París, 1894, pp. 481-486.

290. *Poetae Latini Minores*, IV (Ed. Bahrens), Leipzig, 1882.

No podemos analizar, en toda su amplitud, las citas de todos los autores latinos que se encuentran en las obras de San Agustín. Eso sería una tarea que está sobre nuestras fuerzas, y, desde luego, muy al margen de nuestro estudio presente ²⁹¹. Ante esta realidad, vamos a limitarnos, en gracias a la brevedad, aun con perjuicio de parecer partidistas, a exponer, en sus líneas generales, la influencia de sólo tres autores. Hemos elegido a los tres historiadores latinos que han influido más directamente, sino en la composición de la *Ciudad de Dios*, sí ciertamente en lo que se refiere a los conocimientos del mundo clásico que nos ha conservado San Agustín en dicha obra.

Estos tres autores son: Salustio, Tito Livio y Varrón. Para nuestro análisis nos ceñimos a la *Ciudad de Dios*, que es donde más se hace sentir la cultura clásica. Además, es una obra ya de la madurez intelectual de Agustín.

Como dice Combés, «de las citas que hace San Agustín de los autores latinos, podemos deducir que ha leído la mayor parte de sus obras. No hay por qué extrañarse de ello. Alumno estudioso y apasionado por las letras latinas, San Agustín se ha nutrido plenamente de sus doctrinas, y se ha penetrado de su arte. Profesor extraordinario, ha pasado diez años largos de su vida, dedicados a la explicación y a los comentarios de dichos autores» ²⁹². Por lo mismo es fácilmente comprensible que las obras agustinianas lleven impreso el sello de la influencia de toda la tradición clásica latina.

Por supuesto, que no en todas sus obras ha calado igualmente la cultura clásica. Ya hemos notado, al hablar de Virgilio y de Cicerón, que las citas son más frecuentes en los escritos de su juventud, cuando todavía desconocía el lenguaje de las *Escrituras*. Pero, aún en los escritos de su edad madura, cuando siente

291. Combés ha estudiado brevísimamente este problema. Sólo es útil en cuanto que expone una visión de conjunto: cf. *Saint Augustin et la culture classique*, pp. 1-33.

292. Cf. COMBES, *Saint Augustin et la culture classique*, p. 18.

necesidad de acudir a los autores latinos, lo hace con la facilidad y frecuencia que hemos notado al tratar de las ideas retóricas agustinianas ²⁹³, y como lo vamos a ver en los primeros libros de la *Ciudad de Dios*, que se ha podido llamar «el panteón de los dioses antiguas», o crítica de la religión pagana.

SALUSTIO.

Nos sorprende un poco el hecho de que, para San Agustín como para los estudiantes de su tiempo, fuera Salustio el preferido, entre los historiadores romanos, frente a Tito Livio y a Tácito. Pero hemos de tener en cuenta que los africanos preferían los autores del período republicano; y ésto no por una mera afectación de arcaísmo sino por unas circunstancias naturales. Como escribe Monceaux, «el latín del Africa se había como injertado en el latín de la república; y los descendientes de los emigrantes permanecieron fieles a los clásicos del tiempo de la conquista» ²⁹⁴.

Por fin se había impuesto Salustio, y no sin esfuerzo. En el círculo de Asinio Polión era de buen gusto despreciar las *Historias* y la *Catilinaria*, de Salustio. No faltaron quienes emprendieron una campaña contra él, y le echaron en cara su rebuscado arcaísmo, enraizado en el viejo Catón ²⁹⁵. Pero se inició, al mismo tiempo, otro movimiento de simpatía, sobre todo en el círculo de los prosistas y poetas españoles. Se le proclamó el primer historiador de Roma, y se le declaró superior al mismo Tucídides ²⁹⁶. Si Quintiliano no dudó en llamarle *historiae maior auctor* ²⁹⁷,

293. Cf. Caps. VI-VIII de nuestro libro *La Retórica en los sermones de San Agustín*, pp. 77-104.

294. *Les Africains*, pp. 85-86.

295. Cf. QUINT., *Inst. Orat.*, VIII, 3, 29.

296. Cf. SEN., *Controvers.*, III, *praef.*, 8; IX, 1, 3: MART., XIV, 191: TAC., *Ann.*, III, 30.

297. *Inst. Orat.*, II, 5, 19; X, 1, 101-102.

San Agustín lo define exacta y hábilmente como *lectissimus pensator uerborum* ²⁹⁸, *uir dissertissimus Sallustius* ²⁹⁹.

Extraña la actitud de San Agustín frente a los dos grandes historiadores de que se sirve en la *Ciudad de Dios*, para exponer los hechos políticos y guerreros del pueblo romano: Tito Livio y Salustio. El nombre del primero no aparece más que dos veces; y cuando cita a Salustio casi siempre lo hace nominalmente. Ciertamente, la misma extensión de las obras de Livio podría representar un obstáculo para citarlo a cada paso. Por otra parte, entre los círculos intelectuales era más conocido —tal vez a causa de su más fácil manejo— Salustio.

Sin excluir los motivos que presenta Angus ³⁰⁰ para explicar el aparente desdén de San Agustín hacia Tito Livio, y el cariño con que siempre cita a Salustio, creemos que el mismo carácter y la vida de Salustio puede ser una explicación bastante aceptable. En efecto, había vivido en Africa Proconsular como lugarteniente de César; había administrado la Numidia y durante ese tiempo, merced a su magnanimidad había conquistado las voluntades de los africanos que no habían visto en él un caso más de la avaricia y de la rapiña de que habían dado muestras tantos cuestores romanos.

Además, como observa Monceaux ³⁰¹, «en su *Historia de Yugurta* había narrado la última lucha de los africanos en pro de la independencia nacional. Por el asunto mismo de esta obra,

298. *De beata uita*, 31.

299. *De ciuit. Dei*, VII, 3. Los elogios que dedica a Salustio son muy semejantes a los empleados cuando habla de Cicerón o de Virgilio. Con todo podríamos hallar una diferencia bastante clara en lo que se refiere al modo de citar a estos autores, incluido también Livio. Como me ha expresado en una conversación la Profesora Mohrmann, podríamos afirmar que Virgilio, y de una manera semejante Cicerón, son empleados como ornamentos literarios; Salustio, en cambio, y Tito Livio constituyen verdaderas fuentes de información. Por supuesto que en muchos casos ocurre lo mismo con Virgilio y Cicerón.

300. Cf. *The sources of the first ten books*, p. 38.

301. *Les Africains*, p. 89.

al igual que por su vida política, parecía pertenecer a la oposición. Por los matices populares de su lengua, e incluso por sus gustos arcaizantes, Salustio era más fácilmente entendido por los colonos». «El historiador por excelencia, *historiae maior auctor*, es Salustio, a quien la tradición literaria, erudita y escolar, otorgan de consuno el primer puesto entre los historiadores romanos», nos dice expresamente Marrou ³⁰².

En los programas escolares apenas si se estudiaba la historia, entendida en el sentido moderno de la palabra. A excepción de Salustio, lo más probable es que los historiadores no se estudiaban en clase. Pero, como escribe Marrou ³⁰³, Agustín conocía otros historiadores, si bien por lo que se desprende del uso que hace de ellos en la *Ciudad de Dios*, no los ha estudiado sino en el momento de preparar esta obra. La historia, el derecho y la filosofía constituían, en la formación del orador, la última etapa de estudios superiores ³⁰⁴.

En el caso de Agustín, profesor de retórica y perfecto conocedor de la cultura clásica, hemos de reconocer cierta familiaridad con los historiadores, aunque no entraran dentro de los programas de la *ἐγκύκλιος παιδεία* ³⁰⁵. Y por supuesto, en un momento dado de su vida, cuando ha necesitado acudir a las noticias de los historiadores, lo ha hecho con gran habilidad y maestría, como vamos a ver.

Al intentar San Agustín la crítica del paganismo romano, no podía por menos de apoyarse, como buen apologista y polemista, en los hechos y en las ideas que había conservado la misma

302. *Histoire de l'education*, p. 374.

303. Cf. *Saint Augustin*, p. 19, n. 5.

304. Cf. MARROU, *Saint Augustin*, p. 109. Haarhoff opina que el estudio de la historia no ha gozado de mucha estima en las escuelas de la Galia del siglo IV y V. Según el antiguo sistema de educación, desde la *ἐγκύκλιος παιδεία* de Posidonio hasta las «siete artes liberales», la historia se ha encontrado sin un lugar en los programas. Cf. *Schools of Gaul*, pp. 209-212.

305. Sobre el significado exacto de estos términos, cf. MARROU, *Saint Augustin*, pp. 227-230; HAARHOFF, *Schools of Gaul*, pp. 71-72.

historia romana. Salustio le iba a servir admirablemente, y podía satisfacer por completo a sus deseos y a la finalidad de su obra ya que, como ha notado un escritor, «la descripción pesimista de su época y de los tiempos que describe y sus severas censuras sobre las depravadas costumbres de la Roma anterior a la introducción del Cristianismo le ofrecía un instrumento muy útil en manos de Agustín que podría volverlo contra sus ciudadanos»³⁰⁶.

En efecto, si para todos los hechos de la política externa y de las acciones guerreras de Roma se apoya en la autoridad de Tito Livio, como hemos de ver, para la exposición de la evolución moral del pueblo romano acude a Salustio. En él recoge la triste realidad de un desarrollo y una perversión moral en las costumbres públicas y privadas, en la vida familiar y en los acontecimientos cívicos, que coincide con el crecimiento del futuro imperio romano. Agustín se apoya en Salustio para explicar toda la degradación y perversión del pueblo, a partir de la destrucción de Cartago, es decir, cuando ha comenzado la desaparición de todos los enemigos externos de la República³⁰⁷.

Consecuencia de este estado de cosas son las discordias y las guerras civiles. Es la sublevación de la plebe que reclama sus derechos y sus libertades frente a los tribunos que desean mantener siempre su posición privilegiada en la sociedad. Será la secesión al Monte Sacro y al Aventino³⁰⁸. Han desaparecido ya los verdaderos valores morales, y se ha falsificado lo que hasta entonces se podía considerar como auténtico. Los ciudadanos ya no se consideran *boni et mali ob merita in rempublicam, omnibus pariter corruptis, sed uti quisque locupletissimus et iniuria ualidior pro bono ducebatur*³⁰⁹.

Salustio había señalado un hecho de la historia romana que Agustín no deja de recoger para sus fines polémicos y apolo-géticos. Los romanos que, en un principio, se habían distinguido

306. ANGUS, *The sources*, p. 38.

307. Cf. *De ciuit. Dei*, II, 18, 1: SALUST., *Hist.* 1.

308. Cf. *De ciuit. Dei*, III, 17, 1: SALLUST., *Hist.* 1.

309. *Ibid.*

más por el perdón de las injurias que por la venganza de los ultrajes recibidos ³¹⁰, llegaron con el tiempo a la consumación de todos los crímenes. El autor de la *Ciudad de Dios*, apoyado en Salustio, apostrofa de esta manera al pueblo romano: «¿Qué mal había —por el contrario, habría sido un gran bien para todos— qué mal había en que continuara para siempre aquella época que había descrito Salustio en su obra: *igitur initio reges (nam in terris nomen imperii ad primum fuit) diuersi: pars ingenium, alii corpus exercebant. Etiam tum uita hominum sine cupiditate agitabatur, sua cuique satis placebant?* ³¹¹.

No podemos dentro de los límites propuestos, acumular todos los textos de Salustio que ha recogido San Agustín ³¹². Ya hemos dicho que, dada la finalidad de la *Ciudad de Dios*, nadie mejor que Salustio podía ofrecer al santo unos datos detallados y precisos. Siendo pagano, se había encargado de estudiar el proceso evolutivo de la política romana. Esa misma descripción de Salustio en la pluma de San Agustín constituía un medio poderoso para condenar las malas acciones del paganismo y para responder a las burdas acusaciones que se lanzaban contra el Cristianismo. La exposición agustiniana se apoya firmemente en las obras de Salustio, que gozaba de la admiración general entre los paganos.

El autor de la *Ciudad de Dios* saca de las descripciones históricas del autor latino la consecuencia de que ni la prosperidad pública, ni la paz cívica, ni la justicia en las leyes y en las instituciones pueden subsistir sin la virtud y el valor de los ciudadanos ³¹³. Deduce la naturaleza y las funciones de los cónsules

310. *De ciuit. Dei*, I, 6: SALLUST., *De coniur. Cat.*, 6.

311. *De ciuit. Dei*, III, 10: SALLUST., *De coniur. Cat.*, 2.

312. KUHLMANN ha recogido los lugares paralelos de San Agustín, y Salustio, cf. *De veterum historicorum in Augustini De Civitate Dei libro primo, altero, tertio vestigiis*, Schleswig, 1900, p. 2. Es interesante para comprender el papel que ha representado en la *Ciudad de Dios* la obra de Salustio, el artículo de KURFESS, A., *Der Historiker Sallust in Augustins Gottesstaat*, en «Theol. Quartalschr.», 118, 1937, pp. 341-356.

313. *De ciuit. Dei*, V, 12, 1: SALLUST., *De contut. Cat.*, 9.

de su mismo nombre, siguiendo en esto la doctrina de Salustio: *Qui consules appellati sunt a consulendo, non reges aut domini a regnando atque dominando* ³¹⁴. En cierto modo podemos afirmar que toda la teoría de la guerra defensiva que expone San Agustín en su obra, se basa en un texto de Salustio ³¹⁵.

Para nuestro Santo, una de las causas de las guerras radica en el fanatismo por la gloria que obsesiona a algunos de los jefes. Analiza un texto de Salustio donde afirma que César *sibi magnum imperium, exercitum, bellum nouum exoptabat, ubi uirtus enitescere posset* ³¹⁶. Concluye de esto el doctor africano, que, así como al principio el ansia de la libertad hizo grandes hazañas en los campos de batalla, así posteriormente fue la avidez de honores y el afán de gloria la que *miseras gentes flagello agitauit sanguineo ut esset ubi uirtus eorum enitesceret* ³¹⁷.

En general, cuando San Agustín se apoya en Salustio no es para discutir hechos de la historia romana. Se presenta a sus ojos como una autoridad irrefutable a la que sigue siempre fielmente. Las sentencias del historiador sirven en la *Ciudad de Dios* como la mejor confirmación de las doctrinas agustinianas. La formación agustiniana en los autores clásicos, los años de su magisterio, y, más cercana, la necesidad de utilizar los autores profanos para la exposición de lo que se ha llamado posteriormente la dialéctica de las dos ciudades, le han capacitado admirablemente para enfrentarse con la literatura y la historia clásica. Además su memoria, feliz y retentiva, le ha facilitado la tarea ya que no sólo ha conservado las ideas sino incluso sus mismas fórmulas y palabras, que luego aparecen con la mayor naturalidad, sin ayuda de los originales, en sus libros ³¹⁸. En el caso concreto de Salustio, creemos que Agustín no ha citado de

314. *De ciuit. Dei*, V, 12, 1: SALLUST., *De coniur. Cat.*, 6.

315. Cf. COMBES, G., *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, 1927, p. 49.

316. *De coniur. Cat.*, 53-54.

317. *De ciuit. Dei*, V, 12, 2.

318. Cf. COMBES, G., *Saint Augustin et la culture classique*, p. 26.

memoria las palabras del historiador, sin la ayuda de sus libros o, al menos, de algunos apuntes previos. Existen demasiadas coincidencias literales para admitir citas de memoria, como se pueden reconocer en el caso de Cicerón ³¹⁹.

TITO LIVIO.

Al leer la *Ciudad de Dios*, nos llama poderosamente la atención el hecho, ya registrado por Angus ³²⁰, de que San Agustín solamente menciona dos veces el nombre de Tito Livio. Una es, a raíz de la guerra de Sila y Mario, y la otra cuando habla el Santo de la supervivencia del simulacro de Minerva en medio de las ruinas a que quedó reducida Troya ³²¹. Pese a esta actitud de San Agustín frente a Tito Livio, podemos afirmar con el citado Angus, «que Livio es una de las fuentes principales de información... San Agustín se había familiarizado con las narraciones de Livio, y con frecuencia lo tiene presente cuando se refiere a hechos históricos; algunas veces sigue casi literalmente las palabras de Tito Livio ³²²».

Cuando el Santo recuerda la toma de Siracusa por Marcelo, con el detalle emotivo de las lágrimas derramadas por el vencedor ante los muros de la ciudad sitiada, ciertamente se apoya en el relato de Tito Livio ³²³. Y es también el historiador romano la fuente donde Agustín recoge la noticia de la toma de Tarento por G. Fabio Máximo Verrucoso, del cual había escrito Ennio: *Unus homo nobis cunctando restituit rem* ³²⁴.

Si bien el tema del adulterio y el subsiguiente suicidio de la

319. Sobre las distintas maneras como San Agustín ha utilizado los autores clásicos, cf. COMBES, *Saint Augustin et la culture classique*, pp. 26-33. Remitimos, para un análisis más completo y profundo, a la obra de TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, p. 256, nr 1.

320. Cf. *The sources*, p. 26.

321. Cf. *De ciuit. Dei*, II, 24, 1; III, 7.

322. *The sources*, p. 27.

323. *De ciuit. Dei*, I, 6: TIT. LIV., XXV, 24, 11.

324. *De ciuit. Dei*, I, 6: TIT. LIV., XXVII, 16, 8.

matrona Lucrecia debía de ser uno de tantos que se desarrollaban en las escuelas de declamación, como señala el mismo Agustín ³²⁵, sin embargo, es Tito Livio quien ofrece a nuestro autor los detalles más minuciosos y emocionantes de tal suceso ³²⁶.

Como dice Combés ³²⁷, Tito Livio ha proporcionado a San Agustín el formidable «dossier» de todas las guerras del pueblo romano. Podemos comprobar, efectivamente, que el autor de la *Ciudad de Dios* se apoya en el historiador romano al hablar de las guerras contra los de Veyes ³²⁸; al tratar del saqueo de Roma por los Galos ³²⁹; cuando narra el episodio de las Horcas *Caudinas* en la guerra con los Samnitas ³³⁰. Y es igualmente de Tito Livio donde Agustín ha sacado la abundante documentación que nos ofrece en la *Ciudad de Dios*, cuando habla ampliamente de las Guerras Púnicas ³³¹, o de la secesión de la plebe al Janículo ³³². Asimismo Tito Livio le ofrece la noticia del cerco de Sagunto por los Cartagineses, episodio que Agustín, conmovido, recoge en su obra ³³³. Al describir las guerras civiles en tiempos de los Gracos y luego en la época de Mario y de Sila, de Pompeyo y de César, de Antonio y de Octavio, podemos suponer que eran, sin duda, las obras de Tito Livio las que el escritor cristiano tenía ante la mesa de trabajo ³³⁴.

Es tal la coincidencia de detalles entre San Agustín y Tito Livio sobre todo en los capítulos 17 y 18 del libro III de la *Ciudad de Dios*, que no ha podido por menos de afirmar Angus: «En

325. *De ciuit. Dei*, I, 19, 1.

326. *De ciuit. Dei*, I, 19, 1: TIT. LIV., *Hist.* I, 57-58.

327. Cf. *La doctrine politique*, p. 50.

328. *De ciuit. Dei*, III, 17, 2: TIT. LIV., *Hist.* V, 37-39.

329. *De ciuit. Dei*, III, 17, 2: TIT. LIV., *Hist.* V, 38-43.

330. *De ciuit. Dei*, III, 17, 2: TIT. LIV., *Hist.* IX, 1-12.

331. *De ciuit. Dei*, III, 18-19: TIT. LIV., *Hist.*, XXI, 40-61.

332. *De ciuit. Dei*, III, 17: TIT. LIV., *Epit.* XI.

333. *De ciuit. Dei*, III, 20: TIT. LIV., *Hist.*, XXI, 7-15.

334. *De ciuit. Dei*, II, 24-30: TIT. LIV., *Epit.* LXXXVIII.

estos dos capítulos no se puede descubrir huellas de ningún otro escritor que no sea Livio. El sólo constituye la autoridad en que se apoya Agustín. Incluso, por la manera en que ha seguido el orden de la narración que nos ofrece Livio, podemos concluir que tenía una copia de sus obras al escribirlos»³³⁵.

En el capítulo 18 del libro V, de la misma obra, San Agustín hace las últimas referencias al gran historiador romano. Como presintiendo la despedida de quien le ha servido de guía al través de toda la historia del gran pueblo romano, recoge conmovido los testimonios del heroísmo espléndido de los antiguos romanos. Nos recuerda el sacrificio que Bruto hace de sus propios hijos³³⁶; la muerte que manda dar el cónsul Manlio Torcuato a su propio hijo por haber luchado, y luchado valerosamente, pero en contra de sus órdenes³³⁷; el emocionante pasaje de Mucio Escévola³³⁸; el no menos aleccionador de Curcio que se despeña a vuelo tendido en su corcel, obedeciendo los oráculos de los dioses³³⁹; el sacrificio de los Decios en aras de la libertad del ejército romano³⁴⁰; el heroísmo ejemplar de M. Régulo que, después de haber vencido a los Cartagineses, no dudó un momento en entregarse en sus propias manos, cumpliendo un juramento que había hecho a sus enemigos, y toleró todas las crueldades que con él cometieron antes que suicidarse³⁴¹.

Los solos ejemplos que hemos recogido son una prueba de cómo San Agustín ha logrado familiarizarse con las *Historias* de Tito Livio que le ha ofrecido un valiosísimo arsenal de noticias que ha insertado en su *Ciudad de Dios*.

335. *The sources*, p. 30.

336. Cf. TIT. LIV., II, 5.

337. Cf. TIT. LIV., VIII, 7.

338. Cf. TIT. LIV., II, 12-13.

339. Cf. TIT. LIV., II, 5.

340. Cf. TIT. LIV., VIII-X.

341. Cf. TIT. LIV., VIII-X.

VARRON.

Varrón era, sin duda, el gran teólogo del paganismo. San Agustín conocía muy bien el papel que había representado en su tiempo y la actualidad que todavía, durante los siglos iv-v, conservaban sus doctrinas teológicas en la lucha contra las nuevas doctrinas del Cristianismo. Por ello no podía dudar en acudir a las páginas de su monumental obra *De antiquitatibus rerum Humanarum et Diuinarum*, para escribir la refutación más completa de las divinidades griegas y latinas.

Gracias a esta diligencia de San Agustín, se nos han conservado tantos y tan importantes fragmentos de la citada obra varroniana que se ha llegado a afirmar que ellos solos bastarían para darnos un conocimiento exacto de la índole y del contenido del citado libro. En efecto, muchísimas veces, conservando el mismo orden de los libros de Varrón, San Agustín no ha querido ni adulterar sus palabras, ni mezclarlas con las de otro autor cualquiera ³⁴². En realidad, las *Antiquitates* de Varrón son citadas y analizadas tan extensamente por San Agustín que la filología moderna ha sido capaz de intentar una reconstrucción de la obra perdida con verdadero éxito ³⁴³.

El Obispo de Hipona, enamorado de Varrón, no emplea más que la doctrina y las expresiones y palabras textuales del romano cuando hace la exposición de la religión pagana. De sus labios y de su pluma salen frases laudatorias, como éstas: *Vir doctissimus apud eos et grauissimae auctoritatis* ³⁴⁴; *Vir tam insignis excellentisque peritiae, et quod de illo etiam Terentianus elegantissimo uersiculo ait: «Vir doctissimus undecumque Varro»* ³⁴⁵.

342. Cf. AGAHD, R., *Quaestiones Varronianae*, en «Jahrbucher für class. Philologie», Supp. Band, 24, Leipzig, 1898, p. 5.

343. Cf. AGAHD, R., *De Varronis rerum diuinarum libris I, XIV-XVI ab Augustino in libr. De ciuitate Dei, IV, VI-VII excerptis*, Leipzig, 1898. Es interesante también la obra de FRANCKEN, C. H. J., *Fragmenta M. T. Varronis quae inueniuntur in libris Augustini De Civitate Dei*, Leiden, 1836.

344. *De ciuit. Dei*, IV, 1.

345. *De ciuit. Dei*, VI, 2.

No duda un momento en acudir a Varrón para la exposición y la refutación más completa de la teología pagana, pues nadie como Varrón había estudiado el problema de la divinidad, como reconoce el mismo Agustín: *Quis M. Varrone curiosius ista quaesiuit? Quis inuenit doctius? Quis considerauit attentius? Quis distinxit acutius? Quis diligentius pleniusque conscripsit?* ³⁴⁶.

No vamos a hacer aquí una exposición detallada del sistema teológico varroniano, al través de la crítica y refutación que del mismo nos ofrece San Agustín ³⁴⁷. De la lectura de la primera parte de la *Ciudad de Dios* se deduce que Varrón es la principal fuente literaria para los libros IV, VI y VII de dicha obra. Agustín se ha servido del escritor latino especialmente para las noticias acerca de la religión y de la mitología romana, para la clasificación y nombres de los dioses y diosas, y para indicar sus relaciones mutuas, sus funciones propias, sus ritos, etc.

En los primeros capítulos del libro XIX del *De ciuitate Dei*, Agustín ofrece un análisis riguroso del *De philosophia*, de Varrón. Estos análisis agustinianos nos son tanto más valiosos cuanto que constituyen la reseña de una obra perdida. Al mismo tiempo pueden demostrarnos de alguna manera los métodos de trabajo del autor de la *Ciudad de Dios*.

Del rapidísimo estudio, o si queremos ser más exactos de estos apuntes generales que hemos ofrecido sobre los tres historiados, máximos representantes en la *Ciudad de Dios*, y de las citas que encontramos esparcidas a lo largo de todas sus obras, sacamos la conclusión de que Agustín había realizado una lectura atenta de casi toda la literatura latina. Además no se contentó con leer las obras de los clásicos, sino que ha analizado y

346. Cf. todo el cap. 2, del libro VI, que es una alabanza continua a Varrón.

347. Sobre el sistema varroniano acerca de la teología pagana y sobre el análisis del mismo a la luz de la Teología, véase nuestro artículo *Introducción a una «theología» agustino-varroniana, vista desde la Ciudad de Dios*, en «La Ciudad de Dios» (Estudios sobre *La Ciudad de Dios*), núm. extr., vol. I, 1955, pp. 459-473.

ha discutido todos los libros profanos que, de cerca o de lejos, podían interesar a sus grandes ensayos para la exposición y la defensa del Cristianismo. «El estudio profundo de sus obras da, efectivamente, la sensación y produce la convicción de que ha asimilado tan extensamente el pensamiento y el arte antiguos para poder enriquecer, con todas las experiencias y todos los descubrimientos del pasado, el pensamiento y el arte cristianos»³⁴⁸.

CONCLUSION.

Esta es, a grandes líneas, la postura de San Agustín frente a la cultura clásica. No sólo en cuanto puede considerarse un crítico de dicha cultura, sino, sobre todo en lo que podemos llamarle, por emplear una frase del tantas veces citado Marrou, «lettré de la décadence»³⁴⁹. Efectivamente, dejando a un lado esta noción no bien definida de «decadencia» que nos tiene ya familiarizados a hablar de ocaso de la civilización antigua desde los tiempos de Gibbon, San Agustín se nos representa como el más genuino representante de la cultura literaria, no de la cultura científica, de Roma, en los siglos iv y v.

El mismo medio ambiente en que ha vivido San Agustín ha hecho que frente a la erudición literaria, frente a las preocupaciones lingüísticas o retóricas, frente al afán por la oratoria y el estilo, se haya dejado a un lado el espíritu científico, que para nuestra cultura moderna representa el espíritu mismo de la cultura. La ciencia para Agustín, como para sus contemporáneos, se reduce, como ha observado certeramente Marrou³⁵⁰, a la erudición literaria y a una colección de hechos extraordinarios —*mirabilia*—. Pero hay que tener en cuenta que esto, lejos de representar un defecto en la cultura de San Agustín, no es más

348. *Saint Augustin et la culture classique*, p. 33.

349. Cf. *Saint Augustin*, p. 664 y ss. donde ofrece una crítica exacta del problema.

350. Cf. *Saint Augustin*, pp. 678-683.

que una de las características de su tiempo e incluso de toda la antigüedad. Y tal vez, eso que un crítico severo pudiera considerar como un defecto o una falta en la plenitud cultural coloca a San Agustín en la primera fila de los humanistas.

Se ha notado que el paganismo no poseía la idea del progreso, y como característica del pensamiento que existía en la literatura romana se suelen citar aquellos versos de Horacio ³⁵¹:

*Aetas parentum peior avis tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem uitiosiore.*

Por el contrario, el Cristianismo encierra en sí mismo, por supuesto en el sentido espiritual, una idea de progreso, que depende de la verdad y de la vivencia o viveza que poseen los ideales, en cuanto son fuente de inspiración. Basta pensar, por ejemplo, en los poemas de Paulino de Pella ³⁵², en los cuales se advierte el vigor y la inspiración que brota de una emoción religiosa.

Si establecemos un paralelo entre la cultura que propugna San Agustín —nos referimos ahora, concretamente, al aspecto de la oratoria— y la retórica de su tiempo, advertimos también una superación. Aunque en el aspecto técnico se basa en gran parte en la doctrina de Cicerón, y aunque sus sermones abundan en paralelismos, antítesis, *homoiotéleuta*, juegos de palabras, etc. ³⁵³, se observa una gran diferencia con los modelos anteriores: la elocuencia ya no se basa principalmente en las reglas y preceptos retóricos, sino en un conocimiento genuino y en la verdadera sabiduría. En definitiva era un retorno a los ideales de Isócrates y de Cicerón, que gradualmente se habían ido olvidando.

351. *Carm.*, III, 7, 45-48.

352. Cf. HAARHOFF, *Schools of Gaul*, pp. 256-257.

353. Cf. nuestro libro, *La retórica en los sermones de San Agustín*, donde nos ocupamos ampliamente de todos esos artificios retóricos, en especial pp. 257-313.

Igualmente podemos observar esa diferencia en la teoría de la educación cristiana. Si Agustín ha podido condenar la *uana sed peritura curiositas*, en virtud de aquel principio suyo fundamental *frui - uti*, no es menos cierto que el ideal religioso del cristianismo, como ha afirmado Marrou ³⁵⁴, representaba para la cultura antigua un principio de realización y podía convertirse en el punto de partida de un renacimiento literario y cultural. La filosofía, en el esquema agustiniano del conocimiento, nos debe hacer conocer el «orden de las cosas», es decir, la verdadera jerarquía de los valores. La perspectiva total del hombre y del universo ³⁵⁵ va siempre determinada por lo divino, al cual todo está relacionado.

Aunque podemos considerar a San Agustín influenciado plenamente por la cultura clásica, hemos de reconocer que sabe emplear sus artificios retóricos y su misma dialéctica para probar cuestiones que se refieren al interés de sus contemporáneos: los hechos históricos que le proporcionan Salustio y Tito Livio, al igual que todo el caudal de Virgilio y de Cicerón, toda la cultura clásica de la antigüedad será puesta al servicio de la causa del Evangelio.

Agustín, consecuente con las ideas de su tiempo, ha establecido una perfecta dicotomía entre las ciencias profanas y el conocimiento sagrado, que ha de tener consecuencias fundamentales en la historia de la cultura. Podemos decir que a partir de su muerte, durante dos siglos la influencia de San Agustín fue extraordinaria, y sus ideales culturales marcaron igualmente la cultura de los siglos v y vi. Dawson ha afirmado que la doctrina agustiniana, bajo una forma simplificada, se convirtió en el patrimonio intelectual de la Iglesia de Occidente en el medioevo ³⁵⁶.

354. *Saint Augustin*, pp. 683-685.

355. Cf. *De ordine*, II, 18; I, 9; II, 16.

356. Cf. *Le moyen âge*, p. 84.

Podemos advertir en S. Agustín el final de una época y el comienzo de una nueva. Se ha podido definir a Agustín, con un poco de exageración, «als antiker und mittelalterlicher Mensch»³⁵⁷, o como «der letzte antike, der erste moderne Mensch»³⁵⁸. De todos modos, si estas definiciones nos pueden parecer un tanto exageradas e imprecisas, como ha señalado Marrou³⁵⁹, hemos de reconocer que lo mismo la cultura agustiniana que la cultura del medioevo latino son de inspiración religiosa y cristiana. La tradición que penetra en la Edad Media, de carácter marcadamente agustiniano y teológico, inicia un abandono progresivo de la cultura clásica. Tal vez la misma profundidad del pensamiento agustiniano ha limitado el dominio de la actividad intelectual y ha hecho concentrar toda la atención sobre los dos polos de la vida espiritual agustiniana: *Dios y el alma*³⁶⁰.

Indudablemente frente al politeísmo y la irreligiosidad del mundo clásico —al menos en sentido relativo— surge una nueva concepción del sentido religioso de la existencia y de la cultura que es la que se perpetúa en toda la Edad Media, con sus defectos y sus ventajas. En este cambio ocupa un puesto preeminente San Agustín, al cual si no podemos calificar, con todo rigor, como el primer hombre del medioevo, sí que hemos de considerar como un hombre o como un eslabón intermedio, gracias al cual, junto con el renacimiento que se inicia en la época carolingia, la cultura clásica ha logrado salvar las fronteras que existen entre la muerte y la vida: entre la decadencia de la cultura antigua y el nacimiento de un verdadero humanismo, en el sentido cristiano de la palabra.

FR. JOSE OROZ RETA
Agustino Recoleta

357. Cf. REITZENSTEIN, R., *Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch*, Leipzig, 1934 (Citado por Marrou).

358. Cf. NIELSEN, (Citado por Marrou, *Saint, Augustin*, p. 691, n. 5).

359. Cf. MARROU, *Saint Augustin*, p. 691.

360. Cf. *De ordine*, II, 18; *Soliloq.* 1, 2; 2, 1.

BIBLIOGRAFIA

- AGAHD, R., *Quaestiones Varronianae: De Varronis Rerum diuinarum libris I, XIV-XVI ab Augustino in libr. De ciuitate Dei IV, VI-VII excerptis*, Leipzig, 1898.
- ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, vol. I: *Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918.
- ANDRIEU, J., *Le dialogue antique: Structure et présentation*, Paris, 1954.
- ANGUS, S., *The sources of the first ten books of Augustine's De Civitate Dei*, Princeton, 1906.
- ARTHUR, J., *L'art dans Saint Augustin*, 2 vols., Paris-Montréal, s. a. (¿1945?).
- BARDY, G., *L'Eglise et l'enseignement pendant les trois premiers siècles*, en «Revue des Sciences Religieuses», 12, 1932.
- *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949.
(Hay traducción española:
- BARYLIS, H. J., *Minucius Felix and his place among the Early Fathers of the Latin Church*, New York, 1928.
- BASSI, D., *Sant'Agostino e Virgilio*, en «Annali dell'Istruzione Media», 6, 1930, pp. 420-431.
- BECKER, H., *Augustin: Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig, 1908.
- BECKER, C., *Cicero*, en «Reallexikon für Antike und Christentum», cc. 86-127.
- BOGAN, M. I., *The vocabulary and style of the Soliloquies and Dialogues of St. Augustine*, Washington, 1935.
- BOISMARD, M. E., *Critique textuelle et citations patristiques*, en «Revue Biblique», 1950, pp. 388-408.
- *Lector breuior, potior*, en «Rev. Bibl.», 1951, pp. 161-168.
- BOISSIER, G., *La fin du Paganisme: Etudes sur les dernières luttes en Occident au IV siècle*, 2 vols., Paris, 1898³.
- BORNE, E., *Pour une philosophie de la culture*, en «Savoir et vulgarisation», Paris, 1962, pp. 11-22.
- BOLWIN, M., *Die christliche Vorstellung vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo d. Gr.*, Münster, 1922.
- BOYANCE, P., *Etudes sur le Songe de Scipion: Essais d'histoire et de psychologie religieuses*, Bordeaux, 1936.
- BOYER, C., *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920; Roma, 1953².
- BUERNER, G., *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellung der vornikäischen Periode*, Erlangen, 1902.
- CALABI, I., *Le fonti della Storia romana nel De Civitate Dei di Sant'Agostino*, en «La Parola del Passato», 10, 1955, pp. 274-294.

- CAPANAGA, V., *San Agustín*, Barcelona, 1951.
- CAPPUYNS, *Cassiodore*, en «Dict. d'hist. et de géogr. eccl.», XI, cc. 1359-1360.*
- CARCOPINO, J., *Virgile et le mystère de la IV Eglogue*, Paris, 1930.
- CAVALLERA, F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, 2 vols., Louvain-Paris, 1922.
- CAYRE, F., *Précis de patrologie et d'histoire de la théologie*, 2 vols. Paris, 1931-1933.
- *La conversion de saint Augustin: Le «Tolle, lege» des Confessions*, en «Année Théologique», 1951, pp. 144-151; 244-252.
- *Pour le réalisme de «Tolle, lege»: Essai de conciliation*, en «Année Théologique», 1951, pp. 261-271.
- COFFIN, H. C., *The influence of Vergil on St. Jerome and on St. Augustine*, en «The Classical Weekly», 17, 1923-1924, pp. 170-175.
- *Vergil and Orosius*, en «The Classical Journal», 31, 1935-1936, pp. 235-248
- COCHRANE, CH. N., *Cristianity and classical culture: A study of thought and action from Augustus to Augustine*, London, 1944. (Existe traducción española).
- COMBES, G., *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927.
- *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, 1927.
- COMEAU, M., *La rhétorique de Saint Augustin d'après les Tractatus in Johannem*, Paris, 1930.
- COMPARETTI, D., *Virgilio nel Medio Evo* (Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali), 2 vols., Firenze, 1943.
- COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident: de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948.
- *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950.
- *Note sur le «Tolle, lege»*, en «Année Théologique», 1951, pp. 253-250.
- *Les voix dans les Confessions de saint Augustin*, en «Hermès», 80, 1952, pp. 31-46.
- *Source chrétienne et allusions païens de l'épisode du «Tolle, lege» (Confess., VIII, 12, 29)*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 32, 1952, pp. 171-200.
- COURCELLE, P., *Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens*, en «Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age», 22, 1956, pp. 5-74.
- COURCELLE, P., *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Eglogue*, en «Revue des Etudes Anciennes», 59, 1957, pp. 294-319.
- CHAMPONIER, *Naissance de l'humanisme chrétien*, en «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», Paris, 1947.
- DANIELOU, JEAN, *Message évangélique et Culture hellénistique aux II et III siècles*, Tournai, 1961.
- DAVENSON, H., *Fondements d'une culture chrétienne*, Paris, 1934.
- DAWSON, Ch., *Le Moyen Age et les origines de l'Europe* (traducción francesa), Paris, 1960.
- DEMAN, Th., *Le De officiis de Saint Ambroise dans l'histoire de la théologie*

- morale, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 37, 1953, pp. 409-424.
- DEVREESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Roma, 1948.
- DEXEL, FR., *Des Prudentius Verhältnis zu Vergil*, Erlangen, 1907.
- DIEDERICH, M., *Vergil in the works of St. Ambrose*, Washington, 1931.
- DOPPIONI, L., *Virgilio nell'arte e nel pensiero di Seneca*, Firenze, 1939.
- DOUTRELEAU, L., *Didyme l'Aveugle: Sur Zacharie* (Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, texte critique, traduction et notes de...), Paris, 3 vols., 1962.
- DZIECH, J., *De Vergilii cultu apud Hieronymum*, en «Eos», 33, 1930-1931, pp. 101-115.
- EGGERSDORFER, F. X., *Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung*, Freiburg im Br., 1907.
- ELIOT, T. S., *Notes towards the definition of culture*, London, 1962.
- ELLSPERMANN, G. L., *The attitude of the Early Christian Latin writers toward Pagan literature and learning*, Washington, 1949.
- EMENEAU, M. B., *Ambrose and Cicero*, en «Classical Weekly», 24, 1930, pp. 49-53.
- ENDER, J., *Aelii Donati commentii Vergiliani reliquiae*, Greifswald, 1910.
- ERDMANN, G., *Die Vorgeschichten des Lukas-uns Matthäus-Evangeliums und Vergils IV Ekloge*, Göttingen, 1932.
- FLOTTES, *Etudes sur saint Augustin*, Paris, 1861.
- FONTAN, A., *Artes ad humanitatem: Ideales del hombre y de la cultura en tiempos de Cicerón*, Pamplona, 1957.
- FRANCEY, *Les idées littéraires de St. Augustin dans le De doctrina Christiana*, Saarbrücken, 1920.
- FRANCKEN, C. H. J., *Fragmenta M. T. Varronis quae inveniuntur in libris Augustini De Civitate Dei*, Leiden, 1836.
- FRICK, K., *Die Quellen Augustins im 18 Buch seinen Schrift De civitate Dei*, Höxter, 1886.
- FUNALIOLI, G., *Esegesi virgiliana antica: Prolegomeni all'edizione del commento di G. Filargiro et di T. Gallo*, Milán, 1930.
- FUCHS, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin, 1938.
- GEORGII, H., *Die antike Aeneiskritik aus den Scholien und anderen Quellen*, Stuttgart, 1891.
- *Die antike Aeneiskritik im Kommentar des Tiberius Claudius Donatus*, Stuttgart, 1893.
- *Die antike Vergilkritik in den Bukolika und Georgika*, en «Philologus Supl.», 9, 2, Leipzig, 1904.
- GIBBS-MONTGOMERY, *Confessiones of Augustine*, Cambridge, 1908.
- GUDEMANN, A., *Sind die Dialoge Augustins historisch?*, en «Silvae Monacenses», 1926, pp. 16-27.
- GUIGNEBERT, C., *Tertullien: Etude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901.

- HAARHOFF, T. J., *Schools of Gaul: A study of pagan and christian education in the last century of the Western Empire*, Johannesburg, 1958².
- HAERINGEN, J. H. van, *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groninga, 1917.
- HIRZEL, R., *Der Dialog*, Leipzig, 1895.
- HOLL, K., *Augustins innere Entwicklung*, en «Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte», 3, Tübingen, 1928, pp. 54-116.
- HUGO, M., *L'auteur de l'Exultet pascal*, en «Vigiliae Christianae», VII, 1953, pp. 79-88.
- JENKINS, C., *Augustine's classical quotations in his letters*, en «The Journal of theological Studies», 39, 1938, pp. 59-66.
- KAMNITZER, E., *Vergil und die Römische Kirche*, en «Der Katholische Gedanke», 4, 1931, pp. 179-193.
- KAVANAGH, D. J., *Answer to Skeptics* (Translat. of August. *Contra Academicos*), New York, 1943.
- KESELING, P., *Virgil bei Augustin*, en «Philologische Wochenschrift», 62, 1942, pp. 383-384.
- *Nochmals Virgil bei Augustin*, *ibid.*, 64, 1944, pp. 95-96.
- *Augustin und Quintilian*, en «Augustinus Magister», Paris, 1954, vol. I, pp. 201-204.
- KUHLMANN, H., *De veterum historicorum in Augustini De Civitate Dei libro primo, altero, tertio vestigiis*, Schleswig, 1900.
- KURFESS, A., *Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus: «Jam noua progenies caelo demittitur alto» in christlicher Deutung*, en «Sacris Erudiri», VI, 1954, pp. 5-13.
- KURFESS, A., *Der Historiker Sallust in Augustins Gottesstaat*, en «Theol. Quartalschr.», 118, 1937, pp. 341-356.
- *Augustinus und die Tiburtinische Sibylle*, en «Theol. Quartalschr.», 131, 1951, pp. 458-464.
- LABHARDT, *Tertullien et la Philosophie ou la recherche d'un «position pure»*, en «Museum Helveticum», VII, 1950, pp. 150-180.
- LABRIOLLE, P. de, *La réaction païenne: Etude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*, Paris, 1942².
- *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2 vols., Paris, 1947².
- *Le songe de saint Jérôme*, en «Miscellanea Geronimiana», Roma, 1920, pp. 227-235.
- LAGRANGE, M. J., *Le prétendu messianisme de Virgile*, en «Revue Biblique», 1922, pp. 552-572.
- LAISTNER, M. L. W., *Christianity and Pagan culture in the later Roman Empire*, Ithaca, 1951.
- LECLERCQ, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1947.
- LEGEWIE, B., *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins*, en «Miscellanea Agostiniana», Roma, 1930, vol. II, pp. 5-21.

- MADDEN, M. D., *The pagan divinities and their worship as depicted in the works of Saint Augustine exclusive of the City of God*, Washington, 1930.
- MAHONEY, A., *Vergil in the works of Prudentius*, Washington, 1934.
- MARTINEZ MORAN, F., *El espíritu virgiliano en la Ciudad de Dios*, en «Estudios sobre la 'Ciudad de Dios'», El Escorial, vol. I, 1954, pp. 433-457.
- MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.
- *Retractatio*, Paris, 1949 (Es una continuación —incluso en la paginación— de la obra anterior).
- *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1960⁵.
- MONCEAUX, P., *Les Africains: les Pâiens*, Paris, 1894.
- *Saint Jérôme, sa jeunesse, l'étudiant, l'eremite*, Paris, 1932.
- MONTERO DIAZ, S., *El concepto de cultura y su crisis actual*, en «Técnica y Cultura actuales», Madrid, 1962, pp. 321-341.
- MOHRMANN, C., *Etudes sur le latin des chrétiens*, 2 vols. I.: *Le latin des chrétiens*; II: *Latin chrétien et médiéval*, Roma, 1961.
- MUCKLE, J. T., *The De officiis ministrorum of St. Ambrose*, en «Mediaeval Studies», 1936, pp. 63-80.
- NELSON, N. E., *Cicero's De officiis in christian thought 300-1300*, en «Univ. of Mich. Publ. lang. et lit.», 10, 1933.
- NOCK, A. D., *Conversion, the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.
- NORDEN, E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, 1924.
- NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa, vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig, 1923.
- OHLMANN, D., *De Augustini dialogis in Casiciaco scriptis*, Strasbourg, 1897.
- O'MEARA, J. J., *The historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine*, en «Vigiliae Christianae», V, 1951, pp. 150-178.
- OROZ, J., *Introducción a una «theologia» agustino-varroniana, vista desde la Ciudad de Dios*, en «La Ciudad de Dios», núm. extr., vol. I, 1955, pp. 450-473.
- *El Clasicismo y su expresión actual*, en «Técnica y Cultura actuales», Madrid, 1962, pp. 343-376.
- *La retórica en los sermones de San Agustín*, Madrid, 1963.
- PADOVANI, U., *La città di Dio di sant'Agostino: teologia e non filosofia della storia*, en *Sant'Agostino: Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*, Milán, 1931, pp. 220-263.
- PEASE, A. S., *The attitude of Jerome towards pagan literature*, en «Trans. and Proceed. of the Amer. Philol. Assoc.», 50, 1919, pp. 150-167.
- PFAETTSCH, J. M., *Der prophetische Charakter der vierten Ekloge Vergils bis Dante*, en «Historisch-politische Blätter», 139, 1907, pp. 637-646; 734-751.
- *Die Rede Konstantins d. Gr. an die Verdammung der Heiligen*, Freiburg, 1908.

- PIPER, F., *Virgilius als Theolog und Prophet des Heidentums in der Kirche*, en «Evangelischer Kalender», 13, 1862, pp. 17-87.
- PORTALIE, E., *Augustin (saint)*, en «Dict. de Théol. Cath.», cc. 2268-2472.
- PRUEMM, K., *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der vierten Ekloge Vergils*, en «Scholastik», 4, 1929, pp. 54-77; 221-264; 498-533.
- PUECH, A., *Histoire de la litt. grecque chrétienne*, 3 vols., Paris, 1928-1930.
- REITZENSTEIN, R. M., *Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch*, en «Vorträge der Bibliothek Warburg», I, 1922-1923, Leipzig, 1934, pp. 24-65.
- RODRIGUEZ, C., *El alma virgiliana de San Agustín*, El Escorial, 1931.
- *El magisterio literario de San Agustín y la poesía de Virgilio en la Edad Media*, en «Religión y Cultura», 15, 1931, pp. 110-138.
- ROSTAGNI, A., *La lett. di Roma Repub. ed Augustea*, Bologna, 1939.
- ROYDS, Th., *Virgil and Isaiah. A study of the Pollio with translations, notes and appendices*, Oxford, 1918.
- ROYER, R., *Specialisation et culture*, en «Savoir et vulgarisation», Paris, 1962, pp. 23-56.
- RUCH, M., *L'Hortensius de Ciceron: Histoire et reconstitution*, Paris, 1958.
- RUEGG, W., *Cicero und der Humanismus: Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Zürich, 1946.
- SANTORO, A., *E'gegi Virgiliani antichi: Donato, Macrobio, Servio*, Bari, 1945.
- SCHELKLE, K. H., *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart, 1939.
- SCHWEN, Ch., *Vergil bei Prudentius*, Leipzig, 1937.
- SIMPSON, A. D., *M. Minucii Felicis Octavius: Prolegomena, text and critical notes*, New York, 1938.
- STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der Frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa: Eine moralgeschichtliche Studie*, Munich, 1923.
- STIGLMAYR, J., *Kirschenväter und Klassizismus: Stimmen der Vorzeit über humanistische Bildung*, Freiburg i. Br., 1913.
- TESCARI, O., *Se effettivamente S. Agostino abbia distimato Cicerone*, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani, Roma, aprile, 1959*, Roma, 1961, vol. II, pp. 197-205.
- TESCARI, O., *Nota augustiniana*, en «Convivium», 1953, pp. 414-421.
- TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vols., Paris, 1958.
- THOMAS, E., *Scoliaes de Virgile, essai sur Servius et son Commentaire*, Paris, 1879.
- TROOZ, Ch. de, *La critique de Virgile dans les Commentaires de Servius*, en «Le Musée Belge», 33, 1929, pp. 229-261.
- VASOLD, J., *Augustinus quae hauserit ex Vergilio*, 2 vols., München, 1907-1908.
- VEGA, A. C., *Introducción a la filosofía de San Agustín*, El Escorial, 1928.
- VOGELS, H. J., *Die Heilige Schrift bei Augustinus*, en «Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft», Köln, 1930, pp. 411-421.

- WALTER, F., *Zu Cicero und Augustinus: De Civ. Dei, II, 16*, en «Philol. Wochenschrift», 61, 1941, pp. 431-432.
- WEBER, W., *Der Prophet und sein Gott. Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils*, Leipzig, 1925.
- WEST, A., F., «Philosophaster» (*De Civitate Dei II, 27*, en «Classical Philology», XI, 1916, pp. 101-102.
- WIJNPERSE, M. A. van de, *Virgilius bij Augustinus*, en «Studia Catholica», 7, 1931, pp. 132-140.
- WIRTH, H., *De Vergilii apud Senecam philosophum usu*, Freiburg, 1900.
- ZIELINSKI, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig, 1912^o.
- ZWIERLEIN, S., *Venantius Fortunatus in seiner Abhängigkeit von Vergil*, Würzburg, 1926.