

Aspectos del pensamiento político de San Agustín en el contexto de la crisis del imperio

por Donna Laubach Moros

Introducción

El pensamiento político de San Agustín tal y como podemos observar en *De civitate Dei* no es un tratamiento sistemático de filosofía política, sino que representa una imagen de la perspectiva cristiana del mundo. Esta visión o imagen formaba parte de la estrategia apologetica¹ de San Agustín en la que defiende el cristianismo frente a las acusaciones paganas de que la sustitución del cristianismo en lugar de los antiguos ritos había provocado la caída del Imperio Romano en el 410 d. C.²

San Agustín planteó una defensa en contra de estos ataques, en dos grandes apartados de *De civitate Dei*; la primera parte incluye los diez primeros libros. San Agustín se enzarza aquí en un debate polémico y directo para refutar las acusaciones de los paganos. Uno de sus argumentos es el de la curiosa ceguera que impide ver a los que le acusan, el hecho obvio de que durante el saqueo de Roma, los dioses paganos no intervinieron para proteger la ciudad.³ A continuación, somete el pensamiento teológico y filosófico pagano a un escrutinio meticuloso para después, descri-

bir sus fallos internos, tanto espirituales como morales.⁴

La segunda parte (Libros de XI al XXII), tiene como objetivo una tarea mucho más extensa, la de crear una “filosofía social” cristiana y la defensa de la “Ciudad de Dios”. Una de las ideas principales en la emergente filosofía política de San Agustín como está expuesta en *De civitate Dei* es la de que **ninguna persona debe lealtad incondicional a una sociedad terrenal**.

Sin embargo, esta no era una idea totalmente nueva para el mundo antiguo. Ya en Aristóteles, ésta era expresada de la siguiente manera: uno debe “buscar una vida que sea más divina que humana⁵”. Además de esto, este autor creía que la visión científica política no bastaba para alcanzar la máxima sabiduría y que, los humanos no eran lo mejor del universo⁶. La misma idea la encontramos en las enseñanzas de Platón, el cual asegura que hay mejores cosas que la política⁷.

La idea central del pensamiento de San Agustín sale a la luz sólo después de que las doctrinas de los filósofos han sido expuestas a una mayor crítica, y la visión cristiana de la mitología y política pagana han evolucionado bajo el estudio del destino de Roma. Esto se hace analizando dos tipos de ciudad, dos socie-

¹ Eugene TeSelle, “Augustine’s Strategy as an Apologist”, Villanova University Press, Bélgica 1974. Tiene especial importancia el discurso (pp. 10-24) titulado “Attack on Pagan Religion”, y también p. 26 ff, donde el nuevo marco interpretativo de la apologetica de San Agustín (las dos ciudades metafóricas) es introducido. “The disasters around 410 caused Augustine to change not so much his principles as the context in which they are interpreted. Most of the details in **The City of God** are to be found in earlier works as well, and usually with the same sense. What is different is the **framework** within which they find their place...” (subrayando el énfasis del autor).

² Agustín, “*The City of God*”, The Modern Library, Random House, Nueva York, 1950. (Traducido por Markus Dodds) I. 36; pp. 38-39. A este respecto Agustín acaba el Libro I diciendo: “I (still) have some things to say in confutation to those who refer the disasters of the Roman republic to our religion, because it prohibits the offering of sacrifices to the gods.”

³ Ibid., I. 29. P. 34 “**We may ask them where their gods are when they suffer the very calamities** for the sake of avoiding which they worship their gods, **or maintain they ought to be worshiped.**” (subrayando el énfasis del autor).

⁴ Ibid.

⁵ Aristotle, “*Nicomachean Ethics*”, The Library of Liberal Arts, Bobs-merrill Educational Publishing, Indianapolis, 1979, 1177b. (Libro X, p. 290). Aristóteles dice en 1177b acerca de la actividad de la inteligencia divina en los humanos en comparación con su actividad política y/o militar: “However such a life would be more than human... We should try to become immortal as far as possible, and do our utmost to live in accordance with what is highest (in us).”

⁶ Ibid., 1141, p. 156. “For it would be strange to regard politics or practical wisdom as the highest kind of knowledge, when in fact man is not the best thing in the universe.”

⁷ Plato, *The Republic*, Oxford University Press, New York, 1964 (26ª edición) VII (Application of the Cave Allegory) p. 235: “You can have a well-governed society only if you can discover for your future rules a better way of life than being in office.” Además, Platón subraya: “access to power must be confined to men who **are not in love with it**” y aquellos que están motivados por “a nobler life than the politician’s and look for rewards of a different kind.” Esto parece sugerir la necesidad de otro tipo de “amor”, que se convertirá en **caritas** en la filosofía de San Agustín.

dades distintas organizadas a partir de diferentes tratados, con el resultado de dos finales, ambos en oposición constante.

El marco para esta definición teológica está situado en la caída histórica del Imperio Romano; este hecho logra aprovecharlo San Agustín para repudiar la tendencia errónea que llevó a muchos pensadores cristianos a estudiar la historia romana en categorías que la convertían en parte de la **historia de la salvación**⁸. Su idea busca “eliminar al Imperio Romano de la *heilsgeschichte*”⁹. El Imperio “no será visto nunca más como parte del instrumento escogido por Dios para la salvación o para el inminente plan providencial en la historia”¹⁰. *El Imperio será visto como teológicamente neutro*¹¹.

Markus y otros opinan que esta es la mayor aportación de San Agustín. Éste llega a una nueva conclusión que está entre dos tendencias rivales de la época, una de ellas la Donatista apocalíptica, aunque fuera abiertamente hostil y estuviera en clara oposición a Roma; y la segunda, la de la **Escuela de Eusebio de Cesarea** con una fuerte tendencia que les llevaba a relacionar el cristianismo con el imperio¹².

Parte del problema que nos encontramos al intentar entender a San Agustín como un pensador político tiene que ver pues, con el *modo* en el que él responde ante los siguientes asuntos:

1. Su respuesta a las acusaciones paganas.
2. La respuesta dada a los **donatistas y eusebianos**.
3. Su comprensión del papel y lugar que ocupa la “historia de Roma” a la luz de la Historia de la Salvación¹³.

El presente trabajo examinará los modos en que San Agustín, de una manera creativa, trata la *Crisis del Imperio* y algunos modos en los que responde teológicamente al (entendimiento “popular” mencionado ya anteriormente. Igualmente examinaremos el aspecto quizás más importante, el surgimiento interno de su síntesis teológica. El tema que ha motivado este acercamiento proviene de la idea germinal encontrada en un artículo de Richard Shaull, titulado “La fe cris-

tiana y la crisis del imperio”¹⁴, en el que se hace un llamamiento a “un retorno a las fuentes de la relación entre fe e Imperio” y se pide un nuevo y “radical cambio de enfoque sobre este asunto”.

Este trabajo supondrá un intento de ver si San Agustín condena a todos los **estados terrenales**, señalando la carencia por parte de éstos de genuina autoridad o si bien, los apoya y justifica como entidades mutuamente entrelazadas y/o poseedoras de historias con semejante autoridad.

I. El contexto, la pérdida del poder del orden político

El saqueo de Roma en 410 d. C. por parte de los bárbaros, produjo un sentimiento de fragilidad entre los cristianos en cuanto a la credibilidad del poder político. La respuesta de San Agustín al desmoronamiento del poder de Roma en su *De civitate Dei* responde a este tipo de pensamiento del que habla ya Tertuliano:

Pues, cuando el imperio sufre quebranto, quedan también quebrantados sus otros miembros; e incluso nosotros, aunque apartados de los tumultos, de algún modo nos vemos afectados.¹⁵

Había dos corrientes encontradas dentro de la iglesia, una que empujaba a los cristianos a defender el orden político, y otra en la que se regocijaban al vislumbrar su inminente desaparición¹⁶. Sin embargo, *el concebir la vida sin el poder estable del orden político era algo demasiado impensable para muchos de ellos*. Era una

¹⁴ Richard Shaull, “*Christian Faith and the Crisis of Empire*”, from **The Witness**, Enero 1984.

¹⁵ Tertuliano, “*Apologético*”, 31. Nota: Tertuliano (160-220 a. C.) Teólogo del periodo **patrístico**, nació en África dentro de una familia pagana. Recibió una formación jurídica y en los textos clásicos; fue uno de los mayores **apologistas** de la cristiandad durante la época de persecución. También fue el primer teólogo cristiano en escribir en latín. Posteriormente, se unió al movimiento **Montanista**, una secta regional y usó sus talentos en contra de la iglesia. Más adelante se separó de los Montanistas para crear su propia secta. A pesar de su vinculación con herejes hizo importantes contribuciones a las doctrinas de la Trinidad y Cristología. (Estas notas han sido tomadas de “*Time and Community*” p. 99ff, un estudio sobre “*Early Christian Era*” de Shelden Nolan en “*Politics and Vision*”, Little, Brown & Co., Boston, 1960).

¹⁶ **Montanismo**: movimiento de la segunda mitad del siglo II. Se caracterizaba por su creencia firme en el inminente Apocalipsis. Su actitud/punto de vista fue coloreada de un gran entusiasmo y ascetismo. Posteriormente fue condenado por la iglesia. (Ibíd., información extraída de la misma fuente que en la anterior).

⁸ R. A. Markus, “*Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*”, The University Press, Cambridge, 1970. P. 53.

⁹ Ibid., p. 54.

¹⁰ Ibid., p. 55.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., p. 56.

¹³ Ibid.

época en la que el “extranjero” desconocido y el miedo a una fuerza intrusa estaba disolviendo el estable y seguro entramado de las relaciones socio-políticas. Se había creado una especie de “dislocación” cultural y la respuesta intelectual de San Agustín en *La ciudad de Dios* fue la de intentar crear una situación más comprensible para la iglesia mediante la demarcación de las fronteras entre lo coherente y lo incoherente, para así insertar lo pasado dentro de una estructura conceptual lo suficientemente resistente, como para soportar el miedo despertado por el enemigo proveniente del extranjero, el cual se había extendido fuera de los perímetros circundantes. Además, se había producido un reconocimiento radical por parte de los cristianos declarando que el Imperio Romano había sido un “baluarte de la civilización”; aunque esto, sin embargo, no disolvió completamente las tensiones intrínsecas entre la cristiandad y el orden político.

Una influencia particularmente abrumadora fue la del cisma donatista del siglo cuarto¹⁷. Este representó una actitud contraria a la política, que rechazaba aquellos aspectos de la iglesia que poseían un carácter político. Durante la época en la que San Agustín escribía también tuvo la iglesia que incluir una justificación apologética del uso del poder secular para precisamente apoyar ciertas creencias religiosas, como resultado quedaba el problema de la aceptación por parte de la iglesia del poder como instrumento legítimo para llegar a sus objetivos; ahora sin embargo, se enfrentaba con el peligro de perder su identidad distintiva. Debido al desconcierto de lo que se había convertido en una “religión política”, San Agustín comenzó su polémica tarea de despolitizarla, aunque sin plejarse ante los Donatistas.

En el polo opuesto, en Eusebio de Cesarea¹⁸ vemos como el desarrollo de una retórica de la llamada “alianza santa” se había convertido en la prominente dentro de la iglesia. Esta retórica se basaba en el “de-

¹⁷ **Donatismo:** movimiento cismático del siglo IV de origen africano que se distingue por su **rigorismo**, una teoría “perfeccionista” de la iglesia con enseñanzas acerca de que los sacramentos administrados por un ministro impuro no eran válidos. A veces, miembros del movimiento recurrían a la violencia con claros tintes nacionalistas africanos. *Ibid.*, p. 109.

¹⁸ **Eusebio:** (264-340 a. C.) fue uno de los distinguidos académicos influenciados por Alejandría. Se convirtió en obispo de Cesarea para más tarde pasar a ser el consejero del emperador Constantino. Es recordado sobre todo por sus formulaciones acerca de una ideología que justificaba la alianza/lealtad entre el cristianismo y el Imperio. *Ibid.*, p. 120.

seo” desesperado de reducir la espantosa distancia entre el “Reino de Dios” y la “Sociedad del Hombre”. Eusebio había inferido que el emperador Constantino había sido enviado por Dios para un propósito muy específico: verificar las promesas de Cristo¹⁹; esto planteaba el peligro real de la pérdida de la distinta identidad de la iglesia y de la sociedad. El emperador había incluso llegado a representar un instrumento divino del logos²⁰; el orden político se había convertido en un vehículo bastante cómodo para difundir la verdad cristiana. Estos eran pues aspectos de la *crisis total* ante los cuales San Agustín tenía que presentar su defensa de la “Ciudad de Dios”. Este esfuerzo se torna incluso más crítico a la luz de la caída de Roma, cuando toda estructura se está desmoronando.

Toda una gama de preguntas delicadas necesitaba de una respuesta. Preguntas que surgieron debido a la praxis histórica de la iglesia (sobre el debate entre *ecclesia in respublica* y *respublica in ecclesia*²¹); y esas preguntas llenas de preocupaciones y ansiedades debían ser respondidas, debido a su captación de la “fragilidad” del imperio como vehículo para difundir la verdad cristiana o como base de una seguridad temporal. Era necesaria toda una nueva interpretación de la historia que crease un nuevo entendimiento del *telos* a la luz del cual se debería ver la fe cristiana. Se requería una *hermenéutica histórica* en la que todo el concepto del significado de *un fin predestinado* de la historia debía ser expuesto. Por este motivo, la historia será vista como un proceso de la vida de las “dos ciudades”.

¹⁹ N. H. Baynes, “Eusebius and the Christian Empire” en “Byzantine Studies and Other Essays”, Londres, Athlone Press, 1955, pp. 168ff.

²⁰ “[...] By the express appointment of the same God, two roots of blessing, the Roman empire and the doctrines of Christian piety, sprang up together for the benefit of men...(with the reign of Constantine) a new and fresh era of existence has begun to appear, a light heretofore unknown suddenly **dawned** from the midst of the human race; and all must confess that these things were entirely the work of God, who raised up this pious emperor to withstand the multitude of the ungodly.” (Eusebio citado por Baynes. *Ibid.*, p. 259).

²¹ Este eslogan era la esencia del debate creado por los **Donatistas**: “What has the emperor to do with the church?” A lo que **Optatus** respondió: “The **respublica** is not in the **ecclesia**, but the **ecclesia** is in the **respublica**, that is in the Roman Empire.” De acuerdo con los apuntes tomados de Nolin, p. 121. (Citas no incluidas en este trabajo).

II. Las dos ciudades

La culminación del sistema de San Agustín es el esfuerzo por grabar en el relieve más afilado posible la *identidad religiosa* de la Cristiandad; tanto su modo de vida como su misión; su compleja naturaleza como sociedad existencial (histórica), así como un asomo de "sociedad santa"; su participación en la historia y su ulterior triunfo sobre lo temporal. El intenso simbolismo consiste en la "sociedad santa" sustentada por la *caritas* cristiana y una "sociedad mínima" desgarrada por los *cupidas* humanos²².

Dos amores, fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda, en Dios... En aquella, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia del dominio, y en ésta sirven en mutua caridad, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo.²³

Hay un poder antitético expresado aquí. ¿Estaba San Agustín interesado en manipular la interpretación del orden político como marco conveniente para mostrar la superioridad de la iglesia y las glorias de la ciudad celestial? No, porque aunque San Agustín trata con profundidad las amargas disputas que atormentaban la ciudad terrenal y podía hablar de la enemistad entre ambas ciudades, *también admite que la sociedad es connatural al ser humano*, que lejos de representar el mal absoluto era "mejor que cualquiera de los otros bienes humanos"²⁴ y que incluso una sociedad "enajenada del Dios verdadero" poseía cierto grado de valor ("un lugar temporal del que los buenos y los malvados disfrutaban juntos"²⁵).

Se crea pues aquí un espacio que da a entender que San Agustín no interpreta la promesa de una ciudad celestial como el hacer desaparecer el orden político hasta la insignificancia. El dualismo de las dos ciudades, comprendido dentro del marco de San Agustín, establecía la identidad del orden político, así como del religioso; nosotros sólo lo percibimos "místicamente" como dos ciudades mezcladas entre sí y

²² Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, Nueva York, 1963, pp. 33-34, dan una descripción de *cupidas/caritas*. También ver Markus, pp. 60-61, y 66ff. para una descripción de los dos tipos de amor.

²³ Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV 28.

²⁴ *Ibid.*, XV. P. 4.

²⁵ *Ibid.*, XIX. P. 26. (Subrayado de autor).

vistas como en un íterin (*"in hoc interim saeculo perplexas quodammodo diximus invicemque permixtas ..."*²⁶) Era importante establecer el punto de *solapamiento*, entender el *patrón intrincado de religión y política como una intersección o cruce*, y no como una *disolución o fusión*. Este concepto fue diseñado para enseñar que lo político y lo espiritual eran dos cosas distintas, aunque sí se aceptaba que ambas eran complementarias en ciertos casos. Se debía beneficiar lo político de lo espiritual y viceversa, sin embargo lo uno no podría alcanzar la solución de lo otro; además, lo uno no debe ser juzgado dentro de la misión del otro aspecto, cada parte o aspecto debía ser entendido bajo sus propios términos²⁷. La relación de las dos ciudades en la historia tiene lugar en *la esfera secular* y es descrita en el Libro XIX²⁸.

III. El saeculum

El *saeculum* es el centro de la ciudad política, y requiere una lectura escatológica²⁹. En los últimos libros de *La ciudad de Dios* este concepto habla del *saeculum* como el ámbito donde se entreteteje la vida de las dos ciudades escatológicas. Es un "ámbito" que opera al nivel fundamental de la lealtad última, una coexistencia temporal de una realidad escondida que sólo puede ser vista a través de los ojos de la fe, una especie de visión "revelada"³⁰.

El locus está escondido ya que pertenece a un "orden místico". Los cristianos deben ser capaces de "leer" esta realidad de forma "mística" y vivir en tensión entre ambas³¹.

San Agustín ha creado un elemento *dialéctico* en la hermenéutica de la historia en la que hay polaridades como las siguientes:

- Bien/Mal
- Carne / espíritu
- Iglesia/ Orden político

Todas estas polaridades están dentro de un orden multi-abarcante y poderosamente estructurado. Este orden (*ordo*) posee y dirige estas dinámicas (o comunidades) hacia su final predestinado.

²⁶ *Ibid.*, XI. I (Sacado de textos en latín / castellano).

²⁷ Markus, ver capítulos de "Civitas Terrena" especialmente la p. 71 y "Civitas peregrina sign posts", p. 164; (también p. 101).

²⁸ Agustín, XIX.

²⁹ Ver Markus, "Escatology as history", p. 157ff.

³⁰ Extraído de Markus, "Saeculum" (Op. cit.)

³¹ *Ibid.*, Markus sobre "Saeculum" e *Ibid.*, Markus sobre "The Dialectical Reality", p. 164.

IV. Ordo

Lo *político* parece estar tejido (para San Agustín) en un todo cósmico, una jerarquía de fines que asciende gradualmente, y cada uno de éstos sirve para un orden y una autoridad apropiada. Las dos ciudades al final de la historia (ver Libro XIX) se sumergen en un *ordo* total, es decir, descansan sobre toda una red que sustenta varios órdenes.

El orden es la distribución que permite que las cosas iguales y desiguales entre sí vayan cada una a su lugar³².

El *ordo* es pues un principio jerárquico y distributivo escrito en la mismísima estructura de la creación (animando lo alto y lo bajo, lo racional y lo no racional, el bien y el mal).

Su principio sustentante es el *amor*, el amor de Dios por sus criaturas, el amor de los seres humanos por otros seres humanos. *Ordo est amoris*³³. Cuando cada criatura dentro de la red universal lleva a cabo la función apropiada/adecuada, entonces hay “paz”³⁴. Como ya he mencionado anteriormente, un *ordo* perfecto y total para San Agustín radicaba en un conglomerado de órdenes sustentadores:

...es claro y lógico que la paz doméstica debe redundar en provecho de la paz cívica; es decir, que la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en casa deber relacionarse con la ordenada concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen.³⁵

Las dos ciudades comparten un tipo de desarrollo enmarcado en el contexto de los propósitos de Dios. “Roma” y “Jerusalén” (*res publica* y *res populi*) se solapan, aunque sus amores respectivos entran en radical oposición³⁶. El concepto de “un pueblo” encaminado hacia una “patria” significa que la perspectiva política es relativa *al orden del amor*; el proceso peregrino de la ciudad se lleva a cabo dentro del *saeculum* entretejido y temporal. El *telos* o el objetivo final (la paz) es el de un *ordo* total y absoluto. (*Ordo est amoris*). En la *civitas terrena* los asuntos del ámbito del *saeculum* asumen el

telos del *ordo*, dando un enfoque particular al significado de la historia temporal, una perspectiva escatológica para la realidad de las estructuras sociales y formas históricas³⁷. Es una dimensión temporal de la esfera de los propósitos, el lugar donde se enfoca sobre el sentimiento de pertenencia³⁸.

La política en la *civitas terrae* es vista como una señal de esta realidad, de la venida de la “*Bonheur véritable*”, en la cual a las realidades del *saeculum* les es dada una descripción histórica-política y en donde a las realidades de la “verdadera sociedad” (del *telos*) les es dada una descripción totalmente teológica³⁹. Es un modo de ver la escatología como historia, y viceversa. Markus, (p. 157) dice que es resueltamente:

- Radicalmente ambiguo.
- Pide poder ver las señales o “visiones” integradas a una interpretación holística.
- La escatología se concibe como política⁴⁰.

Markus también hace la observación de que este entendimiento se parece mucho al “penúltimo” de Bonhoeffer⁴¹. La *Ecclesia* se convierte entonces en el *signum* de la venida del Reino de Dios. El carácter radical secular de la iglesia es para Markus el siguiente: una misión que funciona a través de,

- El Evangelio.
- Un culto sacramental.
- El ministerio del servicio manifestado en un amor redentor⁴².

Aquí se nos da una realidad dialéctica. No hay una disociación de “elección” que permita otra cosa que no sea una obediencia concreta. *El ámbito del saeculum es una acción escatológica*. Los cristianos se ven “liberados” para servir plenamente en medio del *saeculum*⁴³.

De modo, que nace una nueva identidad de la iglesia y la sociedad, insertada en la innovadora concepción de San Agustín del tiempo y el futuro predestinado, junto con una nueva dimensión temporal para el orden político.

³² Agustín, XIX. 13, p. 690 y Gilson, Etienne, “*The Christian Philosophy of Saint Augustine*”, Random House, Nueva York, 1960.

³³ Agustín, XI. 18. 22; XII. 2. 4. Op cit. También ver Gilson, Op. cit. pp. 217-218 sobre la relación del *ordo* y el *amor*.

³⁴ Agustín, XIX. 13. “*The peace of the celestial city is the perfectly ordered and harmonious enjoyment of God, and of one another in God. The peace of all things is the tranquility of order*”.

³⁵ Ibid., XIX. 17.

³⁶ Ver Agustín XIV. 28.

³⁷ Markus, p. 101.

³⁸ Ibid.

³⁹ Markus, p. 157. Op. cit.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Markus, p. 167ff. Op. cit. (de apuntes).

⁴² Markus, p. 185ff. Op. cit. (de apuntes).

⁴³ Markus, debate sobre “*Escatology as Ecclesia*”, pp. 178-186 (y sobre el carácter radical y revolucionario de la esperanza “liberadora”).

V. Concepción lineal de la historia

El *ordo* no era algo estático para San Agustín, sino que era un orden de creación en movimiento, el cual contenía un impulso predestinado inscrito en su propia naturaleza. Se trataba de una unidad que indicaba el camino hacia la consumación del final de los tiempos⁴⁴. Existen muchísimas implicaciones políticas en esta noción del tiempo. Se aparta de la visión cíclica de la historia⁴⁵. Muchos opinan que esta es la contribución más importante de San Agustín; hay una ascensión progresiva hacia un punto culminante único. Como escribió el propio San Agustín: - lo que me sorprende es que si ¿al estar atrapados en estos círculos podrán encontrar alguna salida o entrada?⁴⁶-. El cristianismo rompió el círculo cerrado, sustituyéndolo por la concepción del tiempo como una serie de momentos irreversibles que seguían una línea recta de desarrollo progresivo⁴⁷. *La historia fue transformada en un drama de liberación, representado bajo la sombra de un apocalipsis*, que daría fin al tiempo histórico, y para los elegidos, traería la terminación del sufrimiento. El “misterio” sería revelado ahora pues a los santos, el despliegue de los tiempos futuros. El futuro se había convertido en una dimensión de esperanza⁴⁸.

Conclusión

Todas estas ideas estaban formulando un entendimiento de *una nueva dimensión temporal para el orden político*. Dentro del plan providencial, dueño del futuro, era el solapamiento de iglesia-sociedad el medio santificante. La nueva dimensión del tiempo era a-política, pero además también era anti-política:

- **A-política** en el sentido de que los momentos vitales de significado (*kairoí*) en el tiempo, tales como la Creación, la Encarnación y Redención carecían de cualquier tipo de relación con los asuntos políticos.

⁴⁴ Hay mucho escrito acerca de la concepción del tiempo de San Agustín. Fueron especialmente útiles a la autora los siguientes escritores: Gilson, **Op. cit.** pp. 264ff y J. T. Callaban: *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1950, capítulo IV. También ver Beltrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Nueva York, Simon and Schuster, 1945, pp. 352-355.

⁴⁵ Agustín, XI. 6.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ver Oscar Cullmann, *Christ and Time* donde nos habla de cuándo los cristianos vieron la llegada de Cristo como un punto clave en el tiempo.

⁴⁸ Ver Agustín. XII. pp. 13-14, XIX. 4.

- **Anti-política** en el sentido de que la sociedad política estaba implicada en una serie de sucesos históricos que estaban predestinados a caminar hacia una consumación final, que significaba el final de la política⁴⁹. Desde el punto de vista cristiano la cuestión fundamental era si los seres humanos y la sociedad servirían al Dios único – a los propósitos de la eternidad – o, si se conformarían con un nivel inferior de lealtades con los bienes pasajeros y temporales⁵⁰. La motivación política estaba sujeta a la cuestión de la lealtad total y absoluta. Los cristianos aportaron la “lealtad” correcta y el amor apropiado a la sociedad política.

Tal y como San Agustín materializó este nuevo criterio político se podría leer de la siguiente manera:

En la medida en que una sociedad política promoviese la paz, en esa medida era una sociedad buena.

En la medida en que una sociedad política manifestara un orden y concordia entre sus miembros era incluso mejor.

En la medida en que promoviera una “vida cristiana” y evitara un “conflicto de lealtades” entre las obligaciones políticas y la religiosa, habría cumplido pues con su papel dentro del orden universal.

La más alta aspiración de la sociedad política sería satisfecha si se permitía a aquellos ciudadanos inscritos en *Civitas Dei* la búsqueda de la “salvación” en armonía junto con lo “político”.

..., la ciudad terrena, que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen en que sus quereres estén acordes de algún modo en lo concerniente a la vida mortal. Empero, la ciudad celestial, o mejor, la parte de ella que peregrina en este valle y vive de la fe, usa de esta paz por necesidad, hasta que pase la mortalidad, que precisa de tal paz. Y por eso, mientras que ella está como viajero cautivo en la ciudad terrena, donde ha recibido la promesa de su redención y el don espiritual como prenda de ella, no duda en obedecer estas leyes que reglamentan las cosas necesarias y el mandamiento de la vida mortal. Y como ésta es común, entre las dos ciudades hay concordia con relación a esas cosas.⁵¹

En el sistema de San Agustín la *civitas terrena* no estaba hecha para representar de un modo exacto a la

⁴⁹ Markus, sobre *“Escatology as History”*.

⁵⁰ Markus, sobre *“Escatology as Ecclesia”*.

⁵¹ Agustín XIX. 17.

comunidad política, de igual modo que la *civitas Dei* no era sinónimo de la iglesia; o mejor dicho, la *civitas terrena* era una categoría universal para San Agustín, imaginariamente creada para ilustrar ese tipo de vida que contrastaba tanto con la *civitas Dei*. Sin embargo, tanto la *civitas terrena* como la *civitas Dei* estaban relacionadas de un modo especial con la comunidad política, ya que dentro de la comunidad política había individuos que encarnaban modos de vida antitéticos, relacionados con ambas ciudades⁵². Los elegidos dentro de la iglesia eran ciudadanos de la ciudad celestial todavía en peregrinación. Cada comunidad política (incluyendo Israel) era una ciudad terrenal. *El orden político pues, ocupaba una especie de plano intermedio donde los dos símbolos antitéticos se entrecruzaban*. La vida colectiva de la política se llevaba a cabo en medio de un ambiente verdaderamente tenso⁵³ entre la esfera natural de las actividades cotidianas de la comunidad, y el empuje “sobrenatural” de la *Ciudad de Dios*. El orden político siempre había de ser juzgado dentro del contexto de la dimensión eterna. Esta área intermedia de la existencia política era vivida en una especie de “ámbito de propósitos” (lealtades), tales como la ley, la justicia, la paz, el bienestar económico y el sentimiento de pertenecer a una comunidad. Todos estos factores eran importantes pero no definitivos; éstos eran siempre juzgados en contraste con la ciudad celestial⁵⁴. Ciertamente, la “ciudad terrenal” nunca puede ser considerada definitiva. Entonces, para San Agustín, no existe nunca pues la posibilidad de fundar la ciudad “verdadera” o una verdadera república en la tierra como elementos definitivos. Cuando se trata el tema de si Roma podría ser considerada la “auténtica república humana”, San Agustín arguye que ésta nunca estaría cualificada para serlo, ya que la “verdadera” justicia nunca se había reconocido⁵⁵.

El concepto de justicia en San Agustín debe ser entendido dentro de la rectitud fundada sobre el amor de Dios y una concepción de república que está más allá de cualquier ciudad humana.

Las sociedades no cristianas podrían calificarse como “repúblicas” bajo la siguiente definición: “Una república es la reunión de una multitud de seres ra-

cionales, unidos por el compañerismo y que tienen un mismo objetivo”.⁵⁶

Lo más importante es, sobretodo, que este planteamiento liberaba a San Agustín de la idolatría de considerar al Imperio Romano como la única o mejor “mancomunidad” posible⁵⁷. La *gradación de las civitates* permitiría a cualquier sociedad que haya tenido éxito en establecer orden y paz cualificarse de alguna manera⁵⁸. La *civitas Dei*, que se extendía místicamente a través del pasado, el presente y el futuro, siempre desafiaría (en términos políticos) al orden político⁵⁹; esto es porque la *civitas Dei* es más perfecta “políticamente” ya que era más perfecta “socialmente”⁶⁰, era la sociedad del compañerismo en armonía, la otra era la del conflicto y condena. El cristiano verdadero, dentro del orden político, siempre es crítico del sistema, esto siempre le hace parecer subversivo. La *verdadera membresía* (¿algún tipo de membresía clandestina?) es pertenecer a la “sociedad de los electos”, en una vida que trasciende el orden político se podría decir que se formase una única sociedad junto con los ángeles⁶¹. Es entonces la iglesia, en este sentido, una especie de “reino milenarista”. Roma no es pues, la “ciudad eterna”, sino que la ciudad eterna es el reino en Cristo. “El estado que es verdaderamente eterno es el reino en el que Cristo reina de manera suprema”⁶². Esta es la semilla que ayudará a la iglesia a sobreponerse a la caída de Roma. La *civitas Dei* siempre permanecerá.

⁵² Ver Markus, debate sobre la “civitas terrena”.

⁵³ Este concepto se parece mucho al concepto de “creative tension” (tensión creativa) de Paul Tillich.

⁵⁴ Markus, pp. 153ff.

⁵⁵ Agustín, XIX. 21 y John Neville Figgis: “The Political Aspects of St. Augustine’s City of God, Longman, Green & Co., Londres, 1921, capítulo 3. Op. cit.

⁵⁶ Ibid., XIX. 24.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Para saber más acerca del estándar relativo a juzgar al estado terrenal, ver Norman Baynes: “The Political Ideas of St. Augustine’s De Civitate Dei”, The Historical Association, 1968, p. 10ff.

⁵⁹ Ver Markus: “Civitas Peregrina Signposts” (escatología y política).

⁶⁰ Agustín, v. 26. XIX 5, 10, 23.

⁶¹ Agustín, XII. 1.

⁶² Markus, pp. 170, 173 y 177.

Bibliografía**Textos clásicos:**

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Ediciones varias.
 Platón, *La República*. Ediciones varias.
 Tertuliano, *Apologético*. Editorial Gredos: Madrid.
 2001.

Textos de San Agustín:

- Saint Augustine, *The City of God*. The Modern Library.
 Random House Publishers. New York, 1950.
 San Agustín, *La ciudad de Dios*. 2 T. Biblioteca de Auto-
 res Cristianos. Madrid, 1964 y 1965.

(Selecciones)

- Augustinus, Arelius, St. Bishop of Hippo, *The Political Writings of St. Augustine*. Henry Rejrsry Company. Chicago, 1962. Dino Bigongiari editor.

Obras generales:

- Baynes, Norman H., *The Political Ideas of St. Augustine's "De Civitate Dei"*. The Historical Association. London, 1968.
 Brown, Peter, Agustín. Acento Editorial. Madrid, 2002.
 Burleigh, John H., *The City of God. A Study of St. Augustine's Philosophy*. Croall Lectures, 1944. Nisbet & Co., LTD. London, 1949.
 Callahan, J. F., *Four Views of Time in Ancient Philosophy*. Harvard University Press. Cambridge. New York, 1950.
 Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Columbia University Press. New York, 1963.

- Figgis, John Neville, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*. Longmans, Greene & Co. London, 1921.
 Foster, Michael B., editor, *Masters of Political Thought*. Houghton Milton Company. Cambridge, 1951. Vol. I.
 Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy Of Saint Augustine*. Random House. New York, 1960.
 Keyes, Gordon Lincoln, *Christian Faith and the Interpretation of History*. University of Nebraska Press. Lincoln, 1966.
 Markus, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. The University Press. Cambridge, 1970.
 O'Meara, John Joseph, *Charter of Christendom: The Significance of the "City of God"*. The MacMillan Company. New York, 1961.
 Russell, Bertram, *A History of Western Philosophy*. Simon and Schuster. New York, 1945.
 TeSelle, Eugene. *Augustine's Strategy as an Apologist*. Cultura Press. Belgium, 1974. Villa Nova Press.
 Wolin, Sheldon S., *Politics and Vision*. Little, Brown & Co. Boston, 1960.

Artículos:

- Baynes, N. H., "Eusebius and the Christian Empire" in *Byzantine Studies and other Essays*. Altlone Press. London, 1955.
 Nolan, Sheldon, "Time and Community" in *Politics and Vision*. Little, Brown & Co. Boston, 1960.
 Shaull, Richard, "Christian Faith and the Crisis of Empire", from *The Witness*, January, 1984.