

# **La hermenéutica agustiniana en torno del Estado-república y su relación con las nociones de amor, justicia y verdadera justicia.**

Rossi Miguel Angel.

Cita:

Rossi Miguel Angel (2010). *La hermenéutica agustiniana en torno del Estado-república y su relación con las nociones de amor, justicia y verdadera justicia*. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/352>

Trabajo preparado para su presentación en el V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política,  
organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP),  
Buenos Aires, 28 a 30 de julio de 2010

**Grupo de investigación**

“Configuración, crisis y metamorfosis del Estado Argentino:  
un análisis desde el paradigma neoliberal y sus visiones críticas”  
UBACyT S045. Director: Dr. Miguel Ángel Rossi

***Título del panel***

“La categoría de justicia en la tradición y  
actualidad de la Teoría y Filosofía Políticas”

***PONENCIA***

***La hermenéutica agustiniana en torno del Estado-república  
y su relación con las nociones de amor, justicia y verdadera justicia***

**AUTOR**

Miguel Ángel Rossi (UBA-CONICET:IIGG)

Email: [mrossi@lorien-sistemas.com](mailto:mrossi@lorien-sistemas.com)

***La hermenéutica agustiniana en torno del Estado-república  
y su relación con las nociones de amor, justicia y verdadera justicia***

Miguel Ángel Rossi (UBA-CONICET:IIGG)  
mrossi@lorien-sistemas.com

**RESUMEN**

La justicia ha sido indudablemente la categoría en mayúscula con la que la teoría política clásica ha pensado la dimensión política. El supuesto que anima nuestro trabajo radica en mostrar que será Agustín de Hipona quien por primera vez en el pensamiento Occidental provoque un quiebre teórico al desvincular la justicia como categoría central para mentar la posibilidad de una república. Sostenemos que es la noción de ‘verdadera justicia’ la que introduce la dimensión teológico-política, y es desde este plano que Agustín argumenta que en Roma nunca existió una auténtica república porque nunca reinó una verdadera justicia. Así, deberá luego cambiar los términos de la definición de república, ya no para pensarla en función de la noción de ‘verdadera justicia’, sino de otra noción que cobra mayor fuerza: la categoría de amor.

Agustín de Hipona construye su concepto de Estado-república reelaborando las categorías filosófico-políticas ciceronianas; más aún, muchas veces nos es difícil descubrir cuándo termina Cicerón y empieza Agustín. Al respecto Marshall<sup>1</sup> puntualiza -y nosotros acordamos con él- que, usando tantos argumentos de Cicerón, Agustín parece agregar muy poco. Tres instancias no ciceronianas pueden distinguirse: 1) la interpretación estrictamente teológica de *iustitia*, 2) las implicancias de que el pueblo romano haya vivido impío habiendo recurrido a los demonios y, 3) el concepto de Dios tomado en un sentido definitivamente cristiano.

El objetivo de nuestro trabajo radica en profundizar en la hermenéutica que Agustín hace de tales categorías y, *a posteriori*, explicitar su propia noción de Estado. Para tal propósito, nada mejor que centrarnos esencialmente en los libros II y XIX de *La ciudad de Dios*. Comencemos por las nociones centrales del Libro II que junto con los primeros libros constituyen el cuerpo más apologético de su obra.

La definición de república ciceroniana de la que Agustín parte puede definirse en estos términos:

“Desarrollada esta cuestión cuanto les parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de república, que se reducía a decir que es una cosa del pueblo. Y determina al pueblo diciendo que no es toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses. De su definición colige además, que entonces existe república, a saber cosa del pueblo, cuando se la administra bien y justamente, ora por un rey, ora por unos pocos magnates, ora por la totalidad del pueblo”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Marshall, R. T., *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the Civitate Dei*, Washington, Cath. Univ. Of. América Press, 1952.

<sup>2</sup> “Qua quaestione, quantum satis visum est, pertractata, Scipio ad intermissa revertitur, recolitque suam atque commendat brevem reipublicae definitionem, qua diserta eam esse rem populi. Populum autem no omnen coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione socaitum esse determinat. Docet deinde quanta cit in disputando definitionis utilitatis: atque ex illis suis definitionibus colligit tunc

Los elementos que definen o caracterizan a una república<sup>3</sup> pueden resumirse en los siguientes aspectos:

1) Debe haber armonía en la disparidad, con lo cual se supone la existencia de un orden social heterogéneo. Dicho concepto de heterogeneidad social es más que central para mentar la noción de república, pues al igual que en el mundo griego, la política sigue pensándose en la esfera pública; pero a diferencia de la *polis* cuya espacialidad política estaba pensada más en términos de homogeneidad, si bien contenía cierto principio de la diferencia, la noción de república, en cambio, supone como elemento intrínseco de la misma definición estamentos sociales diferentes, y que a pesar de sus diferencias deben converger en un interés o bien común. Dicha perspectiva resulta más que interesante, pues Roma fue consciente de la imposibilidad de erradicar el conflicto, ya que justamente sólo a partir de dicha noción tenía sentido pensar la dimensión política, advirtiendo que no todo orden es un orden político. De ahí, también, que dicho orden político sólo puede asegurarse desde el derecho y las virtudes cívicas, en cuanto administración o mediatización de las tendencias conflictivas, pero nunca anulación de las mismas. Al respecto, es sugerente el comentario de Sheldon Wolin:

“La importancia asumida por el interés en la práctica y pensamiento político romanos sumaba un nuevo matiz de significado a la actividad política, y realizaba el carácter específico de la acción política. Los romanos habían advertido instintivamente que la legitimación del interés no sólo ocasionaba una forma limitada de acción, una especie de diplomacia interna, sino que también la multiplicidad de intereses presuponia el carácter incompleto de las soluciones para las cuestiones políticas. Si la actividad política se centraba alrededor de los intereses, los problemas concomitantes debían ser resueltos sobre la misma base; es decir, sobre la base de exigencias que divergían precisamente porque cada una poseía una determinada particularidad que la diferenciaba de las otras”<sup>4</sup>.

La noción de armonía en la disparidad Agustín la ejemplifica en analogía con la melodía musical:

“Había dicho Escipión en el fin del libro segundo que ‘así como se debe guardar en la cítara, en las flautas y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual, mutada o discordante, los oídos adiestrados no pueden soportar, y esta consonancia, por la acoplación de los sonos más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos y bajos y medios, como sonidos, templados con la conveniencia de los más diferentes, formaba un concierto. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, vínculo el más estrecho y suave de consistencia en toda república, la cual sin la justicia es de todo punto de vista imposible que subsista’. Diserta luego larga y bellamente

---

esse rempublicam, id est rem populi, cum bene ac iuste geritur, sive ab universo populo.” (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, LII, Cap. 21, p. 171).

<sup>3</sup> Acerca del comienzo de la república no hay nada documentado. Sí puede saberse con exactitud la creación de las diversas magistraturas. En realidad la única que se crea en el 409 a. C., fue la de los cónsules, las demás fueron surgiendo con el tiempo. Las magistraturas tenían cinco características: colegiadas, electivas, anuales, gratuitas, responsables. En lo referente a su clasificación, podían ser ordinarias y extraordinarias, aunque la única magistratura extraordinaria era la ‘dictadura’. De Lorenzo, Rodolfo Jorge; De Lorenzo, Jorge Eduardo, *Roma, Derecho e Historia*, Abeledo-Perrot, Bs. As., 2000, pp. 38, 39.

<sup>4</sup> Wolin, Sheldon, *Política y perspectiva*, Amorrortu, Bs.As, 1993, p.98.

sobre la necesidad de la justicia para la ciudad y sobre los daños que se siguen de su ausencia”.<sup>5</sup>

2) Tal convergencia de intereses en la ciudad terrena no necesariamente tenía por qué darse en forma espontánea. Por ende, justamente puede pensarse el derecho romano<sup>6</sup> - entre otros aspectos- como un ordenamiento coercitivo.

3) Con respecto a la noción de pueblo, elemento constitutivo de la definición de república, debemos tener en cuenta dos aspectos.

El primero, distingue los conceptos de ‘pueblo’ y ‘multitud’. Lo que constituye a una república es un pueblo, no una multitud; y la diferencia específica radica en que el primero sólo puede entenderse, más aún, constituirse como tal, en referencia a la aceptación de un cuerpo jurídico en común a través del cual rigen sus vidas y conductas todos sus miembros sin excepción. Al respecto, habría que señalar que dicho cuerpo jurídico es mucho más extensivo de lo que puede suponerse actualmente; es decir, no se trataría de una interpretación formal y positivista del derecho -que por otra parte sería un anacronismo-, sino que por derecho también entendemos costumbres<sup>7</sup>, cultura, en definitiva, todo lo que engloba la demarcación de un *ethos* ciudadano.

El segundo aspecto hace hincapié en la noción de república como el interés primordial de un pueblo. Daría la impresión que pueblo y república no constituyen una identidad de sentido. Al respecto, es interesante la nota 25 del trabajo de Magnavacca (1982):

“Agustín dice ‘administrada’. Esto no ha de sorprender si se tiene en cuenta que, aunque *populus*, *civitas* y *res publica* son términos prácticamente equivalentes, de querer establecer matices de diferencias, podría decirse que, mientras que el *populus* es el sujeto de la *civitas*, la *res pública* designa el conjunto de los asuntos, objeto de la acción ciudadana, su campo operativo y su horizonte de decisiones”.<sup>8</sup>

En esta dirección puede apreciarse la postura de Cancelli (1972)<sup>9</sup>, para quien la *congregatio* de los ciudadanos en torno del *ius* es espontánea y, por ende, no da lugar a una visión contractualista. Coincidimos con Cancelli, en tanto su noción de ‘espontaneidad’ resalta, por antagonismo, la idea de contrato moderno. Es decir; como

---

<sup>5</sup> “Cum autem Scipio in secundi libri fine dixisset, ‘Ut in fidibus ac tibiis atque cantu ipsu ac vocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt; isque concentus 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 cordiam, arctissimum atque omni in republica vinculum incolumitatis, eamque sine iustitia nullo pacto esse posse’: ac deinde cum aliquanto latius et uberius disserruisset, quantum prodesset iustitia Civitate, quantumque obesse, si abfuisset”. (San Agustín, *Op. Cit.* LII, Cap. XXI, p. 170).

<sup>6</sup> “El derecho romano es el conjunto de las instituciones jurídicas vigentes en Roma y en los territorios que le estuvieron sometidos desde el siglo VIII a. C. hasta el siglo VI d. C. Durante los catorce siglos de su vigencia estuvo en permanente desarrollo”. (De Lorenzo, Jorge Eduardo, *Op. Cit.*, p. 17).

<sup>7</sup> “Era la base del derecho y se transmitía por tradición oral. Toda la legislación romana se basó en el derecho consuetudinario, que era aquél formado por la costumbre, ya que la única codificación fue la ley de las XII Tablas.” (De Lorenzo, Rodolfo Jorge; De Lorenzo, Jorge Eduardo, *Op. Cit.*, p. 35).

<sup>8</sup> Magnavacca, Silvia, “La Crítica de Agustín a la Noción Ciceroniana de República”, en *Pat. et Med* III, 1982.

<sup>9</sup> Cancelli, F. “*Iurus consensu* nella definizione ciceroniana di ‘*res publica*’”, en *Rivista di Cultura clásica e Medioevale*, XIV, 3 (1972), pp. 247-67.

la celebración de voluntades individuales que perciben al Estado como una categoría artificial. No obstante, hacemos hincapié, nuevamente, en una hermenéutica del derecho romano provisto de un esquematismo de representación que, incluso, con la impronta del cristianismo como portador del principio de la subjetividad, adviene a lo que en términos modernos podría denominarse ‘derecho subjetivo’, instancia que con seguridad el mundo griego desconoció.

4) Hay otro aspecto por el cual la definición ciceroniana de la que Agustín parte nos resulta más que sugerente, pues, en la misma definición de república se establecen sus propios límites:

“Por consiguiente, cuando el rey es injusto, al cual, al estilo de los griegos, llamó tirano; o son injustos los magnates, cuya conjura dijo ser facción; o es injusto el pueblo, para el cual no encontró nombre apropiado, a no ser que le llame también tirano, no es ya viciosa la república, como se había dilucidado al día anterior. Según las enseñanzas desprendidas de sus definiciones, era absolutamente nula o inexistente la república”.<sup>10</sup>

En tal sentido, juega una lógica de la exclusión: algo es república o no lo es. No existiendo, consecuentemente, lugar para una tipología intermedia. Por ende, se entiende que la tradición republicana haga jugar la contraposición entre república y despotismo.

Agustín, siguiendo a Cicerón, dice que la pérdida del bien común implica la muerte de la república y el mayor tipo de injusticia en cuanto instauración del terreno de lo arbitrario o particular, como por ejemplo son las tiranías o las facciones. Con respecto a este aspecto es muy interesante la observación de Adams (1971) en tanto enfatiza -siguiendo fielmente a Agustín- que ni el mismo *populus* es más pueblo si es injusto, ya que en tal caso no es una multitud unida en hermandad por un derecho de sentido común y un interés comunitario. Incluso, para un pueblo injusto, o mejor dicho una multitud, Adams continúa argumentando que Agustín no encontró otro término actual para usar más que el término griego de tirano. Dicha observación nos interesa porque de alguna manera anuncia lo que en términos teórico-políticos modernos suele denominarse la tiranía de la mayoría. De esta forma se destaca que la noción de ‘republicana’ no puede pensarse, a su vez, sin la noción de ‘comunidad ciudadana’, por lo menos, en lo que respecta a determinados núcleos centrales como, por ejemplo, la conformidad al derecho, el amor a la patria y una virtud pública que haga prevalecer el interés público por sobre los intereses particulares.

Desde este marco puede comprenderse, en parte, la crítica que hacen autores republicanos a los regímenes democráticos, pues algunas veces puede implicar abusos o dispositivos tiránicos en desmedro del derecho de minoría. Vale decir, que esta noción de comunidad republicana implica una total conformidad con relación a determinados puntos o aspectos que, al mismo tiempo que posibilitan un consenso mínimo erradican, categóricamente, la exclusión de algún miembro de la comunidad social. Vale decir, que la idea de un consenso mínimo no conlleva el supuesto de un consenso débil, sino todo

---

<sup>10</sup> “Cum vero iniustus est rex, quem tyrannum, mor graeco, appellavit; aut iniusti optimates, quorum consensum dixit esse factionem; aut iniustus ipse populus, cui nomen usitatum non reperit, nisi ut etiam ipsum tyrannum vocaret: non iam vitiosam, sicut pridie fuerat disputatum; sed, sicut ratio ex illis definitionibus connexa docuisset, omnino nullam esse rempublicam” (San Agustín, *Op. Cit.*, LII, Cap. 21,3, pp. 171-2).

lo contrario. Se trataría de fijar puntos o aspectos a través de los cuales toda la comunidad se sienta obligada. Así se entiende la no exclusión de algún miembro.

5) La denuncia de Cicerón en relación a la destrucción de la república romana gira en torno al quiebre del derecho y la corrupción de las costumbres ciudadanas. Es indispensable tener en claro que tal denuncia descansa, para el jurista romano, en las acciones de los hombres como únicos sujetos responsables; y no a causa del culto a los dioses romanos, como aduce Agustín junto con su contexto.

El Hiponense explicita tal cuestión porque le interesa introducir el problema de la idolatría formando un cuerpo en común con la dimensión ética. Éste es el eje esencial de su discurso apologético. Y es a partir de él que interpretará el concepto de “justicia”, ya no en clave humana, sino en términos cristianos y trascendentales. De esta forma, introduce la noción de ‘verdadera justicia’. Es evidente, entonces, que la dimensión teológica se sitúa solamente en Agustín y al introducir dicha categoría como fundamento de la república, maximiza su polémica con los paganos de su tiempo. Por esta razón introduce la cuestión idolátrica que era ajena a Cicerón como el motivo principal de la decadencia de Roma. Al respecto, Marshall<sup>11</sup> sostiene que Agustín acepta la interpretación ciceroniana de *iuris consensus* como justicia. Pero enfatiza que el Hiponense rechaza el concepto de justicia como un factor integrante del Estado romano; esto explica la ausencia de la frase ‘*iuris consensus*’. El mismo autor sostiene, también, que la conexión entre *ius* y *iustitia*, puede ser también ciceroniana, pero no cabe duda -y nosotros acordamos en ello- de que cuando *iustitia* es especificada como ‘verdadera justicia’ la única firma posible es la de Agustín.

De esta manera sostenemos que es la noción de ‘verdadera justicia’ la que introduce la dimensión teológico-política. Y es desde este plano que Agustín argumenta que en Roma nunca existió una auténtica república porque nunca reinó una verdadera justicia. Sin embargo, creemos que la intención agustiniana no es invalidar a la república romana en tanto tal, por lo menos la relacionada con la antigua república a la que le asigna -como hemos referenciado anteriormente- ciertas virtudes. Su intención es, entonces, mostrar, en primer término, la injusticia que supone rendir culto a dioses de barro y piedra, que por otra parte, eran los dioses tutelares que emigraron de Troya a Roma. Recordemos que la constitución romana limitaba el accionar de las injurias de los poetas a los ciudadanos, no así a sus dioses. Esto es un punto decisivo para la valorización positiva de Agustín respecto a la constitución Romana; pero, al mismo tiempo, dicha constitución careció de una sabiduría que extendiera sus dominios a la simbología y accionar de los propios dioses. Será entonces el Hiponense el que agregue dicho extra, invirtiendo la acusación de los paganos a los cristianos. En tal sentido, adorar a estos dioses tutelares es introducir en la república la máxima injusticia, con la nefasta consecuencia de la destrucción de la misma.

Asimismo, le interesa mostrar la abismal diferencia entre la república romana, y con ello toda república terrestre, respecto de la ciudad de Dios. Queda claro que en esta vida terrenal es imposible regirnos por la verdadera justicia, aunque esto no implica necesariamente que haya que regirse por valores injustos.

---

<sup>11</sup>Cfr. Marshall, R. T. *Op. Cit.*

En el libro XIX, Agustín retoma nuevamente la cuestión de si hubo o no república romana; lo hace explícitamente para terminar con esta polémica que había abierto en el libro II. Al respecto, es fundamental la contribución de Adams, que pone énfasis en el cambio mental de Agustín al escribir el libro XIX con respecto al libro II. Dicho comentarista sostiene que puede apreciarse a un Agustín mucho más moderado al mismo tiempo que original, en tanto ya no estaba muy interesado en desacreditar los reclamos de los romanos como agentes de una misión histórica suprahumana; más allá de nuestro punto de vista que considera que Agustín redefine dicho imaginario espiritualizando las virtudes cívicas de los romanos como legado civilizatorio para la humanidad. De todos modos, es claro que el libro XIX, a diferencia del primer cuerpo de la obra, va mucho más allá de una intención meramente apologética y que de él se desprende tanto una teología de la historia como así también lo que en la actualidad podríamos denominar algo cercano a una teoría sociológica.

Vayamos a las categorías fundamentales del Libro XIX.

“Éste es precisamente el lugar propio para decir, lo más concisa y claramente que pueda, lo que prometí en el libro II de esta obra. Y es mostrar que, según las definiciones de que Escipión se sirve en los libros Sobre la república de Cicerón, no ha existido nunca la república romana”.<sup>12</sup>

Agustín parte de tres núcleos esenciales que, incluso, pueden formularse silogísticamente:

- a) Nunca hubo república romana, porque nunca hubo cosa del pueblo, cualquiera fuese la definición de república.
- b) Define a pueblo diciendo que “era una junta compuesta de muchos”, pero a diferencia de la multitud, aquél está unido con el consentimiento del derecho y la participación de la utilidad en común.
- c) Define el término “consentimiento en el derecho”, manifestando que, sin ‘justicia’, no se puede administrar ni gobernar rectamente la república.

Pero, vayamos directamente al texto agustiniano:

“[...] donde no hay verdadera justicia no puede darse verdadero derecho. Como lo que se hace con derecho se hace justamente, es imposible que se haga con derecho lo que se hace injustamente. En efecto, no deben llamarse derecho las constituciones injustas de los hombres, puesto que ellos mismos dicen que el derecho mana de la fuente de la justicia y que es falsa la opinión de quienes sostienen torcidamente que es derecho lo que es útil al más fuerte. Por tanto, donde no existe verdadera justicia no puede existir comunidad de hombres fundado sobre derechos reconocidos, y, por tanto, tampoco pueblo, según la definición de Escipión o de Cicerón. Y si no puede existir el pueblo, tampoco la cosa del pueblo, sino la de un conjunto de seres que no merece el nombre de pueblo. Por

---

<sup>12</sup> “Quapropter nunc est locus, ut quam potero breviter ac dilucide expediam, quod in secundo huius operis libro me demonstraturum esse promisi, secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris de Republica, nunquam rempublicam fuisse Romanam.”. (San Agustín. *Op. Cit.* LXIX, Cap.XXI, p. 1413).

consiguiente, si la república es la cosa del pueblo y no existe pueblo [...] síguese que donde no hay justicia no hay república”.<sup>13</sup>

Así, Agustín puede concluir que, en Roma nunca existió una auténtica república porque nunca reinó la ‘verdadera justicia’.

En punto en particular, es importante señalar que Agustín se vale del concepto de justicia tal como fue recepcionado por la tradición neoplatónica; sobre todo a partir de la hermenéutica del Platón de *La República*. Recordemos que Platón definía a la justicia no sólo como hacer lo que corresponde por naturaleza, sino, también, dar a cada uno lo que corresponde por naturaleza. Obviamente que Agustín se apropia de dicha lectura imprimiéndole su sesgo propio:

“Ahora bien, la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo. ¿Qué justicia es esta que aparta al hombre del Dios verdadero y lo somete a los inmundos demonios? ¿Es acaso dar a cada uno lo suyo? ¿O es que quien quita la heredad a quien la compró y la da a quien no tiene derecho a ella, es injusto; y quien se quita a sí mismo al Dios dominador y creador suyo y sirve a los espíritus malignos, es justo?”<sup>14</sup>.

Esta categoría de verdadera justicia es la que -como dijimos anteriormente- subsume la definición ciceroniana de ‘Justicia’ y la eleva a un plano superior. En tal sentido, nos parece pertinente la observación de Etienne Gilson:

“Cuando habla de una ciudad humana, Agustín piensa ante todo en Roma y en su historia, tal como se la habían enseñado los escritores latinos. Si ha podido refutar el cargo dirigido contra la iglesia, de haber causado la ruina de Roma, es porque -según vimos- el mismo Salustio<sup>15</sup> había tenido a Roma como arruinada por sus propios vicios desde antes del nacimiento de Cristo. Preguntándose en qué momento de su historia mereció el nombre de ciudad, también entonces apela a una definición pagana de la ciudad. Así juzgando a la sociedad pagana en nombre de las normas que ella misma había poseído, se inspira en reglas que ella no podría recusar”.<sup>16</sup>

Compartimos la posición de Gilson en lo que respecta a que Agustín utiliza los términos ciceronianos de república para deconstruir la existencia de ésta. Pero, simultáneamente, acentuamos también la impronta teológico-política que gravita en torno de la categoría de ‘verdadera justicia’ y le sirve a nuestro pensador para terminar de rematar la imposibilidad no sólo de la república romana, sino también de toda posible república terrena; obviamente juzgada en términos de ‘verdadera justicia’.

Dicha temática continúa siendo profundizada por Gilson en su célebre libro *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*, mirada con la cual disentiremos por no estar de acuerdo en algunos aspectos capitales.

---

<sup>13</sup> Quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constitua: cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit; falsumque esse, quod a quibusdam non recte sentibus dici solet, id esse ius, quod ei qui plus potest, utile est. Quocirca ubi non est vera iustitia, iurus consensu sociatus coetus hominum nom potest esse; et ideo nec populus, iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem: et si nom populus, nec res populi; sed qualiscumque multitudinis, qua populi nomine digna non est [...] ubi iustitia non est, non esse rempublicam”. (San Agustín. *Op. Cit.* LXIX, Cap.XXI, p. 1414).

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Gran historiador romano al que Agustín toma como autoridad.

<sup>16</sup> Gilson, E., *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Troquel, Bs. As., 1954, p. 49.

Acordamos con el medievalista francés que en Agustín pueden encontrarse dos tesis contrapuestas sobre si hubo o no república romana, pero creemos que tal contradicción no obedece a una contradicción lógica, sino a un dispositivo discursivo y retórico del propio Agustín, a quién en determinadas ocasiones le interesa mostrar las virtudes romanas de la antigua república y, en otras, demostrar que nunca hubo república romana ni siquiera en la antigua Roma.

En favor de la primera tesis, Gilson argumenta:

“Dios, escribía él a Marcelino en el 412, ha querido manifestar el fin sobrenatural de las virtudes cristianas, permitiendo a la Roma antigua prosperar sin ellas. Era reconocer a las virtudes cívicas de los paganos, una cierta eficacia temporal y, a Roma misma, el carácter de una auténtica sociedad”.<sup>17</sup>

Si acentuamos la perspectiva apologética, en Agustín vemos como necesario que el Hiponense argumente en favor de la antigua república romana, porque el acento está puesto en la corrupción de las costumbres. Esta corrupción implica por lo menos dos características: 1) si hablamos de corrupción, es porque primeramente algo estaba en estado no corrupto; 2) tal corrupción se produce por la responsabilidad de los propios romanos.

Si acentuamos una perspectiva ontológica o metafísica, debemos concluir que la única república que merece tal nombre es la *Civitas Dei*, porque sólo en ella, y no en esta tierra, reina la ‘verdadera justicia’.

La cuestión está en tratar de visualizar desde dónde abordamos tal problemática.

La tesis de Gilson se sustenta en afirmar que el término justicia encierra una ambigüedad, dado que “[...] si la noción de verdadera justicia es clara, no lo es la de falsa justicia, y como entonces ya no se sabe si la justicia de la que se habla es todavía una justicia, tampoco se sabe si la sociedad que ella funda es todavía una sociedad”.<sup>18</sup> Gilson tiene razón si aceptamos en Agustín un modelo dicotómico expresado en términos de justicia-falsa justicia. Tal dicotomía creemos que puede, en cierto sentido, desplazarse si consideramos, también en Agustín, un esquema tricotómico basado en los conceptos de ‘verdadera justicia’, como noción enteramente teológica y agustiniana; ‘justicia’,-perspectiva únicamente humana- e ‘injusticia’, leída también en clave teológico-política para introducir el problema de la idolatría. Por tanto, la problemática agustiniana no se concentra en la noción de ‘falsa justicia’ en sentido estrictamente humano, sino el de la ‘injusticia’, obviamente vinculada al politeísmo. De hecho, muchos jueces pueden juzgar mal incluso pensando a conciencia que juzgan bien.

“Identificar el vínculo social con la justicia le introducía en una doble dificultad; primero, aquélla que constituía el caso de Roma, y acabamos de ver cómo la esquivaba; en segundo lugar, la de la ciudad que no era de Dios, dificultad ésta de la que de inmediato vemos que - si el vínculo social es la verdadera justicia- no podía zafarse. ¿Cómo habría de haber dos ciudades en una doctrina en la que, por fundarse toda sociedad en la justicia, no puede haber sino una, la ciudad de Cristo, fundada en la justicia de Cristo?”.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Gilson, E.; *Op. cit.*, p.50.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 52

Coincidimos con Gilson en que la única ciudad posible en términos de ‘Verdadera justicia’ es la *Civitas Dei*. Pero creemos que su error está en vincular justicia con verdadera justicia. En este sentido, la antigua ciudad de Roma fue república porque fue ‘justa’, claro que al lado de la verdadera justicia -que, por otra parte, es la justicia divina y supone la obediencia de los hombres a Dios- toda justicia meramente humana queda totalmente debilitada.

Por otro lado, pensamos que Agustín no está pensando los vínculos sociales sólo en relación con la verdadera justicia. Si tal fuera el caso, entonces tendríamos que considerar que el Hiponense legitimaría un estado de anarquía y rebelión a la autoridad pública mundana, dado que ésta no es la expresión de la verdadera justicia. El problema se suscita si consideramos el planteo agustiniano desde una óptica absoluta. Si esto es así, es evidente que los vínculos sociales que se establecen en torno del concepto de verdadera justicia no son posibles en las sociedades terrenales. De esta manera podríamos incurrir en un desprecio por lo terrenal.

Recordemos que, por el contrario, Agustín establece una jerarquía dentro de la escala de bienes: habría bienes superiores, bienes medios y bienes inferiores. Nosotros partimos del supuesto que el Hiponense piensa que la politicidad humana en la vida terrena es considerada un bien, no un bien superior, pero sí un bien medio o inferior. No olvidemos la valoración positiva que hace respecto de las instituciones humanas. Desde esta perspectiva es que pueden ser valorados los Estados como dispositivos instrumentales, garantes del orden y de la paz terrena. Paz que, Agustín no se cansa de insistir, conviene a ambos tipos de ciudadanos.

Lejos está Agustín de negarle a Roma su esencialidad republicana, motivo por el cual -y como ya reiteramos- desde una retórica impecable, no tendrá otra salida que cambiar los términos de la definición de república, ya no para pensarla en función de la noción de ‘verdadera justicia’, sino de otra noción que cobra mayor fuerza: la categoría de amor. Agustín introduce una nueva definición cuya legitimación se centraría en la figura del ‘amor’ como el fundamento de toda posible república, en estricta relación con la unificación de un ‘pueblo’ por la elección del objeto que ama. Es por esta razón que en su definición utiliza más el término pueblo que el concepto mismo de república.

Asimismo, el medievalista francés es consciente de que es esta ambigüedad que él puntualizó en torno de la noción de justicia la que obligó a Agustín a que el término justicia pase a un segundo plano, ocupando el primer plano, como instancia fundante en la construcción del concepto de república, la figura del ‘amor’. Acordamos con Gilson al postular el pasaje de la figura de la justicia a la figura del amor como constituyente de una república. Cuestión obvia, dado que es el propio Agustín quien explicita dicho pasaje; basta con traer a colación su nueva definición de república:

“El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados”; para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la concorde comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo”.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> San Agustín, *Op. cit.*, L.19, 24, p.1425.

El peligro que puede acarrear la lectura de Gilson es la interpretación unívoca que hace del concepto de “amor” en Agustín:

“No es difícil ver en qué sociedad piensa ante todo Agustín, cuando trata de definir las a todas. Si se trata de saber qué asociación de seres racionales se ha fundado, ante todo, sobre su amor común a la misma cosa - En qué otra habría de pensarse sino en la *ecclesia* de Cristo”.<sup>21</sup>

Es cierto que a partir de la definición agustiniana puede inferirse que la comunidad por excelencia es la *ecclesia* de Cristo. Sin embargo no se trataría de un sentido institucional. Agustín especificó que hay clérigos que pertenecen a la ciudad del Diablo y gobernantes que pertenecen a la Ciudad de Dios. Además, cuestión advertida también por Gilson, Agustín utiliza la categoría de amor justamente en un sentido extramoral. Más aún, como constituyente de todo tipo de república o sociedad considerada histórica y empíricamente, de ahí que en cierto sentido Agustín termine suprimiendo la noción de república clásica, en tanto su nexo fundante dejó de ser la ‘justicia’.

“Pero no por eso diré que no es pueblo, ni que su asunto primario no es la República, entretanto que se conservare cualquiera congregación organizada y compuesta de muchas personas, unida entre sí con la comunión y concordia de las cosas que ama. Lo que he dicho de este pueblo y de esta República, entiéndase de los atenienses, o de otra cualquiera de los griegos, y lo mismo la de los egipcios, y de aquella primera Babilonia de los asirios, cuando en sus Repúblicas estuvieron sus imperios grandes o pequeños, y eso mismo de otra cualquiera de las demás naciones”.<sup>22</sup>

Al profundizar en la categoría de amor, es esencial distinguir sus diferentes formas, para ver cómo juegan en la estructura de *La Ciudad de Dios*. Es en esta dirección que el trabajo de Rivera de Ventosa resulta muy interesante, dado que encuentra, utilizando su propia terminología, “diferentes formas fundamentales del amor”. Estas son: amor cariño, que lo ejemplifica en la relación de Agustín con su madre; amor amistad; amor ágape; amor al orden; amor Eros. Rivera de Ventosa argumenta -y nosotros coincidimos- que de estas formas mencionadas, sólo las tres últimas juegan un papel central en *La Ciudad de Dios*. Pero profundizar en dichas dimensiones del amor excedería ampliamente el objetivo de nuestro trabajo que radicó en mostrar el pasaje de la noción de justicia a la noción de amor y las implicancias que esto tuvo para la teoría y la filosofía política.

---

<sup>21</sup> Gilson, E.; *Op. cit.*, p.54.

<sup>22</sup> San Agustín, *Op. cit.*, L.19, 24, p.1499.

## **Bibliografía**

Adams, J. D. "The populus of Augustine and Jerome", en *A Study in the Patristic Sense of community*. New Haven, London, Yale Univ. Press, 1971.

Cancelli, F. "*Iustus consensu* nella definizione ciceroniana di '*res publica*'", en *Rivista di Cultura clásica e Medioevale*, XIV, 3 (1972).

Gilson, Etienne. *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Troquel S. R. L., Bs. As., 1954.

Magnavacca, Silvia. "La Crítica de Agustín a la Noción Ciceroniana de República", en *Pat. et Med*, III, 1982.

Marshall, R. T., *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the Civitate Dei*, Washington, Cath. Univ. Of. América Press, 1952.

Rivera De Ventosa, Enrique. "La Estructura de la Ciudad de Dios, a la luz de las formas fundamentales del Amor", en *Agustinus*, XII, 196.

Wolin, Sheldon, *Política y perspectiva*, Amorrortu, Bs.As, 1993, p.98