

Estetica y retorica en San Agustín

Gerardo H. Pagés

Publicado en

Anales de Historia Antigua y Medieval

1980 - 1981, 21 y 22, pag. 271 a 278

Artículo

ESTETICA Y RETORICA EN SAN AGUSTIN

por

Gerardo H. Pagés

Universidad de Buenos Aires

Es significativo que el primer trabajo debido a la pluma de San Agustín corresponda a un tema puramente estético. Ese escrito, titulado "De pulchro et apto", debió de ser compuesto alrededor del año 380, cuando era aún profesor de retórica en Cartago y frisaba en los 26 años. De ese intento juvenil habría de acordarse mucho después en sus Confesiones¹ para reflexionar así: "Amamos acaso otra cosa que lo bello? ¿Qué es, pues, lo bello? ¿Y qué la belleza? ¿Qué es lo que nos atrae y vincula a las cosas que amamos? Si no hubiese en ellas brillo y hermosura, en modo alguno nos excitarían . . . Y yo no advertía que en los mismos cuerpos existe, por una parte, lo bello que resulta de la armonía del conjunto, y por la otra, lo apto, que proviene de la apropiada acomodación de una cosa con otra . . . Y —continúa diciendo— esta consideración surgió en mi espíritu desde lo íntimo de mi corazón, y escribí los libros "De pulchro et apto", dos o tres, creo. Tú lo sabes, mi Dios; yo ya no recuerdo. Ya no los poseo; se me extraviaron no sé cómo".

¿Qué razón había decidido a Agustín a dedicar ese primer trabajo a Hierio, orador de Roma a quien no conocía personalmente? El mismo nos dice que se sentía atraído por su reputación de sabiduría y por algunas expresiones o formas de decir que le habían agradado. Pero, por sobre todo, se admiraba con el público de que ese orador, sirio de nacimiento, formado al comienzo en la elocuencia griega, hubiese logrado una extraordinaria pureza de dicción en latín, lengua con la que afirmaba y engalanaba sus profundos conocimientos filosóficos. "Era para mí —dice Agustín— de mucha importancia hacer conocer a ese personaje mi estilo y mis trabajos. De aprobarlos él, yo ardería de entusiasmo; en caso contrario, padecería mi corazón, ese corazón vano y vacío de tu solidez, Señor. Y aquel libro "De pulchro et apto", que yo le había dedicado, ocupaba mi ánimo complacido, y me recreaba sin testigos en la contemplación de mi obra"².

Y bien, ¿qué decía el joven rétor en su trazado? El mismo lo recuerda. Y en el análisis que ofrece de esa su primera obra nos descubre la influencia ejercida por la metafísica maniquea³: "Mi espíritu recorría las formas corpóreas y definía lo bello como "lo que agrada por sí mismo" y lo apto como "lo que agra-

da por su adecuación a otra cosa". Así, sobre la base de la antítesis entre la virtud y el pecado, distinguía los dos principios del mundo: virtud era paz, unidad, espíritu de razón, verdad, bien supremo, mónada, elemento espiritual sin sexo; pecado era discordia, irracionalidad, díada o dualidad. "Y yo no sabía lo que decía —agrega— porque entonces ignoraba que el mal no es una sustancia, y que nuestro espíritu no es el bien supremo e inmutable"⁴.

En estas reflexiones, escritas veinte años después de aquel primer trabajo apenas vagamente recordado, no podemos discernir lo que hay de elaboración subconsciente ulterior. Pero sí podemos distinguir dos planteamientos; el uno estético, ontológico el otro. Y como del primero hemos dado en tratar, insistamos en la influencia platónica de aquellas ideas agustinianas según las cuales las bellas cosas nos atraen y vinculan a ellas por lo que tienen de brillo y hermosura, es decir —con el lenguaje del Fedón o del Gorgias— porque participan de la idea de belleza, y, por ello mismo, influyen sobre nosotros. Como bien hace notar Svoboda⁵, importa señalar que en el Hippias Mayor Platón distingue ya lo bello de lo apto. La opinión de San Agustín de que la belleza consiste en la integridad puede compararse con los pasajes del Fedro platónico donde se pide que el discurso sea entero como un ser animado, y que sus partes se adecuen entre sí y con la totalidad.

¿Cómo explicar —se pregunta el mismo Svoboda— las analogías entre las ideas de Agustín y las de Platón, particularmente aquéllas que acabamos de señalar acerca de la belleza del todo y la diferencia entre bello y apto? Algunos, como Borinski, han querido probar que no se trataba de un conocimiento directo, sino a través de Cicerón. Pero si bien éste habla de la belleza del cuerpo como acuerdo de partes⁶, las correspondencias entre Agustín y Platón van tan lejos que no es verosímil un desvío a través del escritor latino. Hemos ya señalado la importancia que atribuía el entonces joven Agustín a la erudición filosófica de Hierio, a quien dedicaba ese fruto primigenio. Difícil se nos hace pensar que, en sus ansias de causar óptima impresión en aquel conocedor de los pensadores de Grecia, se hubiese contentado nuestro autor con espigar en la obra de divulgación del orador latino.

No faltará, por de contado, quien reitere la secular observación acerca del poco conocimiento del griego que Agustín poseía. Este, por lo demás, no ocultaba su impericia al respecto⁷. Pero no conviene ir a extremos. Quizá hayamos de convenir con el Prof. Courcelle⁸ en que el futuro doctor de la Iglesia no supo siempre el griego de la misma manera. Tampoco es cuestión de creer que a comienzos de su episcopado lo ignorase casi absolutamente, para lograr, al fin de su carrera, un dominio que le permitiese leerlo a libro abierto. Lo cierto es que en su juventud algo debía alcanzársele del griego, pues en Madaura, la ciudad vecina a la que había sido enviado para que prosiguera sus estudios, hubo de aprenderlo, aunque a regañadientes. ¿Acaso no se pregunta él mismo, en sus Confesiones, por qué motivo le había tomado horror a esa lengua que desde niño trataban de enseñarle? Después de tantos años, confiesa no haber dado aún con la causa. Por el latín son muy otras sus simpatías. Había, sí, derramado sus lágrimas sobre el libro cuarto de la Eneida, por Dido, "extinctam ferroque extrema secutam"

como él mismo repite, recordando esos versos que lo habían emocionado tanto y que resurgían en medio de su arrepentimiento. No habrían de disiparse fácilmente recuerdos tan caros. Años después, en la "Ciudad de Dios", se complacería en repetir otros trozos del "nobilísimo poeta Virgilio", como le llama⁹, sin desdenar abundantes reminiscencias de Cicerón, "aquel célebre escritor" —son también sus palabras¹⁰— quien aportaría no pocos elementos a ese libro inmenso, "libro floresta", como le llamaría Papini¹¹.

¿Por qué, entonces, ese afectado olvido con que a veces menciona a "un cierto Cicerón"¹² o habla de "no sé qué Eneas"? El tema nos interesa aquí por sus derivaciones en la concepción estética del patriarca. Hay en ese libro primero de las Confesiones una insistencia y una tensión de espíritu frente a sus gustos de juventud que nos hablan del deseo de abandonar toda frivolidad, toda apariencia. Apenas cree necesario reconocer que con aquellos oropeles "había aprendido muchas palabras útiles; pero éstas —agrega— pueden ser aprendidas también en temas no frívolos, y tal es el camino seguro..." "No es cierto —repite— no es cierto que por medio de estas torpezas —trátase de un pasaje de Terencio¹³— uno recuerde más comodamente esas palabras". Pero notemos bien que aclara: "Yo no acuso las palabras en sí mismas, vasos elegidos y preciosos ("vasa lecta atque pretiosa"), sino el vino de error que nos escanciaban los maestros ya embriagados".

Este distingo, esta reacción, son reflejos de un proceso espiritual que hubieron de sentir necesariamente todos los espíritus cristianos advertidos y sensibles del fin del paganismo. Pero las Confesiones, como obra de un gran arrepentido, presuponen un estado anímico que excluye la objetividad total. La lectura atenta de las mismas Confesiones, no obstante, nos ofrece una prueba de que en el proceso de la conversión de San Agustín no estuvieron ausentes las valoraciones formales que respondían a aquellos gustos adquiridos cuando amaba "la gracia precedera del cuerpo, el candor de la luz, la dulce melodía de las cantilenas, el perfume delicioso de las flores, los miembros hechos para los abrazos de la carne. . ."

El mismo nos dice que había sido alumno ejemplar, cuyas lecturas arrancaban aplausos¹⁴. "Nos obligaban —apunta— a seguir errantes tras los vestigios de las ficciones poéticas, y a formular en prosa lo que el poeta había dicho en verso". "Me proponían como modelos a hombres que se sentían consternados al verse sorprendidos en algún barbarismo o solecismo. . ." Y más adelante agrega¹⁵: "No deseaba ser engañado; mi memoria era vigorosa; mi elocución se iba constituyendo; la amistad me atraía; huía del dolor, la abyección, la ignorancia".

A los diecinueve años (373), leería el Hortensio de Cicerón. "Esta lectura —nos dice— transformó mi sensibilidad; ella tornó hacia tí mis plegarias, Señor. . ." Sí, sería un libro "cuiusdam Ciceronis" el que lo atraería hacia la buena nueva por la censura de "casi todos los pretensos sabios de su tiempo o de los siglos anteriores"¹⁶. Agustín insiste en aclarar que "lo apasionaban las cosas dichas, y no la manera en que estaban dichas". Pero cabría acotar que no faltó quien se preguntase si Agustín no proyectó inconscientemente sobre su pasado ciertas disposiciones de ánimo cronológicamente posteriores a la fecha a que son referidas.

Y en verdad, él mismo nos confiesa que¹⁷, resuelto por tal lectura a aplicar su espíritu al estudio de la Biblia para ver cómo era, halló con disgusto que le resultaba indigna de ser comparada con la majestad de Cicerón. Las consideraciones formales lo aprisionaban. No obstante, habrían de ser ellas, por extraña paradoja, las que lo apoyarían en su búsqueda de la verdad.

Veámoslo así ya en Cartago, después de haber compuesto su "De pulchro et apto". Poco a poco iba perdiendo su fe maniquea, desmoronada ante insuficiencias de orden científico que no resistían al control personal. Los correligionarios a los que consultaba eludían sus planteamientos. Sólo el obispo maniqueo Fausto, considerado el más docto y elocuente, parecía llamado a desvanecer sus dudas. Ansiosamente esperaba Agustín su arribo a Cartago.

Cuando finalmente lo conoció¹⁸, halló en él "a un hombre agradable, no desprovisto de encanto en el hablar". Nuevamente habrá de insistir aquí Agustín en sus distingos entre fondo y forma, para desdeñar la vana búsqueda de lo externo. "Yo había ya aprendido —nos dice— que una cosa no debe ser considerada como verdadera porque es expresada con elocuencia ni falsa porque los signos articulados suenan desagradablemente". No obstante y a renglón seguido confiesa que la avidez con que él había esperado a Fausto durante tanto tiempo hallaba ya su deleite en la animación apasionada de sus discusiones, y, lo que es más, en la feliz elección de las palabras, que se ofrecían con facilidad para revestir su pensamiento.

Luego, cuando nos narra su entrevista a solas con él, nos pinta su desengaño mientras juega con las palabras¹⁹: "Hallé a un hombre que nada entendía de las disciplinas liberales, salvo la gramática, y ésta muy superficialmente". Nota, asimismo, que su conocimiento se limitaba a algunas oraciones de Cicerón, muy pocos libros de Séneca y de los poetas, y las obras de la secta escritos en un latín correcto y ornado, a lo que agregaba una cotidiana ejercitación apoyada en graciosa seducción. Como podemos ver, siempre son los aspectos retóricos, la belleza verbal, los modos de decir, los que, unidos a causas más profundas, provocan la repulsión o el atractivo en el joven buscador de la verdad, quien nos dice más: "Desde que (Fausto) se me mostró incompetente en aquellas artes en las cuales yo lo había creído muy capaz, comencé a perder la esperanza de obtener de él el esclarecimiento y la solución de los problemas que me conmovían²⁰". Posteriormente, la sospecha engendrada en deficiencias retóricas había de tener plena confirmación ante las dificultades filosóficas. Aun así, después del desengaño, Agustín continuaría frecuentando asiduamente a Fausto "a causa —nos dice— del entusiasmo en que éste ardía por la literatura que, en mi calidad de rétor en Cartago yo enseñaba por entonces a los jóvenes²¹". Pero el maniqueísmo había perdido un adepto.

Hacia el otoño de 383 Agustín partía para Roma, donde llegaría a reunir un buen número de estudiantes, menos ruidosos que los cartagineses pero más inconstantes, a punto de que por cualquier motivo abandonaban en masa a un profesor para seguir las enseñanzas de otro. Mucho desagrado había de causarle un gesto tal, hasta el punto de no desdeñar la primera oportunidad que le ofrecieran en Milán, donde requerían un maestro de retórica. Para ello hubo de

someter un discurso de ensayo a Símaco, quien lo halló de su agrado y le concedió la plaza.

Heñós aquí, pues, en otra etapa decisiva de su conversión: su encuentro con el obispo de Milán, San Ambrosio. Dejemos que Agustín nos lo cuente²²: “Comencé a amarlo, no ya al comienzo como a doctor de la verdad, pues yo había perdido toda esperanza de hallarla en la Iglesia, sino como a hombre benévolo para conmigo. Lo escuchaba asiduamente discurriendo en público, no con la intención debida, sino como explorando su facundia, para ver si su elocuencia estaba a la altura de lo que se decía. Yo permanecía suspendido de sus palabras, despreocupado y desdeñoso del fondo, en tanto me deleitaba con la dulzura de su discurso, más profundo que el de Fausto, aunque menos vivaz y seductor por lo que hace al modo de expresión. . .”

La elocuencia de Ambrosio había subyugado a Agustín. Una vez más las valoraciones estéticas referidas a la retórica servían de instrumento e introducción a más elevadas concepciones. Una vez más, también, su afirmación de que “lo apasionaban las cosas dichas y no la manera en que estaban dichas” perdía el apoyo de los hechos. La retórica, los modos expresivos, eran camino amplio que conducía hacia más arduos senderos.

Pasemos ahora brevemente a otro aspecto que concierne, aunque en muy diverso sentido, a la expresión en San Agustín. Me refiero a la polémica suscitada por la crítica moderna en torno al concepto tradicional de la conversión agustiniana. Bien sabido es que San Agustín nos ha dejado relatos divergentes con respecto a ella²³. El P. Victorino Capanaga, agustino, sintetiza las críticas en un juicio extremo: para los polemizantes, la diversidad de los relatos denuncia una imposibilidad psicológica: el convertido según los Diálogos no puede ser el convertido según las Confesiones. En efecto, muchos se han asombrado de no hallar en los tratados *Contra Académicos*, *De Vita Beata* o *De Ordine* los vestigios de la tormenta moral que se desencadena al final de las Confesiones. Sin entrar en los aspectos filosóficos de la polémica ni negar que una conversión supone tres etapas, como dice Gros —un estado anterior de dispersión y desorden; un estado de crisis, y un estado de orden y unidad de alma—, creo útil acotar, desde el punto de vista que nos ocupa, que en la antigüedad los géneros literarios constituían compartimientos estancos, con modos de expresión privativos de cada uno. Los diálogos antes mencionados surgieron de discusiones filosóficas que constituían la distracción preferida de la docta y piadosa sociedad que rodeaba a San Agustín en Casiciaco²⁴. Un taquígrafo de entonces tomaba esas conversaciones, que luego, corregidas por Agustín, habrían de constituir la materia de estos trabajos, cuya calma contrasta con el arrebato y turbación que las Confesiones reflejan.

Pero el diálogo tenía sus normas rígidas en la retórica antigua, y, por lo demás, el modelo ciceroniano, con su calma platónica, estaba muy presente en la memoria del converso, que no pocas veces habría tenido que hablar a sus alumnos acerca de la distinción de estilos. El género de las Confesiones, por el contrario, casi no encontraría antecedentes de tranquilidad helénica, como que, según Aristóteles²⁵, el hombre perfecto “no habla de los otros ni de sí mismo”. La disci-

plina cristiana, amiga de la introspección, ofrecía vasto campo a este género, de escasos precedentes, y, por lo tanto, no estructurado en un rigorismo de eutrapelias e impasibilidades. Esto, en cuanto a las formas de expresión, que podrían corresponder a la crisis y a la tranquilidad de la victoria, acentuando quizá los contrastes que encerraban dos aspectos de un mismo proceso.

Retornemos ya al primer tema de la estética agustiniana, siquiera sea para decir que, si bien luego de su "De pulchro et apto" —y exceptuando su trabajo sobre la música— San Agustín no escribió tratados puramente estéticos, durante toda su vida dispersó reflexiones acerca de esos asuntos en numerosos escritos, cartas y sermones²⁶.

Justamente en uno de esos diálogos de Casiciaco, es decir, en la introducción del libro II^o Contra Académicos, cuenta Agustín la fábula de Filocalia y Filosofía. La primera, que representa el amor de la belleza, seducida por el placer, desciende del cielo para caer prisionera, en tanto que su hermana, el amor del saber verdadero, revolotea libremente, y, reconociendo a veces a la prisionera, le ofrece fugaz libertad. El claro simbolismo de la narración informa, por así decirlo, todas las demás reflexiones estéticas agustinianas posteriores a la conversión: la forma debe subordinarse al fondo. En "De Ordine", otro tratado concebido en Casiciaco, sostiene que es necesario no exagerar en las expresiones ni acumular en un solo pasaje poético diversas figuras, porque ante todo debemos buscar el orden, que reina en el universo por obra de Dios. Recordemos que para Agustín, aparte de la prueba de certeza, la existencia de Dios también se demuestra por la belleza y el orden que reinan en el mundo.

La belleza consiste en la medida y en la relación. Todas las cosas terrenas sólo son bellas por imitación de la belleza suprema. El mundo sensible no es más que una sombra de esa belleza. De allí que en el libro II^o de los Soliloquios, Agustín coloque en la misma categoría un cuadro, una imagen reflejada en un espejo y las ilusiones de los sentidos: por sobre todo ello debemos buscar la verdad absoluta.

Sólo la relación numérica es inamovible y en ella consiste el arte. De allí que la belleza de un discurso no se asiente en las sílabas o en las letras aisladas, sino en su conjunto²⁷. Agustín agrega aquí a sus tres principios —medida, número y orden— el de integridad, que aparece ligado al de unidad, conforme a lo ya expuesto en su tratado juvenil "De pulchro et apto". En cuanto a la fealdad, sólo es falta o defecto de belleza, según afirma en "De natura boni", escrito alrededor del año 405.

De esa época data su polémica contra Cresconio, en la que Agustín defiende la elocuencia, que su adversario le ha reprochado. Nuestro autor la define como la facultad de hablar para expresar fielmente lo que se piensa, y de la que hay que servirse si se piensa correctamente. Puede ser útil o nociva, como un arma o un remedio²⁸.

En uno de sus últimos trabajos —en el cuarto libro acerca de la doctrina cristiana— torna Agustín a insistir en los estudios retóricos de su juventud. Reitera, sí, que la sabiduría sin elocuencia es preferible a una elocuencia insensata²⁹, pero reconoce que los autores de la Escritura fueron no sólo sabios, sino

elocuentes. No faltan en ellos los ornamentos de la elocuencia pagana, pero las palabras parecen para él asociadas a las cosas, como si la elocuencia, verdadera sierva, siguiese a la sabiduría sin ser llamada. Recomienda, por lo tanto, el estudio de la retórica, para que los intereses de la verdad sean defendidos hábilmente. Instruir, agradar, conmover, había dicho Cicerón y repetirá San Agustín, quien busca ejemplos de todas las variedades de estilo en los textos sagrados. No se detiene allí el escritor cristiano, y procura predicar con el ejemplo. Los modos expresivos de la prosa agustiniana denotan la búsqueda de la claridad. Siempre condicionado a la idea, remoja el lenguaje y forja derivados o transcribe palabras griegas de sentido abstracto cuando la lengua clásica no le ofrece recursos suficientes³⁰. Abundan en sus cartas las formaciones sustantivales de nuevo cuño, y concurren numerosos adjetivos acomodados a valores recientes. Los verbos en -fico y -sco se agrupan junto a una serie muy importante de denominativos surgidos de nombres o de adjetivos. Pero donde más se advierte este esfuerzo de creación es en la formación de los compuestos, greco-latinos híbridos en algunos casos, y, por sobre todos estos detalles morfológicos, en la constitución de un estilo incisivo, con giros que nos dejan entrever ya lo que habrán de ser las construcciones típicas de las lenguas romances.

Y así, aunque este “orfebre de ideas”, como con razón ha sido llamado, va derechamente al núcleo esencial de las cosas —y quizá por ello mismo— no desconoce el legado de giros expresivos de aquellos clásicos en cuyo estudio se había formado y cuyo recuerdo había sido compañía y apoyo, según hemos visto, en la ruta de su conversión.

Sin falsos abalorios, combinando lo mejor de aquella aportación que transmitiera por varios años como profesor con la savia de las nuevas ideas, daría, en repertorio inagotable, fijeza y culminación a los modos de decir que constituyen parte fundamental de la literatura latina cristiana.

NOTAS

- ¹ *Confes.* IV, XIII, 20.
- ² *Confes.* IV, XIV, 23.
- ³ Saint Augustin. *Confessions*. Texte établi et trad. par P. de Labriolle. Paris, Belles Lettres, 1944, p. 83, n. 1.
- ⁴ *Confes.* IV, XV, 24.
- ⁵ Svoboda, K. *L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*. Brno. Vydávk Filosoficka Fakulta, 1933, p. 11-12.
- ⁶ *De off.*, I, 98.
- ⁷ *Contra litt. Petil*, II, XXXVIII, 91.
- ⁸ *La culture grecque en Occident*, p. 138, cit. por Labriolle, *Hist. de la Litter, Lat. Chrétienne* Paris, Belles Lettres, 1947, t. II, p. 589, n. 4.
- ⁹ *Civ. Dei*, XV, IX, cfr. V, XII y VIII, XIX.
- ¹⁰ *Civ. Dei*, XXII, XX.
- ¹¹ S. Agostino, Firenze, 1929, p. 312.
- ¹² *Confes.* III, IV, 7.
- ¹³ *Confes.* I, XV, 2.
- ¹⁴ *Confes.* I, XVII, 27.
- ¹⁵ *Confes.* I, XX, 31.
- ¹⁶ *Confes.* III, IV, 8.
- ¹⁷ *Hist. de la litt. lat. chrét.*, cit. t. I, p. 588.
- ¹⁸ *Confes.* V, VI, 10.
- ¹⁸ *Confes.* V, VI, 10.
- ¹⁹ *Confes.* V, VI, 11: "expertus sum prius hominem expertem liberalium disciplinarum nisi grammaticae atque eius ipsius visitato modo".
- ²⁰ *Confes.*, V, VI, 12.
- ²¹ *Confes.*, V, VII, 13.
- ²² *Confes.*, V, XIII, 23.
- ²³ *Obras de San Agustín*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1946, t. I, p. 18.
- ²⁴ Labriolle, op. cit., p. 599.
- ²⁵ *Moral a Nicómaco*, IV, III, 31.
- ²⁶ Svoboda, op. cit., p. 10 et passim. Cfr. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid, 1890. t. 1, p. 206 y ss.
- ²⁷ *De libero arbitrio*, I, 32.
- ²⁸ *Contra Cresconium*, I, 2. También Cicerón (*De inv.*, I, 1, 5) sostiene que la elocuencia puede aportar provecho o daño.
- ²⁹ *De doct. chr.*, IV, 2, 6.
- ³⁰ Cfr. *Rev. Et. Lat.*, t. IV, p. 154-6.