

LA CRITICA DE SAN AGUSTIN A LA NOCION CICERONIANA DE REPUBLICA

SILVIA A. MAGNAVACCA *

“Grande es la utilidad de la definición en el terreno de las discusiones”. San Agustín formula esta reflexión a propósito de un texto ciceroniano y, ciertamente, la aplicará en la discusión que nos ocupa, con el notable talento dialéctico y retórico que lo caracteriza. La polémica en torno de la definición de “república” aparece, aunque no acaba allí, en el libro II de la *Ciudad de Dios*. Ha de notarse, pues, que tal discusión está inserta en la primera parte, la más apologética de dicha obra, es decir, en uno de aquellos cinco libros que Agustín mismo declara haber dirigido contra quienes, en su tiempo, creían necesario volver al culto de los dioses paganos, como condición para recuperar la prosperidad, de cuya pérdida acusaban al Cristianismo¹. Desde ahora conviene observar que entre tales personas deben de haberse contado muchas que, amando profundamente a Roma, añoraban con amargura su antigua grandeza moral.

En este contexto Agustín trae a colación el *De Republica*, obra que Cicerón ubica justamente en la época del asesinato de Tiberio Graco, o sea, en los días en que comenzaban a resquebrajarse los cimientos del formidable edificio romano, cuyas ruinas el doctor de Hipona habría de contemplar. Como se sabe, Cicerón habla allí por boca de Escipión, el vencedor de Cartago². He aquí lo que éste afirma y San Agustín recoge sobre el tema que nos interesa:

* Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de Río Cuarto.

¹ Cfr. *Retractationes*, II, 43; PL XXXII, 647.

² Téngase presente que en su *República*, Platón, el pensador de la *polis*, habla a través de Sócrates, el filósofo mártir. Cicerón, el hombre de acción política, elige como portavoz a Escipión, el héroe cívico. Lejos de ser casual, ello sugiere ya una gran diferencia de perspectiva. Por otra parte, si bien Cicerón sigue en su obra una línea de pensamiento de neta filiación platónica y acepta como básica la idea griega de ciudad, el crecimiento de ésta hasta alcanzar las dimensiones imperiales de Roma lo obliga a modificar considerablemente tal idea básica. Como se verá, el abogado romano lo hará poniendo en el primer plano de la definición el aspecto jurídico de la *civitas*.

“Cum autem Scipio in secundi libri fine dixisset, ‘ut in fidibus aut tibiis atque cantu ipso ac vocibus concertus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem inmutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt, isque concertus ex dissimillarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens: sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitatem consensu dissimillorum concinere, et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, eam esse in civitate concordiam, artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis, eamque sine iustitia nullo pacto esse posse’ ”³.

En esta imagen musical que Cicerón usa —sin duda, cara a San Agustín, a juzgar por la frecuencia con la que él mismo también apela a ella—, comienzan a perfilarse los elementos subyacentes en la definición de “república”. Así, encontramos que en una auténtica república hay *armonía* en la disparidad, que se traduce como *concordia* de los diferentes órdenes sociales. Esta concordia es unidad en la diversidad y constituye el *vínculo* más firme para la vida y la seguridad del estado, lazo que sólo puede ser garantizado por la *justicia*. La decantación de estos primeros elementos arroja, pues, como resultado, que la clave entre todos ellos está dada por la nota de justicia⁴. Por ello, Agustín resume seguidamente la discusión posterior —que aparece en el libro III de la obra de Cicerón— en torno de tal concepto. Volverá sin embargo a esa noción y nosotros con él:

“Qua quaestione, quantum satis visum est, pertractata Scipio ad intermissa revertitur recolique suam atque commendat brevem rei publicae definitionem, qua dixerat eam esse rem populi. Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communionem sociatum esse determinat. Docet deinde *quanta sit in disputando definitionis utilitas*, atque ex illis suis definitionibus colligit tunc esse rem publicam, id est rem populi, cum bene ac iuste

³ *De civ. Dei*, II, 21, 1; PL XLI, 66. Considerando que este pasaje de la obra ciceroniana —que, como se sabe, nos ha llegado incompleta— se conoce precisamente gracias al testimonio que de él ofrece aquí San Agustín, nos atenemos en esta oportunidad a la cita que aparece en el *De civ. Dei*, en lugar de remitirnos directamente a una edición crítica del *De Republica*. Pero también haremos lo mismo en los demás pasajes de esta última obra que luego serán traídos a colación, por entender que es preferible seguir a Agustín en los textos ciceronianos que él manejaba, ya que se trata de rastrear la discusión.

⁴ Es sabido que, durante el Medioevo, con Sto. Tomás se vuelve en cierta manera a la línea política clásica platónico-aristotélica en la que Cicerón se enrola. En relación con esto, es curioso notar que, preocupado como estaba siempre por la autoridad de San Agustín, el Aquinate toma del obispo de Hipona esta primera caracterización de la ciudad-república, que es en realidad de Cicerón. Pero Tomás no dice que San Agustín cita al romano justamente para refutarlo en cuanto al último fundamento de esta caracterización: la noción de justicia, *Cfr. De regno*, IV, 3, *in medio*.

geritur sive ab uno rege sive a paucis optimatibus sive ab universo populo" ⁵.

He aquí pues la definición ciceroniana con la que Agustín polemizará: la república es una empresa del pueblo. Pueblo es la asociación de personas que aceptan las mismas leyes, el mismo derecho, y que están unidas por intereses comunes. Obsérvese que no sólo el contexto de la obra de Cicerón, citada o sintetizada por Agustín en la suya, sino también la misma definición de "pueblo" a la que remite la de "república", hacen hincapié en el reconocimiento de leyes comunes, es decir, en la aceptación de un cuerpo jurídico tenido por todos como propio. Esa legislación obliga a sus miembros sin excepción porque, además, está ordenada a los intereses, también comunes, de ellos. Esto preserva la concordia que ha de reinar en dicha asociación, la subsistencia del vínculo o pacto celebrado entre sus miembros, subsistencia que, a la vez, tiene que estar reafirmada por una eventual coacción dirigida contra quien intente transgredirlo ⁶. Por ello, cuando estas notas propias de la definición no se cumplen en la realidad, sólo hay "tirano" o "facción" pero, como sigue diciendo el texto, no hay en absoluto una república. Es más, el pueblo mismo ya no es pueblo si es injusto, vale decir, si no respeta el derecho aceptado por todos como propio de esa comunidad. Es necesario no perder de vista algo que hasta aquí puede parecer obvio: se está hablando de la justicia políticamente entendida, no como virtud; o, en todo caso, se habla de la justicia como virtud cívica. Como anticipábamos, ésta se ha revelado así la nota fundamental subyacente en la definición. De ahí la discusión, sostenida en el diálogo por Filo y Lelio, y que San Agustín sólo sintetiza, en torno de la viabilidad de este tipo de justicia en un estado. De ahí también la vehemencia con la que Cicerón, esta vez por boca de Lelio, lleva adelante la refutación del escepticismo sobre este punto, refutación de claras connotaciones platónicas.

Esa virtud cívica de la justicia permitió, en el tiempo de la antigua Roma, que se constituyera una morigerada ciudad sobre cuyos cimientos se alzó un estado poderoso. Esta es la opinión de Cicerón quien, refiriéndose a la ciudad de otrora, recoge un verso de Ennio sobre las entonces loables costumbres romanas, y dice:

⁵ *De civ. Dei*, II, 21, 2, *in principio*; PL XLI, 67. Subrayado nuestro.

⁶ En su artículo sobre el tema, Filippo Cancelli observa que las fórmulas usadas por traductores e intérpretes de la definición ciceroniana —de las que consigna ventiuna—, aluden a la observancia, al consentimiento, al reconocimiento o al respeto de la ley o el derecho. Pero Cancelli se niega a ver en ello un acto específicamente voluntario de los miembros de la *civitas*, considerando que la *congregatio* de éstos en torno del *ius* es espontánea y, por ende, no se trata de algo contractual. Sin embargo, optamos por seguir aquí la interpretación tradicional objetada por F.C., ya que su tesis —aunque por cierto defendible— no modifica sustancialmente lo que se intentará probar en este trabajo. *Cfr.* Cancelli, F. "Iuris consensu nella definizione ciceroniana di 'res publica'", en *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, XIV, 3 (1972), 247-67.

“*Moribus antiquis res stat Romana virisque,*
 ‘quem quidem ille versum, inquit, vel brevitate vel veritate tamquam
 ex oraculo mihi quodam esse effatus videtur. Nam neque viri, nisi ita
 morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut
 fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam iuste lateque
 imperantem rem publicam. Itaque ante nostram memoriam et mos ipse
 patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum
 instituta retinebant excellentes viri’ ”⁷.

La *ita morata civitas* conformaba una verdadera república porque se fundaba, por una parte, en determinadas costumbres a las que respondían sus leyes y, por la otra, congregaba a sus miembros en un interés común y prevalente: la grandeza de la patria. Pero esa república que nostálgicamente Cicerón pondera, se había extinguido ya en su época. Sólo queda la palabra que la designa, sin las notas esenciales que la definen, en especial la de justicia, de cuya preservación —según Cicerón— son responsables todos sus miembros y *no*, adviértase bien, el hado, el azar o los dioses:

“‘Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus’ ”⁸.

Poco a poco la corrupción se ha entronizado en el corazón mismo de Roma. Ya no hay lugar para la justicia políticamente entendida, esa virtud que es la primera entre las propias de un ciudadano. A esto y no al abandono del culto a los dioses obedece, para Cicerón, el comienzo de su derrumbe. Sin embargo, por razones que habremos de examinar, Agustín introduce la definición ciceroniana —que nada tiene que ver con dicho culto—, precisamente en esta parte de su obra, en la que está empeñado en la crítica del politeísmo romano. Volvamos a la definición de Cicerón. Recuérdense una vez más que, cuando éste habla de la concordia basada en el reconocimiento o la aceptación, es decir, en el respeto de leyes comunes (*coetum iuris consensu*) —hecho que constituye el pueblo y, por ende, su empresa propia, la república—, alude al orden jurídico vigente en una sociedad, a su legislación consagrada. Como se sabe, entre los juristas paganos, *ius* designaba el derecho positivo; *iustitia* aludía a la moral, estudiada por los filósofos en relación con el derecho natural. Por eso, tal ordenamiento jurídico tiene, para Cicerón, un fundamento superior: la justicia como ley *natural*, como aquel derecho que está por encima de toda legislación histórica particular. Por eso, rechaza como ilegítimas —por boca de Escipión— las leyes que no están fundadas en el derecho natural. En otras palabras, según este punto de vista, las leyes injustas son ilegítimas, ya que, como es sabido, para Cicerón, el *ius*

⁷ *De civ. Dei*, II, 21, 3; PL XLI, 68.

⁸ *Ibid.*, II, 21, 3, *in fine*; PL XLI, 68.

naturae siempre prevaleció sobre el *ius civile* o *ius gentium*. Una ley injusta es, exactamente, una *iniuria*, una injusticia, que el gobernante dirige contra el pueblo o que el pueblo —en caso de gobernar— se infiere a sí mismo, dejando entonces de ser tal, es decir, autoanulándose. El derecho natural que fundamenta el orden jurídico sobre el cual debe asentarse la república, parece revestir en esta perspectiva un carácter evidente y una validez universal.

Muy otra es, al respecto, la posición de Agustín quien, en el libro que hasta ahora nos ocupó, promete demostrar en otra ocasión la tesis de que la antigua y noble Roma no fue nunca una república, porque en ella jamás reinó, dice, la auténtica justicia: "...*numquam illa fuisse rem publicam quia numquam in ea fuit vera iustitia*". Esa promesa se cumple en el libro XIX, libro que, téngase presente, ya no integra la sección apologética del *De civitate Dei* contra los paganos, sino la parte expositiva del pensamiento agustiniano sobre las dos ciudades:

"...si res publica res est populi et populus non est, qui consensu non sociatus est iuris, *non est autem ius, ubi nulla iustitia est*: procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rem publicam. Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit. Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit et inmundis daemonibus subdit? Hocne est sua cuique distribuere? An qui fundum aufert ei, a quo emptus est, et tradit ei, qui nihil habet in eo iuris, iniustus est; et qui se ipsum aufert dominanti Deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus, iustus est?"⁹.

La diferencia de perspectiva es evidente: Cicerón habla de la justicia, fundamentalmente, como de un determinado tipo de relación entre los hombres; Agustín la considera *la recta* relación entre Dios y *el* hombre. Si nos fuera permitida la imagen, diríamos que el primero se maneja en una dimensión horizontal, la que se da exclusivamente en el mundo; el segundo lo hace en una dimensión vertical, la que se da entre el mundo y lo trascendente. Por tanto, como Cicerón usa una noción jurídico-política de justicia, al referirnos a ella pondremos esta última palabra con minúscula y, en cambio, la escribiremos con mayúscula cuando la usemos con el sentido que San Agustín le otorga. En efecto, pensamos que cuando Agustín alude a este concepto, tiene presente al "justo" en sentido bíblico, o sea, al santo. Dicho de otra manera, se refiere a la Justicia de la que se habla, por ejemplo, en el Sermón de la Montaña: bienaventurados los que tienen hambre y sed de la Justicia, vale decir, de hacer lo que Dios requiere. Y la primera exigencia de Dios para con el hombre, aunque de ninguna manera la única, es la de que éste no tenga otros dioses fuera de El ni los adore¹⁰.

⁹ *Ibid.*, XIX, 21, 1, *in fine*; PL XLI, 649. Subrayado nuestro.

¹⁰ Entre otros, el siguiente texto hace suponer que así lo pensaba San Agustín: "Quando quidem virtutem in quattuor species distribuendam esse vide-

El notable procedimiento de Agustín aquí es el de retomar una definición clásica de "justicia" —la que sostiene que ella consiste en la virtud de dar a cada uno lo suyo, el bien que le es propio—, pero confiriéndole otro sentido muy distinto de aquél bajo el cual Cicerón podía entenderla. Para volver a la cita inmediata anterior: el abogado romano hubiera estado perfectamente de acuerdo en negar el atributo de justo a quien quita una heredad a su legítimo dueño y la da al que no tiene derecho sobre ella, pues esto constituiría una *iniuria* para el perjudicado y para la comunidad toda, que vería así sus cimientos amenazados. Pero paragonar este hecho injusto con el que comete un hombre al adorar a falsos dioses, es equiparar dos planos que *no* pertenecen al mismo orden: en el primer caso, se está ante una afrenta de alguien contra otro hombre y, por eso, contra la empresa común de todos, vale decir, contra la república, desde el momento mismo en que ello constituye un atentado a su último fundamento. En el segundo caso, se trata de alguien que no obedece a la Justicia, porque comete un acto de afrenta a Dios negándole lo que a solo Dios corresponde.

En el párrafo siguiente, Agustín insiste en esa equiparación de planos diferentes y esta vez lo hace con una noción implicada en este tema: la de sujeción. Retomando la discusión que se plantea en la obra ciceroniana respecto de la posibilidad de la justicia, el doctor de Hipona recuerda que una de las posiciones allí sustentadas sostenía que la injusticia era imprescindible para la supervivencia de un estado, considerando a la vez injusto que algunos hombres estén en cierto modo sometidos a sus dominadores. Con todo, esto aseguraba la paz, la extensión de un mundo civilizado y el acrecentamiento de su grandeza. Así lo entiende Cicerón en cuyo pensamiento, expresado a través de los personajes que defienden la posibilidad de la justicia, parece resonar el *dura lex, sed lex*. No es extraño que así ocurra, porque en su propia definición de "república" interviene la aceptación de las leyes comunes por parte del individuo, con la consecuente nota de sujeción y hasta de posible coacción que ello conlleva. También Agustín habla de sujeción, pero de muy distinta índole:

"Quapropter ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae? quando quidem Deo non serviens nullo modo potest iuste animus corpori aut humana ratio vitiis imperare"¹¹.

Como se ve, subsiste la interpolación de diferentes planos. Es cierto que de la sujeción del hombre a Dios deriva la de sus pasiones respecto de la razón, y ello garantizaría a la vez la concordia entre

runt [pagani], prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam; et quoniam istae singulae species suas habent, in partibus iustitiae fides est maximumque locum apud nos habet, quicumque scimus quid sit, quod *iustus ex fide vivit.*" *De civ. Dei*, IV, 20; PL XLI, 127.

¹¹ *Ibid.*, XIX, 21, 2; PL XLI, 649.

los hombres, por el freno puesto a la codicia y a otros impulsos que originan conflictos sociales¹². Pero queda en pie el dato teórico de que el último fundamento de la noción agustiniana de república ya no es ni jurídico ni político. Es mucho más profundo, pero de *diversa naturaleza*. He aquí finalmente dicha definición: la república es cosa del pueblo. Pero,

"Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur: 'Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus', profecto, ut videatur qualis quisque populis sit, illa sunt intuenda, quae diligit. Quaecumque tamen diligat, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordi communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur"¹³.

La república es, pues, también para Agustín, asunto del pueblo. Pero éste es definido por él como el conjunto de seres racionales (nótese: de *seres racionales*, no sólo humanos) asociados por la concorde comunidad de objetos amados. Como es obvio, no puede tomarse esta última definición en su sentido escuetamente literal. Si cometiéramos dicho error, hallaríamos que se adapta a conjuntos de seres racionales tan heterogéneos que irían desde los florentinos del Renacimiento hasta los integrantes de una sociedad contemporánea de beneficencia. Por más que Agustín prosiga diciendo que según ésta, su propia definición, Roma fue una república, como también lo fueron Atenas, Egipto o la Babilonia de los asirios, las palabras con que cierra este capítulo revelan su verdadera intención:

"Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus obedienti sibi, ut sacrificium non offerat, nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque vitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate".

No es posible, entonces, quitar de su contexto la posición agustiniana: ha de tenerse presente siempre la noción de justicia que se reveló como el elemento clave de su polémica con Cicerón respecto de este tema. Así pues, aquel conjunto de seres racionales que para San Agustín constituye verdaderamente una república digna de tal nombre, es sólo aquel que tiene por objeto común de amor al Dios

¹² Un texto agustiniano que lo expresa claramente es: "...accusatur religio tamquam inimica rei publicae. Quae si, ut dignum est, audiretur, longe melius Romulo, Numa, Bruto, caeterisque illis Romanae gentis preclaris viris, constitueret, consecraret, firmaret, augetque rem publicam. Quid enim est res publica, nisi res populi? Res ergo communis, res utique civitatis. Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae?" *Epist.* 138, 10; PL XXXIII, 129. Subrayado nuestro.

¹³ *De civ. Dei*, XIX, 24, *in principio*; PL XLI, 655.

único, al cual se someten precisamente en virtud de la Justicia¹⁴. Esta es la sola República en la que Agustín primordialmente piensa. Ello se pone de manifiesto si volvemos al libro II. Declara allí el Santo:

“Vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque vulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius, in ea certe civitate est vera iustitia, de qua scriptura sancta dicit: *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*”¹⁵.

De esta manera se ha vuelto más claro lo que suponemos fue el objetivo de San Agustín en esta polémica que, a la distancia, sostiene con Cicerón: no anular, sino utilizar el concepto de república elaborado por el romano —concepto que no sólo era prestigioso sino aun recordado nostálgicamente en una Roma quebrantada—, para variar su significación profunda llevándola a un plano más alto, y *disponer así de otro nombre glorioso con que designar a la Ciudad de Dios*¹⁶. De hecho, propone, en lugar de la del arpinate, una definición de “pueblo” —y, por ende, de “república”— que, además de ser demasiado amplia, se hace extensiva a las naciones menos loables. En efecto, es válida hasta para un pueblo que ame unánimemente sólo el lujo y la riqueza. Así, desacredita la palabra “república” en el orden meramente político; pero cuando quiere usarla como uno de los nombres de la Ciudad celeste, no solamente no escamotea la noción de justicia, clave en la definición ciceroniana, sino que la reviste de un significado incomparablemente más elevado que aquél que Cicerón le confería.

Varios son los elementos que nos llevan a pensar así. Como son de muy diversa índole, para desbrozarlos sistemáticamente, intentaremos plantearnos dos preguntas: por qué San Agustín pudo haber decidido apelar, en especial, a esos pasajes del *De Republica* y, fundamentalmente, con qué objeto lo hizo. Respecto del primer punto, cabría preguntarse, a la vez, por la razón de haber elegido precisamente textos ciceronianos y no, por ejemplo, algunos de Salustio —al que también cita frecuentemente—, o de algún otro romano. Ante esto, se podría observar que

a) en los pasajes citados de Cicerón, habla un hombre amante de su patria, que exalta la virtud cívica mostrada por ella en el pasado

¹⁴ En otro lugar dice el doctor de Hipona: “...iustitiam definire licet amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt.” *De moribus Eccl.*, I, 15, 25; PL XXXII, 1322.

¹⁵ *De civ. Dei*, II, 21, 4, *in fine*; PL XLI, 69.

¹⁶ Justamente sobre las vertientes bíblica y greco-romana del concepto de gloria aplicado por San Agustín a la Ciudad de Dios, versó la interesante comunicación de Oscar Velázquez Gallardo, *Gloriosissimam civitatem Dei*, leída en el II Seminario de Estudios Patrísticos que organizó la Pontificia Universidad Católica de Chile, del 3 al 7 de setiembre de 1979.

y que no halla, para su ponderación, mejor medio que calificarla de verdadera república. En Cicerón esta palabra, que Agustín quiere reivindicar para la Ciudad Celeste, está particularmente jerarquizada.

b) Cicerón no fue empero el único en jerarquizarla; sin embargo, entre las posibles acepciones de ese término, Agustín elige la propuesta por el arpinate, aunque aparentemente para corregirla. Un estudioso de la formación intelectual del doctor de Hipona y de este último aspecto en especial, Maurice Testard, ofrece una explicación más que probable sobre este punto:

“Pour reprendre un mot célèbre, nous dirions volontiers que la *Cité de Dieu* nous révèle ce qui restait à saint Augustin de Cicéron quand il l'eut oublié: une culture cicéronienne. C'est alors que s'expliquent cette parenté et cette originalité de saint Augustin par rapport à Cicéron. Riche de tout un fond de lectures, formé à une certaine vision de l'homme et de l'univers, rompu à certains cadres de pensée et de composition, jouissant de thèmes et d'images, nourri de tournures et d'expressions du maître, saint Augustin possède une forte culture cicéronienne”¹⁷.

c) No obstante, por sí solo, esto no bastaría para justificar la elección hecha por San Agustín de la definición ciceroniana. Cabe advertir también que la caracterización que Cicerón ofrece de la ciudad-república presenta en primer plano una nota cara al doctor de Hipona: la de concordia. A tal punto que dicha nota reaparece en la propia definición agustiniana, pero entonces sólidamente asentada en un fundamento superior al constituido por el reconocimiento de leyes e intereses comunes que proponía el romano.

Sobre este último punto, permítasenos una digresión para aclarar nuestra perspectiva sobre el tema que nos ocupa. La ciudad celeste que Agustín diseña es, sin lugar a dudas, la más sublime república. En efecto, 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. Ya no se trata de una pura sujeción a leyes reconocidas —legítimas en cuanto basadas en el derecho natural—, sujeción que debe ser asegurada por la coacción contra quien eventualmente transgreda el pacto social; se trata ahora de la actitud de sujeción que aquél que ama brinda espontáneamente al amado. Y este tipo de relación garantiza con mucho mayor solidez la permanencia de la paz y la concordia en tal República¹⁸. Ahora bien, en esto coincidimos,

¹⁷ Testard, M., “Note sur *De civitate Dei* XXII, 24. Exemple de réminiscences cicéroniennes de Saint Augustin”, en *Augustinus Magister* I (Congrès international augustinien. Communications). Études Augustiniennes, Paris, 1954, p. 200.

¹⁸ Cfr. nota 12.

en general, con Mary T. Clark en su trabajo sobre el tema¹⁹: es verdad que la ética cristiana, la del santo, asegura el respeto de los derechos ajenos y presupone, *en tanto la excede*, la ley natural. Sin embargo, no podemos adherir a su posición cuando acusa de ingenuidad a los filósofos que creen que los hombres carentes de amor al prójimo pueden alcanzar la justicia. Si tomamos esta palabra en el sentido ciceroniano, no solamente pueden y deben alcanzarla, sino que la ingenuidad consistiría tal vez en lo contrario: esperar que dicho amor se propague para, recién entonces, constituir una república políticamente entendida. Por otra parte, M. T. C. sostiene:

“What Augustine did was to rescue justice from identification with law or ‘jus’ of the individual nation, reveal the foundation of justice in God’s eternal law, and thereby make clear its transcendent power to release the citizen from slavish subordination to the state”²⁰.

En primer lugar, no acertamos a ver tal identificación entre *ius* y *iustitia*. Repitémoslo: el *ius* que designa al derecho positivo no se asimila a la justicia, o sea, a la moral del derecho natural, sino que la presupone, porque se funda en ella, como Agustín mismo lo indica²¹. Además, una república tal como Cicerón la define, se basa, finalmente, en un acuerdo, explícito o no, un pacto entre sus ciudadanos, y no en una relación de esclavitud respecto del estado. Al sublimar el concepto de república que el romano le aporta, Agustín lo eleva a un orden superior y más universal que el jurídico-político. Pero ello no invalida lo afirmado por Cicerón *en este último plano*. De la misma manera, podemos, con todo derecho, llamar a la verdad “sol de los espíritus”, sin que esto implique negarle el carácter de sol al astro rector de nuestro sistema planetario... aun cuando agustinianamente prefiramos gozar de la verdad más que de la luz solar.

Esta digresión nos ha introducido ya de lleno en el terreno del segundo punto que ahora debemos intentar probar: el de la intención que guía a San Agustín en su tratamiento de la definición ciceroniana. Con respecto a esto último, quisiéramos poner de relieve los siguientes aspectos:

a) la discusión en torno de la definición de “república” se origina en el libro II del *De civitate Dei*. Nótese que allí, cuando Agustín está empeñado en refutar a quienes acusaban al Cristianismo de ser la

¹⁹ Clark, M. T., R.S.C.J., “Augustine on Justice”, en *Revue des études augustiniennes*, IX, 1-2 (1963), pp. 87-94.

²⁰ *Ibid.*, p. 90.

²¹ *Cfr.* Subrayado nota 9. En realidad, el problema de fondo de la posición ciceroniana, intrínseco a ella, se sitúa un paso más allá: consiste en la fundamentación última del derecho natural, cuestión vastísima que excede en mucho el marco de esta discusión. Sea como fuere, no estamos convencidos, como se verá, de que esa fundamentación haya sido el verdadero blanco de Agustín en su aparente crítica a Cicerón.

causa de la caída de Roma por el abandono de los dioses paganos, se limita a un aspecto negativo: preocupado por salvar la responsabilidad de la religión cristiana en un hecho tan dramáticamente vivido en su tiempo como el deterioro del mundo romano, minimiza el esplendor y la solidez moral que lo había sostenido en el pasado:

"Quam ob rem cur non curarunt dii eorum, ne tum periret atque amitteretur illa res publica, quam Cicero longe, antequam Christus in carne venisset, tam lugubriter deplorat amissam? Viderint laudatores eius etiam illis antiquis viris et moribus qualis fuerit, utrum in ea vigerit vera iustitia an forte nec tunc fuerit viva moribus, sed picta coloribus" ²².

Sin embargo, no es en este lugar donde San Agustín explica las razones por las que parece negar a esa Roma el prestigioso carácter de haber sido una auténtica república, porque aquí está sosteniendo una candente discusión que se libra en el orden natural, más aún, podríamos decir, histórico y hasta mundano. Sólo mucho después en el transcurso de la obra, exactamente diecisiete libros más adelante, retoma la cuestión para enfocarla en su aspecto positivo y proponer su propia definición. ¿No es razonable pensar que consigna ésta en el libro XIX, vale decir, en la parte dedicada a las descripciones de las dos ciudades, y no en aquella otra, precisamente porque sabe que sus propias definiciones de "república", de "pueblo" y de "justicia" no aluden al plano natural —en el que se da el planteo ciceroniano— sino que implican el sobrenatural? Hay un pasaje del orden estrictamente político al netamente teológico. San Agustín no habría querido, pues, reemplazar lo primero por lo segundo, sino al revés: llevar a cabo una trasposición del ideal político ciceroniano en pro de la sublimación de la ciudad celestial ²³. Permítasenos insistir en que no po-

²² *De civ. Dei*, II, 21, 4; PL XLI, 68. Pocas páginas de esta obra son tan fuertes como las del libro III, en las que el doctor de Hipona hace la crítica de la degradación de las costumbres de Roma, aun de las antiguas, apoyándose en citas de sus mismos historiadores. Dice allí: "Porro si illi scriptores historiae ad honestam libertatem pertinere arbitrari sunt, mala civitatis propriae non tacere, quam multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam veriore, quo cives aeterni legendi sunt, non haberent: quid nos facere convenit, quorum spes quanto in Deo melior et certior, tanto maior debet esse libertas, cum mala praesentia Christo nostro imputant, ut infirmiores imperitoresque mentes alienentur ab ea civitate, in qua sola iugiter feliciterque vivendum est?" *Ibid.*, III, 17, 1, *in fine*; PL XLI, 96. Con todo, esto es un aspecto historiográfico de la cuestión. Y el hecho es que San Agustín está actuando aquí como polemista. Pero nos interesa el orden teórico: lo que más importa no es tanto determinar si la Roma primitiva cumplió efectivamente o no con los requisitos de la definición ciceroniana de "república", sino la validez de la misma en sí, y su cuestionamiento. Empero, el tema del posible juicio definitivo de Agustín sobre la antigua Roma, también se habrá de tocar.

²³ No nos proponemos entrar aquí en la interminable discusión acerca de si con ello Agustín prepara el sometimiento del Estado respecto de la Iglesia, o

nemos en duda la legitimidad de dicho pasaje, teniendo en cuenta los fines que el Santo persigue en el *De civitate Dei*. Lo que sí se objeta es la validez de rechazar taxativamente la noción ciceroniana de república, sobre la base de otro ideal que no se construye ya en el mismo plano. Aquél en el que se maneja la definición agustiniana presupone la Gracia, mientras que la de Cicerón, aunque obviamente él no lo hubiera expresado así, se mueve sólo en el ámbito de la *natura lapsa*. Esta es la razón por la cual el romano no elude, en el tratamiento de su noción de república, el espinoso tema de la nota de coacción que siempre implica un estado, por muy alto que sea el nivel de paz interior que haya alcanzado. La definición ciceroniana sigue siendo, pues, aceptable; lo que ocurre es que por sí sola resultaba insuficiente para caracterizar con el prestigioso nombre de república a la Ciudad de Dios, con miras a la glorificación de esta última.

b) Además, se ha señalado, al pasar, algo que debemos retomar ahora, porque tal vez sea el índice más claro de la finalidad que suponemos persiguió Agustín en su manejo de la definición romana de "república": la de Cicerón sostenía que ésta es la empresa del pueblo, y el pueblo, simplemente un *coetus multitudinis*, cuyas notas propias pasa luego a enumerar. En cambio, la definición que contrapone el doctor de Hipona menciona un *coetus multitudinis rationalis*, es decir, exige que los seres cuyo conjunto constituye el pueblo, sean *racionales*. Es notable el empeño con que San Agustín insiste en esta exigencia: para subrayar el carácter de racionalidad que ha de tener el sujeto de su República, expresamente contrapone éste a la multitud de bestias, o rebaño. Sin embargo, de ninguna manera aplica ese mismo rigor y énfasis para especificar qué clase de seres racionales componen el pueblo que él define; por el contrario, adviértase que no dice que esté compuesto por seres humanos, sino racionales, en general. Si Agustín se hubiera propuesto mejorar la definición ciceroniana, corrigiendo la hipotética vaguedad del *coetus multitudinis* mediante la explícita exclusión de las bestias, nada más sencillo que consignar "*multitudinis hominum*". Y sin duda lo hubiera hecho así, de haber pretendido precisar o modificar los términos de dicha definición, para que ésta fuera más apropiada en el orden político. El signo inequívoco de que no es ése el interés que lo anima, está dado por la acotación "racionales" que deja hábilmente abierta la posibilidad de incluir, entre los seres que pueblan su República, a los ángeles, o sea, a los dotados de máxima virtud racional. Por lo demás, en el citado pasaje del *De civitate Dei* XIX, 24, insiste en mencionar a ese conjunto de *creaturas* racionales,

no. Dejando a un lado ese problema, nos parece que la posición agustiniana sobre este punto conlleva un aporte de enorme riqueza: con el reconocimiento y la sujeción a un solo Dios, cuyo Verbo encarnado muere por todos los hombres sin excepción, la teología agustiniana de la Historia da forma definitiva a la vocación universalista de Occidente. Pero éste es un tema cuyo alcance y profundidad impiden siquiera esbozarlo en una nota como la presente.

lo cual presupone, desde luego, un Creador, consideración ésta de carácter una vez más teológico y no político. Una última observación antes de abandonar este ítem: el *populus* así constituido por ángeles y hombres puede ser de dos tipos. Hay, en efecto, dos *civitates* conformadas tanto por unos como por otros: la de Dios y la del diablo. Pero sólo la primera de ellas puede reivindicar para sí el glorioso nombre de "república", porque sólo en ella reina la verdadera Justicia, tal como San Agustín la concibe. Los miembros de la ciudad del diablo son hombres y ángeles rebeldes, o sea, injustos en tanto no obedecen a Dios. Pero también les impide ser una república el no reunir el segundo requisito exigido por la definición agustiniana, ya que, por lo anterior, carecen de un objeto de amor *común* a todos: cada uno mira para sí y se autoconstituye en su propio bien. De este modo, tampoco puede darse el tercer elemento de dicha caracterización: la con-cordia se vuelve así dis-cordia. Lo explica claramente el siguiente texto que, si bien se refiere a los ángeles, puede aplicarse también a los demás miembros de ambas ciudades:

"...dum alii constanter in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est, atque in eius aeternitate veritate caritate persistunt; alii sua potestate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluerunt et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individua caritate superbi fallaces invidi effecti sunt" ²⁴.

c) Por otra parte, hay un texto que nos permite ver que el verdadero propósito de San Agustín no fue en realidad el de invalidar teóricamente la definición ciceroniana de "república" mediante el procedimiento de oponerle la suya. La definición de Cicerón quería ser aplicable a la antigua Roma. Ahora bien, aun cuando en el libro XIX de la *Ciudad de Dios*, Agustín niegue explícitamente su carácter de república sobre la base de que en ella nunca reinó la verdadera Justicia, en el libro II de dicha obra le reconoce empero dicho carácter:

"*Secundum probabiliores autem definitiones pro suo modo quodam res publica fuit, et melius ab antiquioribus Romanis quam a posterioribus administrata est*" ²⁵.

²⁴ *De civ. Dei*, XII, 1; PL XLI, 349.

²⁵ *Ibid.*, II, 21, 4, *in fine*; PL XLI, 68. Subrayado nuestro. Agustín dice "administrada". Esto no ha de sorprender si se tiene en cuenta que, aunque en él *populus*, *civitas* y *res publica* son términos prácticamente equivalentes, de querer establecer matices de diferencia, podría decirse que, mientras que el *populus* es el sujeto de la *civitas*, la *res publica* designa el conjunto de los asuntos, objeto de la acción ciudadana, su campo operativo y su horizonte de decisiones. Esto explica que, cuando no está hablando en términos teológicos sino más bien políticos, el doctor de Hipona prefiera el verbo *administrare* a otros como *regere*. En efecto, lo mismo ocurre, por ejemplo, en *De civ. Dei*, XVIII, 20; PL XLI, 577; o en V, 17, 1; PL XLI, 161.

“A su manera” —vale decir, “políticamente entendida” leemos nosotros—, Roma constituyó una república, por haberse asentado en sus comienzos en la virtud cívica: en el respeto de las leyes basadas en la justicia y en el prevalecer del interés común sobre el particular²⁶. En otras palabras, fue una auténtica república, si nos atenemos justamente a “una definición aceptable”.

d) Finalmente, no hay que olvidar el contexto inmediato de la doctrina agustiniana sobre estos temas. Tal doctrina enseña a no despreciar enteramente las cosas mundanas, sino a servirse de ellas para un fin más alto. El respeto a un cuerpo jurídico rectamente fundado en el derecho natural, y la comunidad de intereses, ciertamente promueven el establecimiento de la paz interior, la concordia esencial a toda verdadera república en el sentido político del término. Y por precaria que dicha paz constitutivamente sea, no debe desdeñarse:

“...quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonys [...] Et propheta Hieremias, cum populo Dei veteri venturam praenuntiaret captivitatem et divinitus imperaret, ut oboedienter irent in Babyloniam Deo suo etiam ista patientia servientes, monuit et ipse ut oraretur pro illa dicens: *Quia in eius est pace pax vestra*, utique interim temporalis, quae bonis malisque communis est”²⁷.

Pensamos que para Agustín, así como la paz verdadera, la de la Ciudad Celestial, trasciende y supera infinitamente, pero no invalida, la que un estado puede alcanzar, así también ha de ocurrir con la Justicia verdadera, en relación con aquella otra *iustitia* ciceroniana-mente entendida, que fundamenta el *ius* propio de una auténtica república. En esto, coincidimos totalmente con Cary-Elwes, cuando comenta:

“He [Saint Augustine] never envisaged the possibility of a state in which complete justice reigned. He saw the subjection of man to man fundamentally as the result of original sin [...] The lesson then is: not to expect felicity in this life, but to expect much injustice, yet —and most important— to make full use of any peace that the citizens of this world may stablish”²⁸.

²⁶ San Agustín conjetura que, después de que hubieron brillado durante un largo período los imperios en Oriente, Dios quiso que surgiera uno en Occidente, más célebre y vasto que aquéllos, para contener los graves males que padecían muchas naciones. Y refiriéndose a los antiguos romanos que lo iniciaron, dice: “...qui causa honoris, laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praeponere non dubitaverunt.” *De civ. Dei*, V, 13; PL XLI, 158.

²⁷ *Ibid.*, XIX, 26; PL XLI, 656.

²⁸ Cary-Elwes, C., O.S.B., “Peace in the *City of God*”, en *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, núm. extraord., *Estudios sobre la “Ciudad de Dios”*, I, pp. 428-29.

Por lo demás, ya desde sus primeros escritos, Agustín había expresado su convicción de que el estado debe garantizar los derechos de los ciudadanos y asegurar la justicia, sin la cual no es posible que la paz social se verifique. El estado sólo puede hacerlo con sus medios propios, que son, entre otros, jurídicos, y no atañen directamente al plano de la conciencia moral cristiana, sino al de la ley natural. Ciceronianamente, San Agustín creía, de un lado, en la universalidad y objetividad de esta última; pero del otro, también advirtió el carácter histórico de los estados y sus leyes positivas, que los llevan a acercarse o a alejarse del derecho natural, teniendo en cuenta la mutabilidad inherente a las instituciones humanas:

"Videtur enim tibi lex ista, quae regendis civitatibus fertur, multa concedere atque impunita relinquere, quae per divinam tamen providentiam vindicantur; et recte. Neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit improbanda sunt".

y

"Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quanquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest"²⁹.

En síntesis, las razones señaladas permiten pensar que Agustín no se propuso en realidad ni invalidar la definición que Cicerón ofrece de "república", ni tampoco siquiera negarle a la Roma primitiva su condición de tal, sino aparentar que discute esa definición y usarla para los objetivos tanto polémicos, como apologéticos y expositivos, que persigue en el *De civitate Dei*. Sólo quitando erradamente de contexto su "crítica" a la noción ciceroniana de república, se puede dejar de captar el talento dialéctico —puesto al servicio de tan altos fines— con que Agustín la conduce. Y únicamente olvidando las expresiones enfáticas a las que solía llevarlo su viejo oficio de retórico, se puede tomar literalmente, y en un sentido definitivo, la afirmación de que Roma nunca constituyó una república. Por cierto, Roma jamás fue aquella República celestial, llamada a la perennidad, que siempre alienta en el corazón y en la mente del doctor de Hipona, y en cuya nueva caracterización piensa al traer a colación los pasajes de Cicerón. Roma fue nada más que un estado político. Por eso sucumbió; no ciertamente porque sus supuestos dioses protectores la hayan abandonado con el advenimiento del Cristianismo: el obispo no podía dejar de refutar tales acusaciones. Pero tampoco se derrumbó porque en ningún momento hubiera alcanzado a ser, políticamente hablando, una auténtica república, la empresa de un pueblo que respetaba sus leyes y anteponía el interés común al privado. Por noble que sea durante un tiempo, un estado político es una institución humana, fundada, com-

²⁹ *De lib. arb.*, I, 5, 13 y I, 6, 14, respectivamente; PL XXXII, 1228 y 1229.

puesta y regida exclusivamente por hombres. Y lo propio de todo lo humano, de todo lo mundano, es pasar. San Agustín insistía en esta enseñanza. Por eso pudo aceptar, aunque tal vez no sin dolor, la desaparición de ese estado que ya había cumplido su misión en el devenir histórico³⁰. Sin embargo, lo cierto es que Roma subsistió cuanto puede hacerlo una república en una Historia que el mismo Agustín concebía como una melodía, cuya belleza está dada justamente por los diferentes acordes que se suceden, sin que ninguno de ellos permanezca para siempre³¹. La vieja Roma ha producido, con todo, una sinfonía tal que todavía hoy resuena en la constitución y en la conciencia de muchas naciones civilizadas.

RÉSUMÉ

Le point de départ de ce travail est une confrontation des définitions cicéronienne et augustiniennne de "république", dont la clef est l'harmonie fondée sur la justice. A continuation, le travail met en évidence les différentes acceptions que la notion de justice acquiert dans les deux cas; politiquement c'est pour Cicéron le corps juridique qui appartient à une communauté, fondé sur le droit naturel. Augustin la conçoit, par contre, comme le juste rapport de l'homme vis à vis de Dieu.

L'auteur tâche de démontrer, sur cette base, que: 1) de fait, en surélevant la caractérisation cicéronienne de "république" et en l'élevant à un ordre supérieur et plus universel que l'ordre juridique-politique, Augustin n'invalide pas ce qu'a été affirmé par Cicéron à ce dernier sujet; 2) le propos d'Augustin n'a pas été celui de refuser sinon d'utiliser le prestigieux concept élaboré par le romain, en modifiant sa signification, pour disposer ainsi d'un autre nom glorieux avec lequel désigner la Cité de Dieu.

³⁰ Sobre los juicios y la actitud del Santo ante la caída del imperio, es notable el trabajo de José Oroz, quien afirma: "Podríamos añadir que la *Ciudad de Dios* trata de sustituir, en la mentalidad de sus contemporáneos, la idea de la ciudad eterna aplicada a Roma, por otra eternidad y perennidad de miras más amplias y elevadas." Oroz, J. "San Agustín y San León Magno frente al destino de Roma", en *Augustinus*, IX, 34 (1964), p. 179.

³¹ El propio Agustín, aunque aludiendo más en general a la creación como un todo, escribe: "...atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithesis honestaret." *De civ. Dei*, XI, 18, *in principio*; PL XLI, 332.