



# LA DECADENCIA DEL IMPERIO ROMANO DESDE LA PERSPECTIVA DE AGUSTÍN DE HIPONA

Miguel Ángel Rossi

[Conicet - Universidad de Buenos Aires]  
[mrossi@lorien-sistemas.com]

**Resumen:** La propuesta del artículo es profundizar en el entramado ético, cultural, teológico y político de la visión agustiniana tomando en consideración el carácter apologetico en el que se inscribe *La ciudad de Dios*. En otros términos, analizaremos la impronta ético-teológica agustiniana motivada por la decadencia de Roma, cuyo fin apologetico agustiniano es mostrar que tal ruina no se debió al abandono de las deidades romanas a favor del Dios cristiano, y que, como contrapartida, según la visión agustiniana, son las virtudes cristianas las únicas que hubiesen podido devolverle a Roma su esplendor.

**Palabras clave:** Agustín de Hipona - ética - política - teología - apologetica.

## The decline of the Roman Empire from the perspective of Augustine of Hippo

**Abstract:** The purpose of this article is to delve into the ethical, cultural, theological and political fabric of the Augustinian view, taking into consideration the fact that *The City of God* is framed in terms of apologetics. In other words, we will analyze the Augustinian ethical and theological mark as it is motivated by the decline of Rome, its aim as apologetics being that of showing that such a collapse was not due to the abandonment of the Roman deities on behalf of the Christian god and that, conversely, according to the Augustinian vision, Christian virtues are the only ones that could have given Rome its splendor back.

**Keywords:** Augustine of Hippo - ethics - politics - theology - apologetics

El tratamiento del concepto de república en Agustín toma como principal interlocutor al pensamiento filosófico-político ciceroniano, esencialmente a partir del *De Re Publica* de Cicerón<sup>1</sup>.

- 1 El tratado ciceroniano sobre la *República* estuvo sujeto a una serie de contingencias históricas y políticas que determinaron que se hayan conservado solo los dos primeros libros más o menos completos y fragmentos de los cuatro siguientes, conjuntamente con un episodio incluido en el libro VI, intitulado “El sueño de Escipión”. Al respecto, es sugestivo el estudio preliminar realizado por José GUILLÉN: “Mas los tiempos absolutistas del Imperio no fueron buenos para la obra política de M. Tulio; y así como las obras de filosofía se divulgaban sin inconvenientes, sobre el de *República* pesaba el obstáculo del veto imperial. [...] Dos siglos más tarde hay otra referencia a nuestra obra y luego se pierden sus vestigios. Petrarca la buscó con mucho interés, pero la dio por perdida definitivamente, aunque es posible que la tuviera en sus manos, leyendo en el monasterio de San Columbano de Bobbio el comentario a los salmos de San Agustín, sin sospechar que los caracteres iniciales que bajo el texto agustiniano resaltaban de

En primer lugar, Cicerón es para Agustín el arquetipo o modelo en donde el ejercicio retórico encuentra su mayor expresión. Recordemos que Agustín se traslada a Milán justamente para asumir un cargo de profesor oficial de retórica. En segundo lugar, Agustín presenta a Cicerón no solo como uno de los mayores teóricos políticos romanos; sino, también, lo sitúa como el principal referente en lo que respecta a denunciar la decadencia romana. Así, Agustín hace suyo el diagnóstico del jurista romano y lo utiliza con fines apologéticos en confrontación con las acusaciones paganas de su época. En palabras de Agustín: “*longe antequam Christi nomen eluxisset in terris, dictum est: ‘O urbem venalem, et mature perituram, si emptorem invenerit!’*” (“mucho antes de que el nombre de Cristo se difundiera por el mundo, se dijo ya: ¡Oh ciudad venal, pronto perecerás si hallases comprador!”). *Carta* 138. 3. 16. Trad. de LOPE CILLERUELO 1953a: 140-141).

En tercer lugar, Agustín echa mano a las categorías políticas ciceronianas para configurar su propia noción de Estado. Sin duda alguna este aspecto puede considerarse el núcleo fundamental en lo que atañe específicamente al pensamiento político del Hiponense, especialmente por el agregado agustiniano de la noción de verdadera justicia al concepto de justicia ciceroniano y el cambio de la no-

ción de justicia clásica a la noción de amor<sup>2</sup> –tomado en un sentido erótico y clásico– como fundamento de toda república.

En esta oportunidad nos concentraremos en el entramado ético, teológico y político de la visión agustiniana, tomando en consideración el carácter apologético<sup>3</sup> en el que se inscribe *La ciudad de Dios*. Es decir, la disputa del obispo acerca de las acusaciones paganas sobre la caída de Roma. De ahí que la matriz cultural sea central para visualizar el meollo del problema.

2 Con respecto a la noción de amor en Agustín, específicamente en *La ciudad de Dios*, pueden distinguirse diferentes modalidades, de las cuales al menos tres son esenciales: el amor en la versión del *eros* clásico, es el tipo de amor que determinará que alguien sea ciudadano de la ciudad de Dios o del diablo dependiendo del objeto de elección de la voluntad (si Dios o el mundo), aunque a veces Agustín hable de un amor falseado para el caso de los ciudadanos de la ciudad del diablo; el amor en su forma de caridad, que es el amor por excelencia de los auténticos cristianos y por último, el amor ágape, que tiene que ver con la gratuidad del amor divino. Al respecto, para profundizar en tal temática se recomienda el escrito de RIVERA DE VENTOSA (1967).

3 Si bien el objetivo por el cual Agustín escribió *La Ciudad de Dios* es de carácter fuertemente apologético, hay consenso académico en sostener que dicha obra colosal va mucho más allá de tal objetivo, pues su trascendencia se debe a que puede encontrarse en sus páginas una teología de la historia, mentada con carácter universal cuyo sujeto es la humanidad en su conjunto. De ahí la relevancia que tuvo como legado para el pensamiento Occidental. Para profundizar en las distintas visiones acerca de la historia en el cristianismo y su vinculación con la noción de apología, se recomienda el trabajo de José Pablo MARTÍN (2013).

cuando en cuando contenían nada menos que el tesoro de cuya pérdida se lamentaba, es decir, el *De República de Cicerón*.” (subrayado nuestro) (GUILLÉN 1986: XIX).

En otros términos, analizaremos la impronta ético-teológica agustiniana motivada por la decadencia de Roma, y cuyo fin apologético agustiniano es mostrar que tal ruina no se debió al abandono de las deidades romanas a favor del Dios cristiano, y que, como contrapartida, según la visión agustiniana, son las virtudes cristianas las únicas que hubiesen podido devolverle a Roma su esplendor.

### El Cicerón de Agustín y la denuncia ética

Como hicimos referencia, Agustín se vale de Cicerón para evidenciar la disolución de la república romana, hecho que se imputaba a los cristianos: utiliza al orador y filósofo en un doble sentido. De un lado, Cicerón es para el mundo romano un principio de autoridad y, por otro lado, es también un referente en sentido cronológico. Pues, si el diagnóstico de Cicerón es haber decretado el fin de la república romana, quedaba suficientemente probado, por diferencia temporal entre el contexto histórico de Cicerón y el surgimiento del cristianismo, que la religión cristiana salía ileso de tal responsabilidad:

Pero, si no hacen caso del que dijo que la república romana era pésima y en grado sumo disoluta, ni les importa que esté llena de máculas y desvergüenzas, de pésimas y rotas costumbres, sino tan solo que subsista y se mantenga en pie, oigan. Y oigan no, según se refiere Salustio, cómo llego a ser pésima y disolutísima, sino cómo ya entonces había perecido y no se

conservaba rastro alguno de república, según demuestra Cicerón (*Ciudad de Dios* 2. 21)<sup>4</sup>.

Más aún, Agustín puede argumentar que de haber existido la doctrina cristiana, esta podría haber sido una extraordinaria guía para evitar la corrupción de las costumbres, hecho que tanto Cicerón como Agustín acentúan como la enfermedad principal de la disgregación del cuerpo social:

[...] los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república (*doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae*) dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo. Dennos tales provincias, tales maridos, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de las deudas del fisco, como los quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que, si se la obedeciera, prestaría un gran vigor a la república (*Carta* 138. 2. 15, trad. de Lope CILLERUELO 1953a: 140-141).

Hay un aspecto de esta cita que consideramos central para caracterizar la cosmovisión agustiniana con respecto a la política, dado que, más allá de la impronta ética con la cual Agustín reviste los postulados y preceptos de la doctrina cristiana, es evidente, por lo menos en este párrafo específico, que Agustín se abre

4 Las traducciones de *La ciudad de Dios* corresponden a la edición canónica de Fr. José MORÁN (1958).

a la posibilidad de constituir un orden terrenal orientado en perspectiva cristiana. Así, los postulados de la doctrina cristiana, lejos de constituir un desprecio por el ordenamiento temporal, extrapolado en aras de una dimensión supraterrrenal, se convierten en un óptimo medio para asegurar la concordia social, categoría más que central para el mantenimiento de toda república. Tal vez, en este aspecto, es probable que Agustín se haga eco de cierta tradición neoplatónica orientada, fundamentalmente, en perspectiva política, específicamente en alusión al Platón de *República*, en tanto el filósofo ateniense plantea en su célebre texto de madurez que el buen legislador debe plasmar las leyes de la república sensible, teniendo como modelo la república inteligible. De ahí, que la noción de utopía<sup>5</sup> alcance un sentido profundamente regulativo. Es decir, si por un lado Platón descrea de la posibilidad de instaurar un ordenamiento inteligible en el mundo sensible, por otro lado, es consciente de que aquel constituye un horizonte axiológico indispensable para todo régimen político que se aprecie de justo. Es claro que dicha perspectiva se hace presente, aunque

---

5 Usamos el término si bien es anacrónico utilizarlo para Platón, pues la utopía irrumpe como género literario a partir de la pluma de Tomás Moro. Más lo cierto es que en Platón existe por lo menos una de las notas esenciales del género, aquella que refiere a la regulación de lo real a partir de una construcción ideal. Asimismo, también Platón se vale de la construcción ideal de su república para criticar el contexto democrático de su época.

solo algunas veces, en el pensamiento de Agustín<sup>6</sup>, cuestión que esbozaremos más adelante.

Por otro lado y más allá de las profundas diferencias que separan a un autor pagano –como el caso específico de Cicerón– de un autor cristiano, hay puntos esenciales en lo atinente al diagnóstico de la destrucción de la república (claro que en Agustín se trata del Imperio), en los que ambos pensadores van a coincidir. Es evidente que la mirada agustiniana estará condicionada por la lectura del texto ciceroniano. De ahí que Agustín asuma como propio lo que crea conveniente o apto para sus fines apologeticos y silencie algunos aspectos puntualizados por Cicerón como fundamentales para la conservación de la república, como el caso específico del culto cívico-religioso de los romanos. Vayamos, entonces, a tres puntos claves en los que las coincidencias son categóricas:

- a) La emergencia del interés privado en detrimento del bien común, que indudablemente es uno de los criterios de demarcación para distinguir la legitimidad o no de los regímenes de gobierno; en términos clásicos, formas puras o impuras de regímenes.

---

6 Fundamentalmente porque Agustín demarca con mucha claridad que tanto la ciudad de Dios como la ciudad del diablo son categorías espirituales que no pueden estar localizadas de manera institucional o geográfica.

- b) La importancia asignada al papel de la milicia como resguardo o sostén de la república, mentada principalmente en términos morales:

También en el libro sobre la guerra de Catilina (*In libro etiam belli Catilinae*), por cierto antes de la venida de Cristo, ese su nobilísimo historiador no dejó de narrar cómo el ejército del pueblo romano (*exercitus populi Romani*) se dedicaba al amor, al vino, a poner altos precios a las estatuas, tablas pintadas y vasos cincelados, a robarlos privada y públicamente (*Carta* 138. 3. 16, trad. de Lope CILLERUELO 1953a: 140-141).

Asimismo, recordemos que gran parte de la decadencia del Imperio romano se debió esencialmente a la emergencia de un gran número de mercenarios en las filas de sus ejércitos, consecuencia inevitable si se toma en cuenta las extensas fronteras que Roma debía custodiar, motivada por el traspaso de una lógica republicana a una lógica imperial. Incluso, suele decirse irónicamente que en la última etapa del Imperio, Roma integraba en sus milicias a sus propios enemigos (BARROW 1950: 67).

Desde una óptica análoga puede apreciarse, también, la postura de José Luis ROMERO, claro que demasiado lejos del contexto ciceroniano, para referirse, ahora, a la decadencia imperial. Afirma que si bien, en el 423, Valentiniano III sucedió en el trono a Honorio y trató de canalizar a los invasores asimilándolos a las tropas mercenarias que desde antiguo

poseía el imperio a su servicio, cada vez era más ficticio el control imperial. Los jefes bárbaros mandaban en los hechos (ROMERO 1977: 18).

- c) El espíritu de avaricias y la acumulación de las riquezas:

¿Tendrás que esperar que yo exagere los inmensos males que la creciente iniquidad (*iniquitas*) trajo con la fortuna próspera? Esos mismos autores que a veces se comportaron con harta prudencia vieron que se había de lamentar más la abolición de la pobreza que la de la opulencia romana. Porque en aquella se mantenía la integridad de las costumbres (*morum integritas*), mientras que por esta irrumpió, no sobre los muros de la ciudad, sino sobre sus conciencias, una perversidad cruel, peor que cualquier enemigo (*Carta* 138. 3. 16, trad. de Lope CILLERUELO 1953a: 142-143).

Cita que se complementa íntegramente con el propio texto ciceroniano:

Hay que tener por muy afortunado a quien no considera ni llama bienes las fincas, los edificios, los rebaños, ni las grandes cantidades de oro, o de plata, porque sus frutos le parecen de poca importancia, limitado su uso, insegura su posesión, y las ve muchísimas veces en posesión de hombres perversos. [...] aquel que considerando los mandos y nuestro consulado entre las cosas necesarias, no entre las deseables, juzga que hay que desempeñarlas por el sentido del deber, no por esperanza alguna de premio o de gloria (*Sobre la República* 1. 27, trad. de José GUILLÉN).

Habría que resaltar en este aspecto, cómo Cicerón imbuido de una fuerte influencia estoica, relativiza los bienes terrenales, sobre todo al compararlos con la inmensidad y eternidad del universo. Dicho tópico será maximizado por Agustín, obviamente en perspectiva cristiana, y orientado a enfatizar la contingencia de los bienes temporales<sup>7</sup>.

La problemática de la riqueza también será una de las constantes del pensamiento clásico. Recordemos que Aristóteles advirtió en *Política* acerca de los peligros que supone el traspaso de la economía a la esfera pública, lo que en términos modernos llevaría a pensar la política como una función de la economía (ARENDE 2005). Y el mismo Platón en su *República* tomó como tipo ideal de polis aquella anclada en la moderación, tanto en lo que respecta a su territorio como a un sistema de necesidades y bienes; evitando así las posibles carencias y excesos como instancias corruptivas de las buenas costumbres. Lo cierto es que el modelo ciceroniano de república no podía no identificarse con un fuerte ideal comunitario y obviamente, al caracterizar dicha noción, la referencia al ideal de polis

griega era un camino obligado, especialmente cuando se quería remarcar una contraposición entre la lógica republicana y la lógica imperial, como matrices diametralmente opuestas. Por ende, no son pocos los comentaristas que sostienen que Agustín reivindicaba el ideal de la antigua república romana justamente desde una valoración negativa con respecto a la lógica imperial. Nosotros acordamos en parte con esta interpretación, dado que también pueden encontrarse en Agustín referencias altamente positivas con respecto al Imperio romano, sin ir más lejos, cuando le atribuye a aquel haber sido un excelente medio para la propagación del cristianismo. De todos modos, tal postura se complementa con la idea de providencia divina en tanto es mérito del designio divino y no de la lógica imperial en cuanto tal, aunque la existencia de emperadores cristianos y la impronta del catolicismo como religión oficial del Imperio no son hechos irrelevantes para una apreciación positiva por parte de Agustín. Recordemos, por ejemplo, que Agustín se valió de la coerción del Estado en el contexto de la ardua polémica con los donatistas (SESÉ 1993: 122)<sup>8</sup>. De este he-

7 Recordemos que para Agustín los bienes terrenales son bienes creados también por Dios, incluso a veces habla de bienes inferiores; la cuestión será no alterar la jerarquía de los bienes, vale decir, anteponer, por ejemplo, la paz terrenal sobre la paz eterna. El problema, rasgo específico de los ciudadanos de la ciudad del diablo, es que ellos absolutizan los bienes materiales, cuando estos bienes deberían ser un medio para llegar a Dios.

8 El cisma donatista se sitúa a partir de la polémica con Diocleciano (284-305). Dicho emperador lanzó contra los cristianos una de las persecuciones más duras que la Iglesia hubo de soportar: "Aquella persecución, que duró diez años, ocasionó la muerte de varios mártires [...] Cuando Diocleciano ordenó destruir los Libros Sagrados, varios obispos asintieron; se los calificó de traidores. Donato, obispo de Numidia, denunció la actitud complaciente del obispo de Car-

cho dan cuenta algunas de sus cartas más importantes. Asimismo, habría que señalar que el Hiponense no se constituyó en una excepción al usar la represión del Estado en defensa de la religión oficial. De hecho, se trata de una tradición arraigada en la Antigüedad; si bien es dable destacar que la Roma pagana fue muy tolerante con las religiones extranjeras siempre que no entraran en contradicción con el ‘culto al emperador’, uno de los puntos más álgidos con el cristianismo naciente (MARKUS 1995)<sup>9</sup>.

Otro de los posibles nexos que también servirán como punto de comparación entre ambos pensadores –Agustín y Cicerón– se vincula con la noción de ‘autoridad’, interpretada como servicio y vocación colectiva en desmedro del interés particular

---

tado, Cecilio, que había entregado los libros santos” (Sesé 1993: 122). Asimismo, dos de los puntos claves de la doctrina donatista son: la fidelidad a la tradición conjuntamente con un ideal riguroso de pureza que cuestionaba la administración de la eucaristía por sacerdotes impuros. Este último aspecto es central para la polémica con Agustín. De hecho, Agustín distingue entre oficio y persona.

- 9 MARKUS (1995) hace hincapié en la relevancia que tiene para Agustín establecer una hermenéutica del castigo, no solo en lo que respecta a su dimensión coercitiva sino también correctiva como instancia central en la constitución de una estrategia pastoral. No fueron pocas –afirma MARKUS– las veces que Agustín sostiene que la violencia era como una medicina que beneficiaba al enfermo. Por ende, concluye que para el obispo de Hipona no habría separación entre la esfera del Estado y la de la Iglesia a la hora de pensar en reprimir tanto a los paganos como a los herejes.

–cuestión estrictamente vinculada a lo que anteriormente puntualizamos en la demarcación de regímenes puros e impuros de gobierno–; tópico introducido ya por Platón en *República* cuando hace referencia a la relevancia del gobierno del filósofo<sup>10</sup>.

A pesar de los posibles acuerdos entre Platón y Cicerón, hay dos instancias en las que las diferencias son insalvables: a) el jurista romano privilegia la vida activa<sup>11</sup> sobre la vida

---

10 Convencido de que solo la figura del filósofo puede garantizar la conjunción del poder del pensamiento con el poder político. En su último tratado, *Leyes*, Platón relativiza su postura en tanto la filosofía o los filósofos son concebidos como consejeros de los gobernantes. De todas maneras, es claro que Platón sigue sosteniendo una ‘episteme política’ reservada a unos pocos, en desmedro de la práctica política de su tiempo, vinculada esencialmente a la democracia. Por otra parte, recordemos que el argumento central de por qué el filósofo aceptaría el ejercicio del gobierno, radica únicamente en el temor de ser gobernado por hombres inferiores. Es decir, existiría una cierta deconstrucción de la ‘obligación política’.

11 FINLEY (1986: 168) pone énfasis en la relevancia que tiene para Cicerón la vida activa por sobre la vida contemplativa, afirmación que justifica a través de su lectura de *La República* ciceroniana: “Cicerón localizó el diálogo en 129 a. C., señalando así su opinión pesimista del estado de la *res publica* en aquel momento; y eligió como protagonistas principales al famoso general Escipión Emiliano y a Leilo, socio suyo bastante insignificante, señalando el punto de vista que se afirma explícitamente más de una vez en la obra, es decir, que lo que un hombre de estado romano con experiencia tiene que decir es ‘mucho más jugoso que todos los escritos griegos juntos’ (1. 23. 37)”. El tópico de la relación entre la vida activa y la vida contemplativa constituye una de las disputas teóricas más importantes del

meramente contemplativa, aunque sin descuidar esta última –necesaria también– para el plano del discernimiento o deliberación de las buenas acciones; b) en la república ciceroniana los gobernantes y ciudadanos, lejos de tener un desinterés por la ‘cosa pública’ –que es el problema de Platón cuando intenta legitimar por qué el filósofo termina aceptando el ejercicio de gobierno– acontecería lo contrario, en tanto es interés primordial de aquellos dada la identificación entre hombre y ciudadano. No olvidemos que subyace la idea estoica del ciudadano universal que supone a su vez el anclaje en lo particular, traducido por ejemplo en el amor y obligación moral hacia la patria, interpretando a esta como una partícula del universo. Dicho ideal estoico también es asumido por Agustín, en tanto entraña la idea de un derecho natural que prescribe, por ejemplo, amar y cuidar en primer término a los más allegados: familia, amigos, etcétera y, extrapolarse, luego, al género humano. El concepto de ‘hospitalidad’ hacia el extranjero es un referente demostrativo.

No obstante lo antedicho, en lo que respecta al Hiponense, su posición en torno al ejercicio de la política es muy ambigua. Pues si bien algunas veces interpreta el ejercicio de la política como vocación, aunque mucho más laxa que en el caso ciceroniano, motivada en cierto sentido por valores trascendentales que van más allá de los destinos de la patria terrenal,

---

ideario republicano, cobrando un punto de maximización en el humanismo cívico florentino, especialmente a partir del 1400.

otras tantas, Agustín hace hincapié en el anhelo de dominio personal en desmedro del interés colectivo, caracterizando a la primera modalidad (el interés personal) como uno de los rasgos centrales de la esencialidad política. Dicha percepción cobra fuerza específicamente a partir del arquetipo en que puede pensarse el acto fundante de la política, el anhelo humano de ocupar el lugar de Dios. Vayamos a una cita clave en lo que atañe al fundamento de la politicidad<sup>12</sup>:

Esto es prescripción del orden natural. Así creo Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido,

---

12 Al respecto es interesante observar, tal vez por el carácter retórico del pensamiento de Agustín, cómo pueden encontrarse interpretaciones discordantes en relación a la política, aquella que identifica politicidad con sociabilidad y el reverso de la misma que pone el acento en la escisión entre ambas dimensiones. Desde esta perspectiva es muy sugerente la hermenéutica de TRUYOL Y SERRA (1944), quién distingue en Agustín una visión negativa, una visión positiva y una visión ecléctica de la política.



pues, la culpa, no la naturaleza (*Ciudad de Dios* 19. 15).

## El Estado como república y la cuestión idolátrica

El problema de la idolatría es ante todo un problema religioso-político, dado que tanto los griegos como los romanos se caracterizaron por una religión civil<sup>13</sup>. Agustín realiza un estudio comparativo entre la cultura griega y la cultura romana<sup>14</sup>, para asignarle una mayor importancia y dignidad a esta última, fundamentalmente en lo referente a la in-

vención del derecho y el orden de sus instituciones, que han sido, en parte, el motivo fundamental de la virtud civil de los romanos. Nuestra visión pone énfasis en la escisión que realiza Agustín entre el derecho y la práctica ciudadana con respecto a la literatura y el teatro, vinculados, a su vez, con los tópicos religiosos.

Los romanos, empero, como en la susodicha disputa sobre la república se gloria Escipión, no quisieron tener expuestas su vida y su fama a los baldones de los poetas, estableciendo pena capital contra el que osara componer semejante poesía. Pena esta que con harta buen sentido establecieron para sí propios, pero con soberbia irreligiosidad para sus dioses. De ellos, como supieran que llevaban, no solo con paciencia, sino muy a gusto, los baldones y afrentas lacerantes de los poetas (*Ciudad de Dios* 2. 12).

Agustín enfatiza –no sin cierta ironía– la estricta conexión entre la literatura, el teatro y la vida de los dioses, consciente de que dicha trilogía constituye, en parte, el núcleo de la cultura antigua, incluso conformando el corazón de la *paideía*. Dichas manifestaciones culturales, lejos de mentarse desde una dimensión ficcional, constituyen profundos procesos de identificación tendientes a generar determinados tipos de valores. Al respecto, nada mejor que la siguiente cita para justificar lo antedicho:

Es precisamente en Virgilio, al que estudian los niños a fin de que, embobados desde esos tiernos años en el mayor, más famoso y mejor poeta, no

13 Puntualmente para el caso romano, es importante la observación del profesor FINLEY (1986: 42): “El calendario estaba cargado de días sagrados y festivos, cada uno con sus rituales estrictos, meticulosamente observados, a menudo con el retraso consiguiente, e incluso interrupción de los asuntos públicos y privados. No se emprendía una acción pública, y pocas privadas, sin suplicar a los dioses de antemano, mediante oraciones y sacrificios, y sin compensar después por los éxitos con regalos y dedicatorias”.

14 Es por demás interesante la observación de JAEGER (1985: 54) en torno a las diferencias metodológicas entre los griegos y los romanos sobre de la certidumbre religiosa. Al respecto, afirma: “Después de que filósofos epicúricos y estoicos han mostrado lo que sus filosofías pueden decir sobre este problema, el interlocutor del libro III –se refiere al *De natura deorum* de Cicerón– que es un escéptico en materia filosófica y a la vez el *Pontifex maximus* del Estado romano, rechaza sus argumentos racionales sobre la existencia y la naturaleza de los dioses como algo sujeto, por principio, a la sospecha lógica, y declara que no puede aceptarlo como base de su conducta religiosa. La única base que puede encontrar a esta es la aceptación de la religión en que se funda el Estado romano o la autoridad de la tradición”.

se les olvide fácilmente, según el dicho de Horacio: ‘El olor que se pega una vez a una vasija, le dura después mucho tiempo’ (*Ciudad de Dios* 1. 3).

Por otro lado, la problemática axiológica y sus agudas tensiones entre paganismo y cristianismo implican profundas consecuencias culturales, sociales y políticas. Desde esta óptica es más que sugerente la observación de MACINTYRE:

No podemos demorar más la observación de que el contraste más agudo con el catálogo de Aristóteles no lo presenta Homero ni nosotros, sino el Nuevo Testamento. Porque el Nuevo Testamento, además de alabar virtudes de las que Aristóteles nada sabe –fe, esperanza, amor– y no mencionar virtudes como la *phrónesis*, que es crucial para Aristóteles, incluso alaba como virtud una cualidad que Aristóteles contabilizaba entre los vicios opuestos a la magnanimidad, esto es, la humildad. Además, puesto que el Nuevo Testamento ve al rico claramente destinado a las penas del infierno, queda claro que las virtudes capitales no están a su alcance; sin embargo, sí lo están al alcance de los esclavos. El Nuevo Testamento diverge de Homero y Aristóteles no solo en los conceptos que incluyen en su catálogo, sino además en la forma que jerarquiza las virtudes (*Tras la virtud*. MACINTYRE 2001: 227-278).

Sin restarle importancia a la observación de MACINTYRE, especialmente en lo que respecta a la tensión entre paganismo y cristianismo, politeísmo y monoteísmo, no es menos cierto que algunas virtudes paganas

fueron asumidas y redefinidas por la Antigüedad tardía y el pensamiento medieval. No podemos perder de vista que toda la primera parte del pensamiento medieval posee una fuerte influencia neoplatónica, sin ir más lejos, la influencia de Plotino en Agustín y de Aristóteles en Tomás de Aquino. Verdad es que tales adaptaciones o redefiniciones no fueron sin silenciar diversos aspectos nodales del pensamiento clásico<sup>15</sup>.

Agustín efectúa una valorización positiva de las virtudes romanas, por supuesto que no sin cierta ambigüedad. Profundicemos en dicho entramado. Al respecto, consideramos que el texto de Francisco Tomás RAMOS nos aporta una claridad magistral sobre dicha temática. El autor hace un rastreo de la noción de ‘virtud’ a través del *Epistolario* agustiniano: “*Todos os autores, tanto os mais antigos como os mais recentes, chaman atenção para o fato básico do juízo ambivalente de Agostinho acerca do Império Romano, assumindo a respeito, porém, posições discordantes*” (RAMOS 1984: 206).

---

15 Sin duda alguna, una de las diferencias fundamentales entre cristianismo y paganismo girará en torno a la noción de naturaleza. En el caso del cristianismo, se concebirá la naturaleza como el medio de sobrevivencia del hombre, acentuando un fuerte carácter antropocéntrico, mientras que en el caso del paganismo vale la sugerencia de IERARDO (2015: 40) “Y lo pagano, en algún punto, termina siendo una religión cósmica, una religión de la naturaleza. No la naturaleza como idea o fundamento de un orden superior, sino como poder vital, misterio, sugestión poética, veneración de fuerzas sobrehumanas. La naturaleza divina. El universo donde juegan y viven los dioses”.

Como bien señala RAMOS, habría dos posiciones extremas –y entre ellas una cierta gama de matices– acerca de la apreciación agustiniana del Imperio. Dichos posicionamientos oscilan, en un extremo, en la identificación entre el Imperio con la ciudad terrena, sobre todo a partir de la lógica de dominio que, por otro lado, marcó el origen mismo de Roma conjuntamente con el culto politeísta y su incidencia en la corrupción de las costumbres. Por otro lado, y en los propios términos del autor:

*Na realidade Agostinho reconhece os valores éticos, políticos, culturais expressos pelo Império Romano [...] Na mesma obra De civitate Dei são numerosos os textos nos quais se pode perceber uma atitude (sua) não polémica (RAMOS 1984: 207).*

Incluso, junto con RAMOS, podemos afirmar que el Hiponense da un paso aún mayor al percibir la magnanimidad del Imperio en términos de la providencia divina. Tal vez, en este aspecto, Agustín tenga presente a los emperadores cristianos, como Constantino y Teodosio. Esta observación sitúa a Agustín en una posición mucho más moderada en lo que respecta a la política que la primera patología o padres de la Iglesia, por la sencilla razón de que no es lo mismo un contexto sociopolítico de persecución al cristianismo, incluso donde emergía como paradigma de excelencia cristiana la figura del mártir, que cuando la religión católica pasó a ser la religión oficial del Imperio. De este modo, si bien en la primera patristica

era lógico postular la invalidación de la participación en política de los cristianos, en tanto identificación con el reino de lo demoníaco, a partir de los emperadores cristianos, la situación se invierte completamente e incluso la política se inviste de un oficio<sup>16</sup> y vocación cargado de moralidad.

A modo de ejemplificación, tomemos como punto de referencia la teología de Eusebio<sup>17</sup>, pues, como acota NISBET:

Constantino, observa Hanning, se convierte para Eusebio en el ‘último patriarca’, en un nuevo Abraham en quien se cumple literalmente la promesa que Dios hizo al viejo patriarca. El Imperio romano, encabezado por Constantino, se convierte en una fuerza de la providencia en la historia, y promete un mundo cristiano cada vez mejor (NISBET 1981: 86).

16 El tema de los oficios será un tópico central para el ideario de la reforma protestante, en tanto sacralización de las funciones o labores que habrá que realizar en la sociedad terrena. Por tanto, el cumplimiento responsable del oficio como servicio al prójimo será uno de los puntos principales para agradar a Dios.

17 Al respecto, y reflexionando acerca de las distintas modalidades de mentar la noción de historia en el cristianismo, José Pablo MARTÍN sostiene: “Un cuarto modo, que no es sino la profundización del anterior, consiste en presentar una historiografía universal de la humanidad, desde los orígenes de los protopadres, dentro de la cual el cristianismo se ubica como el *télos* de la historia misma. Esto ocurre plenamente bien en Eusebio de Cesarea, cuando escribe en el siglo IV por primera vez una *Historia Eclesiástica*, en diez libros. Hubo sin embargo anteriores acercamientos a la historiografía durante el siglo II...” (MARTÍN 2013: 67).

De esta forma, puede reflejarse en la teología eusebiana la creencia en que el reinado de Constantino, como emperador cristiano, constituye el antiguo sueño de la paz romana, ahora sustentada por los principios de la doctrina cristiana. Por otra parte, hay que recordar que para Eusebio, Constantino reviste una doble virtud, no solo como cristiano sino también como héroe imperial, pues consigue la pacificación y unificación del Imperio tras un largo período de luchas internas. Asimismo, habría que señalar que Agustín es presa de una cierta ambigüedad en lo que respecta a legitimar una visión que hace del emperador el episcopado en mayúscula del Estado. Agustín nunca perdió de vista que el orden político es algo que atañe exclusivamente al terreno de lo meramente humano. De ahí la relativización que el Hiponense hace a veces de la esencialidad imperial, incluso la cristiana.

Profundicemos, por tanto, en la impronta constantineana, no solo porque esta fue constitutiva de la historia de Occidente, sino porque a través de ella se hace más inteligible la valoración agustiniana en torno al derecho, en sintonía con el 'verdadero culto a lo divino' y, obviamente, en clave monoteísta. Al respecto, consideramos que el marco teórico que nos ofrece el excelso medievalista Walter ULLMANN es más que relevante. Pues a partir de un significativo texto suyo, podemos percibir nítidamente la simbiosis perfecta entre derecho romano e Iglesia.

ULLMANN entiende que un objetivo –por no decir el objetivo cen-

tral– del gobierno de Constantino, fue la instauración, renovación y renacimiento del antiguo esplendor y gloria de Roma, motivo por el cual era necesaria la cooperación de todos los súbditos del Imperio. Así, para el célebre comentarista, Constantino se situó por encima de todas las facciones y particularidades, asumiendo, consecuentemente, una posición de guardián o gran tutor con respecto al Imperio que le fue concedido.

Con respecto a la Iglesia, ULLMANN puntualiza:

La Iglesia cristiana se convirtió en parte del sistema legal romano y quedaba desde entonces sometida en todos los aspectos a las decisiones del legislador, a saber Constantino mismo [...]. Esta fue una medida muy efectiva, que habilitó y alentó a los cristianos a tomar parte en los asuntos del Imperio. En su carácter corporativo, los cristianos se transformaron en un elemento integral de la organización, la estructura y el orden públicos, precisamente porque formaban corporaciones legalmente reconocidas (ULLMANN 1993: 14).

De esta forma, ULLMANN continúa aduciendo que, justamente por haber sido integrada al orden público legal, el derecho romano le era directamente aplicable. Más aún, las cuestiones específicas del antiguo derecho romano, tendiente a legislar, entre otras cosas, las cuestiones que atañen al orden sagrado; ahora, son aplicadas con singular fuerza a la Iglesia cristiana.

Lo interesante de esta inclusión fue el hecho espontáneo, aunque no

por eso no direccionado, con el cual se posibilitó dicha simbiosis:

Se puede aseverar con toda razón que la familiaridad de los cristianos con la situación jurídica explica la ausencia en esa época de toda 'protesta' por parte de ellos contra la intervención del gobierno imperial en asuntos de la Iglesia.

En verdad el gobierno de Constantino fue testigo de la más notable confluencia entre las ideas monoteístas cristianas y los principios monárquicos romanos, y el significado de esta confluencia puede evaluarse mejor si vemos con el telón de fondo del derecho público romano. La poliarquía debió ceder ante la monarquía, del mismo modo que el politeísmo debió dejar el paso al monoteísmo. Ninguna de las medidas de gobierno tomadas por Constantino en relación a los cristianos estuvieron fuera de su estricta competencia constitucional: de hecho ellas estaban plenamente dentro de la estructura del derecho público romano (ULLMANN 1993: 16).

Por otro lado, dicha cosmovisión fue también reforzada por la posición cristiana, en tanto convicción –siguiendo a San Pablo– que toda autoridad humana proviene de la potestad divina. Por otro lado, en lo que atañe específicamente a la cuestión del derecho público romano, es relevante tener en cuenta que, a partir del siglo IV, este había alcanzado amplias connotaciones, incluso abarcando todos los asuntos relacionados con la religión, su culto y práctica, así como también a lo que incumbe al orden de lo administrativo. Vale decir, sacerdotes y lo que respecta al despliegue

de sus funciones. De hecho, múltiples instancias judiciales quedaban en manos de estos, legitimados por derecho constitucional romano. Por ende, no fueron pocas las veces que Agustín como obispo de Hipona, debió ser árbitro de determinadas rencillas y conflictos entre los ciudadanos.

Retomando el tema de las virtudes cívicas romanas, Agustín también es oscilante en este punto. En tal sentido, habría que señalar que a diferencia de su *Epistolario*, en donde tiene una visión más moderada, en *La ciudad de Dios* su mirada es más negativa con respecto a las virtudes humanas. De todas formas, es relevante advertir que lo que influye en el Hiponense en tal posición, no es tanto la polémica con los paganos, sino la polémica con los cristianos disidentes de la Iglesia Católica y en relación con este tema específico, sobresale la disputa contra los pelagianos<sup>18</sup>:

*De fato, a longa carta 217 toda enteira procura demostrar a Vital, em oposiçao a Pelagio, que 'a gracia de Deus não consiste no livre-arbítrio, nem na lei ou na doutrina, mas é dada para cada ato do homem'* (RAMOS 1984: 208).

18 Es importante explicitar en relación con el tema de las virtudes, sobre todo si se las piensa en clave de libre arbitrio, que en el propio Agustín se encuentran visiones antagónicas. Por ende, es más que relevante la confrontación entre Lutero y Erasmo en torno de la noción de libre arbitrio: en el caso de Lutero, para poner énfasis en la noción de predestinación y basándose en ciertos pasajes de la *Ciudad de Dios*; en lo que respecta a Erasmo, defendiendo la idea de libre arbitrio humano y focalizado en el Agustín del *libero arbitrio*.

Así, Agustín quiere probar que las virtudes humanas por sí mismas, sin el auxilio de la gracia divina, son una nada, o más que una nada un auténtico vicio. De esta forma, Agustín reconoce las virtudes cívicas romanas, pero también está persuadido de que ellas fueron un designio de la providencia divina.

Intentemos, por tanto, resumir aún más la posición de Agustín con respecto al concepto de virtud. Por un lado, cabría la posibilidad de mentar una visión más flexible del concepto de virtud, especialmente cuando Agustín se refiere a las virtudes cívicas de la antigua república romana y que se corrompe, tal cual declara Cicerón. Agustín no vacila en afirmar que para que algo se corrompa en algún momento tuvo que no estar corrompido, argumento que le sirve para contrarrestar las acusaciones paganas del saqueo de Roma, motivadas por el castigo del abandono de los dioses tutelares en favor del Dios cristiano.

Por otro lado, Agustín hace referencia al concepto de virtud perfecta. Vayamos directamente a la cita:

La virtud que ahora posee el hombre es perfecta en el sentido de que su perfección incluye el verdadero conocimiento (*veritate cognitio*) y la confesión humilde de la misma imperfección. Esta pequeña justicia (*parva iustitia*) perfecta en la medida que lo consiente esta flaqueza, es perfecta cuando no deja de comprender lo que le falta (*Contra duas epistolas Pelagianorum* 3. 7. 19. Traducción de Victorino CAPÁNAGA 2009: 502).

Para comprender esta cita es necesario no perder de vista que además de confrontar con el pelagianismo, Agustín refuta al estoicismo de su época, que independientemente de las profundas diferencias que existen entre el pelagianismo y el estoicismo, habría un punto de común acuerdo: la autonomía de la decisión humana. Por tal razón, el Hiponense sostiene que se deberá contar con el auxilio divino para que el hombre pueda reconocer su flaqueza, que en términos teológicos podemos caracterizar como el estado de pecado. Razón por la cual Agustín hablará de verdadera virtud: “La verdadera virtud consiste, por lo tanto, en hacer buen uso de los bienes y de los males y en referirlo todo al bien último, que nos pondrá en posesión de una paz perfecta e incomparable” (*Ciudad de Dios* 19. 10).

A su vez, en el libro IV de *La Ciudad de Dios* todavía es más explícito y no deja lugar a posibles interpretaciones. “La virtud verdadera es un don de la gracia, y no porque lo sea de nombre, sino porque lo es en realidad” (*Contra Iulianum* 4. 8. 48).

En este último caso se hace más visible la referencia a la virtud en su sentido específicamente sobrenatural. Los pelagianos, para sostener una teoría de la virtud autónoma, se aferraban a una moral que pretendía independencia con respecto a todo condicionamiento sobrenatural. Frente a tal cosmovisión, Agustín radicaliza su concepción acerca de la virtud en sentido sobrenatural. Por tal motivo, el obispo de Hipona insiste en que no puede hacerse abstrac-

ción de las intenciones, sino que hay que atenerse al orden establecido por Dios. Precisamente para polemizar con los pelagianos presenta el caso de los paganos que, aunque puedan realizar obras que por sí mismas puedan juzgarse como buenas (moral objetiva), esto no basta para hacer buena la voluntad de una persona. Será entonces la rectitud de intención la que determine, en última instancia, el carácter moral de cada voluntad<sup>19</sup>. Pero Agustín va todavía un poco más lejos, pues define a la rectitud de intención como un ordenamiento correcto en el amor. Por lo tanto, si una voluntad no refiere sus acciones a Dios –y un impío, por definición, tiene la voluntad quebrantada o desviada–, entonces es natural que Agustín concluya que aquel no posea verdadera virtud. Al respecto, nos resulta ilustrativa la reflexión de RUIZ:

[...] aunque en San Agustín no se encuentra una teoría ética estructurada, un verdadero sistema moral, sin embargo, en la práctica está suponiendo unas premisas de muy largo alcance. Un hecho moral en abstracto, obje-

tiva o materialmente bueno, puede estar viciado por una intención o fin menos recto (RUIZ 1993: 386).

En relación con dicha problemática, Agustín carga de sentido su polémica con el estoicismo. Para estos, la vida feliz solo puede consistir en el ejercicio de la virtud, focalizada, a su vez, en el despliegue de las potencialidades intrínsecas del alma. Pues, siguiendo la senda aristotélica, el ideario estoico interpreta que la felicidad consiste en la realización de la esencia humana, justamente en el ejercicio de aquello específico que nos hace hombres: la vida racional. Si bien Agustín no descalifica tal postura, valiéndose de la autoridad de San Pablo concluye que todo aquel que pone su esperanza y felicidad en sí mismo, incluso tomando como objeto absoluto su alma, lejos está de ejercer una auténtica virtud. Obviamente tal afirmación se comprende de suyo en relación al culto que los griegos hacían del alma; incluso, en detrimento de la corporeidad. A diferencia del paradigma tradicional griego que se caracterizó por un fuerte dualismo, Agustín, siguiendo a San Pablo, prefiere hablar de ‘carne’ o de ‘hombre carnal’, pero no como sinónimo de cuerpo, sino en vinculación con la idea de persona como unidad. Incluso, muchas veces la corporeidad queda eximida del pecado en tanto este es interpretado como receptor del alma, dando a entender Agustín que buenas o malas intenciones se albergan primeramente en ella.

Por otro lado, nosotros entendemos que no hay en Agustín una separación a la manera tomista del plano

19 Si bien la noción de intención será central en toda la tradición cristiana como portadora del principio de subjetividad, habrá que esperar a Abelardo para que la subjetividad llegue a su máximo esplendor. Por ende, será Abelardo quien inaugure una ética de la intencionalidad, al punto de interpretar al pecado no en referencia a una axiología objetivista, como en el caso de Agustín y el neoagustinismo, sino como el consenso de la voluntad consigo misma. De ahí que Abelardo sostenga que el acto pecaminoso no agrega nada a la propia noción de pecado.

natural y el sobrenatural; ambas instancias se entremezclan. Agustín no discute la naturaleza del fin de una acción; esto es, si es natural o sobrenatural, sino si las acciones carecen de una finalidad recta independientemente de su naturaleza.

Retomando la cuestión idolátrica en su aspecto más apologético en *La Ciudad de Dios*, encontramos, por un lado, la acusación que los romanos paganos imputan al cristianismo como el principal factor disolvente de la república romana. Por otro, las respuestas de Agustín a estas acusaciones orientadas en dos direcciones que convergen entre sí:

- a) Mostrando –como dijimos anteriormente– que el vínculo que una sociedad tiene con lo sagrado legítima y fija sus propias relaciones sociales. De tal supuesto Agustín concluye que: de tales dioses tales hombres; en otros términos, si los dioses son paradigmas o modelos de conducta para los hombres, queda implícito que la conducta corrupta de los romanos se justifica en la conducta corrupta de sus dioses.
- b) Un segundo aspecto enfatiza el concepto de inversión que supone toda idolatría. Concepto que Agustín expresa irónicamente, hablando de dioses contruidos por manos humanas a los que hay que cuidar de la propia muerte:

Si, pues, Virgilio dice que tales dioses fueron vencidos y que fueron confiados a un hombre para que, aun

vencidos, escapasen de algún modo, ¿puede concebirse mayor locura que pensar que Roma fue sabiamente encomendada a tales tutores y que, si no los hubiese perdido, no hubiese podido ser destruida? Más aún, dar culto a dioses vencidos como a tutores y a defensores, ¿qué es sino tener no buenos tutores, sino malos defensores? (*Ciudad de Dios* 1.3).

Esta cita nos permite analizar varios aspectos de la argumentación agustiniana:

- 1) El dispositivo teórico-pragmático de su discurso que no vacila en utilizar al propio Virgilio, esta vez, como principio de autoridad, para que sea él mismo quien declare la falsedad y las humillaciones de los dioses romanos. De esto se vale Agustín para concluir que si los dioses romanos son dioses abatidos, entonces ¿quién cuidará de Roma? La pregunta es extremadamente retórica, pues Agustín no dice que Roma no deba ser cuidada.

El Hiponense no identifica íntegramente a Roma con sus dioses ímpíos. En parte, por la reivindicación de la antigua república romana y, en parte, por aquellos ciudadanos romanos que pertenecen a la Ciudad de Dios. Por esta razón, Roma no es Jerusalén, pero tampoco es Sodoma. En esta cuestión intermedia radica justamente su salvación o su perdición. Deberá entonces hacer su opción, pero no desde el marco de sus ciudadanos que podrán optar por reclutarse en la ciudad terrena o en la ciudad



de Dios, sino ella en su conjunto, ella como república:

Por eso pidamos a nuestro Señor, pues Él nos hizo, la fortaleza con que podamos superar los males de esta vida, y pidámosle la bienaventuranza de que hemos de gozar tras esta vida en su eternidad [...]. Esto hemos de desear tanto para nosotros como para el Estado cuyos ciudadanos somos (*hoc civitati cuius cives sumus*); porque es uno mismo el origen del Estado y el del hombre, ya que el Estado no es otra cosa que una multitud concorde de hombres (*Carta* 155. 3. 9, trad. de Lope CILLERUELO 1953b: 372-373) (Subrayado nuestro).

- 2) El cambio o pasaje de la figura de los dioses (dioses de bronce) a los defensores (demonios) como figuras reales, supone una dimensión eminentemente teológica. Agustín pone énfasis en una cosmovisión que implica un mayor grado de perversidad e 'injusticia' que la mera referencia idolátrica, en la medida que hay un pasaje de deidades construidas por manos humanas (dioses de bronce) a entes que Agustín reviste de un estatus ontológico. De ahí la incidencia de un culto que tiene por destinatarios a espíritus malignos que alejan a los hombres del verdadero culto divino. No obstante ello, los responsables últimos de la corrupción de la costumbres son los propios hombres, aunque estos demonios se caracterizan por introducir la mentira y el engaño. Recordemos que la ciudad de Dios está constituida tanto por hombres como por

ángeles, al igual que la ciudad del Diablo. Desde este horizonte no deja de ser relevante percibir cómo el catolicismo subsume y redefine dichas creencias paganas. De hecho, podría interpretarse a los ángeles como dioses paganos disminuidos, como así también, para el caso específico de los demonios, dar pie a una hermenéutica de ángeles caídos. Así, es llamativo que Agustín hable de 'demonios' en plural en estricta conexión con el politeísmo y hable de 'demonio' en singular en polémica con los cristianos disidentes del catolicismo.

Pero en vosotros mucho más pudo el embeleso de los impíos demonios que la previsión de los hombres sensatos. De aquí procede que los males que hacéis no os los queréis imputar a vosotros, mientras que los males que padecéis los imputáis a los tiempos cristianos (*Ciudad de Dios* 1. 33).

Estos aspectos anteriormente señalados, pueden ser caracterizados como el centro de la crítica agustiniana a la caída y el saqueo de Roma, obviamente radicalizados cuando Agustín se concentra en su apología, pues, cuando nuestro pensador toma distancia de las acusaciones paganas, percibe la caída de Roma como un hecho natural intrínseco a toda construcción humana terrenal.

De todas formas, cabe destacar cómo el Obispo de Hipona invierte tal destrucción para comenzar a hablar, aunque en términos de posibilidad, de la recuperación de una Roma quebrantada, mas no condenada. Para tal

propósito se vale de un método comparativo trazando un paralelismo entre las deidades grecorromanas y las iglesias de los apóstoles. Su objetivo es demostrar cómo los preceptos de la doctrina cristiana son un óptimo camino para la reconstrucción de Roma.

Coteja ahora aquel asilo, no de una diosa del montón o vulgar, sino de la hermana y esposa del mismo Júpiter y reina de todos los dioses, con las basílicas de nuestros Apóstoles (*Ciudad de Dios* 1. 4).

Este paralelismo que efectúa Agustín entre las deidades paganas y Roma, pone en evidencia la superioridad de esta última por su influencia cristiana. Por ende, existiría en Agustín un sesgo optimista en lo que respecta al Estado romano, basado tanto en una genealogía histórica recuperable en términos de su presente, como en una perspectiva futura en lo que respecta a su anhelo de una república cristiana. Es evidente que el segundo aspecto se sitúa en una dimensión eminentemente teológico-política:

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 [...]. Elige desde ahora tu camino, a fin de que puedas tener una gloria verdadera, no en ti, sino en Dios. Un tiempo no te faltó la gloria mundana, pero, por oculto juicio de la divina Providencia, te fal-

to la verdadera religión a escoger [...]. Ahora vuélvete hacia la patria celeste. Por ella trabajarás muy poco y en ella tendrás un reino eterno y verdadero. 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. ¡No andes a caza de dioses falsos y falaces! ¡Desprécialos y deséchalos, elevándote a la verdadera libertad! No son dioses, son espíritus malignos, para quienes tu eterna felicidad es un suplicio (*Ciudad de Dios* 2.29).

Nos excusamos por la extensión de la cita, pero creemos que en ella se enmarca con claridad la propuesta que el Hiponense hace a Roma. De ahí su gran importancia.

## Epílogo

Solo nos resta finalizar nuestro escrito explicitando que tanto para Agustín como para Cicerón –aunque desde distintas perspectivas– la esencia de la república consiste en la ‘concordia’ y no cabe duda alguna que para el pensamiento agustiniano, esta solo puede alcanzarse plenamente subsumida o –de una manera más laxa– regulada en y por la doctrina cristiana:

Aquí está toda la cosmología (*Hic physica*), ya que todas las causas de todas las criaturas residen en Dios. Aquí también la ética (*Hic ethica*), ya que la vida buena y honesta se forma cuando se ama a las cosas que deben ser amadas y como deben ser amadas, es decir, a Dios y al prójimo. Aquí está

la lógica (*Hic logica*), puesto que la verdad y la luz del alma racional no es sino Dios. Aquí está igualmente la salvación de la República laudable (*Hic etiam laudabilis reipublicae salus*), porque no puede fundarse ni mantenerse la ciudad perfecta sino sobre el fundamento y vínculo de la fe, de la concordia garantizada, cuando se ama el bien común, que no es otro que Dios, y en Él se aman sincera y recíprocamente los hombres cuando se aman por aquel a quien no pueden ocultar con qué intención se aman (*Carta 137. 5. 17*, trad. de Lope CILLERUELO 1953c: 120-121).

No obstante, si bien ambos pensadores ponen el acento en la concordia, en el caso de Cicerón –y en este sentido es un auténtico pensador clásico– el énfasis está puesto en la categoría de justicia, de ahí que Cicerón crea que sin justicia no hay república, invalidando la posibilidad de repúblicas injustas. En el caso del Hiponense, el acento estará puesto en la noción de amor como fundamento de toda posible república. Vale decir, que hay un cambio decisivo en el pasaje de la categoría de justicia a la categoría de amor, decretando Agustín un certificado de muerte al pensamiento político clásico, pues el amor ya traerá aparejado un registro de subjetividad entendido en términos de intencionalidad, lo cual hará posible que ciertos gobernantes pertenezcan a la ciudad de Dios y otros gobernantes pertenezcan a la ciudad del diablo<sup>20</sup>.

20 Si bien Agustín diferencia cualitativamente los atributos que revisten a los ciudadanos de la ciudad de Dios y los ciudadanos de

Pero al quebrantar el concepto de justicia como fundamento de la república, Agustín podrá concluir que puede llamarse república tanto a Roma, como a Jerusalén e incluso a Sodoma, dado que no podrá existir en las sociedades terrenales una introyección de verdadera justicia, ya que Agustín está convencido –de ahí la necesidad del juicio final leído en clave escatológica– que en las sociedades terrenales convivirán ambos tipos de ciudadanos: los que pertenecen a Dios y los que pertenecen al mundo.

Por todo lo antedicho podemos inferir que si bien Agustín no se cierra a la posibilidad de construir una república que se oriente según la doctrina cristiana, tal como se evidenció anteriormente, no es menos cierto que tal posibilidad se juega fundamentalmente en un plano apologético contra las acusaciones paganas, pero que en un sentido metafísico Agustín siempre mantendrá la distancia entre una coyuntura histórica concreta y estas categorías, la

---

la ciudad del diablo, no deja de insistir que existe un criterio de interioridad que solo puede contemplar la mirada divina, pues nunca a ciencia cierta podremos saber en la vida terrenal si pertenecemos a la ciudad de Dios o la del diablo, cuestión que será retomada con fuerza e incluso radicalizando la visión de Agustín, por el pensamiento de Lutero. Asimismo, también para Lutero, no será posible que en las sociedades terrenales todo el mundo sea cristiano, incluso el reformado sostiene que la mayoría no lo son, da ahí que justifique la coerción porque la mayoría no son cristianos, y que los auténticos cristianos no necesitan de la coerción, si bien se someten a esta por amor al prójimo.

ciudad de Dios y la ciudad del diablo, que solo podrán jugarse en un sentido espiritual, pero nunca geográfico o institucional.

### Ediciones y traducciones

- CAPÁNAGA, V. (2009 [<sup>1</sup>1952]). “Réplica a las dos cartas de los pelagianos” en *Tratado sobre la gracia II. Obras Completas de San Agustín IX*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 457-667.
- GUILLÉN, José (1986). *Sobre la República. Sobre las leyes*. Estudio preliminar y traducción. Madrid: Tecnos.
- LOPE CILLERUELO, O. S. A. (1953a). “Carta 138. A Marcelino (año 412)” en *Obras de San Agustín XI. Cartas*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 125-148.
- LOPE CILLERUELO, O. S. A. (1953b). “Carta 155. A Macedonio (año 414)” en *Obras de San Agustín XI. Cartas*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 363-380.
- LOPE CILLERUELO, O. S. A. (1953c). “Carta 137. A Volusiano (año 412)” en *Obras de San Agustín XI. Cartas*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 99-124.
- MACINTYRE, A. (2001 [<sup>2</sup>1984]). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MORÁN, J. (1958). “La Ciudad de Dios” en *Obras de San Agustín XVI-XVII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- MUELLER, C. F. W. (1889). *Tullius Cicero. Librorum de Re Publica Sex*. Leipzig: Teubner.

### Bibliografía citada

- ARENDRT, H. (2005 [<sup>1</sup>1958]). *La Condición Humana*. Trad. de Ramón GIL NOVALES. Buenos Aires: Paidós.
- BARROW, R. H. (1950). *Los romanos*. Trad. de Margarita VILLEGAS. México: Fondo de Cultura Económica.
- FINLEY, M. (1986 [<sup>1</sup>1983]). *El Nacimiento de la Política*. Trad. de Teresa SEMPERE. Barcelona: Crítica.
- IERARDO, E. (2015). *Los dioses y las letras. Ensayos sobre paganismo, mito y literatura*. Córdoba: Alción.
- JAEGER, W. (1985 [<sup>1</sup>1961]). *Cristianismo primitivo y Paideia griega*. Trad. de Elsa Cecilia FROST. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARKUS, R. (1995). “Two Conceptions of Political Authority. Augustine, *De civitate Dei* XIX, 14-15, and Some Thirteenth-Century Interpretations” en DONNELLY D. (ed.). *The City of God. A Collection of Critical Essays*. New York: Peter Lang; 83-117.
- MARTÍN, J. P. (2013). “La historiografía como género apologético en los orígenes cristianos” en ALESSO, M. (ed.). *Hermenéutica de los géneros literarios*. Buenos Aires: Instituto de Filosofía Clásica. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires; 63-88.
- NISBET, R. (1981). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.
- RAMOS, F. M. Th. (1984). *A Idéia de Estado na Doutrina Ético-política de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola.
- RIVERA DE VENTOSA, E. (1967). “La estructura de la Ciudad de Dios, a la luz de las formas fundamentales del amor”. En *Agustinus* 12; 355-374.
- ROMERO, J. L. (1977). *La Edad Media*. México / Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

RUIZ, J. (1993) "San Agustín y la salvación de los gentiles. Voluntad salvífica universal de Dios". En *Agustinus* 38; 379-430.

SESÉ, B. (1993). *Vida de San Agustín*. Madrid: San Pablo.

TRUYOL Y SERRA, A. (1944). *El Derecho y el Estado en San Agustín*. Madrid: Ed. Revista del Derecho Privado.

ÜLLMANN, W. (1993 [1965]). *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Eudeba.

---

**Recibido:** 08-12-2015

**Evaluado:** 19-12-2015

**Aceptado:** 23-12-2015

---

