

*Mentiras Elocuentes, Guerras Justas y
La Política de Persuasión:
Leyendo la Ciudad de Dios de San Agustín
en un Mundo "Postmoderno"*

El crítico político Noam Chomsky inicia su libro "Piratas y Emperadores" con el siguiente prefacio:

San Agustín platica la historia de un pirata capturado por Alejandro el Grande. "¿Cómo te atreves a agredir a los mares?" preguntó Alejandro. "¿Cómo te atreves a agredir a todo el mundo?" contestó el pirata. "Porque yo lo hago con un pequeño barco me llaman ladrón, y tu que los haces en una gran flotilla, te llaman Emperador."

Chomsky continua:

La respuesta del pirata fue "elegante y excelente" relata San Agustín, también captura con alguna precisión las relaciones actuales entre los Estados Unidos y varios actores menores en la escena del terrorismo internacional, como Libia y las facciones de la OLP. El relato de San Agustín ilumina en términos generales el concepto del terrorismo internacional que el Occidente usa en la actualidad y toca el corazón de lo frenético sobre ciertos incidentes de terrorismo que se están escenificando en la actualidad con supremo cinismo para ocultar la violencia del Occidente.¹

He citado a Chomsky detenidamente porque emplea el relato de Alejandro y el pirata para lograr un propósito similar al de San Agustín; una manera de retar las creencias convencionales acerca de la justicia política y social. El libro de Chomsky busca revisar la imagen prevaleciente creada por EE.UU. y reforzada por los medios occidentales de un mundo árabe responsable de la mayor parte de los actos terroristas cometidos en todo el mundo, y trata de demostrar que EE.UU. es el principal patrocinador del terrorismo internacional en la historia. Para lograr este cambio de percepción, Chomsky escoge a San Agustín como su santo patrono, y presta de él cambio de imagen política más efectivo en la *Ciudad de Dios*. Mantiene el tema de los "Piratas y Emperadores" a través de todo su libro en un esfuerzo por liberar a sus lectores de la fijación de un uso popular y simplista del término "terrorismo".

No estamos acostumbrados a leer a San Agustín desde un ángulo políticamente progresivo, ni a escuchar las ideas de Chomsky envueltas en una tradición política

agustiniana. Estamos más habituados a las interpretaciones de San Agustín al estilo de Eugene TeSelle² quien, junto con otros eruditos contemporáneos de la teoría política agustiniana, sigue las interpretaciones de Reinhold Niebuhr sobre Agustín³.

Chomsky tiene razón en identificar a Niebuhr como un "teólogo del sistema"⁴. Roberto Markus ha adelantado la tesis de que mientras "San Agustín no era por cierto un crítico del sistema....su teología es una crítica de la teología del sistema"⁵. Yo propongo una amigable enmienda a la posición de Markus: San Agustín no era un crítico político en el sentido de ser un revolucionario, un abogado de un derrocamiento violento o incluso no violento de un gobierno en particular, sino de hecho un crítico del sistema político, o para ser más preciso, como lo señala Markus, de la teología del sistema. Rowan Williams ha sugerido que la *Ciudad de Dios* revela a San Agustín como 'un pervertidor de los valores de la esfera⁶ pública y política clásica'. Al juntar los pensamientos de Chomsky, Markus y de Williams acerca de San Agustín, estoy revelando mi propia intención de leerlo menos a la manera de Niebuhr sino más a la de Chomsky.

I

Retórica y política

Los cinco primeros libros de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, describen una cantidad de estrategias retóricas para derribar las fuerzas enmascaradas de la persuasión social y política que han existido a través de la cultura Romana. La poesía, el drama, el discurso político, los rituales y ceremonias (ya sea de naturaleza política o religiosa)⁷ junto con textos históricos y retóricos constituyen los medios masivos en los tiempos de San Agustín.

Esta ultima frase necesita una aclaración; el término 'medio masivo' en este contexto es, por supuesto, anacrónico. Yo sólo deseo señalar que la cultura romana antigua conocía múltiples formas de persuasión para fundamentar o legitimar el orden político establecido⁸. Un análisis retórico, en algunas maneras similares a aquel por el que San Agustín buscó exponer las motivaciones políticas que sustentan estas formas ceremoniales y lingüísticas, se emplea frecuentemente para evaluar los medios masivos contemporáneos. En gran medida, la crítica política de Chomsky usa exactamente este tipo de análisis de medios⁹.

Los primeros cinco libros de la *Ciudad de Dios*, los cuales constituyen el núcleo de la crítica de San Agustín acerca del Imperio Romano, analizan la ideología literaria romana y las formas ceremoniales cuyas bases teóricas se encontraron sobre todo en Sallust,¹⁰ Cicero¹¹ y Varro.¹² Su recuento del relato de Alejandro el

Grande y el Pirata ofrece quizá una de las ironías mejor conocidas de San Agustín en la *Ciudad de Dios*. Sin embargo, la estrategia detrás del famoso aforismo que abre este pasaje –‘si se les quita la justicia, qué son los reinos si no bandas de criminales a gran escala’– ya se había introducido en el capítulo anterior en el que San Agustín anuncia su intención de desenmascarar a los persuasores ocultos que operan dentro de las historias romanas¹³. Incita a sus lectores a no dejarse defraudar (*manescere*) por un lenguaje ideológico velado. Observa, por ejemplo, el poder ideológico exhibido por el simple uso de la palabra ‘provincia’ la cual parecía legitimar el reclamo romano de territorios mientras ignoraba si era justo incorporarlos al ‘Imperio’.

Para ayudarnos a formar nuestros juicios, rehusémonos a ser engañados, al dejar que el filo de nuestras facultades críticas sea despuntado por palabras altisonantes como ‘pueblos’, ‘reinos’ y ‘provincias’.¹⁴

La analogía entre una nación y un individuo que San Agustín ha dibujado para poder demostrar que la felicidad proviene de la justicia y no del poder, se extiende en el siguiente capítulo (*ciu.4.4*) en el que los reinos e imperios están ligados a bandas criminales. Su fuerte formación ciceroniana lo faculta una vez más a desenmascarar trucos retóricas presentes en las historias romanas. La analogía que hace San Agustín de la nación y del individuo, le permite resaltar en *ciu. 4,4* importantes preguntas acerca de discursos políticos e incitar una atención crítica hacia el lenguaje.

Este es el mismo tipo de crítica que emplea Chomsky cuando confronta a su audiencia con la pregunta de cómo conciben el ‘terrorismo’, y por qué lo conciben así, en la analogía de "Piratas y Emperadores" que recuenta San Agustín. Chomsky y San Agustín aprovechan de su conocimiento retórico para referirse al problema de la manipulación de la opinión pública a través del discurso político. Lo logran en parte al exponer las ‘palabras clave’ dentro del lenguaje en sí, las cuales, como apunta Sissela Bok, se emplean comúnmente para producir un cortocircuito mental al ‘crear un sentido de legitimación auto evidente’¹⁵, más que nada en la arena crucial de las definiciones. Para obtener un sentido del significado contemporáneo de este juego de lenguaje, sólo se necesita considerar los reclamos conflictivos a principios de los 90’s en la historia moderna de Kuwait, un emirato independiente de acuerdo con la ‘Comunidad Internacional’ (una ‘palabra clave’ sí alguna vez hubo una) pero una provincia a los ojos de la elite dirigente iraquí.

San Agustín había experimentado por sí mismo el poder de la retórica como una herramienta para el engaño político. Como joven instructor de retórica en Roma en 384, ganó el distinguido puesto de orador público en la corte imperial en Milán.¹⁶ Ligado a sus responsabilidades de enseñar retórica a los hijos de oficiales

de alto rango de la corte, estaba el oneroso deber de presentar discursos públicos ante el Emperador Valentino II y su corte. Los panegíricos se presentaban de manera formal en ocasiones como el aniversario de la proclamación del Emperador, los cuales eran más que nada elogiadores. Consistían en una presentación positiva, cuidadosamente construida de los eventos políticos actuales, sazonados con adulaciones al Emperador y a otros líderes, para convencer a los aristócratas reunidos de aceptar las ambiciones y los programas políticos futuros de los líderes.¹⁷ San Agustín insinuó en sus '*Confesiones*' el grado de aflicción personal que sufría en el panegírico que presentó en la ceremonia conmemorativa del décimo aniversario de la ascensión de Valentino II al trono. Lo que molestó a San Agustín fue la dificultad para construir un discurso en honor de un muchacho de quince años quien había gobernado a través de su madre, la Emperatriz Regente Juliana. El público de distinguidos cortesanos debía saber que el discurso no era más que una mentira, aún el éxito del discurso dependía del grado en el que pudiera persuadir al público de creer sus elogios al Emperador.¹⁸ Poco después, renunció como 'escritor de discursos' del Emperador, lo cual fue una decisión tomada después de su desencanto con las realidades del poder político, alimentada por el reconocimiento de los riesgos personales involucrados y por el deseo de hacerse bautizar en la iglesia Católica.

Cuando San Agustín describe este proceso de conversión en sus *Confesiones* diez años después, es cauteloso al ampliar su análisis de propaganda política hasta su educación temprana. Cuando era un joven escolar, sus maestros lo introdujeron en el arte del engaño oportuno. Llamaba a la tela púrpura que colgaba en la entrada del salón de clases 'embozo para errores'¹⁹ lo que describe su visión del proceso educacional. Los estudiantes recibían a veces interpretaciones falsas de la historia por parte de los profesores de gramática, quienes se dedicaban sobre todo a resaltar la calidad gramatical y el estilo literario de los autores antiguos y no la precisión de los hechos.²⁰ Sus lecciones de retórica le enseñaban que era más importante ganar una discusión que preocuparse por la verdad.²¹ Los estudios de San Agustín lo llevaron primero a la profesión de enseñar retórica, y en sus *Confesiones* se lamenta de que algunos de sus propios estudiantes que llegaron a ser abogados, podían usar la habilidad que él les había enseñado para condenar a inocentes a la pena de muerte.²² Se dio cuenta hasta qué grado una enseñanza tal inculcaba en los estudiantes una lealtad no crítica hacia la mitología romana política y religiosa. En sus confesiones, San Agustín menciona que es casi imposible para cualquier estudiante que quiere convertirse en miembro del "sistema", como por ejemplo maestro, orador o abogado, resistir el adoctrinamiento sutil de los valores del sistema.²³ Su intentos enérgicos de mostrar esta politización de la juventud con una educación literaria muestra hasta que punto las *Confesiones* pueden interpretarse como crítica política.

El desencanto gradual con su educación formal llevó San Agustín a examinar el conflicto entre la forma literaria y el contenido basado en los hechos. Las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios* revelan la crítica literaria de San Agustín, cuyas preocupaciones eran más que nada culturales y éticas. Sin embargo, su crítica literaria debe verse siempre como complemento de un proyecto que era en primer lugar teológico. Aproximadamente diecinueve años después de haber escrito las *Confesiones*, San Agustín completó los primeros cinco libros de la *Ciudad de Dios* (415 d.C.), en los cuales extendió su crítica del contenido ideológico de la educación romana para cubrir los contextos literarios y ceremoniales más amplios de la sociedad política romana.²⁴ Para resaltar su crítica sobre el sostenimiento del imperio se tiene que ir más allá de las preocupaciones apologéticas obvias, las cuales se encuentran en la superficie de estos textos anteriores donde San Agustín responde a los reclamos paganos de que el cristianismo era responsable de debilitar el imperio. Cuando el lector de la *Ciudad de Dios* se ve confrontado con la pregunta formal "¿Es el cristianismo responsable por el saqueo de Roma?",²⁵ puede detectar como intención secundaria una crítica no en primer lugar al imperialismo romano y otras desigualdades sociales, sino a las instituciones legales, sociales y culturales que abarcaban la esfera completa de comunicaciones sociales por medio de las cuales, dichas inquietudes se idealizaron para influir en la imaginación del pueblo.

Un ejemplo de esta crítica se encuentra en el Libro Dos y empieza en 2,17, donde San Agustín usa su educación literaria y retórica y cita eventos de la historia romana para burlarse de la afirmación de Salustio acerca de que la ética política romana era primitiva.

Puede ser que la razón por la que los dioses no les impusieron leyes a los romanos era, como dijo Salustio, que "la justicia y la bondad prevalecieron entre ellos por naturaleza a pesar de las leyes". Me imagino que el rapto de las sabinas provenía de esta "justicia y bondad". ¿Qué pudiera ser más "justo" o "mejor" que llevarse las hijas de otros pueblos, no al recibirlas de sus propios padres sino al atraerlas por medio de una invitación fraudulenta a un espectáculo, y luego al llevárselas a la fuerza?²⁶

El rapto de las sabinas era sólo uno de tres ejemplos de la historia romana que San Agustín cita para probar la falsedad de lo dicho por Salustio de que durante un breve periodo, después de la expulsión de los reyes, Roma disfrutaba de un gobierno justo.²⁷ En su estudio de la desaprobación de San Agustín a Salustio en 2,17-20, Tito Orlandi indica que su formación retórica y, en especial, su conocimiento de la argumentación formal alrededor de *controversiae de lure et bene*, le dieron a San Agustín la estructura forense de su argumento.²⁸ Una estratégica retórica diferente se presenta en 3,17,1 y 5,12,6, donde San Agustín cita

lo que narra Salustio acerca del desmoronamiento de la justicia social romana en la época inicial de la república hasta la segunda guerra púnica. También en este caso, el argumento explícito del texto es apologético. Existe un sinnúmero de evidencias de autoridades romanas, incluyendo Salustio, que los retrocesos políticos de Roma se han relacionado históricamente con su corrupción interna y sed de poder; por lo tanto, el cristianismo tiene que aceptar su culpabilidad en el reciente saqueo de Roma.

Y a pesar de la deducción tenaz en el razonamiento de San Agustín que contienen estos textos en los libros Dos y Tres (se pudiera agregar ciu. 5,12), hasta hombres educados que han sido enseñados por Salustio y otros historiadores no aceptaron en su análisis final la crítica explícita acerca de la ética política romana que transmiten estas historias.²⁹ En el mismo texto San Agustín alude también al contenido político de la educación romana al recordarles a sus lectores de la clase superior que en la escuela se los forzaron a conocer a fondo la obra de Salustio.³⁰ Esta falta de comprensión se debe al hecho de que una segunda retórica, una retórica de la gloria, ayuda a enmascarar o a reprimir las memorias peligrosas que representan las críticas.³¹

A San Agustín le hubiera gustado que Salustio recordara eventos como el rapto de las sabinas antes de que concluyera que en el periodo inicial de la historia romana prevalecieron la justicia y la bondad en esta ciudad "por naturaleza más que por ley". Le gustaría que Salustio recordara antes de escribir que Roma experimentaba una "profunda moralidad y armonía social" durante el periodo que siguió a la segunda guerra púnica (218 a.C.); que durante este mismo tiempo la ciudad envió virtualmente a su héroe Scipio Africanus el Mayor (184/3 a.C.) al exilio, celebró la victoria de Manlius Vulso sobre los Galatos en Asia Menor (187 a.C.) con la introducción a Roma de un lujo personal excesivo y entretenimientos espectaculares, además de imponer la infama *lex Bocona* (169 a.C.) que prohibió que las mujeres heredaran propiedades aún en caso de ser hijas únicas.³² San Agustín querría recordar a sus contemporáneos ciertos episodios notorios de la historia inicial romana; errores documentados de justicia y de bondad que escritores republicanos romanos, a pesar de sus frecuentes faltas de memoria, trataron de transmitirles a sus propias generaciones.³³ Por lo tanto, la crítica de San Agustín a Salustio aprovechó de las inconsistencias de éste en juzgar la justicia y bondad de los romanos. Non obstante, el obispo consideró al historiador romano como una fuente confiable de información para desenmascarar las pretensiones republicanas romanas de haber sido siempre una sociedad justa. Sus recuerdos en la *Ciudad de Dios* no son solamente un testimonio de la crítica a Salustio acerca de la Roma republicana por haber peleado la segunda guerra púnica por el deseo de reprimir la violencia interna, sino también de su crítica menos recordada de la

ciudad con respecto a la rivalidad entre los patricios y los plebeyos durante el periodo antes y después de las tres guerras púnicas.³⁴

La continuidad entre las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios* se demuestra de nuevo en ciu. 2,20³⁵, donde San Agustín, después de haber rechazado la tesis de Salustio, amplía su acusación de las *mores maiorum* (2,18) al describir la base ideológica del comportamiento de la clase romana dirigente y al examinar las formas de su comunicación a través de su cultura dominante.³⁶ El capítulo consiste en su mayor parte de un discurso irónico, un método retórico que pretende enfatizar la naturaleza ilusoria de los valores expresados. Los oradores en este pasaje son imaginarios, el pasaje en sí tiende a la parodia; sin embargo, para San Agustín los oradores revelan las actitudes contemporáneas de la clase dirigente. Admiten abiertamente que disfrutan los beneficios de su clase y apoyan sus propósitos. Nos cuentan que no tienen ninguna preocupación mientras que el gobierno pueda asegurar una prosperidad económica continua y victorias en las guerras o, en otras palabras, una paz segura.³⁷ Su despreocupación está además garantizada por un incremento continuo en su riqueza personal, suficiente para soportar los gastos de una vida de lujo sin fin. Mencionan otros requisitos para lograr tal despreocupación: las leyes deberían proteger a las personas y propiedades privadas contra robo u otros daños sin que interfieran en la búsqueda de la felicidad del individuo, o de prohibirles a los adultos tomarse ciertas libertades sexuales bajo su consentimiento. En línea con este último objetivo, el gobierno debería proporcionar un suministro abundante de prostitutas públicas.

Debería haber un suministro abundante de prostitutas públicas en beneficio de todos aquellos que las prefieren, y en especial para los que no tienen los medios propios para mantener una amante. Es bueno disponer de casas imponentes, amuebladas de lujo, donde se pueden celebrar banquetes, donde la gente pueda, si quiere, pasar día y noche en libertinaje, comiendo y bebiendo hasta que vomiten; de escuchar el estruendo de bailes por todas partes y de visitar teatros llenos de gritos febriles de un placer degenerado y de cada tipo de indulgencia cruel y vergonzosa.³⁸

Residencias dignas de entretenimientos ostentosos, incluyendo banquetes copiosos (*opipara convivium*) complementados con oportunidades después para el sexo, junto con el acceso a teatros públicos que ofrecían una gama completa de escenas violentas y obscenas, completan el catálogo de San Agustín que Catharine Edwards llamó los "placeres prodigios" a los que la elite romana sentía tener derecho.³⁹

El trabajo de Edwards muestra los intereses políticos que se ocultan atrás de los clásicos discursos moralistas romanos. A pesar de no preocuparse por los textos

patrísticos, su investigación proporciona una base para confrontar el contexto político y los motivos de las quejas de San Agustín con las prácticas sexuales "inmorales" (incluyendo espectáculos teatrales lascivos) y el estilo de vida ostentoso de la aristocracia pagana. Según Edwards, los excesos sexuales y la vida superficial se diagnosticaron como vicios gemelos por parte de los moralistas clásicos romanos, cuyas denuncias agresivas trataron estos temas con una precisión (no necesariamente con hechos) que les permitía también establecer en sus discursos los límites entre la elite y las clases sociales inferiores, así como aquellos entre las clases superiores en sí.⁴⁰ No sorprende por lo tanto, que temas ligados con la expresión del poder político y social (como la violencia, opresión y dominación) surjan como las preocupaciones principales en los discursos moralistas de los paganos romanos.

A pesar de su cuidado en enfatizar los motivos políticos y su relación con la religión en las descripciones paganas de la inmoralidad romana, Edward cometió el error en la breve mención de los autores patrísticos, incluyendo a San Agustín, de no reconocer la presencia de una crítica política similar en aquellos pasajes en la *Ciudad de Dios* dirigida hacia la inmoralidad pagana romana.⁴¹

Regresando al discurso imaginario de San Agustín en ciu. 2,20, se nota, además de su estereotipo acerca del estilo de vida de la clase dirigente, el desenmascaramiento de un contenido ideológico, construido, según San Agustín, sobre creencias políticas y religiosas. A los portadores del poder político y social, la violencia, agresión y control, se les da su justificación religiosa en la *teología civilis* expuesta por Varrón y criticada por San Agustín en otras secciones de la *Ciudad de Dios*. Por eso, igual que es cierto, como lo notaron Edwards y otros, que la crítica de San Agustín acerca de las costumbres romanas es crucial en su polémica contra el culto pagano, es también una autentica crítica política.⁴² En paralelo a los alardes esnobistas de los oradores de San Agustín, se encuentran relevaciones acerca de sus fines ideológicos de alcanzar la fama militar y la prosperidad material, en gran medida a través de la subyugación (*subdare*) de las clases más débiles. San Agustín parece estar consciente de que la motivación del consumo llamativo por parte de los ricos es el hecho que sirve para recordarles a sus "inferiores" su propia importancia social, y así controlar las clases inferiores más populosos y asegurar el orden al mantener una jerarquía social visible. En este sentido le deja decir a uno de sus cronistas:

Lo que nos toca a nosotros es de volvernos cada vez más ricos, de tener suficientes recursos para gastarlos en extravagancias cada día, suficiente para que el individuo más poderoso pueda controlar a sus inferiores. Está bien que los pobres sirvan a los ricos para que tengan lo suficiente de comer y puedan llevar una vida perezosa bajo su patrocinio, mientras que los ricos usan a los pobres para tener una multitud

de seguidores que sostengan su orgullo. Está bien que la gente le aplauda a los que les ofrecen placeres, y no a los que defienden sus intereses.... que los reyes no se preocupen por la moral sino la docilidad de sus súbditos, que las provincias se gobiernen no por guardianes de la moral sino por controladores de bienes materiales y procuradores de satisfacciones materiales que se traten con miedo servil y no con respecto sincero.⁴³

La crítica política de San Agustín en este pasaje no consiste tanto en retorcerse la mano por la existencia de diferentes clases sociales, sino en el hecho que instituciones culturales como la *convivia* y el teatro, el discurso público saludable dio una vez más paso a espectáculos y entretenimientos lujuriosos,⁴⁴ los cuales paralizaron la conciencia de la población de estar privados de una auténtica esfera pública (*res publica*), mientras que definieron los principios de un servilismo y de una censura auto impuesta. Las observaciones de San Agustín en ciu. 2,20 llevan, en este sentido, también a la conclusión en el capítulo siguiente de que Roma nunca cumplió con los criterios de una *vera res publica* porque nunca alcanzó la verdadera justicia (ciu. 2,21,3).

Eso es todo acerca del Libro Dos. En el Libro Cuatro, San Agustín continúa su estudio del lugar que ocupa la religión civil en la sociedad política, alegando de nuevo que los sacerdotes paganos romanos jugaron un papel central en legitimar la ideología política y el imperialismo romanos.⁴⁵ Crucial en su argumento es el vínculo sutil que encuentra en Varrón entre las teologías míticas y políticas.⁴⁶ San Agustín apuntó que la capacidad de la teología pagana política de Roma de elegir formas de culto teatrales (como se exhibió en los ritos lascivos conducidos en honor de la diosa Cibele: 6,7-8) les permitió a los sacerdotes paganos manipular la comunidad política. San Agustín se mofó de Mucius Scaevola, el *pontifex maximus*, por "reprimir los juegos" (4,27), una alusión a *evergetismus* a través del cual la elite mantenía el control político y al mismo tiempo alimentaba la ideología derivada de la mitología romana que constituía la legitimación política y religiosa basada en este control.⁴⁷