

MISERIA DE LA POLÍTICA

El concepto de Estado en el pensamiento de Agustín de Hipona

Pedro Cornejo Guinassi

Diseño e ilustración de portada: Mónica González

Para Oriana, con amor

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I. AGUSTÍN Y LA CONFIGURACIÓN DE UNA FILOSOFÍA CRISTIANA	11
1. La Pax Augusta	
2. Orígenes del cristianismo	
3. El cristianismo como “única filosofía segura y apropiada”	
4. Surgimiento de una ortodoxia	
5. <i>Religio</i> romana y <i>religio</i> cristiana	
6. Cristianismo y <i>Romanitas</i> : encuentros y desencuentros	
7. El cristianismo como religión oficial del Imperio	
CAPÍTULO II. LA ANTROPOLOGÍA AGUSTINIANA Y LA DOCTRINA DE LAS DOS CIUDADES.....	52
1. La crítica de San Agustín a Eusebio de Cesarea	
2. La antropología agustiniana	

3. El hombre según el Antiguo Testamento	
4. La impronta judía en el pensamiento de San Agustín	
5. El “giro” hacia la subjetividad	
6. El problema de la relación entre gracia divina y libertad humana	
7. La doctrina de las dos ciudades	
CAPÍTULO III. EL ESCEPTICISMO POLÍTICO DE SAN AGUSTÍN.....	92
1. Agustín y el Imperio Romano	
2. Agustín y su concepción del Estado	
3. El valor de la paz y la necesidad de un gobierno coercitivo	
CONCLUSIONES.....	124
BIBLIOGRAFÍA.....	134

PRÓLOGO

Pedro Cornejo lee el pensamiento político de Agustín desde la oposición de M. Oakeshott entre política de la fe y política del escepticismo. Su tesis es que, en lo relativo a las cuestiones filosóficas que solemos vincular con la política, Agustín es un pensador escéptico. Este enfoque permite ver la tradición política del cristianismo latino de una manera fresca y matizar nuestros prejuicios más frecuentes.

Ubicar a Agustín en lo que Oakeshott llama la política del escepticismo es proponer un cambio en la comprensión de la tradición católica. Tal vez no haya prejuicio más sedimentado entre los filósofos que la identificación del catolicismo medieval con la política de la fe. Pero Cornejo arguye que esa forma de comprender la tradición no se condice con un análisis cuidadoso del pensamiento político de Agustín. Su libro propone una visión de las tensiones inherentes al catolicismo de gran actualidad, pues a Benedicto XVI se lo asocia con Agustín. A la base de esas tensiones históricas están los procesos de

romanización del cristianismo y de cristianización del Imperio romano tardío. Cornejo muestra que Agustín interpretó esos cambios culturales de una forma muy distinta a la influyente visión que tuvo Eusebio de Cesarea.

En ese contrapunto se ve claramente configurada la alternativa entre la política eusebiana la fe y la política agustiniana del escepticismo. Cornejo destaca las peculiaridades de la filosofía política de los cristianos, en contraste con los planteamientos de la filosofía clásica. Pero su objetivo es indagar por el origen remoto, entre los cristianos de la Antigüedad, de la diferencia política planteada por Oakeshott. En ello, presta atención a los criterios para discernir acciones justas de injustas y subraya el papel de la caridad en la lectura bíblica. Es interesante el uso que hace Cornejo de la historiografía de M. Sachot, en la que resalta la fisonomía judía del cristianismo de Agustín. La fusión de influencias muestra su filosofía como “producto de una síntesis personalísima de las tradiciones grecolatina y judeocristiana”. En esa síntesis, Cornejo destaca el papel del escepticismo, del neoplatonismo, de San Pablo y de las tradiciones bíblicas ya consolidadas.

Donde se ve con mayor claridad la originalidad de la síntesis agustiniana es, según el enfoque de Cornejo, en su antropología teológica. Agustín quiebra la dicotomía clásica de cuerpo y alma, y en su lugar elabora una aproximación bíblica al ser humano como espíritu encarnado. Esa concepción antropológica abre paso a la filosofía de la subjetividad de Agustín y la consecuente afirmación de la dignidad personal.

Con esta relectura de las influencias doctrinales, le resulta fácil a Cornejo intentar una nueva visión del pensamiento político de Agustín. La relación entre ética y política sufre un vuelco y la ética logra el papel fundamental que caracteriza a la cultura política cristiana. Dentro de ese enfoque, la *Ciudad de Dios*, que tradicionalmente se considera como la obra política de Agustín, aparece como un tratado ético. A partir de ese vuelco, el cristianismo se planteará como uno de sus problemas centrales la relación entre la gracia divina y la libertad.

Respecto del problema de la libertad, Cornejo plantea una tesis sugerente, que se sigue de su visión del pensamiento práctico de Agustín. La libertad es un don gratuito que Dios otorga al hombre en la creación, pero es limitada y finita, nunca una libertad soberana absoluta. Cornejo recurre al esquema tripartito de O. Patterson sobre la libertad y logra una lectura sugerente de la tensión entre gracia y libertad.

Sobre la política como configuración del orden social, Cornejo afirma que Agustín es escéptico de las doctrinas de buen gobierno y justicia. La naturaleza caída del hombre le otorga también a la sociedad un sello de finitud y precariedad que el político no debe perderse de vista. En tal sentido, la utopía no es connatural al pensamiento de Agustín porque la Ciudad de Dios no se identifica con la autoridad política. En consecuencia, el Estado no tiene papel ético-formativo, sino una función minimalista, sujeta a los principios éticos del cristianismo.

La ambigüedad del pensamiento político de Agustín es manifiesta y Cornejo no la oculta ni pretende salvar las contradicciones que encuentra. Su enfoque es un excelente ensayo de interpretación, que incorpora las principales propuestas doctrinales de Agustín en un marco teórico cuidadosamente elegido. Desde luego, muchos temas quedan fuera de este libro, pero los márgenes de la lectura son muy claros y alientan investigaciones sucesivas.

Luis Eduardo Bacigalupo

INTRODUCCIÓN

San Agustín es, como se sabe, uno de los pensadores más importantes de la historia de la filosofía occidental. No obstante, sus reflexiones políticas no han sido objeto de la misma atención que otros aspectos de su filosofía. En primer lugar, porque Agustín no desarrolló una teoría política *stricto sensu*, es decir, un discurso sobre la organización política de la sociedad, sobre sus formas de gobierno, sobre sus instituciones administrativas y sobre el concepto de poder que está en la base de todo ello.

Antes de entrar en materia, sin embargo, habría que preguntarse qué es lo que buscamos cuando nos preguntamos por la filosofía política de un autor o, como en el caso de San Agustín, en ausencia de una filosofía política propiamente dicha, por sus ideas políticas. Al respecto, el filósofo británico Michael Oakeshott nos ofrece una entrada muy sugerente al problema que nos servirá de marco para enfrentarnos al problema de las ideas políticas en Agustín.

Oakeshott señala en su libro titulado *Política de la fe y política del escepticismo* que hay dos maneras de interrogar en torno a la cuestión de cómo se ha de gobernar o, dicho de otra manera, cuál es la mejor forma de gobierno y cómo

llevarla a cabo. La primera se pregunta lo siguiente: ¿Quién gobernará y con qué autoridad?. La segunda, en cambio, se pregunta: ¿Qué hará el gobierno sea cual sea la forma como esté compuesto y autorizado? Oakeshott afirma que, en la tradición del pensamiento político occidental, ha existido la tendencia a creer que resolviendo la primera pregunta –es decir, la pregunta referida al tipo de constitución del gobierno y a su forma de legitimidad- está resuelta la segunda. Y subraya, con toda razón, que la experiencia histórica nos muestra innumerables casos de que una cosa no necesariamente tiene que ver con la otra. De hecho, la mayoría de las veces la manera concreta cómo se conduce un gobierno está en abierta contradicción con el tipo de constitución que, supuestamente, debería determinar su accionar político (1).

De ahí que Oakeshott plantee el problema desde el segundo ángulo, es decir, se pregunte, ante todo, lo siguiente: “¿Cuál es el origen y el carácter de la práctica de la gobernación en el mundo moderno? ¿Cómo se ha entendido esta práctica? ¿Cuál es el origen y el carácter de nuestras ideas sobre las actividades apropiadas del gobierno?” (2). A partir de esta formulación, Oakeshott plantea dos modelos teóricos e históricos de ejercicio del gobierno entre los cuales ha oscilado de manera pendular la historia política del Occidente moderno. A esos dos modelos extremos los denomina “política de la fe”, por un lado, y “política del escepticismo”, por otro (3). Oakeshott, sin embargo, subraya que estos modelos nunca se han dado en estado de pureza en la historia y que por lo tanto son modelos abstractos.

Por política de la fe entiende Oakeshott “la actividad del gobierno que está al servicio de la perfección de la humanidad” (4). Desde esta perspectiva, la perfección es algo que debe alcanzarse en este mundo, en la historia. Y el gobierno es el responsable de controlar y organizar las actividades de los hombres a fin de que éstos logren su perfección. En ese contexto, el gobierno tiene un poder ilimitado para intervenir en todos y cada uno de los actos realizados por los gobernados tanto en la esfera privada como en la esfera pública, distinción, por lo demás, inútil en tanto que en una política de esas características cualquier acto es de interés público y, por tanto, exige la intervención del gobierno.

La política del escepticismo, en cambio, entiende el ejercicio del gobierno “como una actividad específica y, en particular, como algo separado de la búsqueda de la perfección humana” (5). Dentro de esta óptica, se asume que el conflicto es parte consustancial e inevitable de la vida en sociedad y que ese conflicto, si adquiere proporciones desmedidas, puede hacerla intolerable e incluso puede poner en peligro su continuidad. El gobierno, en este caso, surge como una necesidad para que el conflicto, no necesariamente desaparezca, pero sí se mantenga dentro de límites manejables y que permitan el desarrollo de la vida social.

La gran diferencia, pues, entre la política de la fe y la política del escepticismo radica en que en la segunda se tiene una conciencia muy clara de la fragilidad, finitud e imperfección de los seres humanos que la lleva a dudar de las “utopías” de la política de la fe y a resistirse a aceptar la idea de que existe

“una sólo línea de acción” a la que debemos someternos todos sin hesitar. Se trata, pues, en última instancia de dos concepciones antropológicas distintas: la de aquellos que creen fervientemente en la capacidad –generalmente racional- del hombre para alcanzar la perfección y la de quienes no se hacen ilusiones acerca del poder y la virtud de los hombres y consideran que “sacrificar el modesto orden de una sociedad en aras de la unidad moral o de la “verdad” (religiosa o secular) equivale a sacrificar por una quimera lo que todos necesitan” (6).

Ahora bien, la propuesta de Oakeshott apunta a dar ciertas claves para esclarecer las razones por las cuales la historia política del Occidente moderno se ha desarrollado del modo como lo ha hecho hasta hoy. Nuestra intención, al utilizar el marco propuesto por Oakeshott, es bien distinta. Apuntamos, más bien, a discernir los orígenes de estas distintas formas de entender y, sobre todo, de hacer política en la filosofía medieval y particularmente en el pensamiento de San Agustín. Para decirlo en breve, esta tesis intentará mostrar en qué medida puede encontrarse en las ideas políticas del obispo de Hipona los antecedentes, los fundamentos de lo que luego, en el medioevo, y sobre todo en la modernidad se desplegaría, en sus versiones extremas, como “política de la fe” y “política del escepticismo”.

El problema es que no es sencillo discernir en qué lugar del espectro político – cuyos extremos son lo que Oakeshott denomina “política de la fe” y “política del escepticismo”- se sitúa el pensamiento de San Agustín. Entre otras cosas porque no desarrolla una teoría política. De ahí que el tema dominante en *La*

Ciudad de Dios –su obra “política” por excelencia- sea la salvación y los medios que, según él, conducen a ella: el culto al único y verdadero Dios, que involucra el rechazo a todos los falsos dioses.

Es posible, sin embargo, sacar a la luz sus ideas políticas sobre todo a partir de su definición de república. Agustín la entiende como una multitud de seres razonables unidos por las cosas que aman. En este sentido, república o Estado es toda comunidad de gente que esta de acuerdo en valorar ciertas cosas. No necesitan estar de acuerdo en valorarlas según idénticas escalas de valor y menos aún necesitan estar de acuerdo sobre los objetos sobre los cuales ellos ponen el valor supremo. El Estado, la “cosa pública” es el ámbito en el cual coinciden las preocupaciones de los individuos más allá de sus divergentes creencias religiosas o de sus distintos valores morales.

Por otro lado, hay en el pensamiento de Agustín una dinámica muy compleja entre su noción de individuo como “persona” que goza de libre albedrío y su doctrina de la gracia según la cual la salvación del hombre depende en última instancia de Dios y que, llevada al plano colectivo, lo conduce a una posición totalmente pesimista y escéptica respecto a la función del Estado y sus instituciones públicas en lo que concierne a la perfección moral del hombre. Ellas poco o nada tendrían que ver con el logro de los fines últimos de la humanidad. Su tarea, por lo tanto, sería muchísimo más modesta: simplemente minimizar el desorden y establecer condiciones para lo que Agustín llama “la paz temporal”. Al gobierno no le correspondería ayudar a los hombres para que alcancen su último destino pues eso sólo sería obra de Dios.

De ser así –y esta es la hipótesis que esta investigación pretende discutir- el rechazo de Agustín de la política de la perfección habría preparado el terreno para una teoría política -que él nunca elaboró de manera orgánica- en la cual se podrían encontrar evidencias suficientes para afirmar que el pensamiento político de San Agustín estaría más cerca de la “política del escepticismo” que de la “política de la fe”.

Hay que aclarar, sin embargo, que el término “escepticismo”, tal y como se utiliza aquí en relación al pensamiento de San Agustín, está referido exclusivamente a su concepción de la política. No está demás hacer esta precisión toda vez que, como se sabe, Agustín inició su carrera literaria y filosófica con una obra titulada *Contra Académicos*, en la que Agustín enfile todas sus baterías dialécticas para contrarrestar las dudas del “escepticismo académico” (no del pirrónico) y demostrar no sólo que existe la verdad sino que el hombre está en condiciones de hallarla con el auxilio de la gracia de Dios. Sin embargo, como ha señalado Richard Popkin en su obra *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, “escéptico” y “creyente” no son clasificaciones opuestas. El escéptico está planteando dudas acerca de los méritos racionales o evidenciales de las justificaciones dadas a una creencia; (...). Pero el escéptico, como cualquier otro, puede aceptar varias creencias”. Ejemplo de ello, añade Popkin, son los “fideístas” que “son personas escépticas con respecto a la posibilidad de que alcancemos el conocimiento por medios racionales, sin que poseamos algunas verdades básicas conocidas por fe”(7). Y ese es, precisamente, el caso de San Agustín cuando afirma, en

sus *Confesiones*, “cree para que entiendas”, dando a entender con ello que la razón nada puede sin el concurso de la fe, así como la voluntad del hombre es inútil si no cuenta con la gracia divina.

Hecha esta precisión, podemos terminar esta introducción subrayando que el propósito de esta tesis no es hacer calzar a la fuerza las ideas políticas del obispo de Hipona dentro de alguno de los modelos extremos propuestos por Oakeshott sino situar la filosofía de San Agustín dentro de ese espectro, o, para usar una figura, ver de que manera se mueve la aguja de sus ideas políticas en el oscilador del pensamiento político de Occidente.

NOTAS

(1) Michael Oakeshott. *La política de la fe y la política del escepticismo*, p. 27

(2) Ibidem, p. 28

(3) Ibidem, p. 44

(4) Ibidem, p. 50

(5) Ibidem, p. 59

(6) Ibidem, p. 111

(7) R. Popkin, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 18

CAPÍTULO I

AGUSTÍN Y LA CONFIGURACIÓN DE UNA FILOSOFÍA CRISTIANA

San Agustín es un autor cristiano cuya filosofía pretende estar fundada en la verdad de las Sagradas Escrituras. Que esto de por sí plantea un problema, es un hecho. Ya Heidegger señaló en su momento que hablar de filosofía cristiana era como hablar de “hierro de madera”, es decir, de una contradicción en los términos (1). No obstante, la tesis de Heidegger pierde vista el vuelco revolucionario que –para bien o para mal– supuso para la filosofía occidental la introducción de la fe como una suerte de cuña del quehacer filosófico desarrollado desde los primeros siglos de la era cristiana hasta, por lo menos, el siglo XIV. Como dice Luis Bacigalupo, en ese período, en el cual Agustín ocupa un lugar preponderante, “la actividad filosófica obtiene su primer

principio, es decir, su *arché*, de la aceptación de Cristo como Verdad. Aceptado ese primer principio indemostrable, lo siguiente para Agustín es un proceso de recuperación de las verdades del mundo sobre la base de la iluminación producida por la fe, cosa que hizo además valiéndose de recursos analíticos, dialécticos y retóricos” (2).

Sin embargo, la gran diferencia entre la filosofía que surge con el advenimiento del cristianismo y la filosofía clásica grecorromana no radica en la afirmación de Dios como primer principio –aún cuando el significado que le atribuyen a ese término sea distinto en cada caso– ni en la suposición de que ese principio podía ser comprendido por los hombres sino en que mientras para los griegos el conocimiento de la naturaleza de ese primer principio debía ser obtenido a partir de la confrontación directa de las facultades mentales del filósofo y la realidad existente fuera de él, en cambio, para los cristianos dicho conocimiento debía ser el resultado de la interpretación adecuada (hermenéutica) de un discurso humano desarrollado a lo largo de una tradición y expresado en un texto sagrado, la Biblia, en el que estaría contenida toda la verdad a la que el ser humano puede y debe aspirar.

En otras palabras, mientras la filosofía clásica trata de comprender al ser directamente, la filosofía cristiana lo contempla a través de un corpus literario. Se trata, pues, como añade Bacigalupo, de un tipo de contemplación radicalmente distinta: la una utiliza a la ciencia (*episteme*) como herramienta para alcanzar la verdad, mientras que la otra emplea la literatura para llegar al mismo fin (3). Obviamente, cuando se utiliza aquí la palabra literatura se la está

empleando en un sentido muy específico para referirse a una literatura que no es el producto de la actividad intelectual o imaginativa del hombre sino como una revelación de Dios, es decir, del ser mismo en su acontecer, que es transmitida a los hombres de manera fidedigna por algunas personas inspiradas por el mismo Dios. De ahí que se le denomine Escritura Sagrada.

Sin embargo, por mucho que la Biblia haya sido supuestamente escrita por un autor inspirado que ha sido capaz de traducir el mensaje de Dios a los hombres, la lectura y comprensión de esa Verdad Revelada no es transparente ni unívoca sino que requiere necesariamente de una interpretación, la cual, asimismo, requiere de unos criterios para llevarla a cabo. Y eso es, precisamente, lo que hace Agustín en una obra que es clave para introducirse en su discurso filosófico-religioso: *De la Doctrina Cristiana* que el obispo de Hipona publica en el año 397. Ahí Agustín señala con claridad lo siguiente: “Por dos causas no se entiende lo que está escrito: por la ambigüedad o por el desconocimiento de los signos que velan el sentido” (4).

Interpretar y descifrar el sentido de las Sagradas Escrituras constituye, pues, para el filósofo cristiano el punto de partida de su investigación. Y ésta es una tarea que pertenece al orden de la razón –“pues tal es mi condición que impacientemente estoy deseando conocer la verdad, no sólo por fe, sino por comprensión de la inteligencia” (5)- pero que supone necesariamente la fe, es decir, la aceptación de la Verdad de Cristo porque, como dice el mismo Agustín en *Del libre albedrío*, “si no creyereis, no entenderéis” (6).

Asumido esto, Agustín plantea una serie de criterios para interpretar correctamente la Palabra de Dios, de los cuales quisiera destacar dos. En primer lugar, dice, hay que evitar tomar al pie de la letra la sentencia figurada (7), lo cual supone ser fiel al espíritu y no a la letra del texto, así como saber situar cada pasaje en su debido contexto para captar su auténtico significado. En segundo lugar, “ha de examinarse con diligente consideración lo que se lee, durante el tiempo que sea necesario, para llegar a una interpretación que nos conduzca al reino de la caridad” (8). ¿Y qué entiende Agustín por “caridad”? Pues no otra cosa que “el movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por Él mismo, y de nosotros y del prójimo por Dios” (9). Es decir, una lectura hermenéutica apropiada de la Biblia, esto es, de la Verdad Revelada, será aquella que aplica el principio de caridad, dicho en otras palabras, que refleja el espíritu del amor al prójimo por encima del amor propio, lo cual equivale, por un lado, a renunciar a toda interpretación dogmática, en la medida en que supone la imposición de una verdad “particular” (la propia) a los otros, y, por otro lado, a entender lo que la Biblia contiene como Palabra divina no como una doctrina fija y definitiva sino como “una permanente actualización del principio de la caridad en cada lectura que se realiza, a la manera del camino que se va descubriendo conforme se avanza en dirección a una meta” (10).

Ahora bien, esta perspectiva hermenéutica de la verdad que desarrolla Agustín es la cristalización de toda una tradición –confusa y contradictoria, es cierto- de pensamiento cristiano que surge con San Pablo y los primeros apologistas, a raíz de las exigencias de un contexto histórico y cultural –el del Imperio Romano- cuyos múltiples discursos –griego, judío y latino- parecían estar en

una frecuencia totalmente distinta a la de un discurso como el cristiano que, por su irreductible originalidad, no lograba establecer ninguna sintonía con ellos. De ahí que sea necesario, echar un vistazo a ese escenario para entender de qué manera el movimiento iniciado por Jesús pasó de ser una suerte de secta judía más a una religión, una filosofía y un cuerpo institucional con una identidad propia –no exenta de conflictos internos- que cambiaría radicalmente el curso de la historia de Occidente.

1. LA PAX AUGUSTA

Como se sabe, la aparición de Jesús (1) se produjo en el contexto de la refundación política del Imperio Romano iniciada por el emperador Augusto en el año 30 a.C. y que puso fin a una larga crisis en la que, luego de una agresiva y exitosa política expansionista que amplió de forma superlativa sus fronteras tanto en Oriente como en Occidente, Roma se sumió en una vorágine de violentas disputas internas por el poder que la colocaron al borde del abismo, liquidando la viabilidad de la República como forma de gobierno y abriendo el paso a un despotismo donde la autoridad ya no se legitimaba *de iure* sino *de facto*. En tal sentido, lo que Cochrane llama “el ajuste llevado a cabo por Augusto” (2) parecía cerrar un ciclo extremadamente turbulento que había puesto en jaque ya no sólo la existencia de Roma sino de la civilización europea como tal.

La llamada Pax Augusta se presentaba así como la materialización –*in extenso*– de los ideales políticos clásicos –en los que el destino individual es

indisociable del, y en todo caso se subordina al, destino colectivo– y, en consecuencia, como la puesta en marcha de una civilización estable y duradera que, por sus dimensiones y por el manejo que requería, no podía tener otras características que la de un Imperio. Un Imperio que ponía la fidelidad a la religión por encima de todo (3) y, en orden descendente, el amor a la patria, el cumplimiento con los deberes domésticos y, en última instancia, las restantes obligaciones de todo buen ciudadano (4).

Como señala Cochrane, al encarnar fines que trascendían la acumulación de riqueza y de poder –Augusto puso fin a la política de conquistas y de anexión de nuevos territorios– la *Romanitas* de Augusto pretendía asegurar su permanencia “por cuanto permitía el logro de los llamados “elementos esenciales, indestructibles de la personalidad privada” (5). Se trataba, pues, de una comunidad universal unida por lazos espirituales, bajo cuya égida pueblos distintos (griegos, latinos, africanos, galos y españoles) preservaban una autonomía relativa en sus decisiones individuales y colectivas, a la vez que se mantenían unidos por un vínculo político –en el sentido clásico de la expresión– que los convertía en ciudadanos de una misma nación.

Pero la acción política no se despliega sin resistencias. De hecho, ella tiene que enfrentar a una serie de elementos refractarios (los intereses particulares de los hombres, las dificultades económicas, las peculiaridades geográficas, los conflictos sociales, etc.) que limitan, cuando no frustran, las intenciones del estadista. En el contexto de la época que nos ocupa, ello implicaba la existencia o la “formación” de un gobernante o legislador capaz de imponer a

los elementos reunidos las formas características de la polis o la *civitas*, es decir, de la vida “civilizada” (orden, libertad, justicia, prosperidad, paz y seguridad), o, en caso de que la vida social entre en un proceso de irreversible degeneración, la aparición *ex machina* de un segundo héroe fundador, un individuo que, por alguna razón, trascienda el nivel promedio de la humanidad, posea esa excelencia “estrictamente humana” (*virtus* política) que se traduce en las cualidades de virtud, clemencia, justicia y piedad y que esté, además, acompañado por la “fortuna” (6). Y es así como veían Virgilio, Livio y los romanos a Augusto: como la encarnación de la “virtud romana, como el representante del pueblo soberano pero también como el pueblo soberano en sí mismo, es decir, como alguien que, en palabras de Cicerón, “llevaba en sí la persona del Estado” (7).

La atmósfera general de paz, orden interno y expansión de la ciudadanía a todo hombre libre del orbe romano, que alcanzó el Imperio durante el siglo I y que se extendió hasta principios del siglo II, sólo encontró oposición en los cristianos, que de manera silenciosa acrecentaban su número en todos los estratos sociales, constituyendo un foco de atracción para los espíritus rebeldes que estaban en contra de los ideales predominantes (8). En efecto, los cristianos cuestionaban la idea central del clasicismo según la cual la política era el ámbito donde el ser humano alcanzaba su perfección (*areté*) así como su consecuencia: que correspondía al Estado, a través de su gobernante, la tarea de educar, emancipar y crear las condiciones para que el hombre conquiste su excelencia cívica. “Para ellos, el Estado, lejos de constituir el sumo instrumento de la emancipación y perfectibilidad humanas, era camisa de

fuerza justificable cuando más como “remedio para el pecado”. Estimaban que considerarlo de otra manera era incurrir en la más grosera superstición” (9).

2. ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

Pero ¿quiénes eran estos cristianos que se atrevían a poner en tela de juicio lo que para (casi) todos era el logro más importante de la humanidad? Responder a esta pregunta no es sencillo, por lo menos si se quiere evitar los estereotipos y lugares comunes a los que el mismo cristianismo nos remite como verdades incuestionables (1). En tal sentido, resulta instructivo considerar el novedoso planteamiento de Maurice Sachot para explicar la evolución de un fenómeno socio-cultural y religioso que “no nació totalmente hecho” (2), es decir, que no tuvo desde el principio la configuración que adquiriría después y que es la que imprimiría su sello de identidad a la cultura occidental.

Sachot parte de dos premisas fundamentales. La primera sostiene que “el cristianismo no se desarrolló al afirmarse diferente del judaísmo sino al pretender no ser otra cosa que el judaísmo en lo que tiene de más auténtico” (3). De acuerdo con esta tesis, el cristianismo nace en el interior del judaísmo y no en su periferia. La segunda premisa afirma que “el cristianismo lo inició Jesús” (4), lo cual no quiere decir otra cosa que Jesús fue el iniciador del movimiento que, más tarde, dio origen al cristianismo.

Ahora bien, Sachot sostiene que el lugar que permitió la emergencia y el posterior éxito del cristianismo fue la institución sinagoga judía tal como se

entendía y practicaba en los inicios de la era que, a partir de entonces, se conocerá como cristiana. Dicha institución consistía en la reunión de los miembros de cada comunidad judía para realizar la lectura pública de la Torá, la cual, en Palestina, se llevaba a cabo del siguiente modo: 1) Lectura en hebreo de un extracto de alguno de los cinco libros que componen la Torá (Genesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) por parte de un miembro de la asamblea. 2) Lectura en hebreo de un extracto de los textos de los Profetas. 3) Canto de un salmo y 4) Pronunciación de la homilía por parte de un miembro de la asamblea a partir de la traducción al arameo de las dos lecturas mencionadas (5).

Como la Torá relataba hechos pasados que no correspondían a la situación presente del pueblo judío, entonces, para que dichos textos siguieran siendo capaces de generar una visión del mundo y un modelo de conducta, necesitaban de una palabra comunitaria que, además de proclamar el texto de la Torá, actualice su significado. Y esa era la función de la homilía. De este modo, la lectura de la Torá dejaba de ser simplemente una interpretación histórica del pasado y se convertía en promesa de realización, realización que la homilía anunciaba para hoy (6).

Según Sachot, "(...) La originalidad del cristianismo, su acto fundador, consiste en romper esa lógica de integración y de sustitución [propia de la institución sinagoga] al considerar al Jesús de la historia y su propio acontecimiento como la homilía del judaísmo, la realización y la superación definitiva de la Torá y su promesa profética" (7). En efecto, tal como muestra el relato de Lucas, Jesús

llegó a Nazaret, entró en la sinagoga y, en un momento dado, se levantó para hacer la lectura del libro del profeta Isaías. Al desenrollarlo, leyó el pasaje donde está escrito: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y a proclamar un año de gracia del Señor”(Is 61,1-2). Concluída su lectura, se sentó ante la mirada atónita de los presentes y añadió: “Hoy se ha cumplido el pasaje de la Escritura que acabáis de escuchar” (8).

En realidad, la historia de Lucas, al igual que la del resto de los evangelistas, responde a la necesidad de fundamentar, a posteriori pero “históricamente”, su propio proyecto que es el de demostrar que en Jesús se cumple la predicción de los Profetas. Pero lo que importa aquí, según Sachot, es que “al igual que la homilía tiene su significado pleno en las Escrituras para el presente y para el porvenir, así también en el Jesús de la historia y el movimiento cristiano se efectúan la realización y la conclusión del judaísmo” (9).

Semejante afirmación se daba en un contexto en el que no faltaban los movimientos insurreccionales para liberar al Estado de Israel. Sin embargo, Jesús “no se sitúa en una lógica de contestación y de oposición radical. Al judaísmo no opone algo diferente. No intenta proponer una doctrina particular, ni una nueva ley en lugar de la Ley. Trata de enunciar la Ley de la Ley, de reencontrar lo que la fundamenta auténticamente, a la vez como palabra divina y como palabra humana” (10). A partir de entonces, Jesús afirmó la presencia del Reino de Dios como una realidad actual que trastocaba el orden normal de las cosas. No obstante, ello no debe llevar a la conclusión de que Jesús “fundó”

la Iglesia Cristiana. De hecho las famosas palabras dirigidas a Pedro (Mt. XVI, 18) aludían a la *ekklesía* en el mismo sentido que el término tenía en su origen semítico y en el Antiguo Testamento, es decir, como la asamblea general del pueblo (judío) ante Dios (11).

Muerto Jesús, el modelo sinagogal sufrió un vuelco. La persona y la obra de Jesús y la venida del Reino de Dios, es decir, la homilía realizada, se convirtieron en la nueva Torá que proclaman sus discípulos. A partir de entonces, la función de la homilía era proclamar a Jesús como el que inaugura el tiempo de la realización. El movimiento de los discípulos de Jesús se construye pues como la puesta en marcha del modelo sinagogal; pero una puesta en marcha que, a la vez que mantiene la dinámica, subvierte sus elementos (12).

Los discípulos de Jesús -homiletas de la llegada del Reino de Dios- no pretenden, pues, proponer una doctrina sino proclamar y vivir el judaísmo en lo que tiene de más profundo y de más auténtico (13). De ahí que, como dice Pierre Hadot, los primeros apologistas cristianos sostuvieran su argumentación afirmando que “la Iglesia cristiana es la verdadera y única heredera legítima de la tradición hebraica, que es el verdadero Israel y que es la única que comprende la significación de la Ley y de los Profetas” (14).

No obstante, la afirmación de que Jesús era el Mesías resultaba inaceptable y blasfema para los judíos que veían en el Mesías a un vencedor y no a un vencido como, a sus ojos, era el Cristo crucificado. De este modo, el futuro del

movimiento surgido de Jesús se perfiló desde ya en relación con el judaísmo. Y su éxito sólo se produjo en la medida en que el movimiento se diferenció y apartó del judaísmo, convirtiéndose en una referencia exterior a él. Al convertirse en el modelo de pensamiento para todos los hombres y mujeres que no pertenecían al mundo judío, el modelo sinagogal, incluido todo su patrimonio referencial semítico, pudo convertir a esos hombres y mujeres en “cristianos” sin convertirlos en judíos (15).

Y es que asumir que Jesús era el Mesías como una “evidencia” implicaba un acto de fe. Un acto de fe que era completamente ajeno al judaísmo por la sencilla razón de que un judío lo era de nacimiento, no por fe, mientras que un cristiano, es decir, un discípulo de Jesús lo era por adhesión personal, razón por la cual la posibilidad de ser cristiano estaba abierta a todos, es decir, también a los paganos, en tanto, claro está, dejaran de serlo y asumieran el compromiso con Cristo.

Este descentramiento hacia el mundo de los gentiles fue la obra de Saúl –o Pablo- de Tarso. En efecto, como dice Alain Badiou, “el gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, trátase de un pueblo, de una ciudad, de un imperio, de un territorio o de una clase social. Lo que es verdad (o justo, en este caso es lo mismo) no se remite a ningún conjunto objetivo, ni según su causa ni según su destinación” (16). En otras palabras, lo que hizo Pablo fue liberar el Evangelio de su dependencia respecto a la comunidad judía, en primer lugar, pero también de cualquier dependencia ideológica, social, política o cultural, es decir, afirmar la autonomía del

cristianismo tanto respecto del judaísmo como respecto de Roma. De esta manera, Pablo se rehusó en todo momento a identificar al sujeto cristiano con ninguna categoría preestablecida, abriéndole así las puertas a hombres y mujeres de toda condición, sin restricción, ni privilegio.

Pero Pablo –judío de nacimiento- no abandonó el punto de vista semítico para adoptar un punto de vista griego. El discurso en griego le permitió formular su propuesta de manera universal, haciéndola extensiva a toda la humanidad y a toda la historia. El “ni griego ni judío” fue la expresión de un nuevo universalismo político, basado en el Hombre nuevo del que Cristo muerto y resucitado era el prototipo a la vez histórico y trascendente (17).

En tal sentido, el discurso cristiano era un discurso absolutamente nuevo: el discurso del hijo. Y el valor de la resurrección no radicaba en que fuera demostrable, ni siquiera en que fuera un milagro, sino en que era el “testimonio” de la victoria posible sobre la muerte, posibilidad abierta por el acontecimiento y que se haría realidad en cada uno de los creyentes por obra de la gracia. La Buena Nueva consistía, pues, en eso: en que es posible vencer a la muerte (18).

De ahí que Pablo desprecie a la filosofía. Porque ella estaba totalmente incapacitada para declarar el acontecimiento que representa la muerte y, sobre todo, la resurrección de Cristo. Su racionalidad era completamente inútil frente a la “locura” que suponía el acontecimiento, locura que tampoco el discurso judío, que exige una señal divina, podía comprender. Para Pablo el

acontecimiento rompía la continuidad de los discursos, era puro comienzo. No era ni argumento, ni prueba. Frente al acontecimiento sólo cabía la fe (19). Esta manera de ver las cosas de Pablo influiría de manera decisiva en Agustín, quien, en *De la doctrina cristiana*, ante la pregunta de ¿por qué vino Cristo?, respondía: “Sólo porque agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación” (20).

3. EL CRISTIANISMO COMO “ÚNICA FILOSOFÍA SEGURA Y APROPIADA”

El crecimiento que, a partir de aquí, empezó a experimentar el cristianismo no se explicaba, sin embargo, sólo en función del extraordinario dinamismo y eficacia proselitista de Pablo durante sus contínuos desplazamientos de un extremo al otro del Imperio sino también en virtud del telón de fondo que proporcionaba un imperio que, en los dos primeros siglos y en particular durante el período de los emperadores Antoninos: Nerva, Trajano, Adriano, Pío y Marco, alcanzó su mayor esplendor llegando a constituirse, en palabras de Cochrane, como “una comunidad en que Aristóteles hubiera podido, al fin, hallar un hogar espiritual, pero en escala que hubiera asombrado al filósofo de la polis griega”. En efecto, el Imperio se había organizado en *civitates* semisoberanas que encarnaban, para todos sus generales objetivos, el principio clásico de autarquía o autosuficiencia. Obviamente, no podían ejercer el derecho de hacer la guerra y la paz, y aún existía entre ellas una graduación de privilegio, pero podían administrar con independencia las necesidades materiales y espirituales de sus miembros (...)” (1).

La refundación del mensaje evangélico, sin embargo, no se produjo con Pablo. Para ello fue necesario aprehender el fenómeno cristiano “a partir” ya no de las Escrituras, es decir, del modelo sinagoga judío sino de la cultura griega. Y para ello fue necesario que se produjese la separación institucional del cristianismo y del judaísmo cosa que ocurrió a partir del año 70 con la destrucción del Templo, la abolición del Estado judío y la reconstrucción de un judaísmo totalmente en la Diáspora, el judaísmo rabínico. Es entonces, a partir del siglo II d.C., cuando el hecho cristiano fue recepcionado e interpretado por los griegos a partir de las matrices y categorías que estructuraban su pensamiento, la principal de las cuales era, como se sabe, la “filosofía” (2)

“Filosofía” era, en efecto, la única categoría disponible para identificar realidades como el judaísmo o el cristianismo que se referían al mismo tiempo al pensamiento y a la forma de vida, a la vez personal y comunitaria. En la Antigüedad griega no existía término alguno que, al designar hechos de orden religioso, pudiera dar idea de lo que hoy entendemos por “religión”. La categoría de “religión” era únicamente latina y, como veremos, lo que nosotros entendemos como tal, sólo se constituyó a partir de fines del siglo II, cuando el hecho cristiano fue pensado en latín. (3).

En un principio los cristianos definieron su actitud ante el mundo como una actitud de emancipación de los afanes y ansiedades propios de la sociedad secular. En tal sentido, las comunidades cristianas reivindicaban, ante todo, el principio del amor (a Dios y al prójimo) y la práctica del servicio mutuo, como las características principales de su mensaje. Pero, cuando los griegos cultos

se convirtieron al cristianismo lo percibieron como una “filosofía”, o más precisamente, como una escuela, una corriente de pensamiento, una tendencia filosófica, es decir, como una *hairesis*, al igual que el resto de las escuelas. De este modo, refundaron el movimiento de discípulos de Jesús como “filosofía”, como “cristianismo” en el sentido preciso que ese término sugiere.

Ello hizo que, a partir de ahí, surgieran en el interior del cristianismo dos fuerzas contradictorias: por un lado, una fuerza centrípeta que lo llevaba a la búsqueda de un fundamento filosófico, y, por otro lado, una fuerza centrífuga que se tradujo en la aparición de una multitud de *hairesis*, de “escuelas de pensamiento” que no podían dejar de entrar abiertamente en conflicto unas con otras. Esta contradicción se resolverá con lo que Sachot llama “una epistemología de la revelación” que subrayaba que “lo verdadero, a diferencia del error, no puede pensarse como múltiple y que trata de destacar los fundamentos y principios de unificación y centralización (definición y promoción de una ortodoxia), que serán necesariamente y a un tiempo, fundamentos y principios de rechazo y exclusión (definición y condena de la heterodoxia)” (4).

No obstante, a pesar de sus diferencias, las diversas escuelas cristianas tenían algo en común: consideraban el mensaje cristiano como “la única filosofía segura y apropiada”. Al enunciarse como filosofía, se produjo un nuevo vuelco en la andadura del cristianismo en la medida en que esa “filosofía segura y apropiada” llevaba inscrita dentro de sí, en forma de revelación, el sello semiótico que se constituía en esencia en la medida en que asumía que el

conocimiento era “ante todo un don de Dios mismo que basta con acoger por medio de un pacto de fe” (5).

4. SURGIMIENTO DE LA ORTODOXIA CRISTIANA

De este modo, la verdad cristiana, en tanto revelación divina, no pertenecía al ámbito de la doxa, es decir, de la opinión, sino que se imponía como un *dogma*, un “decreto”. Dejaba de ser, pues, algo verosímil para ser algo verdadero. La filosofía no era sólo instrumentalizada para ponerse al servicio de la fe, sino que el mismo enunciado de la fe se convertía en enunciado filosófico, con la pretensión de ser la “única filosofía segura y apropiada” (1). Eso implicaba, sin embargo, resolver dos cuestiones: su relación con el judaísmo y el problema de la diversidad de escuelas cristianas.

En relación al primer tema, pese a la ruptura, el judaísmo siguió siendo un punto de referencia que si bien, a pesar de sus objeciones, no constituía una amenaza en términos argumentales, obligaba al cristianismo a elaborar una formulación de la doctrina del Hijo de Dios que no ponga en entredicho su monoteísmo. Surgió, pues, la necesidad de asegurarse filosóficamente del fundamento mismo de la verdad, o sea, Dios mismo. En este punto, la influencia de la filosofía griega, y en particular del neoplatonismo, fue decisiva en la medida en que ya en ella estaba desarrollado un modelo de monoteísmo jerárquico que le vino como anillo al dedo a los primeros apologistas cristianos. La idea de un único Dios trascendente fue reinterpretada a través de las nociones de “Ser” y “Persona”, en tanto que el Jesús histórico era concebido

mediante la categoría griega de Logos como el mediador por excelencia entre Dios y los hombres (2).

En cuanto a la segunda cuestión, la tendencia unificadora y centrípeta encontró en la noción de “sucesión” (*diadoché*) la clave para terminar con la diversidad de interpretaciones en torno a la Palabra de Dios. Dicha noción aludía a la “sucesión apostólica” como criterio para determinar si una escuela o doctrina era legítima o no. Y esa *diadoché* era doble: se refería, por un lado, a la herencia semítica crística, centrada en torno a la proclamación escrituraria, y, por otro lado, a la sucesión de responsabilidades dentro de cada comunidad cristiana. De manera tal que la *diadoché* auténtica es la que proviene de esa raíz semítica e institucional que está en el origen del cristianismo. Lo cual no quiere decir otra cosa que lo siguiente: la Verdad, es decir, la Palabra de Dios se transmite a los hombres porque existe un único canal institucional que garantiza –gracias a la proclamación escrituraria- dicha transmisión. Y ese canal tiene su punto de partida en Dios, pasa por Moisés, los Profetas, Cristo, los Apóstoles, sus sucesores y finalmente llega a los que, en el presente, dirigen cada comunidad (3).

De esta manera, se llegaba a la conclusión de que las Iglesias eran el único lugar verdadero en que la Palabra de Dios se expresa, se revela y se comenta de forma auténtica. Las escuelas y su edificio doctrinal podían seguir existiendo pero a condición de que se sometían a la ortodoxia. Esto implicaba que las *hairesis* que contravenían la interpretación ortodoxa dejaban de ser escuelas para convertirse en “herejías” y que las Iglesias que actuaban de manera

semejante se separaban de la institución “oficial”, es decir, pasaban a ser iglesias cismáticas. (4)

Esto condujo a reforzar considerablemente el episcopado en casi todas las Iglesias locales. Antes de finalizar el siglo II, el episcopado monárquico sustituyó al episcopado múltiple, lo que significaba que, en cada localidad, un solo hombre sería desde entonces el guardián de la doctrina tradicional y el responsable de la disciplina eclesiástica (5).

Una vez establecida la ortodoxia, definidos los libros sagrados (6) y organizada la estructura eclesiástica que la sostenía, el cristianismo estuvo en condiciones de hacer frente a las interpretaciones “heréticas” y a las iglesias cismáticas –las de los gnósticos, marcionitas, montanistas, entre otras. La intención de todas las iglesias cristianas que se aglutinaban en torno a la nueva ortodoxia –que pronto serían conocidas como “católicas”- era la de apoyarse en la autoridad del mayor número de apóstoles o dirigentes de la primera generación.

5. RELIGIO ROMANA Y RELIGIO CRISTIANA

El proceso a través del cual el cristianismo define su identidad en Occidente culmina en la esfera de la romanidad, cuando es aprehendido por hombres de cultura específicamente romana, que lo asimilan “a partir” de categorías institucionales romanas, y en particular, a través de la categoría de *religio*. Una categoría que poco o nada tiene que ver con “religión” en el sentido moderno

del término y que fue incorporada por el cristianismo –al igual que la categoría de “filosofía”– subvirtiendo su sentido, de modo tal que pudiese no sólo autodenominarse como “la única filosofía segura y apropiada” sino también como “la verdadera religión del Dios verdadero” (1).

Pero ser reconocido como una *religio* no fue fácil para el cristianismo. De hecho, a principios del siglo II, los intelectuales latinos “paganos” coincidían en considerar al cristianismo como una *superstitio*. Para entender cómo se produjo esa inversión de valores es preciso remontarse a la etimología de la palabra *religio* cuyo significado más antiguo –anterior a la aparición del cristianismo– no es *religare* (“unir”, “vincular”), como se suele suponer, sino, siempre según Sachot, *religere* (“recogerse”, “marcar un tiempo de reflexión antes de decidir, de elegir”), acepción que se conecta con la del término *religio*: “escrúpulo”(2). Es decir, “la *religio* es un titubeo que retiene, un escrúpulo que impide y no un sentimiento que dirige a una acción, o que incita a practicar el culto” (3).

Dicho en otras palabras, actuar “religiosamente” significaba, para los romanos de la antigüedad, llevar una vida “escrupulosa”, es decir, respetuosa de las normas, leyes y códigos morales establecidos. De ahí que para los romanos la religión no fuera ni una doctrina sobre los dioses, ni una moral personal ni una creencia espiritual ni una vía de acceso a lo sobrenatural sino, por una parte, una actitud del ciudadano de respeto y compromiso ante lo instituido –y ante los rituales que le daban significado– y, por otra parte, una institución del Estado –entendido en el sentido clásico de polis– que cumplía una función de primerísima importancia en la medida en que era un factor de cohesión social y

un garante de las demás instituciones (4). En tal sentido, es correcto decir que en la tabla de deberes del ciudadano romano “lo reclamado por la religión precede a todo” (5). Y esa es la razón por la cual las religiones que carecían de estatuto legal, esto es, que no eran reconocidas oficialmente por el Estado, no eran consideradas como tales sino como meras “supersticiones” o prácticas carentes de todo fundamento institucional, de un marco político–religioso que les de sentido y, por lo tanto, de validez y que sólo eran toleradas por el Imperio en la medida en que no suscitaban desórdenes.

De ahí que, tan pronto como el cristianismo se independizó del judaísmo para adquirir un perfil y una identidad propios, fuera calificado por los romanos –y paganos en general– como “superstición”. De ahí también que las primeras persecuciones contra los cristianos no obedecieran a motivaciones de índole “religiosa” –en el sentido que actualmente le damos a esa expresión– sino más bien de orden político, en la medida en que determinadas conductas o inconductas de los cristianos –como negarse a rendir culto al Emperador– constituían actos de desobediencia civil, es decir, de desacato a las leyes del Imperio (6).

Y es sólo atendiendo a estas consideraciones que se puede comprender el carácter absolutamente provocador y subversivo de la *Apologética* de Tertuliano, escrita en el año 197 d.C., en la cual el autor califica al cristianismo no sólo como *religio* sino como *vera religio*, es decir, como “la verdadera religión”, ante la cual todas las demás religiones son falsas, o para decirlo

mejor, son puras “supersticiones”. De esta manera, el cristianismo pasaba a ser, además de “la única filosofía segura y apropiada”, “la verdadera religión”.

La afirmación de Tertuliano suponía, en efecto, un nuevo vuelco categorial, por medio del cual la relación entre *religio* y *superstitio* no sólo quedaba invertida sino que se producía una resignificación de ambos términos. A partir de ese momento, y siempre desde la perspectiva del cristianismo refundado helenísticamente, *religio* va a hacer referencia a todo lo que abarca el fenómeno cristiano (su fe, su doctrina, sus escrituras, sus iglesias, etc.) y *superstitio* va a designar a todas aquellas “falsas” creencias y prácticas no cristianas. Por otra parte, el término *religio* se cargaba de un nuevo contenido semántico y pasaba a significar, primordialmente, el mensaje de fe cristiano, entendido, como verdad revelada por el verdadero Dios (7).

De este modo, los términos *religio* y *superstitio* dejaron de ser entendidos en términos socio-políticos para ser comprendidos en términos teológico-filosóficos. En el camino, sin embargo, el cristianismo –ya convertido y aceptado como *religio*– incorporó “el conjunto de elementos que le dan a la civilización latina su fisonomía propia, desde la lengua, lo gestual, las formas de vivir, de sentir y de pensar, hasta el sistema de valores, las instituciones, etc. De ese modo, el cristianismo se introduce no sólo en el sistema religioso latino sino en toda la romanidad. El cristianismo se romaniza y la romanidad se cristianiza. La oficialización del cristianismo como religión de Estado, dos siglos más tarde, será el remate de esta sobredeterminación mutua inicial” (8).

6. CRISTIANISMO Y *ROMANITAS*: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

A fines del siglo II, las comunidades cristianas eran ya instituciones organizadas y estructuradas bajo el modelo de la *civitas* latina. Y las *civitates*, aunque numerosas, estaban integradas en el conjunto unificado del Imperio Romano y compartían con Roma el mismo sistema jurídico e institucional. Esa marca del paradigma institucional romano se hizo patente en la Iglesia cristiana que se reorganizó sobre el modelo de las estructuras administrativas del Imperio. El obispo era el primer magistrado; el clero era el equivalente al “consejo de los ancianos”; el pueblo era la comunidad de los “laicos”. Se establecía así, a imagen del Imperio, una jerarquía interna dentro de la Iglesia que le permitirá al cristianismo convertirse, dos siglos después, en religión oficial del Imperio (1).

En efecto, el arquetipo divino a imagen y semejanza del cual decía organizarse la Iglesia, no era otra cosa que una proyección teológica del modelo jerárquico de la monarquía imperial. Pero, al mismo tiempo, el carácter monoteísta del cristianismo le brindaba al Imperio la legitimidad ideológica que requería en momentos en que el paganismo religioso había perdido ya toda su vitalidad. “Se puede decir, pues, que, hasta cierto punto, la monarquía imperial tenía necesidad de una ideología monoteísta. (...) Un solo Rey, un solo Dios, un solo Imperio, tal es la lógica de este desarrollo histórico” (2).

No obstante, para que el encuentro se produzca y el cristianismo se convierta en *religio romana christianaque*, el cristianismo tuvo que atravesar por varios

momentos particularmente difíciles durante el siglo III y principios del siglo IV. Desde la prohibición de todo proselitismo a cristianos y judíos dictada por el emperador Septimio Severo en el año 202 hasta la última y más sangrienta persecución iniciada bajo el gobierno de la tetarquía de Diocleciano, Maximiano, Galerio y Cloro en el año 303, el cristianismo tuvo que soportar, tras épocas más o menos largas de relativa paz e inclusive de reconocimiento por parte del Estado Romano, otros períodos breves pero intensos de acoso, represión y violencia crecientes que apuntaban no tanto a eliminar a los cristianos sino a obligarlos a reconocer a los dioses paganos del Imperio.

En ese interregno el Imperio Romano entró en un marcado proceso de decadencia que empezó en el año 235 cuando el soldado Maximino usurpó el poder y duró hasta el año 284 en que Diocleciano asumió el trono y puso en marcha el último proceso de reforma del Imperio Romano. En ese lapso se sucedieron 26 emperadores de los cuales sólo uno escapó a la muerte violenta. Amenazado por los persas y las diferentes tribus bárbaras (godos, francos, alamanes) desde principios del siglo III, las autoridades del Imperio Romano se vieron obligadas a dar, a partir del año 260, una prioridad especial a los asuntos de defensa que le otorgó al ejército un protagonismo que luego se traduciría en una intromisión abierta en las cuestiones políticas. De hecho el ejército fue quien dio muerte a varios emperadores y los continuos levantamientos militares se sucedieron generando una gran inestabilidad política. En ese contexto, el Senado perdió todo su poder y la restauración política de Diocleciano en el 284 tuvo un carácter absolutista y teocrático totalmente ajeno a la tradición romana (3).

La persecución contra los cristianos, decretada por Diocleciano en febrero del 303, se produjo, pues, en un momento en que las iglesias católicas eran cada vez más numerosas y ricas, al tiempo que sus fieles se integraban cada vez más completamente en la sociedad romana. De hecho, muchos cristianos participaban en la gestión de los asuntos públicos e incluso ocupaban elevados cargos en la corte imperial. Algo paradójico, si se tiene en cuenta que esas mismas iglesias y esos mismos fieles no habrían dudado en suscribir, por lo menos de palabra, aquel intransigente dictamen de Tertuliano: “El hecho de que Cristo rechazara un reino terrenal debería bastarnos para el convencimiento de que todos los poderes y dignidades del siglo no son meramente ajenos a Dios sino hostiles a Él. (...) no cabe reconciliación entre el juramento de lealtad rendido a Dios y el rendido a un hombre (...); es imposible servir a dos señores, a Dios y al César” (4).

Ocurre, sin embargo, que el proceso de integración del cristianismo dentro del Imperio, no suponía una actitud de sujeción y servilismo como las que Diocleciano (284) exigía desde el momento en que instauró como obligatorio el rito de la *adoratio*, es decir, de la prosternación religiosa de los súbditos ante el soberano. Su reacción no tardaría en producirse bajo la forma de una virulenta y sistemática persecución que debilitó enormemente al cristianismo pero que no pudo sostenerse por mucho tiempo porque ya en el año 306 el Imperio Romano encaraba una nueva crisis interna. Los enfrentamientos entre los gobernantes hicieron que el problema cristiano y la aplicación de los edictos anticristianos pasaran a segundo plano. La guerra interna concluyó en el 311

con la división del Imperio entre cuatro Augustos: Maximinio Daya en Egipto y Asia, Licinio de Grecia al Danubio, Majencio en Italia y Africa del Norte, y Constantino –hijo de Cloro- en la Galia, Hispania y Britania (5).

El fracaso de la ofensiva anticristiana concluyó con un edicto redactado por Galerio en el año 311 reconociendo a los cristianos su derecho a practicar libremente su culto, a la vez que se les restituía sus iglesias y bienes. Por vez primera la autoridad imperial romana concedía al cristianismo el estatuto de *religio licita*. Tras haber estado al borde de la extinción, las Iglesias cristianas veían al fin oficialmente reconocido su derecho a existir (6).

La aplicación del edicto de abril del 311 tuvo muchos obstáculos –la negativa de Majencio y Maximinio Daya a hacerlo cumplir– pero finalmente en el año 313 una serie de eventos político–militares favorecieron su estricto cumplimiento. Constantino derrotó a Majencio y Licinio hizo lo propio con Maximinio Daya. Los dos Augustos victoriosos refrendaron el edicto y ordenaron su entrada en vigor en todos los rincones del Imperio Romano (7).

7. EL CRISTIANISMO COMO RELIGION OFICIAL DEL IMPERIO

La conversión de Constantino (1) marca un hito fundamental en la evolución del cristianismo. No sólo porque consolidó la posición del cristianismo como religión oficial del Imperio, con todos los privilegios –económicos y de otra índole- que ello suponía, sino porque inauguró una relación de clientelaje –no exenta de conflictos- entre el poder eclesiástico y el poder del Estado (2). La

mejor muestra de ello fue el Concilio Ecuménico de Nicea (325), convocado por el mismísimo Constantino, para resolver la querrela arriana referida al problema de la Trinidad y que contó con la asistencia mayoritaria de 250 o 300 obispos de Oriente frente a tres o cuatro de Occidente, entre los que estaba Osio, de Córdoba, consejero religioso de Constantino (3).

Al margen de la conclusión del concilio que condenó el punto de vista de Arrio, lo decisivo fue, por un lado, que el concilio sentó un precedente fundamental al reunir a todos los obispos del orbe, creándose así un órgano supremo de naturaleza colegiada que tenía la autoridad para resolver futuros conflictos de carácter doctrinal (4). Y, por otro lado, que estableció el precedente para lo que después se conocería como “cesaropapismo”, es decir, el derecho del emperador a ser la cabeza de la Iglesia (5).

Esta tendencia se vio fortalecida, en el plano ideológico, por el entusiasmo de muchos obispos y teólogos cristianos que veían las radicales transformaciones que se producían en el Imperio bajo el régimen de Constantino y, posteriormente, de su hijo Constancio, casi como el anuncio de la inminente llegada del Reino de Dios. Uno de ellos fue el teólogo griego Eusebio de Cesarea, autor de una *Historia Eclesiástica*, que tuvo enorme influencia en su tiempo, entre otras cosas, porque introdujo un concepto nuevo, el de la historia, partiendo, no de la tradición grecorromana, sino de la tradición bíblica.

Como se sabe, los griegos de la antigüedad (Herodoto, Tucídides) concebían la historia como una cronología o secuencia de acontecimientos absolutamente

contingentes, sin ninguna regularidad o principio unificador y que eran registrados por el historiador sin ninguna pretensión de elaborar un conocimiento científico toda vez que la ciencia o *episteme* se entendía, precisamente, como conocimiento de lo universal y necesario, no de lo particular y contingente.

Cuando surge el cristianismo, los primeros teólogos cristianos se vieron obligados a afrontar el tema de la historia de otra manera en virtud del anuncio del Apocalipsis, contenido en las Sagradas Escrituras. La necesidad de saber cuánto tiempo faltaba para la Segunda Venida de Cristo, es decir, para el día del Juicio Final, previsto para el milenio, y el hecho extraordinario de la “conversión” al cristianismo del emperador Constantino con todos los “beneficios” legales y económicos que ello supuso para la cristiandad, establecieron las condiciones propicias para una interpretación de la historia que no sólo explicara sino que justificara lo que hasta hacía un siglo resultaba absolutamente inconcebible: el pacto, y ulterior identificación, de la Iglesia católica con el Imperio Romano.

Para tal efecto, Eusebio escribe su *Historia Eclesiástica* con el propósito de “consignar las sucesiones de los santos apóstoles y los tiempos transcurridos desde nuestro Salvador hasta nosotros; el número y magnitud de los hechos registrados por la historia eclesiástica y el número de los que en ella sobresalieron en el gobierno y la presidencia de las iglesias más ilustres, así como el número de los que, en cada generación, de viva voz o por escrito, fueron los embajadores de la palabra de Dios; y también quiénes y cuántos y

cuándo, sorbidos por el error y llevando al extremo sus novelerías, se proclamaron públicamente a sí mismos introductores de una mal llamada ciencia y esquilmaron sin piedad, como lobos crueles, al rebaño de Cristo; (...), así como también el número, el carácter y el tiempo de los ataques de los paganos contra la divina doctrina y la grandeza de cuantos, por ella, afrontaron el combate en sangrientas torturas; y además los martirios de nuestros propios tiempos y la protección benévola y propicia de nuestro Salvador” (6).

Eusebio no nos ofrece, sin embargo, una argumentación racional, como harían los griegos, ni una argumentación jurídica como harían los romanos. Eusebio es griego pero no puede justificar el proceso seguido por el cristianismo desde la lógica griega. De ahí que deba hacerlo recurriendo a una interpretación de las Sagradas Escrituras en la que nos narra la historia de una metamorfosis de la Iglesia, primero como Iglesia Hebrea, luego como Iglesia Cristiana, posteriormente como Iglesia del Imperio y finalmente como Iglesia que espera la Segunda Venida de Cristo. Una metamorfosis que, sin embargo, ha sido planeada y guiada por Dios. Una historia que tiene su origen en la Creación y que culmina en el Juicio Final. Desde esta perspectiva teleológica, la sociedad de la Iglesia con el Imperio se explica y justifica plenamente en la medida de que el Imperio sería la única herramienta por medio de la cual el cristianismo podía llegar a ser universal.

Pero así como era importante justificar el acontecimiento presente, situándolo en una línea histórica que se remonta a la creación y se dirige a la *parousía* –o fin de los tiempos- era también de fundamental importancia justificar el

acontecimiento de cara al futuro y en esa medida, la sociedad con el Imperio aparecía como la única manera de cristianizarlo, copar los cargos decisivos del aparato de poder, eliminar todo rezago de paganismo religioso, para consolidar un Imperio cristiano que fuera el campo propicio para la Segunda Venida de Cristo.

Interpretados los acontecimientos bajo esta nueva luz, la monarquía de Constantino se presenta, para Eusebio, como parte del plan de Dios para consumar el proceso de unificación de los múltiples reinos que habían en la tierra, proceso que había sido iniciado en tiempos del Emperador Augusto, bajo cuyo reinado nació Jesús. Según Eusebio, Constantino había realizado esta unificación en un orden armonioso, en un Imperio entregado al culto del único Dios verdadero.

En efecto, para Eusebio, Constantino fue “el salvador” escogido por Dios (7) para que pusiera fin, a través del edicto de Milán del año 313, a las persecuciones contra los cristianos (re)iniciadas de manera sostenida diez años antes. Fue él también, continúa Eusebio, el que reunió bajo un solo gobierno la parte oriental y occidental del Imperio Romano, “conduciendo (...) la tierra toda, desde el sol naciente, en círculo por una y otra parte del orbe, y por el norte y el mediodía, hasta el límite extremo de Occidente, eliminando de entre los hombres todo miedo. Todo estallaba de luz. Los que antes andaban cabizbajos se miraban mutuamente con rostros sonrientes y ojos radiantes, y por las ciudades, igual que por los campos, las danzas y los cantos

glorificaban en primerísimo lugar al Dios y rey soberano de todo (...) y luego al piadoso emperador, junto con sus hijos amados de Dios” (8).

Tal era la fascinación que Constantino ejerció durante su reinado que, poco después de su muerte, Eusebio escribió su biografía, *Vida de Constantino*, en la cual, además de narrar las hazañas del emperador y de dar más de un testimonio de la autenticidad y hondura de su fe (9), subrayaba, con el mayor entusiasmo, el papel de “común opispo” y “árbitro de la paz” desempeñado por Constantino dentro de la Iglesia (10) y que tuvo su momento culminante, a raíz de la querrela surgida entre los obispos africanos Arrio y Alejandro, en el Concilio de Nicea –primer concilio ecuménico de la Iglesia católica– el mismo que fue convocado y conducido por Constantino quien, no en vano, era considerado por Eusebio como el gran responsable de que la Iglesia mantuviera su unidad (11). La conflictiva relación entre poder espiritual y poder temporal –problema político central que atravesaría toda la Edad Media– había sido, según Eusebio, resuelta por Constantino estableciendo entre ambos poderes un lazo indisoluble encarnado por él mismo. De ahí que el suyo fuera una suerte de “voto dirimente” en las disputas eclesiásticas, razón por la cual Eusebio no dudó en considerarlo no solamente como “obispo de lo que está fuera de la Iglesia” sino como “Sumo Soberano” que ejercía el magisterio episcopal sobre todos sus súbditos, legislaba sobre asuntos concernientes a la vida moral y religiosa, y daba sermones teológicos como si fuera el Máximo Pontífice (12).

Y aún cuando Eusebio no llegó a decir que el Imperio era el reino de Cristo, sí señaló que el Imperio y la Iglesia eran semillas mellizas que representaban la autoridad soberana de Dios, por un lado, y el mensaje de salvación de Cristo, por otro. Es decir, Imperio e Iglesia eran dos facetas de una misma realidad destinadas a mezclarse en una sola política (13). Eusebio había realizado tal interpretación a la luz de una serie de acontecimientos de gran importancia: la conversión del emperador Constantino al cristianismo, el fin de las persecuciones a los cristianos, la ulterior institucionalización de la religión cristiana como religión oficial del Imperio y su secuela: la prohibición del paganismo y del politeísmo.

El derrocamiento del politeísmo pagano fue, sin embargo, prolongado y complejo, a pesar de los innumerables edictos y advertencias de los emperadores para que se cumpla la nueva ley que declaraba a la religión cristiana como religión oficial del Imperio y que prohibía el culto a los dioses e ídolos paganos (14). Por otra parte, hay que decir que las tesis de Eusebio de Cesarea no fueron aceptadas sin resistencias en los círculos cristianos en la primera mitad del siglo IV. De hecho, hubo quienes, en tono ciertamente apocalíptico, identificaban más bien al Imperio con la Bestia a la cual el Dragón había encomendado la tarea de dominar el mundo. Hipólito, por ejemplo, consideraba el Imperio Romano como una satánica imitación del Reino de Cristo.

Pero lo cierto es que la mayoría de escritores cristianos, aún cuando no iba tan lejos como Eusebio, empezó paulatinamente a aceptar la interpretación de que

el Imperio tenía un lugar muy importante en el divino plan de la salvación. Hombres como San Ambrosio, obispo de Milán, desde el 374 al 397, por ejemplo, saludaban la llamada Pax Augusta, afirmaban que con Augusto “todos los hombres, bajo un único soberano terrenal, aprendieron a confesar la soberanía de un sólo Dios todopoderoso” y, más aún, veían la aurora de un nuevo mundo con la cristianización del Imperio (15). Y Lactancio no dudaba en sostener que había sido Dios el que “había promovido unos Príncipes [Constantino y Licinio] que han puesto fin al poder malvado y sangriento de los tiranos y han proporcionado a la humanidad el que (...) una paz alegre y serena llene de regocijo las mentes de todos” (16).

De esta manera, el cristianismo rompía con la concepción griega del tiempo cíclico, circular, para formular, implícitamente, una teoría del tiempo lineal, que va desde la creación hasta la *parousía* a través de la encarnación. Como señala Jacques Le Goff, “olvidando todas las enseñanzas neotestamentarias y paulinas sobre los sepulcros blanqueados y el “hombre nuevo”, el cristianismo posconstantiniano se instala en una perspectiva de decrepitud acelerada que desemboca en la cercana *parousía*. El cristianismo medieval olvidará difícilmente esta concepción del declinar de la historia, roída por el cáncer del pecado original y que sólo salva la encarnación con su salto escatológico” (17).

El reinado de Teodosio (379–395), segundo Constantino y verdadero instaurador del cristianismo como religión del Estado, no hizo otra cosa que evidenciar aún más la convergencia o más bien el paralelismo cada vez más estrecho entre la teología cristiana y el pensamiento político del Bajo Imperio. A

la idea monárquica, que siempre había sido fuerte, pero que, a pesar de los artilugios de las formas diárquicas y tetrárquicas, se imponía cada vez más en Occidente, respondía dándole un fundamento sobrenatural la monarquía cristiana, es decir, la monarquía divina. El monoteísmo era la garantía de la monarquía terrestre (18).

Para Eusebio, Roma había cumplido por fin su misión histórica y a través de su supremacía había unido el mundo bajo el gobierno de Cristo. Este optimismo se vio incrementado con la victoria lograda sobre los godos en la batalla de Pollentia que llevó a paganos y cristianos a interpretarla como una garantía divina de la supervivencia de Roma y como una evidencia de que el futuro que le aguardaba era brillante. La conclusión final de todo esto era que Dios había llevado a su cumplimiento las promesas proféticas y que los llamados tiempos cristianos eran no sólo una fase dentro de la historia de Roma sino dentro de la historia de la salvación, es decir, dentro de la historia sagrada.

Sin embargo, la realidad era bastante distinta de como la presentaba Eusebio. De hecho, si bien Teodosio había efectivamente convertido al cristianismo en religión oficial del Imperio, había aplicado una política de brutal persecución contra el paganismo que condujo a su virtual liquidación y había conseguido restablecer el orden en el interior y en las fronteras del Imperio, había logrado todo a ello a un costo altísimo: el de convertir el Imperio en una suerte de despotismo burocrático dentro del cual la fe cristiana –que Teodosio profesaba con convicción- era entendida y utilizada como principio político antes que como principio ético. De este modo, como señala con agudeza Charles

Cochrane, más que cristianizar la civilización, lo que había hecho era “civilizar” –en el sentido latino de la palabra- la Iglesia. Con lo cual, “no venía a consagrar las instituciones humanas al servicio de Dios, sino más bien a identificar a Dios con el mantenimiento de las humanas instituciones, esto es, con el de la *pax terrena*” (19). Una *pax terrena* que había degenerado hasta el punto que sólo se mantenía por la fuerza.

No es de extrañar, pues, que la caída de Roma se produjera pocos años después de la apoteosis del poder de Teodosio y su Imperio cristiano. Y es que, en realidad, más allá de sus convicciones, tanto Constantino como Teodosio entendieron poco o nada de la originalidad del mensaje cristiano e intentaron renovar la estructura del imperio utilizando el cristianismo para una función definitivamente económica y social, es decir, lo utilizaron “políticamente”, y en tal sentido siguieron presos de la concepción clásica, grecorromana de la función pública de la religión (20).

NOTAS

(1) Martin Heidegger: *Introducción a la metafísica*. Ed. Nova. Bs. As., p. 46.

(2) Luis Bacigalupo. *Taller de Filosofía Medieval*. En:

<http://blog.pucp.edu.pe/bacigalupo>

(3) Ibidem

(4) San Agustín. *De la doctrina cristiana*. II, 10,15

(5) San Agustín. *Contra los académicos*. III, 20, 43

(6) San Agustín. *Del libre albedrío*. I, 2,5

(7) San Agustín. *De doctrina cristiana*. III, 5, 9

(8) Ibidem. III, 15, 23

(9) Ibidem. III, 10, 16

(10) Luis Bacigalupo. *Taller de Filosofía Medieval*. En:

<http://blog.pucp.edu.pe/bacigalupo>

1. LA PAX AUGUSTA

(1) Hay que recordar, sin embargo, que no existe documentación histórica de la época sobre la aparición de Jesús y el movimiento a que dio lugar, razón por la cual es imposible hablar con precisión de fechas y lugares en este período auroral del cristianismo.

(2) Charles Cochrane, p. 36.

(3) Más adelante veremos en que sentido, muy diferente al cristiano, se entendía la religión en el mundo grecolatino.

(4) Charles Cochrane, op.cit. p. 60

(5) Ibidem, p. 79

(6) Ibidem, pp. 110–115

(7) Ibidem, p. 131

(8) Ibidem, p. 142

(9) Ibidem, p. 8

2. ORÍGENES Y DESARROLLO DEL CRISTIANISMO

(1) Recién en los años 110-120 escritores latinos como Plinio el Joven, Tácito y Suetonio mencionan el hecho cristiano y el nombre de Cristos (o Chrestos). Por otro lado, todas las fuentes son fuentes cristianas que siempre se refieren a Jesús como a Cristo. Cf. Maurice Sachot. *La invención de Cristo*, p. 32–33

(2) Maurice Sachot, op. cit. Pp. 25-26

(3) Ibidem, p. 31

(4) Ibidem, p. 31

(5) Ibidem, pp. 41-43

(6) Ibidem, pp. 45-48

(7) Ibidem, p. 53

(8) Citado por Maurice Sachot, op. cit. p. 58

(9) Ibidem, p. 61

(10) Ibidem, p. 74

(11) Etienne Trocmé. *El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea*, en *Historia de las Religiones*, vol. 5, p. 234–235

(12) Maurice Sachot, op. cit., pp. 77-78

(13) Ibidem, p. 87

(14) Pierre Hadot. *El Fin del Paganismo*, en *Historia de la Religiones*, vol. 5, p. 124

- (15) Maurice Sachot. Op. Cit., p. 88
- (16) Alain Badiou. San Pablo. *La fundación del universalismo*, p. 6
- (17) Maurice Sachot. Op. cit. p. 111
- (18) Alain Badiou. Op. cit. pp. 46–48
- (19) Ibidem. Op.cit. pp. 49–53
- (20) San Agustín. *De la doctrina cristiana*. I, 12, 12

3. EL CRISTIANISMO COMO “ÚNICA FILOSOFÍA SEGURA Y APROPIADA”

- (1) Charles Cochrane, op. cit. p. 147
- (2) Maurice Sachot. Op.cit. pp.120–121
- (3) Maurice Sachot. Op. Cit., pp. 124-5
- (4) Ibidem, p. 144
- (5) Ibidem, p. 163

4. SURGIMIENTO DE LA ORTODOXIA

- (1) Ibidem, p. 164
- (2) Cf. Maurice Sachot. Op. Cit., p. 165 y Pierre Hadot. Op. Cit., pp. 113–114
- (3) Maurice Sachot, ibidem, pp. 166-171
- (4) Ibidem, pp. 171
- (5) Etienne Trocmé. Op. Cit., p. 308
- (6) Una colección de obras cristianas que reflejaban el contenido de la tradición apostólica y formaban la contrapartida de la Biblia judía: el Nuevo Testamento.

5. RELIGIO ROMANA Y RELIGIO CHRISTIANA

- (1) Maurice Sachot. Op. Cit., pp.179–180

- (2) Ibidem, pp.181-183
- (3) Ibidem, p. 185
- (4) Ibidem, p. 186 y siguientes.
- (5) Charles Cochrane. Op. Cit., p. 60
- (6) Maurice Sachot. Op. Cit., pp. 192-196
- (7) Ibidem, pp. 204–207
- (8) Ibidem, pp.208–209

6. CRISTIANISMO Y ROMANITAS: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

- (1) Maurice Sachot. Op. Cit., pp. 209–213
- (2) Pierre Hadot. Op. Cit., p. 101
- (3) Etienne Trocmé. Op. Cit. Pp. 370–372
- (4) Citado por Charles Cochrane en op. cit., p. 213
- (5) Etienne Trocmé, op. cit., p. 407
- (6) Ibidem, pp. 409–410
- (7) Ibidem, pp. 411–412

7. EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN OFICIAL DEL IMPERIO

- (1) No entraremos aquí a tallar en la polémica en torno a la autenticidad de la toma de partido de Constantino a favor del cristianismo.
- (2) Etienne Trocmé, op. cit., pp. 426–428
- (3) Ibidem, pp.
- (4) Ibidem, pp. 431–434
- (5) En efecto, el concilio emprendió la elaboración de un “símbolo” que enunciara la cristología ortodoxa. A los títulos de “Dios de Dios, luz de luz” se

añadió en particular el de “consustancial al Padre” (*homoousios*) atribuido a Cristo, que había sido en el pasado la expresión de todos los que borraban la distinción entre Cristo y su Padre. Esta sorprendente adición, que parece haber sido sugerida por Osio de Córdoba, no fue aceptada sino por la personal insistencia de Constantino, a quien el concilio no podía negar nada. Cuando llegó la hora de firmar el texto así redactado, el emperador hizo saber que todos los clérigos que se negaran a ello serían inmediatamente desterrados por las autoridades imperiales. Sólo Arrio y sus partidarios se resistieron a este extraordinario chantaje partiendo inmediatamente hacia las lejanas provincias danubianas. Etienne Trocmé, op. cit., p. 435

(6) Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*. Libro I, 1, 1-2

(7) Ibidem, Libro X, 8, 19; *Vida de Constantino*. Libro I, 24

(8) Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*. Libro X, 9, 6-7.

(9) “(...) Constantino, el único que llegó a ser bienamado de Dios, soberano del Universo, entre los que alguna vez gobernaron el Imperio Romano, constituyó para todos los hombres un esplendoroso paradigma de pía vida religiosa (...)”. Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino*. Libro I, 3, 4

(10) Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino*. Libro I, 44, 1 y Libro II, 68, 3, respectivamente.

(11) Ibidem. Libro III, 66, 3

(12) Ibidem. Libro IV, 24–30

(13) Cf. Markus, R.A. *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine*, p. 50.

(14) Hubo incluso una breve retractación en tiempos de Juliano el Apóstata (361-363) y una memorable polémica entre el filósofo pagano Símaco y el

obispo de Milán San Ambrosio en torno al altar de la (diosa) Victoria que se hallaba ubicado en plena casa del Senado Romano. Símaco sostenía que ese altar era el que había traído prosperidad a Roma mientras que Ambrosio afirmaba que los valores y virtudes de los romanos eran suficientes para explicar su éxito. De cualquier forma, lo cierto es que el altar fue removido y repuesto en varias oportunidades hasta que la causa cristiana prevaleció finalmente y el altar fue retirado definitivamente del local donde se reunía el Senado Romano, decisión que fue acompañada con una prohibición formal del culto a los dioses paganos, el sometimiento de los senadores al bautismo, su reconocimiento y reverencia de las tumbas de los mártires cristianos, la destrucción de algunos templos paganos, la conversión de otros, como el Panteón, para uso cristiano, etc.

(15) Pero, al mismo tiempo, en el año 386 proclamaba: “El emperador está en la Iglesia, no sobre ella”, añadiendo: “La Iglesia pertenece a Dios y el emperador no tiene ningún derecho sobre el templo de Dios”. Citado por Markus, R.A. Op. Cit. pp. 50-51.

(16) Lactancio. *Sobre las muerte de los perseguidores*. 3–4

(17) Jacques Le Goff. *El cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI)*, p. 67. En *Historia de las Religiones*, volumen 7.

(18) Ibidem, p. 69

(19) Charles Cochrane, op. cit. p. 331

(20) Ibidem, p. 349

CAPÍTULO II

LA ANTROPOLOGÍA AGUSTINIANA Y LA DOCTRINA DE LAS DOS CIUDADES

1. LA CRÍTICA DE AGUSTÍN A LA CONCEPCIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA DE EUSEBIO DE CESAREA

Hasta principios del siglo IV, es decir, poco antes de la caída de Roma, el pensamiento de Agustín no estaba lejos del de Eusebio en lo que se refiere a su concepción de la historia como una “historia de salvación” que comienza con la creación y culmina con “los actuales tiempos de la Iglesia”, tiempos en los que, asistidos por los reyes de la tierra, se produce el triunfo de la cristiandad y el cumplimiento de las antiguas profecías (1). Después de la caída de Roma, sin embargo, Agustín empezó a reformular su planteamiento y a sostener que eventos como la institucionalización de la iglesia, la cristianización del Imperio y

el fin de las persecuciones no constituían una fase particular de la historia sagrada sino un conjunto de acontecimientos como muchos otros que han acaecido en los “últimos tiempos”. Es decir que no formaban parte de la historia sagrada, básicamente porque las Escrituras no dan claves para interpretarlos de esa manera y si lo hace son claves tan abiertas que cualquier acontecimiento podría haber encajado allí.

En efecto, según su nueva interpretación de las Escrituras, Agustín afirmaba que “los últimos tiempos” comienzan con el período apostólico y terminan con la segunda venida de Cristo. Agustín rechazaba la idea milenarista de que esa época dure mil años y se apoyaba en las Escrituras para ello, en un pasaje en el que el Señor advierte que no corresponde a los hombres conocer los tiempos que el Padre tiene reservados a su poder. Y añadía: “En vano nos afanamos, pues, en determinar los años que restan hasta el fin del mundo, pues que oímos de boca de la verdad que no nos toca a nosotros saberlo. Sin embargo, unos cuentan cuatrocientos, otros quinientos, otros mil, desde la ascensión del Señor hasta su última venida. Decir en qué funda cada uno su opinión sería largo e innecesario. Baste saber que se basan en conjeturas humanas, sin alegar nada autorizado de la Escritura canónica” (2).

De lo que se seguía, según él, que, desde la venida de Cristo hasta el fin del mundo, la historia es homogénea, es decir, no puede ser mapeada en términos de un patrón extraído de la historia sagrada, y por tanto no contenía puntos de quiebre que tengan relevancia en la historia sagrada. Cada momento tenía su único y misterioso significado en el tablero divino de los hechos y sufrimientos

humanos, pero un significado para el cual la revelación de Dios no ofrece claves (3).

En el mapa de la historia sagrada, el tiempo entre la Encarnación y la Parousía está en blanco. Un tiempo de duración desconocida, capaz de ser llenado con una infinita variedad de sucesos, todos del mismo nivel dentro del patrón de la historia sagrada. El ínterin es, pues, oscuro en su ambivalencia. No hay historia sagrada de la última época; sólo hay un intervalo cuyo significado último es desconocido para el ser humano (4). No hay nada en el mapa convencional de la historia de la redención, o en el uso que hacía Agustín de él, que implique que el período de la cristianización del imperio tuviera un significado especial (5).

Aquí radica el punto de ruptura con el planteamiento de Eusebio de Cesarea y el fundamento teológico del cambio de percepción de Agustín. Que ese cambio haya alcanzado su punto de maduración en los años inmediatamente posteriores a la caída de Roma ocurrida en el 410 no es casual. Dicho acontecimiento causó un tremendo impacto sobre el mundo romano. Para quienes pertenecían a él, y que habían identificado el mundo civilizado con Roma, el acontecimiento significaba, virtualmente, el fin de la raza humana. Así pensaba, por ejemplo, un cristiano tan emotivo como Jerónimo. Otros cristianos más mesurados, como Osorio, juzgaban, en cambio, que el daño para la ciudad no había sido tan grande. Para los paganos, por el contrario, fue un pretexto para reivindicar el viejo politeísmo y para culpar al cristianismo de los males sufridos por el Imperio. En todo caso, lo cierto es que la caída de Roma

provocó una serie de controversias, a raíz precisamente de la visión triunfalista que había dominado la atmósfera intelectual del Imperio ya cristianizado. Las certidumbres del pasado se revelaban como ilusorias y el futuro aparecía incierto.

En ese contexto de confusión, en el año 412 Agustín recibió una carta de un oficial cristiano llamado Marcelino –a quien Agustín dedicará su obra titulada *La Ciudad de Dios*- quien le preguntaba por qué, si Dios había estado satisfecho con los sacrificios que se habían hecho en su nombre, de acuerdo a las narraciones del Antiguo Testamento, podía –*sin cambiar*, puesto que Dios es inmutable- estar descontento con los sacrificios en el Nuevo Testamento. Y por qué el Imperio declinaba precisamente cuando abrazaba la nueva fe cristiana.

Agustín le contestó que la verdad del cristianismo se manifiesta en el cumplimiento de las profecías y en su confirmación por los milagros, y añadía que si bien el mundo romano estaba declinando, no era ésta la última época del mundo, ya que los cristianos estaban multiplicándose por todas partes a la espera de la felicidad eterna en la ciudad celestial. En otra carta, Agustín argumentaba también que el politeísmo, por definición, genera discordia entre los dioses y que eso se reflejaba en la vida de Roma y en las constantes guerras civiles que la habían ido desangrando. El cristianismo, en cambio, concluía Agustín, hace mejores a los hombres como soldados, como padres, como niños, como amos y como esclavos, como príncipes, como jueces, etc. En consecuencia, había que reconocer que el cristianismo había sido durante los últimos siglos la salvación para el Estado Romano y que ello trascendía

esta vida y daba acceso a la salvación eterna en la república divina y celestial de una comunidad eterna. Un año después en el 413 Agustín empezaba a redactar *La Ciudad de Dios*.

2. LA ANTROPOLOGÍA AGUSTINIANA: ¿ENTRE EL PENSAMIENTO GRIEGO Y LA TRADICION JUDÍA?

El problema de la antropología agustiniana radica en que su pensamiento se desarrolla siempre a caballo entre la tradición de la filosofía griega clásica y la del pensamiento judeo cristiano. Dentro de la tradición griega, la política, es decir, el desenvolvimiento del hombre dentro de la polis, es el medio a través del cual el hombre alcanza su perfección, su *areté*. Es decir, el hombre alcanza su perfección como ciudadano y como ciudadano tiene la responsabilidad de contribuir a la realización, aquí en la tierra, de una sociedad racional y justa. Inicialmente Agustín se sintió más cercano a la tradición griega y a su idea de orden como una noción que tiene un valor universal, es decir, que atraviesa las diferentes esferas del cosmos: desde el universo como un todo hasta el microcosmos individual pasando por la polis.

Esta noción de orden, que le da sentido a las partes individuales que lo conforman, está correlacionada con una idea de jerarquía según la cual lo superior gobierna a lo inferior existiendo entre ambos niveles una gradación descendente. Dentro de esta visión, los elementos particulares están subordinados al todo del que forman parte pues es la totalidad la que da sentido y justificación a las partes. Traducido en términos políticos esto significa

una neta subordinación de los individuos en función del orden colectivo que legitimaba el sacrificio de uno o más individuos en aras del bien común. Como decía Agustín en uno de sus escritos tempranos: “¿Qué hay más horrible que una ejecución pública? Sin embargo, tiene un lugar necesario dentro del sistema legal y es parte de una sociedad bien gobernada”. Desde luego, que el cosmos funciona del mismo modo, y la salvación individual está sujeta a la conformidad de nuestras acciones con el orden establecido por Dios (1).

En cambio, dentro de la tradición judeocristiana, quienes conforman el pueblo de Dios no se ven a sí mismos como ciudadanos involucrados en la tarea de organizar una sociedad semejante pues consideran que sólo Dios puede establecer un orden social justo y bueno. En relación a ese reino de Dios –que no existe aquí en la tierra sino fuera de ella- los hombres no son agentes sino súbditos y en relación a los Estados realmente existentes ellos no son más que extranjeros, peregrinos, exiliados que están obligados como consecuencia del pecado original a adaptarse a vivir en sociedades que son ajenas a aquella que está al final de su peregrinaje y que Agustín denomina con el nombre de Ciudad de Dios (2).

Ahora bien, tradicionalmente se ha tendido a establecer, sin demasiados cuestionamientos, una conexión entre la tradición filosófica griega –en su versión escéptica pero, sobre todo, neoplatónica- y el pensamiento de Agustín. No obstante, esta interpretación no permite comprender una serie de aspectos fundamentales del pensamiento cristiano en general y del de Agustín en particular, toda vez que el cristianismo, como se mostró en el primer capítulo,

surge de una apropiación –que es, a la vez, una subversión- de las tradiciones grecolatina y judía. En lo que se refiere al problema antropológico, hay quienes sostienen incluso que el esquema antropológico del que parte Agustín no es griego sino judío. O, como dice Luis Bacigalupo, que “el cristianismo de Agustín es profundamente judío” (3) y esa es la razón por la cual las coordenadas del pensamiento griego clásico sirven de poco para entender su pensamiento.

3. EL HOMBRE SEGÚN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Esto es particularmente notorio en su concepción del hombre que no puede ser comprendida a partir de la dualidad clásica cuerpo/alma (soma/psyché) sino como una realidad más compleja que nos remite al Antiguo Testamento y en donde hay hasta cuatro niveles o aspectos de lo mismo: 1) *ruah*: espíritu, 2) *leb*: corazón, pensamiento, 3) *napas*: alma (psyché) y 4) *basar*: unidad psicosomática.

basar designa todo el cuerpo humano, tanto en su interior como en su exterior. De ahí que *basar* caracterice la vida humana como efímera, débil, caduca, pecadora, subrayando el poder limitado y deficiente de los hombres por comparación con el poder ilimitado de Dios, del cual depende completamente no sólo para empezar a vivir sino para mantenerse con vida (1). *basar* significa también rostro, postura, manos, carne, todo lo cual refleja quienes somos, da una impresión de lo que somos por dentro. Pero *basar* no sólo da un indicio de lo que la persona es sino que también oculta y engaña. Por lo tanto, hay que sobrepasar esa primera barrera para llegar a una dimensión más profunda

(*napas*), el ámbito de la psicología individual, de los conflictos emocionales que son fuente de desentendimiento entre las personas.

Como dice Hans Walter Wolf, se traduce *napas* por alma en aquellos pasajes en el que la palabra designa no sólo las necesidades y deseos del hombre sino toda la gama de sus sentimientos: el temor, la desesperación, el desaliento, el agotamiento, la vulnerabilidad, la tribulación, la amargura, el odio, el amor, la alegría, etc. Pero jamás el campo semántico de *napas* va más allá del ámbito de los movimientos emocionales psíquicos (2). De modo tal que *napas* hace alusión, por lo general, al “yo”, a la persona, al individuo, por contraposición a la comunidad (3).

Pero es únicamente en la dimensión del corazón (*leb*) donde se da la concordia. El término más importante del vocabulario antropológico del Antiguo Testamento se traduce normalmente por “corazón” y se refiere casi exclusivamente, a diferencia de los otros conceptos fundamentales, al hombre. Pero “corazón” (*leb*) no se entiende en el sentido médico actual sino como órgano central que hace posible la movilidad de los miembros y, de acuerdo a su función, equivaldría más bien a ciertos sectores cerebrales. ¿Qué quiere decir esto? Que los hebreos consideraban al corazón como algo delicado y oculto en el interior del cuerpo, un ámbito inexplorable, que se contrapone al exterior y que, por muy oculto que permanezca al hombre, es el lugar donde se decide lo fundamental de la vida.

El corazón, pues, alude ciertamente a los sentimientos y las emociones humanas, así como a la capacidad deseante del individuo pero nada de esto lo distingue propiamente de otras dimensiones del hombre. Lo que lo define son sus funciones racionales, es decir, aquellas funciones que nosotros habitualmente atribuimos a la cabeza. De ahí que *leb* se traduzca con frecuencia por “espíritu”. Esto quiere decir que el corazón está ahí para entender, buscar el conocimiento, pensar, reflexionar y meditar. De ahí que la sabiduría de Salomón no consista en pedir riquezas o una larga vida sino “un corazón capaz de oír” (I Re, 3, 9–12). Corazón significa pues “espíritu”, en tanto lugar donde se realiza el conocimiento, en donde se sitúa la conciencia y la memoria. “Abrir el corazón” significa entonces comunicar todo el saber del que uno dispone. Por eso en Job 34, 34 “hombre sabio” aparece como sinónimo de “hombre de corazón”. Ahora bien, si el corazón conoce, el corazón también elige, es decir, es órgano del entender y del querer. Hacer las cosas “de todo corazón” significa hacerlas con conocimiento, voluntad e intención. Y amar a Dios con todo el corazón implica una entrega consciente, absoluta e incondicional de la voluntad (4).

leb es la frontera entre lo psíquico, ya libre de conflictos, y el espíritu (*ruah*), dimensión ésta que ya no nos pertenece, que ya no es parte del ego. *ruah* es, pues, fuerza vital creadora, una cualidad extraordinaria que Dios da al hombre y que le confiere sabiduría, entendimiento, consejo, ciencia pero también fortaleza y temor de Dios. El hombre dotado de *ruah* está dotado de la fuerza vital de la sabiduría. Pero *ruah* no sólo hace referencia a esta disposición anímica, vivificante y autorizante sino también es entendido como el vehículo

de la voluntad, de la acción. Pero no hay que olvidar que el *ruah* humano depende del *ruah* divino, es decir, que su vitalidad en cuanto espíritu no le viene de sí mismo (5).

De esta manera, señala Wolff, “se realiza ya en el Antiguo Testamento algo así como la liberación del individuo de la sugestión del colectivo, de la *polis*, de la gens, mediante su confrontación con la voluntad de Dios: el amor de Dios que se le dirige, la exigencia que se le hace y la invitación a la fe (6). El hombre empieza entonces a comprenderse a sí mismo individualizándose, desprendiéndose de ciertas ataduras, con lo cual se abre paso, por primera vez en la historia de la humanidad, “la doctrina de la dignidad individual” (7) y la concepción del hombre como “persona”, tal y como la entendemos hoy (8).

4. LA IMPRONTA JUDÍA EN EL PENSAMIENTO DE AGUSTÍN

En este esquema, trascenderse significa ir hacia lo más interior mío pero eso “más interior mío” ya no soy yo, sino, como dice Pablo, es “Cristo el que vive en mí”, o, para decirlo con Agustín, es ahí donde encuentro a Dios, “dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío” (1). Esta vuelta hacia la interioridad empieza a darse muy temprano en el pensamiento de Agustín. Ya en *Contra los académicos*, una de sus obras tempranas, señalaba que el sabio es aquel que “se concentra en sí mismo”, “no se deja lacerar por las pasiones, sino con ánimo tranquilo se consagra al estudio de sí mismo y de Dios, para gozar aún aquí del dominio de la razón, en que, según ya convinimos, consiste la beatitud, y cuando suena para él la

última hora de la vida, se halla dispuesto para recibir lo que ha deseado, y gozar con justicia de la divina bienaventuranza, después de haber gozado anteriormente de la humana” (2). Y en los *Soliloquios* se plantea y responde la pregunta fundamental referida al objeto del conocimiento: “-Quiero conocer a Dios y al alma. -¿Nada más? –Nada más” (3).

Y esto por una razón fundamental: porque desde sus primeras obras Agustín tenía claro que la verdad no puede hallarse en el mundo, es decir, en el orden de lo contingente, múltiple, temporal y finito, es decir, en las cosas mortales. De ahí sus tempranos esfuerzos por llegar, por la vía de la dialéctica neoplatónica, a la afirmación de que el escepticismo es insostenible, que el alma es inmortal y que la verdad se halla en el alma: “Ríndete ya a tus razonamientos, cree a la verdad, porque ella clama que habita en ti y es inmortal y no puede derrocársele de su sede con la muerte del cuerpo. Aléjate ya de tu propia sombra, entra dentro de tí mismo; no debes temer ninguna muerte en tí, sino el olvido de que eres inmortal” (4).

No cabe duda, sin embargo, que fue en las *Confesiones*, que la concepción agustiniana de la verdad como “lo más interior de lo más interior mío” alcanzó su pleno desarrollo. Ya desde sus primeras líneas, Agustín deja en claro no sólo que se ha liberado de la dependencia del neoplatonismo sino también que el pensamiento bíblico ha calado hondo en su filosofía: “Nos has hecho para tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí” (5). Y si bien, sigue manteniendo su idea matriz de que la verdad (Dios) no puede hallarse en lo múltiple sino en lo uno –de ahí que le pida a Dios que lo recoja “de la

dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de tí, uno, me desvanecí en muchas cosas” (6)- lo cierto es que el camino para llegar a esa verdad ha sido replanteado de manera sustancial.

De hecho, Agustín reconoce que la fórmula neoplatónica de ascensión que va desde la percepción de las cosas sensibles al alma, luego al sentido íntimo para de ahí remontarse a la razón y luego a la intuición intelectual de la verdad, le permitió captar “lo que es” en un golpe de vista trepidante pero fugaz y del cual sólo pudo retener “un recuerdo amoroso” (7). Será sólo con la ayuda de las Sagradas Escrituras y en particular de las Epístolas de San Pablo, que Agustín finalmente podrá, una vez reconocida la necesidad del auxilio de la gracia divina, encontrar el sendero que lo llevará a Dios (8). Un hallazgo que, tal y como se nos narra en el libro VIII de las *Confesiones*, se da luego de una búsqueda dramática y tormentosa que culmina con la no menos contrita conversión de Agustín a la fe cristiana.

Dicha conversión no es el fruto de una búsqueda puramente intelectual sino el resultado de una auténtica transformación espiritual -¿la del “Hombre Viejo” en “Hombre Nuevo” de la que hablaba San Pablo?- que le permite a Agustín conocer no sólo a Dios sino el “lugar” donde se encuentra y el “camino” para llegar a él. Y ese camino no es otro que el de la interiorización: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas que tú creaste. Tu estabas conmigo, mas yo no estaba contigo” (9).

5. EL “GIRO HACIA LA SUBJETIVIDAD”

De ahí que, como señala Charles Taylor, la oposición platónica entre espíritu/materia, superior/inferior, eterno/temporal, inmutable/cambiante sea formulada por Agustín en términos de lo interior/exterior (1). Es precisamente cuando Agustín descubre que la verdad no se halla fuera, en el ámbito de la multiplicidad, sino dentro de, “en”, nosotros mismos, que su pensamiento encuentra la ruta principal y más segura para llegar a Dios y concreta uno de las figuras más importantes del pensamiento filosófico occidental: el llamado *giro hacia la subjetividad*. Giro que, sin embargo, debe ser entendido a la luz de la impronta judía que hay en el pensamiento de Agustín y no como una suerte de *proto cogito* cartesiano. Es decir, el sujeto agustiniano, si es que cabe hablar en esos términos, no es el sujeto autocentrado, autosuficiente y encapsulado de la modernidad. Por el contrario, esa interioridad de la que habla Agustín es una interioridad siempre abierta, en primer lugar porque precisa de la fe (“creer para conocer”) y de la gracia de Dios para encontrarse a sí misma: “(...) sana mis oídos para oír tu voz; sana y abre mis ojos para que te reconozca a tí. Dime adónde debo dirigir la mirada para verte a tí, (...); ábreme la puerta, porque estoy llamando; enséñame el camino para llegar hasta tí” (2). En segundo lugar, porque, sólo en la medida en que se mantenga abierta “de par en par”, podrá ser habitada por Dios y encontrar, de ese modo, la salvación.

Es por esta razón, entre muchas otras, que el pensamiento de San Agustín resulta decisivo para el desarrollo de la filosofía occidental. Fue él quien dio un

paso adelante hacia “la conquista del “espacio interior” del individuo y en la profundización del concepto de persona”. Al entender el “yo”, el ego, como una unidad de sustancia consciente y con voluntad, es decir, como una persona capaz de pensar y de sentir emociones, Agustín lo colocó en un lugar central, situándolo directamente de cara a Dios y en directa correspondencia con Él (3).

No obstante, hay que señalar que Agustín no utiliza el término “persona”, a pesar de ser un término familiar dentro del lenguaje jurídico romano. Como dice Aaron Gurevich, “en la Antigüedad grecolatina el concepto de “persona” aún no existía. La palabra griega *prosopo* y la latina *persona* servían para indicar las máscaras teatrales. (...). La *persona*, tras la cual el actor de teatro escondía su verdadero rostro, no suponía una personalidad, como tampoco la suponía la persona jurídica abstracta, (...), que en el derecho romano tenía la denominación de persona. El pensamiento antiguo vio primordialmente en la *persona* un papel social, que la sociedad adjudicaba a uno u otro de sus miembros”. (4). El término “persona”, en consecuencia, en ningún caso nos remite al sí mismo del individuo o, si se quiere, a su verdadera identidad. Esa es, sin duda, la razón por la que Agustín no emplea el término prefiriendo utilizar la palabra “corazón” que por su simbolismo tiene una cobertura semántica muchísimo más amplia en la medida en que hace referencia, siguiendo a la tradición judía explicitada anteriormente, a las múltiples dimensiones del alma humana. En todo caso, lo cierto es que el concepto agustiniano de “corazón” fue decisivo para resignificar el concepto latino de “persona” y para darle el sentido y los alcances que tendrá en la época moderna cuando se hable, por ejemplo, de los derechos universales de la

persona humana, expresión con la cual se hace referencia a la totalidad del ser humano, esa totalidad que Agustín designaba con el término “corazón”.

De esto se deduce que –a diferencia del pensamiento griego clásico donde “la ética se sigue de la política” (5)- en el pensamiento judeo cristiano, en general, y en el de Agustín, en particular, la ética es más importante que la política y el individuo es más importante que el Estado o la polis. Y si el templo es el lugar donde se encuentra Dios, ese templo no es otro que el individuo o, como diría Agustín, el corazón humano. Pero volverse sobre uno mismo para encontrar a Dios significa, a la vez, volverse hacia el prójimo. Porque el movimiento de trascendencia es doble: hacia dentro (Dios) y hacia fuera (al interior del prójimo).

6. EL PROBLEMA DE LA RELACION ENTRE GRACIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA

Ahora bien, una antropología filosófica no estaría completa si no aborda el tema central de la libertad humana, decisivo tanto para la reflexión ética como para la política y que, en Agustín, está inseparablemente ligado al tema de la gracia divina. Un problema, pues, bifronte que, como dice Leszek Kolakowsky, “se reduce a la paradójica dificultad de reconciliar dos dogmas del cristianismo: que Dios es omnipotente y es imposible imaginarse que su voluntad pueda ser desbaratada por los hombres y que los hombres son responsables de su condena y salvación” (1). Una paradoja que, sin embargo, planteada adecuadamente puede dejar de serlo.

Para abordar el problema de la libertad en el pensamiento de Agustín es necesario preguntarse primero ¿de qué hablamos cuando hablamos de libertad en los tiempos del Imperio Romano? Al respecto Orlando Patterson nos recuerda que el concepto de libertad como valor supremo aparece entre los siglos sexto y quinto antes de Cristo en Grecia y, de forma particularmente desarrollada, en Atenas, a partir de la experiencia de la esclavitud. Dicho de otro modo, “la gente llegó a valorar la libertad y a construirla como una poderosa y compartida visión de vida a resultas de su experiencia de –y respuesta a– la esclavitud o su forma derivada, la servidumbre, una experiencia que se hizo en los roles de amo, de esclavo y de no esclavo” (2).

Ahora bien, detrás de los numerosos matices de significado del término, Patterson subraya tres dimensiones en la noción de libertad: la libertad personal, la libertad soberana y la libertad cívica. Por libertad personal, entiende Patterson, la libertad de actuar sin ninguna coerción exterior y de hacer lo que uno quiere dentro de los límites que establecen los deseos, igualmente libres, de las otras personas. La libertad soberana, en cambio, hace alusión al poder de actuar como uno desea sin tomar en cuenta la libertad o los deseos de los demás. Finalmente, la libertad cívica se define como la capacidad de los miembros adultos para participar en la toma de decisiones que conciernen a la vida y al gobierno de su comunidad (3).

La conquista romana trajo consigo la pérdida de la libertad cívica en el mundo griego pero no del valor de la libertad ni de las tres dimensiones antes

mencionadas. En efecto, la calidad tripartita de la libertad ya era una conquista de todos los pueblos occidentales civilizados y una de los rasgos culturales que los diferenciaba netamente de los llamados pueblos bárbaros. No obstante, el hecho de que los griegos perdieran su libertad cívica generó el surgimiento de una forma nueva de libertad: la llamada libertad interior, espiritual (4).

Tras la disolución de la República Romana la libertad personal, así como la libertad interior, se convirtieron en el valor supremo de la vasta mayoría de la ciudad que gobernaba la Europa civilizada. El advenimiento del Imperio no hizo otra cosa que reforzar este valor, a costa incluso de la supresión de la libertad cívica (5). De hecho, como dice Patterson, “el apoyo del primer emperador Augusto a la libertad personal del pueblo fue la precondition política para la promoción de su propia versión de *libertas*, la versión romana de la forma orgánica de la libertad soberana” (6).

Al liberar al pueblo del caos, el desorden y la tiranía que habían dominado a Roma luego de la caída de la República, Augusto creyó haber establecido una relación nueva entre el gobernante y su pueblo, una relación en la cual ambas partes –patrón y liberto– tenían privilegios y obligaciones. “Su deber era proteger y cuidar al pueblo –a todo el pueblo de Roma– y garantizarle la libertad personal tal como el patrón protegía y cuidaba a sus ex esclavos. (...). La justicia y providencia del emperador le garantizaban la seguridad y la libertad. Les daba no sólo libertad “ante la tiranía de una facción”, sino también frente al miedo y la rapiña” (7).

Por su parte, el pueblo delegaba en el Emperador todo el poder a fin de que éste garantice su libertad. A mayor poder otorgado por el pueblo, mayor poder tenía el emperador para defender su libertad. Sin embargo, el mecanismo a través del cual el pueblo realizaba esta delegación absoluta del poder no era el del voto –sinónimo de democracia, libertad cívica y caos– sino mediante el sometimiento colectivo y la devoción personal que eran, en última instancia, las que potenciaban y legitimaban la *auctoritas* imperial (8). El emperador alcanzaba, así, un status virtualmente divino, en la medida en que su soberanía era absoluta, de manera tal que cuando se quebró el vínculo entre el emperador y su pueblo, no se produjo el fin de la libertad, sino la concentración de su significado como libertad soberana y, por tanto, como atribución exclusiva del emperador (9).

En ese contexto, el cristianismo, especialmente a partir de Pablo, encarnó una nueva noción de libertad que cuestionaba radicalmente la soberanía del emperador. Se ha dicho que Pablo convirtió el primitivo credo apocalíptico del cristianismo temprano en un evangelio de libertad (10). Y es verdad en la medida en que se comprenda que la teología paulina de la libertad está modelada siguiendo muy de cerca la concepción romana de la libertad secular. Se debe recordar que con el colapso de la república romana, murió la libertad cívica como realidad válida para todos los romanos y fue reemplazada por la libertad soberana del emperador semidivino que abrazaba y garantizaba orgánicamente la libertad personal del proletariado de libertos y de las clases medias (11).

Ahora bien, Pablo incorporó esta concepción dual de dos libertades reinterpretándola en terminos teológicos cristianos, es decir, atribuyéndole la libertad soberana exclusivamente a Dios y otorgándole a su pueblo (los miembros de la Iglesia) la calidad de súbditos que gozan de lo que se ha denominado como libertad personal, la cual es concebida como un don gratuito que Dios da a los hombres. Es decir, Pablo establece entre Dios y los hombres una relación análoga a la del emperador Augusto con su pueblo (12).

La analogía se refuerza cuando Pablo retoma la noción helenística y romana de que la verdadera libertad sólo existe en el esclavizamiento a Dios –*libres del pecado y esclavos de Dios/ libres del miedo y la inseguridad, súbditos del emperador*– y concluye que la sumisión a esta todopoderosa libertad no amenaza necesariamente la libertad personal. Por la sencilla, pero fundamental, razón de que existe en un nivel completamente distinto. Someterse a un poder semejante, que existe en un orden ontológicamente distinto y superior al de los seres humanos no tendría, para Pablo, nada de degradante, como sí lo tiene el sometimiento a un emperador en la medida en que éste es, al final de cuentas, un simple mortal (13).

De este modo Pablo construye una teología de la libertad, modelada sobre la experiencia secular romana, pero subvirtiendo los términos del modelo en que se basa. La libertad personal es propia de los hombres; la libertad soberana es propia sólo de Dios. La salvación consiste, precisamente, en acceder a esa libertad soberana, cosa que, sin embargo, sólo es posible en virtud, precisamente, de la soberanía de Dios que brinda ese acceso de manera

gratuita y que sólo es alcanzable fuera de este mundo. “Durante esta espera, no obstante, es esencial la libertad personal menor del ex esclavo que sigue esperando la redención completa y que siempre corre el riesgo de volver a ser reesclavizado. Es una libertad inferior, por cierto, (...) [pero] es un consuelo mientras esperamos y permite que la humanidad adquiriera conciencia de esa libertad más alta –la libertad soberana de Dios, próxima y distante en el tiempo y en el ser–” (14).

Para Agustín, la vida es también un período de tránsito y de espera en el que debe existir un mínimo de garantías que le permitan a los individuos llevar una vida conforme con los preceptos divinos. Pero esto no significa que la salvación del hombre dependa de sus méritos morales. Para Agustín, es la gracia divina la que en última instancia salva al hombre independientemente de la conducta que éste halla seguido a lo largo de su vida. De ahí su polémica con el monje Pelagio y sus seguidores que “afirman que la gracia de Dios se nos confiere según nuestros méritos” (15) como si se tratara de un salario que se le adeuda al hombre por sus buenas obras y que Dios está en obligación de pagar (16). Ante esta afirmación Agustín afirma enfáticamente que “la gracia de Dios no se nos confiere según nuestros méritos. (...) Pero cuando nos es dada, ya comienzan nuestros méritos a ser buenos por su virtud; porque si llegare a faltar [la gracia], cae el hombre, no sostenido sino precipitado por su libre albedrío. Por eso, cuando el hombre comenzare a tener méritos buenos, no debe atribuírselos a sí mismo, sino a Dios, (...) (17).

Por otro lado, sin embargo, Agustín afirma que el hombre goza de libre albedrío, es decir, que tiene la capacidad de actuar en un sentido o en otro sin que haya nada en la naturaleza que se lo impida. Pues “¿Qué significa el que Dios mande tan repetidas veces guardar y cumplir todos sus preceptos? ¿A qué manda si no hay libertad?” (18). Y más adelante sostiene que “cuando en los mandatos divinos se dice “No hagas esto o aquello” o la obra de la voluntad se exige para hacer u omitir algo, bien se prueba la existencia del libre albedrío. Nadie, por consiguiente, haga a Dios responsable cuando peca, sino cúlpese a sí mismo. Ni tampoco, cuando bien obra, juzgue el obrar ajeno a su propia voluntad, porque si libremente obra, entonces existe la obra buena, entonces hay que esperar el premio de aquel de quien está escrito: *Quien dará a cada uno según sus obras*” (19).

Esta visión del libre albedrío se funda en el dogma de que el hombre es creado libre en el paraíso, donde nada había que lo indujera a actuar de una manera determinada. Es decir, tenía absoluto control sobre sí mismo. Pero en el segundo relato de la creación, aparece una ley prohibitiva, una restricción impuesta por Dios que se contrapone al libre albedrío del hombre en tanto esa ley no debe ser impugnada. A partir de ese momento, el hombre es libre pero no absolutamente libre porque no debía transgredir ese límite impuesto por Dios. Sin embargo, el hombre viola la ley divina, no la acata. Y es aquí donde Agustín se encuentra con un problema teológico crucial: ¿por qué fue posible esa desobediencia humana? ¿por qué fue posible el pecado? ¿por qué el hombre pudo violar la ley de Dios? Agustín responde a esta pregunta otorgándole a la libertad un papel ontológico dentro de la estructura del ser

humano y de todo ser racional. La libertad es una condición ontológica del hombre pero restringida por la ley divina. Es decir, el pecado original por excelencia es la pretensión del hombre de ser como Dios, porque en el momento en que la libertad humana pretende ser absoluta, sobreviene la maldición, el castigo divino. El hombre no puede, pues, hacer, sin límite alguno, lo que quiere. Y es precisamente esa pretensión de tener una libertad absoluta o soberana, esa pretensión de que todo debe estar subordinado a su voluntad particular, eso que Agustín llama “la concupiscencia del poder”, lo que destruye la paz entre los hombres.

Tiene razón, pues, Kolakowsky cuando señala que, “en términos teológicos, lo que está en juego es la absoluta *soberanía de Dios*. (...). Y la soberanía significa no estar atado por una ley externa. La filosofía pelagiana o semipelagiana (...) presupone que nosotros podemos (...) convertirnos en *dignos*, en *merecedores* de salvación, es decir, podemos *obligar* a Dios a salvarnos, sin dejarle otra elección. Si es así, Dios ya no es soberano, sino que por deber está obligado a obedecer algunas reglas, le guste o no (20).

Pero si la salvación no es salario ¿por qué habla Agustín de “premio” que es sinónimo de “recompensa”? En este punto hay que decir que el lenguaje de Agustín es a veces equívoco, cosa que se pone de manifiesto cuando dice citando a Pablo que “bien podría decir, y acertadamente, que el salario de la justicia es la vida eterna; mas prefirió decir: *Don de Dios es la vida eterna*, para que así entendiésemos que no por nuestros méritos, sino por su misericordia, Dios nos lleva a la vida eterna” (21). De lo que no quedan dudas, en todo caso,

es de la inextricable ligazón que Agustín establece entre gracia y libre albedrío, que lo lleva a afirmar que “este problema [el de la aparente contradicción entre gracia y libre albedrío] sólo puede resolverse entendiendo que nuestras obras, a las que se da la vida eterna, pertenecen también a la gracia de Dios, toda vez que Nuestro Señor Jesucristo dice: *Sin mí nada podeis hacer*” (22). Es decir, la gracia engendra no sólo el libre albedrío sino la fe y, en tal sentido, es la *conditio sine qua non* de nuestra libertad y de nuestra salvación. “Imprime el Omnipotente en el corazón de los hombres un movimiento de sus propias voluntades, de manera que por ellos hace cuanto quiere quien jamás supo querer injusticia” (23).

Lo decisivo aquí radica en entender que si no hay coacción (*coactio, vis, violentia, compulsio*), el acto humano es libre en la medida en que no ha sido hecho contra su voluntad. Dicho de otra manera, si el ser humano hace algo conforme a lo que quiere su voluntad, es libre, aún cuando esa voluntad haya sido movida por los impulsos (de la carne, por ejemplo) o “infaliblemente moldeada por Dios”. En ambos casos, el hombre es libre puesto que no hay coacción y, por tanto, es responsable moralmente de sus actos (24).

Pelagio y sus seguidores tenían razón, pues, cuando decían que el hombre actúa libremente, es decir, que eligen lo que su voluntad quiere. Pero la pregunta es: ¿qué cómplejo de fuerzas internas están detrás de cada elección? ¿qué es lo que mueve a la voluntad a actuar en un sentido determinado? Asumir la legitimidad de estas preguntas supone aceptar que el problema de la libertad no se reduce al problema de la elección. Como señala Peter Brown:

“Lo que Agustín criticaba inmediatamente en el pelagianismo no era tanto su optimismo respecto a la naturaleza humana como el hecho de que tal optimismo pareciera estar basado sobre un concepto clarísimamente inadecuado de la complejidad de las motivaciones humanas” (25). O, como dice el mismo Agustín: “(...) Insondable abismo es el hombre. Sólo Vos, Señor, podéis contar sus cabellos..., y, no obstante, es más fácil contar sus cabellos que las afecciones y movimientos de su corazón” (26).

Para Agustín, el mundo interior de un hombre está cercado por la tentación porque “existe en el hombre una zona de la que nada conoce ni significa el *espíritu del hombre*” (27). Es ilusorio pensar, pues, que el hombre pueda investigar eficazmente su corazón, un universo tan complejo y tan misterioso que nadie puede jamás conocer su total personalidad; de manera tal que nadie puede sentirse seguro de que todo lo que hace es dictado por un intelecto consciente y absolutamente autosuficiente (28).

La consecuencia que saca Agustín de esta constatación es que para salvarse, esto es, para librarse del pecado, el hombre debe no sólo aceptar la responsabilidad de sus actos sino también, y sobre todo, reconocer que, para que tal salvación se produzca, es necesario “acoger la dependencia de una terapia que está más allá del propio dominio. (...). ‘He dicho, oh Señor, ten misericordia de mí: cura mi alma, pues he pecado ante ti’ (29).

Evidentemente, la postura de Agustín respecto a este tema fue cambiando con el correr de los años. En un principio, Agustín confiaba en la fuerza de la

voluntad humana y creía firmemente que el acto de fe era un acto de elección consciente que dependía de un adecuado uso de la razón. Pero, poco a poco, fue tomando conciencia del abismo existente entre las circunstancias e intenciones humanas y los objetivos de un Dios omnipotente. Entonces, la noción de gracia se volvió fundamental pues Agustín llegó a la conclusión de que la gracia no sólo era necesaria para el hombre sino que dependía única y exclusivamente de Dios quien la concedía sólo a un número limitado de elegidos (30).

Ahora bien, ¿cómo es que ocurre todo esto? Es decir, ¿de qué manera opera Dios en el corazón de los hombres para inclinar sus voluntades en un sentido u otro, sin que ello suponga coacción, es decir, la anulación de su libre albedrío? La respuesta de Agustín es antológica: “Acontece todo esto por una secreta providencia de Dios, cuyos juicios son insondables e inescrutables sus caminos, como dijo el Apóstol” (31). Esto conduce, directamente, a la idea paulina de predestinación, según la cual la suerte de los seres humanos estaría echada, es decir, decidida de antemano por la Providencia Divina, pero sin que lo sepamos. Y como no sabemos cuál será nuestro destino tenemos que actuar y vivir en función de ese desconocimiento. Pero dicha frase expresa algo más: la convicción agustiniana de que hay una dimensión de nosotros mismos y de Dios que no puede ser conocida, en cuyo caso no tiene ningún sentido intentar articular una “teoría” consecuente al respecto, sencillamente porque la razón humana es finita e inadecuada para tales propósitos (32).

Y es que, como también señala Patterson, el cristianismo no surge como una religión de la libertad sino como una religión del amor que sólo a partir de la radical vuelta de tuerca que le da San Pablo se convierte en una religión de la libertad. En efecto, Dios *manda* que se le ame por encima de todas las cosas y que ese amor se exprese a través del amor al prójimo. Y el hombre debe obedecer absolutamente ese mandato. En consecuencia es un error encarar el problema de la relación entre libertad humana y gracia divina, dentro del cristianismo, tomando como punto de partida la noción de libertad personal, cuando, en realidad, lo primero es la omnipotencia y la soberanía de Dios. Si planteamos el problema, desde la soberanía de Dios, entonces la libertad personal de los individuos sólo puede entenderse como inferior y subordinada a esa soberanía. Lo que implica que estamos hablando de dos dimensiones cualitativa y ontológicamente distintas de libertad, entre las cuales no sólo no hay contradicción sino que no existe posibilidad de comparación alguna.

Ahora bien, la soberanía ilimitada de Dios no es incompatible con la afirmación de que Dios es amor (33). Por el contrario, es, precisamente, porque Dios tiene una libertad soberana y que, por lo tanto, no depende en absoluto de los hombres, es decir, porque “no le debe nada a nadie”, ni tienes cuestiones pendientes con nadie, es que puede darle a los hombres su amor de manera completamente gratuita. No porque los hombres lo merezcan y Él esté obligado a retribuirles, sino por un acto de pura generosidad (34).

7. LA DOCTRINA DE LAS DOS CIUDADES

Agustín encaró la redacción de *La Ciudad de Dios*, como una respuesta a los paganos que culpaban del desastre a la sustitución del viejo politeísmo por el cristianismo pero también como una respuesta al mito de la cristianización del Imperio, un mito fundado en una larga tradición de pensamiento que se remonta hasta Orígenes de Alejandría y que tiene su expresión más acabada en Eusebio. Era tiempo de demostrar que el Imperio Cristiano no suponía la inminencia del fin de los tiempos. El reino de Cristo no era una realidad sino una esperanza para un futuro cuya actualización ningún hombre sino sólo Dios podía preveer.

Como dice el mismo Agustín en el prólogo al Libro I de la obra: “He tomado por mi cuenta, (...), contra aquellos que anteponen sus dioses a su Fundador, la defensa de la glorísima Ciudad de Dios, ora en el actual discurso de los tiempos, ora en aquella estabilidad del descanso eterno, que ahora espera por la paciencia, hasta que la justicia se convierta en juicio y luego ha de alcanzar por la perfección la victoria final y la paz perfecta” (1)

Y en sus *Retractaciones*, él mismo se encarga de esbozar el desarrollo de la obra estructurada en 22 libros: “Los cinco primeros van dirigidos contra aquellos que pretenden una prosperidad tal para las cosas humanas que estiman para ello necesario el culto de los innumerables dioses que suelen adorar los paganos. Y sostienen que estos males surgen y abundan porque se les prohíbe tal culto. Los cinco siguientes son una replica a aquellos que

defienden que estos males no han faltado ni faltarán nunca a los mortales (...). Mas añaden que el culto politeísta es útil y provechoso por la vida que ha de seguir a la muerte. (...). Mas, a fin de que nadie nos reproche que desbaratamos la postura ajena y no afirmamos la propia, la segunda parte de esta obra, que comprende doce libros, va encaminada a eso. (...) Los cuatro primeros libros de esta segunda parte versan sobre sobre los orígenes de las dos ciudades, de la ciudad de Dios y de la ciudad del mundo. Los cuatro siguientes, sobre su proceso o desarrollo, y los cuatro últimos sobre sus fines propios y merecidos (...).”

Como señala O'Meara, la primera y última evidencia de Agustín en cualquier punto de *La Ciudad de Dios* es la declaración de las escrituras: “Debemos colocar los testimonios divinos como si fueran los fundamentos del edificio” (2). Toda la aproximación del libro es desde el punto de vista de las Escrituras. Tal confianza estaba justificada, según Agustín, por el cumplimiento de las profecías, por los milagros de la cristiandad y por las multitudes que se ponían a los pies de Cristo. Agustín toma la expresión “Ciudad de Dios” de un pasaje bíblico en que se afirma lo siguiente: “Gloriosas cosas son dichas de ti, oh ciudad de Dios” (3). Y cuando procede a describirla, él usualmente la llama “sociedad” y, más precisamente, “sociedad compuesta de hombres y ángeles buenos”, por oposición a aquella “sociedad compuesta por hombres y ángeles malos” que es la ciudad del Demonio, también llamada ciudad del Mundo.

Y como para que no se malinterprete su tesis en términos maniqueístas, Agustín subraya que “esta no es razón para dudar de que las contrarias

disposiciones entre estos buenos y malos ángeles se deba, no a diferentes naturalezas y orígenes, pues Dios, el Autor y Creador de todas las sustancias, ha creado a ambos, sino a las distintas elecciones y deseos de los ángeles en cuestión. Algunos, permaneciendo fieles a Dios, el bien común de todos, han vivido en el gozo de su eternidad, verdad y amor, mientras los otros, prefiriendo el gozo de su propio poder, y pensando que eran su propio bien, se apartaron del más alto bien (...) y se volvieron hacia bienes de su propia elección... prefiriendo el orgullo a la eternidad, la vanidad a la verdad, y la turbulencia del conflicto a la unión del amor (...)" (4).

De todo esto se sigue que lo que define a la Ciudad de Dios es el amor a Dios, mientras que lo que define a la ciudad del mundo es el amor a sí mismo. Como señala O'Meara, una es la sociedad de aquellos que sirven libremente al verdadero Dios; la otra es la sociedad de aquellos que libremente rehúsan hacerlo. La ciudad de Dios es, pues, la multitud de hombres unidos en asociación por el amor a Dios (5). O, para decirlo en palabras de Agustín, "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 ciudad celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda, en Dios, porque aquella busca la gloria de los hombres y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia" (6).

Pero Agustín es claro en subrayar que ninguna de estas dos ciudades se identifica ni puede identificarse con ninguna de las sociedades realmente existentes en el mundo histórico, pues ambas pertenecen al ámbito de lo

sobrenatural. Dice Agustín al respecto: “He dividido a la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios. *Místicamente* damos a estos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está destinada a reinar *eternamente* con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio *eterno* con el diablo. Tal es el fin de ellas” (7). Por ello, es muy pertinente la observación de O’Meara cuando advierte que uno debe ser cuidadoso de distinguir entre la ciudad del Demonio, que es una ciudad mística de malos hombres y espíritus que no creen en el verdadero Dios y la naturaleza creada que ellos usan en común con los ciudadanos de la ciudad de Dios. Sólo el contexto mostrará si Agustín entiende por estos términos (“ciudad terrena”, “ciudad de este mundo”) la mística ciudad del Demonio o la relativa bondad de la naturaleza creada. Cuando, por ejemplo, él dice que la ciudad terrenal no es eterna, él no puede querer referirse a la ciudad del Demonio, que es eterna (8).

Lo mismo puede decirse de la errónea tentación de identificar a la ciudad de Dios con la Iglesia o cualquier otra comunidad empírica puesto que, como indica el mismo O’Meara, “la ciudad de Dios *existe ya en el cielo* y, aparte de ciertos hombres peregrinos que están en camino a ella mientras están en la tierra, *sólo en el cielo*. La inmutable voluntad de Dios es su ley. Está compuesta de los hombres y ángeles buenos que están salvados. Todos éstos y aquellos que están todavía por unírseles, estaban predestinados a pertenecer a esta ciudad” (9).

La otra ciudad, conocida como la ciudad del Demonio, la ciudad terrenal, la ciudad del mundo, la ciudad enemiga, está formada por todos aquellos hombres y ángeles que están predestinados a no pertenecer a la ciudad de Dios y cuya marca distintiva es el culto de y el sacrificio a ídolos y dioses falsos. Pero ellos no son distinguibles como tales: cualquiera de ellos puede unirse antes de la muerte a la ciudad de Dios. Cuando el fin del mundo llegue y todos los hombres estén muertos, las ciudades de Dios y del Demonio ya no serán más indistinguibles (10).

Las dos ciudades –la ciudad de Dios y la ciudad del mundo- están, pues, formalmente definidas en términos de las últimas lealtades de sus miembros o de la posición de sus miembros en relación a Dios. De ahí las múltiples designaciones que utiliza Agustín para referirse a ellas como la ciudad de los santos y la de los injustos, la de los creyentes y la de los impíos, la de los elegidos y la de los condenados, la de los salvados y la de los malditos, respectivamente. En todos estos casos el contraste de las dos ciudades implica su carácter mutuamente excluyente (11).

No hay identificación de las dos ciudades con cualquier institución o con cualquier sociedad empírica. Las dos ciudades pertenecen al orden sobrenatural, escatológico y Roma, como la Iglesia y como cualquier otra sociedad, pertenece al orden humano, secular. En las dos ciudades no puede haber sobreposición sino mutua exclusividad. Sin embargo, en las sociedades terrenales, visibles, empíricamente existentes, en el mundo histórico secular, miembros de la Ciudad de Dios pueden ser encontrados entre quienes sirven al

Estado y, viceversa, miembros de la ciudad del mundo pueden ser hallados dentro de la Iglesia, inclusive en sus más altas esferas. Es decir, la sobreposición de miembros que es imposible en las dos ciudades consideradas en sí mismas, formal y escatológicamente, sí se da en las ciudades empíricamente existentes (12).

Agustín deja en claro este asunto en el siguiente pasaje: “Pues acuérdesese que entre sus mismos miembros están ocultos algunos que han de ser conciudadanos, (...). Así como también la ciudad de Dios, mientras peregrina en este mundo, contiene a algún número de aquellos que, estando unidos por la comunión de los sacramentos, no se han de hallar con ella en la heredad eterna de los santos, que están ocultos en parte y en parte manifiestos y que, a una con los mismos enemigos, no vacilan en murmurar de Dios, cuyo sello ostentan, y que ora con ellos colman los teatros, ora con nosotros llenan las iglesias. De la enmienda de algunos de estos tales mucho menos se debe desesperar, ya que entre los mismos manifestísimos adversarios encúbrense amigos predestinados, desconocidos aún para sí mismos. Confusas andan y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades, hasta que el juicio final las dirima, (...)” (13).

No obstante, a pesar de que las dos ciudades no coinciden con ninguna sociedad discernible o visible en términos empíricos, son sociedades, es decir, multitudes unidas por un vínculo social. La ciudad del Demonio tiene su propio vínculo social localizado en algún lugar entre los perversos y egoístas propósitos de sus miembros. Pero, al igual que su contraparte celestial, no

aparece visiblemente como sociedad hasta el día del juicio final. AQUÍ Y AHORA las dos ciudades se mezclan, sus límites son invisibles y atraviesan todos los grupos sociales. EN ESTE MUNDO las dos ciudades están inextricablemente unidas hasta que sean separadas en el juicio final. Ambas usan los mismos bienes temporales, sufren las mismas calamidades, pero no con la misma fe, ni con la misma esperanza, ni con el mismo amor. Ellas son, en este sentido, entidades escatológicas (14).

De lo dicho, no se desprende que las sociedades históricas constituyan una tercera ciudad pues, como bien dice O'Meara, "estas ciudades [la de Dios y la del Mundo] existían antes de la naturaleza creada terrenal y existirán cuando ella no esté más. En este periodo terrenal, la naturaleza creada es usada por los ciudadanos de ambas ciudades que pueden compartir muchas cosas con la gran excepción de la religión y el culto: esta es la gran línea divisoria" (15).

Y así como, por momentos, Agustín identifica –aparentemente, sólo aparentemente- la ciudad del Mundo con Roma, así también hay pasajes en los cuales identifica la Iglesia con la ciudad de Dios en peregrinaje aquí abajo, sin que ello signifique que exista tal identidad puesto que, como se desprende del pasaje citado anteriormente, hubo ciudadanos de la ciudad de Dios en la tierra antes de que la Iglesia aparezca, que se convirtieron en ciudadanos por la gracia de Cristo; no importa que no hayan pertenecido a la Iglesia como una sociedad visible. En segundo lugar, hubo y hay miembros de la Iglesia que no pertenecerán a la ciudad de Dios. Y tercero, puede haber hombres que pertenecen a la Iglesia y que puede parecer que no pertenecen a la ciudad de

Dios y que, sin embargo, están destinados a la salvación y que de hecho pertenecen a esa ciudad porque Dios así lo ha decidido. De cualquier forma, lo decisivo aquí es que la historia de la Iglesia no es más parte de la historia sagrada y pertenece también al orden secular, pues en ella conviven elegidos y réprobos (16). “Unos y otros son recogidos como en la red evangélica, y en el mundo, como en el mar, prendidos en las mallas, nadan entremezclados hasta llegar a la orilla, en que los malos serán separados de los buenos” (17).

El esquema planteado por San Agustín en la Ciudad de Dios no es, pues, un esquema bipolar sino tripartito: por un lado está la Ciudad de Dios, por otro lado, la Ciudad del Mundo y por otro, las ciudades históricas, temporales. Estas últimas, sin embargo, no constituyen una tercera Ciudad o un tercer principio. Sólo hay dos principios regulativos: la Ciudad de Dios y la Ciudad del Mundo, que ejercen una influencia sobre las ciudades históricas, empíricas, temporales.

Agustín trabaja sobre un esquema paulino: el del “Hombre Nuevo” o espiritual, y el del “Hombre Viejo” o carnal, que corresponden, en tanto principios regulativos, a la Ciudad de Dios y la Ciudad del Mundo, respectivamente. Y el hombre real, concreto, de carne y hueso, actúa siguiendo uno u otro principio. Si sigue el principio espiritual, se salva; si sigue el principio carnal, se condena. Para Agustín el principio espiritual es el Amor a Dios y el principio carnal (o “psíquico”) es el Amor a sí mismo entendido no tanto como egoísmo sino como el “cuidado de sí mismo”.

Estructuralmente el hombre está condicionado a “cuidar de sí mismo” y de ese modo, “perseverar en el ser”, para lo cual debe desarrollar, en conjunto con otros hombres, una serie de estrategias para mantenerse vivo y sano. En el momento en que ese principio guía la conducta de los hombres se configura la Ciudad del Mundo. ¿Qué significa el principio contrario: el amor a Dios? Como se sabe Jesucristo redujo los 633 mandamientos del Antiguo Testamento a un mandamiento o ley: “el amor a Dios”, que significa “amar a Dios a través del prójimo”, lo cual quiere decir hacer las cosas por el prójimo antes que por uno mismo, es decir, supone “el cuidado del otro”. Si ese principio se impone en una persona es obvio que está actuando en contra de sus inclinaciones psicológicas o antropológicas. Lo que decía Pablo es que ese hombre tenía que morir y dar paso al Hombre Nuevo que tiene que renacer por el bautismo. Lo que hace Agustín es convertir el “Hombre Viejo” y el “Hombre Nuevo” de Pablo en dos principios regulativos y trasladar esos principios al tema de las sociedades señalando que habrá sociedades en las que los hombres se organizan para servir a los demás y sociedades en las que los hombres se organizan para servirse a sí mismos.

¿Qué significa que en el hombre real y en las sociedades reales ambos principios estén mezclados? ¿Qué significa que además de espíritu el ser humano sea psiquis? Significa que tiene que guiarse por algún principio regulador. El ser humano es una realidad única, no una realidad dual, que, sin embargo, tiene dos principios regulativos o fines (telos) entre los cuales tiene que elegir. No se trata de llegar a una meta que en este mundo es irrealizable. Se trata de ser leal –como individuo y como colectividad- a un principio y

cumplir con lo que manda. Ser justo significa originariamente ser fiel al principio. Y principio hay que entenderlo como “punto de partida”. En tal sentido el amor a Dios y el amor a sí mismo son diferentes puntos de partida éticos entre los cuales el ser humano debe elegir.

NOTAS

1. LA CRÍTICA DE AGUSTÍN A LA CONCEPCIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA DE EUSEBIO

(1) Markus, R.A. Op. cit. pp. 31-32.

(2) San Agustín. *La Ciudad de Dios*. Libro XVIII, capítulo 53, 1.

(3) Ibid. pp. 20-21

(4) Ibid. p. 23

(5) Ibid. p. 25

2. LA ANTROPOLOGIA AGUSTINIANA: ¿ENTRE EL PENSAMIENTO GRIEGO Y LA TRADICION JUDIA?

(1) Markus, R.A. op. cit. pp. 75-77.

(2) Markus, R.A. op. cit. pp. 72-74

(3) Bacigalupo, Luis, p. VII del prólogo a *Agustín de Hipona. Ensayos sobre su itinerario espiritual* de Gerardo Alarco Larraburre.

3. EL HOMBRE SEGÚN EL ANTIGUO TESTAMENTO

(1) Hans Meter Wolf, *Antropología del Antiguo Testamento*, pp. 48-51.

(2) Ibidem, p. 35

(3) Ibidem, p. 39, 41

(4) Ibidem 63-86

(5) Ibidem, pp. 56-61

(6) Hans Walter Wolf, op. cit. p. 290

(7) Cf. E.E. Holscher, citado por Hans Walter Wolf, op. cit. p. 290

(8) Aaron Gurevich. *Los orígenes del individualismo europeo*, p. 83.

4. LA IMPRONTA JUDÍA EN EL PENSAMIENTO DE AGUSTÍN

- (1) San Agustín, *Confesiones*. III, 7, 11
- (2) San Agustín. *Contra los académicos*. I, 8, 23
- (3) San Agustín. *Soliloquios*. I, 2, 7
- (4) *Ibidem*, II, 19, 33
- (5) San Agustín. *Confesiones*. I, 1, 1
- (6) *Ibidem*, II, 1, 1
- (7) *Ibidem*, VII, 17, 23
- (8) *Ibidem*, VII, 21, 27
- (9) *Ibidem*, X, 27, 38

5. EL “GIRO” HACIA LA SUBJETIVIDAD

- (1) Charles Taylor. *Las fuentes del yo*, p. 144.
- (2) San Agustín. *Soliloquios*. I, 1, 6
- (3) Aaron Gurevich, op. cit. p. 85
- (4) *Ibidem*, p. 85
- (5) Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Libro I, 2

6. EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE GRACIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA

- (1) Leszek Kolakowsky. *Dios no nos debe nada*, p. 20
- (2) Orlando Patterson. *La libertad en la construcción de la cultura occidental*, p.
16
- (3) *Ibidem*, pp. 28–29

- (4) Ibidem, p. 210
- (5) Ibidem, p. 356
- (6) Ibidem, p. 357
- (7) Ibidem, p. 359
- (8) Ibidem, p. 360
- (9) Ibidem, p. 363
- (10) Ibidem, p. 433
- (11) Ibidem, p. 456
- (12) Ibidem, pp. 456–460
- (13) Ibidem, p. 461
- (14) Ibidem, pp. 464–465
- (15) San Agustín. *De la gracia y del libre albedrío*, V, 10
- (16) Ibidem, V, 11
- (17) Ibidem, VI, 13
- (18) Ibidem, II, 4
- (19) Ibidem, II, 4
- (20) Leszek Kolakowsky. Op. cit., p. 49
- (21) San Agustín. Op. cit., IX, 21
- (22) Ibidem, VIII, 20
- (23) Ibidem, XXI, 42
- (24) Leszek Kolakowsky. Op. cit., p. 29
- (25) Peter Brown. *Biografía de Agustín de Hipona*, p. 26
- (26) San Agustín, *Confesiones*, IV, 14, 22.
- (27) Ibidem, *Confesiones*, X, 5, 7
- (28) Peter Brown. Op. cit., p. 231

- (29) Ibidem, p. 228
- (30) Peter Brown. Op. cit. P. 310
- (31) San Agustín. Op. cit., XXII, 44
- (32) Leszek Kolakowsky. Op. cit., p. 60
- (33) Ibidem, p. 50
- (34) Ibidem, p. 55

7. LA DOCTRINA DE LAS DOS CIUDADES

- (1) San Agustín. *La Ciudad de Dios*. Libro I, Prólogo.
- (2) John O'Meara. *The Charter of Christendom. The significance of the City of God*. P. 35
- (3) San Agustín. *La Ciudad de Dios*. Libro X, capítulo 1.
- (4) San Agustín. Op. cit. Libro XII, citado por John O'Meara, op. cit. p. 24.
- (5) John O'Meara. Op. cit. p. 42
- (6) San Agustín. Op. cit. Libro XIV, capítulo 28.
- (7) Ibid. Libro XV, capítulo 1, 1. Los subrayados son míos.
- (8) John O'Meara. Op. cit. pp. 48-49.
- (9) Ibid. p. 43
- (10) Ibid. p. 46
- (11) Markus, R.A. Op. cit. pp. 59-60.
- (12) Ibid. p. 60-62
- (13) San Agustín. Op. cit. Libro I, capítulo 35.
- (14) Markus, R.A. Op. cit. p. 62.
- (15) John O'Meara. Op. cit. p. 49
- (16) Ibid. pp. 52-53
- (17) San Agustín. Op. cit. Libro XVIII, capítulo 49.

CAPÍTULO III

EL ESCEPTICISMO POLÍTICO DE SAN AGUSTÍN

Como se ha visto en el último acápite del capítulo anterior, los miembros de las dos ciudades son distinguidos de acuerdo a los objetos últimos en los cuales ellos buscan satisfacción. Unos los buscarán en los objetos en sí mismos mientras que los otros no reconocerán otro objeto que Dios. La ciudad de Dios ama a Dios, la ciudad del Demonio ama cualquier otra cosa temporal. La ciudad de Dios, entonces, está constituida por aquellos que ponen el supremo valor en Dios y subordinan todos los otros amores a ese amor. La otra ciudad pone siempre algún otro objetivo como su meta última.

Ahora bien, ni la ética ni la teología agustiniana de las dos ciudades involucra la necesidad de pensar una teoría política. En su imagen de la ciudad celestial, Agustín bosqueja el contorno de la forma ideal de sociedad humana, fundada

en la paz y la concordia de hombres buenos que viven unidos entre sí bajo Dios y en presencia de Dios. De ahí que el tema dominante en *La Ciudad de Dios* sea la salvación y los medios que conducen a ella: el culto al único y verdadero Dios, que involucra el rechazo a todos los falsos dioses, un asunto que, desde el punto de vista agustiniano, era de crucial importancia para Roma (y para cualquier sociedad) pues de la manera como lo resolviera dependía su destino.

Pero, como apunta McClelland, la pregunta crucial era: ¿Cómo decimos quién está salvado y quién está condenado, si aceptamos que los designios de Dios son inescrutables? (1) La teoría agustiniana de la predestinación y de la gracia sostenía que algunos seres humanos están destinados a la ciudad celestial y otros a la ciudad del demonio que existirá por toda la eternidad. Como dice Leszek Kolakowsky, para Agustín “la gracia benéfica es dada gratuitamente y distribuida por Dios entre las criaturas humanas de acuerdo con su inescrutable voluntad. Después de la Caída nosotros, literalmente, no contribuimos en nada a nuestra salvación desde el punto de vista de la justicia divina; todos merecemos una condena eterna. Si Dios desea salvar a algunos de nosotros, no es debido a nuestros méritos –nadie los tiene y nadie puede merecer la gracia– sino simplemente porque así lo desea. (...). Los que se salvan están justificados por misericordia, los reprobados están condenados por justicia” (2).

Dios sabe, pues, de antemano la identidad de todos los eventuales miembros de la ciudad celestial pero los hombres no (3). Y, de algún modo, es necesario que así sea. De otro modo, no habría lugar para la vida virtuosa porque los

salvados sabrían que, hagan lo que hagan, están salvados, y los condenados tampoco se preocuparían de ser mejores porque igual serán condenados, lo cual haría la vida social intolerable. “Vivir una vida social tolerable depende de la ignorancia sobre nuestro destino final, y quizás es parte de la bondad de Dios mantener estos asuntos envueltos en el misterio” (4). En todo caso, es esa ignorancia la que hace que los hombres se esfuercen por hacer los méritos suficientes para alcanzar la redención. Pero esto no les permite saber cuál debe ser su relación con los poderes eclesiástico y secular en esta tierra (5).

Es en este punto que Agustín empieza a ver la necesidad de reflexionar sobre la sociedad política. Como ha señalado John M. Rist, “Agustín comenzó a ver que el mundo tenía que ser reconocido como un lugar donde los cristianos y no cristianos deben reunirse, donde la palabra de Dios debe ser predicada y sus sacramentos administrados, mientras que el amor al prójimo debía ser trabajado en actos corporales y no corporales de misericordia. Más aún, Agustín vino a enfatizar que el mero aislamiento platónico o platónico–cristiano no alejaría al hombre del orgullo” (6). Era preciso, pues, entender las estructuras de la sociedad secular para evaluar la posibilidad de una vida cristiana dentro de ella, aún cuando se asuma que la vida es un peregrinaje hacia el reino de Dios. Y la sociedad secular por excelencia, para Agustín y todos los hombres de su tiempo, no era otra que la del Imperio Romano.

1. AGUSTÍN Y EL IMPERIO ROMANO

Por ello tiene razón O'Meara cuando dice que el punto de partida de *La Ciudad de Dios* (como consta en el Libro XIX) es el mundo romano. "(...) Para sus contemporáneos, cuyo punto de vista sobre el mundo estaba limitado por el Imperio Romano y sus instituciones, era innecesario, y hasta tedioso, tener constantes referencias a lo que para ellos era el *presupuesto* de la argumentación (agustiniana). Roma era el trasfondo y el primer plano y el contexto de (*La Ciudad de Dios*). Aún cuando la filosofía lo lleva a Grecia y la teología a los hebreos, su propósito es que Roma sean realizada en ambos. (...) "¿Quién ese ese Dios y cómo es digno de que los Romanos le deban obediencia, de manera que, aparte de El, ellos no deban rendir culto a ninguno de los dioses con sacrificios?" *La Ciudad de Dios* está básicamente preocupada por esta pregunta y esta pregunta es hecha en interés, no de los griegos ni de los judíos, sino de los romanos. La respuesta a la cuestión es, como hemos visto, que el testimonio de los hebreos, de los griegos (representados por Porfirio) y de los romanos (representados por Varrón) era que el Dios Cristiano era ese Dios" (1).

Agustín ya había abandonado las nociones acerca de los "tiempos cristianos" del Imperio de Teodosio I que él había compartido quince o veinte años antes. Ahora se proponía rechazar nada menos que la casi universal tradición del pensamiento cristiano acerca del Imperio que había dominado durante la segunda mitad del siglo IV. Y la clave para ello, como hemos visto, estaba en no interpretar la historia secular en términos proféticos. Es decir, los propósitos de Dios y su realización nada tienen que ver con el destino de Roma ni con el de cualquier otra sociedad en particular. Las profecías apocalípticas no deben

ser referidas a ninguna catástrofe histórica particular sino al término final de toda la historia y el tiempo que falte para llegar a ese punto nos es absolutamente desconocido, razón por la cual no tiene ningún sentido computar los años que faltan (2).

La única clave para entender la historia sagrada es la Biblia y allí donde ella guarda silencio las conjeturas carecen de fundamento. La cristianización del Imperio, por lo tanto, es tan accidental como reversible. No hay nada definitivo acerca de “los tiempos cristianos” y nada puede garantizarnos, por ejemplo, que no vuelvan a producirse periodos de persecución. En otras palabras, el Imperio Romano ha perdido su significación religiosa. No debe, pues, ser visto ni en términos de la imagen mesiánica de la tradición de Eusebio ni en los términos apocalípticos de la tradición de Hipólito. El Imperio no es más que una sociedad histórica, empírica, con un desarrollo y unas vicisitudes que no están directamente correlacionados con el favor de los dioses –paganos o cristiano– como retribución por los servicios brindados. Es decir, el Imperio Romano es teológicamente neutral. Y es aquí donde radica la originalidad de la actitud, ya madura, de Agustín en relación al Imperio (3).

Y su actitud hacia el mundo romano no era negativa; por el contrario Agustín estaba preocupado por el futuro de ese mundo. Roma iba a reunir en sí misma la revelación de la Biblia, la sabiduría de la filosofía griega y lo que era bueno de su propia tradición. Agustín estaba completamente consciente de la fusión de los elementos que de hecho iban a configurar la civilización de Occidente que ha durado hasta el día de hoy (4). De ahí que su actitud hacia Roma sea la

de un hombre que como Agustín, creció en el Norte de Africa dentro de una familia que apoyaba a Roma, fue educado de acuerdo a los métodos romanos y se embarcó en una carrera característicamente romana, la de retórico, que a menudo conducía a ocupar altos puestos administrativos dentro del Imperio, y, luego de su conversión, fue obispo de una provincia de Roma cuyos intereses estaban íntimamente vinculados con los del Imperio.

La actitud de Agustín hacia Roma es, también, doble: teológica e histórica; Roma era mala en términos absolutos; pero, en términos relativos, tenía una bondad limitada (5). Agustín estaba convencido de la interferencia espiritual de los demonios y falsos dioses en la vida de los hombres y de los Estados. Ellos son la causa del orgullo, la vanagloria y la lujuria por el poder que son irreconciliables con la ciudad celestial y con el culto del verdadero Dios (6).

Por lo tanto, el ataque de Agustín no es a Roma sino al culto de los dioses que Roma realizó y a los sacrificios que hizo en su nombre (7). En la medida en que Roma y cualquier romano hizo sacrificios a los falsos dioses, ellos están absolutamente condenados por Agustín (8). No obstante, si se lee con cuidado los cinco primeros libros de *La Ciudad de Dios* que, si bien en apariencia son anti-romanos, en realidad lo que expresan es el malestar de Agustín ante la decadencia y la degradación de Roma y, sobre todo, ante la manera como el paganismo y su correlato, el culto a los falsos dioses, la han echado a perder.

Una decadencia que, según Agustín, viene de varios siglos atrás, como lo demuestra Cicerón cuando, en su obra *Sobre La República*, se pregunta:

“¿Qué queda, pues, de aquellas viejas costumbres por las que subsistía la república romana? Ahora vemos que ya están en desuso y relegadas de tal forma al olvido, que no sólo no se estiman, sino que ni se conocen” (9). No hay, pues, duda sobre la causa de la decadencia y ulterior caída de Roma: se trata, en última instancia, de ese apetito inagotable de poder y de gloria que condujo a la República a la fútil conquista de vastos territorios (10) pero también al sangriento caos de la guerra civil. “Este vicio”, señala Agustín, “fue la causa de (...) la guerra entre parientes y amigos. (...). Esta libido de dominio zarandea y azota con grandes males al género humano” (11). Y todo ese ciclo de terribles calamidades, de cruentas guerras intestinas se inició, enfatiza Agustín, mucho antes de la venida de Cristo, razón por la cual carecía de sentido la acusación que los paganos pretendían hacerle al cristianismo como supuesto responsable de la debacle romana (12).

Pero, así como Agustín era implacable al momento de pasar revista a los sucesos históricos que revelaban las causas del paulatino desmoronamiento de Roma, a saber, la arrogancia, el orgullo y, sobre todo, el apetito de poder que se apoderó de ella, así también era generoso a la hora de reconocer las cualidades de los hombres que construyeron el que sería el Imperio más grande del orbe. Cómo entender sino los largos pasajes en los que Agustín rinde homenaje a los antiguos romanos por su virtud, su majestad y su grandeza y en los que los exhorta a renunciar al culto de esos ídolos: “Concreta en esto tu deseo, ¡oh noble naturaleza romana, oh progenie de los Régulos, de los Escévolas, de los Escipiones, de los Fabricios!; concreta en esto tu ambición y hazte cargo de las diferencias entre esto y aquella torpísima

vanidad y falacísima malicia de los demonios. Si algo en tí despunta como digno de loa, no se acendra ni se perfecciona sino con la verdadera piedad. (...) Elige desde ahora tu camino, a fin de que puedas tener una gloria verdadera, no en tí sino en Dios. Un tiempo no te faltó la gloria mundana, pero por oculto juicio de la divina providencia, te faltó la verdadera religión a escoger. ¡Despierta! ¡Es de día! (...) Vuélvete hacia la patria celeste. (...) Allí no encontrarás ni el fuego de Vesta ni la piedra del Capitolio sino a Dios, uno y verdadero, que no señalará límites a tu poder ni a la duración de tu imperio” (13).

En otro pasaje del Libro V cita a Catón diciendo: “No creais 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 ciudadanos, amén de armas y caballos. 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 el dictaminar y exento de culpa y de pasión. En lugar de eso, nosotros gozamos del lujo y de la avaricia, en público de pobreza y en privado de opulencia” (14). Y Agustín añade en otra parte del mismo Libro V que los antiguos romanos “resistieron a la avaricia y dieron con libertad su vida por la patria. Ni sujetos a la culpa según sus leyes ni a la libido. Por todas estas artes, como por camino verdadero, aspiraron a los honores, al mando y a la gloria. Han sido honrados en casi todas las naciones e impusieron las leyes de su Imperio en muchos pueblos. Y hoy en día gozan de gloria en los libros y en las historias y en casi todo el mundo. No tienen ya por qué quejarse de la justicia del Dios sumo y verdadero: *recibieron su galardón*” (15).

Hay, pues, un reconocimiento positivo de una virtud que es relativa y que ha sido coronada con su respectiva recompensa. Más aún: Agustín declaró que los romanos fueron encontrados dignos por Dios de esclavizar a los hebreos porque éstos habían usado mal sus ventajas. Dios le ha permitido a Roma tener soberanía y alcanzar el más vasto poder en la tierra. Pero ésta no es la última recompensa que está reservada a los ciudadanos de la ciudad de Dios, así como el último castigo está reservado a los ciudadanos de la ciudad del Demonio. La realización de la Roma pagana era dar un irresistible estímulo a los cristianos para que sean más virtuosos y de eso obtengan una recompensa inconmensurablemente más grande (16).

Así, pues, Agustín era implacablemente hostil con los dioses romanos, pero es imposible creer que, independientemente de la teología, el no estuviera orgulloso de Roma (17). Los capítulos finales de la sección dedicada a Roma en “La Ciudad de Dios” dan una clara impresión de lo que Agustín espera de los emperadores cristianos de Roma: que ellos “hagan de su poder sus trompetas para divulgar la verdadera adoración a la majestad de Dios” (18).

2. Agustín y su concepción del Estado

Como puede verse hasta aquí en *La Ciudad de Dios* hay una discusión de temas políticos –pero uno debe añadir que eso ocurre sólo de rato en rato. No hay sugerencias de que la ciudad en cuestión deba ser pensada en términos de paredes y casas, gobierno y administración, milicia y policía, política interna

o relaciones externas. No hay sugerencia, de hecho, de nada físico. Tampoco ayuda mucho entender el uso agustiniano del término “ciudad” como un “ideal” o en un sentido platónico: como una ciudad modelo existente en el mundo inteligible. Pues tal ciudad debería tener las propiedades que observamos en imitaciones visibles.

De ahí que, como afirma Henri Paolucci, “técnicamente, las precisas descripciones políticas de las instituciones gubernamentales y las comparaciones detalladas de las formas constitucionales están ausentes de sus páginas. Sin embargo, de eso no se sigue que debamos negar una teoría política en el sentido tradicional del término. Por el contrario, si la reducción de la multiplicidad empírica a la unidad conceptual es la meta de la ciencia teórica, el informe de Agustín del régimen político del mundo –que es lo que quiere decir con el término *civitas terrena*- debe ser considerado una pieza maestra de teoría política” (1).

Esta “pieza maestra”, sin embargo, no se halla desarrollada de una manera unitaria sino a través de fragmentos que es necesario articular. Uno de esos fragmentos fundamentales es la reflexión agustiniana en torno al concepto de república o estado. Agustín parte de la definición de Cicerón quien, en su obra titulada *Sobre la República*, identifica *res publica* con *res populi* y define ésta como una multitud unida por la obediencia a una ley y por buscar un bien común. A continuación, el obispo de Hipona cuestiona el concepto de ley (*ius*) que usa Cicerón, pues para Agustín el derecho no puede ser tal sin la verdadera justicia y no puede haber verdadera justicia si ésta no se funda en el

amor a Dios. En síntesis, Agustín está hablando de justicia no en un sentido jurídico sino en un sentido absoluto y teológico, razón por la cual es cuidadoso al subrayar, en todo momento, que está hablando de *verdadera* justicia – presumiblemente en contraste con alguna otra justicia que es imperfecta. El problema era que tal argumentación lo llevaba a la conclusión de que Roma jamás había sido un Estado y, más aún, de que nunca había habido un Estado sobre la tierra, aseveración que, en términos históricos y políticos, resultaba poco menos que inadmisibles (2). Porque “la verdadera justicia no está sino en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que nos place llamarla república, porque no podemos negar que sea también cosa del pueblo. Si, empero, este nombre, que en otras partes tiene acepciones diversas, se aparta del modo corriente de nuestro lenguaje, por lo menos en aquella Ciudad de la cual dice la Santa Escritura: *Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios*, se halla la verdadera justicia (3).

Sin embargo, más adelante, en el Libro XIX de *La Ciudad de Dios* Agustín reformula su definición de república y plantea otra “más adaptable” (4). Según ésta, “el pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados”. De lo que se sigue que “sea cual fuera su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales y están ligados por la concorde comunión de objetos amados, 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” (5). Lo cual puede hacerse extensivo al pueblo de los atenienses, egipcios, asirios, etc. aunque,

según Agustín, jamás se deba perder de vista que “la ciudad de los impíos, refractaria a las ordenes de Dios (...) desconoce la verdadera justicia” (6).

Y esa es la razón, por la cual, la segunda definición de república (o Estado) como la multitud de seres razonables unidos por las cosas que aman, no hace mención de la palabra justicia ni de ningún otro valor. En tal sentido, cualquier organización política merece el nombre de Estado independientemente de la calidad de los propósitos que persiga. Obviamente, serán mejores en tanto mejores sean sus propósitos pero sólo la Ciudad de Dios será buena en términos absolutos (7), entre otras cosas porque, como señala Silvia Magnavacca, “la relación que une a sus miembros entre sí y a la vez la que los une con Cristo, su creador y gobernante, es, fundamentalmente, una relación de amor: esa Justicia está indisolublemente ligada a la caridad” (8).

De manera tal que la definición positiva de república es la de aquella comunidad de gente que esta de acuerdo en valorar ciertas cosas. No necesitan estar de acuerdo en valorarlas según idénticos escalas de valor y menos aún necesitan estar de acuerdo sobre los objetos sobre los cuales ellos ponen el valor supremo. En la medida en que los ciudadanos están concernidos con esta restringida esfera el Estado es inherentemente pluralista, siendo la esfera en la cual coinciden las preocupaciones de los individuos con divergentes lealtades últimas. Los mundos de sus personales valoraciones pueden estar estructuradas de maneras diferentes, sus orientaciones personales respecto a lo que es finalmente deseable pueden estar en conflicto; pero esto no excluye el acuerdo sobre valorar, en un modo que no necesita ser

específico, y que de hecho no lo es, todo lo que Agustín incluye dentro del marco de la “paz temporal” (9). Por eso Agustín se atreve a decir que “en realidad no importa nada (...) el género de vida que adopta el que abraza la fe que lleva a Dios, con tal de que no vaya contra los preceptos divinos” (10).

Esta visión le da al reino de la política considerable autonomía. En la imagen de Eusebio del Imperio, el discurso político era parte de la teología. Con la desacralización de la historia romana el Imperio queda libre de esa asociación con la teología. Pero su teología de las dos ciudades, conduce a Agustín a un entendimiento más general del lugar de la sociedad humana y de su vida política en relación a las preocupaciones últimas -la fe, la esperanza y el amor- del creyente cristiano. De hecho en el libro XIX de *La Ciudad de Dios* Agustín compromete al creyente con las creencias religiosas y los valores que el vive fuera del campo del discurso político, pues es la paz final la que debe ser la meta de la justicia que tratamos de adquirir aquí abajo, ya que sólo ahí “la naturaleza estará dotada de inmortalidad, de incorrupción, y carecerá de vicios y no sentiremos resistencia alguna interior ni exterior, no será necesario que la razón mande a las pasiones pues no existirán. Dios imperará al hombre y el alma al cuerpo. (...) Este estado será eterno y estaremos ciertos de su eternidad” (11).

En consecuencia, así como hay una paz verdadera, la de la Ciudad Celestial, que trasciende y supera infinitamente, pero no invalida, la que un estado puede alcanzar (12), existe también una Justicia verdadera que guarda una relación similar con aquella *iustitia* de la que hablaba Cicerón y que le servía de base

para fundamentar el *ius* propio de una auténtica república. De ahí que Cary-Elwes tenga razón cuando subraya que Agustín “nunca imaginó la posibilidad de un estado en el cual reinara la completa justicia. El veía la sujeción del hombre al hombre fundamentalmente como el resultado del pecado original [...] La lección entonces es: no esperar la felicidad en esta vida, sino esperar mucha injusticia, pero –sobre todo- hacer pleno uso de cualquier paz que los ciudadanos de este mundo puedan establecer” (13). De hecho, cuando habla de los jueces Agustín pone seriamente en duda su capacidad de hacer justicia y, por el contrario, afirma que es muy probable que un juez castigue a un inocente, lo cual sugiere, como señala Weithman, que es bastante escéptico respecto a la capacidad de los funcionarios públicos y de la política en general para hacer justicia (14).

Desde esta perspectiva, puede decirse, siguiendo a Magnavacca, que cuando Agustín sostiene que Roma nunca ha sido un verdadero Estado (o “república”) porque no ha habido en ella “verdadera justicia”, no está haciendo otra cosa que apelar a la retórica, que tan bien conocía, con fines estrictamente polémicos. Porque Agustín sabía perfectamente –como lo hace explícito luego- que Roma era y había sido siempre un Estado político que, como tal, estaba llamado a sucumbir en algún momento de su historia (15). Y no por la acción o inacción de los dioses, ni tampoco por la corrupción generalizada que se apoderó de ella, sino porque, como dice Magnavacca, “un estado político es una institución humana, fundada, compuesta y regida, exclusivamente por hombres. Y lo propio de todo lo humano, de todo lo mundano, es pasar” (16).

McClelland lo dice de una manera aún más enfática: “El Estado no es la escuela de las virtudes como lo era para los griegos, y su ley no es un ejemplo positivo de la ley universal de la razón como lo era para los romanos. Para Agustín el Estado es esencialmente una institución de cuarta categoría” (17). “El Estado no puede hacer que los ladrones sean hombres honestos y sería ridículo que un estado lo intente. El Estado es irrelevante para la vida interior porque no tiene literalmente nada que decir acerca de la redención, y es sólo relevante para el comportamiento humano en la medida en que puede aminorar los efectos más disruptivos del pecado original” (18).

En consecuencia, lo máximo que puede esperarse de un estado es que garantice un mínimo de paz social, que haga soportable el peregrinaje del alma pecadora en su camino hasta llegar a Dios. Más allá de eso, el Estado no tiene nada que decir en relación con las cosas que realmente importan y mucho menos prescribir los fines de la vida humana (19). De ahí que para Agustín sea una absoluta necesidad creer que es posible alcanzar algún tipo de perfección, equilibrio o armonía individual o colectiva aquí en la tierra, como sostenían las escuelas filosóficas de procedencia griega: “Tal es la estupidez y el orgullo de estos hombres que pretenden hallar el principio de la felicidad en esta vida y en sí mismos. Y tal es su desvergüenza, que llaman feliz al sabio, según lo describe su vanidad, aunque quede ciego, sordo, mudo, físicamente imposibilitado, o esté atormentado con aquellos crueles dolores, o le sobrevenga otro mal que se vea precisado a darse la muerte, finalizando así esta vida” (20).

El pesimismo social de Agustín es, pues, incuestionable. La vida es poco menos que una retahíla de horrores y miserias, cuyo sentido sólo se halla en la posibilidad de acceder –a través de la gracia de Dios- a la salvación de la otra vida, de esa vida eterna que sólo existirá en aquella Ciudad Celestial cuya fecha de advenimiento le es totalmente desconocida al hombre y ante la cual sólo queda adoptar el camino de la fe y la esperanza. Por lo tanto, la felicidad , como la salvación, no está al alcance inmediato del hombre “sino que la esperamos futura”, sin avizorarla siquiera sino aguardándola con paciencia (21).

3. El valor de la paz y la necesidad de un gobierno coercitivo

Agustín era, pues, consciente de que su planteamiento de las dos ciudades no podía hacer abstracción de la vida social y sus terribles dificultades. De ahí que se pregunte: “¿quién será capaz de enumerar la infinidad y gravedad de los males a que está sujeta la sociedad humana en esta mísera condición mortal?” (1). Y a continuación pase a enumerar una lista casi inacabable de males entre los cuales, sin embargo, destacan especialmente la inseguridad, los conflictos, las enemistades y las guerras que no cesan de atormentar la vida de los hombres. Y termina diciendo: “Si la casa, refugio común en estos males que acechan a los hombres, no está segura ¿qué será de la ciudad, tanto más llena de pleitos, civiles y criminales, cuanto mayor es, aunque escape a las turbulentas sediciones, con frecuencia sangrientas, y a las guerras civiles, sucesos de los que a veces se ven libres las ciudades, pero de los peligros nunca?” (2).

Desde la perspectiva de Agustín, la vida humana es “un valle de debilidad y de miseria”, razón por la cual la felicidad no puede consistir en otra cosa que en la paz, felicidad, empero, que “comparada con la [beatitud] final de que hablamos [la paz eterna], es una verdadera miseria” (3). Pero, en cualquier caso, esa paz imperfecta, precaria y temporal es el bien máximo que Dios entregó al hombre para que lo cultive según su capacidad, dándole, asimismo, todo lo necesario para conservarla y recobrarla, esto es, el sentido para distinguir lo apropiado y conveniente, así como todas las cosas necesarias “para alimentar, cubrir, curar y adornar el cuerpo”, a condición de que los usara adecuadamente para que, luego, reciba la paz inmortal de la vida eterna (4). Y esa paz que “entre el hombre mortal y Dios radica en la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna” (5), entre los hombres consiste en la concordia entre los que gobiernan la ciudad y los que son gobernados. Con lo cual Agustín entra de lleno al terreno de la reflexión política, insistiendo en que la paz no puede conseguirse sin orden (6).

La paz es así el estado final de gratificación, el estado de descanso al que se llega luego de poseer el objeto deseado, es el telos de toda actividad en el universo. Y del mismo modo la ciudad temporal tiene como objeto la paz temporal: la esfera de las necesidades materiales y su satisfacción, de seguridad, de orden social. Todos estos objetivos son necesarios durante el peregrinaje terrenal y pueden ser valorados como tales. Todo uso de las cosas temporales está referido por los miembros de la ciudad terrenal al gozo de la

paz terrenal; por los miembros de la ciudad celestial al gozo de la paz eterna (7).

Lo que todos los seres humanos desean finalmente es, pues, la paz y la felicidad (8). Pero, sus pasiones y apetitos los llevan a perseguir estos fines de un modo tal que la satisfacción de una persona, a menudo, si no siempre, involucra la frustración de otra. Los conflictos ocurren; los más fuertes se imponen a los débiles y los derrotados “prefiriendo cualquier tipo de paz y seguridad a la libertad en sí misma”, se someten incondicionalmente a sus vencedores. “Así ocurre”, concluye Agustín, “pero no sin la providencia de Dios (...)” (9).

Y es que para Agustín es de primera importancia dejar en claro que, como señala Paolucci, “con todo el sudor, sangre y lágrimas, con todas las luchas de clases, argumentos ideológicos, elaborados esquemas para asegurar la tranquilidad doméstica, proveyendo la defensa común y promoviendo el bienestar general, en casa, por medio de la ley y la educación, en el extranjero, por medio del comercio, la diplomacia y la guerra, no es, sin embargo, la voluntad de los hombres sino la voluntad de Dios la que se lleva a cabo en la historia” (10).

Y es esa voluntad de Dios la que establece que la única manera de garantizar la paz terrenal es a través de un orden jerárquico en virtud del cual los que mandan (gobernantes) y los que obedecen (gobernados) viven en armoniosa concordia (11). Pero esto sólo puede alcanzarse y preservarse a través de un

gobierno que tenga la suficiente capacidad de coerción como para refrenar las ambiciones individuales y disgregadoras de los seres humanos. En efecto, Agustín no tiene ningún reparo en afirmar la necesidad de la coerción para enderezar los defectos humanos. Necesidad que se deriva, según él, de la naturaleza caída del hombre por causa del pecado original, es decir, de la desobediencia de Adán, pecado que fue transmitido a toda su posteridad. Ese pecado condenó al ser humano, lo hizo perverso y la prueba de ello son sus continuos errores, todos los males que padece y los innumerables crímenes e iniquidades que comete. Al punto que “si se le permitiera vivir a su antojo, vendría a dar en todos o en muchos de los crímenes mencionados y en otros no recordados” (12)

De ahí que, para Agustín, sean necesarias y beneficiosas las amenazas, los castigos corporales, la disciplina y las sanciones legislativas pues sólo así el hombre puede ser refrenado, corregido y encaminado por la senda señalada por Dios (13). De ahí también que cuando Agustín se pregunta por qué existen gobernantes y gobernados, es decir, por qué existe una autoridad política, su respuesta sea que se debe a que los seres humanos son criaturas pecadoras que necesitan ser controladas por la fuerza y por la amenaza de la fuerza. Es el desorden psicológico que produce el pecado lo que vuelve al hombre pendenciero, egoísta y peligroso para los demás y para sí mismos. Y esta tendencia al conflicto hace que sea necesario el poder político. Poder político que es entregado a tal o cual gobernante por Dios quien lo introduce como un remedio para el pecado. Por lo tanto, el poder político y el dominio de unos sobre otros no es natural sino que es resultado del pecado original (14).

Su argumento de que la autoridad política es ejercida debido a la pecaminosidad del hombre y que existe para refrenar y someter a aquellos sujetos a ella, y que los ciudadanos no desarrollan las virtudes dedicándose a la vida política, todos esos argumentos juntos constituyen un cuestionamiento radical a la tradición del pensamiento político que ubica “el bien para el hombre” en el bien común de una ciudad terrenal antes que celestial (15). “Así, la ciudad terrena, que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen en que sus quererres estén acordes de algún modo en lo concerniente a la vida mortal. Empero, la ciudad celestial, o mejor, la parte de ella que peregrina en este valle y vive de la fe, usa de esta paz por necesidad, hasta que pase la mortalidad, que precisa de tal paz” (16).

Esta crítica tiene su punto culminante cuando Agustín señala que lo que define a un pueblo es que esté formado por criaturas racionales que tengan en común el mismo objeto de su amor. Lo cual quiere decir que amen las mismas cosas. Eso supone que el fundamento que sostiene a una sociedad política no es la común aspiración de justicia sino el deseo, mucho más limitado, de vivir conforme a la paz establecida por los gobernantes (17) “En lo concerniente a la presente vida de los mortales, que se vive en un puñado de días y se termina, ¿qué importa bajo el imperio de quién viva el hombre que ha de morir, si los que imperan no obligan a impiedades e injusticias?” (18).

La “paz” es, pues, el objeto y la razón de ser de toda sociedad política y, por lo tanto, jerárquica: paz en el Imperio como un todo y paz en las “familias”, grandes y pequeñas, de las cuales está hecho aquel. Semejante paz estaría garantizada si existiera una “amorosa” relación entre superiores e inferiores, como sería el caso en una sociedad “ideal”. Pero, en la sociedad en que vivimos, a menudo el “amor” entre los que mandan y los que obedecen está ausente, razón por la cual se justifica, según Agustín, no sólo la coerción, sino la violencia e incluso, si se trata de conflictos entre estados, la guerra como medios para mantener o restaurar el orden, la disciplina y, por supuesto, la paz (19).

Es cierto que en sus sermones Agustín condenaba las presiones y abusos de los poderosos sobre los débiles pero, al mismo tiempo, afirmaba que eso “forma parte del orden natural de las cosas”, ya que hay una jerarquía inmovible en el orden de la realidad: Dios sobre el hombre, el alma sobre el cuerpo, los seres humanos sobre los animales, el esposo sobre la esposa, los padres sobre los niños, el amo sobre sus siervos, etc. Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo era ese orden jerárquico antes de la caída y cómo sería en la sociedad celestial de la que habla Agustín en La Ciudad de Dios? (20).

Antes de la caída Adán tomaba decisiones en perfecta consonancia con la voluntad de Dios. Ahora las cosas son de otro modo e incluso el mejor legislador tiene grandes dificultades para regular los asuntos humanos. Y es que en el mundo en el que vivimos desde la caída, el mundo o ciudad terrenal, el amor a Dios y el amor a sí mismo se hallan entremezclados. Ese amor a sí

mismo alcanza su expresión más alta en el afán de poder o de dominio que hace que el hombre desprecie a Dios e intente usurpar sus privilegios. La ambición política es, pues, la siniestra influencia que permea toda la vida pública y social, y ni el Estado ni la Iglesia son inmunes a ello (21).

Agustín no está, pues, preocupado por encontrar el mejor régimen político, sino más bien por mostrar que todas las formas de gobierno tienen una serie de trastornos cuyo núcleo no es otro que un subyacente pero pervertido amor de sí mismo y un arrogante desdén por la subordinación del hombre hacia Dios (22). Esto hace que cada hombre persiga sus metas particulares y privadas, entrando permanente en conflicto con los otros hombres. La arrogancia y el orgullo del hombre son, en realidad, para Agustín, los que condujeron a Roma a su decadencia. Pues una cosa es mantener la jerarquía y otra muy distinta es amar el poder por sí mismo. Y es esa ambición o deseo de dominio (*libido dominandi*) el motor y el objetivo fundamental de las ciudades terrenales y, específicamente, de las instituciones políticas. El deseo de poder es pues una sombra siniestra del amor a Dios (23).

La más extrema forma de esta constante lucha es la directa competencia por la autoridad política entre los líderes del mundo mientras que en otros niveles se manifiesta como lucha por la propiedad o por el dinero, acompañado siempre por la opresión de los pobres y débiles. Esa es la razón por la cual la vida austera es indispensable para el mejoramiento moral, porque básicamente la vida es un infierno y una carrera hacia la muerte (24).

Y es precisamente, por estas razones, que Dios ha impuesto sobre nosotros un estado coercitivo que esté en condiciones de mantener las “pacíficas” estructuras sociales que son las que le dan un marco a las obligaciones de la sociedad humana. Si se permite que ellas decaigan, incluso la sombra de paz que nosotros disfrutamos, desaparecería. Manteniéndolas, el gobernante, cristiano o no, está interpretando las obligaciones públicas de su cargo, aún cuando él permanezca sometido a la ceguera y debilidad del hombre caído (25).

Es paradójico que un autor que defiende las bondades de la paz sea al mismo tiempo uno de los exponentes más importantes de la necesidad de la guerra. En una obra temprana Agustín argumenta que las leyes que autorizan el uso de la fuerza en defensa propia no son leyes injustas y que males menores pueden prevenir males mayores. Obviamente, esto abre la posibilidad de que surjan acciones que estén en conflicto con la ley de Dios. Lo mismo ocurre con la guerra que para Agustín es legítima en caso de auto defensa, en caso de que la otra nación se niegue a devolver una propiedad de la que se ha apoderado injustamente o se rehuse a rectificar injusticias cometidas. En tales casos a los cristiano no sólo les corresponde participar en la guerra sino que están obligados a obedecer a sus superiores (26). Ya lo dice Agustín con claridad en su escrito *Contra Fausto*: “El orden natural que busca la paz de la humanidad, ordena que un monarca debe tener el poder de emprender una guerra si él piensa que es aconsejable, y que los soldados cumplan sus deberes militares en beneficio de la paz y la seguridad de la comunidad (27).

Por lo demás, Agustín reitera una y otra vez que las razones por las cuales actúa Dios son desconocidas para el hombre y que la misma voluntad humana contiene motivaciones ocultas que hacen que circunstancias similares sean buenas para unos y malas para otros. Entonces ¿quién puede decir qué puede ser bueno o malo en un caso particular? (28). En todo caso, “la paz debería ser el objeto de tu deseo; la guerra debería ser emprendida sólo como una necesidad (...). Pues la paz no tiene como finalidad encender la guerra, sino la guerra es emprendida con vistas a obtener la paz” (29).

Lo que es cierto es que Agustín no es suficientemente preciso respecto al problema de qué medios son aceptables para perseguir los fines deseables de la vida pública, como en el caso de la tortura judicial ordenada por un magistrado (30). En todo caso, Agustín parece sugerir que en el ámbito privado, familiar o del monasterio, es posible llevar una vida que se aproxime a lo que estipula la ley de la Ciudad de Dios; pero que en el ámbito de la vida pública, nuestra naturaleza pecadora hace que “para asegurar una sombra de un bien tenemos que actuar de maneras que serían impensables en una sociedad perfecta. Sin la gracia de Dios la sociedad misma muestra que nosotros estamos en la sociedad de los malditos, la *massa perditionis*” (31).

Queda claro, sin embargo, que, independientemente de lo justas o injustas que seas las medidas coercitivas adoptadas por el gobierno, Agustín exige, como Pablo, obediencia. A menos, por supuesto, que se pretenda obligar al cristiano a hacer cosas que van contra la ley de Dios. Pero, incluso en ese caso, Agustín no aconseja la rebelión sino la resistencia pasiva. No hay aquí lugar para la

sublevación justa contra el tirano ni mucho menos para el tiranicidio virtuoso, pues todo lo que ocurre, ocurre, según Agustín, por voluntad de Dios.

¿Por qué, entonces, Agustín aprueba la coerción religiosa por el poder civil cristiano? La primera respuesta de Agustín es poco convincente: la coerción se realiza por el propio bien de los infieles. Así como un padre corrige a sus hijos recurriendo, a veces, a la fuerza, así también los obispos y sacerdotes, asistidos por las autoridades civiles, deben utilizar la coerción, cuando fuere necesario, como parte de sus ordinarias obligaciones pastorales (32).

Mucho más interesante es la argumentación según la cual Agustín no podría haber sostenido otra cosa porque su pensamiento básico en torno a las dos ciudades no se lo permitía. En efecto, ya que no se puede saber si uno pertenece a la Ciudad de Dios, es decir, si uno está salvado o condenado, porque sólo Dios lo sabe, entonces el propósito de toda autoridad, paternal, secular y eclesiástica, es tratar de conseguir que los hombres vivan en un mundo humano de imperfecta información como si estuvieran salvados (33).

El pensamiento político de Agustín en los últimos años de su vida, va a desarrollarse en una tensión entre estos dos polos: por una parte, el esfuerzo humano por alcanzar la paz eterna y, por otro lado, la dolorosa conciencia de que el alcanzar esa meta no depende en última instancia de sus esfuerzos (34). En otras palabras, la idea del perfeccionamiento humano como base de la salvación perdía terreno frente a la implacable teoría de la predestinación. Pero, si esto era así, si los esfuerzos de los hombres, individual o colectivamente considerados, no eran relevantes para la salvación, entonces ¿qué podía decirse de las instituciones de la sociedad y de las formas políticas

de gobierno? Ellas poco o nada tenían que ver con el logro de los fines últimos de la humanidad. Su tarea, por lo tanto, era muchísimo más modesta: simplemente minimizar el desorden. El propósito del Estado y de su maquinaria coercitiva no sería otro que el de evitar la desorganización y el conflicto resultantes de la caída original, es decir, evitar que los hombres, abandonados a sí mismos, se devoren unos a otros. Al gobierno no le corresponde ya ayudar a los hombres para que alcancen su último destino: eso sólo es obra de Dios (35). Esta suerte de minimalismo político es, precisamente, lo que Oakeshott define como “política del escepticismo”.

En *La Ciudad de Dios*, sin embargo, la visión de Agustín da un vuelco al tomar conciencia de las necesidades del hombre en ese lapso de tiempo que es su peregrinaje por esta vida, un mundo en el que, como hemos visto, se sobreponen la Ciudad de Dios y la Ciudad del mundo. Y es esta sobreposición la que le da a Agustín la clave para reinterpretar la vida terrena de otra manera. Ya que si en esta vida las dos ciudades se sobreponen eso significa que esta vida es una y no se encuentra escindida, y que, por lo tanto, el hombre individual y colectivamente considerado, así como las estructuras sociales y formas históricas que constituyen su vida social y política, tampoco lo están. En consecuencia, el ciudadano de la ciudad celestial no es más un extranjero en esta vida pues aquí y ahora las dos ciudades están inextricablemente unidas entre sí. Y la dimensión temporal no le es ajena en su peregrinaje a la ciudad eterna. “Así que toda la familia del verdadero y sumo Dios tiene su consuelo, no falaz ni fundado en la esperanza de cosas volubles y deleznales. Y no tiene que arrepentirse de la misma vida temporal, porque se ensaya para la

eterna y, como peregrina, usa de los bienes de la tierra sin aficionarse a ellos, al paso que con los males o se prueba o se enmienda” (36).

La vida secular, en consecuencia, sí es de interés para el hombre (sea que pertenezca a la ciudad de Dios o a la ciudad del mundo) y éste sí puede considerarse a sí mismo miembro de una sociedad temporalmente limitada. Las necesidades y preocupaciones que los hombres comparten, incluso si sus fines últimos divergen, establecen una comunidad suficiente para movilizar las lealtades humanas y enfocar su sentido de pertenencia.

La sociedad arquetípica, donde sólo la verdadera realización puede ser encontrada, es la sociedad de los ángeles y los santos en el cielo, no la polis. En última instancia el destino del hombre no está en sus manos. Y esa es la razón por la cual las funciones, instituciones y demás organismos sociales y políticos no pueden ser entendidos en referencia a los fines últimos del destino humano, sino que deben moverse dentro de una esfera más limitada, la esfera de las necesidades que la vida social exige satisfacer. Como señala Markus, el rechazo de Agustín de la “política de la perfección” preparó el terreno para una teoría política que él nunca de hecho elaboró, más allá de las indicaciones que da en el Libro XIX de *La Ciudad de Dios*. Pero él vio la dirección y la indicó claramente. Las realidades de la vida secular deben ser abordadas en términos históricos o políticos, no teológicos (37).

NOTAS

(1) J.S. McClelland. *A History of Western Political Thought*, pp. 99-100.

(2) L. Kolakowsky. *Dios no nos debe nada*, pp. 47-48

(3) J.S. McClelland, op. cit., pp. 99-100

(4) Ibidem, p. 107

(5) Ibidem, pp. 99-100

(6) John M. Rist. *Augustine: Ancient thought baptized*, p. 206

1. AGUSTÍN Y EL IMPERIO ROMANO

(1) O'Meara, John. Op. cit. p. 95

(2) Markus, R.A. Op. cit. pp. 53-54

(3) Ibid. pp. 54-55

(4) O'Meara, John. Op. cit. pp. 32-33

(5) Ibid. pp.101-102

(6) Ibid. p.103

(7) Ibid. p. 104

(8) Ibid. p.105

(9) *La Ciudad de Dios*, Libro II, 21, 3

(10) “¿Responderán acaso que el Imperio Romano no podía extender sus dominios por todo el mundo y expandir su gloria sin contínuas y sucesivas guerras? (...) ¿Debía nadar en la agitación aquel Imperio para ser grande? ¿Por ventura no es mejor en los cuerpos humanos tener estatura mediana con salud que llegar a dar la talla de un gigante con perpetuos dolores y,

habiéndola alcanzado, no descansar sino vivir con mayores sufrimientos cuanto mayores son los miembros?” (*La Ciudad de Dios*, Libro III, X).

(11) *Ibidem*, Libro III, 14, 2

(12) *Ibidem*, Libro III, 30

(13) San Agustín. *Op. cit.* Libro II, capítulo 29.

(14) *Ibid.* Libro V, capítulo 12

(15) *Ibid.* Libro V, capítulo 15

(16) O’Meara, John. *Op. cit.* pp. 105-107

(17) *Ibid.* p. 108

(18) *Ibid.* 109-110

2. AGUSTÍN Y SU CONCEPCION DEL ESTADO

(1) Henry Paolucci. *Introducción a Saint Augustine*. En *Political Writings*, p. VIII

(2) San Agustín. *Op. cit.* Libro II, capítulo 21, 1-3.

(3) *Ibid.* Libro II, capítulo 21, 4.

(4) *Ibid.* Libro XIX, capítulo 24.

(5) *Ibid.* Libro XIX, capítulo 24.

(6) *Ibid.* Libro XIX, 24.

(7) Markus, R.A. *Op. cit.* pp.65-66

(8) Silvia A. Magnavacca. *La crítica de San Agustín a la noción ciceroniana de república*. En: *Patrística et medievalia*. Volumen III, p. 55

(9) Markus, R.A. p. 69

(10) San Agustín. *Op. cit.* Libro XIX, capítulo 19.

(11) *Ibid.* Libro XIX, capítulo 27.

(12) “La ciudad celestial también usa 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, (...), y supedita la paz terrena a la paz celestial” (*La Ciudad de Dios*, Libro XIX, 17).

(13) Cary-Elwes. *Peace in the City of God*, en *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, Estudios sobre la “Ciudad de Dios”, I, pp. 428-429. Citado por Magnavacca, op. cit. p.61.

(14) Paul Weithman. *La filosofía política de Agustín*. En: *The Cambridge Companion to AUGUSTINE*, p. 246

(15) San Agustín, Sermones, LV, 9-13, en: Henri Paolucci, op. cit. pp. 48-49.

(16) Magnavacca, op.cit., pp. 61-62

(17) McClelland, op. cit., p. 102

(18) Ibid., p. 103

(19) Ibid., p. 104

(20) San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libro XIX, 4, 5.

(21) Ibid. Libro XIX, 4, 5

3. EL VALOR DE LA PAZ Y LA NECESIDAD DE UN GOBIERNO COERCITIVO

(1) Ibid. Libro XIX, 5.

(2) Ibid. Libro XIX, 5.

(3) Ibid. Libro XIX, 10.

(4) Ibid. Libro XIX, capítulo 13, 2

(5) Ibid. Libro XIX, capítulo 13, 1

- (6) Ibid. Libro, XIX, capítulo 13, 1.
- (7) Ibid. Libro XIX, capítulo 17
- (8) San Agustín, *Sermones*. CL, 4-5 en: Henri Paolucci, op. cit. pp. 118-119.
- (9) Paolucci, op. cit., p. XII-XIII, citando a Agustín: *La Ciudad de Dios*, XVIII, 2.
- (10) Ibidem, p. XIII
- (11) San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XIX, 13, 1.
- (12) Ibid., Libro XXII, 22, 1
- (13) Ibid., Libro XXII, 22, 1. Véase también el libro XIX, 16
- (14) “La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado que somete un hombre a otro con el vínculo de la posición social. (...). Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo. (...). Por eso el Apóstol aconseja a los siervos el estar sometidos a sus amos y servirles de corazón y de buen grado” (*La Ciudad de Dios*. Libro XIX, 15).
- (15) Weithman, op. cit., p. 243
- (16) Ibid., Libro XIX, 17
- (17) Ibidem, p. 243
- (18) San Agustín. Op. cit. Libro V, capítulo 17, 1
- (19) Rist. Op. cit., p. 212
- (20) Ibidem, pp. 213-214
- (21) Ibidem, pp. 215–216
- (22) Ibidem, p. 217
- (23) Ibidem, pp. 217-224
- (24) Ibidem, p. 225

(25) Ibidem, p. 230

(26) Ibidem, p. 247

(27) San Agustín. *Contra Fausto*, XXII, 75. En: Henri Paolucci, op. cit. pp. 163-164

(28) Ibid. XXII, 74-79. En: Henri Paolucci, op. cit. pp. 171-172

(29) San Agustín, *Cartas*, CLXXXIX, 4. En: Henri Paolucci, op.cit. p. 182

(30) Ibidem, p. 235

(31) Ibidem, p. 255

(32) McClelland, op. cit., p. 106

(33) Ibidem, p. 107

(34) Cf. Kolakowsky, Leszek. *Dios no nos debe nada*. p. 20

(35) Markus, R.A. Op. cit. pp. 83-84

(36) San Agustín. Op. Cit. Libro I, p. 29

(37) Markus, R.A. Op. cit. p. 104

EPÍLOGO

La doctrina agustiniana de las dos ciudades –la ciudad de Dios y la ciudad del Mundo- no hace referencia, pues, a ninguna sociedad histórica particular ni pasada ni presente ni futura. Ambas ciudades pertenecen al orden sobrenatural y, en esa medida, pertenecen al orden de las cosas eternas, no al orden de las cosas temporales. Se trata, pues, de dos principios éticos regulativos que ejercen influencia sobre los hombres que viven en sociedades históricas en la medida en que se proponen como diferentes puntos de partida –el amor a Dios, por un lado; el amor a uno mismo, por otro- entre los que el hombre debe elegir para orientar su conducta en el mundo.

Las sociedades políticas históricas están conformadas por miembros tanto de la ciudad de Dios como de la ciudad del mundo, es decir, por hombres que aman a Dios por sobre todas las cosas y por hombres que ponen el valor

supremo en cualquier otra cosa temporal (las riquezas, el placer, el poder, la gloria, incluso el conocimiento y la virtud si es que los aman por sí mismos y no como bienes subordinados a ese Bien Supremo que sería Dios). Ahora bien, el hecho de que la sociedad secular esté conformada por seres humanos cuya condición ontológica está marcada por el pecado original hace que dichas sociedades estén necesariamente condenadas a sucumbir tarde o temprano. Dicho en otras palabras, la naturaleza caída del ser humano que es el sello de su finitud es también el sello de la finitud y precariedad de la vida social y política. En tal sentido, no hay en el pensamiento político de Agustín ningún lugar para las utopías puesto que la única ciudad “ideal”, es, decir, perfecta, es la ciudad de Dios que no es de este mundo y a la que sólo accederán los elegidos por Dios luego del Juicio Final. En consecuencia, la salvación es siempre una salvación individual, lo mismo que la condena. Las sociedades políticas simplemente pasan, es decir, pertenecen al ámbito de lo contingente, de lo finito, de lo mortal, sin que tengan, ciertamente, la posibilidad que, sí tienen los individuos –no sólo como posibilidad sino como necesidad- de la resurrección para el día del Juicio Final.

Para Agustín el origen del Estado, es decir, de la autoridad política, se encuentra en el pecado original que puso en evidencia la pretensión del hombre de ser igual a Dios. Esa soberbia, ese orgullo, esa ambición es la que hace que los hombres sigan sus intereses particulares y entren en conflicto con los de los otros hombres, razón por la cual se hace necesaria la existencia de una autoridad política que tenga la capacidad coercitiva suficiente como para refrenar y corregir los impulsos humanos. En consecuencia, Agustín no le

asigna al Estado ningún papel formativo ni educativo ni mucho menos ético. A diferencia de la filosofía griega clásica que entendía que el Estado (*la polis*) debía ser la esfera en la cual el hombre alcance su perfección (*areté*), Agustín ve el Estado como una suerte de mal necesario que no aportará nada para hacer mejores a los hombres pero que es necesario para preservar el bien máspreciado que ellos tienen -la paz- en su peregrinaje a la ciudad de Dios o a la Ciudad del Mundo.

Dicha paz sólo es susceptible de ser mantenida a través del orden, que supone establecer una clara jerarquía entre gobernantes y gobernados, así como la delegación a los primeros del poder de coerción sobre los segundos. De ahí que para Agustín, no sea relevante el problema de la forma de gobierno o del tipo de constitución política. Sea cual fuere, si cumple con mantener la paz, estará cumpliendo su modesta pero necesaria función dentro del orden establecido por Dios.

Lo que define, en consecuencia, a un Estado es el que esté formado por seres racionales que amen o busquen las mismas cosas, independientemente de cuáles sean éstas. Es decir, lo que caracteriza a una sociedad política es que exista concordia en torno a un objetivo común que en última instancia no es otro que la paz, pues cualquier otro fin más alto –la justicia o la felicidad- sólo son alcanzables en la ciudad de Dios. Por lo tanto, la política –entendida como la esfera de lo público, de lo colectivo- no tiene ninguna relación con la elección de los fines últimos de la vida del hombre. Y es eso, precisamente, lo que permite la coexistencia, en el mejor de los casos, pacífica entre seres humanos

con creencias y valores distintos e incluso opuestos pero que están de acuerdo en una cosa: vivir en paz.

En tal sentido, el planteamiento de Agustín sobre el Estado puede calificarse de “minimalista”, en tanto le asigna un papel muy específico: el de mantener la paz, aunque para ello deba recurrir a menudo a la coerción y a la fuerza. Pero este “minimalismo” es la otra cara de un “escepticismo” político, en la medida, en que Agustín no cree que el Estado tenga papel alguno en la búsqueda humana de perfección moral. Escéptico respecto a la política, pesimista en relación a la vida social y realista en lo que se refiere a la condición finita del ser humano en esta vida mortal, la visión de Agustín sobre el destino del hombre sólo se ilumina cuando se dirige a esa ciudad celestial que nadie, excepto Dios, conoce y en relación a la cual el hombre debe mantener una actitud de fe, esperanza y caridad.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE SAN AGUSTÍN

San Agustín. *La Ciudad de Dios*. En Obras Completas. Volumen XVI. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1964.

San Agustín. *Contra los académicos*. En Obras Completas. Volumen III. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1971

San Agustín. *Del libre albedrío*. En Obras Completas. Volumen III. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1971.

San Agustín. *De la gracia y del libre albedrío*. En Tratados sobre la gracia. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1971.

San Agustín. *De la doctrina cristiana*. En Obras Completas. Biblioteca de Autores Cristianos Madrid. 1969.

San Agustín. *Confesiones*. En Obras Completas. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1974.

San Agustín. *De la vida feliz*. En Obras Completas. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

San Agustín. *De la verdadera religión*. En Obras Completas. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

St. Augustine. *The political writings*. Edited with an introduction by Henry Paolucci. Regnery Publishing, Inc. Washington, D.C. 1962.

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

Aaron Gurevich. *Los orígenes del individualismo europeo*. Crítica. Barcelona. 1997.

Alan Badiou. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos Editorial. Barcelona. 1999.

Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la república*. Gredos. Madrid. 1984.

Charles Norris Cochrane. *Cristianismo y cultura clásica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1982.

Charles Taylor. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós. Barcelona. 1996.

Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1973.

Eusebio de Cesarea. *Vida de Constantino*. Gredos. Madrid.

Hans Walter Wolff. *Antropología del Antiguo Testamento*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1975

John M. Rist. *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge University Press. 1995.

J.S. McClelland. *A History of Western Political Thought*. Routledge. London. 1998.

Leszek Kolakowsky. *Dios no nos debe nada: un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*. Herder. Madrid. 1996.

Luis Bacigalupo. Prólogo. En *Agustín de Hipona. Ensayos sobre su itinerario espiritual* de Gerardo Alarco Larrabure. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 1996.

Luis Bacigalupo. *Taller de Filosofía Medieval*. En: <http://blog.pucp.edu.pe/bacigalupo>

Markus, R.A. *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine*. Cambridge University Press. 1970.

Maurice Sachot. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Biblioteca Nueva. Madrid. 1998. 252 páginas.

Oakeshott, Michael. *La política de la fe y la política del escepticismo*. Fondo de Cultura Económica. México. 1998.

O'Meara, John. *The Charter of Christendom. The significance of the City of God*. The McMillan Company. New York. 1961.

Paul Weithman. *La filosofía política de Agustín*. En: *The Cambridge Companion to AUGUSTINE*. Cambridge University Press. 2001.

Puech, Henri Charles (director). *Historia de las Religiones*. Siglo XXI. Madrid. 1979.

Silvia A. Magnavacca. *La crítica de San Agustín a la noción ciceroniana de república*. En: *Patrística et medievalia*. Volumen III. Centro de Estudios de Filosofía Medieval. Buenos Aires. 1982.

