

Et in principio Verbum

Un estudio de las relaciones entre retórica y lenguaje religioso a través del uso y función de los *signa*, *argumenta* y *exempla* en *Sancti Augustini In Joannis Euangelium Tractatus*

Entre la retórica y el lenguaje religioso se concretan unas relaciones ineludibles y necesarias en tanto que éste necesita de aquélla como medio más adecuado para conseguir sus objetivos y ambos tienen la misma finalidad: la persuasión. Esta relación, que surge de la propia esencia de la funcionalidad del lenguaje en que se expresan las religiones ¹, de aquello que hacen con él quienes lo utilizan, donde reside la clave para catalogar sus funciones y posibilidades ², ha sufrido una tortuosa historia, aunque ambas siempre hayan estado unidas de una u otra manera. Incluso los más virulentos ataques contra la retórica y la cultura antigua desde las filas cristianas, como los muy conoci-

1 Kennedy, G., *A New History of Classical Rhetoric*, Princenton 1994, 257: «Note the examples and enthymemes used even in the Ten Commandments to gain persuasion: I am thy Lord, your God, who brought you out of the house of Egypt»; Burke, K., *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Berkeley 1970: «The rich man's prayer is not the poor man's prayer»; Reid, R. S., «When words were a Power Loosed: Audience Expectation and *Finished* Narrative Technique in the Gospel of Mark», *The Quarterly Journal of Speech*, 4 (1994) 410-447: «His biography of Jesus adapted an existing narrative traditio to his rhetorical purposes, shaping each of the stories to his own persuasive ends».

2 Tomasini Bassols, A., «El lenguaje religioso», en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, III, J. Gómez Caffarena (ed.), Madrid 1993, 145-159, aquí especialmente 154.

dos de Tertuliano o el mismo san Pablo³, no se desprenden en ningún momento del instrumental retórico, no sólo porque conocen su eficacia, sino por algo más sencillo y directo, porque no pueden. La intuición teológica expresada en el evangelio de Juan 1, 1: «in principio Verbum», se puede utilizar desde la filología para poner de relieve la primacía del lenguaje en los modos expresivos de las religiones⁴ y entre las diferentes posibilidades de éste, la dimensión retórica como su más íntima y prístina cualidad⁵.

Entre estas dos inquietudes, la del lenguaje en su dimensión efectiva, mejor aún, pragmática, es decir, la Retórica, y el lenguaje como expresión de la religión, el lenguaje religioso, nuestro artículo intenta trazar una línea de unión, de ponerlas en contacto y mostrar de qué manera los recursos retóricos, siguiendo el magisterio de Quintiliano, y aplicando su enseñanza cualitativamente actual, se ponen al servicio de las peculiaridades del discurso religioso en la obra de san Agustín. Para ello quizá sea preciso aventurarnos a describir siquiera brevemente cómo consideramos a la retórica, qué es, para qué sirve, de qué manera actúa y, por otro lado, realizar lo mismo con el lenguaje religioso respecto a parecidas preguntas que arrojan respuestas similares en ambos casos.

Comencemos por recoger una importante contribución de Platón a la retórica, que se alza sobre su postura crítica: la retórica es psicagogía⁶, conducción de almas. Este estatuto le confiere una especial importancia, así como una capacidad que siempre hay que tener en cuenta, en tanto que puede servir para persuadir tanto de lo bueno como de lo malo. Incluso la filosofía, que tanto en Platón como en Aristóteles y en general en los demás griegos, tiene una dimensión eminentemente práctica que la hace culminar en la ética y en la política, se considera campo

3 1 Cor. 2, 1.4; 1, 17 entre otros lugares.

4 Ortega, A. *Retórica y homilética*, Salamanca 1993, 15: «Se podría concebir una imagen del Cristianismo sin ritos y aun sin sacramentos, pero nunca sin la palabra. Sólo en la palabra es proyectable la idea de toda cosa, dentro del lenguaje humano».

5 Burke, K., *op. cit.*, V: «The subject of religion falls under the head of rhetoric in the sense that rhetoric is the art of persuasion, and religious cosmogonies are designed, in the last analysis, as exceptionally thoroughgoing modes of persuasion».

6 Platón, *Fedro*, 271c-d.

que requiere una fertilización retórica⁷. Sin entrar en los problemas de la moralización de la retórica, la postura de Platón sugiere ya una cercanía con el interés de las religiones, que al fin y al cabo se pueden definir de la misma manera, también ellas son conductoras de almas, la razón última de la religión se entiende desde una intención efectivamente psicagógica.

A esta intuición de Platón hay que añadir la delimitación de Aristóteles: «Ἔστω δὴ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρηῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν»⁸, mediante la que propone una finalidad concreta que permite distinguirla de otros tipos de empleo del discurso, o dicho de otra manera, de otros actos o macroactos de habla debido a la cualidad de su fuerza ilocucionaria con pretensiones perlocutivas⁹. Con el lenguaje se pueden hacer muchas cosas, pero habrá que tener en cuenta las intenciones y los resultados perseguidos para catalogar esos usos distintos del lenguaje. Porque se puede hablar en el foro, ante los jueces, ante público distinto, con uno mismo, con Dios u oyentes diversos, pero se puede estar intentando la misma acción. Éste es el caso del uso retórico del lenguaje y, como veremos, del lenguaje religioso.

A esta precisión definitoria, Aristóteles incorpora los factores sobre los que actúa el discurso retórico, el *éthos*, *páthos* y *lógos*, procurando con ello a la retórica la posibilidad de huir de la mera magia, de lo que hoy llamaríamos publicidad, de lo que criticaba Platón en el *Gorgias*, y acercándola a una consideración razonable de la persona de manera íntegra. La retórica consiste en una búsqueda de medios de persuasión que han de afectar a la persona en su carácter, en sus emociones y en su pensamiento¹⁰. El *lógos* se ve apreciado de esta manera en toda su fuerza como: «La razón (*lógos*) que convence y a la vez

7 Camps, V., *Ética, retórica y política*, Madrid 1988, 54, lo expresa claramente citando a Petrarca: «Gracias a la eloquentia se logran los fines de la filosofía». Cf. para Platón y su relación con la retórica, Carchia, G., *Retórica de lo sublime*, Madrid 1994.

8 Aristóteles, *Retórica*, A, 1355b, 25: «Sea, pues, la Retórica la capacidad de contemplar las posibilidades de persuasión en cada caso» (traducción de López Eire, A.).

9 Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona 1990, 143-152; Searle, J., *Actos de habla*, Madrid 1990, 62-72; Escandell Vidal, M.V., *Introducción a la pragmática*, Barcelona 1993, 74-78.

10 Cf. Laborda, X., *Retórica interpersonal*, Barcelona 1996, 49-67.

arrastra racionalmente (lógos), la argumentación (lógos) que revela al auditorio el sosegado y fiable carácter del orador, el encendido verbo (lógos) que emociona, y la palabra (lógos) apropiada y escogida que produce goce estético»¹¹. Así pues, el lógos se dirige a la persona en su integridad con el propósito de convencerla, pero no sólo eso, sino también con la intención de moverla a la acción. La persuasión no es un mero movimiento interior, sino una puesta en acción del convencimiento, es convencimiento más acción¹². La retórica tiene un interés perlocutivo, se habla desde posturas retóricas para que la gente actúe, como atinadamente apreció y declara san Agustín: «frustra persuadetur verum esse quod dicitur, frustra placet modus ipse quod dicitur, si ita non discitur ut agatur»¹³.

Desde estas consideraciones básicas, proceden los medios concretos en que se llevará eso a cabo, es decir, se buscarán las maneras donde apoyarse para conseguir persuadir, la forma de encontrar, hacer funcionar y presentar ese lógos multívoco. Nosotros consideramos que los lugares radicales donde confluyen esos intereses y desde donde se difunden a las demás operaciones retóricas residen en la operación de *inuentio* como núcleo y motor del vehículo que se ha de poner en marcha. No olvidamos la importancia de las demás operaciones¹⁴, incluso desde un cierto punto de vista puede parecer hasta inadecuado establecer distinciones en lo que al fin y al cabo se trata, que

11 López Eire, A., *Actualidad de la retórica*, Salamanca 1995, 29.

12 Perelman, Ch. - Olbrechts-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación*, Madrid 1989, 65-71: «Para aquel que se preocupa por el resultado, persuadir es más que vencer, al ser la convicción sólo la primera fase que induce a la acción». Varias consideraciones de persuasión en González Bedoya, J., *Tratado histórico de retórica filosófica*, II, Madrid 1990, 151-220.

13 San Agustín, *DDC*, IV, 13: «... en vano se persuadirá de que lo que se dice es verdadero, en vano agrada el modo mismo en que algo se dice, sino se aprende para que se haga».

14 López Eire, A., estructura la obra antes citada siguiendo las operaciones retóricas clásicas: *inuentio*, *elocutio* y *dispositio*, poniéndolas de relieve según su recuperación actual en la teoría de Perelman, la del Grupo μ y la Pragmática y acentuando su interconexión, de manera que se afirma en 175-176: «El discurso retórico es un *acto de habla psicagógico total*, en el que el hablante busca la *máxima coherencia* y la *sintonía perfecta entre texto, contexto y ejecutantes* mediante la *palabra* y la *representación o ejecución del texto* con el *propósito* de lograr la *adhesión* del oyente, es decir, del *auditorio*» (Los subrayados son del autor).

no es otra cosa que un discurso coherente en el que cada una de sus partes y operaciones constitutivas se engarza con las demás, pero constituye misión del estudioso analizar un cuerpo en orden a buscar las relaciones anatómicas y funcionales entre sus diversas partes, por más que se trate de un único organismo. En este sentido estimamos que la *inuentio* debe de tener una consideración especial y relevante, porque desde ella se encuentran los cauces argumentativos mediante los cuales se puede hacer fuerza para cambiar de opiniones, abrir nuevas perspectivas, hacer ver inéditas posibilidades y horizontes, presentar una idea, argumentar, en suma, para conseguir ciertos objetivos¹⁵ para los cuales se organiza (*dispositio*) y posteriormente se expone (*elocutio*) un discurso. Un discurso siempre consta de un entramado de argumentaciones que sirven de cauce a las ideas e intenciones en él contenidas, lo que se aprecia más si cabe en este tipo de lenguaje con el que tratamos que reivindica y considera de manera tan especial el contenido frente a la forma.

Desde este punto de vista puede colegirse que no hay que confundir la retórica con una mera teoría de la elocución, que este aspecto no es el que más nos ha de interesar, sino que tendremos que dirigirnos a un horizonte más en consonancia con lo que pretendemos siguiendo, también en esto, la guía de san Agustín: «His enim maxime utile est nosse, ita esse praeponendas verbis sententias, ut praeponitur animus corporis. Ex quo fit, ut malle ita debeant veriores quam desertiores audire sermones, sicut malle debent prudentiores quam formosiores habere amicos»¹⁶. Si pretendemos establecer los puntos de contacto entre la retórica y el lenguaje religioso debemos indagar en aquellos lugares que nos indican que esto se posibilita de manera radical, puesto que ambas tratan de convencer y mover a las personas, de conseguir cambiar sus puntos de vista, de orientar su acción hacia la diana que señala la palabra mediante la argumentación. Es decir, hay que aten-

15 Perelman, Ch, *Tratado...*, *op. cit.*, 105: «La argumentación es una actividad que siempre trata de modificar un estado de cosas preexistente».

16 CR IX, 13, 4: «En efecto, a éstos les es utilísimo saber que los conceptos deben ser preferidos a las palabras, como el alma al cuerpo. de donde se sigue que, así como deben preferir escuchar discursos verdaderos que bien elaborados, del mismo modo deben preferir los amigos prudentes a los hermosos».

der a las vigas maestras que construyen un discurso, los puntos de fuerza en que se sostiene un tal edificio, lo que nos conduce a considerar de manera muy principal los recursos de *inuentio*. Recurramos de nuevo a san Agustín: «*Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio scripturarum: modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. De inveniendi prius, de proferendo postea disseremus*»¹⁷. La prelación indica el rango de cada una, la extensión que a ellas dedica en el libro citado, tres libros para el *modus inveniendi* y uno para el *proferendi* también. La primera urgencia para Agustín estribaba en encontrar las ideas a exponer, en extraer de la Escritura lo que había de ser expuesto a los paganos y a los mismos cristianos, cuando no en lucha con los herejes que buscaban en las mismas fuentes, que también se basaban en la Escritura.

Pero aquí radica el quid de la cuestión, también esas ideas que se iban a proponer se habían de indagar mediante el instrumental retórico, en tanto que la retórica no consistía meramente en medios expresivos, sino también de invención y, derivando de ahí, de argumentación¹⁸. La retórica antigua se había acercado no sólo a la capacidad humana de expresar la realidad, sino también de indagar en ella, de buscar entre las cosas y las ideas para sacar a la luz aquellas que resultaban precisas en éste o aquel momento. Los tópicos, por ejemplo, son una sistematización de penetración en lo real, y a su través se puede llegar a una conformación del mundo, a proponer una cosmovisión que sea aceptable para las personas. Esto obedece no sólo al arte peculiar de la retórica, sino a algo más general que consiste en que todas las facultades o dimensiones humanas se hallan afectadas por el lenguaje¹⁹. De ahí que haya que buscar en las pro-

17 *DDC*, I, 1: «En dos bases se apoya toda explicación de las Escrituras: el modo de encontrar (*modus inveniendi*) lo que ha de ser entendido y el modo de exponer (*modus proferendi*) lo que ha sido entendido. Vamos a tratar primero del modo de encontrar y después del modo de exponer».

18 Éste es el punto central de la teoría de Perelman; así, en Perelman, Ch., *Tra-tado...*, *op. cit.*; cf. González Bedoya, J., *op. cit.*, II, 16-19.

19 La afirmación de Isócrates en Nicocles, 9 se adelanta a actuales consideraciones científicas, pero resulta de singular claridad expresiva y un resumen preciso de esta postura: «*οὐδὲν τῶν φρονίμως πραττομένων εὐρήσομεν ἀλόγως γιγνόμενον*»: «encontraremos que ningún acto mental sucede sin el lenguaje». Desde un punto de vista lingüístico Schaff, A., *Lenguaje y conocimiento*, Barcelona 1973, 204. Desde la

posiciones que arroja la retórica como primera sistematización del modo de buscar ideas y argumentos con el que exponer nuestras intenciones a través del vehículo de la lengua²⁰.

Pero es que, además, este sesgo de nuestra visión de la retórica lo proporciona el otro polo de nuestro estudio, el lenguaje religioso. Quizá en otros tipos de lenguaje la retórica haya de incidir más en otras de sus operaciones o facultades, pero aquí, en la religión, encontramos que lo importante se transvasa al contenido y que lo que se pretende en la persona a la que llega ese contenido es un movimiento de ésta en su integridad que se identifica con la persuasión y al que se llama fe²¹. El interés de la religión en su expresión no radica en narrar, como parece ser una de las posiciones que se encuentran a menudo para describir el lenguaje religioso²², el lenguaje religioso no es narrativo, su interés se centra en otra finalidad: llegar a hacer que brote la fe o a que se mantenga, es decir, una finalidad pragmática, podríamos decir que perlocutiva, persuasiva ciertamente²³. Si esto es así, la cuestión estriba en designar los medios más adecuados para conseguir este

psicología Bronckart, J. P., *Teorías del lenguaje*, Barcelona 1980, 41-57. Desde la filosofía, Vázquez, J., *Lenguaje, verdad y mundo*, Barcelona 1986, 16: «Lo que todo esto nos quiere decir es que el mundo de los objetos percibidos no es independiente de la esfera lingüístico-cultural bajo la que las impresiones sensibles se nos hacen presentes en la experiencia perceptiva».

20 Valesio, P., *Novantiqua. Rhetoric as a Contemporary Theory*, Indiana 1980, 32: «We can express reality only through selection or stylization. This is the root of rhetoric, this is what explains its essential importance for all the sciences of man and society». De hecho, la lengua por sí misma posee propiedades argumentativas, como señalan Anscombe y Ducrot; así en Anscombe, J-C. - Ducrot O., *La argumentación en la lengua*, Madrid 1994.

21 Kinneavy, J. L., *Greek Rhetorical origins of Christian Faith*, New York 1987, 4: «It is my contention, on the contrary, that many of the major features of the concept of persuasion, as embodied in Greek rhetoric of the Hellenistic period, are semantically quite close to the Christian notion of faith».

22 Así en Castro Cubells, C., «Consideración fenomenológica del lenguaje cristiano», en *Doce ensayos sobre el lenguaje*, Madrid 1974, 17: «Ahora podemos decir que la esencia del hablar cristiano es la narración». Y la sorprendente afirmación de Maldonado, L., *La homilía. Predicación, liturgia, comunidad*, Madrid 1993, 158: «la homilía tiene un carácter no tanto argumentativo cuanto narrativo».

23 Que la característica esencial del lenguaje religioso no es la narratividad se aprecia nítidamente en la oración, tanto comunitaria como individual, que, por el contrario, sí tiene rasgos retóricos, cf. Solère, J. L., «De l'orateur a l'orant. La rhétorique divine dans la culture chrétienne occidentale», *Revue de l'Histoire des Religions*, 2 (1994) 187-224: «En latin, le terme oratio désigne spécialement les discours que font les orateurs, où une argumentation vise à convaincre l'auditoire. Or ces discours sont les plus

efecto, donde aparece la retórica. Es decir, desde la comunidad de finalidades se llega a la funcionalidad y adaptación de los medios retóricos tanto de invención como de disposición y expresión, porque son las formas que se habían aquilatado en la antigüedad para conseguir el mismo tipo de efectos que buscaba la religión respetando los condicionantes que ésta establecía ²⁴.

En efecto, la atracción que debe producir la religión tiene que respetar la libertad, es decir, no hay fe si ésta es obligada, y también las dimensiones constitutivas de la persona: su racionalidad y su voluntad, como la sede de los movimientos efectivos y volitivos, no meramente racionales. Santo Tomás, definiendo el acto de la fe, señala que: «Crear es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia». Respecto a la definición de santo Tomás hay que poner de relieve que es un acto del entendimiento, pero sobre el que impera la voluntad, voluntad que asiente, libremente, porque no puede ser de otra manera, a una revelación, es decir a un acto de comunicación.

Esto es así porque «la fe —como señala ese magnífico retórico cristiano que fue san Pablo— viene de la audición, la audición de la palabra de Cristo...» ²⁵, cualidad comunicacional en la que abunda el catecismo de la Iglesia Católica: «la fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y se entrega a él...» ²⁶. La puntualización de la segunda cita que traemos incide en este sentido, cataloga a la fe como respuesta, es decir, que nos encontramos con una manifestación, una respuesta, un acto voluntario y racional, podríamos decirlo en otras palabras, un acto comunicativo ²⁷ de naturaleza social ²⁸ que pone en fun-

souvent des plaidoires destinés à obtenir la clémence d'un juge. D'où le nom d'oratio pour les demandes que l'homme adresse au souverain Juge», p. 192.

24 Cavallero, P. A., «La retórica en la Epístola a los Romanos de San Ignacio de Antioquía», *Helmántica*, 147 (1997) 269-321.

25 Rm 10, 17: «ἀρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς ἢ δὲ ἀκοῆ διὰ ῥήματος Χριστοῦ».

26 *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992, 15.

27 Kinneavy, J. L., *op. cit.*, 50: «If the establishing of faith is viewed as a process which God, through a verbal message, reveals knowledge to assenting humans, then faith is seen as a communication process including the same components of other communication processes: a sender, a receiver, a message and a subject matter».

28 Boff, L., *La Iglesia: carisma y poder*, Santander 1982, 41: «La fe cristiana hace su aportación específica, en el proceso global de liberación de los pobres, privi-

cionamiento las capacidades de las personas consideradas en su integridad y que busca la afirmación u actuación en consecuencia con respecto al mensaje o revelación que se transmite. En este sentido, la fe es el resultado de un acto de comunicación, que reviste características de acto de habla perlocutivo. Un resultado al que no se llega mediante mero razonamiento, ni mero 'emocionamiento', ni sola estética, sino mediante un lógos razón, un lógos voluntad, que busca convencer razonablemente, persuadir, ya que «per scientiam ginnitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia»²⁹, como enseña santo Tomás.

Esta ciencia es lo que se halla en san Agustín, de ahí que nos volviéramos hacia él para llevar a cabo nuestro estudio. Pero no sólo se encuentra desde el aspecto teórico reflexivo³⁰, como se pone de manifiesto en el *De Doctrina Christiana* y en el *De Chatequizandis Rudibus* e incluso en sus apreciaciones del *Contra Cresconium*, entre otros lugares, sino también en el práctico, en sus múltiples predicaciones y escritos y, más aún, también en su vida. En efecto, san Agustín como él mismo nos confiesa, persuadió y fue persuadido, comprobó en sí los efectos de aquello que estudiaba y enseñaba. Veán sus propias pala-

legiando los medios no violentos, la fuerza del amor, la capacidad inagotable de diálogo y de persuasión y procurando entender a la luz de unos criterios éticos apoyados en la tradición, la violencia, que a veces resulta inevitable porque viene impuesta por quienes no desean cambio alguno».

29 St. Tomás, 2.2 q. 6 a. 1: «por el conocimiento nace la fe, y se nutre mediante la persuasión exterior, lo que se consigue por una cierta ciencia».

30 Las apreciaciones sobre las aportaciones de San Agustín a la retórica varían notablemente, desde la de Marrou, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, 519: «La De Doctrina Christiana est donc quelque chose de nouveau, bien différent de ce qu'enseigne jusque là l'école antique...», a la de Comeau, M., *La rhétorique de Saint Augustin d'après les Tractatus in Ioannem*, Paris 1930, 22: «La théorie du style et de l'éloquence n'y présente aucune nouveauté». Más comedido se muestra Oroz Reta, J., *La retórica en los sermones de San Agustín*, Madrid 1963, 73: «A nuestro modo de entender, el carácter revolucionario de la obra agustiniana en lo que se refiere a la retórica, radica principalmente en pretender establecer un tratado de elocuencia sin las complicaciones absurdas e inútiles de las *téjnai retoricái* tan del gusto y tan de moda en todo tiempo». Al menos se le pueden agradecer dos importantes contribuciones que resalta Ortega, A., *op. cit.*, 33: «La importancia de San Agustín no está en el escueto mérito de haber salvado la retórica como instrumento comunicativo. Consiste en haber descubierdo para ella un sentido nuevo: en transformarla de cultura preferentemente hablada en cultura escrita, sin deponer su original función».

bras: «Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamur...»³¹. De esta manera san Agustín se erigía en un punto central de reunión de los intereses de la religión y de la retórica, en él se efectúa su confluencia de manera teórica, práctica y vital. Persuadido primero por el *Hortensio* de Cicerón a la filosofía, después por la secta maniquea de la que, más tarde, resultó ‘despersuadido’ por la falta de cualidades oratorias de Fausto y persuadido de nuevo por la palabra de san Ambrosio, persuasor de sus amigos, de sus alumnos, de sus oyentes de Hipona, maestro en Cartago y en Roma, escritor constante, prolífico, ubérrimo, mostrando en sus escritos un talante de predicador, de retórico, de persuasor, se nos propone como un punto donde se aprecia de manera óptima la utilización retórica del lenguaje religioso, tanto en su finalidad como en sus instrumentos y funciones³².

San Agustín era consciente, por su propia formación, por su ejercicio y experiencia personal³³ del valor de los procedimientos retóricos en orden a transmitir ideas y conseguir que las personas las aceptaran, también sabía que para ello había que buscar y poner de relieve lo que en efecto llega a calar como persuasión en las personas, es decir, aquellas verdades o ideas o emociones que el orador debe indagar respecto a auditorio al que se va dirigir y en el contexto preciso. Esos puntos nucleares desde donde brotaría el discurso, que configurarían las posteriores operaciones de *dispositio* y *elocutio*, se encontraban mediante la operación de *inuentio*, por lo que lo urgente era remitir al orador a espigar en el campo nutricional de la *inuentio* cristiana, la Biblia, y señalar los procedimientos mediante los que podía ser llevado a cabo, como de hecho realizó en los tres primeros libros del *De Doctrina Christiana*.

31 *Conf.*, IV, 1.

32 García González, J. M., «De rétor a cristiano. Una visión desde la retórica de las conversiones de San Agustín», *Augustinus*, 166-167 (1997)321-338.

33 Langa P., «San Agustín y la cultura», *Revista agustiniana*, 36 (1996) 3-33; Mohrmann, C., *Études sur le latin des Chrétiens. Tome I: Le latin des Chrétiens*, Roma 1961, especialmente «Augustine and the eloquentia», 361- 370; «Saint Agustin predicateur», 391-402, y «Das Wortspiel in den augustinischen Sermones»; Oroz Reta, J., «San Agustín y la cultura clásica», *Helmántica*, 14 (1963)79-166; *San Agustín: cultura clásica y cristianismo*, Salamanca 1988.

En el caso de san Agustín, como en el de los auténticos predicadores cristianos, la forma de expresión depende de las ideas que se expresan. Gran parte de la polémica que mantienen los primeros cristianos con la cultura pagana y con la retórica, puede interpretarse desde la necesidad que se planteaba de expresar las nuevas ideas cristianas y la búsqueda de los moldes, de las formas adecuadas que sirvieran de vehículo al inaudito mensaje sin desvirtuar su contenido y sin que sufriera transformación en el traslado desde los modos expresivos judíos a aquellos otros con los que podría ser entendido, asimilado y seguido por las nuevas gentes y naciones donde esa palabra fuera predicada. El contenido de la predicación centraba el interés y las preocupaciones, no se trataba de hablar por hablar ni siquiera por agradar, por hacer literatura o conseguir bellos discursos, el objetivo último se encaminaba hacia que se comprendiera la doctrina de manera que se aceptara. El agrado, el adorno, el *ornatus*, si servía a esa meta era bienvenido, en caso contrario denostado. Tengan en cuenta que el objetivo último del lenguaje religioso tiene siempre un fin pragmático, no meramente narrativo ni literario.

La retórica resultaba la construcción que la antigüedad había elaborado a lo largo de los siglos para servir de instrumento al discurso persuasivo, como hemos dicho, a ese tipo de discurso que tiene como objetivo el poner los medios adecuados en cada caso para persuadir y la religión cristiana encontró en ella justamente el arte que necesitaba para llevar a cabo la transmisión que querían hacer y del modo cómo se quería conseguir. Compartían la finalidad, pues se trataba de que al anuncio de la joven religión unas personas se convencieran de aquello y transformaran ese convencimiento en acción, es decir, la antigua persuasión retórica. Los medios instrumentales precisos estaban catalogados, estudiados y con una gran cantidad de experimentación a sus espaldas, incluso más, aunque la retórica empleaba el ornato, éste no constituía una cualidad imprescindible, con lo que a su través se podía llegar a un modo de expresión sobrio que destacara especialmente las ideas que se iban a proponer, justamente lo que se andaba buscando. Esto puso en práctica san Agustín y lo que aquí vamos a analizar.

Un problema cierto consiste en decidirse a elegir alguna de sus obras para proceder a nuestra investigación, debido pre-

cisamente a las múltiples ofertas y posibilidades que ofrece. Nos hemos decidido por los *Tractatus in Ioanem* debido a varias de sus características. Consiste en una obra de predicación, es decir, propiamente religioso-retórica, fundamentalmente argumentativa, tengan ustedes en cuenta que nosotros no investigamos si san Agustín utiliza o no la retórica sino cómo lo hace, cómo emplea los recursos de *inuentio* y para qué usa cada uno en concreto, uso y función, dice el subtítulo de nuestro artículo. Otra característica de esta obra consiste en ser una predicación exegética, que seguía de cerca el evangelio de Juan y había de sacar a la luz y explicar dicho evangelio, es decir, que tenía que efectuar una tarea de tipo hermenéutico-exegético, con lo que debería aplicarse de manera especial a la *inuentio*, a tratar de encontrar las ideas y posibilidades de ese evangelio. Otra razón más estriba en que tenemos, entre otras, la referencia de varias obras de Marie Comeau³⁴ que trataba esta colección de sermones desde la retórica, pero justamente en el terreno en que nosotros no íbamos a tratar, en lo que podemos denominar *modus proferendi*, lo que permite comparar distintos puntos de acceso desde la retórica a un mismo texto, al tiempo que nos proporcionaba ciertas pistas sobre la obra misma. Por último, los *Tractatus* son un trabajo de madurez de san Agustín, en los que se podía pensar que se encontrarían de manera conspicua todos sus recursos. Sin embargo, hay que indicar que la elección conserva un cierto carácter anecdótico, porque según nuestro modo de ver las cosas, este uso y función de recursos retóricos se podría haber indagado en toda la obra de nuestro autor y aún en la mayor parte de los escritos de cariz religioso.

Desde estos presupuestos nuestra investigación se centra en cómo y para qué utiliza san Agustín los recursos retóricos de *inuentio*³⁵, siguiendo la distinción de Quintiliano en *signa, argumenta y exempla*³⁶. Es ésta una clasificación sencilla y ele-

34 Comeau, M., *La Rhétorique, op. cit.; Saint Augustin. Exégète du quatrième évangile*, Paris, 1930; «La vie intérieure du chrétien d'après les». Trac. in Io «de saint Augustin», *RSR*, 20 (1930) 125-149. También Pontet, M., *Saint Augustin: sermons sur san Jean*, Namur 1958.

35 Cf. Albaladejo, T., *Retórica*, Madrid 1989, 73-116, especialmente 91-100.

36 Quintiliano, *Institutio*, V, 9, 1: «Omnis igitur probatio artificialis constat aut signis aut argumentis aut exemplis».

gante, que sistematiza de manera coherente los procedimientos de invención con el interés de que se puedan poner en práctica. No es momento ahora de tratar los puntos de contacto de nuestro autor con Quintiliano, pero podemos señalar que la elección de su sistematización para aplicarla a san Agustín obedece fundamentalmente en la fuerza interna de su simplicidad exhaustiva, que la mantiene como un apropiado método de aprendizaje y aplicación retórico. Todos los medios artísticos de búsqueda se pueden incluir en ella sin fuerza, con lo que resulta posible llevar a cabo un estudio como el que pretendíamos siguiendo las claves propuestas por Quintiliano³⁷. Aquí vamos a considerar los *signa*, diferenciando entre *signa necessaria* y *non necessaria*, los *argumenta*, entre los que incluimos en una primera división que denominamos *ratiocinatio*, los silogismos y entimemas, las preguntas y respuestas y la alegoría, en una segunda división que abarca los *loci*, prestamos atención a los *loci a persona*: *genus, aetas, sexus, educatio, habitus corporis, natio, patria, fortuna, condicio, animi natura, studia, ambitio, acta dictaque, commotio, consilium* y *nomen* y a los *loci a re*: *causa, locus, tempus, facultas, modus, finitio, similes, comparatio, fictio*. Por último, consideramos las *res gestae*, donde se incluyen los *exempla, fabulae, similes* y *auctoritates*.

Pues bien, san Agustín utiliza de manera abundante los *argumenta* y los *exempla*, pero no tanto los *signa*. No podemos ocultar que esta primera constatación nos produjo una cierta sorpresa, pues pensábamos que los emplearía también, ¿por qué no? Es más, parece a primera vista que uno de los apoyos de las religiones consiste en los signos, bien a través de lo que llamamos milagros o en forma de testimonios personales que van desde un comportamiento honrado hasta el ejemplo del mártir. Sin embargo, san Agustín se muestra muy comedido en acudir a estos recursos. Y la explicación radica en el mismo ser de la religión, que no admite los signos con igual valor probatorio

37 No vamos a reproducir todas las definiciones de cada uno de los recursos de inventio que señala Quintiliano, y que se pueden encontrar respectivamente en *Institutio*, V, 9, más en concreto, los *signa* en V, 10, 1-19 los silogismos y entimemas en V, 10, 20-32, los *loci a persona*, en V, 10, 33-94 y los *loci a re*, V, 11, 1-44. Cf. Lausberg, H., *Manual de retórica literaria*, I, Madrid 1983, 297-361.

que, por ejemplo, la oratoria forense. En un juicio la herida de una puñalada sirve como signo respecto a un arma de la que se puede comprobar si fue originada por ella, de donde se apuntará hacia el culpable, pero unas heridas difícilmente pueden servir como signos de la resurrección³⁸. Por otra parte, la religión prefiere un acercamiento que no tenga que basarse en este tipo de signos, que se resume en la aseveración de Jn 20, 29: «μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες» («bienaventurados los que creyeron sin ver») Propiamente en la religión no se encuentran signos necesarios, según las definiciones de Quintiliano, porque todos los signos religiosos requieren explicación, como es el caso de los milagros a los que nos referíamos antes, aún más, pueden ser interpretados de diversas maneras dependiendo de factores como la autoridad de quien lo realiza, la fe de los que asisten al milagro o incluso la nación a la que pertenecen, como es el caso de las comparaciones que establece Jesús entre los judíos y los samaritanos. Esto es lo que advierte con claridad Agustín en *Tr.* 98, 2: «Ipsa vera caro eius, in qua facta est vera mors eius et vulnera vera confixi, sanguisque percussi, non eo modo a carnalibus quo ab spiritualibus cogitatur... Ita fit ut praedicatus ab Apostolis Christus crucificatus, et Iudaeis esset scandalum, et gentibus stultitia, et ipsis vocatis Iudaeis et Graecis Dei Virtus et Deo sapientia»³⁹.

Con todo, se puede establecer una clasificación por temas respecto a los signos que se aducen en la manera que venimos hablando, que se concentran alrededor de la vida de Cristo y en algún personaje relevante, como Juan Bautista⁴⁰. Esta división comprendería signos sobre la Pasión, incluyendo este apartado la cruz y humanidad de Cristo, la resurrección y la asun-

38 Fernández Ramos, F., «Los signos en los *Tractatus in Ioannem*», *Augustinus*, 33 (1988) 75-92, así la afirmación: «Creemos que él tuvo conciencia clara de que la historia como tal y por sí misma no hubiese sido suficiente argumento para ser registrada en unos libros que son evangelio», pp. 75-76.

39 «Su misma carne real, en la que se realizó su carne real y que sufrió auténticas heridas y derramó sangre, no del mismo modo es considerada por los carnales que por los espirituales... De ahí que Cristo crucificado predicado por el Apóstol fuese escándalo para los judíos, locura para los gentiles y para los llamados, tanto judíos como griegos, la fuerza y la sabiduría de Dios».

40 *Tr.* 124, 4; 124, 2.

ción⁴¹, signos sobre Cristo⁴², tanto anunciadores como propios, signos de los Elementos⁴³, y sobre Juan Bautista, pero todos ellos, además de ser escasos en el conjunto de la obra y con respecto a otros procedimientos retóricos, sufren la misma consideración: en los *Tractatus* adquieren la categoría de símbolos, indicios, figuras de otra realidad. Tomemos uno de los ejemplos que utilizamos. Dice san Agustín en el *tractatus* 16, 4: «Viderunt qui crucifixerunt, palpaverunt, et sic pauci crediderunt». Aparecen dos signos, ver y palpar al crucificado. En un tribunal o en una asamblea esto serviría como prueba de fuerza para testimoniar el fin de esa persona, si lo que interesa estriba en probar la crucifixión y que en efecto fue él, pero no para lo que se aduce: la fe en el resucitado. En este sentido, las obras, acciones y milagros de Cristo, pero también las que aparecen en el evangelio y en la Escritura quedan sujetos a interpretación, con lo que su poder de apoyo y sostenimiento de afirmaciones religiosas entra en cuestión, como se puede comprobar en la misma reflexión de Agustín: «Quisquis vero altius attenderit Christum dicentem: si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit..., inveniet ipsum fecisse, si quando quispiam Dei homo tale aliquid fecit»⁴⁴. Existe, en efecto, una distinción importante, como que las hicieron mediante el poder de Cristo, pero esa explicación requiere una argumentación que ya no se encuentra mediante el uso de signos, sino que hay que recurrir a los lugares.

En este sentido, nuestro autor utiliza los signos de que le provee el Evangelio, ciertamente, pero siempre acompañados de explicaciones y de apoyos en otros recursos. Su ámbito se restringe a la vida histórica de Jesús, especialmente en torno a la pasión y muerte, pero incluso en estos momentos con muchos reparos. El *tractatus* XCI supone una muestra de las afirmaciones que aquí venimos manteniendo. Todo el sermón, menos el

41 Véanse a modo de ejemplo los *Tractatus* (desde ahora abreviado a Tr) que aquí indicamos: Tr. 3,2; 3,3; 10,10; 11,3; 13, 13; 16, 4; 21, 13, 36,4; 121, 4; 122,2.

42 Tr. 5, 13; 6,5; 6, 7; 23,4; 35, 2-3; 35, 7; 49, 1-2; 114,3.

43 Tr. 3,5.

44 Tr. 91, 4: «Si alguno más atentamente atendiera a lo que dice Cristo: Si no hubiese hecho en ellos obras que ninguno otro ha hecho..., encontrará que él hizo lo que pudo hacer alguna vez un hombre de Dios».

número primero, que retoma el versículo comentado en el sermón anterior a modo de recordatorio y de puesta en situación, trata sobre los signos de Cristo, su comparación con otros signos, la especificidad de los de Cristo y la justificación de los mismos. El motivo lo proporciona la frase de Jn 15, 24: «Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius faceret, peccatum non haberent». El problema estriba en la explicación de las palabras recogidas en: «quae nemo alius fecerat». San Agustín recurre a los ejemplos para hacer patente primero la similitud y luego la disimilitud de las obras de Cristo. Los ejemplos son realmente *exempla dissimilia*, a los que se está dotando de una similitud ficticia, radicada en la aparente semejanza de las acciones. Veamos sus pasos:

— Igualdad de realizaciones: «Nulla quippe in operibus Christi videntur esse maiora quam suscitatio mortuorum; quod scimus etiam antiquos fecisse Prophetas»⁴⁵.

— Obras únicas de Cristo: Multiplicación de los panes, caminar sobre el mar, convertir agua en vino, dar vista a un ciego «et alia multa quae commemorare longum est».

— Obras únicas de personajes distintos de Cristo: Moisés: varias; Josué: detener las aguas del Jordán y al sol; Sansón: beber de la quijada de un burro; Elías, arrebatado por un carro de fuego; Eliseo: resucitó a uno después de muerto él; Daniel con los leones; Ananías, Azarías y Misael.

— Originalidad de las de Cristo:

• La cualidad: «Sed qui tam multa vitia et malas valetudines vexationesque mortalium tanta potestate sanaret, nullus omnino legitur antiquorum».

• Nacer de una virgen: «Omnia quidem caeterorum miracula superat, quod est natus ex virgine».

... Resucitar: «Iamvero illud quod die tertia in carne in qua occisus fuerat, de sepulcro se reddidit vivum...»⁴⁶.

45 Tr. 91, 1: «Ciertamente ninguna de las obras de Cristo se estiman mayores que la revivificación de los muertos, lo que sabemos que hicieron los antiguos profetas».

46 Tr. 91, 3: «Pero en absoluto de ninguno de los antiguos se lee que sanara tantos defectos y enfermedades graves y sufrimientos de los mortales con tanto poder...»
«Sin duda supera a todos los restantes milagros el que nació de una virgen».

Pero esas obras originales de Cristo, como puede verse de manera intuitiva, ya no son signos. San Agustín mismo lo nota en sus comentarios al nacimiento, que no fue patente, sino que los apóstoles llegaron a su conocimiento «non communi cum eis aspectu, sed discreto ab eis discipulatu» («no por la apariencia común con ellos, sino por su discreto aprendizaje»), y en referencia a la resurrección ocurre algo parecido: «sed neque hoc factum est in Iudaeis, nec coram eis» («pero ni esto se hizo en los judíos, ni cabe ellos»). Así pues, la cualidad no constituye signo, de hecho es un *locus*, ni el nacimiento virginal ni la resurrección. Por eso nuestro autor no puede dejar de notar:

«Quisquis vero altius attenderit Christum dicentem. Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit..., inveniet ipsum fecisse, si quando quispiam Dei homo tale aliquid fecit»⁴⁷.

Los signos que normalmente se atribuyen a Cristo, pues, apenas tienen fuerza probatoria para las tesis que se puedan sustentar en ellos, porque no sólo no son necesarios, sino que no prueban nada, puesto que cualquier hombre de Dios puede hacerlos. ¿Dónde reside la diferencia entre las obras de Cristo frente a todos los demás?:

«Nemo ergo alius fecit quaecumque opera in eis fecit, quoniam quisquis alius homo aliquid eorum fecit, ipso faciente fecit. Haec autem ipse, non illis facientibus, fecit»⁴⁸.

Se remite a su condición divina, que hace que Cristo lleve a cabo sus obras de otro modo, de una manera ejemplar si se quiere, o, en lo que nos interesa, que haya que recurrir a los lugares de modo o de condición para poder argumentar con las obras y acciones de Cristo, no a tratarlos como *signa*.

«Aún más, el que tres días después de haber sido muerto, saliera vivo del sepulcro...».

47 *Tr.* 91, 4: «Si alguno más atentamente atendiera a lo que dice Cristo: Si no hubiese hecho en ellos obras que ningún otro ha hecho..., encontrará que él hizo lo que pudo hacer alguna vez algún hombre de Dios».

48 *Tr.* 91, 4: «Ningún otro, pues, hizo las obras que él hizo en ellos, aunque algún otro hombre hizo algo de ellas, lo hizo mediante su actuación. Sin embargo, él las hizo por sí, no mediante aquéllos».

Sin embargo, san Agustín en este capítulo sí las trata como tal, aunque luego niegue su valor probatorio. Es técnica usada con alguna frecuencia en los *Tractatus*, la de aducir las obras de Cristo aunque de una manera u otra se niegue el valor de signo de dichas obras. Se procede de manera que queden patente los milagros, la resurrección u otras acciones, la argumentación se apoya en ellos, pero se intenta provocar la sensación de que no es así. También hay que tener en cuenta, como ya dijimos, que san Agustín las trata como signos desde su propia teoría, no tal como los define Quintiliano. Son signos en tanto que remiten a algo que hay que interpretar, que sacar a la luz, que dicen algo, que se refieren a un sentido oculto que habrá que desentrañar.

¿Para qué los utiliza entonces? Pues acercándose al sentido de signos no necesarios que da Quintiliano y que necesitan apoyarse en algo para hacer fuerza en la argumentación, pero, como dijimos, más bien como símbolos que remiten a otra esfera de significado, como indicadores de otra interpretación de las cosas, apoyándose en los lugares de *modo* frecuentemente, como ilustraciones de ciertos aspectos doctrinales, como autoridades y... como signos también, en una especie de ironía. Es decir, los aduce como signos sabiendo que no lo son e incluso negando que lo sean. Veamos cómo lo efectúa espigando en torno a las resurrecciones que llevó a cabo Cristo, a las que utiliza como signos, pero sobre las que encontramos afirmaciones como: «Nulla quippe in operibus Christi videntur esse maiora quam suscitatio mortuorum; quod scimus etiam antiquos fecisse Prophetas», en *Tr.* 91, 1, pero aún más en *Tr.* 49, 1: «Si ergo per illum facta sunt omnia, quid mirum est si resurrexit unus per illum, cum tot quotidie nascuntur per illum» («Pues si por él todas las cosas fueron hechas: qué hay de admirable en que uno resucite cuando todo nace cotidianamente gracias a él»). Las resurrecciones se prestan a una utilización como con fuerza de signo en momentos determinados, pero con la prevención de que pueden ser fácilmente desechables como tales y necesitar de justificación, de los lugares.

Anticipemos alguna objeción, porque en efecto se pueden encontrar ejemplos de uso de signos como tales, como se puede apreciar en *Tr.* 114, 3: «Exivit ergo Pilatus ad eos foras,

et dixit: Quam accusationem affertis adversus hominem hunc? responderunt, et dixerunt ei: Si non esset hic malefactor, non tibi tradidissemus eum. Interrogentur atque respondeant immundis spiritibus liberati, languidi sanati, leprosi mundati, surdi audientes, muti loquentes, caeci videntes, mortui resurgentes, et quod omnia superat, stulti sapientes, utrum sit malefactor Jesus»⁴⁹. En este caso recurre a ellos como prueba para demostrar que Cristo no es un *malefactor*, un malhechor, alguien que se dedicó a hacer el mal contraponiendo acciones buenas. Pero obsérvese que aquí no se trata de una prueba con valor religioso, sino de tipo moral e incluso legal, por tanto nos movemos en otro plano al que venimos manteniendo. Este podría ser un caso de infamia o calumnia en el que el procesado responde con acciones que prueban lo contrario de lo que se le acusa. No nos vale, pues.

La conclusión de esta primera aproximación nos lleva afirmar que san Agustín apenas utiliza en los *Tractatus* los signos, considerados como tales, para probar sus afirmaciones, sabedor de la necesidad de interpretación de los mismos, algo que por otra parte aparece ya en el evangelio, cuando se pregunta si Cristo hace los milagros con el poder de Dios o del demonio. No se cuestiona que sean signos de algo, sino de qué, éste es el problema que tiene san Agustín. Tanto más cuanto la herejía, siempre presente a lo largo de los sermones, puede utilizarlos con la misma facilidad para probar tesis contrarias. El signo religioso carece de valor probatorio, aunque tiene una importante fuerza para sugerir convertido en símbolo, siempre que vaya acompañado de una adecuada interpretación.

En la *ratiocinatio* hallamos la silogística y los *loci*, tanto *a persona* como *a re*. Encontramos que san Agustín utiliza ambos registros y dividimos la silogística en silogismos propiamente dichos, es decir, lo que hemos podido reducir a esquemas formales y 'formas argumentativas' que se salen de estos esque-

49 *Tr.* 114, 3: «Salió Pilatos afuera hacia ellos y dijo: '¿Qué acusación dirigís contra este hombre?'. Respondieron y le dijeron: 'Si no fuese un malhechor, no te lo entregaríamos'. '¡Que sean interrogados y respondan los liberados de espíritus inmundos, los enfermos sanados, los leprosos curados, los sordos que ahora oyen, los mudos que hablan, los ciegos que ven, los muertos que han resucitado, y, lo que supera a todo, los necios hechos sabios, si Cristo es un malhechor!'».

mas. De nuevo podemos comprobar que san Agustín utiliza ambos. Los silogismos y entimemas suelen aparecer en los lugares más doctrinales de los *Tractatus*, allí donde se enfrenta a la herejía o quiere exponer de manera clara y meridiana sus puntos de vista teológicos o morales. Digamos que los utiliza donde se hace precisa una mayor fuerza de argumentación formal. Ahora bien, no asienta en ellos exclusivamente las conclusiones a que quiere llegar, sino que rodea una forma de silogismo o entimema con una múltiple concatenación de formas argumentativas o lugares o *exempla*. Es preciso tener en cuenta también, que de manera parecida a lo que acontecía con los signos, la mera deducción lógica y las consecuencias así inferidas no alcanzan valor probatorio dentro del ámbito religioso, que se mueve en un horizonte argumentativo y, por tanto, aunque los utiliza, los rodea del resto de recursos de argumentación, lo que se podría denominar lógica informal⁵⁰. Ya Quintiliano avisó de no abusar del silogismo ni del entimema⁵¹, no sólo porque afecta de manera negativa al estilo, sino porque no es la manera apropiada de argumentación en el discurso retórico que atiende a la persuasión.

A lo largo de las homilías se encuentran lo que hemos llamado formas silogísticas, más o menos formalizables, entre las que se enumeran, principalmente, además de los silogismos y entimemas, los sorites y dilemas, o aproximaciones a los mismos. En muchos *tractatus* se tiene la impresión de asistir a una concatenación de pensamientos trabados de varias maneras entre sí, de forma que se desemboca en un todo entrelazado donde unas partes dependen de otras para su correcta interpretación, aunque se pueden considerar de manera individualizada. San Agustín parece dejarse llevar por el flujo de su razonamiento en vivo, sin importarle demasiado si los singulares razo-

50 Perelman, Ch., «Logique et Rhetorique», *Rhetoriques*, *op. cit.*, 70: «On constate alors que celle-ci (l'adhésion des esprits) est obtenue par une diversité de procédés de preuve qui ne se peuvent se réduire ni aux moyens utilisés en logique formelle ni à la simple suggestion». En este sentido también Miranda, T., *El juego de la argumentación*, Madrid 1995, 15-27: capítulo titulado «Lógica formal y lógica informal». La nueva retórica, sobre todo la utilizada en publicidad, conoce bien las posibilidades varias de argumentación y persuasión, cf. sobre ello González Bedoya, J., *op. cit.*, II, 151-219.

51 Institutio V, 14, 27.31.

namientos quedan perfectamente pulidos en su forma, atendiendo más a la fuerza evocadora de los mismos o a su valor conclusivo, casi al estilo de las sentencias.

La constante concatenación de argumentos, de apoyos en las autoridades, de alegorías, exhortaciones, preguntas, explicaciones de frases, definiciones y otros procedimientos, sobre todo en las homilías más doctrinales, invita a pensar en un serio esfuerzo por atenerse a ciertas reglas de razonamiento y argumentación, que se ve refrendado por los lugares en que aparecen con más nitidez algunas formas de silogismo o entimemas, pero ciertamente también en el conjunto que se consigue. Digamos que la fuerza de la argumentación no se hace descansar en un silogismo considerado individualmente, sino en el entramado total del texto, en la fuerza argumentativa de un texto coherentemente dispuesto, es decir, un discurso retórico, como antes pusimos de relieve.

Podemos proporcionar algunos ejemplos de este tipo de argumentación, tanto de silogismo como de entimema, muchos más usados éstos últimos que los primeros, según la definición de Quintiliano, aunque la gran fluctuación en su definición y consideración amplía tanto lo que podemos conocer como entimema que se pueden considerar tales las sentencias, dichos, frases rotundas, citas y autoridades, uniones más o menos formales de frases o el silogismo truncado o el probable⁵²:

— *Modus tollendo tollens*:

«[Qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet. Si ergo qui credit faciet, non credit utique qui non faciet]: sicuti est, [Qui diligit me, mandata mea custodit; unde profecto qui non custodit, non diligit...] [Qui credit, inquit, in me, licet moriatur, vivet: qui ergo non vivet, non utique credit]. Tale etiam hoc est, *Qui credit in me, faciet: non utique credit qui no faciet*»⁵³.

52 Cf. Lausberg, H., *Manual...*, op. cit., I, 310-312; Quintiliano, *Institutio*, V, 10, 1-7; V, XIV, 1-26; Cicerón, *De inventione*, I, 34-41; Aristóteles, *Retórica*, I, 1356b, 1-27; 1357a 8-33; II, 1395b, 21ss.; *Ad herennium*, II, 28, 28. Desde una consideración lógica, cf. las voces «Entimema», «Epiquerema» y «Silogismo», en Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, las dos primeras en II, 949-950 y 971, la última en IV, 3032ss.; en «entimema» se señalan hasta 37 acepciones diferentes.

53 «Quien cree en mí, hará las obras que yo hago, e incluso mayores que éstas. Si pues quien cree las hace, entonces no cree quien no hace, como por ejemplo, quien me

Entre corchetes pueden observarse tres aplicaciones del razonamiento y en cursiva la conclusión del argumento, que también observa la forma del *modus tollens*.

— *Modus ponendo ponens*:

«Si agnus innocens, et Ioannes agnus. An non et ipse innocens? Sed quis innocens? quantum innocens?»⁵⁴.

En este caso la conclusión aparece con una variante literaria, en vez de una sencilla y sobria «et Ioannes innocens».

Dos silogismos, que se pueden considerar del modo BARBARA y CESARE, respectivamente:

«Et, quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ille mihi mater et frater et soror est.

Ergo et Maria,
quia fecit voluntatem Patris»⁵⁵.

«Praeter ipsam columbam, inquit, baptismus non est;
ego praeter ipsam columbam sum baptizatus;
ergo non habeo baptismum»⁵⁶.

Los hemos dividido en premisas y conclusiones para hacer más fácil su reconocimiento. En el primero la conclusión se adelanta a la segunda premisa, que aparece como una explicación de la misma, con lo se aproxima mucho a un entimema⁵⁷.

Precisamente los entimemas son utilizados con mayor abundancia, debido a su ductilidad y a su calidad de saeta con-

ama, guarda mis mandatos, de donde se sigue que quien no los guarda, no ama... Quien cree en mí, dice, aunque muera, vivirá: así pues, quien no vive, entonces no cree. De la misma manera lo anterior: quien cree en mí, hará, pues quien no cree no hace».

54 *Tr.* 4, 10: «Si cordero, inocente. Y Juan es cordero. ¿Acaso no inocente?, pero ¿quién es inocente?, ¿hasta qué punto inocente?».

55 *Tr.* 10, 3: «Y cualquiera que haga la voluntad de mi Padre, aquél es para mí madre y hermano y hermana, luego María, porque hizo la voluntad del Padre».

56 *Tr.* 6, 11: «No hay bautismo fuera de la paloma, yo he sido bautizado fuera de esa paloma, luego no tengo el bautismo».

57 Otros silogismos se pueden encontrar en *Tr.* 1, 16; 1, 16; 3, 18; 22, 6; 23, 6; 87, 2; formas que se aproximan al sorites en *Tr.* 18, 11; 19, 10; 21, 12; 26, 3; 37, 1; a los dilemas: *Tr.* 6, 25; 8, 7; 17, 14; 52, 3; 61, 2.

ceptual que resume y detalla de manera clara y precisa la unión de conceptos que se quiere poner de relieve. De esa manera, lo que pierden en composición formal, lo ganan en viveza, lo que los aproxima a las sentencias, en caso de no considerar éstas como entimemas, y añaden otra función, la de hacer participar al oyente en la construcción del silogismo que va implícito en el entimema, con lo que se consigue una aproximación del orador al oyente y una implicación mayor de éste en el proceso del discurso. Quintiliano los divide en entimemas *ex consequentibus* y *ex repugnantibus*⁵⁸, veamos algunos ejemplos:

— *Ex consequentibus*:

«Quomodo crescit Deus? Perfectus non crescit. Deus autem nec crescit, nec minuitur»⁵⁹.

«Itaque si audit Verbum et videt Verbum, audit Filius et videt Filius»⁶⁰.

«Melius est enim nescire quam errare: sed scire est melius quam nescire»⁶¹.

Aquí se pueden observar dos entimemas de segundo orden, el primero y segundo, a los que falta la premisa menor, y uno de tercer orden, el último, al que falta la conclusión⁶².

— *Ex repugnantibus*:

«Quomodo enim pacem susceperunt, qui unitatem diviserunt?»⁶³.

«Si debent sibi thesaurizare fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant veram vitam; profecto ista in qua erant, falsa vita est»⁶⁴.

58 *Institutio*, V, 14, 1-2.

59 *Tr.* 14, 4: «¿De qué manera aumenta Dios? Lo perfecto no aumenta. Así Dios ni aumenta ni disminuye».

60 *Tr.* 18, 9: «De manera que si oye al Verbo y ve al Verbo, oye al Hijo y ve al Hijo».

61 *Tr.* 21,1: «Es mejor ignorar que errar, pero conocer es mejor que ignorar».

62 Otros ejemplos de entimemas *ex consequentibus*: 1, 16; 2, 7; 5, 1. 4; 8, 4; 21, 9.

63 *Tr.* 1,3: «¿De qué modo consolidaron la paz quienes dividieron la unidad?».

64 *Tr.* 22, 3: «Si tienen que atesorar un sólido fundamento para el futuro, para conseguir la verdadera vida, ciertamente ésta en que estaban era una vida falsa».

«Nam qui non haeret, resistit: qui resistit, non credit. Nam qui resistit, quomodo vivificatur?»⁶⁵.

Junto a los procedimientos más formales del silogismo y entimema, usa san Agustín las preguntas y respuestas como elementos de la *ratiocinatio*. Las preguntas, en manos de nuestro autor, constituyen un arsenal argumentativo de primer orden y no sólo en el sentido de preguntas retóricas como sugeridoras de la contestación precisa, sino de modo más amplio y complejo. Mediante las preguntas crea en ocasiones un cauce por donde discurre el discurso de manera rápida, casi torrencial. Con su ayuda plantea los problemas, los sitúa en el contexto que él desea, sugiere soluciones, se atreve a enunciar interpretaciones arriesgadas, veladas por la suave afirmación que presenta el ropaje interrogativo, u organizar un diálogo con sus oyentes, conversación monológica que, hábilmente dirigida, posibilita un transvase de ideas desde el orador hasta el oyente, pero con la sensación para éste último de participar en un debate, incluso de haber adquirido por sí mismo las soluciones. Permiten también interrogar al evangelio que está explicando, para hacer brotar de él las respuestas⁶⁶ e incluso para facilitar el empleo de interpretaciones arriesgadas⁶⁷. Por último, cabe señalar la potencialidad que tiene el manejo de las preguntas y respuestas para montar un entramado argumentativo, en el que las preguntas sirven como premisas o conclusiones⁶⁸.

Encontramos también que la alegoría entra de pleno dentro de la *ratiocinatio*, en tanto que no sólo constituye un método de interpretación de la Escritura, o que, precisamente por ello, es susceptible de ser usada como forma argumentativa, desde el momento en que cualquier interpretación supone unos presupuestos y unas intenciones. Ya en el *De Doctrina Christiana* trata nuestro autor de manera teórica y práctica este

65 Tr. 27, 7: «Pues quien no se adhiere, se opone; quien se opone no cree. Pero quien se opone, ¿de qué modo será vivificado?». Otros ejemplos de este tipo de entimemas: Tr. 4, 11; 5, 11; 6, 14; 7, 3.

66 Tr. 39, 2; 89, 2; 106, 5.

67 Tr. 44, 2.

68 Los ejemplos son numerosísimos, veáanse Tr. 19, 15; 38, 10; 41, 8.12; 46, 8; 79, 1; 99, 7; 117, 5.

recurso ⁶⁹, que constituye uno de los procedimientos más queridos para extraer consecuencias, sentidos e interpretaciones adecuadas al momento y auditorio del texto bíblico. Así se puede observar que la utiliza para trazar vínculos entre dos realidades muy diversas entre sí. Estos vínculos no se establecen por su identidad lógica, sino tomando como excusa algún motivo que los aproxima, como el número tres y la Trinidad o las seis hidrias y las seis edades del mundo ⁷⁰. No existe un uso inocente de la vinculación entre el texto y la explicación alegórica, sino que tienen una intención determinada, a través de la que se carga de sentido el texto o secuencia (números, tipos) alegorizada. Este procedimiento es especialmente querido y usado por san Agustín, debido a su plasticidad, que permite una aplicación de amplio espectro allí donde resulta más difícil acudir a lugares o ejemplos u otros recursos. Su función, si la alegoría se establece bien y ajustadamente, consiste fundamentalmente en poner bajo una nueva luz, en clarificar el texto a que se refiere, pero aún más, proporcionar una interpretación muy vistosa, fácil de recordar y apreciar, incluso de estimar que en efecto ha de ser como se ha propuesto y no de otra manera, ya que todo parece encajar y construir un andamiaje difícilmente atacable ⁷¹.

Del uso constante y substancial de los *loci* vamos a dar cuenta a continuación. Quintiliano los define como: «sedes argumentorum, in quibus latent, ex quibus sunt petenda» ⁷². No es este el lugar para entrar en dilucidación sobre la naturaleza de los lugares, pero sí de señalar, como hace el mismo Quintiliano que no se trata de lo que hoy entendemos como ‘lugares comunes’, sino ciertos esquemas, posibilidades, *sedes* donde buscar argumentos a emplear en un discurso retórico ⁷³, incluso

69 *DDC*, III, 10, 14.

70 Tal como se encuentra en *Tr.* 9, 7-8 y 9.14.17, donde interpreta de dos maneras distintas la frase «Capebant metretas binas vel ternas» de Jn 2, 6.

71 Ejemplos de alegoría en *Tr.* 9, prácticamente entero, 10, 1-9; 45, 9; 28, 9; 118, 5; 120, 2; tipología: *Tr.* 9, 10; 21, 1; numerología: *Tr.* 7, 10; 9, 6; 15, 9; 17, 4.15; 24, 5.6; 36, 10; 41, 13; 49, 8; 122, 7.8.

72 *Institutio*, V, 10, 20.

73 González Bedoya, J., *op. cit.*, I, 53-55. Valesio, *op. cit.*, 19-60: «The Commonplace as the Common Place». Como ejemplo de consideración de los lugares como fór-

más, en todo discurso que no se base en lenguaje formal o en prueba de experiencia, y que, por tanto, deba recurrir a la argumentación para probar las tesis que plantea, los intereses que propone o los motivos que quiere conseguir.

Quintiliano establece una división entre *loci a persona* y *a re*⁷⁴, división que se justifica y reconoce principalmente por su funcionalidad. En los *loci a persona* enumera Quintiliano: *genus, natio, patria, sexus, aetas, educatio et disciplina, fortuna, condicio, animi natura, studia, acta dictaque, commotio et nomen*. En los *Tractatus* san Agustín utiliza todos ellos, y algunos, incluso menos usados que otros, adquieren brillante eficacia con respecto a ciertos asuntos más o menos polémicos. Los lugares de mayor importancia se identifican con los de *genus, condicio, educatio, animi natura* y *nomen*. Todos estos lugares sirven especialmente para proporcionar argumentos con los que efectuar una semblanza de los personajes que sean del interés del orador. En los *Tractatus* el protagonista sobresaliente a lo largo de todos ellos es Jesucristo, en torno al cual se concentra el uso de los *loci*, tanto los de persona como los de cosa. San Agustín intenta que la figura de Cristo aparezca con nitidez, claramente dibujada y con perfiles marcados. Es preciso tener en cuenta que no sólo trata nuestro autor de presentarlo a sus oyentes, a los cristianos más o menos convencidos que formaban su parroquia, sino que se muestra siempre atenta y peligrosa la amenaza de la herejía. También se emplean para configurar un retrato, tanto en negativo como en positivo, de personas o grupos humanos, como Juan Bautista, María, los cristianos, los judíos, y otros, pero se concentran de manera singular en Jesucristo, la figura principal y sobre la que hay que trazar más finas y ajustadas argumentaciones.

De esta manera el *genus* de Jesucristo, en la doble consideración de humano y divino, adquiere brillante importancia, pues resultaba preciso responder a variadas consideraciones sobre él⁷⁵ y presentar una figura atrayente, aceptable y ortodo-

mulas o clichés fijos, cf. Lillo Redondet, J. L., «Elementos consolatorios en los proemios de obras retóricas y filosóficas de Cicerón», en *Helmántica*, 147 (1997) 341-364.

74 *Institutio*, V, 10, 23-31 para los de persona, y V, 10, 32-94, para los de cosa.

75 En *Tr.* 47, 9, San Agustín recuerda algunas de esas diferentes consideraciones: Sabelianos, Arrianos, Fotinianos, Maniqueos y Apolinaristas.

xa para sus propios parroquianos y diocesanos de Hipona ⁷⁶, donde se afirmara tanto la igualdad del Padre con el Hijo y al mismo tiempo se distinguiera con precisión entre el ser humano y divino de Cristo. En este sentido cabe señalar un lugar menos usado, pero importante, como el de *educatio*, que proporciona argumentos, principalmente, en torno a tres consideraciones, la educación de Jesús, que no es terrena, sino del Padre, lo que puede generar en suponer desigualdad entre el Padre y el Hijo, la soberbia que puede producir el ser un sabio, mientras que Dios prefiere y escoge a los humildes, y la capacidad que tiene la propia educación de alterar de alguna manera la bondad de la naturaleza creada por Dios y hacer hombres malos, que atienden a las palabras del maligno, o buenos, los que escuchan las palabras de Dios, con lo que se convierte en criterio de discriminación ⁷⁷. El de *condicio* completa junto al de *genus* y al de *animi natura* la tríada de lugares capitales para caracterizar a Cristo, de nuevo en referencia a su doble condición, divina y humana y su igualdad con el Padre, cuestión ésta última que también fue atacada por la herejía y que necesitaba de aclaración pertinente y extensa. A este lugar se producen numerosísimas llamadas y de gran importancia en los *Tractatus* ⁷⁸. San Agustín lo utiliza con profusión con respecto a casi todos los personajes que aparecen a lo largo de sus páginas, aunque especialmente con Jesucristo.

La importancia del lugar estriba en su fuerza para fijar las características personales de aquellos a quienes se aplica. La manera de ser, no las peculiaridades de carácter, que son objeto del lugar de *animi natura*; lo que uno es, a lo que ha llegado,

⁷⁶ Los recursos al *genus* son muchísimos, podemos destacar: *Tr.* 2 prácticamente entero gira alrededor de este lugar, *Tr.* 5, 4; 8, 7.9; 10, 1.2; 14, 1; 16, 7; 19, 13; 22, 14; 29, 5; 31, 3; 33, 2; 40, 3; 41, 1; 43, 9; 47, 14; 48, 9; 54, 2; 76, 5; 79, 2; 91, 3; 106, 5; 115, 4. Sobre el *genus* de judíos y cristianos: *Tr.* 42, 2-5.10.

⁷⁷ Sobre la *educatio*: desde un punto de vista humano: *Tr.* 29, 2, sobre enseñanza del Padre al Hijo: *Tr.* 29,3; 40, 5; sobre la discriminación sabios-ignorantes: 7,17; 12,6; 13, 15, 42, 14.

⁷⁸ Sobre Cristo: *Tr.* 2, 5; 8, 9; 17, 6; 18, 6.8; 21, 10; 36, 2.9; 40, 4; 47, 9; 59, 2; 73, 4; 76, 5; 78, 1; 107, 2; 110, 3; singularidad de Cristo: *Tr.* 7, 13; 17, 11; condición oculta y humilde: *Tr.* 4, 1; 40, 9; sin pecado: *Tr.* 30, 7; 41, 7; 42, 1; sobre los hombres: *Tr.* 7, 12; 13, 11; 23, 10; 42, 10; 124, 5; sobre los cristianos: *Tr.* 5, 12; 11, 1-9; 21, 1; 34, 10; 48, 10, 84, 2; sobre los judíos: *Tr.* 6,3; 10, 16; 17, 15; 38, 5; 42, 5; sobre Juan Bautista: *Tr.* 4, 7; 13, 2; sobre San Agustín mismo: *Tr.* 14, 7; 19, 1; 18, 1; 38, 10; 69, 3.

lo que le constituye como una personalidad determinada, se recogen en este lugar. Cualquier intento de fijar la naturaleza de una persona tiene que acudir a la *condicio* para encontrar los argumentos precisos que establezcan una potente argumentación. Si esto es así para una persona, tanto más para Jesucristo, respecto del cual hay que dar explicaciones distintas, según la condición que se quiera poner de relieve: hombre, Dios, humilde, poderoso, siervo, señor y otros atributos.

Junto a la caracterización de Jesucristo se encuentra la de Juan Bautista, de los cristianos, de los judíos, Juan Evangelista, los seres humanos, diversas clases de herejes, el Espíritu Santo, Dios Padre y algunos personajes, como Nicodemo o Natanael, Pedro, María Magdalena o del mismo san Agustín. Prácticamente todos los que juegan algún papel importante en el discursar de la explicación del evangelio de Juan.

Por otra parte, este lugar guarda un enorme potencial para ser usado contra las proposiciones heréticas sobre el ser de Jesucristo. De hecho, los mismos herejes recurren en gran manera a la condición de Jesús para cimentar sus propias ideas y conclusiones acerca de su igualdad o desigualdad con el Padre, si le consideran ser humano o no, si fue de ésta o de aquella manera. Gran parte de los conflictos con los herejes afectan a los argumentos que de este lugar se pueden extraer, junto al de *genus*, como vimos.

El lugar de *animi natura* adquiere una gran importancia en los *Tractatus* debido a su fuerza para caracterizar a Cristo, en concreto para presentarlo como modelo, especialmente como modelo de humildad que debe ser seguido por los cristianos frente a la soberbia, madre del pecado introducida en el mundo por el diablo. Cristo es humilde y ejemplo de humildad, se hizo humilde para poder ser crucificado, se bautizó con el bautismo de Juan para dar ejemplo de humildad, igual que al lavar los pies, uno de sus criterios de elección es la humildad frente a la soberbia y, en fin, vino humilde porque el hombre se había hecho soberbio, como recoge la cita de *Tr.* 55, 5: «quia homo superbus in aeternum perire, nisi illum Deus humilis inveniret»⁷⁹. De esta

⁷⁹ «porque el hombre soberbio pereciera para siempre, si no lo encontrara el Dios humilde».

manera, la pareja humildad-soberbia se constituye en una clave para entender la manera humana de ser de Cristo, algunas de sus acciones centrales, como el bautizo o la crucifixión, y lo que se espera de los que creen en él o, por el contrario, el temple de aquellos que lo rechazan o, más aún, la explicación del pecado de la raza humana, porque una vez establecido el modelo, el lugar se remite a los cristianos, se contrapone a la soberbia de los judíos, de los filósofos, de los hombres en general, de manera que resulta discriminatorio respecto a los seguidores de Cristo y sirve para proyectar en general una cierta consideración sobre las personas que aparecen a lo largo de los *Tractatus* ⁸⁰.

Detengámonos un momento en ejemplificar el uso de estos cuatro lugares para apreciar de alguna manera su importancia. El *Tr.* 48, 9 expone: «Pater ergo sanctificavit Filium suum, et misit in mundum. Forte aliquis dicat: Si Pater eum sanctificavit, ergo aliquando non erat sanctus? Sic sanctificavit, quomodo genuit. Ut enim sanctus esset, gignendo dedit, quia sanctum eum genuit» ⁸¹. La base de este argumento se apoya en el *genus*, en su origen, que si no fuera divino, igual al Padre, podría dar lugar a una interpretación fotiniana o arriana. Este origen, sin embargo, se puede poner en duda desde el lugar de *educatio*, y a eso responde mediante este mismo lugar en *Tr.* 40, 4: «sed quemadmodum illi gignendo dedit ut esse, sic gignendo dedit ut nosse» ⁸². Esta argumentación sigue el mismo proceso que el anterior, pues si el Padre enseñó algo al Hijo sería tanto como decir que el Hijo era menor que el Padre, pues había algo que conocía éste y no aquél. Aquí se argumenta que su engendramiento supone también su conocimiento, de manera que se intenta eliminar ese obstáculo. La consecuencia que se busca se puede apoyar con este recurso al lugar de *condicio*: «Facit ergo Pater in Filio, ut Filius glorificetur in Patre: et facit Filius

⁸⁰ Soberbia causa de los males humanos: *Tr.* 1, 11; 4, 1; 25, 16; judíos: *Tr.* 53, 11; filósofos: *Tr.* 2, 4; hombres en general: *Tr.* 15, 25; humildad de Cristo: *Tr.* 4, 2; 4, 14; 7, 17; 55, 5; 58, 4; humildad de Juan bautista: *Tr.* 4, 3; 13, 12; soberbia de los judíos: *Tr.* 30, 7; 45, 2; 48, 8; 119, 4.

⁸¹ «El Padre, pues, santificó a su Hijo y lo envió al mundo. Quizá alguno diga: Si el Padre lo santificó, entonces alguna vez no fue santo. lo santificó tal como lo engendró. Engendrándole le otorgó que fuese santo, porque lo engendró santo».

⁸² «... pues de la misma manera que engendrándole le concedió el ser, también engendrándole le concedió el conocer».

in Patre, ut Patre glorificetur in Filio, quoniam unum sunt Pater et Filius»⁸³. La justificación de la igualdad de actuación descansa en un argumento basado en la condición de Cristo como igual al Padre, igualdad que no hay que exagerar, pues nos llevaría al sabelianismo, así que se puede recurrir de nuevo al *genus*: «sed tamen Filius Deus de Patre, Pater autem Deus, sed non de Filio»⁸⁴, pero con acentuar tan marcadamente la igualdad entre el Hijo y el Padre nos encontramos con la amenaza de una interpretación maniquea o apolinarista, de manera que hay que poner de relieve su humanidad, para lo que convendrá recurrir tanto a la condición de Cristo: «Et Deus Christus est, et homo Christus»⁸⁵, como a su origen: «Hic Dominus Deus noster Verbum Dei, Verbum caro factum, Filius Patris, Filius ei, Filius homini», más aún «si enim falsa mater, falsa caro, falsa mors, falsa vulnera passionis, falsae cicatrices resurrectionis»⁸⁶. Sin embargo, esta acentuación de su condición humana, si no se contrarresta en el momento o fue neutralizada con anterioridad, favorece la interpretación fotiniana, para lo cual se podría recurrir de nuevo al lugar de *condicio*: «Christus enim Deus, et Christus natus ex hominibus»⁸⁷, y si hombre y Dios, contra los apolinaristas: «Ita plane et caro Christus, et anima Christus, et Verbum Christus...»⁸⁸. Si no queda duda de su condición humana, habrá que explicar dicha condición, tan distinta a la gloria que correspondería a su condición divina. La humanidad se caracteriza primariamente por la humildad, que explica esa condición: «Sed quare crucifixus est? quia lignum tibi humilitatis eius necessarium erat»⁸⁹, y dado que la soberbia es

83 Tr. 73, 4: «Por tanto, hace el Padre en el Hijo, para que el Hijo sea glorificado en el Padre, y hace el Hijo en el Padre, para que el Padre sea glorificado en el Hijo, puesto que el Padre y el Hijo son uno».

84 «... pero, sin embargo, el Hijo es Dios por el Padre, en cambio el Padre es Dios, pero no por el Hijo».

85 Tr. 36, 2: «Cristo es Dios y Cristo es hombre».

86 Tr. 10, 1: «Éste es el Señor nuestro Dios, Verbo de Dios, Verbo hecho carne, Hijo del Padre, Hijo de Dios, Hijo del hombre».

Tr. 8, 7: «Pues si la madre fue falsa, fue falsa la carne, falsa la muerte, falsas las heridas de la pasión, falsas las cicatrices de la resurrección».

87 Tr. 2, 5: «Pues Cristo es Dios y Cristo nació de los hombres».

88 Tr. 47, 12: «Así claramente, Cristo es carne, Cristo es alma, Cristo es Verbo...». Cf. 47, 9.

89 Tr. 2, 4: «pero ¿por qué fue crucificado? Porque el madero de su humildad te era necesario».

la causa de todos los pecados: «Cura superbiam, et nulla erit iniquitas»⁹⁰, Cristo resplandece entonces como modelo de humildad: «Dominus noster Iesus Christus volens superbiorum frangere cervices, non quaesivit per oratorem piscatorem: sed de piscatorem lucratus est imperatorem»⁹¹, con lo que la humildad se convierte en auténtico criterio de discriminación para los cristianos: «Nemo ex Spiritu nascitur, nisi humilis fuerit: quia ipsa humilitas facit nos nasci de Spiritu; quia prope est Dominus obtritis corde»⁹². Esta ejemplificación muestra lo que puede encontrarse a lo largo de la lectura de los *Tractatus*, recurriendo a los ejemplos que citamos en las notas a pie, una concatenación de llamadas a diversos lugares para asentar argumentaciones en respuesta a problemas plantados por la herejía fundamentalmente. Estos cuatro lugares que hemos utilizado aquí constituyen, junto al de *nomen*, los yacimientos de argumentaciones más ricos y productivos para trazar la semblanza de Cristo.

Los demás lugares de persona contienen funciones de mayor o menor consideración. Apenas el de *aetas* ni el de *sexus*, que sólo se usa para interpretar la frase «noli me tangere» comentada en *Tr.* 121,3, ni el de *habitus corporis*, tienen una mayor relevancia, pero sí los de *natio* y *patria*, en torno a la pretensión mesiánica de Cristo o las relaciones entre samaritanos, galileos y judíos o la no menos valiosa de la patria auténtica de los cristianos. De los restantes lugares cabe destacar los *acta dictaque*. La importancia de los mismos desborda a los *Tractatus*, en tanto que los evangelios y en general toda la predicación cristiana se puede considerar recurso a este lugar. En el centro mismo de la religión cristiana se encuentran los hechos y dichos de Cristo. También recurre san Agustín a la *commotio* para dar cuenta de algún pasaje donde muestra Jesús sentimientos no fácilmente calificables en la trama de su personalidad. El lugar de *consilium* le sirve para engarzar a Cristo en un contex-

90 *Tr.* 25, 16: «Cura la soberbia, y no habrá iniquidad».

91 *Tr.* 7, 17: «Nuestro Señor Jesucristo, queriendo romper las cabezas de los soberbios, no buscó al pescador mediante el orador, sino que se gana al emperador mediante el pescador».

92 *Tr.* 12, 6: «Nadie nace del espíritu, a no ser que sea humilde: porque la misma humildad nos hace nacer del Espíritu, porque el Señor está cercano a los de corazón contrito».

to de plan salvífico, así como para explicar a los profetas, a Juan Bautista, apuntar hacia el futuro o para librar a Cristo de la consideración de que estaba sujeto al *fatum*: «Quia si esset fatum de sideribus, non poterat esse sub necessitate siderum conditor siderum» *Tr.* 8, 10⁹³, donde se advierte la presencia de adivinadores. «matemáticos» y cultos paganos⁹⁴.

Por último, nos ocupa el *nomen* como uno de los lugares más usados y de un valor más apreciable. El nombre, de alguna manera, funda la cosa nombrada o, al menos, proporciona tal sesgo en su interpretación que delimita su realidad, de manera que se aproxima al *locus a finitione*. Con ese uso el nombre introduce un elemento de información muy valioso sobre el personaje y su circunstancia y puede llegar a tener valor de argumento, pues se encontrará en el contenido que proporciona un apoyo sobre el que asentar las tesis que se sostienen, siempre que el nombre se acepte por los que discuten o, si no es así, el nombre mantiene una cierta fuerza al contener en sí el apoyo de la tradición, a la que deberá enfrentarse quien no esté de acuerdo con esa denominación.

El lugar de *nomen* se encuentra cercano al *locus a finitione* como etimología, especialmente, puesto que en no pocas ocasiones el recurso a la etimología de un nombre más que pretender el simple conocimiento del significado del mismo remite a una declaración de intenciones o una proyección de lo que debe hacer o cumplir el que lleva ese nombre en concreto, como sucede, por ejemplo, con el nombre «christianus»: «et si christiani, utique ipso nomine ad Christum pertinentes»⁹⁵. De donde se deduce el comportamiento y actitudes que han de tener los que bajo ese nombre se acogen como pone de manifiesto *Tr.* 113, 2.

Además de a los nombres de otros personajes, el *nomen* se aplica también de manera especial a Cristo de manera inten-

93 *Tr.* 8, 10: «Porque si hubiese un destino de los astros, no podría estar bajo la necesidad de los astros el fundador de los astros».

94 *Vean estos ejemplos: Aetas: Tr.* 14, 4-5. *Sexus: Tr.* 7, 17; 12, 6; 13, 15; 29, 2.3; 40, 5. *Habitus corporis: Tr.* 5, 1; 49, 2; 33.3. *Natio, Patria: Tr.* 33, 2; 31, 2-3, 15, 10; 16, 7. *Fortuna: Tr.* 62, 5. *Studia: Tr.* 7, 17; 8, 8; 10, 5; 12, 6; 29, 1; 45, 3; 60, 3; 97, 3. *Ambitio: Tr.* 4, 1; 25, 11; 28, 5; 45, 2-5. *Acta dictaque: Tr.* 3, 8; 19, 10, 11.3, 2; 116, 1; 118, 4; 119, 1. *Commotio: Tr.* 10, 9; 52, 2; 60, 3. *Consilium: Tr.* 7, 6; 8, 10.12; 25, 2; 31, 5; 4, 5.8; 107, 3; 110, 5.6.

95 *Tr.* 3, 2: «y si cristianos, por el mismo nombre pertenecientes a Cristo».

cional, posiblemente excepto los que ya están muy lexicalizados, igual los asignados a Dios Padre. El nombre «*Salvator*» es un ejemplo de esta afirmación⁹⁶. Cada uno de ellos persigue un efecto, que puede resumirse en el más general de constituir etiquetas que se prenden en la consideración del oyente para ayudarle a identificar y localizar personajes o asuntos centrales de su religión⁹⁷. Hay que señalar que se encuentra uso formulario de los mismos, especialmente las expresiones: «*Dominus noster Iesus Christus*», «*Dominus Jesus*» y «*Dominus Iesus Christus*».

Si los lugares de persona le sirvieron a nuestro autor especialmente para configurar la figura de Cristo, los *loci a re*, teniendo en su centro de interés también a Cristo, sirven para temas muy diversos, en tanto que a su través se encuentran a modo de jalones las diversas posibilidades por donde discurre el pensamiento humano para enfrentarse a los problemas que exigen su intervención. El lugar de *causa* cumple la importante función de desvelar y argumentar en torno a la causa de algún suceso, como sobre los efectos, y a distinguir entre ambos⁹⁸. En nuestro estudio su interés principal radica en la afirmación de Dios como causa del Hijo, terreno sembrado para la polémica con la herejía, y a éste como causa de todo. Lo demás son efectos de esas primeras causas, enfrentando entonces el problema del mal. La causa más importante se desplaza desde el Padre al Hijo, éste se manifiesta como el *modus operandi* de Dios, de manera que sin desligar la actuación del Hijo del Padre, Cristo surge una y otra vez como causa del mundo, de la vida, de la salud, de la paz, etc.⁹⁹. Desde la consideración de los efectos que produce una causa, el lugar sirve para

96 Cf. Mohrmann, C., «Augustin et le latin chrétien», *op. cit.*, I, 387-388.

97 Nombres en relación a Dios: *Tr.* 13, 5; 21, 3; 38, 8; 106, 4; 106, 4. Sobre nombres aplicados a Cristo: *Tr.* 7, 6; 10, 1; 13, 5.6; 21, 1.5; 24, 7; 43, 3; 47, 6; 53, 10; 73, 3. *Salvator*: *Tr.* 12, 12; 53, 10; 73, 3; 124, 4. Pedro: 11,5; Juan Evangelista: *Tr.* 1, 5. Virgen María: *Tr.* 4,4; 14, 1; 23, 12.

98 *Institutio*, V, 10, 80-86.

99 Dios como causa: *Tr.* 1, 15; 104, 2; 23, 7; 48, 9; 82, 1; 102, 5; como causa del Hijo: *Tr.* 22, 10; 29, 5; 40, 5; 54, 7; Cristo con causa con el Padre: 18, 5; 23, 7.12; Cristo como causa: *Tr.* 22, 8; 23, 6; 34, 3; 75, 3; 77, 3; 111, 2; el problema de la causa del mal y del pecado: *Tr.* 1, 13.15; 2, 4.8; la fe como causa del conocer: *Tr.* 15, 9; 29, 6; 39, 3; 40, 9.

discriminar a los cristianos de quienes no lo son, para mostrar al Espíritu Santo o a la Trinidad ¹⁰⁰.

El lugar de *locus* cumple una curiosa e importante función. A él se recurre para establecer unas coordenadas de orientación en la peculiar geografía del mundo que reflejan los *Tractatus*. Es éste un espacio orientado de forma bipolar, mediante pares como arriba-abajo, dentro-fuera, subir-bajar, salir-entrar. La situación respecto a esas coordenadas califica a las personas y a las acciones, desde donde afecta a la misma condición humana y divina de Cristo, que escapa a la tiranía del espacio, y a la pretensión mesiánica, en conexión con el lugar de patria ¹⁰¹. En el lugar de tiempo advertimos la distinción quintiliana entre *tempus generale* y *tempus speciale*, referidos ambos a la consideración histórica del tiempo y al interés ocasional por el mismo, como ocurre con la venida de Cristo, la segunda venida, el juicio final, la muerte de Jesús, entre otros asuntos. Dos muy importantes funciones de este lugar consisten en establecer la coeternidad del Hijo con el Padre, de nuevo frente a la herejía y rechazar la acusación de la sujeción de Cristo al *fatum*. Entre algunas otras funciones menores, cabe destacar, tal como sucedía con el lugar de *locus*, su uso para establecer una topografía del tiempo, como tiempo presente-futuro, venida actual-futura de Cristo, vida temporal y eterna, entre otros ¹⁰².

El de *facultas*, conectado con el de *condicio*, no ocupa una posición especialmente destacada, pero sí de alguna importancia. Estimamos que, en resumen, la aplicación de este lugar respecto a Cristo trata de conseguir poner de relieve en todo momento su poder para decidir sobre su vida por completo, especialmente en torno a la pasión y para reivindicar que padeció y murió porque quiso: «Ille enim quando voluit detentus est,

100 Efectos con valor discriminatorio de personas y acciones: *Tr.* 6, 4; 25, 17; 46, 5; 75, 5; en relación a Trinidad y Espíritu Santo: *Tr.* 20, 9; 32, 8; 52, 8; 97, 1; vía de conocimiento: *Tr.* 1, 9; 2, 4; 8, 1.

101 Coordenadas geográficas: *Tr.* 15, 5; 20, 11; 21, 5; 30, 1; 45, 15; 50, 4; 56, 5; 57, 1; 68, 3; condición de Cristo: 21, 2; 31, 9; 78, 1; 111, 2.3; pretensión mesiánica: 31, 2.

102 Coeternidad: *Tr.* 19, 13; 27, 4; 29, 4; 38, 4; contra el *fatum*: *Tr.* 8, 8.10; 105, 5; otros funciones: 11, 4; 16, 3; 22, 4.8.12; 31, 11; 55, 3; 68, 2.

quando voluit occisus est»¹⁰³, y para igualarlo con el Padre, al tiempo que para desvincularlo del *fatum*. Sirve, pues, para reivindicar y explicar la manera de ser de Cristo desde el punto de vista de sus capacidades¹⁰⁴. Igualmente, se aplica a otros actores, como los judíos, de quienes se dice que pudieron creer, pero que no quisieron, lo que cataloga sin duda sus acciones y ellos mismos: «Quare autem non poterant, si a me quaeratur, cito respondeo, quia nolebant»¹⁰⁵, Pilatos o los hombres en general¹⁰⁶.

Sí cabe poner de relieve entre todos los lugares el de *modus*. Este tiene por sí mismo una categoría preeminente y decisoria en la consideración religiosa de las acciones que efectúa una persona, consecuentemente a las acciones de Cristo o las de Dios Padre. Se refiere, en efecto, a la manera en que tienen lugar las acciones que ocupan la causa, pero también, desde un punto de vista psicológico, a la calificación de las acciones según la intención de quien las ejecuta¹⁰⁷. Esta segunda forma de consideración se convierte en la primera en importancia en la exposición pública, y la que termina por calificar las acciones. El lugar parte del supuesto de que la realidad es interpretable y guarda motivos ocultos, de manera que se puede explicar una acción concreta o una vida o todo un ciclo histórico en virtud del «modo» como se hizo. Así, por ejemplo, de él se hace depender la explicación sobre el modo que eligió Cristo para venir a la tierra y cumplir su misión, la cualidad de la muerte de Cristo, que desde un punto de vista histórico es una muerte más, la forma en que se comportan los cristianos, en principio no tan diferente de la de un pagano, pero radicalmente distintas por la intención implícita en sus actos, la forma de recibir los sacramentos, que pueden servir para la vida o la muerte, según cómo se reciban o incluso la justificación de las persecuciones a los paganos, en virtud de la intención que las mueve, tan distinta de las que alimentaban las de los cristianos, al fin y al cabo, los demonios también creen, aun-

103 Tr. 28, 1: «Pues fue detenido cuando él quiso, cuando quiso fue muerto».

104 Tr. 3, 3; 11, 2; 19, 5; 28, 1; 43, 9; 119, 6.

105 Tr. 53, 6: «Sin embargo, si se me pregunta por qué no podían, respondo al punto, porque no querían».

106 Tr. 36, 3; 93, 2; 96, 1; 116, 5.

107 *Institutio*, V, 10, 52.

que tiemblan¹⁰⁸. En suma, todo queda referido a una interpretación posterior, que juzgará el modo en que aquello se hizo realmente, por tanto su validez.

San Agustín utiliza abundantemente el lugar en referencia a los más dispares motivos, hasta convertirlo en uno de los recursos principales de su predicación a la hora de interpretar las acciones tanto de Jesús como de los cristianos o de los personajes diversos que aparecen a lo largo de los *Tractatus*. De manera muy relevante se aplica para explicar el modo de estar Cristo en el mundo, sobre todo en la calidad de oculto-humilde y para valorar la manera en que los cristianos se acercan a los sacramentos: la forma de comprender, de creer, de recibir el bautismo. Detengámonos en algunos de los *tractatus* para ejemplificar esta funcionalidad del lugar de modo:

Desde él se puede calificar a Cristo sin riesgo de contradicción:

«Ab hominibus enim carnem assumpsit, sed no more hominum...»¹⁰⁹.

— Sus palabras se remiten al modo en que se pronunciaron:

«Sic enim est locutus, homo congruens hominibus, ut mos loquendi sese habet humanus»¹¹⁰.

— Sirve para fijar el sentido de las acciones de Cristo:

«Ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem»¹¹¹.

— Se utiliza para discriminaciones morales:

«Timet mulier adultera ne vir eius veniat, timet et casta ne vir eius abscedat»¹¹².

108 *Sant.*, 2, 20.

109 *Tr.* 26, 11: «Por los hombres asumió la carne, pero no según el modo humano».

110 *Tr.* 21, 1: «Así habló, hombre conforme a los hombres, ya que tiene un modo humano de hablar».

111 *Tr.* 33, 6: «Pues el Señor condenó, pero al pecado, no al hombre».

112 *Tr.* 43, 7: «Teme la adúltera que venga su marido, teme la casta que se vaya».

— También para catalogar y justificar una acción política:

«Quid in te persecutus est Imperator? Carnem persecutus est, tu in Christiano spiritum persequeris»¹¹³.

— Sirve de criterio para establecer las acciones religiosas correctas:

«Non enim bucella Dominica venenum fuit Iudae?»¹¹⁴.

— Se utiliza en orden a discriminar intenciones respecto a acciones religiosas:

«Crediderunt ergo in eum, sed non sic quomodo eos volebat credere»¹¹⁵.

— Se presta, en suma, como lugar de interpretación de toda posible consideración:

«Et Sancta possunt obesse: in bonis enim sancta ad salutem insunt, in malis ad iudicium»¹¹⁶.

Puede suponerse la fuerza de la aplicación de este lugar. Toda estimación sobre los más diversos asuntos queda expuesta a la interpretación, en principio efectuada por cualquiera y con posibilidad de resultado abierto, pero pronto subsumida bajo un intérprete autorizado, con lo que el lugar se une directamente al páthos. Lo santo puede ser bueno o malo, según el modo en que se utilice, ese modo ha de ser marcado de manera que se derive una cierta forma de actuación homogénea. El lugar de modo contiene una indudable fuerza ilocutiva que permite manipular y sesgar la causa hacia un interés determinado, aunque siempre se mantenga presente el riesgo de prestarse también a la interpretación contraria. San Agustín lo usa como uno

113 *Tr* 5, 12: «¿Qué persigue en ti el emperador? El cuerpo únicamente. Tú en el cristiano persigues el espíritu».

114 *Tr* 26, 11: «Pues ¿no fue veneno para Judas el bocado del Señor?».

115 *Tr* 93, 2: «Pues creyeron en él, pero no de la manera que quería que creyeran».

116 *Tr* 6, 15: «Las cosas santas pueden perjudicar. En los buenos las cosas santas están para la salvación, en los malos para el juicio».

de sus recursos clave, tanto en la cantidad como en la calidad de sus ocurrencias ¹¹⁷.

El lugar de *finitio* contiene la importante cualidad de proporcionar la posibilidad de encauzar una discusión, marcar el rumbo de un discurso y, en general, establecer las coordenadas por donde se van a mover tanto el orador como el oyente. Una definición nunca es inocente, de hecho introduce un sesgo que, en caso de aceptarse esa definición, marca la visión de la realidad definida. Para introducirse en su estudio hay que despojarse del prejuicio de las definiciones objetivas, que, si existen en algunos ámbitos, no ciertamente en el marco de procedimientos dialécticos o retóricos o filosóficos o religiosos. Esto en san Agustín cobra especial importancia debido a la herejía, frente a la que resultaba preciso definir o redefinir las claves de la religión cristiana. Veamos una definición en que se recurre al género y la especie para establecerla:

«Attendat unusquisque vestrum, Frates mei, quid habeat Christianus. Quod homo est, commune cum multis; quod Christianus est, secernitur a multis; et plus ad illum pertinet quod Christianus, quam quod homo. Nam quod Christianus, renovatur ad imaginem Dei, a quo homo factus est ad imaginem dei: quod autem homo, posset et malus, posset et paganus, posset et idolatra» ¹¹⁸.

San Agustín procede a establecer el género: «homo». El género es común a los cristianos y a quienes no lo son, mientras que la especie: «christianus», se estima como lo verdaderamente valioso. El género posee una propiedad compartida lógicamente, ya que lo que es común a todo tiene que predicarse de cada cosa: «factus ad imaginem Dei», mientras que la especie contiene una

117 Sobre Dios Padre: *Tr.* 2, 10; 110, 5; el modo de ser y actuar de Cristo: *Tr.* 4, 2; 18, 9; 21, 2.6; 26, 11; 33, 6; 41, 1; 94, 5; 107, 4; calificación de acciones: *Tr.* 5, 12; 6, 15.23; 26, 11; 50, 7; 59, 1; 73, 3; 93, 2.

118 *Tr.* 5, 12: «Preste atención cada uno de vosotros, hermanos, a en qué consiste ser cristiano. Lo que es como hombre es común a muchos, lo que es como cristiano, se diferencia de muchos, y para él tiene más importancia lo que es como cristiano que lo que es como hombre. Pues como cristiano, fue renovado a imagen de Dios, por el que el hombre fue creado a la imagen de Dios, pero lo que es el hombre lo puede ser un malvado, un pagano, un idólatra».

característica que la define como tal: «renovatur ad imaginem dei». Para apoyar la calidad de la diferencia específica, trae san Agustín unas propiedades del género que se constituyen en diferencias respecto de la especie: «malus, paganus et idololatra».

¿Se aprecia aquí una definición neutral? En absoluto, siendo una definición se transforma en una bandera que agitar frente a sus feligreses, una manera de mover a orgullo y reivindicar la condición de cristiano frente a otras, lo cual nos hace suponer la auténtica realidad a este respecto. Pero observemos otra definición de los cristianos, que provee una división de los mismos hasta catalogar cuatro especies distintas dentro del género común:

«In omnibus enim Christianis, fratres intendite, aut per malos nascuntur boni, aut per bonos nascuntur mali, aut per bonos boni, aut per malos mali»¹¹⁹.

Desde el género «christianus» se establecen categorías, que definirá nuestro autor exhaustivamente a lo largo del número mediante el recurso a ejemplos tomados del Antiguo Testamento. Ya señala Quintiliano que la división proporciona ayuda para establecer las definiciones¹²⁰. Contribuye a que tengan un mayor poder para ampliar el espectro al que se dirigen. Por ejemplo, la que aquí tenemos intenta abarcar toda posible especie dentro de los cristianos, efectúa una categorización del sustantivo muy completa, abarcando todo el horizonte del mismo. Si siguiéramos examinando el ejemplo propuesto veríamos aplicar la *remotio* hasta quedarse con una sola de las especies que se manifestaron: ¿adivina el lector cuál?¹²¹

En la definición se incluyen dos peculiares formas de la misma, la etimología y la numerología, empleada por nuestro autor para dotar de sentido a nombres y números que aparecen

119 *Tr.* 11, 8: «Respecto a todos los cristianos, atended hermanos, los buenos nacen por los malos, o los malos nacen por los buenos, o los buenos por los buenos, o los malos por los malos».

120 *Institutio*, V, 10, 63.

121 Otras definiciones: «Cristo»: *Tr.* 22, 14; 27, 4; 30, 3; 48, 6, 70, 1; 78, 3; 99, 5-9; 100, 3; «fe»: *Tr.* 25, 12; 26, 2; 34, 7; 40, 9; «Dios»: *Tr.* 9,8; 14, 5; 19, 13; 23, 9, 36, 11; 99, 2-4; «hombre y pecador»: *Tr.* 11, 13; 15, 19; 21, 4; 26, 13; 30, 7; 46, 1; 89, 1; 95, 2; «muerte»: *Tr.* 3, 13; 22, 6; 23, 9; 26, 20; 43, 11; 47, 11; 49, 15; «juicio»: *Tr.* 22, 5; 36, 4; 43, 9; 44, 17; 52, 6; 89, 4.

en el Evangelio, y que contiene una significativa fuerza para fijar interpretaciones. La etimología no solamente desvela el sentido primero de una palabra, sino que puede abrir una nueva orientación de un tema o una nueva posibilidad de argumentación, todo ello independientemente de que la etimología sea cierta o no, que no interesa aquí ese extremo, sino que se perciba como tal y que facilite el sesgo que el orador pretende, porque la etimología en los *Tractatus* no acaba en la mera información sobre la palabra, sino que se utiliza para algo. Veamos un primer uso:

«Scalas vidit Jacob... et lapidem quem sibi posuerat ad caput, unxit... Quare unctus? Quia Christus a chrismate»¹²².

Este texto para interpretar el relato de Gn 28, en el que aparece el sueño de Jacob, quien unge la piedra con aceite como figura de Cristo, en tanto que ese nombre significa aceite. De esta manera conecta con el Antiguo Testamento, lo que siempre añade autoridad y puede proceder a una argumentación por medio de la alegoría, recurso también muy querido de San Agustín. Veamos otra etimología más:

«Ad omnes, inquam, gentes pertinet prophetia: modo commemoravimus demonstratum in Adam, qui est forma futuri. Quis autem nesciat quod de illo exortae sunt omnes gentes et in eius vocabulo quatuor litteris, quatuor orbis terrarum partes graecas appellationes demonstratur (*ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία*). Ista quatuor nomina si tanquam versus quatuor sub invicem scribas, in eorum capitibus Adam legitur»¹²³.

La etimología de Adán, apoya el sentido de universalidad que está dando san Agustín en su explicación a los textos de

122 *Tr.* 7, 23: «Jacob vio una escalera... y ungió la piedra donde apoyó la cabeza... ¿Por qué ungió? Porque 'Cristo viene de crisma».

123 *Tr.* 9, 14: «la profecía, digo, se refiere a todas las gentes: hace un instante recordábamos que se demostraba en Adam, que es figura de lo que ha de venir. Sin embargo, ¿habrá alguien que ignore que en él tienen su origen todas las gentes y que las cuatro letras de su nombre, según su denominación griega, muestran las cuatro partes del orbe terrestre (oriente, occidente, oso, estrella polar, Norte y mediodía)?... Si colocas estos cuatro nombres como en verso, uno debajo de otro, podrás leer Adam en las iniciales».

Gn 22, 18 y Ps 81, 8, todo ello en una alegoría sobre el número de «hidrias» que se cuentan en el relato de las bodas de Canaán y le sirve además para abrir su interpretación a un horizonte universal, ya que la evocación de los cuatro puntos cardinales sugeridos en las letras del nombre de Adán tiene esa intención¹²⁴.

También la numerología guarda una funcionalidad en el sentido de la etimología, porque al igual que ella sirve para dotar de sentido ciertos pasajes mediante la utilización de los números que allí aparecen, a medio camino entre ésta y la alegoría. No se trata simplemente de una definición porque no atiende en absoluto al campo semántico posible ni a una relación lógica del número con el contenido que se le propone, aunque aproveche casos como el cinco y los cinco libros de Moisés, el 6 y los seis días en que Dios creó el mundo que intentan dar autoridad a esa interpretación del número, ni de una etimología en tanto que no establece enlace de parentesco o derivación entre ambos términos, pero se la puede considerar como definición porque dota de un significado, aunque supuesto o alegórico, al número de que trata. Su función, por otra parte, contiene la misma variedad de posibilidades de la definición, aunque sirve en general para apoyar la tesis que se propone, al tiempo que la dota de una mayor capacidad evocativa con ayuda de las imágenes que la alegoría proyecta sobre el número que se esté definiendo. Observemos una interpretación numérica para apreciar los extremos anteriores propuestos:

«Quinariarius ille numerus ad Legem pertinet... Ergo Legem significat numerus vicesimus quintus, quoniam quinque per quinque, id est quinquies quini, faciunt viginti quinquē, quadratum quinarium. Sed huius lege antequam Evangelium veniret, deerat perfectio. Perfectio autem in senario numero comprehenditur. Propterea sex diebus Deus mundum perfecit, et quinque ipsa sex multiplicantur, ut lex per Evangelium adimpleatur, ut fiant sexies quini triginta»¹²⁵.

¹²⁴ Otras etimologías: *Tr.* 2, 14; 3, 8; 7, 14; 15, 12.27; 16, 3; 33, 3; 7, 14; 37, 8; 41, 1.

¹²⁵ *Tr.* 25,6: «El número cinco se refiere a la Ley... Así pues, el número veinticinco simboliza la Ley, porque cinco por cinco, es decir, cinco veces cinco, hacen veinticinco, el cuadrado del cinco. Pero a esta Ley, antes de que llegara el Evangelio,

Se puede ver claramente que no sólo explica los números, ni únicamente efectúa una alegoría moralizante, a ambas hay que sumar la reivindicación de la primacía del cristianismo sobre el judaísmo. Desde un punto de vista retórico es preciso sospechar de toda neutralidad ¹²⁶.

El locus *a simili*, tal como lo explicita Quintiliano ¹²⁷, proporciona una función semejante a la del *exemplum* ¹²⁸, dado que la operación lógica es la misma: la inducción. La función concreta de los argumentos extraídos de este lugar resulta también muy semejante a la que se puede conseguir de los ejemplos, de manera que la diferencia entre unos y otros parece consistir más en la forma de expresión, sus motivos y quizá su fuerza. San Agustín los utiliza con una gran frecuencia y en las diversas divisiones que sugiere Quintiliano. Su valor varía mucho según el contexto y la intención. Algunos parecen meros adornos, otros tratan de fundamentar un razonamiento o al menos de apoyarlo. El símil viene a ser un ejemplo tomado de una realidad inmediata, sin el tamiz de la lejanía de la historia. Ahí radica su peculiaridad y su fuerza: en que acercan, evidencian e incluso enfrentan los diversos propósitos del autor a la vida cotidiana del oyente. Su resultado depende de la habilidad del orador para situarlos en el contexto adecuado en la forma precisa. Cuanto más relevantes, cercanos y sensibles logre hacerlos, tanto más efecto causarán en el auditorio. Pasemos a ver algunos ejemplos siguiendo la división de Quintiliano:

— *Ex similibus*:

«Et unusquisque in seipso debet agnosceret si bibit, et si vivit ex eo quod bibit: non enim nos deserit fons, si non deseramus fontem» ¹²⁹.

le faltaba la perfección. La perfección, sin embargo, se encuentra en el seis. Por eso Dios completó el mundo en seis días, y cinco se ha de multiplicar por seis, de manera que la Ley se complete por el Evangelio, de manera que seis por cinco hagan treinta».

126 Otros números: *Tr.* 9, 6.9; 17, 4; 24, 5; 49, 8; 49, 12; 50, 6; 118, 4; 122, 6.7.8.

127 *Institutio*, V, 10, 73-74.

128 Lausberg, H., *op. cit.*, I, 335, 355-358.

129 *Tr.* 32, 4: «Y cada uno en sí mismo debe reconocer si bebe, y, si bebe, de qué bebe, pues no nos dejará la fuente si no la dejamos».

— *Ex dissimilibus:*

«Non tantum valeat saeculum ut deleat e cordibus vestris quod ibi scripsit Spiritus Dei; non tantum valeant spinae curarum, ut effocent semen quod seminatur in vobis»¹³⁰.

— *Ex contrariis:*

«Cibus quem manducas per carnem, ut reficiaris tu, ille deficit; ut reparet te consumitur: manduca iustitiam, et tu reficaris, et illa integra perseverat»¹³¹.

— *Ex pugnantibus:*

«O si Deum digne amemus, nummos omnino non amabimus! Erit tibi nummus instrumentum peregrinationis, non irritamentum cupiditatis»¹³².

— *Ex consequentibus:*

«Sic est autem veritas Christus ut totum verum accipias in Christo: verum Verbum... vera anima, vera caro...»¹³³.

Puede el curioso lector establecer por menudo cada una de las funciones peculiares que el elenco de citas que aquí hemos traído cumple en sus contextos inmediatos, aunque todas intentan aquellas para las que el *locus a simile* se utiliza, fundamentalmente la de acercar al oyente el tema mediante el recurso a algo cercano a él, con lo que se establece una relación de semejanza, desemejanza, contrariedad, oposición o consecuencia.

130 Tr: 5, 5: «Que no se imponga el mundo de tal manera que borre de vuestros corazones lo que allí escribió el Espíritu de Dios, que no puedan tanto las espinas de las preocupaciones que sofoquen la semilla que se sembró en vosotros».

131 Tr: 13, 5: «El alimento que comes por la carne se gasta para que tú te alimentes, para que te repares se consume. Come justicia, tú te alimentas y ella permanece íntegra».

132 Tr: 40, 10: «¡Si amáramos dignamente a Dios, no amaríamos en absoluto el dinero! Será para ti el dinero un instrumento de peregrinación, no un excitador del deseo».

133 Tr: 8, 5: «Sin embargo, de tal manera es Cristo la verdad que todo lo encontrarás verdadero en Cristo: Verbo verdadero..., alma verdadera, carne verdadera...».

Estas operaciones lógicas tienen en común que se establecen y se proponen al oyente desde la inducción, no se precisa un proceso deductivo, sino que se parte de lo inmediato, del caso particular, proponiendo incluso la propia experiencia del auditorio como término respecto al que establecer la relación.

Los temas que pueden completar este lugar son tan variados como la misma experiencia del oyente, para lo cual el orador ha de estar preparado en orden a no extraer símiles que no se puedan entender. Se ha de tener en cuenta que el orador habla para auditorios concretos, por lo que las llamadas al lugar más efectivas serán aquellas más específicas antes que las más generales, de manera que se habrá de recurrir siempre a símiles en torno a la vida de las personas a quien se dirige la alocución o a aquellos que no puedan ser conocidos sin dificultad, en caso contrario la fuerza del efecto se diluye ¹³⁴.

El *locus a comparatione* se distingue del *locus a simile* en que: «el *locus a simili* relaciona miembros iguales, en cambio el *locus a comparatione* relaciona miembros conceptualmente desiguales» ¹³⁵. La comparación se muestra claramente como tal cuando procede *a maiore ad minus* y *a minore ad maius*, porque resulta fácil confundirla con el lugar *a simile* cuando procede *ex pari*. Quintiliano los explica con una cierta extensión ¹³⁶, debido tanto a su utilidad como a su cantidad, pues se encuentran con mucha facilidad y están presentes en todo momento.

El movimiento lógico que establece la comparación tiene una doble dirección, que se explicita en el *a maiore ad minorem* y su contrario. En el primer caso se extrae la consecuencia apoyándose en la fuerza de lo que se propone como mayor, como veremos luego en los ejemplos, en el segundo caso, se recurre a mostrar lo menor de manera que se haga manifiesto el objetivo que se pretende. Así en el caso del *a maiore* se propone algo ya establecido, lo deseable frente a una situación menos considerada, en el otro se fija un objetivo a conseguir. Ambos pretenden resaltar los dos o alguno de los términos que se comparan. En la comparación *a pari* la situación se presenta

134 Otros símiles: *Tr.* 1, 10; 14, 3; 18, 2; 96, 4; 108, 4.

135 Lausberg, H., *op. cit.*, I, 336.

136 *Institutio*, V, 10, 86-93.

de manera diferente, no se propone lo establecido ni objetivos, sino que se enfrentan realidades que se quieren considerar como iguales. Veamos unos ejemplos que cumplen las restricciones enumeradas:

— *A maiore ad minorem*:

«Neque hoc ita dictum sit, quasi propterea Domino Christo pares esse possimus, si pro illo usque ad sanguinem martyrium duxerimus. Ille potestatem habuit ponendi animam suam, et iterum sumendi eam, nos autem nec quantum volumus vivimus, et morimur etiamsi nolumus» *Tr.* 84, 2¹³⁷.

— *A minore ad maiorem*:

«Si ergo multorum fratrum cor unum propter caritatem, et multorum fratrum anima una propter caritatem; Deus Pater et Deus Filius dicturus es quia duo sunt?» *Tr.* 14, 9¹³⁸.

— *A pari*:

«Filius quos vult vivificat, Pater quos vult vivificat: Filius suscitatur mortuos, sicut Pater suscitatur mortuos» *Tr.* 19, 5¹³⁹.

El primer ejemplo pone de relieve la desigualdad radical entre la muerte de Cristo y la de los mártires. Esa diferencia es de cualidad, no estriba en que sea mejor que la de los mártires, sino distinta debido a la *facultas* de Cristo. En el segundo se hace ver que la unión de las personas divinas es mayor que la unión que procura la caridad, apoyándose en algo bueno, ciertamente, pero menos que la unión del Padre y el Hijo. El tercero compara al Padre y al Hijo para mostrar su igualdad¹⁴⁰.

137 *Tr.* 84, 2: «Esto no quiere decir que por esta razón, si por él hasta llegáramos a derramar la sangre en el martirio, pudiéramos ser como iguales a Cristo. Aquel tenía el poder de entregar su alma y recuperarla de nuevo, nosotros, sin embargo, no vivimos cuanto queremos, y morimos aunque no queramos».

138 *Tr.* 14, 9: «Pues si es uno el corazón de muchos hermanos por la caridad, y es una el alma de muchos hermanos por la caridad, ¿por qué has de decir que Dios Padre y Dios Hijo son dos?».

139 *Tr.* 19, 5: «El Hijo vivifica a los que quiere, el Padre vivifica a los que quiere. El Hijo resucita a los muertos como el Padre resucita a los muertos».

140 Otras comparaciones: *Tr.* 10, 9; 17, 1; 42, 13; 58, 3.

Por último, el lugar de *fictio* aparece poco usado, quizá debido a la misma prevención que notaremos también frente a las fábulas, ¿para qué recurrir a la ficción o la fabulación si la autoridad de la Biblia proporciona ejemplos abundantes y suficientes a la hora de tramar una argumentación? Las ficciones son creaciones específicas de cada autor para cada caso concreto, y deben guardar verosimilitud: «Putā te esse militarem, si characterem imperatoris tui intus habeas, securus militas: si extra habeas, non solum tibi ad militiam non prodest character ille, sed etiam pro desertoris punieris»¹⁴¹. Uno de los procedimientos más conocidos del lugar de *fictio* es el diálogo ficticio, al estilo de Platón en sus Diálogos, recurso que también utiliza san Agustín en los *Tractatus*. Los diálogos ficticios en los *Tractatus* tienen como temas centrales la naturaleza de Cristo, su relación con el Padre y la aclaración de su persona, por lo que el adversario suele ser o un hereje o un pagano como en 18, 4, aunque encontramos un diálogo sobre el problema de los rebaptizantes en *Tr.* 5, 13 y con un catecúmeno en el *Tr.* 44, 2.

Con ello nos aproximamos a los *exempla*, el tercer género de pruebas artificiales que señala Quintiliano y uno de los medios preferidos por san Agustín en los *Tractatus*, en concreto las llamadas a la auctoritas. La teoría de Quintiliano sobre ellos se desarrolla en *Institutio*, V, 11, y en este lugar distingue *exempla* propiamente dichos, que a su vez se subdividen en semejantes, desemejantes y contrarios, las *fabulae*, los *similes* y la *auctoritas*. La importancia de este tipo de razonamiento, ya que no se trata únicamente de procedimientos de ornato, está lejos de toda duda¹⁴². El procedimiento lógico que supone fue objeto de descripción ya en Aristóteles¹⁴³.

141 *Tr.* 6, 15: «Imagina que eres un soldado, si tienes dentro de ti la marca de tu general, militas seguro, si la tienes fuera, no sólo no te aprovecha esa marca para la milicia, sino que incluso serás castigado como desertor».

142 Cf. sobre el tema Perelman, Ch., *Tratado...*, *op. cit.*, 536-568; González Bedoya, J., *op. cit.*, II, 57-60; Ortega, A., *Retórica. El arte de hablar en público*, Madrid 1989, 103-104; Lausberg, H., *op. cit.*, 349-359.

143 Aristóteles, *Retórica*, I, 1356b, 1-29; 1357b, 27-38; II, 1393a, 28-1395b, 20. Cf. en una exposición actual Bochenski, I. M., *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid 1979, 214-219.

Los *exempla* tienen como misión principal acercar a los oyentes de manera viva y pintoresca la línea argumental que se persigue, de manera que introduzca una clarificación, un sesgo o un convencimiento intuitivo de que aquello respecto a lo cual se trajo el ejemplo merece el asentimiento. A esto se puede añadir la fuerza del entimema al final del ejemplo, a modo de remate ¹⁴⁴, aunque los ejemplos, por sí mismos, tengan fuerza para colaborar en la persuasión, o al menos de acercarla de muy notoria manera, al hacer evidentes relaciones que requerirían farragosas explicaciones o argumentaciones. Por otra parte, en los *Tractatus*, al utilizar casi exclusivamente ejemplos bíblicos, añade a sus propiedades una autoridad externa al propio recurso que proporciona fuerza argumentativa supletoria. Sin embargo, esto introduce un problema consistente en delimitar qué se puede considerar como histórico en la Escritura, problema que ya advirtió Quintiliano cuando define *exemplum* como: «quod proprie vocamus exemplum, id est rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum...» ¹⁴⁵. Si entran en el ejemplo los «hechos sucedidos» y «como sucedidos», desaparece la objeción anterior. Al fin y al cabo podríamos decir que Don Quijote conserva más realidad que Cervantes.

En los *Tractatus* apenas aparecen ejemplos no bíblicos, y los pocos que se pueden encontrar, referidos a San Lorenzo y los mártires, sirven para ilustrar y aclarar el sentido del pasaje en que ocurren, pero en vez de proporcionar una interpretación alegórica se prestan a una aplicación concreta a la vida cotidiana ¹⁴⁶. Siguiendo a Quintiliano se pueden dividir estos ejemplos en *exempla similia*, *dissimilia* y *contraria*, aunque hay que notar que todos los ejemplos, para serlo, tienen que tener puntos de contacto con lo que ejemplifican, o, al menos, se deben crear esos puntos de contacto de manera que el oyente los perciba casi como lógicamente unidos, de manera que de uno se induzca el otro o la conclusión que se pretenda extraer. El hecho de la necesidad de los puntos de contacto hace que siempre tengan que tener, aún en el caso de ser disímiles o con-

144 Aristóteles, *Retórica*, B, 1394, 8-17.

145 *Institutio*, V, 11, 6: «Lo que propiamente llamamos ejemplo consiste en hechos sucedidos o como sucedidos útiles para persuadir...».

146 Ejemplos no bíblicos: *Tr.* 5, 12-13; 27, 12; 45, 3; 84, 1; 97, 3.

trarios, una apariencia de similaridad. La base de la aplicación de los ejemplos consiste en una cierta simetría de su soporte interno lógico, que permite construir sobre él en sentido similar, disímil o contrario. Su función general es la de ilustración, pero es difícil concretar una funcionalidad exclusiva para todos ellos, pues puede variar desde servir para aclarar un pasaje, hasta para proponer una actuación ética o servir como apoyos para alegorías ¹⁴⁷. En los *Tractatus* aparecen más frecuentemente los *exempla similia* que los *dissimilia* y *contraria*. Posiblemente se deba esta diferencia entre unos y otro a la funcionalidad de los *exempla*, más adecuados para mostrar la tesis que se pretende que para entrar en discusión con ella, de manera que la utilización de los mismos se muestre como más efectiva respecto a su función en la «ejemplarización» lo más estricta posible.

Un *exemplum simile* destacado se encuentra en el *Tr.* 38, 9. Tiene como motivo el ejemplo la explicación de la frase de Jn 8, 24: «si enim non credideritis quia ego sum, moriemini in peccatis vestris». El índice para sacar el ejemplo reside en las palabras «ego sum», que remiten a las palabras del Éxodo 3, 14: «וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה אֲנִי אֲנִי אֲנִי» (Y dijo Elohim a Moisés: soy el que soy). El misterioso nombre de Dios provee un ejemplo de una gran fuerza para aplicar a la reivindicación de Cristo como Dios e igual al Padre.

El desarrollo del número tiene esta estructura:

A) Frase del Evangelio.

B) «Yo soy» de Cristo: Ego sum, quid? Nihil addidit.

C) Los nombres que *no dijo*: Christus, Dei Filius, Verbum Patris, conditor mundi, hominis formator et reformator, creator et recreator, factor et refactor.

A') Narración del ejemplo.

B') «Yo soy» de Yahvé: Ego sum qui sum.

C') Nombres que *no dijo*: Ego sum Deus, mundi fabricator, omnium rerum creator, ipsius populi liberandi propagator.

— Conclusión.

147 Como alegorías se pueden ver los que aparecen en *Tr.* 17, 6, con función de aclaración teológica el que exponemos a continuación, con sentido moral *Tr.* 6, 10.

Como puede observarse, san Agustín procura una simetría hasta en la forma de disponer todo el número donde se desarrolla este razonamiento a través del ejemplo, con el objetivo, como hemos señalado, de acentuar la igualdad entre Cristo y Dios Padre, la afirmación de que ambos son Dios. Para ello le sirve tanto la frase de Éxodo como, curiosamente, lo que no se dijo. Obsérvese este interesante artificio, en el que además de haber coincidencias literales como la de *creator*, se establece una corriente de identificación a través de títulos no pronunciados. De hecho, estos nombres no pronunciados contienen efectividad de dos maneras: una por no pronunciados, lo cual indica que ni Cristo ni Dios se pueden definir, lo que es un primer indicio de igualdad, y otra por lo que en efecto señalan, que ambos pueden hacer las mismas cosas y compartir los mismos títulos ¹⁴⁸.

Un ejemplo disímil lo encontramos en *Tr.* 3, 17. Este *tractatus* comenta los versos de Jn 1, 15-18. El número 17 se ocupa de la frase de v. 18: «Deum nemo vidit unquam» (A Dios nadie lo vio nunca), que completa la reflexión del número anterior sobre la frase «Lex ergo per Moysem data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est». En un primer momento la figura de Moisés parece ser usada como ejemplo contrario al Evangelio, pues dice Agustín:

«Et ne forte aliquis dicat: et gratia et veritas non est facta per Moysen, qui vidit Deum?...» ¹⁴⁹.

Explica nuestro autor que para evitar el pensar que Moisés vio a Dios pone el evangelista la frase: «Deum nemo vidit unquam». A partir de aquí se desarrollará el ejemplo disímil, que se va elaborando a través de un símil, varias llamadas a la autoridad del libro del Exodo y la ineludible interpretación alegórica de la Escritura.

Ésta afirma que Moisés vio a Dios, pero eso ha de quedar reservado para Jesucristo, entonces: «Quid vidit Moyses?». El

¹⁴⁸ Otros *exempla similia*: *Tr.* 1, 15; 6, 15; 11, 9.10.13.15; 13, 3; 17, 6, 38, 7; 73, 1.

¹⁴⁹ «Y para que, quizá, no diga alguno: ¿No fue hecha la gracia y la verdad por Moisés, que vio a Dios?...».

caso es que Moisés tiene una relación lógica con Cristo establecida en el verso anterior del Evangelio: «Lex ergo per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est» (Pues la Ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad fue hecha por Jesucristo, v. 17), por la que se podría suponer, junto al testimonio de las Escritura que igual que Cristo conoce al Padre, así Moisés habría visto a Dios.

A través de la interpretación alegórica, el ejemplo de Moisés se convierte en disímil:

«Quid vidit Moyses?, Moyses vidit nubem, vidit angelum, vidit ignem: omnis illa creatura est: Typum Domini sui gerebat, non ipsius Domini praesentia exhibebat»¹⁵⁰.

Moisés no alcanza a ver a Dios, como Cristo, sino sólo figuras de Dios. Una vez establecido esto tiene que enfrentarse Agustín a la objeción de que en la Escritura dice que habló con Dios cara a cara, lo cual se resuelve mediante el recurso a la misma escritura y a la interpretación alegórica.

La peculiaridad del ejemplo radica en que no se aduce para probar la causa o apoyar la argumentación que se está dando, sino que se trae a colación debido a la dificultad que podría plantear la interpretación de que Moisés había visto a Dios. Es decir, se apela a este ejemplo para hacerle perder su fuerza, para reducir las objeciones que de él pudieran derivarse. No efectúa esta disminución a base de negar el ejemplo, que no se puede conseguir porque aparece muy claro en la Biblia, sino transformándolo en un ejemplo disímil difícil de relacionar demasiado estrechamente con Cristo.

La desasimilación del ejemplo se obtiene mediante la interpretación alegórica, una de las más usadas y poderosas técnicas de razonamiento y argumentación que usa san Agustín en la explicación de las Escrituras. Mediante ella consigue hacer ver la realidad de otra manera, en la dirección que sea de su interés, como en este caso, donde Moisés cede la exclusividad de

150 «¿Qué vio Moisés? Moisés vio la nube, vio el ángel, vio el fuego, cada una de ellas una criatura que mostraba una figura de su Señor, pero no exhibía la presencia del mismo Señor».

la visión de Dios a Cristo en virtud de su trama de tipos y prefiguraciones:

«Loquebatur ergo, frates meis, cum Moyse Angelus portans typum Domini: et illa omnia quae ibi per Angelum facta sunt futuram istam gratiam promittebant»¹⁵¹.

La función del ejemplo consiste en ilustrar la exclusividad de Cristo, en este caso concreto respecto a la visión de Dios o, más en general, de su condición divina, que le hace distinto a las figuras más relevantes de la Biblia, incluso a aquellas que tuvieron un contacto más directo con Dios y con quienes cabría establecer paralelismos¹⁵².

Los ejemplos contrarios se aprecian con facilidad, resultan muy intuitivos e incluso pueden mostrarse como más claros y precisos que los de *totum simile*, debido a la contraposición que se efectúa en ellos y, que si está bien conseguida, reflejará un blanco sobre negro, ya que la finalidad de este tipo de ejemplo consiste en maximizar lo más posible la irreductibilidad de una cosa a otra de entre las que se comparan. El Tr 92, 2, que nos servirá para aclarar la función de este recurso, explica la promesa de la venida del Espíritu Santo que aparece en Jn 15, 26-27. La venida tendrá unos efectos en aquellos que la sufran, entre los que se encuentra la fortaleza para predicar y dar testimonio de Cristo.

El ejemplo que propone aquí san Agustín es el del apóstol Pedro, antes de la recepción del Espíritu y después. Veamos la contraposición de ambos momentos:

«Quae utique Petro adhuc defuit, quando mulieris ancillae interrogatione perterritus, non potuit verum testimonium perhibere; sed contra suam pollicitationem timore magno compulsus est ter negare».

«Si quem delectat tam suaviter sanctum tale spectaculum intueri, Actus Apostolorum legat: ibi beatum Petrum quem

151 «Así pues, el ángel, que llevaba la figura del Señor, era el que hablaba con Moisés, y todas las cosas que allí hizo el ángel prometían esta gracia que había de llegar».

152 Otros *exempla dissimilia* en Tr. 14, 9; 19, 9; 27, 8; 109, 4.

negantem doluerat, stupeat praedicantem; ibi linguam illam videat ad fiduciam a diffidentiam, et ad libertatem a servitute translata...»¹⁵³.

El ejemplo sirve como ilustración de la actividad del Espíritu Santo mediante los efectos de la misma, pero la originalidad del ejemplo reside en haberlo efectuado desde la misma persona. En la primera parte aparece Pedro en su momento de negación, en la segunda en el momento en que proclama públicamente no ya la doctrina, sino su condición de seguidor de Cristo, que era lo que había negado.

La contraposición, pues, se efectúa sobre el mismo motivo del ejemplo, de manera que la relación lógica se encuentra asentada al ser idéntico el personaje que lleva ambas situaciones, de manera que no hace falta elaborar un acercamiento entre ambos, sino comparar las actuaciones en los dos momentos distintos y dar una explicación de la diferencia. La explicación la proveía el texto del evangelio, por lo que sólo era preciso remitirse a esa autoridad para establecer que el cambio de Pedro se debió a la actuación del Espíritu.

La actuación del Espíritu no es patente, ni tampoco se la puede considerar como signo, así que tiene que ser argumentada de otra manera. Aquí san Agustín lo consigue a través de los ejemplos contrarios y de recurrir al lugar de efectos. Pero los efectos tampoco dejarían clara la cuestión, ya en los mismos Hechos de los Apóstoles se puede apreciar otra interpretación bien distinta: «*Musto pleni sunt isti*»¹⁵⁴. El conjunto de los ejemplos contrarios y los efectos proporciona, sin embargo, una base sólida para argumentar que el origen de ese cambio de Pedro brota de la acción del Espíritu¹⁵⁵.

153 «Ésta ciertamente faltó aquí a Pedro, cuando aterrado por la pregunta de la esclava, no pudo dar un verdadero testimonio, sino que contra su promesa fue movido por un gran temor a negar tres veces».

«Si a alguno deleita contemplar muy agradablemente tal santo espectáculo, lea los Hechos de los Apóstoles: admire allí predicando al bienaventurado Pedro, al que, negando, compadeció; vea allí aquella lengua movida desde la desconfianza a la confianza, desde la esclavitud a la libertad...».

154 Act 2, 13: «Éstos están llenos de vino».

155 Otros exempla contraria: *Tt.* 6, 10; 16, 3; 36, 10; 46, 7.

Una de las funciones de los ejemplos consiste en formar modelos. La construcción del modelo no sólo se consigue mediante el recurso al ejemplo, sino de manera muy especial con atención a los lugares de condición y *animi natura*, también a las realizaciones de su vida pasada y con la llamada generosa a los lugares de persona. Una vez construida esa personalidad, ya se puede proponer como modelo. Los *Tractatus* se centran en la constitución de Jesucristo como modelo, antes que en Dios Padre o en los que puedan proporcionar los Apóstoles u otros cristianos o en los antimodelos, aunque también a éstos dedica muchos momentos. Los antimodelos son inevitables desde el momento en que se deciden las características del modelo. Los rasgos más importantes que le interesan destacar de Cristo giran en torno a unas pocas cualidades, en concreto en su humildad, su sufrimiento, su capacidad de acercamiento a las personas, su poder para evitar la muerte. Por contra, los antimodelos destacan por su soberbia, desobediencia y afán de buscar lo suyo, pero en contra de lo que pudiera pensarse, el antimodelo no se concreta especialmente en el diablo o demonio, sino en personajes como los judíos, Simón el Mago, el joven rico. Sin embargo, la gran preocupación de san Agustín no estriba tanto en la presentación de antimodelos como en conseguir un modelo perfecto y acabado en la figura de Jesús, que sirviera de referencia a los cristianos. Nuestro autor comprendía la importancia del modelo, por su utilidad y aplicabilidad como una especie de axioma de comportamiento e incluso de referencia entitativa. Se puede juzgar la bondad o maldad de una persona, la adecuación o no de su conducta, su ser cristiano en referencia a los rasgos establecidos en el modelo, de ahí su valor extremo ¹⁵⁶.

Las fábulas no tienen apenas importancia en los *Tractatus*. Sólo aparece una al estilo de cuentecillo con función de ilustración ¹⁵⁷. Sin embargo, lo que llama la atención es que a pesar de que el recurso parece muy apropiado, adecuado y de una

¹⁵⁶ Cristo como modelo: *Tr.* 2, 4; 4, 13.14; 5, 3; 11, 2; 12, 6; 13, 6; 28, 2.5, 29, 2; 37, 10; 40, 9; 47, 11; 51, 3; 84, 1; 88, 1. Antimodelos: *Tr.* 6, 18; 17, 16; 29, 8; 34, 8; 42.1; 42, 5.

¹⁵⁷ *Tr.* 1, 13-17.

gran fuerza descriptiva, por tanto eficaz en su propósito, no emplee san Agustín las fábulas en más ocasiones, tanto más si tenemos en cuenta que su público era muy variopinto y, posiblemente, de escasa instrucción ¹⁵⁸, auditorio perfecto para ser instruido a base de pequeños cuentos y fábulas que les ayudarían a entender el mensaje ¹⁵⁹.

Una posible explicación estriba en la prevención frente las fábulas que podían provenir de la literatura pagana, y que acaso servirían para probar cosas bien distintas de las que se pretendían. Por ejemplo, en *DDC*, II, 27 se cuenta un relato mitológico, que bien pudiera ser tomado como fábula por un cristiano, y a la que se tacha como *superstitio*. Sería peligroso utilizar fábulas ya escritas y conocidas para apoyarse en ellas, podía llegar a pensarse que aquellos autores de quienes se tomaban tenían alguna relación con la predicación cristiana. Por otra parte, el santo se muestra prevenido ante la posibilidad de degenerar en mentiras y engaños a partir de fábulas, de ahí su aviso: «Nemo ergo vobis fabulas vendat. Et Pontius fecit miraculum, et Donatus oravit, et respondit ei Deus de caelo. Primo, aut falluntur aut fallunt» ¹⁶⁰. En todo caso, la Sagrada Escritura provee de todos los ejemplos, relatos e historias necesarias para conseguir una explicación completa de la doctrina, siempre que se domine el sentido figurado, de manera que de los relatos de la Escritura se pueda extraer el sentido simbólico que guarda.

Sin embargo, si apenas contamos con fábulas, sí ocurre una utilización muy abundante y precisa de símiles. Los símiles se encuentran, en cierta manera, desde el punto de vista de la funcionalidad, a medio camino entre el ejemplo y la fábula. No tienen la potencia del ejemplo para argumentar con la historia, con lo sucedido, con lo que realmente pasó en apoyo de la tesis sostenida, ni se desvanecen en la fantasía a la que se prestan las fábulas, casi más propicias para la creación literaria

158 «Il est probable que la majorité était formée d'hommes à peine instruits», Comeau, M., *La Rhétorique...*, op. cit., 25.

159 Aristóteles, *Retórica*, 1394a, 2-5.

160 *Tr.* 13, 17: «Que nadie os engañe con fábulas, como que Poncio hizo un milagro, y que Donato oró y le respondió Dios desde el cielo. En primer lugar, o se engañan o engañan».

que para una argumentación retórica. Un símil en esta consideración no se puede definir meramente como «comparación embellecedora»¹⁶¹, a riesgo de convertirlo únicamente en figura, siempre que se piense que las figuras no tienen función alguna en el orden gnoseológico y se las reduzca a mero valor estético. En ese caso, tendría mucho menos interés para la retórica que el que siempre se le presta y deberíamos considerar como su lugar propio la poética. En ésta se incluyen atendiendo más bien a su capacidad de evocar imágenes.

Los símiles pertenecen a la categoría de *exempla*, y cumplen la misma función lógica de éstos, establecer inducciones a partir de casos particulares, que en el caso del símil no radica en el paralelismo histórico, sino en una construcción propia del orador que confronta un caso verosímil, factible, que guarda o sobre el que se construye una relación con el caso que se presenta. Por ello se puede moldear con más facilidad que el ejemplo histórico, adecuándolo perfectamente al tema al que se refiere. Lo que gana en plasticidad, en recurso lógico, sin embargo, lo pierde en fuerza probatoria, en tanto en cuanto se aleja del signo, aproximándose a los argumentos.

Este modo de proceder indica una de las formas de funcionamiento de nuestro pensamiento, y que podemos catalogar como hace Perelman en la categoría de «Razonamiento por analogía»¹⁶². Ya Quintiliano advirtió la unidad entre ambos conceptos: «Analogía quidam a simili separaverunt, nos eam subiectam huic generi putamus»¹⁶³. Quintiliano entiende que la analogía subyace bajo el procedimiento de símil, y por eso indica que se produce mediante el recurso a los símiles y los *loci a simile*. De todas formas, la analogía no sólo se puede entender como un recurso paralelo a los símiles o a los lugares, sino como el estilo de razonamiento que sigue el símil; de esta manera la entiende Perelman. Así, no existe diferencia en la forma, porque

161 Lázaro Carreter, F., voz «Símil», *Dicc. de términos filológicos*, Madrid 1984, 369.

162 Cf. Perelman, Ch., *Tratado...*, *op. cit.*, «El razonamiento por analogía», 569-626.

163 *Institutio*, V, 11, 34: «Algunos separaron la analogía del símil, nosotros pensamos que (ella) cae bajo este concepto».

analogía y símil serían sinónimos, pero sí en la cualidad de ambos, porque el símil sería la materialización del tipo de razonamiento llamado analogía.

El símil realiza en cierta manera la idea que subyace tras él. Ciertamente parece que la idea es previa y crea el símil, pero también podemos encontrar símiles, incluso lexicalizados, donde las ideas encuentran una especie de *loci* a través de los que pueden expresarse. El símil de la luz en el cristianismo y en los *Tractatus* tiene este estatuto, está ahí, dispuesto a ser usado por una idea conveniente. La eficacia la garantizará en ese caso la idea que le da forma concreta, porque el símil ya ha probado en múltiples ocasiones su eficacia.

En los *Tractatus* se encuentran muchos símiles, entre los que se pueden destacar algunas agrupaciones en torno a:

— La luz: que hemos registrado en 43 ocasiones. En algunos *tractatus* aparece de manera recurrente, a la par que sirve de importante punto de articulación a la argumentación, como en *Tr* 35, 3-9.

— El médico: especialmente referido a Cristo, del que hemos registrado 19 apariciones.

— El cuerpo: usado para servir como modelo de la Iglesia o, al menos, de los que se hallan alrededor de Cristo. Lo hemos encontrado en 13 ocasiones.

— El cordero: usado en relación a Cristo. Se puede observar en 18 lugares.

— A cierta distancia, pero siempre utilizados en varias ocasiones, se pueden citar el símil del artesano, de la paja y el grano, de los párvulos, del heraldo, de los montes, de las semillas, etc.

Las funciones para las que se utilizan los símiles son muy diversas, pero podemos distinguir cinco que destacan sobre las demás: proponer de manera novedosa aquello de que se trata ¹⁶⁴, «colorear» el tema o personas a que se aplica ¹⁶⁵, estructurar el tema al situarlo en un marco conceptual ¹⁶⁶, conclusión de ar-

164 *Tr.* 1, 2.17; 13, 16; 51, 9.

165 *Tr.* 8, 6; 15, 7; 67, 2; 113, 2.

166 Cf. Perelman, Ch., *Tratado...*, *op. cit.*, 590. *Tr.* 7, 5; 41, 9; 52, 9; 66, 1.

gumentaciones ¹⁶⁷, sensibilizar a los sujetos protagonistas del símil ¹⁶⁸. San Agustín empleó símiles con profusión y eficacia, conocedor de las posibilidades que ofrecía este procedimiento retórico. Hemos encontrado en él diversas intenciones de uso, lo que dota a su utilización del símil de varias funciones, que no hacen sino añadir riqueza al recurso. Ahora bien, excepto en los contenidos respecto a los que se aplica, ninguna novedad se aprecia. San Agustín es clásico en su uso, al menos desde el punto de vista funcional.

Por último, estudiamos las autoridades, propuestas por Quintiliano como otro de los procedimientos pertenecientes a los *exempla* ¹⁶⁹, abundantemente utilizadas por san Agustín, y que, excepto en cuatro ocasiones, proceden de la Escritura. En los *Tractatus* las autoridades se transforma de un procedimiento de afirmación, de apoyo de las propias posiciones a un método de argumentación, mediante el cual se pueden sostener tesis, entrar en contradicciones que aclaren el significado, o emplearlo a modo de eslabones de citas que formen una argumentación sin olvidar las funciones de profecía o de exhortación. De ahí que las autoridades no puedan ser tratadas en los *Tractatus* como mero recurso de apoyo, sino como un procedimiento mediante el que se construye argumentativamente el discurso. Este poder proviene de que las autoridades se toman de un corpus considerado palabra de Dios, con suficiente fuerza supletoria y garantía respecto a quienes se dirige la argumentación, tanto creyentes ortodoxos como herejes.

Desde aquí se puede justificar que un gran conocedor de la cultura antigua como san Agustín emplee solamente cuatro citas no bíblicas en los *Tractatus*. Incluso aquellas no bíblicas, dos de Cicerón, una de Virgilio y otra de autor desconocido, se justifican en relación a Cristo, para mantener siempre la jerarquía de importancia ¹⁷⁰. Observemos este proceder en *Tr.* 26, 4.

La tesis que se defiende aquí tiene que ver con la frase «*nemo venit ad me, nisi quem Pater attraxerit*» (nadie viene a

167 *Tr.* 8, 5; 13, 17; 32, 7, 35, 3.

168 *Tr.* 5, 15; 3, 5; 40, 7; 42, 1; 95, 4.

169 *Institutio*, V, 11, 36.

170 *Tr.* 26, 4; Virgilio, *Eglog.*, 2,65; *Tr.* 58, 3; Cicerón, *In Caec.* 36, y *Orator*, 132; *Tr.* 100, 1: anónimo.

mí sino al que atrajera mi Padre), de Jn 6, 44. San Agustín lo razona poniendo de relieve que esa persona a quien se dirige no es atraído a pesar suyo, sino que Dios atrae como el amor, de manera libre, sin necesidad, con placer. Para reafirmar esta opinión le sirve la cita de Virgilio:

«Porro si poetae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas»¹⁷¹.

Pero a continuación establece la siguiente y podríamos decir que ineludible comparación: «quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est?»¹⁷². La comparación procede *ex minore ad maiorem* y trata de poner de relieve la preeminencia de Cristo respecto al poeta.

La autoridad aquí se emplea como un apoyo en la argumentación que desarrollaba Agustín. Sin embargo no ocurre esto al azar, dado que vuelve a aparecer exactamente en la misma forma al citar a Cicerón, es decir, acompañado por una cierta prevención. Tiene que ver con el peligro de citar autores paganos, el de que se considerara a dichos autores portadores de alguna verdad comparable a la de las Escrituras.

Las citas bíblicas son tan abundantes que un elenco de ellas habría de ocupar mucho más espacio del que disponemos, sin embargo, se puede señalar que las tomadas del Nuevo Testamento, sin contar las del propio evangelio de Juan rondan las trescientas, y las del Antiguo Testamento se numeran alrededor de quinientas. Utiliza especialmente a san Pablo y el Evangelio de Mateo, seguido del libro de los Salmos, del Génesis y del profeta Isaías.

Las autoridades bíblicas observan funcionalidades diferentes. Constituyen un recurso comodín que se puede emplear en las más diversas ocasiones, siempre, eso sí, que se acepte la autoridad de donde provienen. Destacan seis funciones princi-

171 Virgilio, *Eglog.*, 2,65: «Pues si le está permitido decir al poeta: Arrastra a cada uno su placer».

172 «¿Cuánto más fuerte debemos decir que es atraído a Cristo el hombre que se deleita en la felicidad, en la justicia, en la vida eterna, pues todo eso es Cristo?».

pales en los *Tractatus*: la de refutación de herejes mediante citas de la Escritura, incluso utilizando aquellas citas que les sirven a ellos de apoyo y reinterpretádoles ¹⁷³; se utilizan también en función de profecías ¹⁷⁴; llevan a cabo la tarea de configuración de la personalidad de Cristo ¹⁷⁵; igualmente, configuran y proporcionan los rasgos de la vida y moral cristiana ¹⁷⁶; sirven como bases para alegorías y explicaciones ¹⁷⁷ o para revelar y resolver contradicciones ¹⁷⁸ y para confirmar tesis, un uso siempre actual de las autoridades ¹⁷⁹. En suma, se constituyen en uno de los apoyos capitales dentro de la articulación de la obra, con pluralidad de funciones que sostienen e incluso constituyen la argumentación en curso.

Que san Agustín utiliza los procedimientos retóricos sería una afirmación demasiado obvia para una conclusión de nuestro trabajo, que laten en la profundidad íntima de su exégesis y hermenéutica, es decir, que su búsqueda de ideas y argumentaciones también ocurre mediante la utilización de procedimientos retóricos de *inuentio* quizá no lo sea tanto. Aquí hemos mostrado, por un lado, que la enumeración y descripción de Quintiliano de los medios retóricos de *inuentio* puede ser aplicada para guiar un estudio de los procesos de hallazgo de ideas y constitución de argumentaciones en el lenguaje religioso de san Agustín y, mediante esa mostración, hemos encontrado que nuestro autor usa los *signa*, *argumenta* y *exempla* de diferentes maneras, distinguiéndolos en importancia y preferencia según sus funciones y posibilidades y cómo sobre ellos descansan sus argumentaciones, tanto teológicas como morales. Hemos puesto de relieve, entre otros usos de los procedimientos retóricos que estudiamos, su transmutación de los signos en símbolos y su escaso uso e importancia argumentativa, la menor calidad del silogismo y entimema frente a las preguntas y la alegoría, el

173 Contra paganos: *Tr.* 2, 4; 35, 7. Contra Herejes: 97, 4; Donato: *Tr.* 6, 20-21; Matemáticos: *Tr.* 8,10; Rebaptizantes: *Tr.* 13, 15-17.

174 *Tr.* 15, 23; 23, 3; 31, 6; 37, 9; 104, 3; 105, 8; 107, 7, 117, 5; 120, 3.

175 *Tr.* 11, 2; 17, 16; 21, 7; 23, 1; 31, 11; 33, 7; 41, 6; 117, 5.

176 *Tr.* 6, 15; 12, 9; 13, 15; 14, 3; 41, 12; 57, 1; 58, 4; 95, 2.

177 *Tr.* 7, 23; 9, 10; 12, 10; 17, 2; 117, 2; 118, 2.

178 *Tr.* 4, 15; 21, 12; 22, 4; 61, 2; 65, 1; 68, 1.

179 *Tr.* 7, 17, 42, 5; 48, 9; 49, 9; 57, 1; 77, 2; 79, 2; 85, 3; 97, 4.

uso abundante de los loci, tanto los de persona como los de cosa, en orden a, principalmente, trazar la semblanza de Cristo y responder a la herejía, y entre los que destacan el *genus, animi natura, condicio, causa y modo*, y, por último, la utilización de los ejemplos para configurar modelos vitales y de las autoridades como cimientos y contrafuertes de sus argumentaciones. Los *signa, argumenta y exempla* de la antigua retórica constituyen el aquilatado instrumental que utiliza Agustín para indagar en los nuevos contenidos que proponía la religión cristiana como herramientas exegéticas (*modus inueniendi*) y para proponerlos de manera persuasiva a sus oyentes de Hipona y frente a los herejes (*modus proferendi*). Esta comprobación, apoya firmemente la cualidad argumentativa y persuasiva del lenguaje religioso, pues no cabe otra manera al discurrir humano no apodíctico y a la finalidad propia de dicho lenguaje, de donde se prueba que su auténtico centro, su corazón, es característicamente retórico. Que en nuestro estudio hemos tratado con sermones, con discursos, no empece para establecer esa conclusión general. Al fin y al cabo san Agustín no hace sino atender y poner en obra la función de la religión cristiana: cumplir con el mandato de Cristo de predicar en orden a cambiar los corazones, justamente el objetivo añejo de la vieja retórica: buscar los medios adecuados en cada caso para persuadir. La retórica y la religión se unen de esta manera en esa peculiar condición del ser humano que es el lenguaje, no sólo como medio de expresión y cauce de comunicación, sino también como condición de pensamiento, de acceso a la realidad, lo que desde su primer sentido teológico puede valer a un filólogo para afirmar: *et in principio Verbum. Vale.*

JOSÉ M. GARCÍA GONZÁLEZ

SUMARIO

Entre la retórica y el lenguaje religioso se concretan unas relaciones ineludibles y necesarias en tanto que éste necesita de aquélla como medio más adecuado para conseguir sus objetivos y ambos tienen la misma finalidad: la persuasión. Esta relación, que surge de la propia esencia de la funcionalidad del lenguaje en que se expresan las religio-

nes, de aquello que hacen con él quienes lo utilizan, donde reside la clave para catalogar sus funciones y posibilidades, ha sufrido una tortuosa historia, aunque ambas siempre hayan estado unidas de una u otra manera. La intuición teológica expresada en el evangelio de Juan 1, 1: *in principio Verbum*, se puede utilizar desde la filología para poner de relieve la primacía del lenguaje en los modos expresivos de las religiones y entre las diferentes posibilidades de éste, la dimensión retórica como su más íntima y prístina cualidad. Este artículo intentará trazar una línea de unión, de ponerlas en contacto y mostrar de qué manera los recursos retóricos, siguiendo el magisterio de Quintiliano, y aplicando su enseñanza cualitativamente actual, se ponen al servicio de las peculiaridades del discurso religioso en la obra de san Agustín.

SUMMARY

The unavoidable and necessary link between rhetoric and religious language is based on the fact that the last needs the former as a suitable vehicle to reach its goals, and they both have the same aim: persuasion. This link, which comes from the very essence of the functional character shown by the language through which religions express themselves, that is to say, from what the users make of it, where the key to catalogue its functions and possibilities lies, has come through a winding path, although the two of them have always stuck together somehow. The theological intuition expressed in John 1, 1: *in principio Verbum*, can be used by philology to emphasize the primacy of language in the expressive ways of religions and, among the different possibilities offered by it, the rhetorical discussion as its intrinsic and pristine quality. This paper attempts to build a bridge between them and show the way the rhetorical resources, following Quintilian's advice and practising his qualitatively present-day teaching, are in service of the peculiarities of the religious speech in the works of Saint Augustin.