

**PIERRE EDWARD LUC**

**LA SOCIEDAD PROPUESTA POR SAN AGUSTÍN EN SU LIBRO  
*DE CIVITATE DEI*, ¿ES ALGO PURAMENTE ESCATOLÓGICO O  
ALGO EN PARTE REALIZABLE?**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, D.C., 13 de diciembre de 2010**

**La sociedad propuesta por san Agustín en su libro *De Civitate Dei*, ¿es algo puramente escatológico o algo en parte realizable?**

**Pierre Edward Luc**

**Trabajo presentado bajo la dirección de Alfonso Flórez  
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**

**Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Filosofía  
Carrera en Filosofía  
Bogotá, D.C.  
13 de diciembre de 2010**

## Carta del Tutor de la Tesis

13 de diciembre de 2010

Profesor  
Roberto Solarte Rodríguez  
Director  
Departamento de Filosofía

Apreciado Prof. Solarte:

Reciba un cordial saludo.

Me es grato presentar a consideración de la Facultad el trabajo "La sociedad propuesta por San Agustín en su libro *De Civitate Dei*, ¿es algo puramente escatológico o algo en parte realizable?" con el que el estudiante Pierre Edward Luc cumple uno de los requisitos para optar al título de Filósofo.

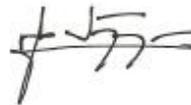
Pierre Edward ha trabajado de modo concienzudo y juicioso en este tema y, en particular, en esta difícil obra de Agustín, sabiendo plantear una pregunta de interés para la comprensión de la obra agustiniana y aportando una respuesta que estimo valiosa y sugerente. Por estas razones, juzgo que esta monografía cumple con las condiciones establecidas por la Facultad para estos casos.

Atentamente,

  
Alfonso Flórez  
Profesor Titular

Se reciben tres (3) ejemplares

13 de diciembre de 2010







Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

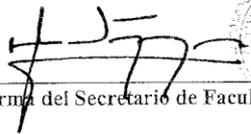
**CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO**

PROGRAMA: CARRERA DE FILOSOFIA

TÍTULO DEL TRABAJO: "LA SOCIEDAD PROPUESTA POR SAN AGUSTIN  
EN SU LIBRO DE CIVITATE DEI, ¿ES ALGO PURAMENTE ESCATOLOGICO O  
ALGO EN PARTE REALIZABLE?"

ESTUDIANTE: PIERRE EDWARD LUC

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 4.5 (CUATRO, CINCO)

  
Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 11 de febrero de 2011

**Facultad de Filosofía**

Cra. 5ª N° 39-00 Edif. Manuel Briceño. S.J. Piso 6° . PBX: (57-1) 320 83 20 Ext.: 5800 . Fax: (57-1) 338 45 32 - (57-1) 320 83 20 Ext.: 5838 .  
Bogotá, D.C., Colombia

ANEXO 2

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES PARA LA CONSULTA, LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, Y PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DEL TEXTO COMPLETO. (OPCIONAL)

Bogotá, D.C., Fecha 22/02/2011

Marque con una X

Tesis doctoral  Trabajo de Grado

Señores  
BIBLIOTECA GENERAL  
Ciudad

Estimados Señores:

El suscrito Pierre Edward Sul con C.E. No. 360332 autor del trabajo de grado titulado La Sociedad propuesta por San Agustín en su libro de Civitate Dei *realizable* Les algo puramente esatológico o algo en parte presentado y aprobado en el año 2011 como requisito para optar al título de Filósofo; autorizo (amos) a la Biblioteca General de la Universidad Javeriana para que con fines académicos muestre al mundo la producción intelectual de la Universidad Javeriana, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios puedan consultar el contenido de este trabajo de grado en Biblos, en los sitios web que administra la Universidad, en Bases de Datos, en otros Catálogos y en otros sitios web, Redes y Sistemas de Información nacionales e internacionales "Open Access" y en las redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Universidad Javeriana.
- Permita la consulta, la reproducción, a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato CD-ROM o digital desde Internet, Intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer.
- Continúo conservando los correspondientes derechos sin modificación o restricción alguna; puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación del derecho de autor y sus conexos.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

Firma, nombre completo y documento de identificación del estudiante  
Pierre Edward Sul, C.E. 360332

Firma, nombre completo y documento de identificación del estudiante

Firma, nombre completo y documento de identificación del estudiante

---

NOTA IMPORTANTE: El autor y o autores certifican que conocen las derivadas jurídicas que se generan en aplicación de los principios del derecho de autor.

C. C. FACULTAD de filosofía PROGRAMA ACADÉMICO Carrera

ANEXO 3

FORMULARIO DE LA DESCRIPCIÓN DE LA TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO: La sociedad propuesta por san Agustín en su libro "De civitate Dei" ¿es algo puramente escatológico o algo en parte realizable?  
SUBTÍTULO, SI LO TIENE: \_\_\_\_\_

AUTOR O AUTORES

Apellidos Completos	Nombres Completos
LUC	Pierre Edward

DIRECTOR (ES) TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
Florez	Alfonso

ASESOR (ES) O CODIRECTOR

Apellidos Completos	Nombres Completos

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE: Filósofo

FACULTAD: de Filosofía

PROGRAMA: Carrera  Licenciatura \_\_\_ Especialización \_\_\_ Maestría \_\_\_ Doctorado \_\_\_

NOMBRE DEL PROGRAMA: Carrera

NOMBRES Y APELLIDOS DEL DIRECTOR DEL PROGRAMA:

Roberto Solarte

CIUDAD: BOGOTÁ AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO 2011

NÚMERO DE PÁGINAS 117

## **ESPAÑOL**

Agustín, Ciudad, República, Sociedad,  
Justicia, Amor, Virtud, Paz, Felicidad  
Happiness,  
Paganos, Cristianismo, Autoridad, Iglesia,  
Church,  
Política, Humano.

## **INGLÉS**

Augustine, City, Republic, Society,  
Justice, Love, Virtue, Peace,  
Pagan, Christianity, Authority,  
Church,  
Politic, Human.

## **RESUMEN**

Hemos hecho nuestro trabajo a partir de una lectura minuciosa de *De Civitate Dei* y otros textos de san Agustín, con la intención de mirar si la sociedad propuesta por él es algo meramente escatológico, o si en parte se puede realizar en la tierra. Para efectuar la investigación hemos dividido nuestro trabajo en tres capítulos: en el primero hicimos una presentación del contenido de *De Civitate Dei*, empezando por la crítica al paganismo para centrarnos después en el estudio de las dos ciudades y sus características. En el segundo nos detenemos en el tema de la autoridad, lo que nos lleva a mirar la relación de la Iglesia con el Estado. El tercero es un recuento de la interpretación que se hace de la obra de san Agustín en la Edad Media, lo cual nos permite dar con la respuesta al tema central de nuestro trabajo.

## **ABSTRACT**

We have done our work from a meticulous reading of the *De Civitate Dei* and others texts of Saint Augustine, with the intention to examine if the society suggested by him is something purely eschatological, or if it is partially realizable on earth. To carry out the investigation, we have divided our work in three chapters: in the first chapter we did a presentation of the content of the *De Civitate Dei*, beginning with the critic of the paganism to focus later on the study of the two cities and theirs characteristics. In the second chapter, we were concentrated in the theme of the authority which allows us to analyze our relationship between Church and State. The third one is a presentation of the interpretation on the work of Saint Augustine in the Middle Ages, which allows us to give an answer of the central theme of our work.

Al escoger el tema de mi trabajo, tenía en mente la sociedad haitiana que está pasando por momentos difíciles, por eso mi trabajo está hecho en memoria de mi tío Guerdeson Luc, de mi primo Pierre Eri Égalité, de todos mis familiares y amigos, y de todas las demás personas que fallecieron en Haití en el terremoto del 12 de enero del 2010, en el período de los huracanes, en esta epidemia de cólera y en las manifestaciones contra los resultados de las elecciones.

## **Agradecimiento**

A lo largo de mis estudios filosóficos, he venido planteando muchas preguntas sobre la felicidad del ser humano tanto a nivel personal como a nivel social. Eso me sugiere hacer de mi trabajo de grado una investigación para ver si se puede realizar una sociedad donde reinan la justicia y la paz, que son las condiciones primordiales para una vida feliz en este mundo.

Este trabajo de grado ha sido posible gracias a la ayuda y apoyo de muchas personas, primero que todo, de Dios, que en medio de tantos momentos dolorosos que está viviendo mi país, me da la fuerza y la inteligencia para poder seguir mi formación humana y espiritual. Así, mi primer agradecimiento está dirigido a la Trinidad por su gran amor y su gracia.

Luego quisiera agradecer a la Compañía de Jesús (especialmente a la provincia de Canadá-francés y de Haití y a la provincia de Colombia) por haberme ofrecido este espacio de estudio donde he logrado mucho provecho para mi vida personal y para servir a los demás. También doy gracias a todos mis compañeros jesuitas, especialmente mis superiores, mi director espiritual y mis compañeros haitianos por sus consejos, su apoyo y su compañerismo, gracias a ellos he podido superar todas las dificultades que encontré durante este tiempo de estudio.

Mis sinceros agradecimientos al profesor Alfonso Flórez quien, gracias a su manejo del autor escogido, ha sido un buen guía para mí, además ha sido muy generoso y muy paciente conmigo a lo largo de todo el proceso de la realización de este trabajo, y siempre encuentra una palabra de consuelo para hablarme de la situación de mi país. En esta misma línea quisiera agradecer a todos los profesores de la facultad de filosofía y del centro latinoamericano, y a las secretarías quienes contribuyeron a hacer crecer en mí un pensamiento científico y filosófico.

Finalmente, quiero agradecer especialmente a mi familia y a mis amigos por todo su amor, apoyo y ayuda durante toda mi vida, y porque siempre me han enseñado a buscar el mayor bien del ser humano y de la naturaleza

## Tabla de contenidos

Introducción.....	1
Capítulo I: La estructura y el contenido del libro <i>De Civitate Dei contra paganos</i> (la <i>Ciudad de Dios contra paganos</i> ).....	5
1.1 El contexto histórico de <i>De Civitate Dei</i> .....	5
1.2 San Agustín y la Roma eterna .....	9
1.3 Una perspectiva filosófica y teológica.....	14
1.4 Las dos Ciudades propuestas en el libro <i>De Civitate Dei</i> .....	19
1.4.1 La justicia como elemento clave para la existencia de una sociedad o una ciudad según los autores antiguos .....	20
1.4.2 El amor como la base de las dos ciudades.....	22
1.4.3 Las verdaderas virtudes para alcanzar la felicidad .....	30
1.4.4 El papel fundamental de la paz en las sociedades .....	33
1.5 ¿En qué radica la paz de la sociedad celestial con la ciudad terrena y en qué la discordia?.....	36
Capítulo II: La <i>Ciudad de Dios</i> y los orígenes de la autoridad política .....	43
2.1 Los fundamentos de la autoridad política en el libro la Ciudad de Dios.....	43
2.2 Las formas de gobierno .....	48
2.3 Las tareas de la autoridad .....	51
2.4 El objetivo de la autoridad.....	61
2.5 El Estado cristiano.....	64
2.5.1 El perfil y las tares de un Príncipe cristiano .....	64
2.5.2 Las tareas de los magistrados o procónsules .....	66
2.6 Las relaciones entre la Iglesia y el Estado.....	68
2.6.1 La distinción y la independencia del poder espiritual y del poder temporal ..	68
2.6.2 La colaboración de la Iglesia y del Estado a nivel moral .....	69
2.6.3 El contexto socio-político-eclesial durante el tiempo de Agustín .....	73
2.6.4 Los servicios que el Estado puede ofrecer a la Iglesia .....	76
2.6.4.1 La cuestión pagana .....	79
2.6.4.2 La cuestión judía.....	84
2.6.4.3 La cuestión donatista .....	86
Capítulo III: ¿Es posible realizar el ideal político del libro <i>De Civitate Dei</i> ?.....	93
3.1 Emergencia, ilustración y fragilidad del agustinismo político .....	93

3.2 La sociedad propuesta en el libro <i>De Civitate Dei</i> , ¿es algo escatológico o algo realizable?.....	98
Conclusión.....	104
Bibliografía.....	108

## Introducción

San Agustín, conocido como Agustín obispo de Hipona o como doctor de la gracia, es un filósofo y teólogo cristiano. Es uno de los padres y doctores de la Iglesia Católica. Nos dejó una herencia inmensa ya que escribió más de 113 tratados, 218 cartas y 500 sermones sobre la Biblia. Sus obras más célebres son las *Confesiones* y *De Civitate Dei contra paganos* (*La Ciudad de Dios contra los paganos*). Las *Confesiones* son la historia del corazón humano, la exposición de una lucha oculta en el alma entre el espíritu del mal y el espíritu de Cristo; ahí aparece una especie de teología viviente en el corazón del cristiano y el desarrollo de la acción divina en los individuos. *De Civitate Dei*<sup>1</sup>, que es objeto de nuestro estudio, es considerada por el doctor de la gracia como magna obra. Fue escrita en un momento de crisis políticas y religiosas entre los años 413 y 426. El 24 de agosto del año 410, Roma fue invadida, saqueada y destruida por los godos de Alarico. Después de estos duros acontecimientos, los sobrevivientes tuvieron que afrontar el hambre y las enfermedades. Este desastre fue un escándalo a la vez para los cristianos y para los paganos. Para estos últimos, era la prueba de la falsedad del cristianismo, ya que el Dios del cristianismo no fue capaz de salvar a la ciudad. Además, el abandono de la religión tradicional explicaba por qué los dioses del Imperio habían dejado a Roma desamparada en manos de los bárbaros. Ellos imputaron la culpa a los cristianos y a su Dios; les parecía justo volver a la religión ancestral.

Este contexto hace de *De Civitate Dei* una obra sobre todo apologética como lo reconoce san Agustín mismo, subrayando que tiene como objetivo principal defender la verdadera religión. Quiere mostrar a los que dudan que la religión cristiana pueda asegurar la felicidad suprema del hombre y que estos eventos, a pesar de su carácter aterrador, no afectan la veracidad del cristianismo. Se trata de una tarea inmensa y ardua: supone un cuestionamiento de lo que constituye el fin último de la existencia humana, es decir, su felicidad para lo cual debe adelantar, y también una reflexión sobre la historia y el tiempo como lugar de búsqueda y de realización de este bien hacia el cual la humanidad está en tensión.

---

<sup>1</sup> Cf. San Agustín, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe*, trad. de José Morán Tomos XVI – XVII, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958. Para nuestro trabajo, citaremos este libro con el nombre latín *De Civitate Dei* (*De Civ. Dei*).

Dos partes de carácter destacadamente diverso forman esta obra. En los diez primeros libros prevalece el acento polémico-apologético; los doce restantes están dedicados a presentar el nacimiento, desarrollo y culminación del enfrentamiento entre las dos ciudades, la terrenal y la celestial. Desde el libro I, san Agustín toma como punto de partida el saqueo de Roma por los bárbaros. Califica de ingratitud y de perversidad la actitud de los paganos al echar la culpabilidad de sus desgracias sobre el cristianismo. En el libro II, el doctor de la gracia da a entender que los paganos no tienen por qué atribuir estas calamidades al abandono oficial del culto de los dioses; en contraste con ello, los dioses han servido de modelo a los hombres de crímenes más infames, estimulando así la corrupción de las costumbres, lo que ha constituido la verdadera ruina del imperio. En el libro III, muestra que antes de la aparición de Jesucristo, Roma había vivido semejantes y aun mayores castigos por sus culpas. En los libros IV y V, demuestra que tampoco los verdaderos motivos de la grandeza y duración del Imperio hay que inquirirlos en los dioses falsos; más bien, deben buscarse en la Providencia del Dios verdadero, que quiso recompensar las sanas costumbres y virtudes de los primeros romanos. Así, da a pensar que ni la fatalidad, ni los astros se entremeten en la marcha o funcionamiento de las naciones. El ilustre apologista, en los cinco primeros libros, expone al vulgo que Roma ha caído por su egoísmo y por su inmoralidad, y que tampoco hace falta el politeísmo para conseguir en la tierra la felicidad verdadera.

En los cinco libros siguientes, el Obispo de Hipona se vuelve contra los filósofos paganos, haciéndoles palpar la ineficacia del culto de las divinidades para adquirir la felicidad de la vida futura; Aquí, en los libros VI y IX, hace una crítica científica de las teologías y filosofías paganas en todas sus formas; crítica especialmente la demonología neoplatónica en el libro X. En los diez primeros libros, san Agustín demuestra que ni el politeísmo popular ni la filosofía antigua fueron capaces de preservar el Imperio y dar la felicidad a sus habitantes.

San Agustín presenta tres fases de la historia de las dos ciudades; en primer lugar, en los libros XI a XIV, muestra el origen, *exortus*, es decir, cómo nacen las dos ciudades; en segundo lugar, en los libros XV al XVIII presenta su desarrollo o progreso, *procursus* en este mundo, y en última instancia, en los libros XIX a XXII, expone su finalidad, *fines debiti*, y su culminación después del juicio final.

El libro presenta otra perspectiva con respecto a la creación y lo que nos espera en la vida después de la muerte. No expresa nada nuevo sobre la historia, sencillamente que es el resultado de una serie de principios universales; lo que san Agustín nos propone es una síntesis de la historia universal a la luz de los principios cristianos. El cristianismo procura la clave para interpretar el enigma de los acontecimientos. La Providencia divina gobierna la marcha de la ciudad de Dios y de la ciudad terrena hacia sus destinos eternos por encima de todas las adversidades que sacuden a la humanidad. Su teoría de la historia emana precisamente de la que tiene sobre la naturaleza humana, que a la vez procede de su teología de la creación y de la gracia. No es una especulación racionalista, si se considera que se inicia y termina con dogmas revelados; pero sí es racional por la lógica estricta de su procedimiento e implica una teoría filosófica y racional sobre la naturaleza de la sociedad y de la ley, y de la relación entre la vida y la ética.

En la Edad Media se hace una lectura de *De Civitate Dei* como un tratado de teología política, eso lleva a la teocracia pontificia como la realización de la sociedad propuesta en este libro. Pero la teocracia pontificia termina en conflictos entre el poder temporal y el poder espiritual y, en última instancia, en su propio fracaso. Frente a esta mala interpretación de *De Civitate Dei*, vemos que es necesario hacer nuestra propia lectura de la obra para investigar la sociedad propuesta por san Agustín, para ver si es algo puramente escatológico o algo en parte realizable.

Para nuestro trabajo, vemos que es importante leer *De Civitate Dei* en cuatro temáticas que son: a) los libros I a V que consideramos como una mirada sobre la política del Estado Romano; b) una perspectiva teológica en los libros V a X, en lo que tiene que ver con los falsos dioses y las falsas filosofías, y en los libros XI a XVIII, la relación del Dios verdadero y la verdadera filosofía, aquí incluimos la historia de Israel y la Encarnación que es el centro entre el período profético y la Iglesia; c) la propuesta de la sociedad verdadera del libro XIX; y d) los últimos libros que contienen la propuesta escatológica.

Para realizar tal investigación, dividimos nuestro trabajo en tres capítulos; en el primero, hacemos una presentación del contenido de *De Civitate Dei*, empezando por la crítica al paganismo para centrarnos después en el estudio de las dos ciudades y sus características. En el segundo capítulo, presentaremos el tema de la autoridad, lo que

nos lleva a mirar la relación de la Iglesia con el Estado. En el tercer capítulo, presentaremos la interpretación que se hace de la obra de san Agustín en la Edad Media y luego daremos respuesta al tema central de nuestro trabajo.

## **Capítulo I: La estructura y el contenido del libro *De Civitate Dei contra paganos* (la Ciudad de Dios contra paganos)**

### **1.1 El contexto histórico de *De Civitate Dei***

Lo que ha suscitado a san Agustín a ocuparse a hacer esta gran y dura labor es el saqueo de Roma por Alarico y los godos en agosto del 410. Aunque este acontecimiento no ha tocado mucho al Imperio (la invasión duró tres días), dejó una impresión profunda en la imaginación de las poblaciones y revela más que nunca la vulnerabilidad de Roma frente a la seguridad de sus fronteras. El cristianismo fue acusado de este desastre por sus adversarios, y el antiguo reproche de hostilidad al bien estar del Imperio retomó su camino contra ellos en la población pagana. Roma había ganado su grandeza por el favor de sus dioses. Olvidando a sus dioses, se hace irritar su cólera y, por ello, queda privada de su protección. La calamidad que cayó sobre ella fue un acto de venganza por parte de los dioses, una condenación de Júpiter.

A decir verdad, es poco probable que el argumento tuviera peso frente a las élites paganas, donde hace rato que muchos habían dejado de tomar en serio los dioses mitológicos romanos, y se habían acercado a ellos por razones puramente estéticas y políticas. Varrón y el célebre Escévola estimaban que era necesario mentir a la población en lo que tiene que ver con la religión. Séneca fingía el respeto para los ritos de la teología civil a la cual él estaba totalmente indiferente en su corazón. Cicerón se burlaba de los augurios. Estos cuatro no se encontraban cómodos en la población ya que estaban fingiendo honrar lo que despreciaron e ir públicamente a unas prácticas que aborrecieron en secreto. Además, es fácil mostrar que Roma había pasado por múltiples desastres a lo largo de su larga y turbulenta historia. En la medida en que muchas de sus desgracias habían sido antes de la llegada del cristianismo, no pudieron hacerlo responsable.

La verdadera pregunta está por fuera, en la convicción de que la difusión de la moralidad cristiana había provocado el declive de la ciudadanía y que pudiera ser tenido al menos indirectamente responsable de la deterioración de las fortunas del Imperio. En

poner los hombres al servicio de una nación más alta y más noble, el cristianismo ha dividido el Estado y debilita su reivindicación incondicional a la subordinación de sus ciudadanos. Peor todavía, muchos elementos de su doctrina estuvieron en conflicto directo con los deberes sagrados de la ciudadanía. Su doctrina de la proximidad universal de los hombres, sus preceptos se juntan el amor de sus enemigos, y la alta estima en la cual tenía las virtudes de humildad y de paciencia, todo esto tendía a quitar la ciudad de sus mejores defensas contra los adversarios exteriores. Los cristianos, según parecía, eran más aptos a orar por los gobernadores en vez de luchar para su defensa. En el espíritu de los contemporáneos de san Agustín el peligro estaba lejos de ser ilusorio. Confrontados a la tarea aparentemente imposible de reconciliar el cristianismo con la lealtad a su país, algunos de los amigos cercanos de san Agustín dudaban a recibir el bautismo aún después de haber sido instruido en la fe.

La respuesta de san Agustín frente a estas preocupaciones consistía en decir que el cristianismo no destruye el patriotismo, que es una virtud cívica, pero que refuerza en levantarlo en el rango de obligación religiosa. Los profetas del Antiguo Testamento como los redactores del Nuevo mandan la obediencia a las autoridades civiles y a las leyes de su país. Cualquier persona que viola estas leyes y se rebela contra el orden establecido por Dios debe ser condenado. La epístola a los Romanos<sup>2</sup> es una parte a la cual san Agustín se refiere con frecuencia. Porque es así, no se puede alegar al servicio de Dios como una razón para refutar a obedecer a sus gobernadores temporales o para sustraerse de sus responsabilidades públicas. Toda depreciación de la patria, si hay una, es ampliamente compensada por el hecho de que el cristianismo espera y generalmente obtiene de sus adeptos un alto grado de obediencia a sus preceptos de la moralidad y de virtud. A la diferencia del judaísmo, el cristianismo aparecía primero como una fe o como una doctrina de la salvación, más que como una ley divinamente revelada que gobernara todas las acciones y opiniones de cada uno y visara a reemplazar las leyes humanas bajo las cuales viven frecuentemente los pueblos. En las cuestiones temporales, no impone un modo de vida particular diferente de la del resto de la ciudad, y es, por consiguiente, compatible con cualquier régimen correcto. Su universalidad es de natura a acomodarse a las costumbres y las prácticas las más diversas<sup>3</sup>. Las únicas prácticas a las cuales se opone son las que la razón misma denuncia como inmorales.

---

<sup>2</sup> Cf. Rom. 12.

<sup>3</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XIX, 17.

Censurando estas prácticas, sirve en realidad los mejores intereses de la ciudad. Por débil que sea, la sociedad civil es todavía el mejor bien de este tipo que los hombres poseen<sup>4</sup>. Su objetivo es, o debería ser, la paz terrestre. En la búsqueda de este fin, los cristianos y los no cristianos pueden ser unidos y vivir juntos como ciudadanos de la misma ciudad<sup>5</sup>.

No es justo también decir que el cristianismo considera el desprecio por el valor militar; el Nuevo Testamento no ordena a los soldados de entregar sus armas, pero los felicita de comportarse bien. La disposición de contestar el mal por el bien no concierne tanto las acciones exteriores que el espíritu en el cual estas acciones deben ser cumplidas. Busca a asegurarse que la guerra, si hay que hacerla, sea guiada por el justo objetivo y sin crueldad desmesurada. En ciertas circunstancias, la paz y la enmienda de los malhechores se obtienen mejor por el perdón que por el castigo, mientras que en otros, permitir al crimen de permanecer sin castigarlo no serviría más que en conformar los malos en su mala vía dejando libre curso a la injusticia. Lo que el cristianismo reprocha no es la guerra en sí, pero el mal al que está ligada, como el amor de la violencia, la crueldad en la venganza, el odio insaciable, la resistencia salvaje, y el apetito de poderoso. Cediendo a este mal, los hombres renuncian a un bien mucho más precioso que cualquier otro bien terrestre pueda quitarles. En vez de crecer el número de la gente de bien, ellos mismos se agregan sencillamente al número de los malos. Entonces, la guerra es permitida, pero sólo cuando lo hacen por necesidad y en objetivo de alcanzar la paz. La decisión de llevar una tal guerra se basa en las manos del gobernador a quien es confiado el cuidado de la comunidad en su conjunto. Con lo que tiene que ver con un simple soldado, su deber es obedecer a los órdenes. Él no es responsable de los crímenes que podrían ser cometidos en los casos donde es difícil saber si los órdenes son justos o no.

La verdadera causa de la caída de Roma no es el cristianismo, sino el fracaso de la ciudad a vivir según las más nobles ideales. Es lo que san Agustín va a demostrar apoyándose sobre los autores paganos mismos, y de manera especial, sobre la diagnóstica perspicacia de Cicerón sobre los defectos de la vida pública en Roma en los libros I a III de la *República*. Siguiendo a Cicerón, san Agustín define la ciudad o la

---

<sup>4</sup> Cf. *Ibíd.*, XV, 4.

<sup>5</sup> Cf. *Ibíd.*, XIX, 17.

República como un agrupamiento de hombres asociados por un nexo jurídico consentido y una comunidad de interés<sup>6</sup>. No reprocha tanto a los filósofos paganos su teoría de la sociedad civil natural con la necesidad de justicia que tiene, sino su incapacidad a poner en marcha una sociedad justa. El lugar por excelencia de la justicia es la ciudad; sin embargo, la justicia es algo que encontramos rara vez en la ciudad; las ciudades reales se caracterizan sobre todo por la injusticia que por la justicia. Para llegar a reivindicar el título de ciudad, debía eliminar la definición de Cicerón que tiene referencia a toda justicia y virtud. Las ciudades son agrupamientos de hombres asociados no por nexo jurídico consentido, pero por la participación en el acuerdo a bienes que aman<sup>7</sup>, sea lo que sea este amor o la naturaleza buena o mala de su objetivo.

Proponiendo esta corrección, san Agustín no busca a excluir la moralidad del dominio de la política, como muchos han pensado; deplora solamente su frecuente ausencia. Afirmando la necesidad de la justicia, y al mismo tiempo, su imposibilidad práctica, la filosofía reconoce implícitamente su incapacidad en resolver el problema fundamental de la sociedad. Para decirlo en sentido más claro, los filósofos subrayan a justo título la necesidad de justicia, pero son incapaces de asegurar su realización. De su declaración misma, su modelo de sociedad justa no puede existir que en palabra o en las discusiones privadas.

San Agustín sigue su demostración por un análisis de la imagen embellecida, pintada de colores de la historia antigua de Roma dada por Escipión en el libro II de la *República*. Lo que cuenta Escipión esconde la realidad. El pasado glorioso de Roma no constituye nada más que un cuadro de crímenes y de masacres brutales, comenzando por el asesinato de Remo por su hermano Rómulo y del rey de los Sabinos, Tito Tatío. Lo que cuenta Escipión no va más allá del siglo III a.C. ya que con el crecimiento rápido de la riqueza de Roma y de su poder, con las erupciones de las guerras civiles y la desintegración progresiva de la república a lo largo del siglo II, no podían ni pretender practicar la justicia<sup>8</sup>. En verdad, Roma nunca fue una verdadera república<sup>9</sup>; hay que reconocer que las virtudes paganas son vicios<sup>10</sup>; los reinos terrestres no son nada más

---

<sup>6</sup> Cf. *De Civ. Dei*, II, 21, 2.

<sup>7</sup> *Ibid.*, XIX, 24.

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, 21, 1.

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, 21, 4; XIX, 21.

<sup>10</sup> *Ibid.*, XIX, 25.

que un grupo de ladrones o de enormes pillajes<sup>11</sup>. Lo que Alejandro Magno hace a gran escala y con impunidad no es diferente de lo que hace un pirata con un simple barco y un riesgo personal más grande.

## 1.2 San Agustín y la Roma eterna

Todos los autores de la Antigüedad, tanto cristianos como paganos, creyeron que Roma era la ciudad eterna. Esta visión fue la expresión de un mito político y religioso, de una leyenda o incluso de una realidad. Además, después de que Roma como capital del Imperio Romano había perdido su papel y su importancia social, económica, política y religiosa, el cristianismo puso su sede espiritual en este mismo lugar, donde los romanos habían tenido el centro político del mundo antiguo. Entonces, el mito de la ciudad eterna de los autores paganos ha dejado su lugar a otra realidad espiritual de una Roma eterna que es ahora sede central del catolicismo<sup>12</sup>.

Roma fue considerada como la personificación auténtica del *umbilicus mundo*, es decir, se veía como el centro de un Imperio inmenso (el mundo), que tenía que propagar a todos los habitantes del Imperio las ventajas, las cualidades y la misma denominación de los ciudadanos de la metrópoli<sup>13</sup>. Por eso mismo, Roma tenía la voluntad de dominación y de extensión, su aspiración a la eternidad y su pretensión a llegar a ser un Imperio sin fronteras, una nación que ignorará los límites de tiempo y de espacio; esto está relacionado con la predicción de Virgilio que puso en boca de Júpiter e inspirado ciertamente en Augusto estos versos: “*His ego nec metas rerum nec tempora pono; imperium sine fine dedi*”<sup>14</sup>.

Al entender estos versos, parece que Júpiter no pone límites de fortuna o de tiempo al poderío romano, es equivalente a un *imperium infinitum*. Entonces, el esplendor, la gloria y el poderío de Roma han sido ya definidos perpetuamente. Este verso lleva

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*, IV, 6.

<sup>12</sup> Cf. Oroz Reta, J., «Roma en la concepción de san Agustín y san León Magno», en *Patristic Studies*, 9 (1966), pp. 469-486; Se puede leer Paschoud, F., *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin et l'époque des grandes invasions*, Ed. Neuchatel, Roma 1967, pp. 340-352.

<sup>13</sup> Cf. Hubaux J., *Les grands mythes de Rome*, Ed. PUF, París 1945, p. 7.

<sup>14</sup> *Aen.* 1278-279.

consigo la noción de Ciudad Eterna, la Roma Eterna, fórmula que aparece por primera vez en Tibulo: “*Romulus aeternae nondum fornauerat urbis moenia*”<sup>15</sup> y que será repetido por los poetas e historiadores, como por ejemplo, Livio y Tácito. No obstante, los eventos manifestarán que dicha promesa de Júpiter no fue segura. Incluso antes de que Virgilio escribiera sus versos imperiales<sup>16</sup>, Horacio, ciertamente perturbado por las consecuencias del asesinato del 15 de marzo del 44, compuso el Épodo XVI<sup>17</sup>, donde hacía eco de la angustia de los romanos al ver que se acerca el fin del mundo

Esto se puede ver como una profecía poética, que va a ser profundizada en los autores cristianos, al ejemplo de Lactancio<sup>18</sup>. Y desde Diocleciano, Roma dejará de ser la capital del Imperio, y el saco de Roma por las tropas de Alarico constituiría la prueba evidente del fin temporal de Roma. Juvenco escribía unos versos en contra del poeta de Mantua donde dice: “*Immortale nihil mundi compage tenetur, non orbis, non regna hominum, non aurea Roma*”<sup>19</sup>.

Después de haber visto lo que fue el mito de la Roma eterna, miremos cuál fue la actitud de san Agustín frente a la idea de la Ciudad Eterna, o en otras palabras, examinemos lo que algunos autores llaman la romanidad o el patriotismo del Obispo de Hipona. Aquí, al igual que en varias cuestiones, se hace supremamente difícil captar el pensamiento de Agustín. A diferencia de Ambrosio, su maestro, no es fácil hablar de él como una cabeza política<sup>20</sup>, no parece muy prometedor interesarse por el pensamiento de san Agustín en la política. Personalmente no fue un *homo politicus*<sup>21</sup>. En su obra aparecen repetidas incursiones en este campo, pero nunca haciéndolo objeto directo de estudio. El lado fuerte de su doctrina era el que daba hacia la moral y la religión. Sólo circunstancias externas, como el conflicto donatista o la crisis política del 410, lo obligarán a centrar su pensamiento sobre la política, pero nunca trata sistemáticamente

<sup>15</sup> Ovidio atribuye a Rómulo, al igual que Tibulo, el título de *aeternae. . . pater urbis* (Fast. 111, 72).

<sup>16</sup> El famoso verso virgiliano muestra evidentemente la concepción de Augusto acerca de la grandeza de Roma. Cf. Beaujeu, J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. La politique religieuse des Antonins* (96-192), Ed. Les Belles lettres, París 1955, pp. 141ss.

<sup>17</sup> Cf. *Epist.* XVI, 1-14.

<sup>18</sup> Cf. *Inst. diu.* VII, 15-16.

<sup>19</sup> *Iuven.*, Praef. 1-2.

<sup>20</sup> Cf. Combès, G., *La doctrine politique de saint Augustin*, Ed. Librairie Plon, París 1927; Deane, H. A., *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*, Ed. Columbia University Press, Nueva York 1963.

<sup>21</sup> Cf. Álvarez Turienzo., S., «San Agustín: la moral y la política», en Oroz Reta, J., Galindo Rodrigo J. A. y otros, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. La filosofía agustiniana*, Tomo I, Ed. EDICEP, Valencia 1998, p. 685.

estos problemas. Recojamos algunas partes de su obra, para ver cómo podemos hablar de su pensamiento patriótico frente a Roma.

Algunas dificultades se presentan en nuestro camino para hacer nuestra búsqueda. Por un lado, al estudiar la posición de Agustín frente a Roma, surge el problema étnico, ya que unos autores consideran al Obispo de Hipona como un africano que ve a su raza como sometida y sojuzgada por los ejércitos romanos. Si tenemos en cuenta las palabras de Agustín sobre la riqueza de su familia, podemos considerar que su familia como miembro de la clase de modestos agricultores, que por lo general hablaba una lengua incomprensible para los extranjeros y era en su mayoría donatista y enemiga de Roma<sup>22</sup>. Pero, por otro lado, los miembros de la familia de san Agustín y sus amigos a los que hizo alusión en sus obras, eran de la clase acomodada: Alipio, Romaniano, Nebridio. Tanto en Cartago como en Roma, estaba en este mismo círculo de amigos ricos. El hecho de que los estudiantes de Roma lo acogieran bien y pudiera tener un puesto oficial como profesor de retórica en Milán hace pensar que no tenía los caracteres de la raza negra. Más bien de la raza berebere o incluso de una de las familias indígenas que habían logrado hacerse romanas, relativamente bien romanizadas en su cultura y en sus actitudes políticas. En este contexto, sería difícil hablar de un antipatriotismo innato o de una actitud de un africano hostil al pensamiento y la política romanos por considerarse sojuzgado y vencido por las águilas romanas.

También es interesante subrayar que a pesar de sus numerosos viajes<sup>23</sup> dentro de su país africano, san Agustín nunca volvió a cruzar el mar como obispo, es decir, volver a Roma, donde tan estimada era su autoridad. Si seguimos a Paschoud<sup>24</sup>, podemos pensar que Roma dejó siempre bastante frío al doctor de la gracia y fue por razones económicas que se fue a Roma a finales del 383. Los recuerdos de Roma que hallamos en las obras de Agustín son pocos. Así, la impresión o la influencia romana de su tiempo no han dejado grandes huellas en su vida. Tendría que esperar los acontecimientos del 410 para que explicitara su punto de vista frente a Roma, la Ciudad Eterna.

---

<sup>22</sup> Cf. *Confes.*, II, 3, 5; *Epist.* 93, 5, 17; *Epist.*, 58, 1.

<sup>23</sup> Cf. Perler, O., *Les voyages de saint Augustin*, París 1969.

<sup>24</sup> Paschoud, F., *Op. cit.*, pp. 234-236.

En el año 402, cuando la táctica militar de Estilicón venció al ejército de Alarico en Pollentia, un poeta español, Aurelio Prudencio, entonará la victoria romana y seguirá creyendo en el mito de la Ciudad Eterna, pero fue para relatar la importancia del cristianismo; es Cristo el auténtico autor de los triunfos romanos, no es Júpiter. La unidad, la concordia, la paz no pueden existir sino en Cristo y por Cristo. Dios ha hecho desaparecer la guerra civil y ha sometido todos los pueblos bajo la ley romana. Paschoud observa que todos los cristianos creyeron de la misma manera que Prudencio en los dogmas de la universalidad y la eternidad de los nacionalistas paganos. En este contexto, el patriotismo romano y el cristianismo se articularon, éste enriqueció y perfeccionó el patriotismo pagano<sup>25</sup>.

Después del evento del 24 de agosto de 410, muchos romanos huyeron a África para su seguridad, ellos se asustaron por la noticia de la caída de Roma, el saqueo de la ciudad eterna que de acuerdo con los oráculos no debía caer. Esta noticia provocó violentas reacciones. Podemos pensar en este caos, la ansiedad general, el miedo entre los supersticiosos y los rumores más absurdos por todas partes. Ciertamente, el obispo de Hipona conocía esta situación desasosegada y desencantadora. Y se preocupaba mucho por ella, ya que el problema religioso fue el centro de las recriminaciones de estos refugiados que hicieron del cristianismo el culpable de las calamidades de Roma.

Por una parte, estaban los paganos que pensaron que el Dios del cristianismo no fue capaz de proteger a Roma, mientras que cuando los cultos paganos estaban en su esplendor, nunca se había dado una situación semejante. Entonces, la caída de Roma fue una venganza de los dioses paganos, cuyos cultos nacionales había que restablecer abandonando el cristianismo. Y, por otra parte, estaban los cristianos que confundieron a Roma con el Imperio, ellos se sentían desilusionados o decepcionados de las promesas de la teología política, a saber, de la fortaleza del Imperio cristiano, la inmunidad de Roma, la destrucción de los bárbaros, paganos o herejes. Muchos pensaron que era el fin del mundo, mientras que otros aceptaron sin protestar las críticas y recriminaciones de los paganos<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 226.

<sup>26</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 239; Arbresmann, R., *The Idea of Rome in the Sermons of Saint Augustine*, en *Augustiniana*, 4 (1954), pp. 305-324.

San Agustín nunca se había enfrentado a tan grandes dificultades; son sus cartas y sermones de este periodo del 410 los que nos presentan su reacción. En sus libros anteriores al 410 encontramos unos temas de la futura *De civitate Dei*, pero eran temas aislados sin una relación lógica; mientras que los sermones 81, 105, 296, y especialmente, el *sermo de urbis excidio*, hacen referencia a este evento. El libro la *Ciudad de Dios*, escrito de 412 a 426, se revela indispensable para conocer al pensamiento de Agustín y su evolución. A primera vista, como todos sus contemporáneos, creía que el fin de los tiempos había llegado y que el mundo está viviendo sus últimos días. Sin embargo, poco a poco con el tiempo, se dio cuenta que la caída de Roma no es sino un evento más en la historia humana y no es el signo anunciador del fin del mundo. En sus *Retractationes*<sup>27</sup>, vemos los proyectos del autor al pensar en la *Ciudad de Dios* y, desde ahí, percibimos la polémica antipagana. Antes del 410, no se preocupaba por enfrentarse a los paganos, él hacía una lucha contra los enemigos internos de la Iglesia: como por ejemplo, la lucha antidonatista y la antipelagiana, etc... No obstante, con estos eventos del 410, su preocupación era refutar el culto de los dioses de piedra de los paganos. A decir verdad, la ciudad de Roma durará hasta cuando Dios lo quiera, pero no por ello, una promesa de la eternidad de dicha ciudad. La ciudad de Cartago quedaba fiel al nombre de Cristo, pero el templo de la diosa *Caelestis* fue destruido porque se trataba de una ciudad terrena y no de una ciudad celeste<sup>28</sup>. También él recordaba a los calumniadores del Cristianismo, que Roma se quedaba presa de unas llamas antes de este incendio de la ciudad: una durante la invasión de los Galos y la otra con Nerón<sup>29</sup>. En este sentido, ¿cómo se puede hablar de la protección de Júpiter hacia una ciudad que ha sido presa de las llamas en tres ocasiones?

Y en otro sermón, san Agustín menciona que hasta las cosas que creó Dios desaparecen, entonces, con mucha más razón se desaparecieran prontamente las que fundó Romulo. Según él, si tuviera la posibilidad de preguntar a Virgilio por qué dijo: *Imperium sine fine dedi*, seguramente, él contestará que él sabe que lo que escribió no fue verdad y lo que él puso en boca de Júpiter fueron sus propias mentiras para poder satisfacer a los dirigentes políticos de Roma, mientras que él sabía que tanto Júpiter como sus versos

---

<sup>27</sup> Cf. *Retract.*, X, 33, 1.

<sup>28</sup> *Sermo* 105, 9,12. Agustín hace alusión a esa diosa en *De Civ. Dei*, XI, 4; *En. in Ps.*, 62, 7; 98,14.

<sup>29</sup> *Sermo* 296, 6,7.

eran falsos, es decir que como fue un dios falso, también era falso su vaticino. De ahí, se puede ver que esta manera de otorgar la eternidad al Imperio romano es engañadora.

Así, se hace evidente que para san Agustín, la realidad de *Roma aeterna*, la *urbs aeterna*, fue un mito o una leyenda que choca contra la misma realidad de los acontecimientos. De ningún modo no se puede hablar de la eternidad de una ciudad ni de un Imperio regido por manos humanas: jamás las obras del hombre son eternas. En cambio, solamente los servidores del verdadero Dios pueden considerarse eternos porque se tienen un destino o una patria espiritual y eterna, un reino sin fin. Así, la ciudad de Roma como construcción humana es algo perecedero y caduco, y su desaparición no es el fin del mundo. En este sentido él tenía una concepción muy diferente a lo de los derrotistas o los que no podían superar la impresión del saqueo de Roma por Alarico e incluso Jerónimo que grito desesperadamente: *Quid saluum est si Roma perit?* Al contrario, le parece patente que el ciclo de Roma se había terminado<sup>30</sup>, sin embargo eso no es el ocaso de la humanidad. En medio de esta mentalidad pesimista de algunos cristianos, supo afirmar que la vida continuará, aunque el mundo estaba pasando por momentos difíciles, eso no quería decir obligatoriamente que es el comienzo de las catástrofes que debían anunciar el fin del mundo, porque la humanidad antes había vivido semejantes desgracias. Esto no quiere decir que él estaba contento del final trágico de Roma, pero, sí él entendía que fue el final del poder romano. Así, llegó a desmitificar los ideales engañosos de la Roma pagana, el mito y la leyenda de la Roma eterna. El Imperio Romano y la ciudad eterna fueron al servicio de los hombres en el plan general de la providencia divina. No se puede pensar en la eternidad ni de Roma ni de su Imperio.

### 1.3 Una perspectiva filosófica y teológica

Todo lo que concierne al hombre está visto en la obra de san Agustín bajo la especie de la felicidad. El estudio al caso es lo que él entiende por *philosophia*<sup>31</sup>. Esta cuestión preocupa el santo toda su vida. La filosofía agustiniana es una investigación vital de

---

<sup>30</sup> Cf. *De Civ. Dei*, I, 34, 1.

<sup>31</sup> Cf. Pegueroles, J., *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Ed. Labor, Barcelona 1972, pp. 11- 28.

problemas vitales, entrega total a la búsqueda incansable del bien del hombre. El deseo de felicidad es motor de todas las acciones y empresas humanas, la búsqueda de la sabiduría y el encuentro con la verdad son requisitos de la vida feliz. Él se ocupa de esta gran cuestión en dos ocasiones favorables. La primera se da en las *Confessiones* y la segunda en *De Civitate Dei*. En los dos libros, examina las alternativas de patrias ofrecidas al hombre, y caminos para llegar a ellas.

Al inicio de las *Confessiones*, el Obispo de Hipona emplea estas palabras: “Señor, nos has hecho para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”<sup>32</sup>. En estas palabras, está la clave para apropiarse de su sistema doctrinal. Es una síntesis de su pensamiento filosófico y teológico. Como creatura e imagen de Dios, el hombre tiene en su corazón un deseo innato de felicidad cumplida y eterna. Entonces, si el hombre va en contra de los planes de Dios, y busca su reposo en la inseguridad de lo transitorio y no en la estabilidad eterna que es Dios, será víctima del desasosiego y la zozobra que torturarán su existencia<sup>33</sup>, como vimos anteriormente en el caso de los romanos que se confiaban en los falsos dioses y las falsas filosofías, y no en el verdadero Dios y la verdadera filosofía.

Desde la lectura del *Hortensio* de Cicerón, san Agustín entendió que la búsqueda de la verdad se desarrolla en torno a la felicidad que es común a todo hombre, ya que “la única causa que lleva al hombre a filosofar es el ser feliz”<sup>34</sup>. Él asemeja esta vida feliz a la sabiduría, así como todos aspiramos a la felicidad, también todos deseamos la sabiduría.

En san Agustín, podemos notar una sed de la sabiduría metafísica y de la verdad suprema. Cuando leyó el *Hortensio* a los 19 años, este libro le inflamó el alma con tanto ardor y deseo de filosofía, que inmediatamente quiso dedicarse a esta disciplina<sup>35</sup>. Y a los 31 años cuando leyó los libros de los platónicos, estas lecturas producían en él el desprendimiento de las cosas terrenas que es la condición primordial para alcanzar la sabiduría, y que los pasos hacia ella están caracterizados por un dinamismo interior, ya que es en el hombre donde habita la verdad: “*No foras ire, in teipsum redi; in interiore*

---

<sup>32</sup> *Confes.*, I, 1, 1.

<sup>33</sup> Cf. *Ibíd.*, X, 23.

<sup>34</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 1, 3.

<sup>35</sup> Cf. *Confes.*, III, 4, 8; *De B. Vita*, I, 4.

*homine habitat veritas*” “no quieras ir fuera, vuelve dentro de ti mismo; en el hombre interior habita la verdad”<sup>36</sup>.

A pesar de las ayudas inmediatas que recibió de estas lecturas, san Agustín se quedó insatisfecho. El *Hortensio* le hizo dirigir sus plegarias a Dios, pero una cosa enfriaba el incendio, que esta lectura producía en él, de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia Dios en quien habita la Sabiduría: es que en el *Hortensio* no se nombra al Cristo, nombre que había bebido piadosamente con la leche de su madre y lo guardaba en lo más profundo de su corazón<sup>37</sup>. En la lectura de los platónicos, no encontró nada sobre la encarnación del Verbo, ni decían nada con respecto a la humillación y obediencia de Cristo hasta la muerte en cruz<sup>38</sup>. En su peregrinación, nuestro autor descubrió la impotencia trágica de la sabiduría humana, y la necesidad de ulterior auxilio y dirección.

Es en la lectura de san Pablo que encuentra la sabiduría revelada, donde Cristo es el camino y la patria. Él había buscado la verdad en las más destacadas escuelas filosóficas y espirituales de su tiempo, finalmente la encuentra en la fe; desde este momento, el tema de las relaciones entre la fe y la razón juega un papel fundamental en su obra. La revelación sustituye o más bien se añade a la luz de la razón. La fe conlleva verdades inalcanzables por el sólo esfuerzo racional, de manera especial, las que tienen que ver con Cristo. Es en el tema de Cristo donde san Agustín establece la distinción entre el filósofo y los cristianos. Es en Jesucristo que él descubrió el auxilio sobrenatural para la obtención de la sabiduría<sup>39</sup>.

Recién convertido, san Agustín toma contacto con la Sagrada Escritura donde descubre que por autoridad divina la sabiduría que busca la filosofía se iguala a la sabiduría increada que es Dios mismo<sup>40</sup>. El verdadero filósofo pasa de la sabiduría filosófica creada a la sabiduría increada, que es el Hijo de Dios. La bienaventuranza se caracteriza por la conquista de la sabiduría suprema. Como el objeto de la felicidad perfecta es eterno, y ya que la verdad eterna es el bien supremo, la bienaventuranza cumplida y

---

<sup>36</sup> *De Ver. Rel.* XXXIX, 72; cf. *Confes.*, VII, 10, 16.

<sup>37</sup> Cf. *Confes.*, III, 4, 8.

<sup>38</sup> Cf. *Ibíd.*, VII, 9, 14.

<sup>39</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XII, 9.

<sup>40</sup> Cf. *De B. Vita*, IV, 34.

perfecta consistirá, en última instancia, en el conocimiento y amor de la verdad suma y del bien supremo que es Dios. La filosofía de nuestro autor se distingue de su teología, pero, no se pueden separar una de otra, forman una unidad que desemboca en la fe que ilumina y eleva la razón. Para el doctor de la gracia, la filosofía no es meramente un ejercicio intelectual, es un camino de acercamiento a Dios y de llegar a la unión con Él<sup>41</sup>.

Para san Agustín, el método de ascensión del alma a la contemplación de Dios se hace en grados de purificación del corazón, tanto en el aspecto intelectual como en el moral<sup>42</sup>. El proceso para llegar al conocimiento de Dios empieza en la creación sensible que asciende al hombre, de los sentidos externos a los internos, de éstos al alma, que juzga a partir de las reglas de la verdad inmutable y eterna; verdad que luego identifica con Dios<sup>43</sup>. Dios está sobre los sentidos. Dios está sobre el alma, pero justamente por medio de la misma alma el hombre se elevará a la unión con el Dios que ama.

Los esfuerzos del hombre de elevarse por el alma a Dios no son de naturaleza meramente intelectual y filosófica, sino que también tienen un giro ascético y afectivo; san Agustín usa unos términos como “gustar de la suavidad”, “dulzura de de Dios”, “gozar de la verdad” y “tocar a Dios”, para mostrar el carácter afectivo para llegar a conocer a Dios que es la Verdad; busca a conocer a Dios para amarlo más<sup>44</sup>. En el sistema filosófico-teológico Agustiniiano, la razón discursiva se une con la voluntad, la caridad y el amor. Por eso piensa que el verdadero filósofo es *amator Dei*<sup>45</sup>.

Como la providencia divina es la que gobierna al mundo y la religión revelada, el doctor de la gracia subraya que “Si la providencia divina no presidiera las cosas humanas, sería vana toda preocupación religiosa”<sup>46</sup>. También, es esta providencia, con su intervención en la historia que guía y provoca al caminante a marchar hacia la sabiduría. “El fundamento para seguir esta religión es la historia y la profecía, donde se descubre la

---

<sup>41</sup> Cf. Moriones, F., *De la filosofía a la teología, buscando a Dios*, En Oroz Reta, J., Galindo Rodrigo J. A. y otros, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. La filosofía agustiniana*, Tomo I, Ed. EDICEP, Valencia 1998, pp. 727-760.

<sup>42</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 731.

<sup>43</sup> Cf. Gilson, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, París 1949, p. 22.

<sup>44</sup> Cf. *Conf.*, V, 10, 19.

<sup>45</sup> Cf. *De Civ. Dei*, VII, 1,1.

<sup>46</sup> *De ut. Cred.*, XVI, 34.

dispensación de la divina providencia a favor del género humano, para reformarlo y restablecerlo en la posesión de la vida eterna”<sup>47</sup>.

Los planes de Dios se revelan en la narración bíblica, así que el acontecimiento en el interior de cada uno es querido por Dios y a los favorecidos de él, quiso divulgar lo que ha hecho con el género humano por medio de la historia y la profecía. Por eso, para san Agustín, enseñar dogma es contar la historia la más bella, la mejor atestiguada y digna de fe: la historia del amor de Dios al hombre, manifestado en la encarnación de su divino Hijo<sup>48</sup>.

El objetivo del catequista, al relatar esta historia del amor providencial de Dios, no ha de reducirse a satisfacer el entendimiento del hombre en materia religiosa, sino que ha de dirigirse sobre todo a encender en su alma la chispa del amor de Dios, que nos previno con su propio amor. No hay en efecto ninguna invitación más eficaz para evocar la respuesta de nuestro amor, *quam praevenire amando*<sup>49</sup>.

En el proceso del conocimiento humano, se puede ver que la verdad es fruto de la presencia de la Verdad interior, que trasciende el alma<sup>50</sup>. Los hombres sólo pueden hacer sugerencias por los signos de las palabras, pero sólo el único verdadero Maestro interior puede enseñar al hombre interior.

Con la doctrina de Cristo, Maestro interior, pasamos de la razón a la fe. Para san Agustín, la verdadera filosofía es la que lleva a la fe. En *De Civitate Dei*, él nos dice: “no pretendo en esta obra refutar todas las opiniones vanas de todos los filósofos, sino solamente las que se refieren a la teología”<sup>51</sup>. Él considera a los filósofos como adversarios en sentido derivado, no en sentido propio; es decir, la medida en que están en congruencia o no con el mensaje cristiano. Por consiguiente, nuestro autor no busca a ser solamente adversario de la falsa filosofía, sino también testigo de esta doctrina de salvación que profesa, ya que “en la filosofía, no se busca el sumo bien del árbol, ni de

---

<sup>47</sup> *De Ver. Rel.* VII, 13.

<sup>48</sup> Cf. *De Cat. Rud.* IV, 7.

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> Cf. Moriones, F., *Op. cit.*, p. 745.

<sup>51</sup> *De Civ. Dei*, VIII, 1.

las bestias, de Dios, sino del hombre”<sup>52</sup>. Además, para Agustín la verdadera filosofía es la teología cristiana. Es una filosofía racional iluminada por la fe: “filosofar rectamente es amar a Dios de corazón, cuya naturaleza es incorpórea. De cuya doctrina se infiere, efectivamente, que entonces será bienaventurado el estudio y amigo de la sabiduría cuando principiare a gozar de dios<sup>53</sup>. Él considera a Dios como “principio nuestro, luz nuestra, bien nuestro”<sup>54</sup>, es decir, que Dios es nuestra causa y nuestra felicidad.

#### 1.4 Las dos Ciudades propuestas en el libro *De Civitate Dei*

A partir de lo anterior, podemos ver cómo, para san Agustín, todo el proceso de la búsqueda de la felicidad del hombre desemboca en el amor de Dios que es la felicidad misma. Es Dios quien nos ama primero, y frente a este amor tan grande, no podemos quedarnos indiferentes, entonces, es necesario dar una respuesta a Dios que es nuestra felicidad, y ésta se debe manifestar en el amor de nuestro prójimo y de Dios mismo. Así, la *vita beata* a la que aspira cada hombre particular implica también a las sociedades; los pueblos y repúblicas también tienden a la felicidad, en todos los casos la fuente es la misma<sup>55</sup>.

El doctor de la gracia acepta las opiniones de los sabios que quieren para el hombre la vida en sociedad<sup>56</sup>. Encuentra en el origen de todos los seres humanos, hijos de los mismos padres, el argumento a favor de la vida social<sup>57</sup>. Pero además de los lazos de sangre, subraya la existencia de “la comunidad de la razón en la que vivimos asociados todos los hombres”<sup>58</sup>. Para él, la vida en sociedad se constituye a partir de varios grados: *domus, urbis, orbis, mundus*, es decir la sociedad doméstica, la sociedad ciudadana, la sociedad de los humanos, la sociedad de todos los seres racionales<sup>59</sup>. En la segunda parte de *De Civitate Dei*, dedica un apartado a cada una de estas formas de sociedades, pero desarrolla más la *urbis* entendida como *civitas o respublica*; así, siguiendo su

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, XIX, 3.

<sup>53</sup> *Cf. Ibíd.*, VIII, 8.

<sup>54</sup> *De Civ. Dei*, VIII, 10, 1.

<sup>55</sup> *Cf. De Civ. Dei*, I, 15, 2.

<sup>56</sup> *Cf. Ibíd.*, XIX, 5.

<sup>57</sup> *Cf. Ibíd.*, XII, 27.

<sup>58</sup> *Epist.* 155, 14.

<sup>59</sup> *Cf. De Civ. Dei*, XIX, 3, 2.

enfoque, se hace necesario desarrollar cuidadosamente el tema de las dos ciudades para descubrir cómo nuestro autor entiende la cuestión de la felicidad de las sociedades.

San Agustín inicia *De Civitate dei* de manera apologética, refutando el cargo dirigido contra la Iglesia de haber provocado la destrucción de Roma. Pero, poco a poco, va introduciendo varios temas de discusión donde la filosofía es vista desde una perspectiva cristiana; tal es el caso de la noción de ciudad. Cuando él usa el término “ciudad humana”, hace referencia ante toda a Roma y a su historia tal como la habían entendido los autores latinos<sup>60</sup>. Él hace referencia a una definición pagana para poder examinar en qué momento de su historia Roma había merecido el nombre de ciudad. Por ello, va mirando la sociedad pagana a partir de las normas que ella misma había tenido y a partir de reglas que no podría recusar.

#### **1.4.1 La justicia como elemento clave para la existencia de una sociedad o una ciudad según los autores antiguos**

La noción de justicia es la que influye más en la concepción pagana de ciudad, considerada como un cuerpo político y social. Siguiendo a Cicerón, se puede decir que esta noción de justicia es la condición primordial para la existencia de una ciudad, ya que permite llegar a una concordia entre los miembros de dicha ciudad. Así que cuando un historiador relata que durante un determinado tiempo Roma había perdido toda su justicia, san Agustín concluye que a pesar de todas las apariencias contrarias, desde este momento, Roma había dejado de existir. En este caso no se puede hablar solamente de la corrupción de la sociedad de Roma como habla Salustio, sino que incluso hay que decir con Cicerón que como sociedad, Roma había cesado de ser: “*jam tunc prorsus periisse et nullam omnino remanisse rempublicam*”<sup>61</sup>.

Pero san Agustín va más allá de la posición de Cicerón, él presenta una dialéctica muy importante para demostrar que no se puede hablar de una cesación de la existencia de la sociedad romana. Lógicamente, si ha habido una “cosa pública” (*respublica*) romana (la república romana), especialmente en la época de sus orígenes, se supone que reinaba

---

<sup>60</sup> “Ciudad” significa “sociedad”: “*civitas, quae nihil aliud est Quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata*”. *De Civ. Dei*, XV, 8,2.

<sup>61</sup> *De Civ. Dei*, II, 21, 1.

una especie de justicia por sí misma, generadora de una especie de sociedad. Sin embargo, el obispo de Hipona anota que nunca hubo verdadera sociedad romana ya que la verdadera justicia nunca reinó en ella<sup>62</sup>. Así, se puede decir que nunca ha existido una sociedad romana.

En un sentido estricto, podemos pensar que para san Agustín sólo hay una ciudad digna del nombre de ciudad, la que observa la verdadera justicia, de la cual Cristo es la cabeza. Pero, si miramos bien, es obvio que debe haber una segunda ciudad constituida por los hombres que no tienen a Cristo como cabeza; ésta existe sólo porque la primera existe, si no hubiera existido una ciudad de la justicia, no habría existido una de la injusticia. Toda ciudad digna de este nombre es, entonces, o la ciudad de Dios, o aquella definida con relación a la ciudad de Dios<sup>63</sup>.

Viendo todas las dificultades que puede conllevar esta noción de justicia para la existencia de otra ciudad que no es de Cristo, san Agustín sin eliminar esta noción, pasa en un segundo momento a indagar a una nueva definición del vínculo social. Él parte de la noción de pueblo de la *República* de Cicerón: “*Populum esse definit coetum multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatum*”, “Un pueblo es una multitud congregada por el reconocimiento del derecho y la comunidad de interés”<sup>64</sup>. Entonces, se puede decir que dejarse guiar por el derecho (*Ius*), es dejarse guiar por la justicia, ya que lo que se hace según derecho, se hace justamente, y además, no se puede hablar de derecho para decisiones inicuas establecidas por cualesquiera hombres con desprecio de toda justicia.

No obstante, Cicerón estableció un principio, donde anotó que una multitud que no se une por la justicia no es un pueblo. A partir de esta concepción, se puede deducir también que donde no hay pueblo, no puede haber una “cosa del pueblo”, “cosa pública” o “república”. Entendemos por justicia de Dios, la virtud que da a cada uno lo que le corresponde, y la justicia de los hombres es desarraigar al hombre de Dios para subyugarlo a los demonios. San Agustín subraya que los dioses romanos no son otra cosa que los mismos demonios y, bajo forma de múltiples ídolos, son los espíritus

---

<sup>62</sup> Cf. Gilson, E., *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Ed. Troquel S.R.L., Buenos Aires, 1954, p. 50.

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>64</sup> Citado en *De Civ. Dei*, XIX, 21, 1.

impuros quienes se hacían adorar<sup>65</sup>. En este contexto, se hace imposible hablar de la existencia de los romanos como pueblo, o si se quiere hablar de él como pueblo, sería importante redefinir la noción de pueblo; es este camino al que finalmente nuestro autor va a recurrir.

#### 1.4.2 El amor como la base de las dos ciudades

Después de haber visto la definición de Cicerón, según la cual no podría haber pueblo allí donde no hubiese justicia<sup>66</sup>, san Agustín ve la necesidad de formular su propia definición de pueblo, que es totalmente diferente de la anterior, según él: « *Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi ratione sociatus* », “un pueblo es un grupo de seres racionales, unidos entre sí y que aman las mismas cosas”<sup>67</sup>. En esta definición, es fácil ver en qué sociedad está pensando nuestro autor, si se trata de saber qué asociación de seres racionales se ha fundado, ante todo, sobre su amor común a la misma cosa, no hay duda para afirmar que él habla específicamente de la *Ecclesia* de Cristo. Ciertamente, la Iglesia ha sido creada por la autoridad divina que rige la legitimidad de su magisterio, pero la fe sobre la cual se funda, siempre va acompañada de la caridad que es su vínculo. El amor está presente desde su origen, y él es el que mantiene la unidad de todo este pueblo. Jesús mismo enseñó a sus discípulos a amar a Dios y a amarse los unos a los otros como él los ama y como ellos lo aman. Estos dos mandamientos llegan a ser las mayores máximas y los mayores mandamientos del cristianismo y resumen toda la ley y los profetas del Antiguo Testamento. Así, a partir del amor, ve la luz una nueva familia, la de los predestinados a ser hijos adoptivos del Padre en Jesucristo<sup>68</sup>, “en la cual no se distinguen griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro y escita, esclavo y libre, sino que Cristo lo es todo para todos”<sup>69</sup>. En este sentido, los cristianos son miembros de un mismo cuerpo, cuya cabeza es

---

<sup>65</sup> Cf. *Ibíd.*, XIX, 21, 1-2.

<sup>66</sup> Cf. *Ibíd.*, XIX, 23, 5.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, XIX, 24.

<sup>68</sup> Ef. 1, 5.

<sup>69</sup> Col. 3, 11.

Cristo<sup>70</sup>, en cual todos se esfuerzan para vivir en una caridad recíproca y poder guardar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz<sup>71</sup>.

Es imposible buscar en la Escritura una definición abstracta de lo que es un pueblo, no obstante, el Nuevo Testamento permite ver el nacimiento de uno, es a partir de él que san Agustín llega a formular su definición de pueblo que es un grupo de hombres a quienes une su comunión en el amor de un mismo bien. Aunque la definición de sociedad de san Agustín pareciera religiosa y mística, al verlo bien, no es menos inmediatamente aplicable a toda sociedad sea cual fuere, y sobre todo al pueblo romano. Esta nueva formulación permite hablar de pueblos de tal nombre, aunque sean injustos. Siguiendo a Gilson, podemos decir:

Sea lo que fuera aquello que ama, si una multitud se compone de seres racionales, no de bestias, y siempre que esté unida por la comunión de los corazones, se puede decir sin absurdo que es un pueblo, y pueblo tanto mejor cuanto se una en el amor de lo mejor, y tanto peor cuanto sea peor aquello cuyo amor le une. Según esta definición, que es la nuestra, el pueblo romano es un pueblo y la cosa romana sin duda alguna es cosa pública<sup>72</sup>.

Se sigue entonces que aunque Roma había conocido una decadencia política debido a la decadencia de sus costumbres, siguió siendo un pueblo ya que existía una congregación cualquiera de seres racionales, unidos en la comunión unánime de todos sus miembros en las que aman. Agustín añade que lo que él dice y entiende con respecto a esta república de Roma es válido para las repúblicas de los atenienses, de los griegos, de los egipcios, de los asirios de la antigua Babilonia y de todo pueblo pequeño o grande, desde que sea un pueblo. Es decir, si existe una ciudad de los limpios, donde reinan la justicia y la paz, entonces debe existir otra que aunque no posee la justicia, no por ello deja de ser ciudad<sup>73</sup>, ésta es la ciudad que no es de la paz.

De antemano, es menester subrayar que san Agustín divide toda la humanidad en dos ciudades o sociedades<sup>74</sup>; una, la de aquellos que viven según el hombre, y la otra es de los que viven según Dios. Él busca en la naturaleza del hombre mismo el origen de estas dos sociedades que dividen el hombre. Para promover la unidad del género humano,

---

<sup>70</sup> 1 Co. 12, 27; Ef. 1, 22 ss.; 4, 15; Col. 2, 19; Rom. XII, 4 ss.

<sup>71</sup> Ef. 1, 2-3; 4, 3.

<sup>72</sup> Cf. Gilson, E., *Op. cit.*, 1954, pp. 56-57.

<sup>73</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 24.

<sup>74</sup> Cf. *Ibíd.*, XV, 1, 1.

Dios creó primero a un solo hombre para engendrar a todos los demás<sup>75</sup>, sean diferentes por la raza o el color de la piel o la forma de ser. Todo eso fue “para hacer comprender a los hombres cuánto le place la unidad aun en la diversidad”<sup>76</sup>. Así que se debía reinar entre nosotros no solamente un vínculo de naturaleza, sino también un sentimiento propiamente familiar<sup>77</sup>. De ahí, se puede decir que los hombres son naturalmente hermanos en Adán aun antes de serlo sobrenaturalmente en Jesucristo<sup>78</sup>.

Sin embargo, a pesar de esta unidad de los seres humanos querida por Dios desde el principio de la historia humana, abundan dos especies de hombres: Abel y Caín. Los dos son seres racionales, descendientes de un mismo padre, del cual procedía hasta la madre de ellos. Son hombres, pero de voluntad bien diferente, así cada uno de ellos conlleva por lo menos la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta. A partir de ahí, según sigan los hombres a uno u otro, se dividen en dos pueblos, el que ama el bien y el que ama el mal. Abel es el fundador del primero, mientras que el segundo fue fundado por Caín<sup>79</sup>. Desde entonces, la historia de estos dos pueblos se fusiona a la historia o se puede decir que es la historia misma<sup>80</sup>.

Siguiendo a todo lo que hemos visto, san Agustín anota que estas dos sociedades tienen su fuente en dos amores diferentes. Por un lado, se encuentra la sociedad o ciudad de todos los hombres que, amando a Dios en Cristo, están predestinados a reinar eternamente con Él, y, por otro lado, está la ciudad de todos los hombres que no amando a Dios, están predestinados a sufrir con los demonios un suplicio eterno. Se sigue entonces, para nuestro autor, la imposibilidad de hablar de una sociedad universal única, sino más bien de dos, que son universales, al menos, en el sentido de que cada hombre necesariamente es ciudadano de una u otra<sup>81</sup>.

Hay dos amores que han hecho estas dos ciudades, una cuyos ciudadanos están unidos entre sí por el amor de Dios, otra cuyos miembros, no importa el tiempo y el país en que vivan, están unidos por su amor común del mundo. La primera se caracteriza por su

---

<sup>75</sup> Cf. *Ibíd.*, XVI, 8, 1.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, XII, 22.

<sup>77</sup> Cf. *Ibíd.*, XII, 21.

<sup>78</sup> Cf. *Ibíd.*, XII 22.

<sup>79</sup> Cf. *Ibíd.*, XV, 1, 2.

<sup>80</sup> Cf. Gilson, E., *Op. cit.*, 1954, p.59.

<sup>81</sup> *De Civ. Dei*, XV, 1, 1.

amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo y su amor del Espíritu, y la segunda por el amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios, su amor del mundo y de la carne. Por eso, estas dos ciudades se diferencian por el amor del cual han nacido como de su raíz misma. No importa el nombre con que se las califique, es verdad decir: “*duas civitates faciunt duo amores, o fecerunt civitates duas amores duo*”<sup>82</sup>. Él hace de estos dos amores la raíz última de la inteligibilidad de las dos ciudades, por eso dice: “*profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit*”<sup>83</sup>, es decir, dime lo que ama un pueblo y te diré lo que es.

San Agustín, antes de presentar la historia de la ciudad de Dios en el libro *De civitate Dei*, al descubrir el amor perverso de sí mismo y la caridad santa, ya había subrayado:

Estos dos amores, uno de los cuales es santo y el otro impuro; uno social el otro privado; uno, que busca el bien de todos con miras a la sociedad de lo alto, el otro que reduce a su propio poder, con un espíritu de arrogancia dominadora, aquello mismo que pertenece a todos; uno sometido a Dios, el otro en rivalidad con Él; uno tranquilo, el otro turbulento; uno apacible, el otro sedicioso; uno que prefiere la verdad a las falsas alabanzas, el otro ávido de alabanzas valgan lo que valieren; uno amistoso el otro celoso; uno que quiere para los demás lo que quiere para sí mismo, el otro que quiere someter a los demás; uno gobierna al prójimo en interés del prójimo, el otro que le gobierna en su propio interés. Son dos amores uno de los cuales se afirmó primero en los Angeles buenos, el otro en los malos, y que fundaron la distinción del género humano en dos ciudades, según la admirable e inefable providencia de Dios que ordena y administra todas sus creaturas. Dos ciudades, una de los justos, la otra de los malos, que duran como confundidas en el tiempo, hasta que el juicio final las separe y que, reunida con los Angeles buenos bajo su Rey obtenga una vida eterna, y la otra sea entregada al fuego eterno<sup>84</sup>.

Hasta aquí, vimos que las dos ciudades son dos pueblos cuya naturaleza se define por la de aquello que aman. De forma simbólica, la palabra “ciudad” se dice a propósito de Jerusalén (visión de paz) y de Babilonia (Babel, confusión)<sup>85</sup>. No importan las denominaciones que tienen, se trata de dos “sociedades humanas”<sup>86</sup> que reclutan sus ciudadanos según la sola ley de la predestinación divina. Todos los hombres pertenecen a una de estas dos ciudades, según estén predestinados a la beatitud con Dios, o a la miseria con el demonio<sup>87</sup>; no hay otra alternativa. Se puede decir que la calidad de los ciudadanos depende, en última instancia, de la predestinación divina, de que es objeto

<sup>82</sup> *En. in Ps.* 64, 2; cf. *De Civ. Dei*, XIV, 1; XIV, 28; XV, 1, 1.

<sup>83</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 24.

<sup>84</sup> *De Gen. ad Litt.*, XI, 15, 20.

<sup>85</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XVI, 4; XVIII, 2; XIX, 9.

<sup>86</sup> Gilson, E., *Op. cit.*, 1954, pp. 62-63; cf. *De Civ. Dei*, XV, 18; XIX, 7.

<sup>87</sup> Cf. *Ibid.*, XV, 1, 1.

cada hombre<sup>88</sup>. Es en este sentido que hay que interpretar los variados términos usados por san Agustín cuando hace referencia a las dos ciudades. Unos no causan dificultades, como por ejemplo, “la ciudad de Dios y la ciudad del diablo” o el equivalente “la ciudad de Cristo y la ciudad del diablo”<sup>89</sup>. De igual modo “la familia de los hombres que no viven de la fe”, “el pueblo de los fieles y el pueblo de los infieles” o “la sociedad de los hombres piadosos y la sociedad de los impíos”, mejor dicho, de aquellos a quienes une el amor Dios y aquellos a quienes une el amor de sí<sup>90</sup>. No obstante, se hace difícil entender qué es lo que él quiere decir cuando opone los términos “ciudad terrena y ciudad celestial”.

Es importante evitar caer en la tentación de reducir la ciudad del diablo a las sociedades políticas como tales o al Estado. Las dos ciudades pueden coincidir de hecho, por sucesos históricos específicos, pero siempre se diferencian de derecho<sup>91</sup>. Lo que san Agustín quiere decir es que, de todos modos, toda ciudad se reduce sea a aquella cuyo rey es Dios, sea a aquella en la que reina el diablo y sus diferentes designaciones. La aclaración de los términos<sup>92</sup> de “ciudad terrena y ciudad celestial” se encuentra en saber si uno mismo ubica su propio fin último en la tierra o en el cielo. En la primera forma, tenemos a un ciudadano de la ciudad terrena y, en la segunda, un ciudadano de la ciudad celestial. Esto se aplica también en el caso de las sociedades, según que se organicen poniendo su fin último en la felicidad de este mundo, así se incorporan a la ciudad terrena, que no es otra que la del diablo, según que se organicen poniendo la mira en la beatitud divina, y así se incorporan a la ciudad celestial que es la ciudad de Dios.

El obispo de Hipona toma a Roma como ejemplo, explicando cómo la sociedad romana de la decadencia, con todos los vicios que le reprochan los historiadores, moralistas y poetas, no fue nada más que un fragmento de la ciudad del diablo que peregrina en la tierra hacia el funesto fin que le espera. Teniendo en cuenta la venida de Cristo, al ver que esta sociedad no ha cambiado, se sigue de una u otra forma que se la debe soportar con paciencia hasta que llegue a su destino, por eso san Agustín dice: “a los siervos de Dios, ora sean reyes, ora príncipes, ricos o pobres, libres o esclavos, de cualquiera sexo,

<sup>88</sup> Cf. Gilson, E., *Op. cit.*, 1954, p. 62.

<sup>89</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XVII, 20, 2; XXI, 1.

<sup>90</sup> *Ibid.*, XIX, 17; XIV, 13, 1.

<sup>91</sup> Cf. Gilson, E., *Op. cit.*, 1954, p. 65.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*

se les manda que toleren, si fuere necesario, a esa república aun pésima y disolutísima. Se les manda, además, que por esta tolerancia conquisten un lugar muy glorioso en aquella muy santa y muy augusta corte de los ángeles, en aquella república celestial, donde la ley es la voluntad de Dios<sup>93</sup>. Aquí se hace evidente decir que la república terrena que condena san Agustín es, por cierto, Roma, y su contrario es la ciudad de Dios, la única donde reina la verdadera justicia, porque su fundador y jefe es Cristo<sup>94</sup>. En este mismo sentido, hablando de hombres “ciudadanos de la república terrena”, san Agustín hace referencia a los miembros de un pueblo o un Estado. No obstante, en todos estos casos, ni un pueblo, ni el Estado son condenados como tales, sino porque, poniendo su fin en la tierra, se unen a la ciudad del demonio y así aceptan la ley de ésta. No son malos sino en cuanto se quieren exclusivamente terrenos, lo que basta para excluirlos de la ciudad de Dios. La expresión *civitas terrena*, para Agustín significa solamente la “ciudad de los hijos de la tierra”, la sociedad donde se unen sus miembros por el amor exclusivo o preponderante de las cosas de la tierra, que ven en la tierra su única y verdadera ciudad.

Con respecto al fin que persiguen estas dos ciudades, nuestro autor subraya que todo grupo social quiere conseguir la paz, pero él distingue dos tipos de paz que se pueden concebir y desear: la de la tierra y la del cielo<sup>95</sup>. Es posible para un hombre desear las dos al mismo tiempo; sin embargo, hay una gran diferencia entre los que buscan meramente la paz terrena y los que desean además de la paz de la tierra, la paz del cielo. En gran medida, la distinción de las sociedades depende de las voluntades dominantes: todas las voluntades que tienden hacia la paz de Dios forman el pueblo de la ciudad de Dios; mientras que todas las voluntades que tienden hacia la paz de este mundo como hacia su fin último, constituyen el pueblo de la ciudad terrena. El primer pueblo es la unión de todos los que usan del mundo para gozar de Dios; sin embargo, el segundo, aunque reconoce a un Dios o dioses, trata de usarlo o usarlos para gozar del mundo<sup>96</sup>. Tal amor o tal pueblo se identifica con la ciudad terrena porque se incorpora a ella por su voluntad dominante, no sólo porque vive en el tiempo, como exige su condición de creatura, sino porque se niega a usar del tiempo con miras a gozar de la eternidad.

---

<sup>93</sup> *De Civ. Dei*, II, 19.

<sup>94</sup> Cf. *Ibíd.*, II, 21.

<sup>95</sup> Cf. Gilson, E., *Op. cit.*, 1954, pp. 66-67.

<sup>96</sup> Cf. *Ibíd.*, XV, 7, 1; IV, 34; XV, 15, 1; XIX, 17.

Como hemos visto anteriormente que no hay que confundir la sociedad como tal con la ciudad terrena, de la misma manera, san Agustín no opta por confundir la Iglesia con la ciudad de Dios. Vimos que ésta agrupa a todos los predestinados a la beatitud celestial, y tan sólo a ellos. Es diferente para la Iglesia, ya que puede haber en ella hombres que gozarán un día de la vista de Dios y que, a pesar de todo, aún no pertenecen a la Iglesia. Tal es el caso de san Pablo; antes de su conversión no hacía parte de la Iglesia de Cristo, sin embargo, era ya ciudadano de la ciudad de Dios. A la inversa, en la Iglesia se encuentran cristianos que no son predestinados a la beatitud celestial, así que ellos son miembros de la Iglesia, sin embargo no son ciudadanos de la ciudad de Dios.

No obstante, san Agustín menciona el hecho de que hay unos pueblos que pertenecen a la ciudad terrena sólo por su voluntad dominante, para mostrar que, en última instancia, la Iglesia encarna de hecho y hasta por su voluntad esencial, de derecho, la ciudad de Dios. Para explicar esta situación de las dos ciudades, Gilson nos dice que la expresión que san Agustín usa es: “aquí abajo las dos ciudades están *perplexae*”<sup>97</sup>, para mostrar cómo una está mezclada con la otra; es decir que por diferentes que sean, hasta excluirse mutuamente, mientras sus miembros están en esta tierra, no siempre se hallan donde debieran estar. Por ejemplo, san Pablo, antes de su conversión, perseguía a los cristianos, como predestinado a la ciudad de Dios, aun confundido entre el pueblo de la ciudad terrena, es decir que la ciudad de Dios cuenta con futuros ciudadanos aun entre sus enemigos, así como durante su peregrinación en este mundo tiene consigo (*haber secum*) hombres que le están unidos por la comunión de los sacramentos, pero no participarán con ella de la suerte eterna de los santos. Mezclados al presente, habrá de ser el juicio final lo que los separe<sup>98</sup>, pero los miembros de la Iglesia que no gozarán de la beatitud celestial son aquellos que, en la Iglesia, no viven según la Iglesia. Así que toda confusión que pueda haber en el tiempo entre sus miembros, no afecta la pureza de sus ideas. Los que por su amor aspiran a los bienes de la tierra como su último fin, aunque estén en la Iglesia, son ciudadanos de la ciudad terrena, sin que la Iglesia misma cese de aspirar a los bienes de la ciudad celestial. En este sentido, en cuanto Iglesia, ella se identifica ya con la ciudad de Dios<sup>99</sup>, ya que aquellos que viven en el mundo según el

---

<sup>97</sup> Gilson, E., *Op cit.*, 1954, p. 68.

<sup>98</sup> Cf. *De Civ. Dei*, I, 35.

<sup>99</sup> “*Aedificatur enim domus Domino civitas Dei, quae est sancta Ecclesia in omni terra...*”, *Ibid.*, VIII, 24,2; “*Sed philosophi, contra quorum calumnias defendimus civitatem Dei, hoc est ejus Ecclesiam...*”, *Ibid.*, XIII, 16; “*Neque nisi ad Christum et ejus Ecclesiam, quae civitas Dei est...*”, *Ibid.*, XVI, 2, 3;

mundo son ya miembros de la ciudad terrena, mientras que aquellos que viven en la Iglesia según la Iglesia, reinan ya con Cristo en el reino de los cielos.

La ciudad de Dios tiene fronteras espirituales inquebrantables debido a la fe. El reino de Cristo está animado desde el interior por la fe de Cristo; así todos los hombres que compartan esta fe hacen parte de su reino. Podemos decir que esta sociedad es constituida por el acuerdo de voluntades unidas en el amor de un mismo bien, que les es propuesto por una misma fe. El acuerdo de los corazones llama al de los espíritus y eso hace que en la sociedad santa haya un amor unido con una doctrina; y su amor es el amor de una verdad única que es la de Cristo. Por eso san Agustín deduce una diferencia importante entre la actitud del mundo y la de la Iglesia respecto a la verdad.

Las filosofías prometen al hombre la felicidad, hasta le dicen qué hay que hacer para alcanzar esta felicidad; sin embargo, no se encuentran dos filosofías o dos filósofos de alguna importancia que se pongan de acuerdo sobre qué es la felicidad y cómo podemos alcanzarla. Estos desacuerdos tienen muchas razones, por ejemplo, la vanidad humana que los hace querer la originalidad a cualquier precio o a querer superar unos a otros en sabiduría. De hecho, la razón fundamental es que como hombres, esos filósofos buscan la felicidad con criterios, razonamientos y sentimientos puramente humanos. Para hallar la verdad y llegar a un acuerdo sobre ella, les habría hecho falta apoyarse en una revelación divina, a la vez segura y común para todos.

En cambio, los autores sagrados procedieron de manera absolutamente diferente. En pequeño número, todos ellos dicen lo mismo y esta unidad de sentimiento les ha merecido crédito ante una inmensa multitud. Entonces, podemos hablar de muchos diferentes filósofos con pocos discípulos cada uno, mientras que se encuentran unos pocos escritores sagrados, bien unidos, que llevan tras de sí una enorme muchedumbre de discípulos.

---

*“Ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi...”; “... de regno ejus, quod est Ecclesia...”,* Ibid., XX, 9, 3.

### 1.4.3 Las verdaderas virtudes para alcanzar la felicidad

En los grandes tratados morales se encuentra una lista de cosas que pueden ser consideradas como buenas, se pone a veces una jerarquía entre ellas<sup>100</sup>. La vida buena no es un seguimiento de cualquier objeto deseado o deseable, sino de aquel que llegue a satisfacer ordenadamente necesidades o tendencias del hombre. Este orden proviene de la capacidad más excelente y mejor, la típicamente humana. La ética aristotélica deriva de una determinación de esta capacidad que tiene en propiedad el hombre, la contemplación, cuya perfección cumplirá la vida buena. La dificultad para esta ética, como para las demás éticas, es llegar a establecer qué es el *sumo bien*. Los epicúreos y estoicos tomaron esta pregunta como el núcleo de sus filosofías. Una escuela filosófica se distingue de otra dependiendo del lugar donde pone el último fin. Si se llega a identificar el último fin, definido como bien de todo bien o bien sumo, las otras cosas serán valoradas en relación con él<sup>101</sup>.

Los estoicos consideran como indiferentes todos los bienes que no sean el bien supremo. San Agustín entiende que el lugar donde los paganos pusieron la felicidad no alcanzaba el bien final. Sin relación con este último bien, se puede ver todo como indiferente, inclusive malo. Con respecto al bien de todos los bienes, el divino, que la religión ayuda a identificar, no hay que decir que los bienes que cuidan las repúblicas pasen de relativos. Para san Agustín, siempre la *vera philosophia* está asociada a la verdadera religión, es decir la que dé culto al Dios verdadero<sup>102</sup>. Los paganos, dejándose guiar por la mutabilidad de la mente humana, llegan a una multiplicidad de filosofías que disputan siempre entre sí<sup>103</sup>. En este sentido, como el objeto de la filosofía es la vida buena y feliz, la gran diferencia entre las escuelas filosóficas se manifiesta siempre en la identificación de la patria de esta vida, así en el medio o camino que lleva a ella. Si quiere ir a la patria y toma un camino equivocado, el caminante se aleja mucho más de ella cuanto más anda<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> Como ejemplo, Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 2.

<sup>101</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 1-3.

<sup>102</sup> Cf. *Ibíd.*, XIX

<sup>103</sup> Cf. *De Ver. Rel.*, I, 1.

<sup>104</sup> Cf. *Confes.*, V, 3, 5; VII, 21, 27; *En. in Ps.*, 31, 4.

Las virtudes no son la substancia de la vida moral sino más bien el camino para llegar a la vida buena. San Agustín reconoce que, después de la caída, se quedan en el hombre no sólo la vida animal con el orden que contiene y el poder de multiplicarse en su prosperidad, sino también un pensamiento, aunque de manera oscura, por el que es capaz de conocer la verdad y de amar el bien, adquiriendo progresivamente, por un lento ejercicio, las artes, las ciencias y las virtudes<sup>105</sup>. Algunos romanos, por ejemplo, dieron grandes muestras de fuerza, de templanza, de justicia o de prudencia; en eso hay que ver el vestigio de un orden destruido. Esta disposición a la virtud y esta fuerza excepcional para cumplir actos heroicos son el testimonio de un don de Dios al hombre. Como confiere a la naturaleza todo su ser y toda su operación, es Dios mismo quien da al hombre pecador el poder de cumplir acciones virtuosas. Es de Él de donde proviene el buen uso del hombre del libre albedrío<sup>106</sup>. Estas virtudes que subsisten no pueden encontrar su valor sobrenatural primitivo más que si Dios ayuda al hombre de manera especial por su gracia. San Agustín siempre anota esta diferencia, a saber, que las virtudes de los paganos, aunque sean virtudes morales reales, siempre tienen apariencia de virtudes cristianas. Dios se las da a los paganos para incitar a los cristianos por su ejemplo a adquirir las verdaderas virtudes, si las habían faltado, y detenerlos en glorificarse, si ya las habían poseído<sup>107</sup>. Estas virtudes naturales son estériles de todo valor sobrenatural, más aún se vuelven tantos otros vicios cuando el hombre se atribuye a sí mismo los méritos y se glorifica; el único fin legítimo es Dios, toda acción aun materialmente laudable que tienda a glorificar al hombre por sus méritos propios cesa de ser virtuosa y se vuelve viciosa por el hecho mismo de glorificar al hombre<sup>108</sup>.

San Agustín encuentra en las virtudes civiles de los paganos las mismas limitaciones que encuentra en sus repúblicas cuando éstas son juzgadas ante el tribunal de la moral o de la justicia. A veces se pueden encontrar muestras de gran nobleza en los paganos; por eso san Agustín está de acuerdo en seguir con el nombre de virtud, aunque se hace importante pasar a juicio el significado que tiene. Las virtudes de los paganos surgen de elecciones racionales siguiendo una dilección desordenada. A pesar de que se subordinen los bienes del cuerpo a los del alma, los bienes del alma no son referidos a

---

<sup>105</sup> Cf. *Ibíd.*, XXII, 24, 2-5.

<sup>106</sup> *Retract.*, I, 9, 6.

<sup>107</sup> *De Civ. Dei*, V, 18.

<sup>108</sup> *Ibíd.*, XXI, 16; XIX, 25.

Dios. Por eso, sus obras serán virtuosas sólo en parte<sup>109</sup>; así, “sin piedad, sincero culto al verdadero Dios, nadie podrá tener verdadera virtud”<sup>110</sup>.

Las obras de los gentiles y las empresas de sus sociedades distan de ser en todo buenas; pero son bienes, como son virtudes con su adecuado premio las allí practicadas. Su alejamiento de los bienes y virtudes verdaderos puede ser comparado con opuestos como los del sol y la luna, el cielo y la tierra, lo eterno y lo temporal, lo inmortal y lo mortal<sup>111</sup>.

San Agustín señala en el libro V acciones heroicas de varios personajes del pueblo romano, hechas por el amor a la patria o pasión de la gloria, que hay que valorar como ejemplares. Lo que aquellos nobles romanos hicieron por la gloria mundana, en ella tuvieron ya su paga<sup>112</sup>, mientras que el cristiano debe hacerlo por la vida eterna<sup>113</sup>.

Reconociendo la jerarquización de las facultades en el alma y las funciones en la sociedad, san Agustín distingue el deseo de la gloria humana del deseo de la dominación, aunque señala que la delectación en la primera inclina a caer en la segunda, y menciona que quienes secundan el deleite de la gloria con nobleza, cuidarán de obrar por el bien que se tiene por laudable en la estimación de los hombres juiciosos. Así, al apetito de gloria subyace un fondo de rectitud<sup>114</sup>. Haciendo referencia al brillo temporal de los reinos históricos, de sus instituciones, san Agustín reconoce que aun sin otros vicios, no se libraron del de la vanagloria<sup>115</sup>.

En la ciudad terrena, hay unos que hacen el bien por la gloria mundana, mientras que hay otros que lo hacen sólo por el afán de dominación. En general, los soberanos incurren en este último. De ahí surge la comparación que Agustín hace de los reinos terrenos con latrocinios, equiparando sus guerras con las piraterías:

Desterrada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? Y las mismas piraterías, ¿qué son sino pequeños reinos? También ésta es un puñado de hombres, rígease por el poderío de un

<sup>109</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XIX, 25.

<sup>110</sup> *Ibid.*, V, 19; XIX, 10; XXII, 30.

<sup>111</sup> *Ibid.*, V, 17.

<sup>112</sup> *Ibid.*, V, 17, 2.

<sup>113</sup> *Ibid.*, XVIII, 3.

<sup>114</sup> *Ibid.*, V, 18, 3.

<sup>115</sup> Cf. Álvarez Turienzo, S., *Op. cit.*, p. 695.

príncipe, lígase con pacto de sociedad y repártese su botín según las leyes de sus decretos. Si este mal crece, porque se le añaden hombres perdidos hasta enseñorearse de lugares, fundar cuarteles, ocupar ciudades, subyugar pueblos, toman el nombre más auténtico de reino. Este nombre se lo da abiertamente, no la culpabilidad perdida, sino la impunidad añadida.<sup>116</sup>

La actitud que nuestro autor adopta frente al caso particular de las virtudes civiles o buenas obras de los paganos es la misma que mantiene en general frente a su cultura. Agustín critica en las virtudes paganas los criterios meramente humanos. Por eso, se hace necesario sacarlas de la tierra para trasladarlas a su verdadera patria y hacerlas enraizar en ella; así tendremos las virtudes verdaderas. Las virtudes verdaderas son las que pueden conducir a la verdadera patria, las que respetan la jerarquía de los bienes, a saber, los del cuerpo ordenados a los del alma; los del alma a los que están por encima de ella<sup>117</sup>. En este sentido, las virtudes no van a ser practicadas por sí mismas sino que más bien van a ser consideradas como medio para alcanzar la paz y la felicidad.

#### 1.4.4 El papel fundamental de la paz en las sociedades

En relación con la paz, san Agustín trata el problema de la guerra que cae dentro del secreto orden de la Providencia; los hombres que van a hacer las guerras deben someterlas a la justicia. La paz juega un papel importante en su vocabulario ético. La paz está en conexión con la concordia, es como un gran concierto exterior; ambas afectan sobre todo a las almas que han de entenderse asociadas en el amor.

El obispo de Hipona trata de la paz por muchas razones, una es la falta de paz que Roma experimenta en el ocaso de su poderío, llena de conflictos internos que desembocan en las incursiones exteriores y en su ruina. Otra, es la apología que la literatura hacía de la *pax romana*. El libro *De Civitate Dei* ve la luz en el contexto del surgimiento de la acusación de los paganos contra la Iglesia, culpabilizando a los cristianos de destructores de la paz romana. San Agustín muestra que tal paz era ficticia, porque la historia romana se vuelve una sarta incesable de contiendas. Los romanos reclamaban dicha paz como algo propio; pero la paz verdadera viene de fuentes diferentes de

<sup>116</sup> *De Civ. Dei*, IV, 4; cf. Cicerón, *De republica*, III, 14, 24.

<sup>117</sup> Cf. Álvarez Turienzo, S., *Op. cit.*, p. 693.

aquellas de las que ellos la derivaban. El verdadero Dios es la fuente de la paz auténtica<sup>118</sup>.

La paz es el polo a que tienden y en que se unen todas las dilecciones, en el deleite de la paz reside la felicidad; sin embargo, su realización completa sólo se tendrá en la eternidad:

Cuando nosotros, mortales, entre lo efímero de las cosas, poseemos esta paz que puede existir en el mundo, si vivimos rectamente, la virtud usa con rectitud de sus bienes; mas, cuando no la poseemos, la virtud usa bien aun de los males de nuestra condición humana. La verdadera virtud consiste, por lo tanto, en hacer buen uso de los bienes y de los malos y en referirlo todo al fin último, que nos pondrá en posesión de una paz perfecta e incomparable.<sup>119</sup>

En este sentido, podemos decir que la paz es la clave de bóveda de la vida buena y feliz. Con respecto a ella se definen todos los bienes que, cuando son los de la bienaventuranza, es bueno que se denominen «vida eterna», «paz de la vida eterna» o «vida eterna en paz»<sup>120</sup>. Todas las aspiraciones tienden al provecho de la paz, es por eso que san Agustín dice: “Y la paz es un bien tan noble, que aun entre las cosas mortales y terrenas no hay nada más grato al oído, ni más dulce al deseo, ni superior en excelencia. Abrigo la convicción de que, si me detuviera un poco al hablar de él, no sería oneroso a los lectores, tanto por el fin de esta ciudad de que tratamos como por la muchedumbre de la paz, ansiada por todos”<sup>121</sup>.

Ninguna otra cosa es mejor que la paz y todo está al servicio de este bien superior, incluso acciones y empresas que aparentemente la contradicen, ya que “con miras a la paz se emprenden las guerras”<sup>122</sup>. Las personas que la perturban no lo hacen por disgusto con ella, sino más bien porque prefieren otra a su arbitrio. No hay comparación alguna entre la paz de los justos y la de los malvados; sin embargo, en toda perversión queda un resto de paz, coincidiendo su total ausencia con la absoluta nada<sup>123</sup>. Es en este contexto que san Agustín escribe el célebre párrafo:

Así, la paz del cuerpo es la ordenada compleción de sus partes; y la del alma irracional, la ordenada calma de sus apetencias. La paz del alma racional es la ordenada armonía entre el

---

<sup>118</sup> Cf. *Epist.*, 155, 3, 10.

<sup>119</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 10.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, XIX, 11.

<sup>121</sup> *Ibíd.*

<sup>122</sup> *Ibíd.*, XIX, 11-12.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, XIX, 12, 3.

conocimiento y la acción, y la paz del cuerpo y del alma, la vida bien ordenada y la salud del alma. La paz entre el hombre mortal y Dios es la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. Y la paz de los hombres entre sí, su ordenada concordia. La paz de la casa es la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en ella, y la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados. La paz de la ciudad celestial es la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. Y la paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden. Y el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde.<sup>124</sup>

Es menester subrayar cómo la paz se define para cada cosa (inanimada o animada, irracional o racional) en función del orden. La paz entre los seres humanos, además del orden, necesita la concordia: en la casa o la familia y en la ciudad o la república, el orden concorde en la relación de mandar y obedecer, mientras que la ordenada concordia de la ciudad celeste se resume en el gozo. La paz universal se define como la tranquilidad del orden, y la definición misma de orden proyecta la imagen de las cosas en que los conciertos mundanos son huella en el tiempo de la eternidad<sup>125</sup>.

Con respecto al orden de las repúblicas, hay una concordia que tiene por base unas relaciones de sujeción o un deseo de dominio. Esta relación tiene su origen en las facultades humanas viciadas por el pecado. De la misma manera, el pueblo enajenado de Dios goza de una cierta paz propia no reprobable, pero usada mal, por lo que no la gozará en el fin<sup>126</sup>. En la paz tendría la felicidad; la patria de la vida feliz y el camino para alcanzarla, siempre buscados, se hacen al fin patentes en la visión del cristiano.

No es típicamente el amor lo que permite gozar de una concordia no alterada; hay amor y concordia (también paz) de muchas especies, reducibles a las que se regulan según el hombre y las que se regulan por Dios. La unidad del querer en el amor se debe pensar en analogía con la unidad del pensar en la verdad. De la misma manera que la razón no afirmada en la autoridad se pierde en cogitaciones vanas y en división o sectas, así la voluntad que no es auxiliada por la gracia se pierde en dilecciones viciadas y en conventículos o asociaciones de partido. Entonces, se hace evidente la necesidad del ideal de la unidad, que se manifiesta tanto en pensar como en querer la religación con lo divino, que es su fuente. Por ello, aunque en la Iglesia sigue habiendo unas

---

<sup>124</sup> *Ibíd.*, XIX, 13, 1.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, XI, 6.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, XIX, 26; V, 26, 1.

imperfecciones, es en ella que se concreta la ciudad celeste<sup>127</sup>. La ciudad de Dios también se inicia en la historia, con la creación. Es la comunidad de los hombres del *amor Dei*. Es el pueblo de Dios escogido por Él, que atraviesa como peregrino en el pueblo hebreo hasta que, en la plenitud de los tiempos, se remansa en la Iglesia.

Sin embargo, es menester subrayar que para san Agustín no hay una identificación exclusiva entre Iglesia y Ciudad de Dios. La Iglesia es la comunidad que alberga en su seno a la mayoría de los ciudadanos del *amor Dei*; no obstante, la plena identificación entre las dos no es posible ya que, como hemos visto anteriormente, en la Iglesia puede haber almas que son, en realidad de la ciudad terrena; también en las sociedades políticas inspiradas por los hombres terrenos puede haber verdaderos ciudadanos de la definitiva ciudad de Dios<sup>128</sup>.

### 1.5 ¿En qué radica la paz de la sociedad celestial con la ciudad terrena y en qué la discordia?

Como los demás hombres, los hombres de la ciudad de Dios pueden fundar sociedades políticas, y éstas estarán inspiradas en el *amor Dei*. Pero como serían sociedades humanas pueden faltar en sus realizaciones históricas, por lo tanto, los ciudadanos de la ciudad Dios viven en las sociedades políticas llevadas por los ciudadanos de la ciudad terrena. Por eso, Agustín sostiene que la ciudad terrena y la ciudad celestial están mezcladas y se entrecruzan<sup>129</sup>; los dos tipos de ciudadanos o de hombres tienen denominadores comunes como la generación<sup>130</sup>, el uso de los bienes<sup>131</sup> y, en general, todo lo que lleva consigo vivir en la tierra. Es en este sentido que san Agustín escribe:

La ciudad celestial durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de las leyes, de las costumbres o de las instituciones que se resquebrajan o mantienen la paz terrena. Ella no suprime o destruye nada, sino que más bien lo conserva y acepta. Y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, se dirige a un único y mismo fin, la paz terrena, si no impide la religión que enseña que debe ser adorado el Dios único, sumo y verdadero. La ciudad celestial

<sup>127</sup> Es importante anotar que cuando san Agustín identifica la ciudad celeste con la Iglesia, siempre lo hace en referencia a los fieles que están en vía de salvación. Cf. Álvarez Turienzo, S., *Op. cit.*, p. 696.

<sup>128</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XVI, 23; XVIII, 4; 5, 1.

<sup>129</sup> Cf. *Ibid.*, I, 35; XI, 1; XVIII, 54, 2.

<sup>130</sup> Cf. *Ibid.*, XV, 20.

<sup>131</sup> Cf. *Ibid.*, XVIII, 54, 2; XIX, 17; XV, 28.

usa también en su viaje de la paz terrena y de las cosas necesariamente relacionadas con la condición actual de los hombres<sup>132</sup>.

Para san Agustín, si los hombres del *amor Dei* llegaran a gobernar la ciudad, no tendría que haber una mezcla confusa de lo político y lo religioso, en cambio se tendría un orden claro de la verdadera naturaleza y, por ello, un beneficio real para el hombre. Él reconoce que, como seres humanos, los hombres del *amor Dei pueden fallar*, y conoce casos donde lo religioso fue mal utilizado como instrumento de lo político. Pero, comentando una sentencia de Varrón que dice: “es fácil comprender que puedan inventarse muchas falsedades tocantes al ritual y a la religión, donde se juzga que aun las mentiras sobre los mismos dioses reportan ventajas a los ciudadanos”<sup>133</sup>, Agustín sostiene que, en aquel caso, lo religioso se refería a falsos dioses, porque cuando los cristianos gobiernan la sociedad política, si son fieles a Dios, no pueden dejar de hacer el bien a todos.

Nuestro autor no hace un elogio excesivo del imperio cristiano aunque lo tiene en la mente y no deja de mirarlo con favor. No define el ideal de la sociedad civil sometida a la Iglesia, ni condena esa concepción. No obstante reconoce que el Estado pueda servir a los fines estrictamente religiosos de la Iglesia y, a través de la Iglesia, de la ciudad de Dios<sup>134</sup>.

Por definición, las dos ciudades se excluyen mutuamente, nunca pueden coincidir. De hecho, tienen que coexistir y, por ello, encontrar un *modus vivendi* para que la ciudad de Dios pueda tener la posibilidad de desarrollarse. Cuando se examina su situación, fácilmente se puede ver que hay un plano o un espacio en el cual las dos ciudades se encuentran y viven, por decirlo así, mezcladas, es el plano de la ciudad terrestre. Los ciudadanos de la ciudad de Dios se confunden en apariencia con los que viven meramente por la ciudad terrestre; es decir que son hombres como los demás, su cuerpo mismo pide su parte de los bienes materiales en función de los cuales tiende esta ciudad de la tierra. En este sentido, los ciudadanos de la ciudad de Dios participan del orden y la paz de la ciudad terrestre y, como los demás, se benefician de las ventajas que

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, XIX, 17.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, III, 4.

<sup>134</sup> Cf. Gilson, E., *Op.cit.*, 1949, pp. 239-240.

procura la ciudad terrestre y soportan las cargas que ella impone<sup>135</sup>. Empero, a pesar de esta aparente vida común, los dos pueblos que cohabitan en la misma ciudad terrestre nunca se mezclan verdaderamente. Los ciudadanos de la ciudad de Dios viven con los demás, pero no como ellos; cuando cumplen exteriormente los mismos actos, los cumplen con un espíritu diferente. Para los que viven solamente para la vida terrena, los bienes de la ciudad terrestre son fines en sí mismos, en cambio para los de la ciudad de Dios, estos mismos bienes no son más que medios que usan para lograr a su verdadero fin<sup>136</sup>.

De estos comportamientos frente a los mismos objetos surgen varios problemas que tienen que ver con las relaciones de lo espiritual con lo temporal<sup>137</sup>. Entre ellos, se encuentra la cuestión del derecho de la propiedad. Según san Agustín, los que acaparan incansablemente bienes perecederos para gozarlos como fines, ignoran la relación esencial de las criaturas a Dios. De hecho, como Dios es el Creador, Él posee todas las obras de sus manos y sólo Él las posee. Todo le pertenece, porque creó todo<sup>138</sup>. En cierta medida, es cierto que el hombre no tiene nada, y toda propiedad que quiere fundamentarse solamente en los derechos del hombre es una forma de usurpación. Sin embargo, si dejamos esta perspectiva por un lado y miramos las relaciones entre hombres, se hace evidente que hay un derecho de propiedad, no del hombre respecto a Dios, sino más bien de un hombre respecto a otro hombre. La ocupación, la compra, el cambio, el don, la herencia, etc. son títulos de una justa posesión; acapararse por otras vías de un bien ya poseído por otro es substituir una posesión legítima por lo que no es nada más que robo y usurpación<sup>139</sup>. En este contexto, si consideramos las relaciones entre el hombre y Dios, se puede decir que los bienes que se poseen legítimamente en el orden temporal se poseen ilegítimamente en el orden espiritual. Desde este punto de vista, podemos ver cómo los propietarios legítimos de bienes terrestres no son siempre los que los poseen, y el fiel posee las riquezas del mundo entero, y los infieles ni siquiera tienen un óbolo. La propiedad no se define solamente por su título de adquisición, sino también por el uso de la cosa adquirida. El mal uso de un bien, es poseerlo mal; poseerlo mal, no es poseerlo. Así, podemos subrayar que, de manera

---

<sup>135</sup> Cf. *De Civ Dei*, XIX, 26.

<sup>136</sup> Cf. *Ibíd.*, XIX, 17.

<sup>137</sup> Cf. Gilson, E., *Op. cit.*, 1949, p. 231.

<sup>138</sup> *En. in Ps.*, 49, 17.

<sup>139</sup> Cf. Gilson, E., *Op. cit.*, 1949, p. 232.

teórica, en derecho, todas las cosas pertenecen a los que saben usarlas con vistas a Dios y la beatitud, lo que es el único uso legítimo<sup>140</sup>.

De acuerdo con este principio, una redistribución de los bienes terrestres a los hombres justos sería una revolución profunda, pero no es ni posible ni deseable<sup>141</sup>. Ya que en la otra vida la justicia reinará de forma perfecta, es en la ciudad celeste donde los justos tendrán todo lo que saben usar y lo usarán como conviene usarlo. Que las propiedades sean correctamente distribuidas y poseídas según reglas del derecho civil, eso no hace que los que las poseen las usen como deberían. Esta inequidad no debe ser tolerada, ya que las reglas del derecho civil impiden al menos que, los que usan mal para sí mismos los bienes que poseen, los usen mal contra los demás<sup>142</sup>.

Trasponer las reglas que valen para una ciudad en el campo de la otra es confundir y revolver todo<sup>143</sup>. La ciudad terrestre tiene su orden, su derecho, sus leyes, está organizada por cierto modo de concordia y de paz, debe ser respetada, defendida, mantenida mejor, cuando los ciudadanos de la ciudad de Dios viven en ella y participan de los bienes que ella garantiza y gozan del orden que realiza. Pero este orden relativo está muy lejos de coincidir con el orden absoluto y, en algunos aspectos, se opone al orden absoluto, ya que lo que la ley temporal prescribe, es lo que garantiza el orden y la paz social, en cambio lo que ordena la ley eterna, es someter lo temporal a lo eterno<sup>144</sup>. Es preferible y posible, de alguna manera, que los dos órdenes coincidan; el segundo revela un orden ideal que tiene su realización perfecta en el más allá.

En esta medida, se hace difícil saber qué es lo que la ciudad de Dios puede legítimamente esperar y, en caso de necesidad, exigir de la ciudad terrena. Ya que sus ciudadanos, en cierta medida, son los mismos, y como cada una tiene su orden y su derecho propio, siendo inevitables los conflictos entre estos dos órdenes, ¿cómo definir los derechos y los deberes cristianos en caso de conflicto?

---

<sup>140</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 232-233.

<sup>141</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>142</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>143</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 234.

<sup>144</sup> Cf. *De Lib. Arbit.*, I, 15.

Primero que todo, hay que observar que la ciudad terrena no tiene nada que temer por parte de la ciudad de Dios. Aunque los principios en nombre de los cuales actúan los ciudadanos de cada ciudad son muy diferentes, los que rigen la vida cristiana no hacen más que exigir, aún más eficazmente, lo que quieren obtener las leyes que gobiernan la ciudad. A primera vista, eso no aparece evidente, ya que el Evangelio enseña la no resistencia frente al mal y, llega hasta enseñar que hay que devolver el bien por el mal; ahora bien, ¿cómo admitir que el Estado pueda aceptar no defenderse de sus enemigos?<sup>145</sup>

Aunque la pregunta parece complicada, sabemos bien que el fin de la sociedad civil es la concordia y la paz, y para garantizarlo mejor, las leyes prohíben vengarse a sí mismo, lo que no es nada más que prohibir devolver el mal por el mal. Sin duda alguna que la ley cristiana va aún mucho más allá, pero haciéndolo, no hace nada más que contribuir a establecer en la ciudad el reino del bien sobre el mal, lo que es la condición más segura para el orden. En este contexto, ninguna oposición puede surgir entre las dos ciudades, en la medida en que la ciudad terrena se someta por sí misma a las leyes superiores de la justicia; un Estado que podría tener soldados, funcionarios y, de manera general, ciudadanos según el ideal del cristianismo, no tendría nada más que desear<sup>146</sup>. Cuando los ciudadanos de la ciudad terrestre infringen sus propias leyes y las de la justicia, los ciudadanos de la ciudad celeste, que también son miembros de la ciudad siguen observando las leyes civiles que la ciudad terrena misma hace profesión de olvidar. En el desorden que tiene como consecuencia el desprecio general por las leyes, los justos tienen mucho que sufrir y perdonar. Lo que pueden corregir en su entorno, lo corrigen; lo que no pueden enmendar, lo soportan con paciencia, y en el resto, persisten en la observancia de la ley que los demás tratan de despreciar.

Entonces, aparece plenamente la distinción radical de las dos ciudades en su acuerdo mismo. Cuando la sociedad civil observa las leyes que se dio a sí misma, los miembros de la ciudad de Dios que hacen parte de ella no parecen observarlas de manera diferente. Todo pasa como si los unos y los otros aspiraran únicamente al orden y la paz de la ciudad terrena que habitan. No obstante, desde luego, su manera de observar las leyes es bien diferente, ya que los ciudadanos de la ciudad terrena la consideran como un fin, y

---

<sup>145</sup> Cf. Gilson, E., *Op. cit.*, 1949, pp. 234.

<sup>146</sup> Cf. *Epist.* 138, II, 12-15.

los justos, por su lado, trabajan en mantenerla como un simple medio para alcanzar la ciudad de Dios. Si los ciudadanos de la ciudad de Dios siguen practicando la moderación, la continencia, la bondad, la justicia, la concordia y todas las demás virtudes en una ciudad que se dispensa de ellas, es porque nunca las practicaron en vista de esta ciudad en sí misma, aunque las practicaron para su provecho. El cristiano es el mejor observador de las leyes de la ciudad, precisamente porque las observa con vista a fines superiores a los de la ciudad<sup>147</sup>.

A partir de lo anterior, podemos ver cómo no se puede haber conflictos entre el Estado y la ciudad de Dios. Cristo mismo pone la regla que las define: dar a César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Cuando César pide lo que le es debido, el cristiano se lo da a él no por el amor de César, sino más bien por el amor de Dios. Como lo del buen soberano, el poder del malo viene de Dios que se lo entrega a él para fines cuya naturaleza no nos es conocida, pero su existencia no es dudosa; no hay azar para el cristiano<sup>148</sup>. Cuando César pide para sí mismo lo que es de Dios, el cristiano se lo niega a él, no por odio a César, sino por el amor de Dios<sup>149</sup>; es en este sentido que Agustín señala: “César es rey hombre y de los hombres; pero existe otro rey para las cosas divinas. Uno es el rey de la vida temporal; otro es de la vida eterna. Uno es rey terreno; el otro celestial. El rey terreno se halla sometido al rey celeste, que está sobre todas las cosas. Luego no pecaron los judíos porque dijeron que tenían por rey al César, sino porque no quisieron tener por rey a Cristo”<sup>150</sup>. Sin embargo, aun así, la ciudad terrena no tiene nada que temer del cristiano, ya que como ciudadano sometido, preferiría sufrir injusticia en vez de armarse de violencia, y recibir castigos inmerecidos en vez de olvidar la ley divina de la caridad.

De acuerdo con estos principios, san Agustín nunca preconiza la adopción de una forma determinada de gobierno civil. La historia de Roma, siempre presente en su memoria, fue suficiente para convencerlo de que según las circunstancias y sobre todo la naturaleza del pueblo que hay que gobernar, tal constitución podía ser preferible a otra. Que una sociedad esté compuesta de hombres ponderados, guardianes vigilantes del bien común donde cada uno hace pasar su interés personal después del de todos, esta

---

<sup>147</sup> Cf. *Epist.*, 138, II, 12-15.

<sup>148</sup> Combès, G., *Op. cit.*, pp. 83-85.

<sup>149</sup> Cf. *Epist.*, 185, II, 8.

<sup>150</sup> *En. in Ps.*, 55, 2.

sociedad puede escoger magistrados cargados para administrarla; pero que este mismo pueblo llegue a pervertirse progresivamente, de tal manera que los ciudadanos prefieran sus intereses privados a los públicos, las elecciones se vuelven venales y el gobierno pasará a las manos de los peores criminales. En este sentido, sería legítimo que un hombre de bien surgiera para quitarle a este pueblo el derecho de conferir los cargos públicos y los reservara para un número restringido de magistrados, incluso a sólo uno<sup>151</sup>. Solamente la ley eterna es inmutable; las leyes temporales no lo son. Aunque san Agustín alaba la felicidad cristiana de los emperadores cristianos, tiene mucho cuidado en no confundir el orden temporal con el espiritual, lo hace consistir menos en su prosperidad secular que en la justicia de su administración y en su sumisión a Dios<sup>152</sup>.

Se puede pensar que esta heterogeneidad radical de los dos dominios garantiza su completa independencia en la obra de Agustín; pero otras consideraciones vienen a restablecer en la práctica las relaciones que su teoría parece romper. Es un hecho que, por ejemplo, después de haberle repugnado mucho, progresivamente san Agustín se inclina hacia una colaboración entre la autoridad religiosa y la autoridad civil. El espectáculo de su propia ciudad ganada por la Iglesia Católica por el simple temor de las leyes imperiales lo había marcado fuertemente y, según Gilson, “hasta el fin de su vida, admitió cada vez menos escrúpulos en la legitimidad de recurrir al brazo secular contra los heréticos y los cismáticos”<sup>153</sup>. Frente a tal posición, para no caer en una confusión, se hace necesario que echemos una mirada más detallada en la *Ciudad de Dios* para ver cómo concibe Agustín la autoridad civil, la ley, la justicia, la patria, la guerra y las relaciones de la Iglesia con el Estado.

---

<sup>151</sup> Cf. *De Lib. Arbit.*, I, 6; *De Civ. Dei*, V, 17.

<sup>152</sup> Cf. *De Civ. Dei*, V, 24.

<sup>153</sup> Cf. Gilson, E., *Op. cit.*, 1949, pp. 237.

## Capítulo II: La *Ciudad de Dios* y los orígenes de la autoridad política

### 2.1 Los fundamentos de la autoridad política en el libro la *Ciudad de Dios*

San Agustín reconoce que, por el orden natural, el hombre no tiene ninguna autoridad sobre el hombre; sólo tiene poder sobre las cosas y los animales, por eso dice en la *Ciudad de Dios*: “Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. *Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia*”<sup>154</sup>.

Todos los seres humanos tienen autoridad sobre los seres irracionales; todos fueron creados a la imagen de Dios; todos tienen un alma. Por ende, naturalmente todos son iguales y libres. Ningún otro ser humano les puede imponer alguna autoridad que ni siquiera tiene. En este contexto, los hombres podían vivir independientes y de manera dispersa, llevar una vida errante y solitaria, donde todos sus actos dependieran de su conciencia y de Dios<sup>155</sup>.

Sin embargo, hay otra ley de la naturaleza que interviene y lleva a los hombres a unirse unos con otros. Las bestias más feroces como el águila, el tigre, el milano, los que, precisamente por el terror que inspiran, parecen condenados al aislamiento, no pueden apartarse de esta ley. “¡Cuánto más es arrastrado el hombre por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con todos los hombres y a lograr la paz en cuanto esté de su parte!”<sup>156</sup>. Ésta es la manera como los hombres constituyen la ciudad. La primera tendencia fue para gozar de la paz “*ad ineundam pacem*”<sup>157</sup>, la segunda tendencia que mantendrá la unión de los hombres entre sí, fue la necesidad de seguridad “*ut se interim tutos ab injuriis facerent*”<sup>158</sup>. El tercero que hizo de la sociedad una familia y viene del fondo mismo de la raza, es el lazo de la sangre. San Agustín dice: “Y lo creó [Dios creó al hombre] solo además, no para privarle de la sociedad humana, sino para encarecerle

---

<sup>154</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 15.

<sup>155</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 77.

<sup>156</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 12.

<sup>157</sup> *Ibíd.*

<sup>158</sup> *Epist.*, 59.

más y más la unidad social y el vínculo de la concordia. Esta crecería si los hombres se unieran entre sí no sólo por la semejanza de la naturaleza, sino también por los lazos de parentesco”<sup>159</sup>.

Dicha sociedad primitiva, por decirlo así, se constituye por el vínculo de la concordia, es decir que la concordia es la base de la sociedad. Pero san Agustín agrega otro elemento importante, es el “*compositio voluntatum*”<sup>160</sup> (la coordinación de las voluntades). Él resume los dos componentes de la ciudad en estas palabras “*communio naturae*”<sup>161</sup> (comunidad de la naturaleza). Esta unión de los corazones, de las voluntades, de los intereses, este “*pactum societatis*”<sup>162</sup> crea un vínculo<sup>163</sup> que une unos a otros los miembros de la sociedad. Este vínculo está hecho de compromisos recíprocos, de derechos reconocidos, de deberes consentidos, de todo un código de obligaciones y de sacrificios.

Pero, ¿quién exigirá el cumplimiento de estos compromisos? Solamente un jefe. Así que se hace necesario que haya alguien que mande y que los demás lo obedezcan: “así, la ciudad terrena que no vive de la fe, apetece también de la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen en que sus quereres estén acordes de algún modo en lo concerniente a la vida mortal”<sup>164</sup>. En efecto, “sin el superior, el pueblo no puede ser gobernado”<sup>165</sup> (*locus vero superior sine quo regi populus non potest*), y “en todas partes el pacto de sociedad consiste en obedecer a los reyes”<sup>166</sup>.

Ahora bien, la sociedad está constituida: “un rey, una corte, unos ministros, un pueblo”<sup>167</sup>. Cuando el pueblo escoge al rey, es la naturaleza la que lo guía en esta opción. San Agustín nos dice que los ciudadanos son de hecho los elementos, los gérmenes “*elemente et semina*”<sup>168</sup> de la ciudad. La primera combinación de estos elementos, el primer florecimiento de estos gérmenes, es la familia. Y la familia es la

---

<sup>159</sup> *De Civ. Dei*, XII, 21.

<sup>160</sup> *Ibid.*, XVIII, 17.

<sup>161</sup> *Ibid.*, XVIII, 2.

<sup>162</sup> *Confes.*, III, 8, 15.

<sup>163</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XVIII, 2; *Epist.*, 138, 10.

<sup>164</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 17.

<sup>165</sup> *Ibid.*, XIX, 19.

<sup>166</sup> *Confes.*, III, 8, “*generale quippe pactum est societatis, obedire regibus suis*”.

<sup>167</sup> *En. in Ps.*, 9, 8.

<sup>168</sup> *Ibid.*

célula, el núcleo de la sociedad “*seminarium est civitatis*”<sup>169</sup>. Por ello, señala san Agustín:

La casa debe ser el principio y fundamento de la ciudad. Todo principio dice relación a su fin, y toda parte a su todo. Por eso es claro y lógico que la paz doméstica debe redundar en provecho de la paz cívica; es decir, que la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen debe relacionarse con la ordenada concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen. De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma<sup>170</sup>.

En este contexto, se puede decir que la autoridad política es derivada de la autoridad familiar; toma muy claramente su raíz “y esto es tan conforme con el orden natural, que el nombre de padre de familia trae de aquí su origen, y está tan divulgado, que aun los señores injustos se precian de él”<sup>171</sup>.

San Agustín pone un orden en la cuestión de la autoridad, primero que todo es el alma la que manda al ciudadano, luego el padre de familia, y finalmente el rey; hay un lazo que une estas tres autoridades, una ley que las hace completar una a otra, las jerarquiza y las subsume en la última. Lo que manda en el hombre, en la familia, en la ciudad, es lo que hay de mejor<sup>172</sup>. Por eso san Agustín escribe: “Justino, que, siguiendo a Trogo Pompeyo, escribió en latín, como él, y no a la vez, brevemente la historia griega, o por mejor decir, exótica, comienza su obra de este modo: ‘al principio, el mando de los pueblos y de las naciones estaba en manos de reyes, a quienes promovía a la cumbre de esta majestad, no la ambición popular, sino su considerada reputación entre los buenos’”<sup>173</sup>.

¿De dónde sacaban estos reyes su poder? Como el hombre no tiene ninguna autoridad sobre el hombre, ni los miembros de la sociedad pueden ni por generación ni por sufragios dar a uno de ellos lo que ellos no tienen, hay que buscar fuera de la humanidad el derecho de mandar a los hombres, es decir, en Dios. San Agustín cita muchos textos de la Escritura para ilustrar esta posición: “*per me reges regnant, et tyranni per me tenent terram*”, “por mí reinan los reyes, y ocupan los tiranos por mí la tierra”<sup>174</sup>. “*Non*

<sup>169</sup> *De Civ. Dei*, XV, 16, 3.

<sup>170</sup> *Ibid.*, XIX, 16.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> Combès, G., *Op. cit.*, p. 80.

<sup>173</sup> *De Civ. Dei*, IV, 6.

<sup>174</sup> Prov. 8, 15, citado en *De Civ. Dei*, V. 19.

*est potestas nisi a Deo*”, “pues no hay autoridad que no provenga de Dios”<sup>175</sup>. Y en *La ciudad de Dios*, anota: “luego el espíritu de vida, que vivifica todas las cosas y que es creador de todo cuerpo y de todo espíritu creado, es Dios mismo, espíritu ciertamente increado. En su voluntad está la potencia suma, por la cual ayuda las voluntades buenas de los espíritus creados, juzga las malas, las ordena todas y otorga potencia a unas y la niega a otras. De igual modo que es creador de todas las naturalezas, es dador de todos los poderes”<sup>176</sup>. Así, no es ni la suerte, ni el sufragio, ni la herencia lo que da el poder, sino Dios mismo que, por una delegación de su poder otorgado a cada nación, hace designar el jefe y lo reviste del mandato.

Es a la acción regular de las leyes, al juego natural de la actividad humana, al desarrollo, en pocas palabras, de las causas segundas, que Dios remite el papel de determinar la forma de la autoridad, el sujeto al que está transmitida y el modo de transmisión. San Agustín lo muestra en un apartado especial de *De Civitate Dei*, donde dice:

Cicerón trata de rebatir a éstos de formal tal, que cree que no monta sobre ellos, sino suprime la adivinación. Y se afana por suprimirla, negando que haya ciencia de los futuros, y sostiene con todas sus fuerzas que no existe en absoluto, ni en Dios ni en el hombre y que no haya predicción de cosas. [...] Contra todos estos sacrilegios e impíos atrevimientos, nosotros afirmamos que Dios sabe todas las cosas antes de que sucedan, y que nosotros hacemos por nuestra voluntad cuanto sentimos y conocemos que no se hace sino queriéndolo nosotros. [...] Con todo, de que sea cierto para Dios el orden de todas las cosas, no se sigue que nada haya en el arbitrio de la voluntad, porque también nuestras mismas voluntades están en el orden de las cosas, que es cierto para Dios y se contienen en su presciencia, ya que son causas de las acciones humanas. Y por ende, el que presabe todas las causas de las cosas, sin duda no puede ignorar entre estas causas a nuestras voluntades, que presupo son causa de nuestras acciones. [...] De igual modo que es creador de todas las naturalezas, es dador de todos los poderes, no de los quererres malos, porque los malos quererres no proceden de Él, porque son contra la naturaleza, que procede de Él<sup>177</sup>.

Así, vemos que la voluntad divina se combina con la voluntad humana en la transmisión de la investidura de la autoridad. A pesar de que la voluntad humana puede ser mala y, por ello, viola el orden de la naturaleza, nunca vicia la fuente divina del poder. Dios distribuye sus bienes tanto a los buenos como a los malos y esta distribución se hace de la misma manera tanto para los Imperios como para los individuos; los dispensa según las necesidades de los tiempos que gobierna por su sabiduría<sup>178</sup>.

<sup>175</sup> Rom. 13, 1, citado en *En. in Ps.*, 61, 21.

<sup>176</sup> *De Civ. Dei*, V, 9, 4.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, V, 9, 1-4.

<sup>178</sup> Cf. *Ibíd.*, V, 26.

Aquí tenemos un punto muy fuerte del pensamiento de san Agustín, como es el papel de la Providencia en la sucesión de los gobiernos. Él lo resume en esta frase: “*prorsus divina providentia regna constituuntur humana*”, indudablemente, la divina providencia constituye los reinos humanos”<sup>179</sup> y, muchas veces desarrolla esta concepción:

Este Dios, autor y dador de la felicidad, porque sólo Él es el verdadero Dios, sólo Él distribuye los reinos terrenos a los buenos y a los malos. Y esto lo hace no temeraria, ni fortuitamente, ya que es Dios, no fortuna, sino según un orden de cosas y de tiempo, oculto para nosotros y conocidísimo para Él. A este orden de tiempo sirve, no sujeto a él, sino que lo rige como señor y como moderador lo dispone<sup>180</sup>.

Como creador y moderador inmutable de todo lo que es sujeto al cambio, de hecho, sabe mejor que el hombre lo que es necesario a cada época, y cuándo se debe acordárselo, quitárselo, aumentarlo, disminuirlo, hasta que todos los siglos, en los cuales cada período respondía a las necesidades que pide el estado del mundo, hayan cumplido la plenitud de su ciclo y de su belleza, como el concierto inmenso de un artista inefable<sup>181</sup>. Entonces, según la interpretación de Gustave Combès al libro V, 2 de la *Ciudad de Dios*, “ya que Dios es autor y regulador de todo, es imposible que haya querido dejar los reinos de la tierra y sus gobiernos fuera de las leyes de Providencia”<sup>182</sup>.

Así pues, adaptados a las necesidades, a las tendencias, a los caprichos de cada época, los diversos regímenes políticos reciben de Dios, sin privilegio a alguno, la delegación misteriosa de mandar en su nombre. Que sean prósperos o desgraciados, que crezcan o se mueran, que se derriben unos a otros por la revolución o la guerra, que transformen, aun hasta la contradicción, los métodos de gobierno, todo ello la Providencia lo preside desde su nacimiento, en su progreso, ya hasta su caída. Ella sigue atentamente la evolución de sus ideas, cuida la marcha de sus instituciones, hace el balance de sus méritos y regula, conformemente a una justicia rigurosa, su sucesión<sup>183</sup>.

San Agustín menciona que los méritos del género humano proceden de una justicia que nos supera. Dios sabe lo que no sabemos. Los jefes que nos da son la emanación

---

<sup>179</sup> *Ibíd.* V, 1.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, IV, 33.

<sup>181</sup> Cf. *Epist.* 138, 5.

<sup>182</sup> Combès, G., *op. cit.*, p. 83; cf. *De Civ. Dei*, V, 2.

<sup>183</sup> Cf., *Ibíd.*, p. 84.

espontánea de toda civilización. Son buenos, si ella es buena, mala, si ella es mala y, todos nos fueron dados para nuestra recompensa o nuestro castigo “*propter diversa merita generis humani, Deo magis nota quam nobis*”, “puede, sin embargo, existir otra causa más oculta, más conocida de Dios que nosotros por los diversos méritos del género humano”<sup>184</sup>.

## 2.2 Las formas de gobierno

Generalmente, los teóricos del poder tratan de mostrar las ventajas y los defectos de varios regímenes políticos. Todas las formas de gobierno pasan bajo sus críticas, ya sea la democracia, la monarquía o la aristocracia. Sin embargo, de alguna manera todos optan por algún gobierno que corresponda a los criterios que fijan, basándose en gran medida en sus prejuicios y en la idea general que tienen de la autoridad. Platón quisiera que la aristocracia de los sabios gobernara el Estado, en cambio, para Aristóteles es la clase media la que debería tener el poder. Cicerón, por su parte, deseaba una constitución política basada en una armonía sabia de las tres formas de gobierno<sup>185</sup>. En cambio, san Agustín adopta una postura de indiferencia radical frente a todas estas formas de gobierno.

San Agustín no aprueba ni rechaza ninguna de las formas de gobierno, por eso escribe: “¿qué importa bajo el imperio de quién viva el hombre que ha de morir, si los que imperan no obligan a impiedades e injusticias?”<sup>186</sup> Así, todas las formas de gobierno parecen aptas para administrar la ciudad, pero con la condición de mantener la justicia y respetar la religión. San Agustín reconoce los derechos de cada una de estas formas de gobierno, les otorga la misma bondad y les promete la misma sumisión.

Fiel a este principio, ni un solo instante san Agustín dejar dar su adhesión al Imperio, pues descubre que cada régimen es el régimen querido por Dios y merecido por el mundo romano dependiendo de su situación o contexto. Como ciudadano no tiene

---

<sup>184</sup> *De Civ. Dei*, V, 19.

<sup>185</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 85.

<sup>186</sup> *De Civ. Dei*, V, 17, 1.

mucho de qué quejarse sobre la justicia del Imperio. Como obispo, lo ve protegiendo a su religión. Así, considera a los emperadores (incluso a Domiciano) como mandatarios de Dios. Según él, el Imperio se vuelve, desde Teodosio, asociado de Cristo<sup>187</sup>. Todas las ruedas de la administración imperial están impregnadas por el cristianismo. En este sentido, oponiendo los emperadores cristianos a Nerón, Agustín señala: “los verdaderos piadosos que a su vida moral unen la ciencia de regir los pueblos, son una bendición para las cosas humanas si por la misericordia de Dios gozan de poder”<sup>188</sup>. En este contexto, Constantino y Teodosio llaman mucho la atención de san Agustín; del primero, dice: “reinó largo tiempo, y, él solo augusto, sostuvo y defendió todo el orbe romano. En la administración y gerencia de las guerras fue muy victorioso”<sup>189</sup>. Y del segundo dice: “estas obras buenas y otras por el estilo, que sería prolijo enumerar, llevó consigo él de este vapor temporal de la encumbración y alteza humana. El premio de estas obras es la eterna felicidad, cuyo dador es Dios, y la da a solo los verdaderamente piadosos”<sup>190</sup>.

En una de sus cartas, san Agustín hace alusión a algunas virtudes que fueron la base del Imperio cristiano, como la pobreza voluntaria, la continencia, la justicia, la concordia, la bondad, la verdadera piedad y todas las virtudes que son como la luz de la vida<sup>191</sup>. Él hace referencia a ellas porque constituyen la base de la vida cívica. Son, salvo la verdadera piedad, las virtudes antiguas del pueblo romano. Actualizándolas, refrescándolas y renovándolas por la fe, el cristianismo ha regenerado el Imperio<sup>192</sup>. Aunque el cristianismo no podía evitar que en el Imperio se dieran ni los crímenes ni las faltas, al purificar sus costumbres, alivia sus leyes, eleva su alma, lo salva del hundimiento y le da una gran confianza en el futuro<sup>193</sup>.

Aunque san Agustín habla así del régimen de Roma, no se puede decir que lo trata como el régimen ideal, ya que como hemos visto anteriormente, si reconoce sus grandezas, no disimula sus debilidades; encuentra en él dos cosas sospechosas: la pasión

---

<sup>187</sup> Cf. *Ibíd.*, V, 26.

<sup>188</sup> *Ibíd.*, V, 19.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, V, 25.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, V, 26.

<sup>191</sup> Cf. *Epist.*, 138, 16.

<sup>192</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 88.

<sup>193</sup> *Ibíd.*

de dominar<sup>194</sup>, la forma más fuerte del orgullo, y el bandolerismo<sup>195</sup>, la forma más brutal de la injusticia. Su expansión le parece desastrosa<sup>196</sup>. La explotación de los débiles es más fácil, la corrupción más invasora, los controles de todo tipo más arduos. La estabilidad del Imperio Romano le parece comprometida. La guerra civil puede empezar por múltiples hogares o casas<sup>197</sup> y, la guerra extranjera puede entrar por varias fronteras<sup>198</sup>. Por ello san Agustín dice:

Aunque quisiera antes inquirir un poquito cuál sea la razón y cuál la prudencia en gloriarse de la grandeza y de la extensión del Imperio, puesto que no puedes probar la felicidad de estos hombres. A éstos los vemos envueltos siempre en desastres bélicos y en sangre civil y enemiga, pero humana, siempre con tenebroso temor y con cruel codicia, de suerte que su alegría es comparable a la espléndida fragilidad del vidrio, cuya fractura se teme por momentos. Para enjuiciar con más facilidad esto, no nos desvanecemos llevados de la inanidad del viento ni encandilemos el ojo de nuestra intención con altisonantes vocablos como pueblos, reinos, provincias<sup>199</sup>.

Para san Agustín el ideal de la vida cívica consistiría en una organización del mundo en pequeños reinos o Estados, éstos excitándose por una emulación fraternal para la conquista de la paz más fácil y de una civilización más perfecta. Su vecino sería una atracción, en vez de una obsesión. La igualdad de sus fuerzas sería una común salvaguardia. Como no hay nada que temer, llegarían a amarse unos a otros y a establecer la concordia en la gran familia humana. En este contexto, el obispo de Hipona anota: “consideren si es propio de varones buenos gozarse de la grandeza del reino. [...] De esta suerte, gozando en concorde vecindad, todos los reinos de mayor felicidad en las cosas humanas fueran pequeños, y así hubiera en el mundo muchísimos reinos de naciones, como hay en la ciudad muchísimas casas de ciudadanos”<sup>200</sup>.

---

<sup>194</sup> Cf. *De Civ. Dei*, III, 14.

<sup>195</sup> *Ibid.*, IV, 7.

<sup>196</sup> *Ibid.*, IV, 3.

<sup>197</sup> *Ibid.*, XIX, 5.

<sup>198</sup> *Ibid.*, XIX, 7.

<sup>199</sup> *Ibid.*, IV, 3.

<sup>200</sup> *Ibid.*, IV, 15.

### 2.3 Las tareas de la autoridad

Que sea un Imperio o una federación de pequeños reinos o Estados, de una monarquía, de una aristocracia o de una república, la autoridad que tiene Dios como origen debe tener la justicia como fundamento. La justicia le es anterior, ella es inmutable, eterna, soberana. Domina el espacio y el tiempo. Se impone a todos los países, a todas las instituciones y a todas las conciencias. Al hombre, Dios sólo le ha dado el poder para aplicar las leyes; con mucha frecuencia el hombre olvida la justicia, por su tendencia a confundirse con ella y considerar de manera igual la fuerza y el derecho; luego porque la justicia le parece inferior a él y no le parece importante obedecerla, sino más bien mandarla; en este caso, la fuerza tiene la primacía sobre el derecho; finalmente, no es tanto que la justicia le parezca inferior a él, sino que estima, más bien, que para poder gobernar mejor, será necesario violarla, en cuyo caso la fuerza aniquila el derecho<sup>201</sup>.

Estos tres errores perniciosos los rechazó Cicerón en el *De Republica*<sup>202</sup> y en el *De Officiis*<sup>203</sup>. San Agustín adopta estos argumentos y los vuelve, como Cicerón, en contra de la política romana; agrega solamente el aporte del demonio con respecto a la aparición de la injusticia en el mundo<sup>204</sup>. La justicia está encima de los gobiernos, es la que los mantiene, no pueden ser fuertes sin darle a ella los primeros honores; “*nec omnino nisi magna iustitia geri aut stare posse rempublicam*”<sup>205</sup> “en modo alguno puede gobernarse o subsistir la república si no es sobre la base de una gran justicia”. Entonces, si miramos las formas de gobierno, vemos que en la monarquía, si el rey es injusto, es un tirano; en la aristocracia, si los jefes son injustos, son una facción; en la democracia, si el pueblo es injusto, es un tirano. Pero en estos tres casos, el Estado no solamente está corrupto, sino también destruido<sup>206</sup>.

La justicia es la base del poder; éste pierde su equilibrio y su estabilidad cuando abandona la justicia<sup>207</sup>. Cuando la justicia no lo dirige, es como si estuviera en una aventura sin freno, del agrado de los instintos y de las pasiones; pierde su rectitud y su

---

<sup>201</sup> Cf. *Ibíd.*, II, 21, 2.

<sup>202</sup> Cf. Cicerón, *De Republica*, II, 43.

<sup>203</sup> Cf. Cicerón, *De Officiis*, I, 19.

<sup>204</sup> Cf. *De Trin.*, XIII, 13-17.

<sup>205</sup> *De Civ. Dei*, II, 21, 1.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, II, 21, 2.

<sup>207</sup> *Ibíd.*, XIX, 17.

equilibrio<sup>208</sup>. La justicia es como la madre de todas las virtudes, así que el poder que la rechaza niega al mismo tiempo la prudencia, la templanza<sup>209</sup>, y se condena a todos los excesos y a todas las tiranías. No es nada más que una deformación o una caricatura de la autoridad. Es en este contexto que san Agustín presenta esta anécdota:

Desterrada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? Y las mismas piraterías, ¿qué son sino pequeños reinos? También ésta es un puñado de hombres, rígease por el poderío de un príncipe, lígase con un pacto de sociedad y repártese su botín según las leyes de sus decretos. Si este mal crece, porque se le añaden hombres perdidos hasta enseñorearse de lugares, fundar cuarteles, ocupar ciudades, subyugar pueblos, toman el nombre más auténtico de reino, este nombre se lo da ya abiertamente, no la culpabilidad perdida, sino la impunidad añadida. En plan de chiste, pero en verdad, respondió un pirata preso a Alejandro Magno, que le preguntaba qué le parecía del sobresalto en que tenía la mar. Él, con arrogante libertad le dijo: “lo que te parece el tener tú turbada toda la tierra. Sólo que a mí, por hacerlo con un pequeño navío, me llaman ladrón, y a ti, por hacerlo con una gran escuda, emperador<sup>210</sup>”.

Pues, lo propio de la justicia es hacer con más exactitud su tarea que consiste en dar a cada uno lo que se le debe, sin fraude ni favor<sup>211</sup>. Es a la luz de esto que san Agustín llega a formular las tres tareas de la autoridad, que son: *officium imperandi*, *officium providendi*, *officium consulendi*<sup>212</sup>.

El *officium imperandi* no es solamente un honor sino también un cargo. El honor de mandar es muy seductor, pero sus atracciones desaparecen bajo las responsabilidades que lo agobian. De hecho nada es más difícil que mandar; hay que saber mandarse a sí mismo<sup>213</sup>. Hay que cuidarse de dos grandes peligros que rodean a todos los tronos: el orgullo de sentirse primero o superior (*principandi superbia*)<sup>214</sup> y la pasión de dominar (*cupiditas dominandi*)<sup>215</sup>.

Reconocer que sólo Dios es grande y que uno es hombre aunque esté mandando a millones de hombres, no es nada fácil, como lo hemos visto en el Imperio Romano; no obstante, nada es más necesario. Los reyes son hombres como los súbditos, tienen un nombre común que es: hombre<sup>216</sup>. Creer que se tiene una esencia superior a los que

<sup>208</sup> *En. in Ps.*, 63, 11.

<sup>209</sup> *Opus Imperf. Contra Julianum*, I, 34, 36.

<sup>210</sup> *De Civ. Dei*, IV, 4.

<sup>211</sup> *Opus Imperf. Contra Julianum*, I, 35.

<sup>212</sup> *Cf. De Civ. Dei*, XIX, 14.

<sup>213</sup> *Cf. De Trin. Dei*, XIII, 17.

<sup>214</sup> *Cf. En. in Ps.*, 127, 4.

<sup>215</sup> *Cf. Contra Parmenianum*, III, 15.

<sup>216</sup> *Cf. En. in Ps.*, 124, 7.

gobierna es la manera más notable de aminorarse a sus ojos, ya que el orgullo lleva consigo todas las degradaciones. El orgullo hace fermentar y corromper el alma como una masa de jactancia y de vanidad<sup>217</sup>.

La pasión de dominar es corruptora como el orgullo. Por eso san Agustín dice: “*hominem dominari delectat*” y agrega: “*vitium malum, vitium primum*”<sup>218</sup>, es decir que este vicio es la mayor tara del poder. Este vicio consiste en tratar a la autoridad como un bien personal del que se puede usar y abusar según que le plazca. El más grande de estos abusos, para un jefe ambicioso, es romper el pacto social a su interés<sup>219</sup> y escamotear la libertad y abrumar con un yugo de hierro a los ciudadanos<sup>220</sup>. Este jefe hace más que eso, no sueña más que con combates y conquistas. No importa la cantidad de territorio de su reino, siempre lo ve demasiado pequeño y busca sin ningún escrúpulo conquistar el de su vecino; muchas veces es lo que hace el Senado romano<sup>221</sup>. Así, san Agustín anota: “Es evidente que, pues, que quien considere con dolor males tan enormes, tan horribles y tan inhumanos, reconoce en ellos la miseria. Y el que los sufre o considera sin dolor es mucho más miserable al creerse feliz, porque ha perdido el sentimiento humano”<sup>222</sup>; entonces, no es la “*civitas imperans*” que manda según la ley de la justicia, es la “*civitas imperiosa*” que normaliza el ejercicio de su poder sobre sus apetitos desencadenados<sup>223</sup>.

Los jefes de Estado no se pueden complacer solamente en el orgullo y en el espíritu de dominación, el *officium imperandi* conlleva obligaciones positivas que hay que saber cumplir y responsabilidades que hay que endosar. Las instituciones que hay bajo su poder son para la orientación y la protección de la ciudad (*pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae*)<sup>224</sup>. De todas las ciencias, la más difícil<sup>225</sup> es la de mandar; no sufre ni de mediocridad de espíritu, ni de vulgaridad de carácter, ni de insuficiencia de voluntad. El que tiene que cuidar del pacto social y tiene en su mano los mecanismos de

<sup>217</sup> Cf. *Contra Parmenianum*, III, 15.

<sup>218</sup> *Sermo*, 92, 3.

<sup>219</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>220</sup> Cf. *de Civ. Dei*, XIX, 12.

<sup>221</sup> *Ibíd.*, III, 26, 27.

<sup>222</sup> *Ibíd.*, XIX, 7.

<sup>223</sup> *Ibíd.*

<sup>224</sup> *Ibíd.*, V, 24.

<sup>225</sup> *De Ordine*, II, 54.

la vida nacional debe imponerse más que por la obediencia por la altura de su visión, su espíritu de decisión, su inquebrantable firmeza<sup>226</sup>, es decir, que él debe saber mandar.

Los hombres se unen en ciudades y en reinos para poder ser más fuertes, más tranquilos y más felices. Así, a su jefe le incumbe la responsabilidad de proveer esta tranquilidad y esta felicidad; debe encontrar lo que es necesario para ellos, incorporar sus deseos y sus necesidades y tratar de satisfacerlos lo mejor posible; en otras palabras, debe ser su providencia<sup>227</sup>. De ahí viene la segunda tarea de la autoridad, que es el *officium providendi*. Es una tarea difícil ya que con frecuencia los ciudadanos aspiran a bienes engañosos que son peligrosos tanto para ellos como para el Estado. De ahí surge la necesidad para el gobierno de poner freno a las pasiones populares, de discernir con inteligencia los verdaderos intereses de la nación y, con los ojos fijados en este objetivo, mostrarlo con un gesto decidido al pueblo, ofreciéndole los medios para alcanzarlo<sup>228</sup>.

¿Qué es lo que la autoridad debe procurar a su pueblo para mantener su bienestar? Hay reyes que buscaron procurar a su pueblo el placer, por ejemplo, Sardanápalo; pero lo hizo de modo tal que llegó a precipitar el hundimiento del Imperio Asirio. Entonces, todos los poderes que se convirtieran en proveedores de voluptuosidad tendrían un fin como el de Asiria. Por eso Agustín dice:

Que abunden las mujeres públicas, [...] Que se edifiquen anchurosos y suntuosos palacios; que con frecuencia se celebren opíparos convites, y que donde a cada uno más gusto le diere o tuviere más oportunidad, de día y de noche, se juegue, se beba, se invite, se gaste. Que reine por doquier estrépito de bailes. Húndanse los teatros al griterío de una lujurante alegría y de todo género de placeres bestiales y torpísimos. [...] ¿Qué hombre sensato compara esta república, no diré al Imperio romano, sino al palacio de Sardanápalo?<sup>229</sup>

Así, deteriorada y corrupta, esta república está condenada a arruinarse<sup>230</sup>; el placer tiene este privilegio funesto de endurecer el corazón y desarmar las voluntades<sup>231</sup>. En este contexto, san Agustín cita a Escipión: “Pues no tenía él por dichosa aquella república que mantenía las murallas en pie y las costumbres por el suelo”<sup>232</sup>. La autoridad debe cuidarse de proveer los placeres desenfrenados en la ciudad, prohibirá los que hacen

---

<sup>226</sup> *De Civ. Dei*, V, 24.

<sup>227</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 95.

<sup>228</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>229</sup> *De Civ. Dei*, II, 20.

<sup>230</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>231</sup> Cf. *Ibíd.*, V, 20.

<sup>232</sup> Cf. *Ibíd.*, I, 33.

escándalos y llevará los demás a esta sabia moderación o templanza que pidieron los propios filósofos paganos<sup>233</sup>.

Otros poderes tratan de garantizar la riqueza del pueblo, pero eso es muy peligroso ya que eso es halagar el pueblo en lo que le interesa más después del placer y darle un poderoso medio de perversión. San Agustín se entristece frente a este amor del oro que habita el corazón de tantos hombres, le parece injusto que el ser humano quiera poseer muchos bienes, pero no quiera conformarse al bien<sup>234</sup>. Se indigna de esta opinión común, a saber, que el valor de un hombre se mide por su dinero “*Quantum habebis, tantum eris*”<sup>235</sup>. Se burla de esta codicia universal: “*frange lunam, et fac fortunam*” “rompa la luna y haz oro con ella”<sup>236</sup>.

Pero contra los maniqueos, reconoce que este oro, demasiado amado, es legítimo y necesario<sup>237</sup> y se vuelve sospechoso por el mal uso que hacen de él<sup>238</sup>. Así, este mal uso es temible para una nación cuando muchos ciudadanos y, especialmente, los más poderosos, se vuelven culpables o cómplices<sup>239</sup>. Eso conlleva muchos peligros, el primero es que el rico explota al pobre: “Lo que más nos importa, [dicen los paganos], es que cada uno acreciente más sus riquezas, que provean a los diarios despilfarros, por los cuales el que tenga mayor poder someta a sí a los más ruines. Que los pobres obedezcan a los ricos por saciar su hambre y que a su amparo gocen de una tranquila ociosidad. Que los ricos abusen de los pobres para sus clientelas y para satisfacción de su fausto”<sup>240</sup>. El segundo peligro es que las costumbres se corrompen con una espantosa rapidez<sup>241</sup>. El tercero es que el egoísmo crece en el corazón, los intereses particulares priman sobre los de la nación; y se llega a esta paradoja donde el Estado se empobrece en la medida misma que los ciudadanos se enriquecen. En este sentido san Agustín cita a Salustio, que relata las palabras de Cratón:

No creáis, dice, que nuestros antepasados hicieron grande la república con las armas. Si así fuera, tuviéramosla mucho más hermosa, porque tenemos mayor abundancia de aliados y de

<sup>233</sup> Cf. *Ibíd.*, V, 20

<sup>234</sup> Cf. *Sermo* 107, 6.

<sup>235</sup> *De disciplina Christiana*, VIII, 9.

<sup>236</sup> *Ibíd.*

<sup>237</sup> *De Moribus Ecclesiae*, I, 80.

<sup>238</sup> *Sermo*, 50, 7.

<sup>239</sup> Cf. *De Civ. Dei*, I, 10.

<sup>240</sup> *Ibíd.*, II, 20.

<sup>241</sup> Cf. *Epist.*, 138, 16.

ciudadanos, amén de más armas y caballo que ellos. Pero hubo otras cosas que los hicieron grandes, y de que carecemos nosotros: en casa, la industria; fuera, el justo imperio y el ánimo libre en dictaminar y exento de culpa y de pasión. En lugar de esto, nosotros gozamos del lujo y la avaricia. [...] Y nos es maravilla, donde cada uno de vosotros se interesa en privado por su persona, donde en casa se da a los placeres, y aquí se hace esclavo del dinero y del favor. De todo lo cual se sigue que se acomete a la república como a una víctima sin defensa<sup>242</sup>.

Así se hace evidente que, a menos de que esté trabajando contra la nación y contra sí mismo, el poder no debe promover ni el dinero ni el placer. Los ciudadanos se enriquecerán sin él, pero teniendo en cuenta que todos los hombres son hermanos, reprimirá los abusos de la riqueza e impondrá a los que tengan fortuna el servir tanto a los intereses del pobre como a los intereses del Estado<sup>243</sup>.

Otros poderes buscan la gloria, es la gran idea de Cicerón que san Agustín resume así:

Tulio mismo no pudo disimular esto en los libros que escribió *Sobre la República*, donde habla de la constitución del príncipe en una ciudad, y dice que hay que alimentarlo con la gloria. A renglón seguido refiere que el amor de la gloria inspiró a sus mayores muchas maravillas. No sólo no oponían resistencia a este vicio, sino que juzgaban que debía ser alentado y encendido, en la convicción de que era útil para la república<sup>244</sup>.

San Agustín no rechaza esta idea, estima que el amor de la gloria agita el valor, es el antídoto de la corrupción, el alimento esencial del patriotismo. Sin embargo, subraya que impulsado al extremo, se convierte prontamente en un vicio<sup>245</sup>. Aunque este vicio es menos peligroso que los demás y, en cierta ocasión, tiene el privilegio de elevar a las almas y las hace cumplir maravillas<sup>246</sup>, tiene una tendencia invencible a transformarse en espíritu de dominación<sup>247</sup>. Los antiguos romanos hicieron ciertamente grandes cosas, pero a precio de muchas lágrimas y de sangre. Además, llevaron en su carro todas las corrupciones de los pueblos vencidos; el lujo, la pereza, el derroche, estas frutas envenenadas ganaron a sus voluntades que no habían flaqueado en ningún combate<sup>248</sup>. Esto hace que su gloria se desvanezca, y que el Estado, a pesar de sus victorias y conquistas, no tenga más que la sombra de su poder.

San Agustín juzga más sabio este verso de Horacio para refrenar la libido de dominar:

---

<sup>242</sup> *De Civ. Dei*, V, 12, 5.

<sup>243</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 98.

<sup>244</sup> *De Civ. Dei*, V, 13.

<sup>245</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>246</sup> Cf. *Ibíd.*, V, 12.

<sup>247</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>248</sup> Cf. *Epist.*, 138, 16.

« *latius regnes avidum domando  
Spiritus, quam si Libyam remotis  
Gadibus iungas, et uterque Poenus  
Serviat uni* »<sup>249</sup>.

“Reinarás, domando tu insaciable espíritu, más anchurosamente que si juntaras Libia con la lejana Cádiz y te sirvieran Cartagos”.

La mejor manera que un Estado tiene para defender su poder es poner límites a sus fronteras. El verdadero poder no tiene nada que ver con el orgullo que lleva a los pueblos a buscar dominar a los demás. De hecho, no sólo este deseo de dominación conlleva en sí elementos de debilidad, destinados a arruinarlo, sino también cuando su exaltación cae, se degenera en lasitud y en languidez. La historia del pueblo romano nos enseña que la salud, la fuerza y la felicidad del país no se encuentran ni en el placer, ni en la riqueza, ni en la gloria, sino más bien, en una cosa santa que regula los instintos, modera las pasiones, arma las energías: *la virtud*<sup>250</sup>.

Así, si la autoridad quiere cumplir su tarea de ser providencia para su pueblo, ante todo debe preocuparse de cultivar y desarrollar las virtudes en los ciudadanos. Es en este sentido que san Agustín cita las palabras de Salustio:

Pero, unos pocos, buenos según su módulo, administraban grandes haciendas y, tolerados y atemperados aquellos males, crecía aquella república por la providencia de esos pocos buenos, como atestigua el mismo historiador, que, leyendo y oyendo él las muchas y preclaras hazañas realizadas en paz y en guerra, por tierra y por mar, por el pueblo romano, se interesó por averiguar qué causa sostuvo principalmente tan grandes hazañas. Sabía él que muchas veces los romanos habían peleado con un puñado de soldados contra grandes legiones de enemigos; conocía las guerras libradas con escasas riquezas contra opulentos reyes. Y dijo que después de mucho pensar, le constaba que la egregia virtud de unos pocos ciudadanos había realizado todo aquello, y que el mismo hecho era la causa de que la pobreza venciera a las riquezas, y la poquedad a la multitud<sup>251</sup>.

La virtud es contagiosa como el vicio. Si tiene la primacía en un Estado, hará del pueblo un buen pueblo. Pero para ello, se necesita que los jefes practiquen estas virtudes, deben ser íntegros, austeros, activos en el trabajo, enemigos del fraude y de la intriga, felices de empobrecerse para enriquecer al Estado y aun más felices para morir por él, así

<sup>249</sup> Citado en *De Civ. Dei*, V, 13.

<sup>250</sup> Cf. Combès, G., *op. cit.*, p. 99.

<sup>251</sup> *De Civ. Dei*, V, 12, 6.

fueron los buenos jefes romanos<sup>252</sup>. El pueblo romano, tomando por dioses los dones de Dios, llegaron a construir un templo a la Virtud y otro al Honor<sup>253</sup>. San Agustín nos dice que los romanos llevaban estos templos dentro de sí mismos antes de construirlos en mármol; y la fuerza de la república está en esta religión de la virtud, en este culto de honor que, en cierta ocasión, supo inspirar a los ciudadanos. Él ve en eso un buen ejemplo o una buena enseñanza que todos los pueblos deben seguir; dice: “*et nobis proposita necessariae commonitionis exempla*”, “y a nosotros se nos propusieron ejemplos de admonición necesaria”<sup>254</sup>. Con su clara visión de hombres providenciales, los antiguos romanos sentían que las costumbres son la gran armazón de la ciudad, que todas las instituciones procedan de ellas y que un país es próspero y fuerte en la medida en que el alma es virtuosa y valerosa; todo jefe de Estado debía sentir como ellos y actuar en consecuencia. Se dirá que todos los asuntos políticos, financieros, económicos, internacionales son, básicamente, asuntos morales y que, para poder resolverlos, debe alimentarse y alimentar a su pueblo de virtud. Podrá hacerlo más fácilmente ahora con una fuerza que no tuvieron los antiguos romanos: el cristianismo. ¡Qué no habrían hecho si lo hubieran tenido!<sup>255</sup> La religión de Cristo no se complace meramente en enseñar la virtud, sino que también da los medios para practicarla, alimentarla, ampliarla e instalarla soberana en lo más profundo de la conciencia. Bajo la acción misteriosa de la gracia, la virtud es más que una fuerza, se convierte en la vida de la ciudad entera.

Cabe subrayar que la virtud no encuentra su fin en el hombre, sino más bien en Dios; la Escritura dice: “¡feliz la nación cuyo Dios es Yahvé, el pueblo que escoge para sí como heredad!”<sup>256</sup>. Así, la verdadera felicidad de la vida se encuentra en Dios. Dios es para los jefes de Estado lo más importante o precioso de todos sus colaboradores. Rey interior de las almas, las dota de todas las virtudes morales que hacen la felicidad y de todas las virtudes cívicas que hacen la felicidad de las ciudades<sup>257</sup>. Así, ocupa la mayor parte de esta obra de moralización que incumbe a la autoridad. Entonces, para que el

---

<sup>252</sup> *Ibíd.*, V, 18.

<sup>253</sup> *Cf. Ibíd.*, V, 12.

<sup>254</sup> *Ibíd.*, V, 18.

<sup>255</sup> *Cf. Combès, G., Op. cit.*, p. 101.

<sup>256</sup> *Ps.*, 33 (32), 12

<sup>257</sup> *Epist.*, 159, 9.

*officium providendi* de la autoridad pueda ser realizado de modo más fecundo y completo, es menester que junte su voluntad y sus acciones a la voluntad de Dios<sup>258</sup>.

El modo de esta acción, los sentimientos en los cuales se debe ejercer, las cualidades que deben tener constituyen el “*officium consulendi*”<sup>259</sup>; es el cargo que tiene un jefe de Estado de convertirse en el consejero de su pueblo, de usar su autoridad solamente para serle útil al pueblo y de trabajar, en toda circunstancia, para el interés de su pueblo. Los primeros romanos entendieron bien esta tarea de la autoridad; no podían aceptar la dominación del rey, por ello escogieron cada dos años dos soberanos que llamaron “cónsules”, esa palabra viene del verbo latín “*consulere*” que significa dar consejo, y no “reyes” o “señores” “*reges aut domini*”, que significan “reinar” o “dominar”<sup>260</sup>.

El verdadero jefe reina y domina, pero en vez de hacer de su autoridad el soporte egoísta de su trono y el instrumento de su dominación, la pone generosamente al servicio de la nación; “*imperant qui consulunt*”<sup>261</sup>. La abnegación y la bondad son el signo esencial del mando. San Agustín se lo recuerda varias veces a los sacerdotes de Hipona, dándoles el ejemplo de los antiguos jefes de la república<sup>262</sup> y también se lo recuerda a los príncipes y a los reyes de su tiempo que, a pesar de su fe cristiana, tenían la tendencia a olvidarlo<sup>263</sup>. En la *Ciudad de Dios* enseña que una ley de la naturaleza, que ha llegado a ser precepto del Evangelio, proclama esta sublime identidad: mandar es igual a servir<sup>264</sup>. San Agustín nos dice: “pero en casa del justo que vive de la fe, y peregrina aún lejos de la ciudad celestial sirven también los que mandan a aquellos que parecen dominar. La razón es que no mandan por deseo de dominio, sino por deber de caridad; no por orgullo de reinar, sino por bondad de ayudar”<sup>265</sup>. Para llegar a este nivel de bondad, hay que tener el corazón lleno de caridad, considerar a los ciudadanos como hermanos, no como súbditos, y amarlos con toda el alma, sin importar que sean pequeños o culpables<sup>266</sup>. Este amor es muy natural en el corazón del hombre, que todos los superiores, sin excepción alguna, desean y buscan el afecto de sus subordinados. Les

---

<sup>258</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 101.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>260</sup> Cf. *De Civ. Dei*, V, 12.

<sup>261</sup> *Ibid.*, V, 19.

<sup>262</sup> Cf. *De Opere Monachorum*, XXV, 32.

<sup>263</sup> Cf. *En. in Ps.*, 23, 7.

<sup>264</sup> Combès, G., *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>265</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 14.

<sup>266</sup> *Epist.*, 155, 17.

parece que su autoridad perdería atracción y fuerza si no fuera aceptada como un servicio y amada como un acto generoso<sup>267</sup>. El amor atrae el amor; si un príncipe ama a sus súbditos, también ellos van a amarlo. Pero, para ello hay una condición, y es que debe sacar este amor de la Gran Fuente<sup>268</sup>. Si ama a su pueblo meramente por motivos humanos, no puede escapar del egoísmo; el corazón del hombre es inconstante y frágil. Siempre siente un gran movimiento fraternal a amar a los demás hombres, pero las innumerables decepciones que encuentra muy pronto lo desaniman. Es lo que pasa antes de la llegada de Cristo. El llamamiento apasionado de un orador a la unión de los corazones llegó a suscitar el entusiasmo del foro. La palabra magnífica de un poeta sobre la fraternidad humana llegó a provocar los aplausos de todo un teatro. Las almas sentían, de manera confusa y pronta, su misterioso vínculo parental. Pero poco después de eso, los egoísmos de clase, de partido, de interés los llevaron de nuevo a alejarse unos a otros. Desafortunadamente eso pasa aun después del anuncio del Evangelio, en los que quedan refractarios a la doctrina o que, aprendiéndola, no tienen la fuerza de vivirlo<sup>269</sup>.

Para que el amor del prójimo pueda ser constante y fuerte, se necesita el apoyo sólido de algo inmutable y eterno, adaptado a la forma humana, a la forma social, por decirlo así, se necesita la emanación del amor divino<sup>270</sup>. No se puede comparar ninguna discusión, ninguna doctrina de los filósofos, ninguna ley de una nación a estos dos preceptos que Cristo mismo dijo y que resumen toda la ley y los profetas: “amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: amarás a tu prójimo como a ti mismo”<sup>271</sup>. Ahí está la salvación de las sociedades y de los Estados que no pueden formarse ni durar sin los fundamentos y los vínculos de la fe, sin un acuerdo unánime por el bien común, por el amor de Dios que es el verdadero y supremo bien, y por el que todos los hombres llegarán a amarse unos a otros fundiendo su amor en Dios a quien no pueden esconder la sinceridad de sus sentimientos<sup>272</sup>.

---

<sup>267</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 103; *De catechizandis rudibus*, IV, 8.

<sup>268</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 103.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>270</sup> *Ibid.*

<sup>271</sup> Mt 22, 37-39; cf.

<sup>272</sup> Cf. *Epist.*, 137, 17.

## 2.4 El objetivo de la autoridad

Anteriormente, vimos la justicia como el fundamento del poder y la caridad como su cumbre. Es decir, si sus principios se inspiran en la justicia y extiende sus acciones según la caridad, la autoridad fácilmente va a lograr cumplir las tres tareas que tiene a cargo, a saber, el *officium imperandi*, el *officium providendi* y el *officium consulendi* y, por ello, hacer converger estas tareas hacia el fin o el objetivo que debe alcanzar, es decir, la felicidad de los ciudadanos.

Esta felicidad está compuesta de tres bienes: el orden, la unión y la paz<sup>273</sup>; ellos se condicionan, se siguen y se completan mutuamente. El orden se alcanza gracias a la unión y ésta, gracias a la paz. Para san Agustín, de todos los bienes, probablemente la paz es la más lejana, pero la más deseada y buscada por la humanidad entera<sup>274</sup>, y añade: “*pax civitatis ordinata, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium*”, “la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados”<sup>275</sup>.

Según el obispo de Hipona, “el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde”<sup>276</sup>. Así que el orden es lo fundamental para el establecimiento de la justicia en la ciudad. Pero dicha sociedad está constituida de personas y de cosas, donde cada uno tiene su rango, su lugar, su papel propio, según el pacto social que lo rige. Este pacto reconoce los derechos de cada uno y fija sus deberes; así que no hay que abusar de unos ni sustraerse de otros. El pacto instaure instituciones, que hay que respetar y apoyar. Todo se mantiene en el organismo social. Si alguna de sus partes funciona mal, es todo el organismo el que queda afectado; es el desorden, la anarquía, y por ello el hundimiento de todo el organismo. En cambio, si todo funciona bien, si cada ciudadano cumple juiciosamente su papel, habrá en la ciudad lo que san Agustín y los demás filósofos llaman la condición primera de la felicidad: “*tranquillitas ordinis*”, la tranquilidad del orden<sup>277</sup>.

---

<sup>273</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 105.

<sup>274</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XIX, 12.

<sup>275</sup> *Ibid.*, XIX, 13, 1.

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 106.

La unión es la segunda condición de la felicidad, consiste en la armonía de las almas<sup>278</sup>. Juega un papel importante para obtener el orden; para que haya estabilidad, equilibrio y precisión en la ciudad, es necesario que los corazones latan al unísono. Los intereses, los deberes, los peligros acercan a los ciudadanos, pero eso no es la unión. Los ciudadanos asocian las ideas, agrupan las energías, condensan los esfuerzos, así logran dar una sólida base o armazón moral a las instituciones, pero no logran realizar esta unidad profunda que puede dar a un país el mismo impulso y el mismo ritmo. Para que haya dicha unidad, es menester que haya un mismo amor que una las almas unas a otras. Por su lado, al final del segundo libro de la *De Republica* de Cicerón, él compara la concordia a un concierto; san Agustín acepta esta comparación y la cita tal cual en el libro la *Ciudad de Dios*:

Así como se debe guardar en la cítara, en las flautas y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual, mutada o discordante, los oídos adiestrados no pueden soportarla, y esta consonancia, por la acoplación de los sonos más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos y bajos y medios, como sonidos templados con la conveniencia de los más diferentes, formaba un concierto. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, vínculo el más estrecho y suave de consistencia en toda república, la cual sin la justicia es de todo imposible que subsista<sup>279</sup>.

Y a la justicia, como condición necesaria para que haya concordia, san Agustín agrega otra, que es la caridad. Así llega a elevar y espiritualizar la concepción de concordia de Cicerón haciéndolo un concierto del alma. Este concierto es posible solamente en la ciudad de Dios, pero como hay una gran entremezcla entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios, no es imposible organizarlo, al menos en parte; es por eso que san Agustín señala:

La ciudad celeste usa también en su viaje de la paz terrena y de las cosas necesariamente relacionadas con la condición actual de los hombres. Protege y desea el acuerdo de querer entre los hombres cuanto es posible, dejando a salvo la piedad y la religión, y supedita la paz terrena a la paz celestial. Esta última es la paz verdadera, la única digna de ser y de decirse paz de la criatura racional, a saber, la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. [...] Posee esta paz aquí por la fe y de esta fe vive justamente cuando refiere a la consecución de la paz verdadera todas las buenas obras que hace para con Dios y con el prójimo, porque la vida de la ciudad es una vida social<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>279</sup> *De Republica*, II; *De Civ. Dei*, II, 21, 1.

<sup>280</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 17.

Esta unión que tiene su raíz en el corazón “*concordissima*” y que es mas conforme al orden “*ordinatissima*” lleva a la paz, a la verdadera, a la profunda, a la única digna de este nombre “*quae sola pax habenda atque dicenda sit*”<sup>281</sup>.

La paz, ante todo, es una cuestión del alma; es equilibrio armonía y seguridad. Pero este equilibrio y esta armonía, que los hombres buscan para sus instituciones, son condicionados por el equilibrio y la armonía de las conciencias, (en el sentido de la conciencia moral); los enemigos de la paz como la envidia, el odio, la rapacidad, el espíritu de dominación son interiores; se encuentran en el corazón del hombre y lo asuelan antes de asolar las ciudades<sup>282</sup>. Así, la única manera para evitar el desorden en la ciudad y prevenir guerras, es desarmar los corazones; en este sentido el doctor de la gracia nos dice:

Testigo es de ello la oración de la Ciudad de Dios, peregrino en el mundo. Ella clama a Dios por boca de todos sus miembros: *Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores*. Esta oración no es eficaz para aquellos cuya fe sin obras es muerta, pero sí lo es para aquellos cuya fe obra por la caridad. Los mismos justos tienen la necesidad de esta oración, porque, aunque su alma esté sometida a Dios, la razón no impera perfectamente a los vicios en esta vida mortal y en este cuerpo corruptible que apesga al alma. Aunque mande, nunca lo hace sin combate y sin resistencia por parte de las pasiones. Y siempre es verdad que aun al más fuerte luchador y dominador de tales enemigos en este valle de flaqueza se le entromete algo que, si no le hace pecar con fácil obra, sí le hace con hábil locución o con inconstante pensamiento. Por eso, mientras se impera a las pasiones, no hay paz perfecta. Porque las que resisten se debaten en peligrosa pelea, y las vencidas aún no tienen asegurada la victoria, sino que requieren todavía una vigilante opresión<sup>283</sup>.

Esta lucha contra las pasiones es algo necesario que las almas ávidas de paz deban hacer, siempre sin fallar. La paz de la ciudad y la paz del mundo entero dependen, en gran medida, de todas las victorias interiores. San Agustín se lo recuerda al prefecto de África, Macedonio, en una carta donde presenta un resumen del origen, de las atribuciones y del objetivo del poder; el poder viene de Dios; el que tiene la autoridad manda en el nombre de Dios. Así que es justo y caritativo obedecer a Dios. La autoridad debe buscar el orden, la unión y la paz para constituir la ciudad de aquí sobre el modelo de la Ciudad de Dios<sup>284</sup>.

---

<sup>281</sup> *Ibíd.*

<sup>282</sup> *Cf. En. in Ps., IX, 8.*

<sup>283</sup> *De Civ. Dei, XIX, 27.*

<sup>284</sup> *Cf. Epist., 155, 10-12*

## 2.5 El Estado cristiano

En el primer libro de la *De Republica*, Cicerón define el Estado como la cosa del pueblo (*respublica*), basada en la comunidad de los intereses. Así, se puede decir que donde no haya pueblo, no puede haber Estado. Y el pueblo, ¿qué es sino una asociación fundada en el derecho? Según el mismo Cicerón. Así, donde no haya derecho, no puede haber pueblo. Y el derecho, por su lado, ¿qué es sino la justicia? Contestará la Antigüedad entera. Así, donde no haya justicia, no puede haber derecho. Finalmente, ¿la justicia en qué consiste? Todos los hombres están de acuerdo en decir que la justicia consiste en dar o retribuir a cada uno lo que se le debe, es decir, a sí mismo, a los demás y a Dios. En este sentido, donde no se dé el culto que se le debe a Dios, no puede haber justicia<sup>285</sup>. Por ello san Agustín dice: “¿qué justicia es esta que aparta al hombre del Dios verdadero y lo somete a los inmundos demonios? ¿Es esto acaso dar a cada uno lo suyo? ¿O es que quien quita la heredad al que la compró y la da a quien no tiene derecho a ella, es injusto; y quien se quita a sí mismo al Dios dominador y creador suyo y sirve a los espíritus malignos, es justo?”<sup>286</sup>.

Podemos sacar esta conclusión: sin Dios, no hay justicia; sin justicia, no hay derecho; sin derecho, no hay pueblo; sin pueblo, no hay Estado<sup>287</sup>. Es en este sentido que Cicerón dijo: “hace mucho que la República de Roma había cesado de existir”<sup>288</sup>. San Agustín aprovecha este punto de vista de Cicerón para mostrar cómo las definiciones paganas del Estado postulan claramente a Dios, y que, si Él está ausente, el Estado está sujeto a la disolución.

### 2.5.1 El perfil y las tareas de un Príncipe cristiano

El objetivo de San Agustín es mostrar cómo estos presentimientos de los autores paganos se vuelven realidad con el cristianismo; por eso dice:

---

<sup>285</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 110; *De Republica*, I; *De Civ. Dei*, XIX, 21, 1.

<sup>286</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 21, 1.

<sup>287</sup> *Ibid.*

<sup>288</sup> *De Republica*, V; *De Civ. Dei*, II, 23.

Y si descartamos esa definición de pueblo y damos esta otra: “el pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados”, para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la concorde comunión de objetos, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo. Ciertamente que será tanto mejor cuanto más nobles sean los intereses que los ligan, y tanto peor cuanto menos nobles sean. Según esto, el pueblo romano es un pueblo, y su gobierno una república. La historia da fe de lo que amó este pueblo en su origen y en las épocas siguientes y de cómo se han ido infiltrando las más sangrientas sediciones, las guerras civiles, y de cómo se rompió y se corrompió la concordia, que es en cierta manera la salud del pueblo. En los libros precedentes hay muchos datos a este respecto. Por eso, yo no diría que no es un pueblo o que su gobierno no es república mientras subsista un conjunto de seres racionales unidos por la comunión concorde de objetos amados. Lo dicho de este pueblo y de esta república hágase extensivo al pueblo de los atenienses o de otros griegos, al de los egipcios, a la primera Babilonia de los asirios<sup>289</sup>.

Estos pueblos sólo tenían una justicia reducida y un fin inferior<sup>290</sup>; así, a pesar de sus éxitos, estaban condenados a una rápida decadencia<sup>291</sup>. Para sobrevivir y mantener su prosperidad, les hizo falta la virtud que mantiene los pueblos jóvenes y que sólo Dios dispensa. Este fermento divino da la fortaleza y asegura la estabilidad del Estado cristiano. Poniendo a Dios en medio de sus instituciones, el Estado cristiano valoriza y realiza las cuatro virtudes cardinales, a saber, la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia<sup>292</sup>. Es Dios mismo quien provee estas virtudes en el Estado cristiano. Para san Agustín, no se trata de una teocracia, ya que el reino de Cristo es de orden espiritual. Cristo es el único maestro, pero de las almas. Exige que los reyes lo obedezcan y le sirvan, ya que su autoridad proviene de Él, pero les deja su cetro para mandar; respeta su independencia y su libertad. Así, el Estado cristiano no es aquello en lo cual Cristo reina exteriormente sobre la nación por los representantes de su culto, sino aquello donde reina interiormente en la conciencia del jefe, de los magistrados y de todos los ciudadanos<sup>293</sup>. Es en este mismo sentido que san Agustín toma el cuidado de presentar el perfil de los emperadores cristianos:

No llamamos nosotros felices a ciertos emperadores cristianos precisamente, o porque imperaron por largo tiempo, o dejaron con muerte plácida su imperio a los hijos, o dominaron a los enemigos de la república, o pudieron guardarse y oprimir a los ciudadanos hostiles que se alzaban contra ellos. Estos y otros regalos o solaces de la presente y trabajosa vida merecieron también recibirlos algunos adoradores de los demonios, que no pertenecen al reino de Dios, al que pertenecen éstos. Y esto hizo su misericordia porque no desearan los que creen en Él estos bienes como supremos. Sino que llamamos felices si imperan con justicia, si no se pavonean entre las lenguas pródigas en sublimes alabanzas y entre los obsequios de los que humildemente les saludan, sin que se acuerdan de que son hombres. Si colocan su potestad a los pies de la

---

<sup>289</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 24.

<sup>290</sup> *Ibíd.*, II, 20.

<sup>291</sup> *Ibíd.*

<sup>292</sup> *Cf. Epist.*, 155, 13.

<sup>293</sup> *En. in Ps.*, II, 10.

Majestad divina para extender principalmente su culto. Si temen aman y adoran a Dios. Si aman más aquel reino donde no temen tener príncipes, si son tardos para vengar y prestos para perdonar. Si toman venganza por necesidad de la regencia y defensa de la república y no por saciar el odio a los enemigos. Si conceden perdón no para dejar impune la injusticia, sino por la esperanza de la enmienda. Si, cuando se ven obligados a ordenar muchas veces con aspereza de beneficios. Si la lujuria está en ellos tanto más a raya cuanto pudiera estar más libre. Si gustan más de señorear a sus malos apetitos que a cualesquiera naciones. Y si todo esto lo hacen no por el ansia de vanagloria, sino por la dilección de la felicidad eterna. Si no descuidan el inmolar al Dios verdadero por sus pecados el sacrificio de la humildad y de la conmiseración y de la adoración. Decimos que tales emperadores cristianos son felices en esta peregrinación, y después lo serán en realidad, cuando se cumpliere lo que esperamos<sup>294</sup>.

Así, los emperadores cristianos, que nuestro autor llama felices, son los que se dejan guiar por el Dios verdadero con humildad. Ellos dirigen al pueblo con justicia, defienden la república, practican la misericordia, castigan la injusticia y hacen todo en caminado hacia la felicidad eterna.

### 2.5.2 Las tareas de los magistrados o procónsules

Los procónsules que colaboran con el jefe del Estado deben tener las mismas cualidades que él. Aunque desde Constantino este cargo de Magistrado pierde alguna de sus tareas, no por ello deja de ser un cargo muy pesado. Así, muchos ciudadanos tratan de evitarlo, unos por miedo de arruinarse y otros, por escrúpulos religiosos. San Agustín regaña a estos últimos presentándoles la enseñanza de la Iglesia sobre la vida interior, a saber que la vida interior se acomoda a todas las situaciones y a todas las maneras de vivir; la santidad no es para nada incompatible con una función política en el Estado. Delegado por la autoridad, esta función no es más que una misión de la Providencia y, hecha de renuncia, es una de las formas más bella de la caridad; en este sentido san Agustín dice: “no se debe uno entregar al ocio desentendiéndose de ser útil al prójimo, ni a la acción olvidando la contemplación de Dios. [...] Y en la acción no debe amarse el honor o la potencia en esta vida, porque cuanto hay bajo el sol es vanidad, sino el trabajo que acompaña al honor o a la potencia, si se obra recta y útilmente, es decir contribuyendo a la salud de los que nos están sometidos según Dios”<sup>295</sup>. Así, no hay que tomar como pretexto la vida religiosa para no cumplir los cargos que el Estado nos impone. Eso no impide la santificación de nadie, al contrario, da muchas oportunidades para hacer el

---

<sup>294</sup> *De Civ. Dei*, V, 24.

<sup>295</sup> *Ibid.*, XIX, 19.

bien. No hay que pedir o aceptar los cargos por ambición; pero es obligatorio aceptarlos si la autoridad nos lo pide; por eso san Agustín dice:

Pero el lugar superior, sin el cual el pueblo no puede ser gobernado, aunque sea como es debido, es indecoroso desearlo. [...] Si nadie nos impone esta carga, debemos entregarnos a la búsqueda y a la contemplación de la verdad. Y si alguien nos la impone, debemos aceptarla por necesidad de la caridad. Aun en este caso no deben abandonarse de plano las dulzuras de la verdad, no sea que, privados de esa suavidad, nos oprima la necesidad<sup>296</sup>.

Como obispo, san Agustín conoció a muchos magistrados o procónsules<sup>297</sup>, a algunos porque como defensor de la ciudad tenía que entrar en relación con las autoridades civiles y a otros porque era su director de conciencia. Los elogia mucho por su sabiduría y su benevolencia. Él está muy orgulloso de verlos, como ciudadanos de la ciudad de Dios, servir la ciudad de los hombres, que llega hasta proponerlos como ejemplo a sus fieles<sup>298</sup>. San Agustín no pide nada más a los procónsules que un alto nivel de perfección moral y una gran cultura intelectual que puede llevarlos a un gran conocimiento de Dios, éste es el objetivo de las ciencias<sup>299</sup>. Este objetivo sobrenatural no impide que las ciencias sean útiles para los asuntos de la vida terrestre. Al contrario, liberan el espíritu, purifican el gusto, afinan el juicio, dan un sentido de la medida y de la precisión que permite juzgar en su justo valor las ideas y los hombres. En última instancia, este objetivo sobrenatural, permite la preparación en la ciencia más difícil de todas, la ciencia de gobernar<sup>300</sup>.

La ciencia, la perfección moral, una sabiduría casi divina y la felicidad, esta última entendida como paz del corazón, forman las normas de la magistratura. Lo que una élite de magistrados o procónsules pueden hacer para la prosperidad y el bienestar de un país, los antiguos romanos ya lo mostraron:

Después los patricios se empeñaron en tratar al pueblo como a esclavo, en maltratarle a usanza de los reyes, en removerlos del campo y en gobernar ellos sin contar para nada con los demás. El fin de tales disensiones fue la segunda guerra púnica, al paso que unos querían ser señores y otros se negaban a ser siervos. Una vez más comenzó a cundir un grave miedo, y a cohibir los ánimos inquietos y preocupados por aquellos disturbios, y a revocar a la concordia civil. Pero unos pocos, buenos según su módulo, administraban grandes haciendas y, tolerados y

---

<sup>296</sup> *Ibíd.*

<sup>297</sup> Como por ejemplo, Macedonio, Bonifacio, Marcelino, etc.

<sup>298</sup> *En. in Ps.*, 61, 8.

<sup>299</sup> *Cf. De Ordine*, II, 20, 54.

<sup>300</sup> *Cf. Combès, G., Op. cit.*, p. 117.

atemperados aquellos males, crecía aquella república por la providencia de esos pocos buenos<sup>301</sup>.

Aunque a primera vista, se puede decir que cuando san Agustín estaba tratando del tema de la autoridad, tenía en mente el Imperio Romano, lo que dice vale para todos los países. Él quiere que el poder esté presto a toda benevolencia y a todos los sacrificios, que el Estado esté lleno de virtudes y de energía, que la administración tenga hombres de alta cultura y de gran carácter; quiere que el cristianismo sea la fuerza viva y, por decirlo así, el alma de la nación. Poniendo estos principios, está pensando en la felicidad de los pueblos y en el progreso de la humanidad<sup>302</sup>.

## 2.6 Las relaciones entre la Iglesia y el Estado

### 2.6.1 La distinción y la independencia del poder espiritual y del poder temporal

Según San Agustín, como seres humanos, somos un compuesto de materia y de espíritu. El Estado se encarga de nuestros intereses materiales y la Iglesia, por su lado, de nuestros intereses espirituales<sup>303</sup>. A partir de aquí se puede ver una gran distinción entre el Estado y la Iglesia, en su naturaleza, en su jurisdicción, en su extensión o superficie, en su plan de acción y en su destino, es decir que el Estado es una autoridad física que regula la vida exterior, manda a un pueblo determinado e impone y defiende su autoridad con la espada, en cierto sentido, se puede decir que el Estado nace, evoluciona, se transforma y desaparece. La Iglesia, por su lado, es una autoridad moral que regula la vida interior, gobierna el universo, ejerce su autoridad por la caridad y la defiende solamente con sanciones espirituales y, además, no cambia, es eterna<sup>304</sup>.

A partir de estas diferencias tan notorias y estas fronteras bien definidas entre el Estado y la Iglesia, podemos decir que para san Agustín cada uno de ellos es independiente y autónomo. El Estado tiene sus instituciones, sus leyes, sus tribunales, su ejército y sus

---

<sup>301</sup> *De Civ. Dei*, V, 12, 6.

<sup>302</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 118.

<sup>303</sup> *Exposit. quar. Proposit. ex Epist. ad Romanos*, 72, citado en Combès, G., *Op. cit.*, p. 307.

<sup>304</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 307.

impuestos. Los organiza y los administra según su voluntad, y nadie puede disputar con él ni controlar su gestión; él es el único responsable. La Iglesia tiene su culto, su disciplina, sus tribunales canónicos, sus bienes. Es la única responsable de todo ello; los regula, los perfecciona, los extiende cuando quiera y como quiera, nadie puede intervenir en sus decisiones ni pedirle cuentas; proceda solamente de sí misma y de Dios<sup>305</sup>. Así, los dos poderes son, cada uno en su orden, dos sociedades independientes, por ello, libres y autónomos en toda la extensión de su jurisdicción. Entonces, el Estado no tiene derecho para intervenir en las cosas de la Iglesia ni ésta en las cosas del Estado. Si ocurriera lo contrario, en cualquier dirección, sería la más culpable y la más peligrosa de las usurpaciones<sup>306</sup>. Más culpable, porque si un cristiano cree que por el hecho de ser cristiano está autorizado a no pagar los impuestos y los tributos, o no rendir a los poderes encargados de los intereses temporales los honores que se les debe, se equivocan sobremanera. Del mismo modo, si piensa que la Iglesia debe someterse hasta colocar su fe bajo el yugo de los que se revisten de estas altas dignidades, se cae en un gran error, ya que es menester “lo del César devolvérselo al César, y lo de Dios, a Dios”<sup>307</sup>. Es más peligroso porque “estas diferencias han motivado el que esta ciudad no pueda tener comunes con la ciudad terrena las leyes religiosas. Y por éstas se ve en la precisión de disentir de ella y ser una carga para los que sentían en contra”<sup>308</sup>. El Estado Romano combatió contra la doctrina, prohibió el culto, saqueó los bienes y atentó contra la vida de la Iglesia. Así, dejó su campo, sobrepasó sus derechos y violó el orden establecido por Dios. En un contexto tal, era inevitable el conflicto y, como los hechos lo mostraron, fue una situación muy desgraciada para los dos poderes; la Iglesia perdió su sangre y el Estado su honor. Entonces para promover la paz del mundo es menester prevenir estas calamidades y buscar que los dos poderes cuiden de no atravesar la línea de demarcación que los separa<sup>309</sup>.

## 2.6.2 La colaboración de la Iglesia y del Estado a nivel moral

La Iglesia, sabiendo que el Estado existía antes que ella, y al establecerse frente al Estado para reinar sobre las almas, debe respetar sus prerrogativas, cuidarse para no molestar a sus instituciones y, al vivir con él en un mismo país y bajo la protección de

---

<sup>305</sup> *Ibíd.*

<sup>306</sup> *Ibíd.*

<sup>307</sup> Mt 22, 21.

<sup>308</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 17.

<sup>309</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 308.

las mismas leyes, será la primera beneficiaria de la tranquilidad pública. Es en este contexto que la Iglesia, aunque reconoce su independencia frente al Estado, siempre trata ser una buena vecina, ofreciendo su amistad y su apoyo al poder civil<sup>310</sup>. Aunque el Estado sea injusto o malhechor, él es Estado; así, para todo lo que tiene que ver con los intereses de este mundo, la Iglesia lo respeta y lo obedece. Por el amor de la paz, la Iglesia aguanta en los diversos Estados los errores de su política y las insuficiencias de su administración; no quiere atentar contra la soberanía del Estado, “y por eso, mientras que ella está como viajero cautivo en la ciudad terrena, donde ha recibido la promesa de su redención y el don espiritual como prenda de ella, no duda en obedecer estas leyes que reglamentan las cosas necesarias y el mantenimiento de la vida mortal. Y como ésta es común, entre las dos ciudades hay concordia con relación a esas cosas”<sup>311</sup>. La Iglesia hace todo lo posible para guardar esta concordia con los Estados; los pueblos son de raza, de temperamento, de espíritu diverso, la Iglesia entiende eso y ajusta su apostolado en conformidad. Los gobiernos no tienen el mismo carácter ni los mismos métodos, la Iglesia lo sabe y adapta su plan de acción a cada uno de ellos. Las instituciones son variables y cambiantes; observando eso, la Iglesia se hace flexible para acomodarse a ellas. Las leyes son diferentes, contradictorias, de una justicia dudosa y, muchas veces, sospechosa; la Iglesia no se asombra y se somete a sus exigencias. Las costumbres, las tradiciones varían de una frontera a otra, hay unas dulces, otras duras, otras extraordinarias; la Iglesia acepta todas ellas con sus originalidades, por ello san Agustín dice: “la ciudad celestial, durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas partes las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de leyes, de costumbres ni de institutos, que resquebrajan o mantienen la paz terrena. Ella no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta”<sup>312</sup>. San Agustín agrega: “y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, se flecha, con todo, a un único y mismo fin, la paz terrena”<sup>313</sup>. La Iglesia pone solamente una condición a esta adaptación universal, que las instituciones y las leyes no pongan ningún obstáculo a su libertad: “la ciudad celestial usa también en su viaje de la paz terrena y de las cosas necesariamente relacionadas con la condición actual de los

---

<sup>310</sup> Cf. *En. in Ps.*, XXXI, 118.

<sup>311</sup> *De Civ. Dei*, XIX, 17.

<sup>312</sup> *Ibíd.*

<sup>313</sup> *Ibíd.*

hombres. Protege y desea el acuerdo de querer entre los hombres cuanto es posible, dejando a salvo la piedad y la religión”<sup>314</sup>.

Vimos cuál es la posición de la Iglesia frente al Estado; la Iglesia exige su independencia en la gestión de intereses espirituales y reconoce la independencia del Estado en la gestión de intereses materiales. Pero el respeto que uno debe a otro no los lleva a una indiferencia ni a un aislamiento entre sí; al contrario, todo los lleva a conocerse y a unirse: su origen común, Dios; su fundamento común, la justicia; su objetivo o meta común, el orden y la paz. Los dos poderes tienen los mismos agentes, sus acciones se desarrollan paralelamente y se encuentran en la conciencia de los ciudadanos. El ciudadano acepta los deberes tanto cívicos como religiosos, así es más provechoso para el Estado y la Iglesia que se dan la mano para promover el bien de los ciudadanos<sup>315</sup>.

Para que el Estado pueda establecer en el país el orden, la paz, la gloria, la belleza y la felicidad, se necesita que haya en todos los ciudadanos virtudes cívicas y, éstas no son posibles sin la religión<sup>316</sup>. Seguramente la sabiduría puramente humana puede dar a los ciudadanos un sentido profundo del deber, como vimos en el caso de los primeros romanos, que gracias a sus virtudes, constituyeron la República, y aunque no tuvieron el verdadero Dios, en sus costumbres tenían una especie de probidad que les fue suficiente para establecer y conservar esta ciudad terrestre<sup>317</sup>. Pero a pesar de que dicha probidad fue un privilegio de unos pocos de ellos, se debilitaba rápidamente y desaparecía por falta de un alimento reparador. Sin embargo, dicho alimento es la Iglesia como dispensadora de los dones de Cristo que los da, no solamente a una élite, sino también a todos los ciudadanos. Así, se puede decir que el Estado es el que impone deberes y exige sacrificios, y la Iglesia da los medios para cumplirlos.

La Iglesia es la gran escuela de la moral. Enseña cotidianamente en miles de púlpitos las cuatro virtudes platónicas, a saber, la fortaleza, la templanza, la prudencia y la justicia, pero a diferencia de Platón, no se satisface solamente con proponerlo a la gente, sino

---

<sup>314</sup> *Ibíd.*

<sup>315</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, pp. 312-313.

<sup>316</sup> Cf. *Ibíd.* p. 313.

<sup>317</sup> *Epist.*, 137, 17.

que también lo hace entrar en la vida<sup>318</sup>. Despierta en el alma de todos sus hijos el gusto del ideal y de la pasión del sacrificio, eleva constantemente a los creyentes sobre ellos mismos, levantándolos hacia la cruz del Salvador, previene sus debilidades y fortifica su valentía, haciéndolos beber constantemente en la fuente de la gracia<sup>319</sup>.

La Iglesia es la gran escuela del civismo; la educación moral que da tiende al olvido de sí mismo, a la probidad, a la abnegación y a la concordia; en el fondo, éstas son las cualidades del ciudadano y el más bello adorno del Estado. En este contexto dice san Agustín: “Los que dicen que la doctrina de Cristo es una enemiga de la República, que nos den un ejército de soldados como los exige la doctrina de Cristo. Que nos den tales funcionarios, tales maridos, tales siervos, tales leyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de las deudas del fisco como los quiere la doctrina cristiana; y atrévanse que a decir que es enemiga de la República. No duden en confesar que, si se la obedeciera, prestaría un gran vigor a la República”<sup>320</sup>.

En fin, la Iglesia es una gran escuela de fraternidad. Las virtudes cristianas como las virtudes cívicas tienen por base la caridad. Así, enseñando todos los días que el primer precepto consiste en amar a Dios en toda su alma, y el segundo, en amar al prójimo como a sí mismo, la Iglesia hace entrar en las almas este sentimiento de que todos los hombres somos hermanos, que la sociedad no es nada más que una familia amplia, donde todos los intereses son comunes, donde todos los esfuerzos deben converger hacia el mismo objetivo o fin, donde todos los corazones deben latir al unísono<sup>321</sup>.

Para su mayor provecho, el Estado debe utilizar de las enseñanzas, de la acción y de la influencia de la Iglesia en las almas de los ciudadanos, es decir, debe llegar a prevenir la injusticia, el desorden y la inmoralidad en la sociedad. En este sentido, si el Estado busca realmente los intereses de la nación, debe necesariamente colaborar con la Iglesia sin salir de su campo respectivo, es decir, que el Estado se ocupa de las cosas políticas y la Iglesia de las cosas religiosas, para que juntos lleguen a promover la educación moral y social, y asegurar la felicidad del país<sup>322</sup>.

---

<sup>318</sup> *De Moribus Ecclesiae*, I, 46.

<sup>319</sup> *Epist.*, 138, 17.

<sup>320</sup> *Epist.*, 138, 15.

<sup>321</sup> *De Moribus Ecclesiae*, I, 26, 48.

<sup>322</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, pp. 316.

Finalmente, es menester subrayar que si el Estado va en la línea de la inmoralidad y, prescribe leyes que pueden hacer abandonar al verdadero Dios y el verdadero culto, la Iglesia debe desobedecer estas leyes; esto es el único caso donde la Iglesia puede ir en contra de las leyes del Estado.

### **2.6.3 El contexto socio-político-eclesial durante el tiempo de Agustín**

Los hijos de Teodosio, a saber, Arcadio y Honorio, sintiendo que el Imperio estaba vacilando en sus manos débiles, se apoyaron con todas sus fuerzas sobre el armazón sólido del catolicismo. Al constatar la inflación en los impuestos, la deplorable gestión financiera, la venalidad de la justicia, los excesos de poder de los magistrados provinciales, pidieron ayuda a esta poderosa organización que resistía todas las tormentas y guardaba siempre a nivel universal una inquebrantable autoridad, que es la Iglesia católica. Pero su intención era poner la alta influencia de la Iglesia al servicio de su administración ruinosa, para enderezarla y consolidarla.

Como sus predecesores, los hijos de Teodosio reconocían todas las libertades de la Iglesia; la libertad de culto, la libertad de asociación, la libertad de apostolado, la disposición exclusiva de sus bienes y el derecho de legislación. Además, mantenían y amplían sus privilegios, por ejemplo, la exención de cargos municipales y militares, la exoneración de algunos impuestos, la autonomía judicial para las culpas del clérigo, el derecho de exilio. Le pidieron asumir con más autoridad unas funciones públicas, como el ejercicio de la justicia en los procesos civiles, la protección de los pobres, la tutela de los huérfanos y la defensa de la ciudad<sup>323</sup>.

San Agustín no habla mucho de las libertades de la Iglesia ya que éstas son un hecho reconocido por la ley y fundado en Dios. Las considera como inseparables del poder espiritual. Tampoco habla de los privilegios eclesiásticos, del papel de la Iglesia, del carácter de los sacerdotes, de la naturaleza de los edificios religiosos; todo ello pide ciertas inmunidades. Ellos son menos favores que complementos de la libertad. Concediéndoselos voluntariamente a la Iglesia, el Estado no hace nada más que cumplir con sus funciones, es decir, facilitar el apostolado. San Agustín considera todo ello

---

<sup>323</sup> Cf. *Ibíd.* pp. 316-318.

como demasiado discreto, quisiera que se agregara un nuevo privilegio en la lista, el de la intercesión<sup>324</sup>.

El obispo de Hipona explicita mucho más las funciones atribuidas al episcopado y los aprueba en la medida en que puedan armonizarse con las funciones religiosas; la protección del pobre y la tutela de los huérfanos le agradan mucho. El obispo es nombrado, entre todos los ciudadanos, para servir de padre a los desgraciados y de tesorero a los miserables. Por ello, san Agustín afirma que los bienes de la Iglesia son, ante todo, el patrimonio de los necesitados y de los sufrientes<sup>325</sup>. Siempre les recuerda a los ricos de su tiempo que su opulencia se funda en muchas hipotecas y que los pobres son sus acreedores. La única manera de pagar su deuda es entregar a la asistencia pública, que el obispo administra, lo superfluo de sus bienes<sup>326</sup>. San Agustín mismo da el ejemplo, no duda en vender los vasos sagrados para nutrir a los necesitados<sup>327</sup>.

Como los pobres, los huérfanos tienen un espacio importante en su corazón; está contento de que le hayan asignado la tutela de los huérfanos a la Iglesia. Esta tutela conlleva muchas obligaciones; hay que nutrir al pupilo, instruirlo, elevarlo, gestionar sus intereses materiales, defenderlo contra las rapacidades de la familia, procurarle una buena situación social, protegerlo de los malos. El obispo tiene que tomar la defensa del huérfano contra los extranjeros que quisieran robarlo o desvalijarlo después de la muerte de sus padres<sup>328</sup>. A causa de su desgracia, estos niños son los hijos privilegiados del obispo, que les reserva lo mejor de sus cuidados ya que Cristo mismo dice: “dejad que los niños vengan a mí; y no se lo impidáis, porque de los que son como éstos es el reino de Dios”<sup>329</sup>. En este sentido, al servir a estos niños, es a la Iglesia y al Estado que el obispo está sirviendo<sup>330</sup>.

San Agustín no siente el mismo interés por otras dos funciones públicas; le repugna mucho juzgar los asuntos públicos o seculares y adopta la misma postura con respecto al cargo de defensor de la ciudad.

---

<sup>324</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 318.

<sup>325</sup> Cf. *Epist.*, 185, 36.

<sup>326</sup> *Sermo* 14 y 36.

<sup>327</sup> Cf. Posidío, *Vita Augustini*.

<sup>328</sup> Cf. *Sermo*, 176, 2.

<sup>329</sup> Mc 10, 14.

<sup>330</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 319.

El cargo de defensor del pueblo fue creado por Valentiniano. Tenía como objetivo defender al contribuyente contra las pretensiones excesivas del fisco y de los abusos de poder de los curiales. Al inicio, el titular fue elegido por los responsables del impuesto territorial. Así, poco a poco, las elecciones se convirtieron en una cuestión de partido; por ello, Graciano y Teodosio pidieron al obispo que designara al defensor de la ciudad y, si es necesario, incluso que lo dirigiera. Honorio, por su parte, fue más exigente, nombró oficialmente a los obispos como defensores de la ciudad y, amplió sus tareas<sup>331</sup>. Este gran cargo, por honorable y beneficioso que sea, no le agrada mucho a san Agustín. Le quitaba mucho tiempo, le imponía hacer unos trámites desagradables; por eso, le parecía a Agustín una especie de injerencia intempestiva de los hombres de la Iglesia en los asuntos del Estado; los derechos del Estado le son tan sagrados como los de la religión, por ello se disgusta con todas las instituciones que atenten contra éstos<sup>332</sup>. San Agustín ve cómo este cargo implica tratar con las autoridades civiles, hay que buscar el momento favorable para hablar con ellas, a veces entrar en contacto con ellas se hace con mucha dificultad, hay que ir a quejarse, protestar y suplicar; eso es lo más fastidioso de este cargo que no coincide para nada con la dignidad del obispo. Lo acepta por caridad, pero es un cargo que le es muy pesado; un día dice a sus feligreses de Hipona: “dejadnos pues en paz, no nos impongáis este cargo, no nos obliguéis a sufrir tantas humillaciones, hacednos este favor. Dejadnos libres de este cargo, os rogamos, os conjuramos”<sup>333</sup>. Pero sus fieles no le hicieron caso, tenían tantas protestas y tantas desgravaciones que reclamar. Lo asedian sin cesar para enviarlo donde los curiales o el tribuno. A veces intervenía, sin gran éxito, para tratar de concientizar las autoridades políticas de que hicieran el bien, es decir, que fueran indulgentes y buenos. Pero no impone ni ordena ni da un ultimátum, como lo podría hacer por derecho. Prefiere presentar solamente unas peticiones; es de manera discreta que tramita las quejas o reclamaciones de su pueblo para convencer a los magistrados imperiales. Pero el pueblo no entendió esta sabiduría, exigía del obispo de Hipona que presentara públicamente sus quejas, y san Agustín le contestó diciendo: “creo muy poco en las amonestaciones públicas, que si pudiera, tomaría el pueblo mismo al margen para dirigirle mis

---

<sup>331</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 320.

<sup>332</sup> *Ibíd.*

<sup>333</sup> *Sermo* 302, 19.

moniciones”<sup>334</sup>. Según él, el púlpito no es una tribuna, sino una especie de santuario<sup>335</sup>, sería profanarlo al tratar allí asuntos puramente humanos; el púlpito se hace únicamente para la palabra de Dios. Por eso san Agustín nunca usa el púlpito para hacer públicas, bajo la forma de predicación, sus dificultades temporales con los funcionarios del Estado; prefería las conversaciones privadas, que en ocasiones daban buenos resultados. Así, la Iglesia debe ser la gran amiga que cada día, especialmente en los días difíciles, ofrece el apoyo de su sabiduría a la administración del Estado.

#### 2.6.4 Los servicios que el Estado puede ofrecer a la Iglesia

El cristianismo no necesita tanto un apoyo en dinero, pues la caridad sólo debe cubrir las necesidades de la Iglesia. Es lo que pasa en el tiempo de Cristo que comió gracias a la generosidad de sus amigos<sup>336</sup>. Eso, a veces, tomaba la forma de donaciones de cosas materiales y, a veces, de dinero; éste no es un salario, sino más bien un auxilio o un apoyo.

Siguiendo a san Pablo, podemos subrayar cuatro aspectos de este apoyo, primero que todo no es una limosna sino una retribución: “si hemos sembrado en vosotros bienes espirituales, ¿qué menos que recojamos de vosotros bienes materiales!”<sup>337</sup>. Segundo, es una retribución obligatoria: “¿no sabéis que los ministros del culto viven de los dones del templo, y que los que sirven al altar se alimentan de sus ofrendas? Del mismo modo, también el señor ha ordenado que los que predicán el Evangelio vivan del Evangelio”<sup>338</sup>. Tercero, no se debe ir más allá de lo necesario: “nunca he codiciado plata, oro o vestido de nadie (...) No es que yo ande buscando dádivas; sólo trato de que aumenten los intereses en vuestra cuenta”<sup>339</sup>. Finalmente, para que esta retribución no sea una traba para el clérigo, el apóstol está libre de aceptarla si se mantiene a sí mismo, por eso san Pablo dice: “ni comimos de balde el pan de nadie, sino que día y noche, con fatiga y cansancio, trabajamos para no ser un cargo a ninguno de vosotros”<sup>340</sup>.

---

<sup>334</sup> *Ibíd.*

<sup>335</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 322.

<sup>336</sup> Lc 8, 1.

<sup>337</sup> 1Co 9, 11.

<sup>338</sup> *Ibíd.*, 9, 13-14.

<sup>339</sup> Hch 20, 33; Flp 4, 17

<sup>340</sup> 2 Ts 3, 7-9.

Poco a poco la Iglesia organizó estas retribuciones en colectas regulares en cada comunidad cristiana<sup>341</sup> que se convierte así en la base del tesoro de la Iglesia. Éste sirvió para la compra de los lugares del culto, para el sostenimiento de los sacerdotes y para la subsistencia de los pobres.

En sus primeros momentos, la Iglesia sufrió de grandes persecuciones, hasta no tener una existencia legal, por eso no pudo haber lugares de culto, ni bienes especiales, pero con el Edicto de Milán en el año 313, la Iglesia empezó a adquirir bienes materiales. El Estado hizo crecer los recursos del cristianismo y trató de ofrecer muchos favores a la Iglesia, por ejemplo, la construcción de basílicas, la entrega de los bienes de los mártires que no tenían familiares ni testamento, la dispensa a los sacerdotes de pagar impuestos de comercio para poderles permitir encontrar medios para subsistir<sup>342</sup>.

Sin embargo, san Agustín no quisiera que el cristianismo fuera una religión de mendigos, *religio mendicans*, como el paganismo, es decir, que lo que el cristianismo necesita del Estado no es un apoyo en dinero. Los sacerdotes destinados a predicar el Evangelio no deben vender a nadie, ni siquiera a un gobierno, la palabra sagrada; si el altar y el púlpito no bastan para darles el pan cotidiano, deben trabajar con sus manos para ganarlo<sup>343</sup>, es decir, deben imitar a san Pablo que vivía del trabajo de sus manos; si no fuera por los asuntos espirituales que le costaban mucho tiempo, él mismo imitaría al gran apóstol<sup>344</sup>. Pero al mismo tiempo, al reconocer que estos trabajos pueden hacer caer en la distracción con respecto a las cosas espirituales, no se los impone a su clérigo. La conquista de las almas debe ser la primera preocupación del apóstol; debe entregarse cuerpo y alma a la enseñanza de los fieles, a la conversión de los pecadores y a la vuelta de los herejes<sup>345</sup>. Entonces, el sacerdote puede pedir su pan a su ministerio, en la medida que eso no constituye para él una manera más fácil de huir de los trabajos más penosos, nutriéndose ociosamente en detrimento de la caridad. Por ello, no debe aceptar nada más de lo necesario; su apostolado no es un tráfico; nada es más contrario al Evangelio

---

<sup>341</sup> 1 Co 16, 1-4

<sup>342</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, pp. 325-326.

<sup>343</sup> Cf. *Sermo*, 46, 6.

<sup>344</sup> Cf. *De opere monachorum*, 10-12.

<sup>345</sup> Cf. *Ibíd.*, 13-14.

que sacar dinero de la palabra de Dios; la recompensa del sacerdote no es el dinero, sino Dios<sup>346</sup>.

En este contexto, los cristianos, como grandes beneficiarios del púlpito y del altar, deben mostrar una gran generosidad con respecto a los ministros de Dios, no para pagar lo que no tiene precio, sino para dar el pan cotidiano a los ministros de Dios y apoyar las obras de la Iglesia<sup>347</sup>.

Si leemos la *Vita Augustini* escrita por san Posidio, podemos anotar que el obispo de Hipona se vestía de manera humilde, sus gustos eran muy modestos y su mesa, frugal. Para poder vivir mejor el espíritu de la pobreza, exigía de sus sacerdotes la vida en común. Para afirmar mejor sus resoluciones económicas, no quiso comprar ni casa ni tierra ni propiedades. Para evitar toda ocasión de despilfarro, no quiso hacer nuevas construcciones<sup>348</sup>. Si pedía dinero, cuando le hacía falta, lo ponía totalmente al servicio de los pobres y de los miserables. Además, para aceptar este dinero, exigía que estuviera exento de todo egoísmo e injusticia. Cualquier donación particular recibida por un miembro de su clérigo pasaba a toda la colectividad. No aceptó la herencia de un fiel que, para hacer una donación a la Iglesia, desheredó a sus hijos<sup>349</sup>. Tampoco quiso aceptar donaciones que tenían deudas fiscales y legados susceptibles de entrañar litigios, porque como no tenía un fondo en reserva, sería incapaz de pagarlos. Así, la Iglesia debe evitar con cuidado todo lo que añade otro cargo a su misión de caridad, y no debe admitir ni siquiera los que le impondrán la interesada generosidad del Estado.

Si san Agustín no quiere para la Iglesia el apoyo del Estado en cuestión de dinero, está esperando otro tipo de apoyo más eficaz, el apoyo de su fuerza para defender la fe<sup>350</sup>. Para entender de cerca esta nueva postura de san Agustín, es menester mirar su posición frente a tres problemáticas importantes de su tiempo: la cuestión pagana, la cuestión judía y la cuestión donatista.

---

<sup>346</sup> Cf. *Sermo*, 46, 5.

<sup>347</sup> Cf. *En. in Ps.*, 146, 17.

<sup>348</sup> Cf. Posidio, *Vita Augustini*, 22-25.

<sup>349</sup> Cf. *Sermo*, 355, 3-5.

<sup>350</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 330.

### 2.6.4.1 La cuestión pagana

En el tiempo de san Agustín, la cuestión pagana no tenía una gran envergadura debido a que la legislación imperial ha tomado medidas que reducían su importancia; poco a poco se llegaron a prohibir las prácticas de la antigua religión. San Agustín no trata el tema de aplicación de la ley contra los paganos, ni en su correspondencia, ni en sus libros polémicos. Sólo una vez, después de la publicación de los cuatro primeros libros de la *Ciudad de Dios*, llega a felicitar la legislación de Teodosio que les impidió a los paganos, no refutarlo, sino cuestionarlo con mentiras y calumnias. Según él, no hay que quitar a ellos el derecho a defenderse. Siempre acoge sus reivindicaciones y sus quejas; en muchas ocasiones trata de salvarles la vida y evitarles vivir bajo la opresión. Los paganos saben que llamar a su caridad es la manera más segura de salvar la vida; no solamente los libera de sus opresores, sino que también protesta con toda su fuerza contra la rapacidad de sus fieles que se adjudican sin pestañear los bienes de los idólatras; san Agustín considera todo ello como un crimen y se lamenta de eso como una inmensa ofensa a Cristo. Los feligreses ripostan que habría sido mejor si hubiera destruido los ídolos que deshonoran a Hipona. San Agustín contesta: “Dejad a los malos ejercer sus violencias sin la autoridad necesaria. Nosotros buscamos solamente romper los ídolos en el corazón de los paganos. Cuando se vuelven cristianos, ellos mismos nos invitan a destrozarse las estatuas de sus jardines o nos previenen. Lo que tenemos que hacer ahora, es orar por su conversión sin irritarnos contra ellos”<sup>351</sup>.

No solamente profesa una gran benevolencia por los paganos, sino también tiene muchas relaciones con varios de ellos y el tono de dichas relaciones se hace con una franca cordialidad. Con el profesor de gramática, Máximo, intercambia una lista larga de cartas espirituales donde este último escribe unos versos de Virgilio. San Agustín nunca menciona la cuestión de las leyes de represión, al contrario, reprocha a su corresponsal el hecho de defender su religión con demasiada torpeza: “procura alegar algo a favor de vuestros dioses, para que no te tengamos por traidor a la causa, procurando sugerirme todo lo que puede decirse contra ellos, más bien que decir algo en favor”<sup>352</sup>. Tenía una correspondencia con el estudiante Dióscoro, que extrajo de los diálogos filosóficos de Cicerón un largo cuestionario de dificultades, se los envió a san

---

<sup>351</sup> *Sermo*, 62, 17.

<sup>352</sup> *Epist.*, 17, 5.

Agustín y le pidió que se los resolviera. Él se tomó su tiempo para elaborar un estudio minucioso de la moral y de la metafísica paganas y se lo envió a él, disculpándose de ser incompleto, diciéndole: “yo quisiera sacarte de en medio de tus deliciosos estudios y asociarte a mis cuidados, para que aprendieses a no ser vanamente curioso o a lo menos no osases imponer la carga de alimentar y nutrir tu curiosidad a un hombre cuya máxima preocupación es quizás el reprimir y refrenar a los curiosos”<sup>353</sup>. San Agustín mantiene también correspondencia con Volusiano, un ilustre señor que le sometió sus dudas sobre la encarnación, y después de resolverle esta dificultad, le dijo: “en un punto pueda yo quizá igualarme a tu santa madre: en los deseos por la salud que anhelo tengas en este mundo y en Cristo. Al devolver a tus méritos mi obsequioso saludo, te exhorto con todas mis fuerzas a que no te duela entregarte de lleno al estudio de las Letras auténtica y ciertamente santas”<sup>354</sup>. A un filósofo pagano, san Agustín le escribe: “entre personas que se conocen y que están animadas los unos a los otros de los mismos sentimientos de benevolencia, ¿qué comercio más agradable y más saludable puede existir que el de buscar y estudiar juntas los medios para alcanzar la virtud y la felicidad?”<sup>355</sup>. Y escribe a Deogracias: “He ido contestando a las cuestiones como he podido. Pero hágase cristiano el que las ha propuesto, no sea que, si espera resolver todas las cuestiones acerca de los libros santos, acabe esta vida antes de pasar de la muerte a la vida”<sup>356</sup>. En este sentido podemos decir que, con respecto a los fieles del antiguo culto, san Agustín manifiesta un gran respeto hacia las personas y sus bienes; su método es más bien el de convertir a fuerza de lealtad, de bondad, de ternura, buscar las ocasiones para entrar en contacto con las inteligencias, acumular pruebas que convencen, hacer llamado a los sentimientos que conmueven, llevar los últimos indecisos al cristianismo por la razón y el corazón.

Sin embargo, san Agustín está contra las prácticas de la magia que hay en el paganismo y consagra unas páginas vigorosas contra ellas en la *De Civitate Dei* y no deja de luchar contra estas prácticas en sus sermones y en sus cartas a sus amigos. Les reprocha el hecho de ser una intervención diabólica: “y, para dejarse atraer de los hombres, primero los seducen con cautelosa astucia, bien inspirando el virus secreto en sus corazones, bien trabando con ellos falsas amistades. Y a algunos de ellos los hacen discípulos

---

<sup>353</sup> *Ibíd.*, 118, 1.

<sup>354</sup> *Ibíd.*, 132.

<sup>355</sup> *Ibíd.*, 233.

<sup>356</sup> *Ibíd.*, 102, 38.

suyos y doctores de otros. Porque nadie puede saber, si ellos no lo enseñaran, qué apetece cada cual, qué aborrece, con qué nombre se atrae y con cuál es forzado. A esto se reducen en pocas palabras, las artes mágicas y sus artífices<sup>357</sup>. Luego les reprocha el ser un infame engaño; que el hombre, seducido y extraviado por la astucia de los malos espíritus, no se imagine poder recurrir a estos demonios como mediadores; ellos no son mediadores, sino unos espíritus llenos de la pasión de perjudicar, lejos de la justicia, inflados de orgullo, carcomidos de celos, ingeniosos para tramar todo tipo de engaños<sup>358</sup>. Finalmente les reprocha el ser una práctica criminal:

¿O es que quizá estas leyes las constituyeron los cristianos, que fustigan las artes mágicas?  
 ¿Según qué otro sentido deben entenderse los versos de aquel tan conocido poeta sino en el sentido de que estos maleficios son indudablemente nocivos para la humanidad? Los versos son:  
 Pongo por testimonio a los dioses, querida hermana, y también a ti y  
 A tu dulce cabeza de que recurro a las artes mágicas muy a mi pesar.  
 Y aquello que dice en otro lugar sobre las mismas artes:  
 Yo he visto transferir las mieses sembradas a otro lugar.  
 Alusión manifiesta a que con esta pestífera y abominable doctrina transfieren los frutos ajenos a otras tierras<sup>359</sup>.

Y san Agustín añade: “con estas artes aprendió Pompilio aquellos misterios cuyos hechos descubrió y cuyas causas sepultó. A este tenor, él temió lo que aprendió, y el senado quemó los libros que contenían estas causas<sup>360</sup>. Juzga de manera severa la magia, ya que ésta es un gran obstáculo para la conversión de los paganos, que empieza a contaminar a sus fieles, y también constituye, en su modo secreto, factor más activo de la perversión de las costumbres. Está contento porque las leyes castigan eso, pero se queja porque a pesar de su carácter terrible, las sanciones son ineficaces.

La misma preocupación por la moralidad hace que san Agustín condene el teatro. Como siempre, él busca sus autoridades dentro de los paganos. En primer lugar señala a “Platón, que, organizando en su mente una ciudad ideal, creyó que debían ser expulsados de ella los poetas, como enemigo de la verdad<sup>361</sup>, es decir, que para Platón los poetas son muy peligrosos para la República; luego cita como ejemplo lo que hizo Escipión al oponerse a la construcción de un teatro; constata que la ley romana, llena de paganismo, aleja a los actores de todas las funciones públicas<sup>362</sup>. Pero poco a poco las

<sup>357</sup> *De Civ. Dei*, XXI, 6, 1.

<sup>358</sup> Cf. *Ibíd.*, VIII, 21; *Epist.*, 138, 8; *Sermo*, 318, 3.

<sup>359</sup> *De Civ. Dei*, VIII, 19

<sup>360</sup> *Ibíd.*, VII, 35.

<sup>361</sup> *Ibíd.*, II, 14, 1.

<sup>362</sup> Cf. *Ibíd.*, II, 14.

costumbres terminan ganándole a la ley, es así que llegaron a permitir el teatro hasta que el teatro latino llegó a superar los excesos del teatro griego. Contra esto san Agustín protesta con vehemencia y, por su manera de hablar de las severidades de la ley antigua, se puede ver cómo las haría renacer si estuviera en su poder. Encuentra en el teatro el origen más sospechoso de lo que Varrón llama “la teología fabulosa”<sup>363</sup>, le reprocha su invencible y desastrosa seducción<sup>364</sup> y su acción corruptora. Lo que más le indigna es ver que los romanos se complacen en las abominaciones del teatro que degradan a su patria<sup>365</sup>. Por ello, el obispo de Hipona toma medidas bien severas; excomulga a los comediantes de toda categoría, felicita mucho a los poderes públicos por negarles a los teatros los créditos oficiales, y denuncia con más vehemencia a los falsos cristianos que abandonan la Iglesia para ir a los anfiteatros<sup>366</sup>.

Este radicalismo se alivia un poco frente a la escuela. San Agustín critica la enseñanza oficial, donde los maestros conducen a los niños a unos errores al hacerlos estudiar autores paganos y leer fábulas engañosas<sup>367</sup>; san Agustín juzga todo ello como vanidad e inmoralidad, e indica que eso no son los estudios liberales:

En ninguna forma están de acuerdo con nuestra libertad esas innumerables e impías fábulas que llenan las fútiles composiciones de sus vanos poetas; tampoco lo están las hinchadas y pulidas mentiras de sus oradores ni las gárrulas argucias de sus mismos filósofos [...] Dios nos libre de llamar letras liberales a las vanidades, a las locuras mentirosas, a las bagatelas aéreas y al orgulloso error de estos hombres infelices que no conocieron la gracia de Dios por Jesucristo Nuestro Señor, la única que nos libra del cuerpo de esta muerte<sup>368</sup>.

Pero a pesar de todo, la enseñanza sigue siendo pagana, ya que todos los profesores, “*litterati, grammatici, rhetores*”, enseñan una lengua, comentan obras, explican historia, exponen una filosofía, llenas de fábulas mitológicas; sin olvidar que muchos de ellos, sobre todo desde el decreto de Juliano, son paganos de religión y de cultura. Ahora bien, los padres cristianos, lo quieran o no, y a falta de otras escuelas, están obligados a confiarles a los maestros paganos la educación de sus hijos. El obispo de Hipona lamenta mucho el hecho de que las almas de estos niños corran el peligro de ser perturbadas por los relatos de las leyendas sospechosas: “lo más tolerable en los juegos escénicos son las comedias y las tragedias, o sea, las farsas de los poetas compuestas

---

<sup>363</sup> *Ibíd.*, VI, 5.

<sup>364</sup> *Ibíd.*, II, 8.

<sup>365</sup> *Ibíd.*, I, 23.

<sup>366</sup> *Ibíd.*, *En. in Ps.*, 30, 6.

<sup>367</sup> *Cf. Confes.*, I, 16

<sup>368</sup> *Epist.*, 101, 2.

para representarse en los juegos con muchas cosas torpes, pero al menos sin ninguna procacidad verbal, como muchas otras, que aun en los estudios que se llaman honestos y liberales, los viejos obligan a los niños a que las lean y aprendan”<sup>369</sup>.

Sin embargo, san Agustín, a pesar de sus invectivas, se acomoda a esta situación paradójica sin mucha dificultad. Él mismo es hijo y, por decirlo así, adorno de esta educación tradicional. Todo lo que sabe o siente en gran medida es gracias a ella. Sería muy difícil prohibirla a los demás cuando él mismo ha sacado tan grandes frutos de ella. Así, desde los primeros años de su conversión, en el momento en que reprochaba su pasado de alumno y de profesor, con mucho remordimiento, lejos de considerar peligrosos los estudios liberales, estimaba que son los mejores escalones para llegar a Dios<sup>370</sup>. Relaja a algunos de sus amigos de sus conversaciones metafísicas por las lecturas explicadas de Virgilio<sup>371</sup>. Sin embargo, su objetivo es llegar a moderar el gusto demasiado agudo por los estudios profanos y luchar contra su seducción por el desarrollo de los estudios sagrados. Pero queda convencido de que si la mejor manera de enseñar las verdades de la fe es ofrecer a sus auditores el espectáculo de una vida sin tacha, el método más seguro para defenderlas es afilar sus armas en la escuela de los pensadores antiguos<sup>372</sup>. Y es que la verdad completa se encuentra ante todo en las Escrituras sagradas. Para entenderlas, hay que ser muy hábil o experto en las letras y en las ciencias. Los jóvenes deben pasar un buen tiempo en las escuelas antes de abordar los estudios sagrados. San Agustín nunca pidió que se crearan ni siquiera para el clérigo, escuelas especiales. Acepta las escuelas oficiales a pesar de sus riesgos. Lo que le importa es entender lo que el Señor dictó a los autores sagrados. Y para llegar a ello, es menester estudiar cuidadosamente el lenguaje, los tropos, el griego, el hebreo, la historia, la botánica, la zoología, la astronomía, las artes mecánicas, la dialéctica, la elocuencia, la ciencia de los números y coronar todos estos estudios con el de la filosofía<sup>373</sup>. Así, bien armado de todas estas ciencias, en las cuales se eliminará lo que toca a la superstición, a la magia y a la astrología, se abrirán las grandes páginas donde Dios se nos revela. Los relumbrones u oropeles del pensamiento pagano caerán solos en presencia de la verdad eterna. En este sentido se puede concluir que san Agustín no

---

<sup>369</sup> *De Civ. Dei*, II, 8.

<sup>370</sup> Cf. *De Ordine*, II, 44.

<sup>371</sup> *Contra Academicos*, II, 10.

<sup>372</sup> Cf. *Epist.* 118, 12.

<sup>373</sup> *De Doctrina Christiana*, I, 5.

lucha para suprimir la literatura pagana, ya que obtuvo su gran cultura intelectual gracias a ella, tampoco la Iglesia la refuta, aunque le era muy fácil poder orientar la educación en el sentido cristiano. Sobre esta cuestión de gran importancia, a saber, la problemática de los paganos, como sobre muchas otras, la Iglesia se adaptó a las circunstancias.

#### 2.6.4.2 La cuestión judía

La cuestión judía preocupa menos a san Agustín que la cuestión pagana, no porque hubiera pasado de moda, ya que en este tiempo una sinagoga fue quemada por unos cristianos, lo que es un signo de que no habían pasado las enemistades entre los judíos y los cristianos. Además, como la raza judía no quiso mezclarse en la unidad nacional, al problema religioso se viene a añadir un problema político. Frente a esta situación, hay unos emperadores que toman medidas en contra de la religión judía, mientras que otros están a favor de ella.

San Agustín en sus obras de exégesis hace resaltar los miles de detalles de la doctrina judía. En sus sermones y en las explicaciones de los salmos, presenta la realidad política y social del pueblo de Dios. En la *De Civitate Dei*, reconstituye el cuadro grandioso de su historia. En pocas palabras, casi a cada página de su obra, la preocupación por explicar en toda su dimensión los misterios de la nueva ley lo hace volver a la antigua para buscar raíces, comparaciones y símbolos. Sin embargo, a pesar de la caducidad de esta ley antigua, muchos siguieron creyendo en ella; san Agustín mismo tuvo a varios en su diócesis<sup>374</sup>. Habla de su ceguera en términos muy directos y duros porque no se dieron cuenta de su obstinación incurable. Los ve como enemigos encarnizados de la Iglesia y que su odio es tan tenaz como su incredulidad.

San considera señala como los judíos, hijos privilegiados de Dios, se vuelven hijos del demonio, y eso no es solamente por el crimen de un día, sino más bien por la lenta y progresiva corrupción de su raza<sup>375</sup>. Sus prácticas religiosas, caídas mucho antes de la llegada de Cristo en el más vulgar formalismo, con los fariseos se convierten en ritos

---

<sup>374</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XVIII, 46.

<sup>375</sup> *In Joannis Evangelium*, 42, 10.

oficiales de hipocresía que, después de la predicación del Evangelio, se volvieron protesta sacrílega, cuyo inspirador es el diablo<sup>376</sup>.

Vimos como san Agustín aprobó la proscripción del carácter diabólico que hay en el paganismo, pero paradójicamente no adopta la misma la actitud frente a los judíos, aunque reconoce que el diablo ya es el inspirador de su religión, la grandeza y la majestad melancólica de este pueblo lo fascinan. A pesar de que intenta disolver una a una sus creencias y los reduce al estado de cenizas dormidas, al remover estas cenizas, no puede reprimir una moción inquietante; reconoce que es de este pueblo de donde venían los profetas, allá fue construido el templo; allá ofrecieron sacrificios a Dios; allá vinieron los patriarcas; allá nació el Cristo mismo de la raza de Abraham<sup>377</sup>. Por eso, san Agustín no quiere que se levanten contra los judíos, estas ramas quebradas; él recuerda que hay que tratarlos con gracia y misericordia, pues en esa raíz estamos injertados, por ello los invita a que vengan y caminen juntos en la luz del Señor<sup>378</sup>.

Esta llamada a la caridad muestra que san Agustín está en contra de toda medida coercitiva contra los judíos. Dios mismo castigó severamente a los judíos al permitir que las legiones romanas ocupasen Jerusalén que no quedara piedra sobre piedra en la ciudad santa; cortados de las raíces de su raza<sup>379</sup>, expulsados de su país, dispersados en el universo, los judíos no tienen patria. San Agustín no se indigna ni tampoco se enorgullece; son unos hechos muy tristes y muy impresionantes, frente a los cuales se inclina con un respeto mezclado de una gran lástima. Estos hechos son para los Estados cristianos una lección que le parece importante de relatar.

En su éxodo a través del mundo, los judíos no dejan de renovar el milagro de su cautividad de Babilonia. Su religión, sus costumbres, su raza, su lengua, todas resisten victoriosamente los desarrollos diplomáticos o violentos del extranjero. El Imperio Romano mismo, muy hábil en la cuestión de asimilar a las naciones vencidas, tuvo que admitir su impotencia en absorberlos<sup>380</sup>. Frente a todo ello, san Agustín señala:

---

<sup>376</sup> *Epist.*, 82, 17.

<sup>377</sup> *En. in Ps.*, 84, 11.

<sup>378</sup> *Adversus Judaeos*, X, 15.

<sup>379</sup> *En. in Ps.*, 10, 15.

<sup>380</sup> *Sermo*, 375, 2.

Dios, pues, ha dejado ver la gracia de su misericordia a la Iglesia en sus enemigos, los judíos, porque, como dice el Apóstol, su pecado brinda ocasión de salvarse a las naciones. Y no los ha matado, es decir, no ha destruido en ellos el judaísmo, aunque fueran vencidos y subyugados por los romanos, por miedo a que, olvidados de la ley de Dios, no pudieran brindarnos un testimonio de lo que tratamos. Por ende, no se contentó con decir: *No acabes con ellos, no sea que olviden tu ley*, sino que añadió: *Dispérsalos*. Porque, si con este testimonio de las Escrituras permanecieran solamente en su país sin ser dispersados por doquiera, la Iglesia, extendida por el mundo entero, no podría tenerlos en todas partes por testigos de las profecías que precedieron a Cristo<sup>381</sup>.

La dispersión de los judíos no es meramente un castigo, es la prueba concreta y siempre renovada de la verdad del cristianismo. Los judíos no quisieron reconocer a Cristo cuando él se dignó vivir entre ellos. Están obligados, por el solo hecho de su existencia, a proclamar la divinidad de Cristo en todas las naciones. No hicieron caso a sus discursos, pero ahora son guardianes vigilantes de su Escritura<sup>382</sup>. Cuando les impiden constituir su reino, hay que recordar que perdiendo su derecho de ser mayores, deben por todas partes servir y no mandar; pero hay que dejarles sus sinagogas, sus ritos, su sacerdocio, que guarden su lengua, sus libros y sus tradiciones. En este sentido, cuando este pueblo tenga mucha más libertad, mucho más elocuente será su predicación, mucho más defenderá a Cristo y mucho más servirá a la Iglesia<sup>383</sup>.

#### 2.6.4.3 La cuestión donatista

Al inicio el donatismo no fue nada más que un cisma en la Iglesia africana, pero poco a poco se convirtió en una verdadera herejía. El nombramiento como obispo de un sacerdote de Cartago, Ceciliano, acusado de traidor por haber entregado los libros santos al poder civil durante la persecución de Diocleciano y obedecer a los edictos del emperador del año 303. Algunos obispos, por instigación de Donato, protestaron contra la validez de este nombramiento, mientras que otros la defendieron. Las dos bandas convocaron un concilio en Roma para resolver esta crisis. A lo largo de las discusiones, Ceciliano, buscando fundamentos teológicos, afirma que su ordenación es válida ya que el obispo, Félix de Aptonga, que lo ordenó, fue ordenado legalmente y por ello tenía todos los poderes del episcopado. Los donatistas por su lado pretenden que la ordenación es inválida ya que Félix de Aptonga era traidor, entonces gran culpable, y además la validez de un sacramento depende de la fe y de la virtud de su ministro. De ahí llega a surgir la herejía de los rebautizados. Sin embargo, la Iglesia enseña que si los

<sup>381</sup> *De Civ. Dei*, XVIII, 46.

<sup>382</sup> *En. in Ps.*, 46, 10.

<sup>383</sup> Cf. *Ibíd.*, 48, 2; 113, 2; *Sermo V*, 5.

errores empedernidos del espíritu expulsan a los fieles, las debilidades, aun persistentes del corazón, al menos que hagan escándalos, no excluyen a los culpables de la comunión cristiana. Los donatistas ven, a partir de Ceciliano, escándalos en todo el mundo religioso, pretenden que el estado de pecado es suficiente para excluir de la Iglesia; dicho de otro modo, los donatistas consideran la Iglesia como una sociedad de hombres perfectos, de santos, y los sacramentos administrados por sacerdotes indignos como absolutamente inválidos. Los partidarios de Donato fueron condenados, pero como no quisieron aceptar la sentencia, convocaron otro concilio en Arles que llegó al mismo resultado. Así, el donatismo se convierte en una secta revolucionaria y los donatistas, furiosos, acusan a los jueces de parcialidad, por lo que recurren al Emperador. Como el llamado que hicieron al Emperador les fue desfavorable y, además, como el poder civil riposta con castigo contra sus protestas, los nuevos herejes superponen a la revuelta contra las reglas de la Iglesia, la rebelión contra las leyes del Estado. Organizan un concilio con setenta obispos de Numidia, que depuso a Ceciliano, sustituyéndolo por Mayorino, ese fue el verdadero cisma; los católicos excomulgan a los donatistas y viceversa. Y en 315, con el nombramiento de Donato como sucesor de Mayorino, ellos encuentran un verdadero jefe y organizador. A pesar del esfuerzo del emperador Constantino para hacerlos entrar en razón y en las filas de la Iglesia católica, los donatistas se hicieron cada vez más fanáticos formando unos grupos llamados circunceliones para perseguir a los católicos y destruir sus iglesias. Estos grupos se organizan en toda la Numidia y, bajo el pretexto de apostolado, se ponen a asolar el país, a extorsionar la población, a imponer su credo con el hierro y el fuego. En sus excesos, quieren llegar hasta defender África de la tiranía del César, lo que hace que se pueda considerar el donatismo como un movimiento nacional de oposición contra la dominación romana.

Es con este donatismo tan poderoso y tan rebelde con el que san Agustín, primero como sacerdote y luego como obispo de Hipona, va a intentar dialogar para ver si puede llegar a una unión de los católicos con los donatistas. No hay muchos católicos en Numidia, la iglesia de los donatistas tiene la mayoría de la población. La situación es muy favorable para una reconciliación; católicos y donatistas viven en paz. Según Posidio, san Agustín predica todas las noches en su iglesia y, curiosamente, los donatistas vienen a

escucharlo<sup>384</sup>. Pero los sacerdotes donatistas temen su influencia sobre sus feligreses, por eso llegan a prohibirles que vayan a hablar con él o a escucharlo. Estos sacerdotes guardan una gran distancia respecto de san Agustín que siempre busca una ocasión propicia para entrar en relación con ellos y llegar a un acuerdo en la fe. Pero todo ello queda sin fruto.

Parminiano, sucesor de Donato desde el 355 al 391, y el obispo de Cirta, Petiliano, el mayor exponente del donatismo, en tiempos de San Agustín, son los más fogosos defensores de la secta con sus palabras y sus escritos. San Agustín se alza contra la herejía donatista (también lo hizo Octavio de Milevi), refutando sus argumentos, señalando que la Iglesia está constituida por hombres buenos y malos, y que los sacramentos reciben su eficacia de Cristo y no de quienes lo administran. Cuando san Agustín se informa del hecho de que Maximino, un obispo donatista, había rebautizado a un diácono católico, para quejarse y sobre todo para tomar contacto con él, le escribe: “hasta busqué en ocasión de conferenciar contigo, para suprimir, si era posible, la pequeña distancia que aun quedaba entre nosotros”<sup>385</sup>. Estima que la reiteración del bautismo es una violación formal de la ley de Cristo y pide que Maximino demuestre lo contrario por carta o por un diálogo pacífico o en una conferencia fraternal y está muy disponible a invitar al público a esta conferencia de reconciliación. Es una discusión de doctrina y un contacto de almas lo que san Agustín desea, por eso dice:

No lo haré delante del soldado de vigilancia, para que ninguno de los vuestros piense que trato de producir más alboroto que el exigido por la paz. Lo haré cuando se haya ido el soldado, para que el auditorio entienda que no es mi intención el obligar a los hombres a abrazar comunión alguna, sino manifestar la verdad a los que la buscan con ánimo apacible. Nuestros partidarios se abstendrán de aterrorar con las potestades temporales. Absténganse los vuestros de aterrorarnos con las partidas de circunceliones. Atengámonos a la autoridad de las divinas Escrituras. Con toda quietud y tranquilidad, con todas nuestras fuerzas, pidamos, busquemos, llamemos, para que podamos recibir, hallar, y para que nos abran. De este modo podrá suceder que, favoreciendo el Señor nuestros trabajos y nuestras oraciones, empiece a desterrarse de este país la gran deformidad y malicia de la religión africana<sup>386</sup>.

Maximino no le contesta, pero la carta de san Agustín tocó su corazón ya que más tarde abandona al donatismo y, sus colegas dicen: “se quemará la casa a todo el que comulgue con Maximino”<sup>387</sup>. Luego los donatistas empiezan a hacer muchos daños a los católicos, pero san Agustín nunca quiere la venganza y, a propósito del castigo a los malos tratos

---

<sup>384</sup> *Vita Augustini*, 7.

<sup>385</sup> *Epist.*, 23, 2.

<sup>386</sup> *Ibíd.*, 23, 7.

<sup>387</sup> *Ibíd.*, 107, 4.

infligidos a los católicos por los donatistas, él escribe a Macedonio para que no se fuera a vengar:

No queremos que los sufrimientos de los seguidores de Dios sean vengados según la ley de Talión a través de suplicios semejantes... Pero deseamos que esos hombres, sin perder la vida y sin que ninguna parte de su cuerpo sea mutilada, sean, bajo la vigilancia de las leyes, conducidos... a la calma del buen sentido... No renuncie a ese celo paternal que empleó para conseguir la confesión de tan grandes crímenes; no empleó ni el potro, ni los espolones del infierno, ni las flamas, sino sólo a los azotes a los cuales recurren los profesores y los padres mismos<sup>388</sup>.

Por la influencia de san Agustín que quiere la justicia, los obispos católicos están dispuestos a hacer concesiones, a ceder sus escaños a favor de una unión con los donatistas si ellos lo aceptan. Hostil a la violencia, la Iglesia exige la aplicación de la ley contra aquellos que han abusado de ella para poder defender a los débiles y a los pobres. Siendo fiel a su ideal de pastor cristiano preocupado por salvaguardar la unidad y la vida de su rebaño. En los momentos más críticos del enfrentamiento con los donatistas, donde los circunceliones matan a varios obispos y fieles católicos. Luego acusan falsamente a muchos, tenemos el caso del procónsul Marcelino, un gran amigo de san Agustín, que acusan falsamente, a pesar de la intervención de san Agustín ante el emperador para salvarle la vida, lo ejecutan. No obstante poco después, se descubrió su inocencia y lo falso de las acusaciones. Frente a tantos asesinatos, calumnias o difamaciones san Agustín siente una gran tristeza, y se opone a la pena de muerte.

A pesar de la acción de tipo doctrinal de Octavio de Milevi y de San Agustín, frente a la deterioración de la violencia, algunos obispos católicos llegan a influir en el emperador Honorio para reprimir a los donatistas como herejes, y Honorio establece unos principios obligatorios que podemos resumir así:

- a) La unión es obligatoria y no hay ninguna excepción; los que no lo aceptan serán condenados: los obispos y ministros, al exilio y, los fieles, a multas pecuniarias.
- b) Serán condenados a grandes multas, todos los que tendrán asambleas sediciosas.
- c) Serán condenados a la pérdida de sus bienes, a la privación del derecho de testar, de recibir donaciones y legados, todos los que serán convencidos de haber rebautizado.
- d) Serán condenados a las mismas penas, todos los que les prestaran asistencia.

---

<sup>388</sup> *Ibíd.*, 153.

- e) Serán condenados a las mismas penas, los primeros magistrados y los defensores de las ciudades, si se descuidan a hacer ejecutar el edicto o aceptan que hagan violencia a la Iglesia<sup>389</sup>.

De este modo, muchos fieles donatistas regresan a la Iglesia católica, y eso lleva, la paz a la Iglesia africana. Como todos los obispos tiene que escribir a los gobernadores provinciales para apoyar este trabajo de establecer la unidad, Agustín que siempre busca medidas de defensas y no medidas de contra obligaciones, se ve obligado a escribir esta carta:

A Ceciliano, señor eximio e hijo verdadero y justamente honorable y acepto en la caridad de Cristo, salud en el señor. La resonancia de tu buena administración y la fama de tus virtudes, la loable diligencia de tu piedad cristiana y la confiada sinceridad, todos esos dones divinos de que gozas por la generosidad de Dios, de quien esperas las cosas mayores que tiene prometidas, me han movido a tratar por carta con tu excelencia las angustias de mi pleitos. Celebro que otras regiones de África hayas mirado con admirable eficacia por la unidad católica. Pero con la misma intensidad deploro que la región de Hipona Real y sus países vecinos limítrofes de Numidia, no hayamos merecido ser ayudados por el rigor de tu edicto gubernamental, señor eximio, hijo verdadera y justamente honorable y acepto en la caridad de Cristo. Pienso que no debo callar esto a tu magnificencia, para que no se me acuse de negligente, ya que llevo en Hipona la carga episcopal. Puedes enterarte por boca de los hermanos colegas míos, que todo lo podrán contar a tu eminencia, o por el presbítero que envió con la carta, si te dignas oír, hasta dónde llega la audacia de los herejes en el campo de Hipona. Sin duda proveerás, con la ayuda de Dios, Nuestro señor, para curar el miedo el tumor de la vanidad sacrílega, antes de que tengas que sajarle por el castigo<sup>390</sup>.

San Agustín quiere que publiquen las ordenanzas y que eso haga un gran eco para asustar a los donatistas, para dispensar de reprimirlos. Así se puede decir que los católicos lo que quieren es defender la tranquilidad, en este sentido, san Agustín escribe al obispo donatista Emérito: “Los nuestros se contentan con solicitar protección de las autoridades constituidas contra las violencias que deploráis y lamentáis los mismos que no los cometéis; los nuestros no recurren a las autoridades para que os persigan, sino para que los defiendan. El apóstol Pablo gestionó que se le proporcionase una protección de hombres de armas contra los judíos conjurados para darle la muerte antes de que el Imperio romano fuese cristiano”<sup>391</sup>. Y luego escribe a Paulino y Terasia: “¿qué diré del castigar, y del no castigar, qué decisión tomar? Quiero que todo lo que se refiere a castigos redunde en provecho de aquellos a quienes juzgo que debo o no debo castigar... ¡Qué espanto me causa todo esto, oh mi Paulino, santo hombre de Dios! Creo que por eso dijo: Temor y temblor vinieron sobre mí, y las tinieblas me cubrieron”<sup>392</sup>.

<sup>389</sup> Code Théodocien, XVI, citado en Combès, G., *Op. cit.* 384.

<sup>390</sup> *Epist.*, 86.

<sup>391</sup> *Ibíd.*, 87, 8.

<sup>392</sup> *Ibíd.*, 95, 3-4.

En la carta de san Agustín a Bonifacio, se encuentra la posición de san Agustín sobre la cuestión del papel del poder civil en materia de herejía. Considera a los donatistas como unos rebeldes ante la autoridad deseada por Cristo. Por ello no se pueden ser considerados como martirios cuando el poder los corrige. Por eso, Con respecto al uso del poder estatal para reprimir la herejía, Agustín sostiene: “suelen ellos (los donatistas) enfurecerse, echándonos en cara que los príncipes terrenos promulgan leyes a favor de la paz católica contra los herejes y cismáticos. Estaba hace harto tiempo profetizado que estos príncipes habían de servir al Señor Jesucristo”<sup>393</sup>. Más adelante agrega:

Los que no quieren que se den leyes justas contra sus impiedades (los donatistas), dicen que los apóstoles no reclamaron tales auxilios de los reyes de la tierra. Pero no consideran que los tiempos eran otros y que todo debe realizarse a su tiempo. No había creído en Cristo ningún emperador que pudiera servirle dando leyes a favor de la piedad contra la impiedad (...). El emperador, como hombre, tiene su modo de servir (a Dios); pero el modo de servirle como rey es distinto. Como hombre, le sirve con una vida fiel; como rey, le sirve sancionando con rigor conveniente las leyes que ordenan cosas justas y prohíben las contrarias (...). Sirven a Dios los reyes, en cuanto reyes, cuando para servirle hacen aquello que no pueden hacer sino los reyes<sup>394</sup>.

En esta misma carta, al inicio san Agustín sostiene: “los que se niegan a obedecer las leyes imperiales que se promulgan contra la verdad de Dios conquistan un gran premio. Y quien se niega a obedecer a las leyes imperiales que se promulgan en favor de la verdad de Dios conquistan un gran suplicio”<sup>395</sup>. Eso no es no es realmente una paradoja ya que según san Agustín: “sea mejor salvar por la fuerza a un hombre amenazado por la ruina de su casa que dejarlo perecer en ella. Qué debe ser considerado más justo: la pérdida de unos individuos poco numerosos o la salvación de la multitud innumerable de pueblos liderados”<sup>396</sup>. Su comportamiento de pastor que defiende su rebaño no le obliga a decidir entre sus ovejas y los otros, sólo la salvaje violencia de los donatistas le obligó a exigir intervención del poder para defender a sus fieles.

En resumen, como ya vimos anteriormente, la Iglesia y el Estado deben trabajar en una gran colaboración para promover la felicidad del ciudadano. La Iglesia tiene el deber de formar al ciudadano a nivel espiritual y moral, mientras que el Estado debe buscar su bien estar material. Con esta colaboración se puede establecer el orden, la justicia y la

---

<sup>393</sup> *Ibíd.*, 129, 4.

<sup>394</sup> *Ibíd.*, 185, 19.

<sup>395</sup> *Ibíd.*, 185, 8.

<sup>396</sup> Citado en Ferrier, F., *San Agustín*, Trad. de Cruz O., Ed. Presses Universitaires de France, París 1989, p. 108.

paz en la sociedad, y de esta manera luchar contra la injusticia, la herejía y la violencia. Finalmente, aunque las dos instituciones son independientes una de otra, si bien provienen de la misma fuente que es el Dios verdadero, su papel es hacer reconocer el verdadero Dios a los ciudadanos, ya que sólo él les puede garantizar la felicidad eterna.

### Capítulo III: ¿Es posible realizar el ideal político del libro *De Civitate Dei*?

La obra y el pensamiento de san Agustín tienen una gran recepción y una gran expansión en su tiempo y en la época posterior; hasta sus menores obras son ardientemente solicitadas, y hay casos donde, con la complicidad de los sacerdotes que lo rodean, el público llega a conocer ciertos textos incluso antes de que él mismo llegue a editarlos, es decir, a ponerlos en circulación<sup>397</sup>. Es en este contexto de admiración por la obra del obispo de Hipona que, por ejemplo, con un mismo texto, se llega a varias interpretaciones, muchas veces muy contradictorias. Así, san Agustín se convierte en el orientador y consejero, y llega a ser, más que nunca, maestro indiscutible, alguien que se coloca tan alto que se llega a situar jerárquicamente sólo bajo de los Apóstoles, *post Apostolos omnium ecclesiarum magister*<sup>398</sup>. Todo o casi todo viene de él. Hasta principios del siglo XIII, la influencia agustiniana reina indiscutiblemente en casi todos los dominios del pensamiento. Ella inspira en tiempos de Alcuino y de Carlomagno a los primeros teóricos de la Cultura Cristiana, así como después, en pleno siglo XII, el grandioso humanismo penetrado de platonismo de la Escuela de Chartres. Es así como bien o mal comprendida, *De Civitate Dei* suministra el marco de pensamiento a los constructores de la nueva formación social y política de Europa, a la cristiandad, y dentro de ella a las polémicas a que dio lugar el nacimiento del conflicto, siempre latente, entre los dos poderes: la Iglesia y el Imperio<sup>399</sup>.

#### 3.1 Emergencia, ilustración y fragilidad del agustinismo político

La muerte de san Agustín coincide con una serie de circunstancias políticas notables y difíciles, debidas a las invasiones bárbaras. Sobre la ruina del Imperio surgen reinos bárbaros, se restablece el sistema patrimonial donde el poder se da político sobre vínculos personales de juramento de fidelidad. En medio de los desórdenes políticos, sólo la Iglesia subsiste como fuerza y fermento de unidad; la Iglesia representa una

---

<sup>397</sup> Cf. Marrou, H., *San Agustín y el agustinismo*, Trad. de Lydia Martín de Hesse, Ed. Aguilar, Madrid 1960, p. 167.

<sup>398</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 178.

<sup>399</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 179-180.

fuerza mejor organizada que el poder político; sin embargo, el equilibrio inicial entre lo espiritual y lo temporal preconizado por san Agustín desaparece, y el poder imperial se encuentra bajo la tutela de la Iglesia. Muchos pasajes de la obra de san Agustín, especialmente de *De Civitate Dei*, se usan para ilustrar este movimiento teocrático que Arquillière llama “*agustinismo político*” y que define como “una forma de pensamiento que jugó un papel fundamental en la formación de la cristiandad medieval, en el crecimiento del poder pontificio y en la transformación de la noción romana de Estado”<sup>400</sup>; esta interpretación tiene consecuencias de nivel político durante más de diez siglos.

La idea de una religión como una simple institución en un Estado se desvanece poco a poco para dejar su lugar a una concepción en la cual la religión no está subordinada a la política, sino que es igual a ella; los reyes son reyes porque reciben la gracia de Dios. La religión va a ocupar, entonces, un papel importante en la formación del Estado. Ahora bien, las relaciones de la política con la religión son conflictivas. Hay dualismo de los dos poderes; el papa ejerce su poder sobre la Iglesia, representante de la sociedad de los elegidos en la tierra, sobre la sociedad universal y espiritual que sigue la ley divina. El papa está dotado de dos poderes o de dos espadas: uno que es el poder espiritual y otro, el poder temporal. En cambio, el Estado es un artificio humano, producido por una creatura limitada y marcada por el pecado original. Para ser legítimo, el poder del Estado debe someterse a la ley divina que no tolera ninguna resistencia y exige una sumisión total. Dicho de otro modo, la autoridad política debe obedecer de manera absoluta e incondicional a Dios, por medio del papa que es su representante en la tierra; el derecho de la ciudad terrestre debe ser elaborado a imagen del derecho divino.

Entonces se llega a una subordinación del poder político al poder religioso en nombre de la superioridad del alma sobre el cuerpo, un esfuerzo de moralización cristiana de las concepciones políticas, basado en concepciones antiguas. El funcionamiento del Estado queda fuertemente sometido a valores éticos y morales; la disciplina eclesiástica es vista como perfeccionamiento del Estado mismo y las virtudes cristianas se convierten en las condiciones del buen ejercicio del poder. Esta tendencia consiste en absorber el derecho natural en la justicia sobrenatural y el derecho del Estado, en el de la Iglesia. Hay una misión política del sacerdocio y el Estado es como garante de un orden, orientado hacia

---

<sup>400</sup> Arquillière, H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge*, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, París 1934, p. 1.

Dios, que cuida valores y preserva la verdad del amor cristiano como fin<sup>401</sup>. Así, llega a pensarse en la idea de la realización de la ciudad de Dios en un imperio teocrático, es decir, en una institución política; en este sentido, la política se vuelve el lugar donde el hombre debe mostrar su capacidad para hacer vivir sobre la tierra la cohesión con los criterios de la ciudad celeste.

Arquillière presenta un proceso genealógico que se remonta hasta san Agustín para poder entender el movimiento intelectual que lleva a la revolución gregoriana. Los actores históricos (papas, emperadores, príncipes, etc.) están guiados por un ambiente agustiniano que los impulsa a actuar de una manera particular; tenemos a Gregorio IV, Carlo Magno, Gregorio VII, etc., que se convierten en las encarnaciones del agustinismo político, corriente intelectual dominante entre los siglos VII y XIV. Es a partir del pontificado de Nicolás I (858-867) cuando se ponen en orden las concepciones teocráticas, apoyadas en una deformación de los textos de san Agustín: “no es el pensamiento original de san Agustín. Es la gran época del agustinismo político”<sup>402</sup>. El conflicto de las investiduras abre en las relaciones de la Iglesia y el Estado un periodo crítico que perdura varios siglos. Este periodo se caracteriza por una usurpación o una superposición entre los dos poderes. En este conflicto, cada parte se reclama de san Agustín. Por un lado, los defensores del Estado se valen de interpretaciones de *De Civitate Dei*, a saber, que todo poder o autoridad viene de Dios, no es en vano que el príncipe lleva la espada y la Iglesia debe someterse al poder temporal, a los poderes de este mundo, aceptar sus leyes, sus instituciones, sus gobiernos. Por otro lado, los defensores de la Iglesia contestan que los derechos del César son distintos de los derechos divinos, que el Estado tiene su dominación sobre los cuerpos y la Iglesia sobre las almas, así los príncipes deben obedecer a las leyes de la religión, y poner toda su fuerza a su servicio<sup>403</sup>. En este sentido se puede ver cómo las dos partes interpretan *De Civitate Dei* a su favor, haciéndole decir cosas que no tenía, y, de manera particular, que el Estado tiene derechos sobre lo espiritual y la Iglesia tiene derechos sobre lo temporal.

Para Arquillière, los precursores, los fundadores y los organizadores de la teocracia pontificia son influidos por san Agustín, de una manera o de otra, aunque no todos se refieran a él directamente. Sin atribuir la paternidad de esta doctrina a san Agustín,

<sup>401</sup> Cf. Brown, P., *Saint Augustine*, Beryl Smalley, Oxford, 1965, pp. 1-2; Arquillière, H.-X., *Op. cit.*, p. 4.

<sup>402</sup> Cf. Brown, P., *Op. cit.*, p. 147.

<sup>403</sup> Cf. Combès, G., *Op. cit.*, p. 428.

reconocida como una derivación o un empobrecimiento del pensamiento agustiniano, Arquillière señala que el pensamiento de san Agustín tiene las inclinaciones que pueden llevar a la sumisión del poder temporal al derecho de la Iglesia, a la absorción progresiva del derecho natural del Estado en la justicia sobrenatural, a la Iglesia como símbolo en la tierra de la ciudad del cielo, donde su papel es hacer reinar aquí la paz y la justicia verdaderas y, para alcanzar dicho objetivo, debe subordinar al Estado<sup>404</sup>. Para Arquillière el tema de *iustitia*<sup>405</sup> es predominante en *De Civitate Dei* y, en este sentido, deduce como elaboraría éste una verdadera doctrina del Estado a partir de la justicia evangélica que san Pablo elabora teológicamente; así, la justicia es el respeto y la observancia del orden querido por Dios, es la condición de la paz. Ser justo es amar a Dios y al prójimo; ahora bien, la virtud de la justicia consiste en atribuirle a cada uno lo que se le debe, si bien el derecho está identificado con la justicia.

La reforma gregoriana de los siglos XI y XII, basada sobre la *libertas ecclesiae* es considerada como un momento revolucionario en la Iglesia. Arquillière considera las búsquedas de Gregorio VII, el arquitecto espiritual medieval, como un complemento explicativo o un intento de contextualización intelectual de *De Civitate Dei*. Arquillière refuta la explicación de las doctrinas teocráticas que las referían a una voluntad de dominación de los papas. El “*agustinismo político*” está justificado como un arsenal teórico al servicio de la libertad de la Iglesia; obsérvese el carácter espiritual de las intervenciones papales de Gregorio VII (1073-1085), promotor de la civilización: él no actúa por orgullo, sino casi por obligación debido a las amenazas que recibe la Iglesia, está más animado por el espíritu de amor que por convicciones políticas. La transferencia del poder y de la autoridad imperial, renovada en el papado en la época carolingia, se deben a la responsabilidad de reyes que buscan una legitimidad cristiana y pagan, por ello, las consecuencias.

Una interpretación política de *De Civitate Dei*, que se supone que está en el origen de estas desviaciones, conduce a defender el modelo de una teocracia pontificia que pone al papado como jefe de la *republica christiana*; esta concepción desemboca en la afirmación de la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal y parte de la subordinación del poder del Estado a los fines de la Iglesia. Sin embargo, es menester

---

<sup>404</sup> Cf. *Ibid.*, p. 2.

<sup>405</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

señalar cómo hay una gran ruptura entre *De Civitate Dei* y la lectura política de esta obra que se hizo en la Edad Media. *De Civitate Dei* no es un tratado de política cristiana cuya objetivo sea establecer una doctrina cristiana del Estado; es más bien una teología de la historia de la salvación<sup>406</sup>. Los pensadores medievales extraen de *De Civitate Dei* una teoría política, mientras que san Agustín se sitúa en un punto de vista místico. San Agustín es muy claro: la ciudad celeste no es realizable sobre la tierra. La Iglesia y el Estado no pueden ser confundidos respectivamente con la ciudad celeste y la ciudad terrena. Para san Agustín no se trata de incitar la ciudad de Dios, que no es la Iglesia, a dar sus leyes a la ciudad terrena; más bien se trata de recordarles a los cristianos que su verdadera patria no es este mundo donde viven en exilio.

Con respecto a la actitud adoptada frente al poder civil, san Agustín sigue la enseñanza tradicional; hace suya la doctrina del origen divino del poder del príncipe, sea rey o emperador. Se une a la exhortación del apóstol que recomienda a la Iglesia orar por los reyes y los dignitarios de Babilonia, aunque sean impíos o tiránicos, ya que es Dios, en su Providencia, quien da los reinos de la tierra tanto a los malos como a los buenos<sup>407</sup>. Si no hay prescripción de cumplir acto injusto e idólatra, el cristiano debe someterse a todo poder legítimo, aun injusto e idólatra, pero san Agustín no va más allá de eso. No expresa de manera clara cuáles son las prerrogativas respectivas del Estado y de la Iglesia. Es esta imprecisión la que será explotada posteriormente, dándole valor al hecho de que san Agustín juzga legítimo el recurso al brazo secular para luchar contra los heréticos y los cismáticos. Por eso Etienne Gilson señala:

No se podría considerar a Agustín ni como el que ha definido el ideal medieval de una sociedad civil sometida a la primacía de la Iglesia, ni como el que ha condenado de antemano una tal concepción. Lo que es verdadero, estrictamente y absolutamente, es que en ningún caso la ciudad terrena, y aún menos la ciudad de Dios, podrían ser confundidas con una forma de Estado; pero que el Estado pueda y aun deba ser eventualmente usado para los fines de la Iglesia, y, a través de ella, para la ciudad de Dios, a un tal Estado, ciertamente, Agustín no tendría nada que objetar<sup>408</sup>.

A partir de las Escrituras que dicen: “hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, san Agustín elabora una teoría donde lo religioso y lo político están en un mismo plano; sin embargo, sus sucesores pretenderán encontrar la tesis de la

<sup>406</sup> Cf. Henri de LUBAC, *Augustinisme politique? Théologie d'occasion*, Paris, 1984, pp. 255-308.

<sup>407</sup> Cf. *De Civ. Dei*, I, 4, 33.

<sup>408</sup> Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1949, pp. 239-240.

subordinación de lo político a la Iglesia en *De Civitate Dei*. Es el Papa Gelasio I (en su carta del 494) al emperador Anastasio quien preconiza la tutela del papado sobre el emperador de los romanos. Según los partidarios de esta posición, ciertamente se trata de dos entidades independientes que deben colaborar, pero ya que el destino del hombre es la ciudad de Dios, los dos poderes no pueden encontrarse en un mismo plano de igualdad ya que el poder espiritual, encargado del fin último del hombre es superior al poder temporal que se encarga de los fines inmediatos del hombre. También introducen una diferencia de naturaleza entre lo pontificio y lo político, es decir, que retoman la distinción hecha por el emperador Augusto entre la *potestas* (el poder) y la *autoritas*, la competencia

En una visión historicista de la Iglesia, Arquillière aísla el “*agustinismo político*” como una corriente eclesiológica radical que ha sido importante en algún momento, pero que de ahora en adelante no tiene razón de ser. Busca retirar las acusaciones hechas a san Agustín de haber promovido el pensamiento teocrático, acusaciones que caen sobre la Iglesia Católica en general. Sin embargo, para Henri de Lubac es un error considerar el agustinismo político como una consecuencia lejana de san Agustín, ya que esta posición quiere decir que el obispo de Hipona no había concebido la noción del Estado. Según él, en san Agustín hay espacio para una justicia natural autónoma, mientras que la justicia sobrenatural es algo de orden espiritual<sup>409</sup>. No obstante, lo que dos autores buscan es mostrar que la doctrina teocrática, inoportuna para una Iglesia en vía de modernización, no está inscrita en el corazón del dogma de la Iglesia ni tampoco en *De Civitate Dei*.

### **3.2 La sociedad propuesta en el libro *De Civitate Dei*, ¿es algo escatológico o algo realizable?**

*De Civitate Dei* no es un libro de teología política, pero se puede preguntar si el pensamiento de san Agustín tiene alguna pertinencia para la vida política actual. Para un intento de respuesta, es menester volver al proyecto de *De Civitate Dei*.

---

<sup>409</sup> Cf. De Lubac Henri, « L'autorité de l'Église en matière temporelle », *Revue des sciences religieuses*, 12 (1932), p. 329-354.

Recordemos en qué contexto se escribe *De Civitate Dei*. Para el Imperio Romano el siglo IV está marcado por el inicio de los *tempora christiana*; sin embargo, en 410 Roma cae frente a los bárbaros. Este desastre reaviva la polémica entre los paganos y los cristianos y suscita un debate sobre la intervención de la Providencia en la historia. Los paganos acusan a los cristianos de ser responsables de las desgracias del Imperio ya que abandonaron el culto de los antiguos dioses. Algunos cristianos están desconcertados y se preguntan: ¿por qué Dios no protegió a Roma contra los bárbaros ya que el Imperio se ha vuelto cristiano y las reliquias de los apóstoles Pedro y Pablo están conservadas en Roma? Es en este contexto donde el obispo de Hipona, en respuesta a la petición de sus amigos romanos, empieza la redacción de *De Civitate Dei*; un trabajo que demora quince años. Sin embargo la perspectiva de esta obra no se limita al drama reciente que tocó a Roma. El caso de Roma le sirve de pretexto al obispo de Hipona para exponer su teología de la historia. Explica claramente que el mundo entero, de su origen a su término, tiene por único fin la constitución de una sociedad santa, la de los elegidos, en vista de quienes todo se ha hecho. La innovación esencial consiste en considerar la lucha espiritual, no solamente como la de un cristiano aislado, sino más bien como la de unos miembros suscitados por el Creador para constituir su ciudad.

La primera parte de la obra es polémica, se dirige contra los politeístas que adoran a los dioses, supuestos protectores de Roma y contra los filósofos que justifican el culto de los dioses en vista de la felicidad. Es después que san Agustín expone el tema de las dos ciudades: “Ahora, consciente de lo que de mí se espera y acordándome de mi deuda, ensayaré, confiando en el favor del mismo Rey y Señor nuestro y en mi escaso valer, el discurso sobre el origen, desarrollo y fines debidos de las ciudades. Como hemos dicho ya, en este mundo andan en mezcolanza y confusión la una con la otra. Primeramente diré cómo el origen de las dos ciudades se remonta a la distinción hecha entre los ángeles”<sup>410</sup>. Hay dos ciudades porque hay dos amores: “dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda en Dios”<sup>411</sup>.

---

<sup>410</sup> *De Civ. Dei*, XI, 1.

<sup>411</sup> *Ibíd.*, XIV, 28.

Las dos ciudades buscan un mismo fin: la paz. El camino hacia la paz a veces pasa por la guerra. La falta de paz no surge debido a una falta de amor de la paz, sino por el hecho de que cada uno busca su paz. No obstante, la paz no es de una misma naturaleza en las dos ciudades. La paz de la ciudad terrena nunca es definitiva ya que, con frecuencia, se trata de una paz gloriosa<sup>412</sup>. Solamente la paz de la ciudad celeste es eterna: “el mundo nos llama felices de verdad cuando gozamos de paz, tal cual puede gozarse en esta vida; pero esta felicidad, comparada con la final de que hablamos, es una verdadera miseria”<sup>413</sup>. Así se puede decir que la verdadera paz no es de este mundo. Para que la paz sea perdurable, muchas condiciones fundamentales deben cumplirse. Tiene que reinar el orden establecido por Dios, es decir, que cada uno debe ocupar el lugar que le conviene; hay que tener una verdadera justicia. Pero de la misma manera que la verdadera paz es algo propio de la ciudad celeste, la verdadera justicia que deriva de la caridad es reservada a los elegidos. Pero, si la verdadera justicia no es de este mundo, y la ciudad terrena no puede ser fundada sobre ella, ¿se puede hablar todavía de ciudad?

Según san Agustín, solamente la ciudad de Dios es digna del nombre de ‘ciudad’, ya que es conforme a lo que debe ser una ciudad; muestra esta concepción al discutir la definición de pueblo propuesta por Cicerón en su *De Republica*: “determina al pueblo diciendo que no es una concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y la comunidad de intereses”<sup>414</sup>. Para Cicerón, la república exige un consenso normal juntando el pueblo por un nexo jurídico consentido y una comunidad de interés, un acuerdo sobre el respeto de la justicia y una cooperación para el bien común. Para san Agustín, el consenso sobre la justicia es necesario, pero no es suficiente. El acuerdo debe ser sellado sobre lo que es verdaderamente justo, es decir, dar a cada persona lo que se le debe y a Dios lo que se le debe; la ciudad verdadera o la verdadera república es una comunidad unida en la oración y por el amor del único verdadero Dios, y no de los ídolos. La verdadera comunidad cristiana es un pueblo ligado por la fe en Cristo, el amor de Dios y del prójimo y la obediencia a las exigencias morales del Evangelio. La única república que responde a la definición de Cicerón es la

---

<sup>412</sup> *Ibíd.*, XIX, 12

<sup>413</sup> *Ibíd.*, XIX, 10

<sup>414</sup> Cf. *De Civ. Dei.*, II, 21, 2; *De Republica*, I, 25, 39.t

ciudad de Dios, la Jerusalén que tiene por piedra angular a Cristo y cuyo principio animador es el Espíritu Santo de amor y de gracia de Dios<sup>415</sup>.

Pero san Agustín sigue su reflexión sobre la cristiandad y la república romana; expresa la convicción de que la plenitud humana se puede alcanzar solamente en la comunión de los santos en la ciudad de Dios. Así, refuta el ideal greco-romano del bien de la *polis*, de la *civitas*, como forma más alta del bien humano. Con san Agustín se acaba el pensamiento clásico que hacía de la sociedad civil la portadora de la esperanza en la felicidad y la justicia, lo que no es nada más que una forma de idolatría.

Tratando de la trascendencia de la ciudad de Dios, san Agustín desacraliza la política. No propone un acercamiento sobre-teologizado de lo político, perspectiva que podría llevar al fanatismo y a la tiranía; es precisamente desde esta base desde donde no quiere llamar ‘ciudad’ al Estado Romano. En este contexto J. Ratzinger dice: “El Estado Romano era falso y anticristiano, precisamente porque quería representar el *totum* de las capacidades y de las esperanzas humanas. Por ello, exigía algo a lo cual no tenía derecho; así falsificaba y disminuía al hombre. A través de la mentira se volvía demoníaco y tiránico. La abolición del Estado como totalidad desmitificó el Estado y así liberó al hombre, tanto el político como la política”<sup>416</sup>.

Inversamente a lo que se entiende en el agustinismo político, el pensamiento agustiniano, no ahoga la autonomía del poder temporal; al contrario, le da su verdadera dimensión al trazar sus límites, pues el Estado no puede ser el promotor de la totalidad de la existencia humana, no puede contener todas las esperanzas humanas. El hombre y su esperanza superan el ámbito de la construcción del Estado como dominio de la acción política; eso vale tanto para el estado llamado Babilonia como para los demás Estados. Así, la búsqueda por medios políticos del bien absoluto que es Dios y su reino, se opone a la búsqueda del bien que puede alcanzarse por la *polis*. Esto resta el peso a la esperas que puede gravitar sobre el hombre político, por ello no podemos llegar al extremo de Gilson, que dice: “Aunque [san Agustín] nunca haya explícitamente formulado el principio, la idea de un gobierno teocrático, no es inconciliable con su

---

<sup>415</sup> Cf. *Ibíd.*, XIX, 23

<sup>416</sup> Cf. Ratzinger, J., *Eglise, œcuménisme et politique*, Ed. Fayard, París 1987, p. 198.

doctrina ya que si el ideal de la ciudad de Dios no implica esta idea, tampoco la excluye”<sup>417</sup>.

La vía hacia la política racional que nos abre el pensamiento agustiniano excluye la idea misma de teocracia. San Agustín no, es ni de cerca ni de lejos, el inventor de la doctrina teocrática. La ciudad de Dios no puede ser identificada con la Iglesia, además san Agustín insiste en decir que las dos ciudades se entremezclan: “confusas andan y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades, hasta que el juicio final las dirima”<sup>418</sup>; esta interpretación de las dos ciudades vale para todos los dominios de la vida humana. Cuando en las diferentes esferas de la vida social se da el cuidado del prójimo, cuando el *amor sui* y la *libido dominandi* no predominan, se pueden encontrar elementos de la ciudad de Dios por todas partes en la sociedad civil (familia, vecindad), así como en la comunidad política. Así, la búsqueda de la Jerusalén celestial es aun pertinente en cada una de las esferas de la vida humana, sin que ninguna pueda hacer valer algún tipo de superioridad, empezando por la esfera política.

En su estudio, Arquillière presenta las diferentes formas que puede revestir el gobierno divino sin ser reducido específicamente a la teocracia. La permanencia de la primacía pontifical sobre la Iglesia no debe ser confundida con la expresión de una teocracia pontifical, gobierno del mundo por Dios a través del papa como su gran representante. Las pretensiones teocráticas del papado consideradas como inadecuadas en la época contemporánea ha quedado clausuradas en el pasado medieval. Sin embargo, el pensamiento de san Agustín, liberado de la mancha teocrática, puede aportar respuestas en el mundo contemporáneo. Para su propia época, Arquillière señala cómo hay la posibilidad de que haya gobernadores que pueden tener en el fuero interno de su conciencia los mandamientos divinos para guiar sus acciones; por eso dice: “ahora bien el gobierno divino puede ejercerse de múltiples maneras; puede manifestarse por el poder absoluto del supremo vicario de Dios sobre todos los soberanos seculares que aparecen como simples delegados revocables *ad nutum sacerdotis*; por otra parte, puede manifestarse, acomodándose a su soberanía, salvo en las materias que tocan a la religión, único dominio donde los príncipes son imputables de las sanciones

---

<sup>417</sup> Gilson, E., *Op. cit.*, 1949, p. 240.

<sup>418</sup> *De Civ. Dei*, I, 35.

pontificales; finalmente, puede moverse únicamente en la conciencia de los príncipes, sin perjudicar su independencia ni su situación política<sup>419</sup>.

Si los pensadores de la Edad Media y los teóricos del agustinismo político del siglo XX no supieron hacerle justicia sobre este punto, no es menos cierto que su acercamiento de lo político y de las realidades temporales sigue siendo muy pertinente para el día de hoy. En este sentido Juan Pablo II escribe en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*: “ la Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen nada más que reflejar y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva”<sup>420</sup>.

---

<sup>419</sup> Cf. Arquillière, H.-X., « Sur la formation de la théocratie pontificale », *Mélanges d'histoire du Moyen Âge offerts à M. Ferdinand Lot*, op. cit., p. 3.

<sup>420</sup> Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, Vaticano, 30 de diciembre de 1987, no. 48.

## Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos hecho una lectura minuciosa de *De Civitate Dei* y otros textos de san Agustín para poder ver si se puede realizar en parte la sociedad propuesta en este libro.

Primero que todo, presentamos en qué contexto histórico fue escrito *De Civitate Dei*. Se trató de un momento de gran crítica a la religión cristiana porque, según los paganos, el Dios de los cristianos ha sido incapaz para proteger a Roma y, como los romanos abandonaron el culto de los dioses paganos, éstos los castigaron al permitir la caída de Roma. La primera parte de esta obra es muy polémica; es ahí donde san Agustín critica la sociedad pagana, pues según él, Roma había caído por las imperfecciones de sus ciudadanos. Además, muchos de sus ciudadanos dejaron de creer en los dioses paganos; sin embargo, para no ser refutados por la sociedad, fingían creer en esos dioses.

Luego san Agustín muestra que los filósofos y teólogos ponen palabras en boca de los dioses para promover la idea de Roma como ciudad eterna. San Agustín refuta esta idea al demostrar cómo los antiguos romanos recibieron las recompensas por su vida virtuosa, pero de ninguna manera se puede considerar a Roma como la ciudad eterna ya que estas virtudes eran solamente virtudes humanas que por sí mismas, no podían durar mucho al carecer los romanos de la creencia en el verdadero Dios y, por ende, de las virtudes verdaderas, encarnadas en Jesucristo. San Agustín parte de la definición de pueblo de Cicerón, según la cual para que haya una república tiene que reinar la justicia en dicha república, así Roma nunca había sido una verdadera república ya que nunca había reinado en ella la justicia. Pero, si se el análisis se queda en esta definición no se puede hablar de ninguna república, ya que siempre lo que reina en los pueblos es la injusticia.

Ahora bien, para poderse referir a los grupos de seres humanos que forman una república, san Agustín los define como una comunidad que se reúne en función de intereses comunes, y es desde esta perspectiva que se puede considerar a Roma como república o ciudad. Pero, al mismo tiempo, san Agustín reconoce que hay una sola ciudad digna de ser llamada ciudad, ya que en ella reina la verdadera justicia: se trata de la

Ciudad de Dios; en ésta los ciudadanos conocen al verdadero Dios como su fin, lo adoran y actúan virtuosamente según sus mandamientos. Sin embargo, san Agustín no niega que existe otra ciudad al lado de la Ciudad de Dios, la llama ‘ciudad terrena’, en ésta los ciudadanos encuentran su fin en los bienes de la tierra y no logran ir más allá de ellos. En este contexto, san Agustín presenta las dos ciudades y dice que estas ciudades se fundan en dos amores; la ciudad terrena que se funda en el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios y la otra que es la ciudad celeste que se funda en el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo. San Agustín advierte que no se debe confundir la Iglesia con la ciudad de Dios, ya que en aquella puede haber miembros que no son de la ciudad de Dios y, además, hay ciudadanos de la ciudad de Dios que no pertenecen a la Iglesia; esto hace que nuestro autor reconozca que las dos ciudades andan entremezcladas hasta el juicio final.

Luego, nuestro autor presenta cómo la paz es algo fundamental para todas las sociedades humanas; aunque hagan las guerras no es porque odian la paz, sino porque buscan una paz que puedan manejar según su voluntad. Así, la paz se revela como la condición de la felicidad de los seres humanos. Es en este sentido que san Agustín muestra que para poder llegar a la felicidad se necesitan las virtudes verdaderas que sólo Dios puede conferir a los ciudadanos de la ciudad celeste.

Luego presentamos la relación de *De Civitate Dei* con los orígenes de la autoridad política. Normalmente el hombre no tiene ningún poder de dominación sobre otro hombre, sino sobre las plantas y los animales. Pero a medida que los hombres empiezan a vivir en sociedad se hace necesaria una autoridad que pueda hacer respetar el orden o las leyes fijados por esta misma sociedad; esta autoridad, sea buena o mala, siempre viene de Dios, que concede a cada sociedad una autoridad según lo que necesita. En este contexto se ve cómo para san Agustín la forma de gobierno no es tan importante, ya que debemos someternos a todas las formas de gobierno desde que el gobierno no ponga en riesgo las leyes o mandamientos del verdadero Dios. La tarea de la autoridad consiste en hacer reinar la justicia en su pueblo; a partir de ahí san Agustín presenta las tres tareas de la autoridad, a saber, *officium imperandi*, *officium providendi*, *officium consulendi*<sup>421</sup>, que consisten en que la autoridad debe saber gobernar a su pueblo, debe buscar el bien

---

<sup>421</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XIX, 14.

de todos los ciudadanos de este pueblo, y debe ser el guía de su pueblo. Pero estas tareas son muy difíciles de cumplir si la autoridad no tiene humildad y no reconoce al verdadero Dios, eso puede llevar a la ruina del pueblo que está bajo su poder. En esta misma línea san Agustín reconoce que sería mejor dirigir al pueblo a partir de las virtudes cristianas para tener una república justa (aunque de manera parcial), y presenta así el perfil del Estado cristiano y de los que tienen que gobernarlo, a saber, el príncipe y los procónsules cristianos que deben ser hombres bien letrados o cultivados, pero también de gran humildad y muy atentos para hacer la voluntad de Dios.

Luego, el obispo de Hipona presenta la relación de la Iglesia con el Estado y reconoce el origen divino de estas dos instituciones; la primera se ocupa de las necesidades espirituales o del alma del ciudadano, mientras que la segunda se ocupa de las necesidades materiales del ciudadano. Para que haya orden y justicia en la república es importante una buena formación espiritual o moral del ciudadano; en este sentido se hace necesario que las dos instituciones, aunque independientes, trabajen en una buena colaboración. La Iglesia se encarga de formar a los ciudadanos a nivel moral, así, al formarlos bien, presta un gran servicio al Estado. La Iglesia no pide dinero al Estado, sino que le pide otro tipo de ayuda; lo que eso nos lleva a examinar la postura de la Iglesia frente a tres problemáticas en el tiempo de san Agustín, la cuestión de los paganos, la cuestión judía y la cuestión donatista. La Iglesia trata de invitar a todo el mundo con paciencia a convertirse para servir al Dios verdadero con la fuerza del amor y de las Escrituras, pero, al fin y al cabo, en casos extremos, vimos como la Iglesia pide la aplicación de la ley de la república contra los perseguidores que no respetan los derechos de sus miembros y empiezan a perseguirlos.

Por último, vimos que la obra de san Agustín fue muy influyente en su época y en la época posterior. Es así como en la Edad Media se llega a interpretar *De Civitate Dei* como un tratado de teología política y se propone una forma de teocracia pontificia, donde el papa llega a ser un jefe espiritual y temporal, que cumple el proyecto de la ciudad de Dios. Esta mala interpretación la define Arquillière como “*agustinismo político*”. Todo esto termina en grandes conflictos entre los emperadores y los papas, y por último, en el fracaso de la teocracia pontificia. En este sentido subrayamos que esta interpretación fue una gran equivocación, ya que san Agustín se sitúa en un nivel místico donde presenta la historia de la salvación y reconoce claramente que no es

posible realizar la ciudad de Dios en la tierra y, además, las dos ciudades están completamente mezcladas. Sin embargo, la idea de san Agustín consiste en desacralizar la política, es decir, mostrar a las autoridades políticas cómo no pueden responder a todas las necesidades humanas y que el ser humano tiene necesidad de cosas espirituales. En este sentido, hay que reconocer que la realización del tipo de sociedad propuesta por san Agustín en *De Civitate Dei* es escatológica, pero, en la medida en que dejamos espacio para que el ciudadano aspire a las necesidades espirituales, sin convertir el Estado en el agente que pueda llenar o responder a todas sus aspiraciones, cada vez que trabajemos por el bien del ciudadano, por el bien de todos, estaremos sembrando una semilla para la realización de la Ciudad de Dios. Por esto, podemos concluir que la sociedad propuesta por san Agustín en *De Civitate Dei* es algo en parte realizable.

## Bibliografía

### Fuentes Primarias

San Agustín, *La ciudad de Dios*, trad. de Don José Cayetano Díaz de Bayral, Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid 1929.

\_\_\_\_\_, *Cartas*, en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe*, trad. de Lope Cilleruelo, Tomo VIII, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1951

\_\_\_\_\_, *Cartas*, en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe*, trad. de Lope Cilleruelo, Tomo XI, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1953.

\_\_\_\_\_, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe*, trad. de José Morán, Tomos XVI – XVII, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958.

\_\_\_\_\_, *Enarraciones sobre los salmos*, en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe*, Tomo XIX, trad. de Balbino Martín Pérez, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1964.

\_\_\_\_\_, *De la vida feliz*, trad. de Ángel Herrera Bienes, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1980.

\_\_\_\_\_, *Confesiones*, trad. de Francisco Montes de Oca, Ed. Porrúa, México 1991.

San Posidio, *Vida de san Agustín*, en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe*, trad. de Félix García, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1946.

### Fuentes Secundarias

Arbresmann, R., «The Idea of Rome in the Sermons of Saint Augustine», en *Augustiniana*, 4 (1954), pp. 305-324.

Arquillière, H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge*, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, París 1934.

Beaujeu, J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Ed. Les Belles lettres, París 1955.

Bersot, E., *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la Providence divine*, Ed. Joubert, París 1843.

\_\_\_\_\_, *La vie de saint Augustin*, Ed. Seuil, París 2001.

*Biblia de Jerusalén*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

Bréhier, É., *Histoire de la philosophie. De l'Antiquité au Moyen-âge*, Tome I, Ed. Librairie Felix Alcan, París 1938.

Brown, P., *Agustín de Hipona*, trad. de Santiago Tovar, Ed. Acento, Madrid 2001.

Carlyle, R. W. y Carlyle, A. J., *History of Medieval Political Theory in the West*, Tomo I, Ed. Edimbourg, Londres 1927.

Carlyle, A. J., *St. Augustine and the City of God. Social and Political Ideals of Some Great Medieval Thinkers*, Ed. F. J. C. Hearnshaw, Nueva York 1967.

Caron, M., *Saint Augustin. La Trinité*, Ed. Ellipses, París 2004.

Cayre, F., *Agustín, santo, obispo de Hipona, 354-430. Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Ed. Desclée de Brouwer, París 1947.

Combès, G., *La doctrine politique de saint Augustin*, Ed. Librairie Plon, París 1927.

Copleston, F., *Historia de la filosofía. De san Agustín a Scoto*, Ed. Ariel, Barcelona 1983.

Deane, H. A., *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*, Ed. Columbia University Press, Nueva York 1963.

De Lubac, Henri, "L'autorité de l'Église en matière temporelle", en *Revue des sciences religieuses*, 12 (1932), pp. 329-354.

\_\_\_\_\_, *Augustinisme politique?*, en *Théologie d'occasion*, Ed. Desclée de Brouwer, París 1984, pp. 255-308.

De Roux, R. E., S.J., *El amor de Dios al hombre en san Agustín*, Ed. Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1961.

De Wulf, M., *Historia de la filosofía medieval*, Ed. Jus, México 1945.

Dorado, R., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Ed. Cambridge University Press, Nueva York 2004.

Dyson, R. W., *St Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, Ed. Continuum International Publishing Group, Nueva York 2005.

Ferrier, F., *San Agustín*, Trad. de Cruz O., Ed. Presses Universitaires de France, París 1989.

Fitzgerald, A. D., *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001.

France, F., *Lire Saint Augustin: Les Confessions. De Trinitate. La Cité de Dieu*, Ed. Ellipses, París 2004.

Gilson, E., *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, en *Mélanges augustiniens*, Ed. Seuil, París 1931.

\_\_\_\_\_, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, trad. de Benjamín A., Ed. Troquel S.R.L., Buenos Aires 1954.

\_\_\_\_\_, *La Philosophie au Moyen-âge. Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> Siècle*, Ed. Payot, París 1962.

\_\_\_\_\_, *L'Esprit de la philosophie Médiévale*, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, París 1978.

\_\_\_\_\_, *Études Médiévales*, Ed. Vrin, París 1983.

\_\_\_\_\_, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Ed. Vrin, París 1949.

\_\_\_\_\_, *La filosofía en la Edad Media*, Ed. Gredos, Madrid 1989.

Guitton, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Ed. Vrin, París 1971.

Harrison, C., *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity*, Ed. Oxford University Press, Nueva York 2000.

Heyking, J. V., *Augustine and Politics as Longing in the World*, Ed. University of Missouri Press, Columbia 2001.

Hubeaux, J., *Les grands mythes de Rome*, Ed. PUF, París 1945.

Jaspers, K., *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar. Platón, Agustín, Kant*, trad. de. Pablo Simón, Ed. Tecnos, Madrid 1995.

Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, Vaticano, 30 de diciembre de 1987.

Lasanta, P. J., P.B.R.O. y Del Olmo, R., O.S.A., *Diccionario doctrinal de san Agustín*, Ed. Edibesa, Madrid 2003.

Lancel, S., *Saint Augustin*, Ed. Fayard, París 1999.

Lepelley, C., *Saint Augustin et le rayonnement de sa pensée dans l'histoire du christianisme*, Ed. Seuil, París 2007.

Mandouze, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Ed. Etudes augustinienes, París 1968.

Markus, R. A., *Saeculum : History and Society in the Theology of St Augustine*, Ed. Cambridge University Press, Nueva York 1970.

Marrou, H.-I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Ed. Boccard, París 1950.

- \_\_\_\_\_, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Ed. Boccard, París 1958.
- \_\_\_\_\_, *San Agustín y el agustinismo*, trad. de Lydia Martín de Hesse, Aguilar, Madrid 1960.
- Mattox, J. M., *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Ed. Continuum, Nueva York 2006.
- Mora, J. F., *Diccionario de filosofía*, Tomo I, Ed. Alianza, Madrid 1991.
- Moriones, F., «De la filosofía a la teología, buscando a Dios», en Oroz Reta, J., Galindo Rodrigo J. A. y otros, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. La filosofía agustiniana*, Tomo I, Ed. EDICEP, Valencia 1998, pp. 727-760.
- Nadeau, C., *Le vocabulaire de saint Augustin*, Ed. Ellipses, París 2002.
- Nederman, C., «Nature, Sin and the Origins of Society; the Ciceronian Tradition in the Medieval Thought », en *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 13-26.
- Neusch, M., *Initiation à saint Augustin, un maître spirituel*, Ed. Cerf, París 2003.
- O'Daly, G., *Augustine's City of God. A Readers Guide*, Ed. Oxford University Press, Nueva York 2004.
- Oroz Reta, J., Galindo Rodrigo, J. A. y otros, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. La filosofía agustiniana*, Tomo I, Ed. EDICEP, Valencia 1998.
- Oroz Reta, J., «Roma en la concepción de san Agustín y san León Magno», en *Patristic Studies*, 9 (1966), pp. 469-486.
- Paschoud, F., *Roma Aeternam. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin et l'époque des grandes invasions*, Ed. Neuchatel, Roma 1967.
- Pegueroles, J., *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Ed. Labor, Barcelona 1972.
- Pérez, R. G., *La ley eternal en la historia. Sociedad y derecho según san Agustín*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1972.
- Prospère, A., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Du manichéisme au néo-platonisme*, Vol. I, Ed. Nourry, París 1918.
- Reale, G. y Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I, Ed. Herder, Barcelona 1991.
- Ratzinger, J., *Eglise, œcuménisme et politique*, Ed. Fayard, Paris 1987.
- Rist, J. M., *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Ed. Cambridge University Press, Nueva York 1994.

Stump, E. y Kretzmann, N., *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Uña, A., *San Agustín*, Ed. del Orto, Madrid 1994.

Vannier, A.-M., *Les Confessions de St Augustin*, Ed. Cerf, París 2007.

Villalobos, J., *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Ed. Universidad de Sevilla, Sevilla 1982.

Weithman, P. J., «Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority», en *Journal of the History of Philosophy*, 30 (1992), pp. 353-376.