

NOTA SOBRE EL AGUSTINISMO POLÍTICO

Jorge Martínez Barrera*

SÍNTESE – É célebre a tese de H.-X. Aquillière, afirmando que na Idade Média há uma passagem da noção político-filosófica romana de estado para uma noção teológica, que radicaliza algumas idéias agostinianas. Cabe perguntar o que há de consistente nessa tese.

PALAVRAS-CHAVE – Filosofia política. Verdadeira justiça. Agostinismo político. Cristandade.

ABSTRACT – H.-X. Aquillière's thesis, according to which there is in the Middle Ages a passage from the Roman political-philosophical conception of state to a theological conception – with radical interpretations of Augustine's political ideas -, has become famous. Yet it is important to question the consistency of this thesis.

KEY WORDS – Political philosophy. True justice. Political Augustinism. Christianity.

Más que una verdadera filosofía de la sociedad como ciencia independiente, encontramos en general en la Edad Media, una *preceptiva moral*, focalizada sobre la conducta del príncipe (los "Espejos de los príncipes"). Esta preceptiva a su vez hallada su justificación sobre todo en la Revelación. La naturalización del saber resultaba impensable (si no herética), y por ello gran parte del espíritu medieval acoge calurosamente al Platón de *República* y de las *Leyes*, pues en cierto modo la moral allí expuesta depende, no obviamente de la Revelación, pero al menos de una metafísica que ofrecía no pocos puntos de contacto con la teología medieval.¹

Los pensadores post-aristotélicos consideraban la naturaleza como algo que expresaba primariamente la condición original o primitiva del mundo y de la vida humana, una condición de inocencia y felicidad fuera de la cual los hombres se colocaron con la aparición del pecado y del vicio. Una prefiguración de esto es la oposición "physis" – "nomos" de los sofistas. Los estoicos, por su parte, al menos en tanto representados por Posidonio en el relato de Séneca, añoraban una edad dorada en la cual los hombres eran incorruptos, elevados de alma y en la cual vivían juntos en paz y felicidad, sin necesitar un gobierno coercitivo y sin buscar la propiedad individual de bienes. Pero debido a la aparición del mal, salieron de ese estado de felicidad e inocencia, se volvieron ambiciosos y fueron poseídos por

* Universidade de Mendoza.

¹ Ver por ej. Rep. 501 b-c. Ver además: E. TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York, 1960, p. 203; E. BARKER, "Mediaeval Political Thought", en *The Social and Political Ideas of some Great Mediaeval Thinkers*, Editado por F. J. C. HEARNshaw, p. 17.

la codicia del poder, además de no contentarse ya con el goce común de los bienes del mundo.² Se ha llamado "realismo" a cierto modo puramente empírico de abordar las cuestiones políticas; sus conclusiones son a primera vista justificadas por la comprobación de que la fuerza parece ser la piedra angular de todos los Estados y todos los gobiernos. En efecto, para esta versión del "realismo", los hombres son considerados como depravados, o al menos como poseídos por un deseo insaciable de imponer su voluntad a los otros, y por ello el realista afirma que la fuerza es el determinante esencial de las relaciones políticas.³

La *Ciudad de Dios* obedece en cierta medida a estos criterios. Si bien es cierto que su intención no era ciertamente la de tratar temas políticos, era sin duda inevitable una confrontación con el problema de la comunidad civil y el Estado en el marco de una grandiosa teología de la historia. El problema político en la *Ciudad de Dios* surge en relación con el fin apologetico del libro, es decir, el de refutar la acusación según la cual el cristianismo fue la causa de la ruina de Roma. Señalemos además que el punto de partida agustiniano difiere del de Trasimaco, en *República*, por sus premisas teológicas y religiosas claramente definidas: "la naturaleza humana ha sido dañada por el pecado" y "todo poder viene de Dios" son las premisas básicas por las cuales San Agustín accede a la historia y a la política.

Ciertamente, el problema de la "civitas" para San Agustín se encarna en esa comunidad particular que era el Imperio Romano. Ahora bien, si todo poder viene de Dios, el advenimiento de Roma ha sido querido por El y las virtudes de los romanos han sido recompensadas con la gloria del Imperio más perfecto. Pero, ¡qué precio hubo de pagarse por ello! Por otra parte, resulta difícil llamar "virtudes" a eso que ha edificado la grandeza de Roma cuando la verdadera justicia se encuentra sólo en Cristo y en la obediencia a su ley. Evaluados según esta norma absoluta, las virtudes romanas no son sino ilusión. La libertad, el poder y la gloria no deben desviar al hombre de la única cosa válida, es decir, la salvación de su alma. La política aparece así como un asunto sórdido y perverso y el Estado es en alguna manera el reflejo fiel de esta iniquidad: "remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? (*De Civ. Dei* IV 4).

Claro que con esto se tiene la impresión de tocar el fondo de la depreciación política y poco falta para decir desde aquí que el Imperio, vista la inacabable suce-

² Ver Seneca, *Ad Lucilium. Epistulae Morales*. Recognovit et adn. Criticae instruxit L. D. REYNOLDS. Oxford, 1978: 90. 4-6; 38-45.

³ Escribe H. Morgenthau en *Another Great Debate: The National Interest of the Usa*, en *Americal Political Science Review* 46 (1952) pp. 961-962: "El realismo cree que el mundo, imperfecto como es desde un punto de vista racional, es el resultado de fuerzas inherentes en la naturaleza humana. Para mejorarlo se debe trabajar con ellas y no contra ellas. Al ser éste un mundo de intereses opuestos y de conflicto entre ellos, los principios morales no pueden jamás ser completamente realizados, sino en todo caso aproximados a través del siempre temporario balance de intereses y el siempre precario arreglo de conflictos. Esta escuela entonces, ve en un sistema de chequeos y equilibrios un principio universal para todas las sociedades pluralistas. Apela al precedente histórico más que a los principios abstractos, e intenta el acabamiento del mal menor más que el del bien absoluto".

sión de guerras, carnicerías y atrocidades de toda especie, el la cabal personificación de la ciudad del diablo. Pero en realidad, si el pensamiento de San Agustín hubiera de detenerse en el facilismo de deducir una maldad intrínseca de toda organización política fundada en la naturaleza humana irremediabilmente corrompida, su contribución a la filosofía política habría sido bastante superficial y seguramente, um "naturalista" como Santo Tomás no le hubiese consagrado tanta atención. Las cosas sin embargo no se presentan con tal simplicidad, pues al interpretar los aspectos políticos de la historia romana, el Obispo de Hipona descubrió un formidable instrumento de polémica en una definición de la comunidad política forjada por Cicerón, donde la justicia era descrita como esencial, no sólo para la justificación, sino para la existencia misma de tal comunidad:

"Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi: populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus" (*De Rep.* I 25 39).

La comunidad política es asunto del pueblo, pero éste no es cualquier reunión de hombres ligados en cualquier modo, sino una multitud congregada, no solamente por la protección que ofrece la ley, sino también por un consentimiento libre a esa ley común que es, por ello mismo, un bien social. Pero si la justicia, observa San Agustín, es una condición de la existencia de la ciudad, en el sentido fuerte del término, desde hace tiempo. Es precisamente esta conclusión paradójica la que incita a San Agustín a revisar toda la cuestión referida a la definición de la ciudad.

Sobre este punto el pensamiento agustiniano alcanza uno de sus más altos niveles en el ámbito de la filosofía política. El problema consiste en decidir si es posible referirse a la realidad sociopolítica independientemente de una consideración en términos de verdadera justicia, y si se podía definir la ciudad de tal manera que Roma, ignorando a Cristo y practicando la injusticia, fuese aún un "populus". Es aquí donde se opera una superación de la definición ciceroniana al ponerse de manifiesto sin ambigüedades que la fuerza de cohesión de una comunidad política es menos el "iuris consensus" que la conjugación de voluntades en la búsqueda de objetivos comunes que pueden variar considerablemente en su calidad moral. Y por eso Roma es una verdadera comunidad.⁴

Conviene entonces considerar más atentamente el hecho mismo de la organización y de sus lazos cohesivos, que las exigencias ideales de la justicia. El propósito del Obispo de Hispona no era, con todo, llevar las cosas al extremo, sino más bien el de resaltar la importancia del conjunto de seres racionales que comparten

⁴ *De Civ. Dei* XIX 24: "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 populus sit, illa sunt intuenda quae diligit. Quae cumque tamen diligat, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordi communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors. Secundum istam definitionem nostram Romanus populus est et res ejus sine dubitatione respublica".

voluntades semejantes como constitutivo más importante de una comunidad política. El amor por la justicia y el bien común son elementos supremamente deseables, pero no son lo formal de la "civitas".⁵

Realmente, en ausencia de la justicia (remota justitia) la ciudad no es mejor que una banda de delincuentes: sin embargo, es una ciudad.

Después de todo, las virtudes predicadas por los cristianos eran en gran medida similares a las recomendadas por los paganos, y a juzgar por la historia de Roma, no fue precisamente su práctica quien produjo el derrumbe. El "peligro cívico" del cristianismo es refutado por Agustín en una de sus cartas: allí, después de negar que el cristianismo condene las guerras en sí mismas, sostiene que un Estado donde hubiera maridos, mujeres, hijos, amos de esclavos, jueces y agentes fiscales comparables a los que exige la religión cristiana, se vería bien si ella es perjudicial o favorable a la comunidad. Lo mejor que podría suceder al Imperio es que la enseñanza cristiana fuese fielmente observada.⁶

La carencia de documentos claros sobre la literatura filosófica de los últimos siglos pre-cristianos nos impide explicar el abandono de las investigaciones aristotélicas sobre el carácter natural del orden político, pero si consideramos cierta insuficiencia en su pensamiento acerca de la natural igualdad y libertad de todos los hombres, es decir, el viejo problema de las diferencias entre griegos y bárbaros, posiblemente se comprenda que su obra haya suscitado ciertos pruritos. Pero de todos modos, esta reacción contra el Estagirita, vehiculada por el estoicismo en gran medida, y los Padres de la Iglesia, fue la herencia recibida hasta casi el s. XIII.

Así pues, una larga tradición fundada parcialmente en un aspecto de la obra agustiniana, sostenía que los aspectos coercitivos del gobierno eran fruto de una convención extraña a la naturaleza, consecuente a la aparición del mal en el mundo.

La expresión "agustinismo político" ha sido difundida por H.-X. Aquilieri con el objeto de aclarar las consecuencias que la filosofía de San Agustín produjo sobre el pensamiento político medieval.⁷ Este autor recoge la definición de "agustinismo" a secas elaborada por P. Mandonnet:⁸

⁵ *Ep. ad Marcellinum* (138, 2): "Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae?". Ver también *Epístola ad Macedonium* (155, 3): "Cum aliud civitas non sit, quam concursus hominum multitudo".

⁶ *Ep. ad Marcellinum* (138, 2 <15>). "Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abjicerent arma, seque omnino militiae subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concusseritis, nulli calumniam faceritis: sufficiat vobis stipendium vestrum (Luc. III, 14). Quibus proprium stipendium sufficere debere praecipit, militare utique non prohibuit. Proinde qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites iussit: dent tales provinciales, tales maritos, tales conjuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecipit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae: imo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae".

⁷ H.-X. Aquilieri. *L'agustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*. Deuxième édition revue et augmentée. Paris, 1972.

⁸ P. Mandonnet. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*. Louvain, 1911, p. 55-56. Sobre el "agustinismo" doctrinal, ver el art. de Portalie, *Agustinisme*, en el Dict. Théol. Cath.

"Ausencia de una distinción formal entre el dominio de la filosofía y el de la teología, es decir, entre el orden de verdades racionales y el de verdades reveladas. Algunas veces los dos órdenes se hallan fusionados para constituir una sabiduría total, partiendo del principio de que las verdades poseídas por los filósofos antiguos son el resultado de una iluminación divina, y que de esse modo ellas forman parte de la revelación total. Otras veces, los dominios de la filosofía y la teología son afirmados como distintos de derecho, pero no se logra asignar de hecho un principio capaz de salvaguardar esa distinción. Existe por otra parte la misma tendencia a borrar la separación formal entre la naturaleza y la gracia. Este hecho de la absorción del objeto de la filosofía en el de la teología há ofrecido el pretexto y también una semi-justificación al reproche, tan a menudo renovado, de que los escolásticos no han sabido abordar los problemas científicos independientemente del dogma, y aún que su filosofía no debe hallar un lugar en la historia de esta ciencia. Pero esta acusación, que tiene un fundamento real entre los teólogos agustinianos, no tiene ya más razón de ser respecto de la escuela tomista".

Por su parte, E. Gilson escribe:⁹

"Mientras la naturaleza explorada por Santo Tomás de Aquino es una esencia metafísicamente indestructible, cuya necesidad intrínseca resiste a la corrupción del pecado original mismo, para no dejarle sino las gracias de que la despoja y los poderes que él disminuye o pervierte, Agustín describe bajo el nombre de naturaleza el estado, autoriza la esperanza de que el hombre pueda salir. No tenemos ninguna duda de que, en último análisis, estas dos actitudes no son dogmáticamente contradictorias: San Agustín no excluye a Santo Tomás de Aquino en esse centro de toda filosofía cristiana, más bien lo prepara y lo llama; pero no se podría decir que el plano de ambas exposiciones sea el mismo. San Agustín reduce la historia del mundo a la del pecado y la gracia porque piensa el drama cósmico en función del drama que se juega en su alma... De allí se deriva que entre dos soluciones igualmente posibles de un mismo problema, una doctrina agustiniana se inclinará espontáneamente hacia la que acuerda menos a la naturaleza y más a Dios."

El propósito de Aquilieri es precisamente verificar, en el orden político, esa tendencia a absorber el plano natural en el sobrenatural. La traducción política del agustinismo consistiría así en una disolución del derecho natural de la ciudad en la justicia sobrenatural y en el derecho eclesiástico, aunque la responsabilidad de Agustín en el asunto se vea limitada a su método de franquear rápidamente los escalones de la naturaleza, del derecho natural y de las virtudes naturales para llegar cuanto antes a la contemplación de lo divino. Por otra parte, en sus obras no hay la preocupación didáctica de definir con precisión los términos esenciales, como hará más tarde Santo Tomás. De todos modos, San Agustín no niega el nombre de verdadera comunidad política al Imperio Romano.¹⁰ La absorción del

⁹ *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, 1929, p. 299-300. Para el problema de la causalidad natural o segunda y su tratamiento en San Agustín, ver también, del mismo autor, "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin", en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, (1926-1927), p.5-127.

¹⁰ Uno de los objetivos del trabajo de Aquilieri es el refutar la tesis de E. Bernheim que sostiene exactamente lo contrario, es decir, que la doctrina teocrática hildebrandina encuentra su precedente en el *De Civ. Dei* cuando Agustín parece aceptar la definición ciceroniana de "populus". La obra

derecho natural del Estado en la esfera eclesiástica habría tenido como justificación doctrinal, siempre según Aquilière, una interpretación literal de una enseñanza que en San Agustín aparece matizada. A partir del renacimiento carolingio, la fórmula de Gelasio "Duo quippe sunt, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas",¹¹ se unió de hecho a la interpretación "realista" de San Agustín para preparar el advenimiento de la reforma gregoriana, especialmente en cuanto hacía a las relaciones entre poder temporal y poder espiritual.¹² Sin embargo, la autoridad a la que el Apóstol recomendaba obedecer "non propter metum sed propter conscientiam", era el Imperio Romano. Además, en *Rom.* XIII, 1-8 leemos: "Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt a Deo ordinatae sunt. Itaque, qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit".¹³

No se podría suponer entonces que el magisterio de Agustín haya contradicho tan espectacularmente el texto evangélico. Un lamentable error, há llevado a identificar la "civitas terrena" con Roma y por extensión con toda comunidad política. Pero aún cuando pueda darse de hecho una coincidencia en circunstancias históricas determinadas, ambas se distinguen de derecho. La verdadera definición de la ciudad terrestre es diferente. Varios autores llaman la atención sobre

de Bernheim a la que se alude apareció en 1896 con el título de *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins*, en el *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. Bernheim no habría sido el único en interpretar en sentido teocrático el discutido pasaje del *De Civ. Dei* XIX 21. Al menos, el asunto parece claro para Gregorio VII: "Quod si sancta sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens diiudicat, cur non est saecularia?" (*Registrum*, Lib. 4, ep. 2, anno 1076). Y también, Lib. 8, ep. 21, anno 1080: "Cui ergo aperiendi claudendique coeli data potestas est, de terra iudicare non licet?". Y aún, Lib. 4, ep. 24, anno 1077: "Si enim coelestia et spiritualia sedes b. Petri solvit et iudicat, quanto magis terrena et saecularia". Esta doctrina es retomada por J. de Salisbury en *Polycraticus* (ver O. Gierke op. cit., trad. de W. Maitland, p. 105, n. 10). Más adelante, Gierke escribe: "Desde Gregorio VII en adelante, los papas y sus adherentes sostienen unánimemente que, en tanto la substancia está concernida, tanto el poder temporal como el espiritual pertenecen al trono de Pedro, y que la separación ordenada por la ley divina sólo afecta la administración y no la substancia" (p. 108, n. 13).

¹¹ *Ep. VIII, ad Anastasium, Imperatorem*. Migne, T. 59, p. 42.

¹² G. DE LAGARDE escribe en *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Louvain-Paris, 1956, vol 1, p. 35, n. 12: "Es en el fondo esse sentimiento exaltado de la unidad profunda de la vida humana, a pesar de las necesarias distinciones, lo que el Padre Aquilière llama 'agustinismo político'. Y le parece sin embargo que esse término sólo se justifica en el momento mismo en que el pensamiento matizado de San Agustín es contradicho. La verdad, nos parece, debe buscarse en una línea intermedia. La doctrina de Gelasio no tiene ni a la *separación* ni a la *confusión* de poderes, sino a su *distinción* en la *coordinación*" (subrayados del autor). La literatura respecto de las relaciones entre los poderes temporal y espiritual es inmensa y no podemos detenernos en su análisis. Observemos solamente que O. Gierke mantiene un punto de vista que es combatido tanto por Aquilière como por De Lagarde: "Para resumir el pensamiento de San Agustín, Gregorio VII es el primero en declarar que el poder temporal el la obra del pecado y del demonio" (op. cit., p. 109, n. 16).

¹³ H.- X. Aquilière escribe en "Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique", en *Actes du Congrès augustinien international de Paris*. Septiembre de 1954, T. II, p. 493, n. 2: "se puede considerar a San Pablo como el primer teólogo del derecho natural del Estado; él se refiere de entrada a su fundamento inconvencible: el orden querido por la Divina Providencia. Más tarde se confundirá el orden providencial... con el orden querido por la Iglesia. Pero San Agustín no cayó en esta confusión".

este peligroso equívoco.¹⁴ Si bien es cierto que Agustín há subrayado el carácter místico de la distinción, vemos que de todos modos Roma es la ciudad que él condena, "esa funesta y criminal república". Sin embargo, Roma no es condenada en tanto ciudad, sino en cuanto "civitas terrena", es decir, en tanto que sus hijos estiman los bienes mundanos como los únicos verdaderos. La ciudad es desaprobada no por su calidad de "política", sino porque al situar su fin último sobre la tierra se integra a la ciudad de los réprobos, que no es más visible que la Jerusalén Celeste.¹⁵

Según San Agustín, el hombre no está llamado a su plenitud última em el ámbito de la ciudad terrena porque no pertenece íntegramente a la comunidad política; una devoción total a ella no podría concretarse sin grave daño de su verdadera vocación. Esta doctrina precede a uno de los aspectos capitales de la filosofía política del Aquinate, enseñanza que constituye una barrera formidable contra el absolutismo del Estado contemporáneo y de la cual no parece haberse comprendido aún la importancia: "homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua [...] sed totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum [...]" (I II 21 4 ad 3). La sumisión a los poderes establecidos ordenada por el Apóstol, es para San Agustín una advertencia plena de sabiduría. El cristiano no está liberado del deber de obediencia a quienes gobiernan las cosas temporales. En su *Expositio quarundam propositio-num ex Epistola Apostoli ad Romanos*, 72, leemos:

"Quod autem ait: 'Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo', rectissime jam monet ne quis ex eo quod a Domino suo in libertatem vocatus est, factusque christianus, extollatur in superbiam, et non arbitretur in hujus vitae itinere servandum esse ordinem suum, et potestatibus sublimioribus, quibus pro tempore rerum temporalium gubernatio tradita est, putet non se esse subdendum."

Aquillière sostiene que la posterioridad de la doctrina agustiniana no contiene prácticamente nada de la filosofía política que se hallaba en potencia en la pluma del Obispo de Hipona. La intención de San Agustín no fue sin embargo la de

¹⁴ J. FIGGIS, por ejemplo, advierte en *The Political Aspects of Augustine's City of God*. Londres, 1921, p. 51: "Cuando tratamos de comprender el pensamiento de San Agustín sobre le Estado, debemos evitar un error, el de traducir *Civitas* por *Estado* [...]. *Civitas* no es para San Agustín un término convertible con *respublica*; y la *civitas Dei* se encuentra mucho antes de que una Iglesia visible existiera, aún antes de la llamada de Abraham. San Agustín habla del bien y del mal como de dos ciudades místicas, enfatizando el término *místicas*. La distinción primaria se da siempre entre dos sociedades, el cuerpo de los *réprobos* y la *communio sanctorum*, y no entre Iglesia y Estado".

¹⁵ Nuevamente J. Figgis (op. cit., p. 56): "¿Podemos interpretar el *De civ. Dei* como enseñando que la sociedad civil es mala en sí misma? Sin ninguna duda, esta obra enseña, como lo habría cualquier libro cristiano, que toda actividad terrena tiene su valor solamente en servicio de Dios. La vida humana, incluyendo el Estado, no tiene más valor que el de una preparación. El hogar celestial es el fin. Si San Agustín sólo quiso decir que las actividades terrenales tienen un valor puramente relativo y provisional, cuando son comparadas con las realidades eternas de la vida inmortal, no podemos por ello atribuirle ninguna doctrina violentamente antipolítica [...]. Más allá de todo esto, debe verse su oposición a los Donatistas".

aproximarse teóricamente al problema político y hasta es arriesgado decir que el *De civ. Dei* es una filosofía de la historia. Lo suyo es más bien una Teología de la historia.¹⁶

El "agustinismo político" habría recogido este espíritu y lo habría traducido en una letra doctrinaria teocrática, de modo que "el Estado independiente y soberano [...] habrá dejado de existir durante algunos siglos, y se transformará, de alguna manera, en un órgano de la Iglesia", escribe Aquillière en *L'augustinisme politique*, p. 44-45.

Pero G. De Lagarde encuentra esta afirmación un tanto exagerada, y comenta a propósito de ella en *Naissance de l'esprit laïque*, vol. 1, p. 40, n. 32:

"Si el Estado independiente há dejado de existir durante algunos siglos, este hecho se debe a causas bastante diferentes del agustinismo. Por otra parte, no se puede decir que las autoridades seculares quienes, durante la alta edad media, tomaron el lugar del Estado, hayan sido, ni en los hechos ni en las doctrinas, simples órganos de la Iglesia."

El "agustinismo político", en definitiva, no es una verdadera filosofía, sino más bien una doctrina de moral dirigida sobre todo al príncipe, y cuya cristalización vemos en la lucha entre los poderes temporal y espiritual. Esta circunstancia clausuró por siglos el acceso a una reflexión filosófica sobre la comunidad política más o menos inmune a esos intereses de poder. En fin, el defecto mayor que observamos en el agustinismo político, es el de no haber visto, precisamente, lo político como algo digno de tematización, y en consecuencia, haber querido solucionar un problema político con las armas insuficientes de la exhortación y las preceptivas éticas.

Pero para nuestro objetivo baste señalar que los escritos agustinianos constituyen un aporte a la filosofía política, precisamente en aquellos temas silenciados por el "agustinismo político", sobre todo en tres de ellos: el origen natural de la comunidad, la importantísima cuestión de sus aspectos morales y, probablemente lo más importante, las consecuencias del valor no absoluto, sino itinerante, del orden mundano. Estos puntos no gozan de un trato inequívoco por parte de Agustín, pero al menos se colocan en una línea que será repotenciada varios siglos más tarde por Santo Tomás.

A este último cabrá, en el contexto de esa gloria de la cristiandad que es el siglo XIII, la tarea de rescatar una relación científica más sólida y fecunda con el hecho político, y ello a pesar de que esta materia no gozaba de sus preferencias.

¹⁶ Ver E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, p. 69-70.

La ciudad de Dios

- a) Fragmento del Libro XIX, cap. 21: "La definición de 'pueblo', de Escipión", permite decir que Roma nunca fue una verdadera "República".

"[...] prometí demostrar que Roma nunca fue una verdadera República si tomamos en cuenta la definición de Escipión en la obra de Cicerón 'La República'. Si esa definición es verdadera, entonces nunca hubo una verdadera República Romana porque el Estado romano nunca fue un 'asunto del pueblo'. Escipión ha definido el pueblo como *una multitud unida en asociación por su aceptación de un mismo derecho y la comunidad de los mismos intereses*. Ahora bien, el derecho se identifica con la justicia, y he ahí por qué no podría haber un pueblo donde no existe la verdadera justicia (es decir, la justicia cristiana). Es inútil que se dé el nombre de Derecho a las injustas constituciones de los hombres. Así pues, cuando la verdadera justicia (la justicia cristiana) está ausente, no podría haber una multitud reunida por la aceptación del derecho, y por lo tanto no hay pueblo ni tampoco 'cosa del pueblo' o 'respublica (república)'. Porque, ¿que clase de justicia es esa que sustrae al hombre del verdadero Dios y lo sujeta a los demonios inmundos?"

- b) Fragmento del Libro XIX, cap. 24: "Una definición más probable de 'pueblo' y de 'República'."

"[...] sin embargo, si buscamos otra definición de 'pueblo' más probable, y dijéramos que "un pueblo es una asociación de seres racionales, unidos por las cosas que persigue en común [...], entonces, por esta definición nuestra, el pueblo romano es verdaderamente un pueblo y su cosa pública es un verdadero Estado o República [...], y lo mismo puede decirse de Atenas, Babilonia o Asiria."