

## RETÓRICA Y PENSAMIENTO EN LA APOLOGÉTICA CRISTIANA: EL *EXEMPLUM* DE M. ATILIO RÉGULO, DE TERTULIANO A AGUSTÍN<sup>1</sup>

Rosa María Marina Sáez  
*Universidad de Zaragoza*

El personaje de Marco Atilio Régulo aparece en buena parte de la literatura latina como paradigma de las *uirtutes* más valoradas por los romanos: *fides*, *pietas*, *constantia*, *paupertas* y *fortitudo*<sup>2</sup>. Cautivo de los cartagineses, éstos le encomendaron dirigir una embajada a Roma para solicitar un intercambio de prisioneros bajo la promesa de regresar en el caso de no conseguir su propósito y bajo la amenaza de terribles suplicios. Sin embargo, una vez ante el senado defendió la propuesta contraria porque la consideraba más beneficiosa para los intereses romanos. Pero su elevada concepción de la *fides* le obligaba a regresar a Cartago. El desenlace del relato es de todos conocido. Régulo cumplió su palabra, abandonó Roma y a sus seres queridos para ponerse a merced del enemigo, y, finalmente, murió horriblemente torturado. Dejando al margen la historicidad del relato, que ha sido cuestionada por los estudiosos modernos<sup>3</sup>, la figura de Régulo tal como

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el seno del Grupo de Investigación Consolidado de la Diputación General de Aragón “Textos latinos e informática”, dirigido por el Dr. José Javier Iso Echegoyen.

<sup>2</sup> La *fortitudo* es una de las cuatro virtudes cardinales de la filosofía grecolatina, tratadas en profundidad por Cicerón en *De officiis* y que luego serían adoptadas por la teología cristiana. Sobre las virtudes encarnadas por Régulo *vid.* H. W. Lichtfield, “National *Exempla Virtutis* in Roman Literature”, *HSPH* 25, 1914, 1-71, esp. 28.

<sup>3</sup> Sobre las fuentes que tratan a Régulo como figura histórica *vid.* E. Klebs, *RE*, II2, 2086-2092, E. R. Mix, *Marcus Atilius Regulus. Exemplum historicum*, La Haya

aparece descrita en parte de la literatura latina pagana, especialmente en aquella de carácter didáctico-moral<sup>4</sup>, representa la encarnación de las más elevadas virtudes tradicionales romanas, así como de aquellas propugnadas por escuelas filosóficas como el estoicismo. Pronto se convierte en *exemplum* retórico<sup>5</sup>, recogido en colecciones como la de Valerio Máximo y repetido hasta la saciedad en autores como Séneca, aunque es Cicerón el autor clásico que trata dicha figura de un modo más interesante, pues, como veremos, no se limita a resaltar la heroicidad del personaje, sino que discute la *utilitas* de su acción<sup>6</sup>.

Los apologetas cristianos recurrieron al uso retórico de los mismos ejemplos que los autores clásicos, ejemplos que conocían generalmente a través de la escuela y de las colecciones al uso<sup>7</sup>, convirtiéndolos en paradigma de virtudes, aunque también en objeto de crítica<sup>8</sup>. Precisamente el ejemplo de Régulo fue uno de los que gozó de mayor éxito. Los primeros autores que polemizaban contra el paganismo en época de persecución lo

---

1970. A. Ruiz de Elvira, “Régulo y Agatocles”, *CFC* 9, 1975, 9-24, defiende la autenticidad del relato. A. R. Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*, Michigan 1996, 619, señala en cambio el consenso entre los historiadores de que la embajada a Roma no existió y que Régulo murió en el cautiverio.

<sup>4</sup> Como indica M. J. Gaillard, “Régulus selon Cicéron. Authopsie d’un mithe”, *REL* 50, 1972, 46-49, las fuentes históricas apenas aluden al heroísmo de Atilio Régulo. Existen incoherencias en el relato e incluso críticas a su protagonista. Frente a ello, Cicerón en *De officiis* III, 97-115, supo reconocer su riqueza como mito. Sobre la polémica existente en la historiografía antigua en torno a esta figura *vid.* F. Càssola, *I gruppi politici romani del III secolo A. C.*, Roma 1968 (Trieste 1962), 186-192.

<sup>5</sup> Sobre el uso y definición de *exemplum* *vid.* Quint., *Inst.* V, 11, 6. Sobre la importancia del estudio de *exempla* en la formación retórica romana, de la que participaron los autores cristianos, *vid.* H. Pétré, *L’ exemplum chez Tertullien*, Dijon 1940, 13-21. *Vid.* además R. Dodaro, “Il timor mortis e la questione degli *exempla virtutum*: Agostino, *De civitate Dei* I-X”, en C. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (eds.), *Il mistero del male e la libertà possibile (III), Lettura del De civitate Dei de Agostino*, Roma 1996, 7-47, P. C. Burns, “Roles of Roman rhetorical *exempla* in Augustinus’ *City of God*”, en M. F. Willes-E. J. Yarnold (eds.), *St. Augustine and his opponents. Other latin writers*, Leuven 2002, 31-40.

<sup>6</sup> Un detallado análisis del texto ciceroniano puede verse en Dyck, *op. cit.*, 33-42, 97-115.

<sup>7</sup> *Vid.* Pétré, *op. cit.*, 53-54.

<sup>8</sup> Sobre la función de dichas críticas *vid.* Lichtfield, *art. cit.*, 67.

situaban como contrapunto pagano del mártir cristiano, con una valoración del personaje positiva, aunque con reservas, salvo en el caso de Lactancio (*Inst.* V, 13, 13) que, tergiversando la historia, señala que Régulo aceptó la muerte entre los enemigos porque sentía vergüenza de su cautiverio, y minusvalora su acción frente al martirio sufrido con valentía por mujeres y niños<sup>9</sup>. Sin embargo, no existe polémica sobre la *utilitas* de su acción, pues interesaba destacar que la actitud de los cristianos en defensa de su fe, irracional para muchos paganos, se daba también entre ellos mismos, por lo que sus críticas carecían de valor.

Tertuliano es el apologeta de esta época que recurre con mayor profusión al *exemplum* de Régulo. Siguiendo la tradición retórica romana, utiliza los *exempla* clásicos con dos funciones diferentes: como medio de prueba, basada en la autoridad que les confiere la tradición, y como forma de exhortación a los cristianos para que adopten un determinado modo de conducta<sup>10</sup>. En ese sentido, el *exemplum* de Régulo aparece, junto con otros paradigmas antiguos de *fortitudo* y *constantia*, en tres de sus obras: *Ad martyras*, *Apologeticum* y *Ad nationes*. Se trata de obras de distinto tono, y pensadas para públicos diferentes, por lo que, como ha observado Barnes, existen diferencias en los *exempla* escogidos en cada una de ellas<sup>11</sup>. En *Ad martyras*, dirigida a un público eminentemente cristiano, aparecen junto a Régulo Lucrecia, Heráclito o Cleopatra, que prefirieron suicidarse antes de perder su honor o de caer en manos enemigas<sup>12</sup>. En cambio en *Apologeticum*, destinada a polemizar con un público pagano, las figuras predominantes son de héroes romanos y de filósofos, omitiendo aquellos *qui cum gladio proprio uel alio genere mortis mitiore de laude pepigerunt* (*Apol.* L, 7)<sup>13</sup>, a los que considera menos dignos de admiración.

---

<sup>9</sup> Sobre este testimonio *vid.* Mix, *op. cit.*, 45.

<sup>10</sup> Sobre la función del *exemplum* en Tertuliano y sus antecedentes clásicos *vid.* Pétré, *op. cit.*, 23-30.

<sup>11</sup> Th. D. Barnes, *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1971, 218. Sobre la necesidad de distinguir el tipo de público al que estaban destinadas estas obras *vid.* además Pétré, *op. cit.*, 54.

<sup>12</sup> Como indica Pétré, *op. cit.*, 71, se trata de la obra con la lista más extensa de *exempla constantiae*. Este uso de *exempla* es un recurso propio del género consolatorio, utilizado con profusión por Séneca.

<sup>13</sup> Las citas de Tertuliano se han tomado de la edición de E. Dekkers, *Tertullianus. Opera I: Opera catholica. Adversus Marcionem*, CCSL I, Turnholt 1954.

La función retórica que desempeñan dichos *exempla* también varía según el tipo de público. Petré ha observado que en el caso de las obras dirigidas a los cristianos es posible hallar tanto ejemplos-prueba como ejemplos-modelo<sup>14</sup>, mientras que en las obras dirigidas a los paganos es más frecuente el ejemplo-prueba, en ocasiones con un valor puramente dialéctico<sup>15</sup>.

Dentro del primer tipo, destaca la mención a Régulo que aparece en *Ad Martyras* IV. Tertuliano, tras comenzar hablando sobre la debilidad de la carne y la fortaleza del espíritu ante el martirio, afirma que debe ser este último el que ha de regir la conducta del cristiano. Para ejemplificar dicha idea, en *Ad Martyras* IV, 4-8 presenta una serie de personajes paganos que sufrieron suplicios similares a los de los mártires cristianos y que se mantuvieron firmes ante la muerte. Dichos ejemplos aparecen agrupados según la naturaleza del suplicio<sup>16</sup>. Régulo representa la muerte en la *crux*:

*Regulus, dux Romanorum, captus a Carthaginensibus, cum se unum pro multis captiuis Carthaginensibus compensari nolisset, maluit hostibus reddi et in arcae genus stipatus undique extrinsecus clavis transfixus, tot cruces sensit. (Mart. IV, 6)*

Más adelante Tertuliano pregunta por qué los cristianos han de dudar en morir por la verdad cuando otros lo hacen por falsos ideales como la propia gloria:

*Igitur si tantum terrenae gloriae licet de corporis et animae uigore, ut gladium, ignem, crucem, bestias, tormenta contemnat sub praemio laudis humanae, possum dicere, modicae sunt istae passionem ad consecutionem gloriae caelestis et diuinae mercedis. Si tanti uitreum, quanti uerum margaritum? Quis ergo non libentissime tantum pro uero habet erogare, quantum alii pro falso? (Mart. IV, 9)*

La alusión a la fama que buscaban los paganos a través de sus hazañas posee la función de establecer un matiz diferenciador entre los mártires

---

<sup>14</sup> Petré, *op. cit.*, 67.

<sup>15</sup> Petré, *op. cit.*, 54.

<sup>16</sup> Sobre esta clasificación, presente también en *Ad nationes y Apologeticum*, vid. Petré, *op. cit.*, 74.

cristianos y los héroes romanos<sup>17</sup>. En ese sentido Pétré señala que Tertuliano trata de distinguir entre este objetivo puramente terrestre y falso y los bienes espirituales a los que debe aspirar el cristiano, anticipando un tema, que, como se verá más adelante, tendrá un amplio desarrollo en Agustín<sup>18</sup>.

Pasando a aquellas obras destinadas a polemizar con los paganos, se observa que Régulo desempeña habitualmente la función de ejemplo-prueba. En primer lugar en el *Apologeticum*<sup>19</sup> trata de rebatir los ataques contra los cristianos por su conducta irracional, que les lleva a sufrir el martirio, equiparando dicha conducta con algo totalmente aceptado dentro de la cultura pagana, cuyos valores más apreciados surgen de unos orígenes guerreros, de modo que el cristiano se convierte en *miles*, que aspira a conseguir con su victoria una gloria y una recompensa muy especiales: *ea uictoria habet et gloriam placendi deo et praedam uiuendi in aeternum* (*Apol.* L, 2). La victoria y la liberación, pues, se halla en la propia muerte, hecho que en principio podía considerarse una excentricidad cristiana, pero que en realidad era perfectamente asumible por la mentalidad romana, como trata de demostrar a través de una serie de *exempla* que introduce con la siguiente expresión: *haec desperatio atque perditio penes uos in causa gloriae et famae uexillum uirtutis extollunt* (*Apol.* L, 4)<sup>20</sup>. En este caso, frente al *Ad martyras*, no realiza ningún juicio de valor sobre la fama a la que aspiraban los paganos, dado que al argumentar contra las críticas que aquéllos vertían contra los mártires cristianos prefirió centrarse en los elementos comunes entre éstos y sus héroes. Régulo continúa siendo paradigma de la *fortitudo* y se considera vencedor en su cautiverio: *Regulus, ne unus pro multis hostibus uiueret, toto corpore cruces patitur: O uirum fortem et in captiuitatem uictorem!* (*Apol.* L, 6).

En *Ad Nationes* defiende a los cristianos de la acusación de *obstinatio* con idéntico argumento: *haec omnia apud priores maioresque uestros non contemni modo, sed etiam magna laude pensari a uirtute didicerunt* (*Nat.* I, 18), con la inclusión de la *laus* como valor pagano, equivalente a la *fama* del texto anterior. Dentro de la lista de ejemplos aducidos aparece de nuevo el de Régulo, cuyo tormento es asimismo paralelo a las *cruces* de los cristianos:

---

<sup>17</sup> Vid. Sen., *De prouidentia* 3, 9 *De tranquillitate animi* 16, 4, textos que ejemplifican el enorme valor que concedían los antiguos a la gloria de personajes como Régulo.

<sup>18</sup> Pétré, *op. cit.*, 81-82.

<sup>19</sup> *Apol.* L1-9

<sup>20</sup> Vid. además *Anim.* 9.

*Crucis uero nouitatem numerosae, abstrusae, Regulus libenter dedicauit* (Nat. I, 18, 3)<sup>21</sup>. Tertuliano, pues, acusa a los paganos de utilizar un doble rasero para valorar sus propias hazañas (*ad gloriam*) y las de los cristianos (*ad duritiam*), dirigiéndose a ellos en su propio lenguaje.

Un uso similar del *exemplum* de Régulo aparece en Arnobio, donde este personaje se cita junto a otros que habían sido condenados a muerte injustamente, como Pitágoras o Sócrates, a fin de argumentar contra quienes utilizan la muerte de Cristo en la cruz, indigna de un ciudadano romano, para atacar su religión:

*Innumerabiles alii gloria et uirtute et existimatione pollentes acerbissimarum mortium experti sunt formas, ut Aquilius, Trebonius, Regulus: numquid idcirco post uitam iudicati sunt turpes, quia non publica lege fatorum sed mortis asperrimo genere lacerati excruciatique perierunt?* (Nat. I, 40, 4)<sup>22</sup>.

Como se ha podido observar, en ninguno de estos pasajes se cuestiona la *utilitas* de la acción de Régulo ni la del resto de héroes paganos citados. Se dan algunas pinceladas de esta idea en Minucio Felix<sup>23</sup> y Cipriano<sup>24</sup>, que, como indica Mix<sup>25</sup>, no critican a Régulo, sino a sus dioses, y cuestionan la práctica de consultar oráculos y auspicios por su escasa utilidad<sup>26</sup>. Esta cuestión, sin embargo, será tratada de forma exhaustiva por Agustín de Hipona.

Agustín recurre al *exemplum* de Régulo en varios pasajes del *De ciuitate Dei*<sup>27</sup>. En algunos de ellos presenta argumentos propios de la tradición

---

<sup>21</sup> Cf. Nat. I, 17, 1: *reliquum obstinationis in illo capitulo collocatis, quod neque gladios neque cruces neque bestias uestras, non ignem, non tormenta ob duritatem ac contemptum mortis animo recusamus.*

<sup>22</sup> Ed. H. Le Bonniec, *Arnobé, Contre les gentils*, París 1982. Concluye el pasaje con la idea de que ningún inocente condenado injustamente debe considerarse *infamis* (Nat. I, 40, 5).

<sup>23</sup> *Quid Regulus? Nonne auguria servavit, et captus est?* (Min. Fel. XXVI 91, ed. B. Kytzler, *M. Minuci Felicis Octavius*, Stuttgart 1992).

<sup>24</sup> Cypr., *Idol.*, 572.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, 46.

<sup>26</sup> Ambrosio, *Epist.* XVIII, sostiene que los dioses romanos no fueron quienes otorgaron a Roma su Imperio, idea posteriormente desarrollada por Agustín, sino que fue obra de héroes humanos como Régulo, Camilo o Escipión el Africano.

<sup>27</sup> *Vid. C. D. I, 24, II, 23, III, 18, III, 20, V, 18.* Ed. utilizada: B. Dombart - A. Kalb, *Sancti Aurelii Augustini De ciuitate Dei*, CCSL XLVII, Turnhout 1955. Un

apologética, aunque su tratamiento del tema demuestra, en mi opinión, una reflexión más profunda sobre los valores representados por el héroe, del mismo modo que en el caso de otros *exempla virtutis* paganos que utiliza a lo largo de su obra<sup>28</sup>. En ese sentido, es preciso señalar que el contexto histórico en el que se gesta la obra agustiniana es asimismo diferente, ya que la suya es una época de crisis para el Imperio Romano, donde el cristianismo ya había triunfado pero en la que los cultos paganos seguían gozando de importancia y tuvieron en el saqueo de Roma un argumento favorable para su reimplantación<sup>29</sup>. Ya no debía solamente responder a las críticas paganas, ni insuflar ánimos a cristianos convencidos de su fe, pero que podían flaquear en el momento del suplicio, sino recuperar a quienes pudieran haberse visto tentados de retornar a los cultos tradicionales, que acompañaron al Imperio Romano en su apogeo<sup>30</sup>. En ese contexto, la visión agustiniana de los héroes romanos resulta más compleja que la de sus predecesores, pues aunque eran objeto de admiración entre sus posibles lectores, paganos o cristianos, y podían erigirse en modelos de conducta, no llega a convertirlos en equivalentes de los mártires cristianos, sino que se esforzó en mayor medida que sus predecesores en marcar las diferencias. El método retórico resulta asimismo diferente del de los apologetas, pues éstos generalmente se limitan a ofrecer listas de *exempla* de héroes paganos que encarnan unas determinadas virtudes y que sitúan a un mismo nivel, mientras que Agustín utiliza dichos ejemplos de forma polémica, como objeto de discusión en sí mismos o estableciendo comparaciones entre distintos personajes y situaciones.

Agustín, coincidiendo con la opinión de Valerio Máximo<sup>31</sup>, considera a Régulo el héroe romano más digno de admiración. Es más, a diferencia de

---

breve comentario sobre estos textos y otros en los que aparece el mismo *exemplum* aparece en Mix, *op. cit.*, 46-48. Sobre su función en *De civitate Dei*, *vid.* Burns, *art. cit.*, 36.

<sup>28</sup> Dodaro, *art. cit.* 8, señala que a través de la lectura del *De civitate Dei* se aprecia que Agustín era consciente de que la tradición cristiana tal y como él la conocía había abordado las formas romanas heroicas tradicionales de una forma un tanto simple y acrítica.

<sup>29</sup> G. O'Daly, *Augustine's City of God: a reader's guide*, Oxford 1999 (reimp. 2002), 7.

<sup>30</sup> Sobre estas cuestiones *vid.* Ch. Davis, "The middle ages", en R. Jenkins (ed.), *The legacy of Rome. A new appraisal*, Oxford 1992, 61-96.

<sup>31</sup> Val. Max. I 1, 14, que alude concretamente a su religiosidad.

otros apologetas, que, como se ha indicado, lo incluyen en listas heterogéneas<sup>32</sup>, Agustín lo sitúa muy por encima de aquellos personajes que cometieron suicidio, como Lucrecia, Teómbroto o Catón de Útica, paradigma de héroe estoico<sup>33</sup>. De ese modo, en I, 24, en abierta polémica contra los paganos que consideraban la virtud de Catón superior a la de Job, propone como contraejemplo a Régulo, el héroe pagano que más rasgos comunes presentaba con el personaje bíblico<sup>34</sup>. Entre las virtudes de Régulo señala que, frente a Catón, no fue derrotado en una guerra contra sus conciudadanos, sino que obtuvo la victoria frente a un enemigo externo, trayendo la gloria para su imperio. Asimismo, prefirió soportar el cautiverio y el sometimiento a sus enemigos antes de buscar una salida fácil a sus sufrimientos. Son dos las virtudes de Régulo que destaca Agustín: *sub Carthaginensium dominatione patientiam et in Romanorum dilectione constantiam* (C. D., I, 24, 14-15). Resalta además que el hecho de que no cometiera suicidio no se debió a su apego a esta vida, pues regresó a Cartago para morir. Como se puede apreciar, Agustín en su dominio de la retórica se atreve incluso a dar lecciones de historia y de selección de materiales a sus oponentes paganos. Pero Agustín no se limita a polemizar con sus adversarios paganos, sino que además desea proponer a los cristianos cultos un ejemplo clásico en el que el protagonista, adorador de unos falsos dioses, no cometió suicidio en una situación desesperada, y convertirlo en modelo para quienes rinden culto al Dios verdadero. Así pues, Agustín en este caso no actúa como mero apologeta frente a los paganos sino que polemiza también frente a determinadas opiniones dentro del cristianismo tratando de fijar la *recta doctrina* en una materia tan controvertida como la del suicidio<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Agustín no renuncia totalmente a este método tradicional de la retórica clásica tan utilizado en la apologética cristiana, y, por ejemplo, Régulo aparece en una lista de héroes romanos en C.D. V 18.

<sup>33</sup> Vid. entre otros Sen., *De providentia*, 2, 9; 3, 14, *De constantia sapientis* 2, *Epist.* III, XXIV, 6-8, VII, LXX. Lact., *Inst.* III, 18,5 utiliza el ejemplo de Catón para disertar sobre el suicidio, que considera pecaminoso.

<sup>34</sup> Sobre el empleo de Régulo como contraejemplo de los héroes romanos que cometieron suicidio vid. O' Daly, *op. cit.*, 78, Ch. Kirwan, *Augustine*, Londres, Nueva York 1991, 206, Burns, *art. cit.*, 31-40.

<sup>35</sup> Vid. G. Bardy- G. Combès, *La cité de Dieu, Introduction générale et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combès*, París 1959, 776, donde se indica que las críticas de Agustín a determinadas formas de suicidio, como la de las mujeres que prefieren darse muerte antes que ser violadas, se da en abierta polémica con los

El pasaje comentado ilustra uno de los métodos argumentativos utilizados por Agustín: la comparación entre varios *exempla*. No es, sin embargo, la única forma en la que utiliza estos recursos retóricos, sino que también practica el análisis y discusión de un *exemplum* determinado. Es el caso de *C.D.* I, 15, donde Agustín trata sobre el problema de la *fides* auténtica de Régulo hacia una religión falsa y unos dioses también falsos<sup>36</sup>. Ahí se halla el elemento de la discusión que resulta a mi modo de ver más original dentro de la apologetica, aunque presente en la literatura clásica: el cuestionamiento de la *utilitas* del sacrificio de Régulo y del valor de la *fides* romana. La intención de Agustín, es, como indica Dodaro<sup>37</sup>, no sólo la de establecer la falsedad de la religión romana y la inutilidad del culto a sus dioses, sino también determinar el auténtico valor de los *exempla virtutis* de los heroes romanos en comparación con el de Cristo y los mártires cristianos. Se trata de cuestiones que Tertuliano, Lactancio y Arnobio apenas se habían planteado y que aparecen muy de pasada en Minucio Felix, Cipriano y Ambrosio. Sin embargo, el debate sobre la *utilitas* y la *fides* en el caso de Régulo ya se había planteado durante la antigüedad clásica, prueba de lo cual es el tratamiento del tema por parte de Cicerón en el *De officiis*<sup>38</sup>.

Cicerón había recurrido al *exemplum* de Régulo para tratar sobre el aparente conflicto que se produce en ocasiones entre lo *utile* y lo *honestum*, a fin de demostrar que ambas cosas son equivalentes<sup>39</sup>. Tras relatar brevemente los acontecimientos históricos relacionados con el personaje, introduce dos ideas previas. La primera de ellas, que Régulo nada más llegar a Roma descubre que lo que podía resultarle útil en lo personal, concretamente permanecer en la patria, lo era sólo en apariencia<sup>40</sup>. La segunda, que las dos

---

donatistas africanos, que admitían dicha práctica por motivos religiosos e incluso buscaban ese tipo de martirio. *Vid.* además las notas a la traducción del *De civitate Dei* I 17-27 de R. M<sup>a</sup> Marina Sáez, *San Agustín. La ciudad de Dios*, Libros I-VII, Madrid 2007, 117-134, con bibliografía sobre el tema.

<sup>36</sup> Régulo es alabado también por su rechazo a cometer perjurio, a pesar de haber realizado un juramento ante demonios, en Avg., *Epist.* CXXV, a Alipio.

<sup>37</sup> *Art. cit.*, 10-11.

<sup>38</sup> Sobre las alusiones al personaje presentes en otros textos ciceronianos *vid.* Mix., *op. cit.*, 35-38.

<sup>39</sup> Dyck, *op. cit.*, 33 considera que una de las máximas contribuciones de Cicerón en esta obra es la introducción en el pensamiento romano de la identificación de *utile* y *honestum*.

<sup>40</sup> *Is cum Romam uenisset, utilitatis speciem uidebat, sed eam, ut res declarat, falsam iudicauit; quae erat talis: manere in patria, esse domui suae cum uxore,*

cualidades principales de Régulo - *magnitudo animi* y *fortitudo*- sirven para negar la utilidad de lo que es aparentemente útil. Esta actitud podía resultar cuestionable, y el propio Cicerón, recurriendo a la técnica retórica de presentar posibles objeciones a su propia argumentación, cede la palabra a un interlocutor ficticio que considera a Régulo como *stultum hominem...et repugnantem utilitati suae* (*Off.* III, 100). Dos son los argumentos del arpinate contra esta idea. Uno relativo a la comparación entre los posibles beneficios personales derivados de un modo u otro de actuar: el cumplimiento del *ius iurandum* lo situaba *in meliore causa* que si hubiera permanecido en Roma como *periurus*. El segundo se centra en la primacía de lo *utile rei publicae* sobre lo *utile cuiquam civi*, es decir, de lo colectivo sobre lo individual<sup>41</sup>. Cicerón no concibe que el bien de un individuo pueda anteponerse al bien común, y niega que pueda ser útil para una persona concreta lo que es inútil para la comunidad. Lo útil además siempre debe coincidir con lo honesto: *...quia nusquam possumus nisi in laude, decore, honestate utilia reperire...* (*Off.* III, 101).

Agustín trata la cuestión conduciendo la argumentación de un modo diferente. Su relato de los hechos no toma como fuente el *De officiis*, sino que se basa en conocimientos adquiridos en el ámbito escolar, en la historiografía vinculada a Livio y sus epítomes o en compilaciones diversas<sup>42</sup>. En cuanto a su conocimiento del *De officiis*, Testard<sup>43</sup> considera que debió leer la obra durante su juventud y, en todo caso, se hallan pocas referencias directas a lo largo de su

---

*cum liberis, quam calamitatem accepisset in bello, communem fortunae bellicae iudicantem tenere consularis dignitatis gradum; quis haec negat esse utilia?* (Cic., *Off.* III, 99. Ed. M. Testard, *Cicéron. Les devoirs*, livres II et III, París 1970).

<sup>41</sup> Dyck, *op. cit.*, 35, considera la posibilidad de que Régulo actúe en este caso como contraejemplo de César y sus ambiciones personales.

<sup>42</sup> Según H. Hagendahl, *Augustine and the latin classics. Vol. II. Augustine's attitude*, Goteborg 1967, 655, 658, los relatos que aparecen en *C.D.* I, 15 y I, 24 presentan paralelismos con Livio, Eutropio y Floro. Por otro lado, como indica Burns, *art. cit.*, 34-36, aunque Agustín no cita directamente a Valerio Máximo, existen coincidencias de carácter narrativo y en la evaluación moral del personaje mucho mayores que las que se dan, por ejemplo, con la versión más breve que aparece en Cicerón, *Pis.* 43, lo que sugiere el uso por parte de Agustín de alguna colección dependiente de los *Facta et dicta memorabilia*.

<sup>43</sup> M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron. I Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, París 1958, 46

obra<sup>44</sup>, lo que para dicho estudioso no significa que el *De officiis* no hubiera podido penetrar en la obra agustiniana a través de reminiscencias difusas<sup>45</sup>. En ese sentido, Hagendahl señala entre los elementos de esta obra tomados por Agustín la identificación de *utile* y *honestum*<sup>46</sup>.

Así pues, a pesar de que resulta imposible demostrar una influencia directa del *De officiis* en el tratamiento agustiniano del *exemplum* de Régulo, existen ciertas coincidencias que deben ser tenidas en cuenta, especialmente en cuanto a la técnica argumentativa y el uso de conceptos filosóficos se refiere<sup>47</sup>, aunque también enormes divergencias debidas a la interpretación desde un punto de vista cristiano de un paradigma perteneciente a un contexto cultural muy diferente.

La cuestión de la *utilitas* se introduce en el relato de la negativa de Régulo a convencer al senado del intercambio de prisioneros: *non arbitrabatur utile esse Romanae rei publicae mutare captiuos* (C.D. I, 15, 9-10). Régulo apela, pues, al interés común como principal motivación de sus actos. Tras continuar la narración de su regreso a Cartago en cumplimiento del *ius iurandum* pronunciado ante sus enemigos, tema que se comentará posteriormente, se plantea en qué forma podía ser *utilis* su terrible muerte. En primer lugar, establece una clara división entre *utile huic uitae* y *post hanc uitam*, propia del pensamiento cristiano y que nada tiene que ver con los argumentos ciceronianos. No obstante, la alusión a la utilidad presente podría ponerse en relación con las críticas vertidas a Régulo en época clásica a causa de los escasos beneficios y los grandes sufrimientos que le había reportado a nivel personal su sacrificio, mientras que aquélla a la vida futura coincide con los argumentos propios de la apologetica cristiana en los que se

---

<sup>44</sup> N. E. Nelson, "Cicero's *De officiis* in Christian thought: 300-1300", en *Essays and studies in English and comparative literature*, Michigan 1933, 59-160, esp. 75, reduce las citas del *De officiis* en Agustín a dos: *Off.* II, 2 en *C. acad.* I, 6, 16 y *Off.* I, 39 en *Epist.* CXXV.

<sup>45</sup> Testard, *op. cit.*, 214, 226, expresa su extrañeza por la escasez de citas de esta obra en el *corpus* agustiniano, dado que se trataba de una de las más utilizadas por los autores cristianos, entre los que se encuentra Ambrosio, autor a su vez de un *De Officiis* estudiado por C. Castillo, "La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de San Ambrosio", *Anuario filosófico* 34, 2001, 297-322.

<sup>46</sup> Hagendahl, *op. cit.*, 522-523.

<sup>47</sup> *Vid.* Dyck, *op. cit.*, 42, n. 100.

refutan las críticas a determinados actos irracionales de los cristianos mediante el recurso a un ejemplo pagano<sup>48</sup>.

En este punto Agustín, frente a Cicerón y más próximo a la tradición apologética, más que la *utilitas* del acto de Régulo en sí cuestiona la de rendir culto a los dioses paganos, que en nada pudieron o quisieron ayudar a uno de sus más fervientes adoradores<sup>49</sup>. Más adelante refuta la idea de que dichos dioses pudieran estar más capacitados para proteger a la ciudad que a los individuos<sup>50</sup> y de que el bien común deba prevalecer sobre el bien individual, porque, al fin y al cabo, una comunidad está compuesta por individuos: *neque enim aliunde beata ciuitas, aliunde homo, cum aliud ciuitas non sit quam concors hominum multitudo* (C.D. I, 15, 47-48). Alude, pues a la concepción ciceroniana de *populus* tomada del *De republica* que comentará a continuación en C.D. II, 21<sup>51</sup>.

Un segundo motivo argumentativo que se encuentra tanto en Cicerón como en Agustín es el del valor del *ius iurandum* y la posible ira divina motivada por su incumplimiento. En este punto asimismo se encuentran notables divergencias entre ambos autores, especialmente en lo relativo a la consideración de la participación divina en los asuntos humanos. Cicerón en *Off.* III, 102, como él mismo afirma, sigue la opinión mayoritaria dentro de las escuelas filosóficas de su época de que Dios nunca perjudica a nadie<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> *Si autem deorum cultus post hanc uitam uelut mercedem reddit felicitatem, cur calumniatur temporibus Christianis, ideo dicentes Vrbi accidisse illam calamitatem, quia deos suos colere destitit, cum potuerit etiam illos diligentissime colens tan infelix fieri, quam ille Regulus fuit?* (C.D. I, 15, 33-37). Sobre esta cuestión vid. O' Daly, *op. cit.*, 78.

<sup>49</sup> Sobre esta cuestión vid. Burns, *art. cit.*, 37.

<sup>50</sup> Existen en *De civitate Dei* multitud de ejemplos en los que los dioses paganos fueron incapaces de proteger tanto a ciudades como a individuos. De especial interés es III, 2, donde trata el caso de Sagunto y lo compara con el de Régulo.

<sup>51</sup> Vid. Cic., *Rep.* I, 39 y II, 69.

<sup>52</sup> Testard en su edición del *De officiis* de Cicerón anteriormente citada, 185-186, señala que tanto el epicureísmo como el estoicismo romanos plantean una concepción de la divinidad según la cual o bien, según la primera de las escuelas, no se inmiscuye en los asuntos humanos en absoluto, o bien, según la segunda, jamás causa perjuicio a los humanos ni se enoja, citando a Cic., *N. D.* I, 42-45, II, 75-77 y Sen., *De ira* II, 27, 1. En lo que se refiere al pensamiento cristiano, señala la existencia de una división de opiniones, pues por ejemplo Arnobio, inspirándose en las escuelas epicúrea y estoica, rechaza la posibilidad de la ira divina en *Ad nationes*, mientras que Lactancio compuso un *De ira* refutando dichas ideas.

En todo caso, no podía haber perjudicado a Régulo más de lo que se perjudicó a sí mismo. No es el temor al castigo lo que impulsó a Régulo a cumplir su juramento, sino su concepción de la *fides*:

*Sed in iure iurando non qui metus, sed quae vis sit, debet intellegi. Est enim ius iurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate, quasi deo teste promiseris, id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum, quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinent. (Off. III, 104).*

Agustín, por su parte, no alude a la imposibilidad de que los dioses paganos perjudicasen a los seres humanos, sino más bien a su incapacidad de proporcionarles beneficios, aunque éstos cumplieran sus deberes religiosos. Incluso apunta que si unos dioses actuaban con sus adoradores como lo hicieron con Régulo, el castigo de quienes les ofendieran debería resultar terrible: *Qui ergo propterea colebantur, ut istam uitam prosperam redderent, si uerum iuranti has inrogari poenas seu uoluerunt seu permiserunt, quid periuro grauius irati facere potuerunt? (C.D. I, 15, 19-22).*

Pero Agustín tampoco cree en la capacidad de los dioses paganos de castigar a los impíos, pues en *C.D. II, 23, 10-14* señala que personajes malvados como Mario pudieron alcanzar la felicidad terrena, con la ayuda divina o sin ella –*non propitiis diis... diis iratis*–, mientras *posse etiam homines, sicut fuit Regulus, captiuitate seruitute inopia, uigiliis doloribus excruciaci et emori diis amicis*.

Si para Agustín resulta *inutilis* la *fides* hacia los falsos dioses de los paganos, la conducta de Régulo en cambio sí que posee una forma de *utilitas*. En este punto presenta discrepancias respecto a Cicerón, debidas al diferente contexto cultural en el que ambos autores escriben. Como hemos visto, para el arpinate la hazaña de Régulo fue *utilis* en términos de haber supeditado el bienestar personal al bien común y al cumplimiento de la *fides* por sí misma y no por temor a los dioses ni por ningún otro factor externo. Alude asimismo al reconocimiento público que acompaña siempre a la *utilitas*, y que en la Roma clásica era considerado tradicionalmente de forma positiva. Agustín enfatiza el deseo de reconocimiento público por parte del héroe, e incluso supedita su respeto a la *fides* a dicha búsqueda, pues señala que para los antiguos romanos la fama y la gloria eran los mayores alicientes a la hora de emprender gestas heroicas: *Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulit miranda Romanos (C.D. V, 18, 20-21).*

Esta crítica al deseo de *laudis humanae* es, como hemos visto, un elemento tradicional en la apologética cristiana, utilizado como medio de marcar diferencias entre los héroes paganos y los mártires cristianos<sup>53</sup>. En Agustín está presente en la caracterización de Régulo de *C.D.* III, 18, donde, a pesar de alabar al personaje, comenta que si éste, a causa de su ansia desmedida de alabanza, *auiditate nimia laudis et gloriae*, no hubiera impuesto unas condiciones de paz tan duras a los cartagineses, podría haber puesto fin a la guerra<sup>54</sup>. Asimismo, en *C.D.* V, 18, 89-90, señala que éste respondió a quienes querían retenerle que prefería marchar porque al haber caído prisionero no podía llevar una vida digna en Roma<sup>55</sup>.

La crítica agustiniana a esta ansia de gloria y alabanza resulta más compleja que la que aparece en sus predecesores. En ese sentido, resulta de especial interés cómo Agustín no se limita a menoscabar la hazaña de Régulo aludiendo a ese carácter propio de los héroes romanos, sino que, citando diversos autores clásicos, establece una descripción del sistema de valores propio del paganismo, dentro de la cual encajaría dicha hazaña. Un ejemplo de ello puede verse en la caracterización de los romanos de los primeros siglos de la República que hace Salustio en *Catil.* VII, 6, y que recoge Agustín en *C.D.* V, 12, 15-16: *laudis auidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, diuitias honestas uolebant*, donde queda claro que el deseo de alabanza era una cualidad positiva para los antiguos. De este modo, situando las *uirtutes* romanas dentro del contexto ideológico pagano, puede defender algún tipo de recompensa para las mismas, aunque se trata de una recompensa limitada a lo terreno, consistente en la adquisición de esa fama y alabanza humana tan

---

<sup>53</sup> Pétré, *op. cit.*, 83 observa en este punto la influencia de Tertuliano. Según Davis, *art. cit.*, 70 para Agustín los héroes romanos no eran realmente virtuosos porque caían en el vicio del orgullo, uno de cuyos aspectos es el ansia de gloria, más noble que la avaricia o la ambición, pero un pecado al fin y al cabo. Sobre la naturaleza defectuosa de la *uirtus* clásica *vid.* además Burns., *art. cit.*, 38.

<sup>54</sup> Sigue en este punto las críticas vertidas en parte de las fuentes históricas paganas a las mencionadas condiciones de paz, especialmente en Polibio I, 31, 4-8 y Diodoro XXIII, 15. Recogen el dato y señalan la dureza de las condiciones del tratado, pero sin emitir juicios de valor sobre el personaje Dión Casio XI, 22-23, Evtr. II, 21, 4, Oros., *Hist.* IV, 9, 1. En la misma línea que Agustín escribe Zonaras VIII 13, 5. Sobre estas cuestiones *vid.* Mix, *op. cit.*, 15 n. 7, F. Càssola, *op. cit.*, 187 - 188, Ruiz de Elvira, *art. cit.*, 17.

<sup>55</sup> Cf. Lact., *Inst.* V, 13, 13, Cic., *Off.* III 100.

apreciada en aquel mundo heroico pero tan denostada por los cristianos<sup>56</sup>. Por otra parte, Agustín, siguiendo la tradición apologetica, también en este caso utiliza la hazaña de Régulo como ejemplo-modelo, a fin de advertir a los cristianos de que si los paganos fueron capaces de tales sacrificios en defensa de la patria terrena con vistas a conseguir un reconocimiento terreno, ellos debían soportar otros aun mayores por la celeste (C.D. V, 18)<sup>57</sup>.

Como se puede apreciar, el uso del *exemplum* de Atilio Régulo en los autores cristianos experimenta una evolución, extrapolable a la de otros *exempla virtutis* clásicos, como el de Lucrecia, que va desde los primeros apologetas, como Tertuliano, hasta Agustín de Hipona. Dicha evolución consiste en una mayor individualización del héroe frente a otros paradigmas clásicos y a una mayor sofisticación argumental. Mientras que para otros apologetas Régulo es un héroe de la antigüedad entre otros muchos, en ocasiones bastante heterogéneos, Agustín ha situado al personaje como máximo representante de las virtudes más apreciadas por los romanos, por encima de un suicida como Catón de Útica, y casi al mismo nivel que determinados paradigmas cristianos, como el de Job. Agustín sólo puede achacarle un defecto, su ansia de gloria, siguiendo en este punto la tradición apologetica precedente.

Esta forma de argumentación sobre las cualidades de un determinado *exemplum*, en lugar de situarlo como parte de una lista, se inspira en la técnica propia de autores clásicos como Cicerón. En ese sentido, aunque Agustín no haya tomado al arpinate como fuente del relato histórico, pues se ha basado más bien en la tradición de Tito Livio y Valerio Máximo, sin

---

<sup>56</sup> Según R. P. Kennedy, "Truthfulness as the Bond of Society", en J. Doody, K. L. Hughes, K. Paffenroth, *Augustine and politics*, Lanham-Oxford 2005, 35-55, esp. 47-48 Agustín realiza una alabanza de estos personajes como romanos, pero las virtudes que encarnan desde el punto de vista cristiano suenan vanas. Asimismo, Kennedy, *loc. cit.*, critica la opinión de J. Von Heyking, *Augustine and politics as logging in the Word*, Univ. Missouri, 2001, 157 que ve una sincera admiración hacia las encarnadas por Régulo, aludiendo a su vanidad. Por su parte, H. Inglebert, "Les causes de l'existence de l'Empire romain selon les auteurs chrétiens des IIIe-Ve siècles", *Latomus* 54. 1, 1995, 18-50, esp. 46 señala que las costumbres de los romanos que llevaron al auge de su imperio reposaban sobre un vicio, el *cupido gloriae* (C.D. V, 12) o *amor laudis*. De ahí que la justicia divina premiase a los romanos mediante una recompensa terrena como es la grandeza de Roma.

<sup>57</sup> Vid. Ch. Davis, *art. cit.*, p.71, O. Daly, *op. cit.*, p. 79, Burns, *art. cit.*, p. 37 entre otros.

embargo se ha podido inspirar en la técnica retórica del uso polémico del *exemplum*, y determinados argumentos utilizados, como el de la *utilitas* de la acción del personaje, son plenamente ciceronianos.

En cuanto las funciones del *exemplum* comentado, son esencialmente las dos que se han observado en Tertuliano, la de prueba y la de exhortación, aunque cada autor las aplica a situaciones diferentes. Los primeros apologetas se centraban esencialmente por un lado en refutar las opiniones paganas contrarias al supuesto fanatismo de los mártires cristianos presentando ejemplos similares de su propia tradición, y, por otro, en animar a los propios cristianos a perseverar en su fe y a abandonar el miedo a la muerte y el sufrimiento del martirio. La situación en Agustín resulta más compleja. Seguimos encontrando un doble mensaje, dirigido por un lado a los paganos y por otro a los cristianos, y una doble función del mismo, de refutación y de exhortación. Pero también existe argumentación a favor de sus propias posturas dentro del cristianismo, como en el caso del controvertido tema del suicidio, donde conseguirá imponer su doctrina. Asimismo, se esfuerza en valorar al personaje en su justa medida, y aunque en ocasiones parece equiparlo a personajes como Job, más adelante marca las distancias frente a los méritos de los mártires cristianos, movidos por la *uera pietas* y por la promesa de la vida futura. Régulo podía ser el mejor de los romanos, pero su conducta se asentaba en la *fides* a unos dioses falsos y sus motivaciones se situaban en el ámbito de lo terreno, la conquista de la gloria mundana. El *exemplum* de Régulo representa, pues, los logros del Imperio Romano, llevados a cabo por héroes humanos y favorecidos por la providencia del Dios verdadero con la intención de proporcionar ejemplos a los cristianos de las altas cotas que pueden alcanzarse en función de unos objetivos terrenos y limitados, induciéndolos a su emulación para fines más trascendentes.

## RESUMEN

En este trabajo se traza la evolución de las técnicas retóricas en el uso del *exemplum* de Marco Atilio Régulo dentro de la literatura apologética latina, desde Tertuliano hasta Agustín de Hipona, así como de sus distintas funciones según el contexto sociocultural y la relación con los modelos clásicos. A través del mismo se ha podido observar la adaptación del mito a las distintas circunstancias históricas a las que se enfrentaron los diversos autores y al público al que destinaban sus obras y, en el caso concreto de Agustín, una mayor riqueza argumentativa y de recursos retóricos que en sus predecesores, inspirada en los usos propios de autores clásicos como Cicerón.

**ABSTRACT**

This paper traces the evolution of rhetorical techniques in the use of *exemplum* of Marco Atilio Regulo in latin apologetic literature, from Tertullian to Augustine of Hippo, as well as their different functions depending on sociocultural context and relationship with classical models. Through the same has been able to observe the adaptation of the myth to the different historical circumstances to those faced by various authors and the public they were destined his works, and in the specific case of Augustine, a greater wealthy of arguments and rhetorical resources than in their predecessors, inspired by classical authors such as Cicero.

**PALABRAS CLAVE**

Apologética cristiana, exempla, Atilio Régulo Tertulano, Agustín de Hipona, Cicerón.

**KEYWORDS**

Christian apologetics, exempla, Attilius Regulus, Tertullian, Augustine of Hippo, Cicero.