



PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

Luis Vivancos –Prof. Filosofía, Universidad del Zulia. Director de la revista de Filosofía de Centro de Investigaciones Filosóficas, Universidad del Zulia.

RESUMEN

En *La ciudad de Dios*, San Agustín respondió a quienes culpaban al cristianismo por la conquista de Roma por los bárbaros en 410, mostrando que ello ya había ocurrido antes de Cristo, y que la religión romana era moralmente ineficaz. Para construir su respuesta recurrió a textos de Marco Tulio Cicerón, que reprobaba la moral decadente de la sociedad romana; pero también tomaba distancia de las ideas del cónsul opuestas al cristianismo. Aquí examino dos casos de la influencia de Cicerón en San Agustín desde los conceptos gadamerianos de 'aplicación hermenéutica' y 'fusión de horizontes', y realizo luego unos comentarios y reflexiones sobre la aproximación y la distancia entre ambos autores.

103

Palabras clave: San Agustín, *La ciudad de Dios*, Marco Tulio Cicerón, aplicación hermenéutica, fusión de horizontes

103

ABSTRACT

In *The City of God*, Saint Augustine answered who blamed Christianity for the conquest of Rome by the barbarians in 410, showing that it had happened before Christ, and that the Roman religion was morally ineffective. To build your answer texts appealed to Marcus Tullius Cicero, criticizing the moral decadence of Roman society, but also took away the consul of ideas opposed to Christianity. I examine two cases of Cicero's influence in Saint Augustine from Gadamerian concepts of 'hermeneutic application' and 'fusion of horizons', and then completed a few comments and thoughts about the approach and the distance between the two authors.

Keywords: Saint Augustine, *City of God*, Marcus Tullius Cicero, application hermeneutic fusion of horizons

**PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE
CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS**

Luis Vivancos

Introducción

En 410 Alarico y sus visigodos hicieron lo entonces inconcebible: conquistaron Roma. Durante días sus huestes hicieron lo normal entonces: quemar, matar, violar, y saquear. Cientos de miles de romanos que pudieron huyeron de allí, pero la mayoría sufrió esa desgracia. En todo el imperio el estupor y la confusión se apoderaron de los espíritus. De manera muy humana las personas se preguntaron el por qué de ese hecho. Para los muchos paganos que aún quedaban, la caída de Roma se debió a que ella había abandonado el culto de sus dioses tutelares para adoptar una religión foránea, el cristianismo, que además, desde Teodosio, era la fe oficial del imperio. San Agustín (354-430), que era obispo de Hipona, en Noráfrica, a instancias de muchos que conocían su brillante retórica, decidió escribir su obra *La ciudad de Dios*.¹¹⁶ En la primera parte de ella quiso impugnar a quienes culpaban al cristianismo por la caída de Roma, mostrando que ésta había caído en el pasado ya una vez, pero más importante aún, que la religión romana nunca había sido verdadera religión. Para ello, lejos de apoyarse en autores cristianos, San Agustín tomó como testimonios contra la fe pagana los mismos textos y juicios de autores clásicos del pasado romano, que él, profesor de retórica, conocía muy bien. Uno de los más referidos en su obra, especialmente en la primera parte de ella, fue Marco Tulio Cicerón (103-43 a.C.), el gran cónsul y pensador romano que le antecedió en cuatrocientos años. Este interés del obispo de Hipona en Cicerón no era nada extraño habida cuenta del sitio de honor que tenía éste en la cultura y las letras romanas. San Agustín admiraba mucho a Cicerón, no sólo como modelo literario, sino por muchas de sus ideas, llenas de moralidad y buen sentido. Además, Cicerón fue

¹¹⁶ He utilizado la última edición de esta obra por la B.A.C. (Madrid, 2004). A veces he hecho cambios en los textos traducidos, pero los justifico. Otras veces utilizo la versión editada por Porrúa, (México, 2004) cuando me ha parecido más ágil la lectura y más feliz la versión de algunos giros y pasajes. En uno u otro caso, doy las siglas CdD e indico paginación correspondiente a una u otra edición detallada. En cuanto a *Verdad y Método* (VyM) de Hans-Georg Gadamer, he usado la edición de Sígueme (Salamanca, 2001), con la paginación de la misma

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

Luis Vivancos

uno de los más destacados autores latinos que trató sobre los dioses y la religión romana¹¹⁷.

Las referencias de San Agustín a Cicerón son a veces simples citas o apoyos cuando afirma algunos hechos históricos o religiosos. Pero hay otras donde trata temas del cónsul romano mucho más específicamente, comentándolos y extendiendo las ideas contenidas en ellos, o ya aplicando tales ideas a otros temas que le interesan, o inclusive refutando al mismo Cicerón. Ello indica un hecho importante: aunque San Agustín admira y reconoce la autoridad de Cicerón en varios aspectos, no es un admirador acrítico, sino un agudo observador de las ideas del cónsul romano.

105

Examen de dos casos que muestran la interpretación de Cicerón por San Agustín

Hemos contado no menos de sesenta referencias de San Agustín a Cicerón en *La ciudad de Dios*. La mayor parte de ellas están en los primeros diez de los veintidós libros (es decir, en la primera parte de la obra¹¹⁸). Por motivo de brevedad, en este trabajo examinaré dos casos de dichas referencias, que son las que se hacen en algunos puntos de los libros II ("Sobre los dioses y la degradación de Roma"), y V ("Sobre el destino y la



105

¹¹⁷ En su obra *De natura deorum*.

¹¹⁸ Se distinguen en *La Ciudad de Dios* dos partes orgánicas: una *polémica*, donde predomina la refutación del sistema religioso pagano (libros I al XII), y otra *positiva*, donde predomina la exposición sobre la religión cristiana (libros XIII al XXII). San Agustín, al inicio, confirma a grandes rasgos este esquema (dividido en cuatro partes) en una carta a Firmo, y luego lo refrenda en sus *Retractaciones*.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS

Luis Vivancos

providencia"). Ambos casos muestran, respectivamente, la aproximación y la distancia del obispo de Hipona a la figura y las ideas del orador romano, la fusión de horizontes del primero con respecto al segundo, y la aplicación de los aportes de su antecesor, los cuales extiende más allá de su alcance original, y los enriquece o los retuerce, profundizándolos y cuestionándolos. En este sentido, esta exigua investigación tiene más un carácter exploratorio que exhaustivo. Pero los rendimientos de tal exploración son a mi juicio satisfactorios, puesto que se encontró todo lo que se salió a buscar.

En el primero de los casos aludidos, San Agustín examina la asociación entre la decadencia de los romanos con la religión que seguían. Ciertamente que no se trata de un caso difícil de apoyar: cita a varios autores romanos, algunos muy antiguos, que denunciaban los males de su religión. Él examina, además, la corrupción y la inanidad de la religión romana en distintas manifestaciones culturales. El capítulo 9 del libro II se refiere a la represión de la libertad poética, cita una obra de Cicerón en la cual éste pone al personaje de Escipión clamando contra la libertad de los poetas de burlarse de todo el mundo, inclusive personajes respetables y hombres de Estado. Escipión veía eso mal, y así también lo ve Cicerón y s. Agustín.¹¹⁹ El horizonte de nuestra época vería eso de distinta manera: hoy nos parece que los poetas, artistas y creadores tienen derecho a burlarse de todo el mundo, *especialmente* de aquellos que usufructúan el poder, como los políticos. Pero en época de

¹¹⁹ Como moralista e intelectual, San Agustín reconoce la fuerza y sensatez de los argumentos de Cicerón, y por eso se apoya en muchos de ellos para impugnar a los paganos; es decir, usa a Cicerón contra el mundo de Cicerón. Y una de las cosas que arguye es que el mundo de Cicerón estaba ya aquejado del mal que lo llevaría a su caída. Un mal no sólo de los romanos, sino de la *ciudad terrena* en general: la debilidad o conjunto de debilidades (corrupción, ira, concupiscencia, soberbia, etc.) que le dificultan a dicha ciudad alcanzar la felicidad. Roma, se había impuesto victoriosa a muchos, igual sufría de esos males, y sólo la redención de Cristo podía ayudarla en su camino en la tierra. Tengo la hipótesis de que San Agustín pensaba que el imperio, ayudado por la verdadera fe, podría recuperarse de sus debilidades y renacer poderoso y formador de pueblos. Pero ya en su época, aunque los emperadores y la mayor parte del "tren ejecutivo", eran *oficialmente* cristianos, ello no hizo gran diferencia en lo político o lo social. Menos aún revirtió el retroceso de las fronteras frente a los embates bárbaros. Este decaimiento no se debía a los cristianos, ni ellos podían evitarlo. Esta última hipótesis –si alguna vez San Agustín la tuvo– no prevaleció: la Europa que advinó se hizo del aporte mestizo y variado en cada lugar, del pasado imperial romano y de la vida y el contingente humano bárbaro.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

Luis Vivancos

Agustín se pensaba distinto.¹²⁰ Lo curioso de este primer tratamiento es que, de cierto modo, también Cicerón planta su propio *horizonte* al referirse a este hecho: lo hace un poco de manera indirecta, pues remite sus juicios a un tercero (Escipión) como quien relegaría el tratamiento de un asunto a alguien de prestigio incontestable. San Agustín lo cita *verbatim* largamente, pero al final hace un comentario interesante, desde el punto de vista hermenéutico, pues muestra como prolonga el sentido de la objeción más allá de lo planteado por Escipión y Cicerón:

“Estas expresiones me pareció conveniente sacarlas de Cicerón en dicho libro cuarto, *dejando algunas expresiones como están, o mudándolas algún tanto para que se entiendan mejor*, porque importan mucho, para lo que voy a explicar, si tuviese capacidad para ello. Añade Cicerón [...] que los antiguos romanos aborrecieron el que a ninguno en vida le alabasen o vituperasen en el teatro. [...] Fue, sin duda, demasiada soberbia y atrevimiento respetar la fama de los principales ciudadanos, cuando sus dioses quisieron no se respetase su propio honor; porque las razones que alegan en su defensa sólo significan no ser cierto lo que dicen contra sus dioses, sino falso y fingido; y por el mismo hecho es mayor, maldad, si atendéis al respeto que se debe a la religión. Y si consideráis la malicia de los demonios, ¿qué espíritus puede haber más astutos y sagaces para engañar? Pues cuando se propala una expresión injuriosa contra un príncipe que es bueno y útil a su patria, pregunto: ¿esta acción no es más indigna, cuanto más remota de la verdad y más ajena de su conducta? ¿Y qué castigo, por terrible que sea, será bastante cuando se hace a Dios esta injuria tan atroz?”¹²¹

La larga cita creo que muestra bien varias cosas: primero, las libertades que naturalmente se toma San Agustín con su antecesor (lo que he puesto en cursiva). Al no estar escribiendo una obra *sobre* Cicerón, sino sobre otro

¹²⁰ En nuestro tiempo se dan ecos de tal actitud censora. Muchos detestan los “shows” de ciertos cómicos populares como Emilio Lovera, Pedro León Zapata o Laureano Márquez, porque irrespetan a figuras políticas que se piensa deberían estar por encima de cualquier roce humorístico. Quizá quienes piensan así podrían sintonizar muy bien con Cicerón y San Agustín en este respecto al menos.

¹²¹ CdD. Porrúa, 41-42.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS

Luis Vivancos

asunto para el cual le cita a él, ello le permite *refundir* el testimonio. No le importa tanto la precisión sino *la idea* que tiene en común con Cicerón. Este uso aún se acepta metodológicamente.

En segundo lugar, muestra como el reproche, de tipo político-moral que hacía Cicerón a los poetas, a través de Escipión, se va a convertir o extender en San Agustín a un reproche en materia religiosa, como se deja ver al final de la cita. Es decir, lo que argumenta Cicerón, que San Agustín reconoce como procedente y justo, lo lleva más allá, al inferir

las peores consecuencias morales de una acción que se hace no ya contra la patria o sus prohombres, sino contra Dios mismo. El horizonte de San Agustín ve más en este caso de lo que veía Cicerón, pero ello es natural, habida cuenta de que la conciencia agustiniana tiene otra visión de lo religioso que no podía ser la misma que la del orador de Arpinum.

En otros capítulos posteriores del mismo libro II, San Agustín examina temas análogos. El capítulo 13, titulado "¿Cómo no entendieron los romanos que sus dioses, ansiosos de un culto tan lleno de vilezas, eran indignos de honores divinos?" toca un asunto particularmente doloroso para los romanos cultos. Ciertamente, hoy, con un criterio más antropológico, no veríamos con tanto reproche cuestiones escabrosas en lo religioso (quizá porque ya somos indiferentes a lo escabroso en otras áreas de nuestra cultura). San Agustín se apoya aquí en Cicerón para reprochar la religión romana. Pero esta vez hay un giro de la referencia (también a través de Escipión). Ya en el capítulo 12 San Agustín plantea que los romanos se consideraban mejores que los dioses, pues prohibían a los poetas indecencias con respecto a los hombres pero se las permitían con respecto a los dioses. Y al final de ese capítulo increpa a Escipión:



**PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE
CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS****Luis Vivancos**

“¡Que sea posible, Escipión, que alabes y encarezcas el haber prohibido a los poetas romanos la licencia de que no puedan notar con ignominia a ningún ciudadano romano, viendo que ellos no han perdonado a ninguno de vuestros dioses! ¿Es posible que os haya parecido más estimable la reputación de vuestro Senado que la del Capitolio, o, por mejor decir, la de toda Roma, más que la de todo el Cielo, que prohibieseis severamente por medio de una autorizada sanción a los poetas vomitasen la ponzoña de sus lenguas contra el honor de vuestros ciudadanos, y el que sin temor del castigo y contra la majestad de sus mismos dioses pudiesen zaherirles con sus frecuentes dicterios y afrentas ningún senador, ningún censor, ningún príncipe, ningún pontífice lo prohíba?”¹²²

109

Este será el tema en el capítulo 13: la pregunta que entraña una comprensión reprensora en las palabras citadas en un párrafo anterior. Hay una comprensión, ciertamente, pero también una reprensión (en la reprensión va encerrada la comprensión. No podría haber la primera sin la segunda): ¿Cómo los romanos vieron algo más complejo y no vieron lo más simple e importante? El giro que mencioné consiste en que ya no actúa s. Agustín como simple pensante que se apoya en las ideas de Cicerón, sino que empieza a lanzar sus críticas, aún no muy duras, a su antecesor. Son las críticas de una moral que se extiende más allá de la de aquellos en quienes se apoya. De ahí el reproche a la limitación de los que le precedieron. Pero, es un reproche que toda comprensión del pasado suele contener: la queja de la generación presente a las anteriores de no haber visto lo evidente para uno. En este punto, el horizonte se empieza a alejar entre ambos pensadores, o mejor dicho: Agustín empieza a marcar distancia con Cicerón. Los horizontes, fusionados en la cooperación de ideas comunes, pero que en Agustín toman otros rumbos, ya aquí en este capítulo empiezan a separarse en la formación de una crítica que deslinda cosas de lo admirable y separa espacios para lo dudoso o lo no admirable.

109

¹²² CdD. Porrúa, 43-44.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS

Luis Vivancos

El segundo caso para examinar la referencia o la ya aplicación de Cicerón en San Agustín está, como ya se dijo, en el Libro V, capítulo 9. Ahí, las ideas de Cicerón le van a servir a San Agustín para clarificar y establecer una doctrina con la cual se opone a la de Cicerón: la de la presciencia de Dios.

De hecho, el capítulo tratado se titula "La presciencia divina y la libre voluntad del hombre, contra la formulación de Cicerón". Como se ve, alude esta vez directamente a Cicerón, no asumiéndolo como fuente contra otros o para establecer puntos con respecto a otros, sino impugnándolo a él mismo. Ya el problema arranca en el capítulo 8 anterior al aludido, cuando Cicerón, justamente, quiere corregir a los estoicos. Estos creían en la concatenación de causas en el universo, las cuales no dependen de la voluntad de Dios ni mucho menos del hombre. Creían en el *fatum* o "destino", entendido como un rumbo ya prescrito y que no tiene cambio. En cierto modo San Agustín no tiene mayor objeción a tal creencia, cuando ella traduce tal «destino» como "voluntad del padre soberano". El problema es cuando por afirmar ese destino como 'fatalidad', se niega la libertad. Y – peor – se niega la potencia del Dios sobre tal destino, pues él también debe obedecerle (o al menos, no desobedecerle). Mas todavía este no es el punto en que nacerá en él la disputa con Cicerón, sino en lo que dice justo al principio del capítulo 9:

"Cicerón hace esfuerzos para refutar a los estoicos; pero pone una condición: se siente impotente ante ellos mientras no quite de en medio la adivinación. Su afán por suprimirla estriba en negar la ciencia del futuro. Intenta por todos los medios negarla rotundamente: no existe – afirma – predicción alguna de los hechos ni en Dios ni en el hombre. Por esta vía rechaza la presciencia de Dios. Toda profecía, aún más clara que la luz del día, intenta echarla abajo con argumentaciones inconsistentes, y objetándose a sí mismo ciertos oráculos fáciles de refutar: pero ni *así convence*."¹²³

¹²³ CdD. BAC: p. 310. Lo que puse en cursiva es mi versión del final de ese texto, que me pareció mejor que lo que pone esa por otro lado excelente versión: "pero ni siquiera lo consigue del todo". Porque *ni siquiera* se referiría a una pequeña parte, y choca en concordancia con lo que luego dice: *del todo*.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

Luis Vivancos

Llega luego a decir nuestro autor que, entre los partidarios de la astrología y Cicerón, en este respecto, *son más tolerables los primeros*. Es decir, entre ambos errores, luce más grave el de Cicerón, "que suprime el conocimiento del futuro" (*qui tollit praescientiam futurorum*). ¿Por qué es más grave? "Porque admitir la existencia de Dios y negar que conozca el futuro es una incongruencia superlativa".¹²⁴ En este planteamiento estaría encubierto un ateísmo de Cicerón, como luego veremos. También tachó de hipócrita a Cicerón, porque dice que cuando se dio cuenta del despropósito en que había caído, puso sus argumentos en boca de otros, como hacía con Escipión. Esta vez hace discutir en su obra *De natura Deorum* a Cota contra los estoicos, poniéndose él del lado de Lucilio Balbo, a quien encomienda la defensa de los estoicos. Cota, de hecho, niega la existencia de toda naturaleza divina (*nullam naturam divinam esse contendit*). Pero en otra obra, ya más valiente y sin terceros, Cicerón, ataca el conocimiento del futuro. Dice San Agustín que hace esto en rechazo de la fatalidad del destino y en defensa de la libre voluntad. "Piensa que, una vez admitida la ciencia del futuro, la fatalidad es una consecuencia tan necesaria como innegable".¹²⁵

Agustín, en este momento de la lectura, está a punto de "abrir" a Cicerón al juicio: de él, de los cristianos a quienes representa, y del porvenir. Ello no debe haberle sido nada grato, habida cuenta de cómo admiraba al viejo orador romano. Tiene su horizonte clásico, que le llevó a Cicerón en primer lugar, pero luego tiene su horizonte filosófico, que le impide pasar por encima de las incoherencias o fallas en los sistemas de pensamiento (sería como si un médico o un ingeniero pasaran por alto algo que en su experticia debieran notar), y tiene su horizonte religioso, que le muestra, dolorosamente, las graves

¹²⁴ *Ibíd.* "Nam et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est."

¹²⁵ *CdD.* BAC. "Hoc autem totum facere videtur, ne fatum esse consentiat et perdat liberam voluntatem. Putat enim concessa scientia futurorum ita esse consequens fatum, ut negari omnino non possit" 311.



**PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE
CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS**

Luis Vivancos

consecuencias de las palabras de Cicerón. Tiene, en suma, una responsabilidad, tiene que responder, poner en palabras y por ende en texto, su parecer con respecto a todo este asunto. Ciertamente, no hace un gran discurso ni escándalo de ello: lo liquida en media página: comienza con párrafo un tanto impersonal, como desligándose del asunto y de todo el horizonte de la cuestión: "Pero dejemos que los filósofos se pierdan a su gusto por los laberintos de sus debates y sus discusiones. Nosotros, al proclamar la existencia de un Dios supremo y verdadero, estamos confesando su voluntad, su soberano poder y su presciencia". Es decir, San Agustín deslinda campos.

Pone necesarias distancias, no precisamente temporales, pero sí conceptuales. El concepto clave aquí es el de 'Dios': ¿Se entendía que Dios era verdadero y supremo? Ciertamente, los romanos – casi ningún antiguo, de hecho – parecían haber entendido así a sus dioses. El otro concepto sería el de religión (romana o cristiana) y que ciertamente difiere en uno y otro *ethos*. Pero volvamos al tema.

San Agustín analiza las razones de Cicerón para rechazar la presciencia de Dios. Son razones filosóficas y las va desgranando con lógica:

"... si los hechos futuros son conocidos, han de suceder según el orden de ese previo conocimiento. Si han de suceder según ese orden, ya está determinado tal orden para Dios, que lo conoce de antemano. Ahora bien, un orden determinado de hechos exige un orden determinado de causas, ya que no puede darse hecho alguno sin una causa eficiente anterior. Y si el orden de las causas, por las que sucede todo cuanto sucede, está ya fijado, «todo sucede –afirma Cicerón– bajo el sino de la fatalidad». Si esto es así, nada depende de nosotros, no existe el libre albedrío de la voluntad. «Si concedemos esto –prosigue–, se derrumba toda la vida humana: ¿para que promulgar leyes? ¿Para que reprender ni hablar, vituperar o exhortar? Se prescribirán premios para los buenos y castigos para los malos, pero sin justicia alguna»¹²⁶ [...] De esta forma

¹²⁶ Las citas de Cicerón las toma San Agustín de su obra *De fato*, 17, 40.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

Luis Vivancos

somete al espíritu religioso a un angustioso dilema: es necesario elegir una de estas dos realidades: o que algo depende de nuestra voluntad, o que exista el conocimiento previo del futuro. Las dos cosas a la vez – opina él– son incompatibles; afirmar una es anular la otra: si elegimos la presciencia del futuro, hemos anulado el libre albedrío de la voluntad; si elegimos el libre albedrío, hemos anulado la presciencia del futuro. [...] este gran hombre que es Cicerón, tan sabio, defensor tantas veces y con gran maestría de los intereses de la humanidad, puesto en esta alternativa, elige el libre albedrío. Para dejarlo sólidamente establecido, nos hace ateos.¹²⁷

Ahora vendría el desmontaje por Agustín de todo lo que afirmaría Cicerón. Pero no lo remite a una perspectiva meramente filosófica, ni tampoco teológica, sino de religiosidad sencilla o sentido común religioso, e inclusive hace a un Cicerón imaginario participar en diálogo:

“Sin embargo, el hombre que tiene espíritu religioso elige ambas cosas a la vez, confiesa ambas cosas y ambas cosas las fundamenta en la fe de su religión. ¿Cómo es posible, preguntará Cicerón? [...] Contra esta sacrílega e impía audacia nosotros afirmamos que Dios conoce todas las cosas antes de que sucedan, y que nosotros hacemos voluntariamente aquello que tenemos conciencia y conocimiento de obrar movidos por nuestra voluntad. No decimos que todo suceda por el destino; es más, afirmamos que nada ocurre bajo su influjo. [...] De que para Dios esté determinado el orden de las causas, no se sigue que ya nada quede bajo nuestra libre voluntad. En efecto, nuestras voluntades mismas pertenecen a ese orden de causas, conocido de antemano por Dios en un determinado orden, puesto que la voluntad del hombre es la causa de sus actos. Por eso, quien conoce de antemano todas las causas de los acontecimientos, no puede ignorar, en esas mismas causas, nuestras

¹²⁷ CdD. BAC, 311-312. La última palabra no es traducida como “ateos” en otras versiones. Esto es lo que dice en latín: “quod ut confirmaretur, negavit praescientiam futurorum atque ita, dum vult facere liberos, fecit sacrilegos.” Lo de “ateos” me suena más gratuito que otra cosa, porque es sólo muy indirectamente que tal cosa significaría el ateísmo. Prefiero la forma “sacrilegos”. Aunque pueda inducir a malentendido, es menos forzado y alejado de lo que quiso decir san Agustín, y sobre todo, es la misma palabra en latín.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS

Luis Vivancos

voluntades, conocidas también por Él como las causas de nuestros actos.¹²⁸

Luego expone San Agustín una teoría de las causas, sobre la cual lamentablemente no podemos detenernos. Consecuencia de lo que dice a este último respecto, es su afirmación de que las únicas causas eficientes de cuanto sucede son las voluntarias, que proceden “de esa naturaleza que es sopro vital”, es decir, de Dios mismo. Y concluye:

“¿Cómo, pues, es posible que el orden de las causas, que está determinado en la presciencia de Dios, haga que nada dependa de nuestra voluntad, cuando en ese mismo orden de causas ocupan un lugar importante nuestras voluntades? Que se las entienda Cicerón con los que dicen que este orden de causas es fatal, o más bien le dan el nombre de destino, cosa que a nosotros nos causa repulsa, principalmente por el término, que no se ha solido entender de realidad alguna verdadera. Y cuando niega Cicerón que el orden de las causas está totalmente determinado y perfectamente conocido en la presciencia de Dios, se hace más detestable él para nosotros que para los estoicos. Porque o bien niega la existencia de Dios, [...] o bien, si reconoce la existencia de Dios, al negarle el conocimiento del futuro no hace otra cosa que repetir aquello que *dice el necio para sí*: «No hay Dios». Porque quien no conozca de antemano todos los acontecimientos futuros, ciertamente no es Dios. De ahí que nuestras voluntades en tanto pueden algo, en cuanto Dios las ha querido y previsto que pudieran. Por tanto, lo que ellas pueden, lo pueden con toda certeza, y lo que ellas van a hacer, lo han de hacer ellas mismísimas por tener previsto Él, cuya ciencia es infalible, que podrían y que lo realizarían.¹²⁹

114



¹²⁸ *Ibíd.*

¹²⁹ CdD. B.A.C., 316-317.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

Luis Vivancos

Como vemos, aparte de los sólidos argumentos con respecto al tema de las causas, San Agustín, por un lado u otro, acusa a Cicerón de ser ateo. Es una acusación estirada, claro está, pero creo que la hace para marcar su distancia con Cicerón. Sin embargo, para este trabajo es más importante destacar que la misma intención 'práctica' que guía a San Agustín a apoyarse en Cicerón hace que su esfuerzo hermenéutico sea fructuoso: él no se apoyaría en su antecesor si no supiera, en su precomprensión, que va a obtener en él la ayuda que necesita. Al mismo tiempo, sabe que debe refutar importantes ideas de esa fuente, pero que, refutándolas en ella, están derrotadas en los menores. En este sentido, creo que aquí se daría lo que dice Gadamer: "la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo."¹³⁰ Los argumentos de Cicerón no sólo ayudan a San Agustín contra los enemigos de la iglesia, sino que le obligan a clarificar y establecer doctrinas con respecto a cuestiones que él no había tratado, y debe dilucidarlas para mantener su coherencia. (Podríamos decir a este respecto que el apoyo en Cicerón no era gratis, pero ¿Qué apoyo intelectual lo es? Y ¿Cuál sería el "pago"? Precisamente éste: la modificación de nuestro pensamiento.) Por otro lado, si como dice Gadamer, "la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema."¹³¹ Ciertamente que sería impensable que San Agustín obviara el tratamiento a Cicerón en ésta u otra de sus obras donde tratara temas comunes con los que estudio el cónsul. Pero precisamente esa sería la diferencia de San Agustín con otros Padres de la Iglesia: no cita a Cicerón por cumplimento, o para tratarlo con displicencia o desdén o para referirse tangencialmente a él, sino porque *entiende su mundo*, que en parte es el suyo propio también. Y porque ante el cónsul está dispuesto a retener algunos de sus prejuicios –tanto favorables como desfavorables– y de allí que muchas de sus interpelaciones a Cicerón, como lo apuntaría Gadamer al hablar de la suspensión del juicio, tengan "la estructura lógica de la pregunta".¹³²

115

115

¹³⁰ GADAMER, H.-G.: *VyM.*, 366.

¹³¹ GADAMER, H.-G.: *VyM.*, 369.

¹³² De hecho, esta estructura de pregunta abunda en la CdD, sobre todo hecha a los detractores de Agustín.

**PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE
CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS**

Luis Vivancos

Comentarios sobre lo mostrado, frente a las ideas y textos de Gadamer

Al describir mi idea de lo que quiso hacer San Agustín con respecto a los testimonios de Cicerón que cita y emplea, trato de imaginar la situación en que él se encontraba al empezar a proyectar el plan de su obra *La Ciudad de Dios*. Tiene varios propósitos, inmediatos y de fondo. Los inmediatos son responder a quienes atacan al cristianismo por la caída de Roma. En el fondo está la intención de poder realizar una exposición del sistema cristiano no solamente lo suficientemente sólida y coherente como para refutar a los enemigos de la fe, sino dando cuenta de muchísimas nociones necesariamente entrelazadas sobre temas y aspectos como el problema del mal, el problema de la sociedad, el problema de los bienes de este mundo, el problema de la historia, el problema de la pregunta sobre el hombre y su destino, etc. En el caso que aquí me ocupa, se trata del problema de cómo construir una defensa de la fe que sea a la vez una impugnación de las razones y argumentos de los enemigos de la fe ("La mejor defensa es el ataque"). Para ello, San Agustín creo que tiene claro que de nada sirve argumentar hacia sus opositores aduciendo razones cristianas. Tiene entonces que buscar una suerte de *suelo medio*, un espacio de encuentro y de acuerdos que sirva, en cierto modo, como baremo o criterio razonable entre él y sus antagonistas. Ese espacio será el de la sabiduría romana expresada en sus autores clásicos, entre los cuales Cicerón es de los principales. San Agustín está claro que el legado clásico romano y especialmente el de Cicerón constituyen un cúmulo de efectos en la cultura que no pueden ser ni obviados ni menospreciados. Al contrario, precisamente porque valora ese legado, por encima de los criterios que podrían apartarle de él, es por lo que inteligentemente juzga que es apropiado apoyarse en esa base clásica. Esta sería su conciencia de la *historiaefectual* de ese pasado, que como dice Gadamer, "es en primer lugar conciencia de la situación hermenéutica" una situación "en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender"¹³³. Es decir, hay una situación de interpretación,

¹³³ GADAMER, H.-G.: *VyM*. 372.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

Luis Vivancos

interpelación, comprensión, relación con ese pasado, y no simplemente empezar haciendo borrón y cuenta nueva, planteando las cosas ignorando ese pasado. No puede darse ese lujo, y sabe que no sería ni justo ni inteligente hacerlo.

Como hemos visto, San Agustín se alinea prudentemente con Cicerón en cuestiones donde éste tiene razón y plantea una doctrina sana. No incorpora a Cicerón a su pensamiento y su causa, no lo convierte en un precristiano, en el sentido de ser juzgado desde un *ethos* cristiano, ni mucho menos lo ve como un "*christianum ante litteram*", sino que, en ciertos temas, él y Cicerón

confluyen en un *ethos* común o compatible. Si como se ha planteado en el curso, legitimamos nuestros prejuicios con la donación que sale del texto, puede decirse que San Agustín los legitima con su apoyo en el texto del autor romano. Interpela a Cicerón y es interpelado por él, por lo cual tiene a veces que aclarar las ideas de su horizonte actual frente a las del horizonte del pasado. San Agustín reconoce la historicidad que le permite su aproximación a Cicerón. La reconoce como continuidad, y por eso *puede* apoyarse en ella. En este sentido, su texto muestra claramente a veces, una estructura dialógica, al punto que en varios casos se dirige o increpa a personajes del pasado de manera personal.



117

117

Pero, además de la historicidad, está el prestigio de la autoridad de los textos clásicos romanos, que San Agustín como muchos otros reconoce. Es por ella que él recurre a esos textos en apoyo a sus

argumentaciones contra los paganos. Reconoce ese legado clásico y lo asume y lo emplea apologéticamente, porque sabe que se somete a una autoridad a la cual están también sus contrincantes obligados a someterse. En esto, él no pide le sea reconocida *su* autoridad, sino que se atengan a las autoridades *ya* reconocidas desde el pasado.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS

Luis Vivancos

Desde luego, ese apoyo y esa calidad clásica tampoco podrían ser comprendidos en toda su importancia si se olvida el concepto de formación o *paideia* como esencial elemento en la validación del legado clásico, tanto griego como romano. San Agustín, como sabemos, gozó de esa formación desde su infancia. Sobre ese valor de lo clásico son pertinentes los juicios de Gadamer, que pienso pueden aplicársele al caso de los textos de Cicerón con respecto a San Agustín:

“... es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta.¹³⁴ [...] lo clásico es lo que se conserva porque se significa e interpreta a sí mismo; es decir, aquello que es por sí mismo tan elocuente que no constituye una proposición sobre algo desaparecido, un mero testimonio de algo que requiere todavía interpretación, sino que dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente. Lo que se califica de «clásico» no es algo que requiera la superación de la distancia histórica; ello mismo está constantemente realizando esta superación con su propia mediación. En este sentido lo que es clásico es sin duda «intemporal», pero esta intemporalidad es un modo del ser histórico.”¹³⁵

Ese “decir algo a cada presente”, ese valor de perennidad, sería uno de los elementos que imprime eficacia argumentativa a la obra de Cicerón y le permite ser apoyo para los argumentos de San Agustín.

Con respecto a la *comprensión* como elemento hermenéutico en esta obra de San Agustín, vemos que, sobre todo en la primera parte de ella (libs. I-X) teje repetidamente esta continua alusión y referencia del presente al pasado y del pasado al presente¹³⁶. Ello le permite comprender también la

¹³⁴Nota de Gadamer aquí: “Una cosa sobre la cual no hay duda”. Yo añadiría que ello le permite servir de punto de apoyo a una argumentación, aunque ello podría parecer muy cartesiano.

¹³⁵ GADAMER, H.-G.: *VyM.*, 359.

¹³⁶ Esta mutua referencia del pasado hacia el presente, y del presente hacia el pasado es uno de los recursos del autor, y lo utilizara en un plano más personal y biográfico en su otra obra célebre, *Las confesiones*.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

Luis Vivancos

historia como continuidad, como un hilo con cesuras. Creo que ello refleja algo de lo que dice Gadamer cuando refiere que:

*"El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método."*¹³⁷

Es decir, el carácter de la propia experiencia vital de San Agustín en su tiempo (y quizá también cultural, en cuanto que el modo especial como vivía su fe cristiana le ponía en una actitud crítica y en una comprensión probablemente distinta a la de otros de sus contemporáneos, ya cristianos también o paganos) le permitía esa comprensión que le hace no sólo un brillante intérprete de sus tiempos, sino además, intérprete de los tiempos más antiguos, tanto de Roma como de la humanidad.¹³⁸

Todo el esfuerzo de composición de San Agustín puede además verse desde el punto de vista de quien plantea la posibilidad de una comprensión de su época desde sí mismo, y a la vez, la exposición de eso que comprende como lo que le ha construido como el ser que es, lo cual vendría a ser ese movimiento del individuo como parte que comprende y por la cual se comprende al todo, así como la presentación del todo como lo que incluye y ha construido al individuo o la parte que somos. Como dice Gadamer:

"¿Cómo se inicia el esfuerzo hermenéutico? ¿Qué consecuencias tiene para la comprensión la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición? En este punto recordaremos la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo. Es una regla que procede de la antigua retórica y que la hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender. Aquí

¹³⁷ GADAMER, H.-G.: *VyM.*, 360.

¹³⁸ De hecho, es uno de los primeros autores que diserta y elabora ideas y explicaciones con respecto al mundo de los primeros hombres, en cuestiones como la vida social, el sexo, el lenguaje, etc.

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS

Luis Vivancos

como allá subyace una relación circular. [...] las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo."¹³⁹

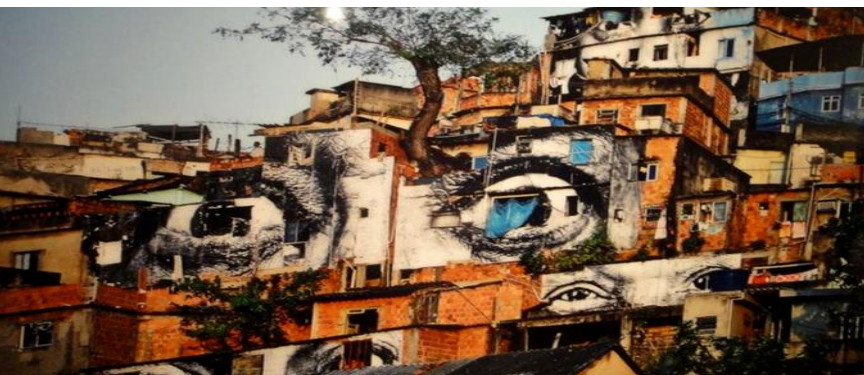
En suma, podemos concluir que las concordancias entre Cicerón y San Agustín confirman lo que dice Gadamer: "...el objetivo de toda comprensión y de todo consenso montado sobre ella es el acuerdo en la cosa misma."¹⁴⁰

En este sentido, la aproximación de nuestro autor a Cicerón es un esfuerzo hermenéutico, ya que desea la conciliación y elevación de ese legado clásico latino, merced la *virtus* cristiana, pues, como nuevamente nos dice Gadamer:

"La hermenéutica siempre se propuso como tarea restablecer un acuerdo alterado o inexistente. La historia de la hermenéutica es buen testimonio de ello, por ejemplo, si se piensa en San Agustín y su intento de mediar el antiguo testamento con el mensaje cristiano..."¹⁴¹

120

120



El asunto es que la mediación que establece San Agustín no es sólo entre el A.T. y el N.T., sino también entre ese ya mencionado pasado clásico latino y el mensaje cristiano, es decir, crear el "puente" entre el mundo antiguo y el nuevo mundo cristiano.

Para terminar: esbozo de una breve autocomprensión

En cierto modo, lo que va a hacer San Agustín con los testimonios de Cicerón y otros autores clásicos antiguos es defender el sentido razonable de muchísimos de sus asertos, contra quienes los consideraran impropios o

¹³⁹ GADAMER, H.-G.: *VyM.*, 360.

¹⁴⁰ GADAMER, H.-G.: *VyM.*, 362

¹⁴¹ GADAMER, H.-G.: *Ibid.*

PROXIMIDAD Y DISTANCIA EN LA APLICACIÓN HERMENÉUTICA DE CICERÓN POR SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

Luis Vivancos

inaceptables. Ciertamente, no es el primer autor de la patrística que cita a autores paganos, pues estos, en frases o sentencias, están citados inclusive en el Nuevo Testamento; pero sí es quizá quien principalmente les cita, en largos pasajes, y apoyándose en su autoridad para juzgar sobre ellos mismos. Se apoya en esos autores paganos, porque reconoce en ellos sus mismos juicios o prejuicios con respecto a la cultura que está juzgando, que es la suya propia: la Roma pagana, y de la cual se ha deslindado por la diferencia cristiana. En este sentido, podría decirse que San Agustín, hasta cierto punto, *se deja invadir* por esos testimonios y personalidades pasadas. Pero es demasiado filósofo también para que sea una invasión tan libre: aún en la mayor concordia surgen sus dudas y objeciones, como vemos con el caso de Cicerón. Su verdadera exaltación ocurre en el descubrimiento de una verdad, es decir, de una concordancia con lo que ve como cierto, seguro y confiable. Siente empatía por Cicerón, pero no por ello disminuye su juicio crítico hacia él.

121

121

Pareciera que trata a Cicerón como un amigo, que, más allá de ser pagano o cristiano, ostenta opiniones con las que no está de acuerdo.

Cuando planteé este trabajo, traté de establecer los rumbos del círculo hermenéutico entre San Agustín y Cicerón, la relación entre un intérprete y un texto. En ambos hay, ciertamente, prejuicios y certezas. Pero en ese círculo también estoy yo con mis prejuicios (*los prejuicios de mis dudas*), los cuales, en algo que podría ser llamado "precomprensión" (pero no estoy seguro de que lo sea en sí) me hizo salir a buscar *lo que podía encontrar*. Creo que lo encontré, mas espero haber podido plasmar un poco de ello bien en estas quince páginas. Sé que, aún para lo exiguo de los casos, quedaría mucho por decir, frente a lo que dice Gadamer, pero quedará para una ocasión más extensa.