

| | |
|---|-------------------|
| El estado y su condición de posibilidad en el pensamiento agustiniano | Título |
| Rossi, Miguel A. - Autor/a; | Autor(es) |
| Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano | En: |
| Buenos Aires | Lugar |
| CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Editorial/Editor |
| 2001 | Fecha |
| | Colección |
| ideologías políticas; teoría política; filosofía política; | Temas |
| Capítulo de Libro | Tipo de documento |
| http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613042803/4rossi.pdf | URL |
| Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es | Licencia |

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



EL ESTADO Y SU CONDICIÓN DE POSIBILIDAD EN EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

Miguel Angel Rossi¹

Introducción

Tratar la noción del Estado en el pensamiento agustiniano implica necesariamente retrotraernos a tres grandes tradiciones de pensamiento anteriores al Hiperbólico. Este hecho radica, fundamentalmente, en que ha sido Agustín el que ha transitado tal camino, y además - cuestión nada irrelevante – en que se sabe heredero de tales herencias clásicas.

Es en tal sentido que creemos que su pensamiento es fundante para la historia y la subjetividad del pensamiento político occidental hasta nuestros días, dado que en él se reúnen, mezclan y redefinen las tres grandes tradiciones que nos constituyen: griega, romana y hebrea.

Sin embargo, es pertinente señalar que, en la formación de su pensamiento político, la tradición teórica griega no posee el mismo status axiológico que la romana, en la medida en que Agustín toma de la perspectiva filosófica política griega los corolarios generales, como por ejemplo la politicidad del *ánthropos* aristotélico². Pero en cuestiones de índole específica, y para configurar su noción de Estado como República según la variante del mundo antiguo, no cabe duda de que el acento está puesto del lado romano, acento que combinará exhaustivamente con la tradición Judeocristiana.

Nuestro objetivo primario consiste en realizar un abordaje teórico de la génesis del Estado en el pensamiento agustiniano, a partir de indagar su condición de posibilidad que deduciremos en referencia a las nociones de "sociabilidad" e "insociabilidad" como conceptos intrínsecos a la dinámica de las relaciones humanas y fundantes del Estado.

La Sociabilidad humana

“Nuestra más amplia acogida a la opinión a que la vida del sabio es vida de sociedad. Porque ¿de dónde se originaría, cómo se desarrollaría y cómo lograría su fin la ciudad de Dios - objeto de esta obra cuyo libro XIX estamos escribiendo ahora - si la vida de los santos no fuese social?”³

De esta cita destacamos dos niveles de reflexión, el primero de los cuales sitúa a Agustín en plena sintonía con la tradición filosófica clásica con respecto a la idea de sociabilidad humana, simbolizada por la expresión *“nuestra más amplia acogida a la opinión”*. El segundo aspecto consiste en significar que dicho concepto de sociabilidad encuentra su mayor fundamentación en la vida de los santos como ciudadanos de la Civitas Dei.

A partir de concebir la naturaleza humana como esencialmente social, Agustín se va a preocupar por explicar cuál es la génesis de la ciudad y su ordenamiento secuencial como dinámica inherente al desarrollo social.

“Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos: casa, urbe y orbe. El universo es como el océano de las aguas; cuanto mayor es, tanto más abunda en escollos (...). El primer foco de separación de escollos es la diversidad de las lenguas. ...”⁴

Notamos que la génesis de la ciudad está en estricta relación con un criterio histórico evolutivo, impulsado por la propia dinámica de la naturaleza humana en su necesidad de vivir en sociedad. Tal secuencia también la encontramos en la *Política* de Aristóteles, con algunas diferencias y convergencias respecto del Hiponense.

“Por tanto la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa, (...); y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea (...), la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de la necesidad de la vida, pero existe ahora para vivir bien”⁵.

Destaquemos puntos de coincidencias y diferencias entre ambos pensadores.

Para ambos, y a diferencia del paradigma moderno en su variante contractualista, la sociabilidad, y por ende sus instituciones que la pautan, son del orden de la naturaleza. Claro que en Agustín, a diferencia del filósofo griego, existe una apertura a lo sobrenatural o estado de trascendencia, propia de todo pensador cristiano. Ambos utilizan un método histórico evolutivo como recurso epistemológico para explicar el surgimiento de la polis o ciudad, si bien en el caso del Hiponense algunos autores han hablado de una visión contractualista⁶ de la génesis social, sustentada por un célebre pasaje de las “Confesiones”: *“Respecto a los pecados que son contra las costumbres humanas, también se han de evitar según la diversidad de las costumbres a fin del que concierto mutuo entre pueblos y naciones, firmado por la costumbre o la ley, no se quebrante por ningún capricho de ciudadano o forastero, porque es indecorosa la parte que no se acomoda al todo.”⁷*

Ambos hacen alusión a una teoría orgánica de la vida social, donde es justamente el todo el que preside y da sentido a cada una de las partes.

Para Aristóteles, la esfera de lo político sólo puede comprenderse diferenciada del ámbito de lo doméstico o privado: *“No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que ejerce sobre más administrador de su casa, y el que más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. ...”⁸*

En el esquema aristotélico, que tomamos como la expresión más acabada del mundo griego sobre el tema, se manifiesta con claridad que lo que diferencia el espacio público o político del doméstico no puede nunca justificarse por un criterio cuantitativo, sino todo lo contrario, dado que el orden de lo político es cualitativamente diferente del doméstico, que incluye a la familia.

Para Agustín, empapado en este aspecto del contexto romano, la dicotomía aristotélica de lo público y de lo privado queda en parte superada por la simple razón de que la categoría de familia adquiere también resonancia política. Basta con tener en cuenta la importancia de la figura del padre de familia como arquetipo político-social conjuntamente con el carácter institucional que esta noción revestirá como legado de Occidente. De esta manera, el estado social se presenta para el Hiponense como una institución natural que surge de la proliferación de la comunidad familiar y se inserta a su vez en una sociedad mayor, la del linaje humano: *“Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos; casa, urbe y orbe.”*⁹ Es en este sentido que el Hiponense sostiene que entre familia y ciudad no hay una diferencia de esencia, sino de grado: la familia juega en dirección al orden de la ciudad. Sin embargo, Agustín no es unívoco en este punto, pues si bien muchas veces acentúa el carácter de continuidad entre la familia y el Estado, otras tantas pone especial énfasis en remarcar sus abismales diferencias. Al respecto, creemos que el concepto de familia pertenece para el pensador al orden de la naturaleza, al cual también pertenece el Estado considerado en su fundamento social. Es por esta razón que puede pensarse al Estado como a una gran familia con existencia previa al pecado. Pero el Estado considerado como entidad política sólo cobra existencia y sentido a partir del pecado original, y así encontramos una gran diferencia cualitativa entre el orden familiar y el Estado social con respecto al Estado entendido como entidad política, que posee como nota específica el ejercicio de la coerción social¹⁰.

Por otra parte, anticipamos que la lógica que impera en el orden familiar es la del servicio, mientras que la que anima la esencia del Estado es la lógica de la sujeción y el dominio, en tanto que alteración del primer orden natural.

Cierto es que el teólogo necesita concebir una articulación armónica entre la familia, a la que considera la célula básica de la sociedad, y el Estado, que como entidad superior debe demarcar la ley a la que debe ajustarse el orden doméstico: *“De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma.”*¹¹ Sólo hay un caso en que el orden familiar puede y debe ir en contra del orden estatal: cuando nos encontramos con un Estado que prohíbe el culto al verdadero Dios.

La familia tiene dos leyes bien definidas que debe seguir y obedecer: la natural y la civil. Y a su vez, tiene también dos fines: uno social y otro doméstico, interno. En tanto la ley civil no vaya contra la ley natural¹², la familia en su dinámica debe sujetarse a ella, siendo éste un medio óptimo para la conservación de la ciudad.

El otro aspecto decisivo por el cual cobra sentido hablar de la sociabilidad de la naturaleza humana se fundamenta en la vertiente judeocristiana. Desde esta perspectiva, es digno de apreciar uno de los ítems por los cuales el hombre puede diferenciarse cualitativamente del animal. Entre los animales irracionales las especies no proceden de un único individuo, a diferencia del género humano proveniente de Adán. Tal hecho conlleva la idea de la humanidad como gran familia, que por otra parte enfatiza también la valoración positiva agustiniana del principio social de la reunión, especialmente a partir de los lazos de parentesco: *“Y ésta es la razón por la cual plúgole a Dios el que de un hombre dinaminaran todos los demás hombres, a fin de que se mantuviesen en una sociedad, no sólo conglutinados por la semejanza de la naturaleza, sino también por los lazos de parentescos.”*¹³

También el concepto de sociabilidad puede pensarse desde dos instancias. La primera se refiere al contexto de la propia observación y acción divina a través de la cual se crea a la mujer como complemento social del hombre: “Después dijo Yavé “no es bueno que el hombre esté sólo. Haré pues, un ser semejante a él para que lo ayude.”¹⁴ Por otra parte, si el hombre es creado a imagen y semejanza de lo divino, es el propio concepto de la divinidad, expresado en el misterio de la Trinidad, el que recibe también un carácter de infinita sociabilidad

En el comienzo de su opúsculo Agustín afirma que “Cada hombre en concreto es una porción del género humano y la misma naturaleza humana es de condición sociable”¹⁵

La insociabilidad humana

El terreno de la insociabilidad humana en el pensamiento agustiniano sólo puede comprenderse y fundamentarse en alusión a la irrupción del *pecado original*. Es a partir de él que se trastocaron y pervirtieron los vínculos humanos, dando lugar a un estado de insociabilidad. Creemos indispensable señalar que esta irrupción tiene alcance universal y trastoca toda la realidad en sus múltiples manifestaciones. Sin embargo, no debemos incurrir en el error de pensar que este estado de pecado, de insociabilidad, anula o borra las huellas de la primera creación divina, cuando el hombre era un sujeto enteramente sociable. Por esta razón, todos los hombres pueden retrotraerse, reconocerse y remitirse introspectivamente a la primera creación de Dios.

Profundicemos en este aspecto de la doctrina agustiniana. El pensamiento de Agustín puede ser trazado por dos dimensiones de carácter cualitativamente diferente. Un primer estadio que podemos denominar pre-adánico, y un segundo que podemos denominar post-adánico. Precisemos ambas dimensiones.

1)Dimensión pre-adánica: en ella debemos incluir todas las consideraciones relacionadas con la primera creación y sus múltiples consecuencias, como por ejemplo el estado de sociabilidad. El hombre estaba llamado a convivir con el hombre, a guardar vínculos de horizontalidad. Debía solamente depender de Dios, sujetarse únicamente al gobierno divino, y ser señor de la naturaleza y de las demás criaturas irracionales. Tal era el orden de la creación plasmado por la voluntad divina: “Esto es prescripción del orden natural. Así creo Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la faz de la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza”¹⁶

2)Dimensión post-adánica: con la introducción del pecado, la naturaleza humana queda imbuida de éste. Podemos hablar de “naturaleza humana caída”, siendo una de las consecuencias más graves el estado de insociabilidad, ya sea real o potencial, de los humanos entre sí. Sin embargo, como precisamos anteriormente, el pecado que incide en todos los órdenes de la realidad no logra borrar el primer tipo de orden natural que Dios había impreso en el hombre al crearlo a imagen y semejanza suya. Por lo tanto, hay una antropología que la falta no logra anular.

Cabría preguntarse cuál ha sido entonces la causa del pecado, cuestión fundante en el pensamiento agustiniano y que sólo puede responderse en alusión al mal uso que hizo el hombre de su libre arbitrio: “Poco se puede obrar bien si no es por el libre albedrío, y afirmaba que Dios nos lo había dado para este fin (...), si entre los bienes corporales se encuentran algunos de los que el hombre puede abusar, ¿qué hay de sorprendente si en el alma hay igualmente ciertos bienes de los que también podemos abusar?”¹⁷

Agustín no desarrolla mucho la problemática de la insociabilidad humana en lo que interesa al aspecto político. Sin embargo, podemos extraer algunas consecuencias fundamentales que el pecado provocó en este aspecto.

Una de las más importantes consiste en el quebrantamiento de la comunicación entre todos los hombres: *“El primer foco de separación entre los hombres es la diversidad de las lenguas... Supongamos que en un viaje se encuentran un par de personas, ignorando una la lengua de la otra, y que la necesidad les obliga a caminar juntas un largo trecho. Los animales mudos, aunque sean de diversa especie, se asocian más fácilmente que estos dos, con ser hombres. Y cuando únicamente por la diversidad de las lenguas los hombres no pueden comunicar entre sí sus sentimientos, de nada sirve para asociarlos la más pura semejanza de la naturaleza. Esto es tan verdad, que el hombre en tal caso está de mejor gana con su perro que con un hombre extraño.”*¹⁸

Otra de las consecuencias del pecado que guarda estricta relación con nuestra tesis en tanto fundamento del Estado, consiste en la introducción de relaciones vinculares de jerarquía - y no de horizontalidad - en los vínculos humanos. Desde esta óptica surge la categoría de dominio, o más precisamente de “servidumbre”. Sin embargo, es esencial enfatizar que estas relaciones de jerarquía presentes en la Sociedad Terrena son necesarias al mantenimiento del cuerpo social, y por lo tanto sería impensable y contraproducente pretender que éstas dejen de existir. Más aún, ellas pueden considerarse un límite al estado de insociabilidad. Ese límite impide un estado de anarquía que, sumado al problema de la insociabilidad, precipitaría a los hombres en una guerra de todos contra todos.

*“La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que se someta un hombre a otro hombre con el vínculo de la posesión social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según el merecimiento de los delincuentes”*¹⁹

En tal sentido hay que distinguir el hecho de que, que algo sea consecuencia del pecado, no necesariamente indica que posee la marca de éste. Agustín se distancia en este punto de algunos autores de la patrística anteriores a él, para quienes el Estado y la política, que implican relaciones de jerarquía, son productos del demonio, y por lo tanto se infiere que un verdadero cristiano jamás debería participar en estos asuntos temporales.

Quien dice Estado dice también subordinación de unos miembros con respecto a otros, estando los que mandan situados en el polo de la autoridad. Al respecto, nos parece muy interesante la observación de Antonio Truyol Y Serra, quien distingue dos aspectos diferentes en relación con el concepto de autoridad: el aspecto directivo y el aspecto coercitivo. El primero, afirma este autor, hubiese existido sin la caída original. El segundo, en cambio, deriva absolutamente de ella: *“Por consiguiente, dice muy acertadamente José Corts que en la autoridad cabe distinguir dos aspectos: el directivo y el coercitivo. El primero hubiese existido aún sin la caída original, el segundo es el que deriva de ella, y así el hombre, por desobedecer los preceptos suaves de Dios, ha de soportar autoridades férreas y tiranías.”*²⁰

Nosotros acordamos con esta diferenciación, sustentada en marcar la diferenciación del Estado considerado en su dimensión social con respecto al Estado considerado como entidad política. En el segundo caso entendemos por Estado al ente político que detenta el monopolio legítimo de la coerción, y que no puede entenderse sin la subordinación de unos hombres a otros. El Estado, en esta segunda acepción, no tiene existencia en la primera creación, lo cual no implica la deconstrucción de toda autoridad. Nos referimos específicamente a la autoridad directiva, como por ejemplo la del padre de familia, o aún la propia autoridad divina. En cambio, en una dimensión escatológica -y en este aspecto hay que diferenciar el paraíso adánico del

fin de los tiempos en el que tendrá lugar el juicio final²¹- sí podremos hablar, para los ciudadanos de la Civitas Dei, de la anulación del concepto de autoridad tanto en un sentido coercitivo como directivo, pues estos ciudadanos quedarán confirmados en el Sumo Bien.

Tratemos entonces de dilucidar por qué para Agustín puede fundamentarse la condición de posibilidad de las instituciones y del Estado en particular a partir de la constante tensión de “la sociable insociabilidad” de los hombres en la Sociedad Terrena.

Nosotros entendemos que una vez que el pecado original hace su irrupción, el gran mal que percibe el Hiponense es el de la disgregación del cuerpo social, especialmente a partir de la constante tensión entre las sociables y al mismo tiempo insociables relaciones humanas. Justamente, para administrar y regular tal tensión es que pueden pensarse las instituciones, y específicamente el Estado como instrumento que evita la “guerra de todos contra todos”.

Cabría entonces preguntarnos por qué el Estado es garante de la vida en sociedad, pregunta que sólo puede contestarse en referencia a su función básica, que es el ejercicio legítimo de la coerción. Sin este requisito no habría en la sociedad terrena garantías, tanto a nivel real como potencial, tanto a nivel individual como colectivo, de que la vida material de los hombres pudiera funcionar, aunque más no sea bajo un mínimo de colectividad. Sin coerción la existencia del cuerpo social no tendría garantías de subsistencia. Es por esta razón que la posibilidad de pensar el Estado se transmuta en su propia necesidad, objetivada bajo tres instancias:

1. Porque el Estado, al ser pensado como el dispositivo coercitivo por excelencia, es el único que puede garantizar la vida del cuerpo social imponiendo un límite al estado de pecado.
2. Porque el Estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único capaz de restaurar el funcionamiento colectivo de la humanidad, quebrantada en su naturaleza por el pecado original.
3. Porque el Estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único con capacidad de garantizar el orden y la paz, conceptos más que necesarios tanto para cristianos como para paganos.

Agustín y el Estado como República

Agustín construye su concepto de Estado-República valiéndose de las categorías filosófico-políticas ciceronianas. Más aún, muchas veces nos es difícil descubrir cuándo termina Cicerón y empieza Agustín. Al respecto, Marshall²² puntualiza que, al usar tantos argumentos de Cicerón, el teólogo parece agregar muy poco. Sin embargo, pueden distinguirse tres instancias no ciceronianas:

- 1) la interpretación estrictamente teológica de iustitia;
- 2) las implicancias de que el pueblo romano haya vivido impío habiendo recurrido a los demonios;
- 3) el concepto de Dios tomado en un sentido definitivamente cristiano.

Con respecto a la noción de Estado como República, nos encontramos en Agustín con líneas de pensamiento divergentes entre sí. Particularmente, nos interesa enfatizar aquella que considera que el Hiponense rompe con la interpretación clásica del Estado. Tal postura fue hegemónica a partir de la Segunda Guerra mundial, especialmente en la vertiente protestante anglosajona. Entre los representantes de este paradigma se encuentran Peter Brown, Robert Markus, F. Edward, Ernest L. Fortin y R.T. Marshall.

En esta cosmovisión se parte de la tesis de que Agustín no se rige por la teoría clásica del Estado en sus escritos maduros. En tal perspectiva, el Hiponense se alejaría progresivamente de las doctrinas platónicas,

neoplatónicas y estoicas del Estado, según las cuales el Estado y el ejercicio del poder descansan y se legitiman en el principio de Justicia. Esto se manifiesta ante todo en la forma en que nuestro pensador se opone a las concepciones de Marco Tulio Cicerón. Como alternativa, postularía una teoría del Estado con fuerte sustento psicológico, en la cual toma un lugar central la idea del amor colectivo.

Los pensadores mencionados afirmaban que el Hiponense no creía que la vida comunitaria pudiese legitimarse por la definición de Justicia, porque la vida social se encuentra en el estadio de un desorden irracional, donde no es posible la justicia. En contraposición con esta óptica, Cicerón define la noción de Estado en los siguientes términos: *“Desarrollada esta cuestión cuanto le parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de república, que se reduce a decir que es una cosa del pueblo. Y determina al pueblo diciendo que es no toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses”*²³

Recurriendo al historiador romano Salustio, Agustín quiere probar que en Roma nunca ha dominado la justicia. Desde que Rómulo asesinó a su hermano Remo, el Estado romano se fundó en el afán de mando, el poder, y la injusticia: por esta razón, para Agustín, en términos ciceronianos, Roma nunca fue una auténtica República, porque nunca reinó en ella la verdadera justicia.

En esta línea interpretativa, él percibiría la definición de Cicerón como muy idealista, y en consonancia con su interpretación, intentaría probar que el camino de Cicerón conduce a un callejón sin salida, dado que las auténticas Justicia y Virtud sólo son posibles en una armonía del orden natural y del orden de la voluntad, es decir, cuando las almas se someten a Dios. En última instancia, la verdadera justicia sólo puede realizarse en el Reino de Dios, cuyo fundador y conductor es Cristo, para los cristianos más un objeto de fe y esperanza que una realidad presente.

Hemos dicho ya que según la definición ciceroniana Roma jamás fue para Agustín una República, porque nunca reinó en ella la verdadera Justicia. Sin embargo, para poder argumentar que Roma ha sido una auténtica República, 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 de vertiente psicológica, utiliza más el término pueblo que el concepto abstracto de República.

*“Y si descartamos esa definición de pueblo y damos esta otra: “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.”*²⁴

Para nuestro pensador, el fundamento de la sociedad es el objetivo común valorado y amado por todo el pueblo, una especie de concordia mínima acerca de cuál es el bien común.

Agustín ve el poder del Estado como un requisito inevitable. El creador no ha creado las relaciones de sumisión interhumanas, pero utiliza esta calamidad como una suerte de gobierno de necesidad, con la cual pueden ser contenidas las fuerzas destructivas de la vida, justamente por posibilitar un cierto orden social. *“Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo.”*

Para Agustín y como fundamento de un Estado es suficiente el mantenimiento de una unificación de la masa de seres racionales de algún tipo, masa que tiene un objeto de amor común.

En el estado de pecado es bueno que algún tipo de comunidad pueda sostenerse. Por esta razón los cristianos deben obedecer a la autoridad pública y trabajar en conjunto con los no cristianos, para sostener al menos la vida mortal.

Con respecto a nuestra propia posición, compartimos muchos de los supuestos de este paradigma, pero no creemos que Agustín anule la definición ciceroniana, sino que por el contrario se vale de ella, de las categorías que están implícitas en la definición ciceroniana de República, para elevarla a una dimensión teológico-política trascendental²⁶. Al respecto, nos interesa explicitar la óptica de Etienne Gilson en su libro “Las metamorfosis de la Ciudad de Dios”. Acordamos con Gilson que pueden encontrarse en Agustín dos tesis contrapuestas respecto de si hubo o no República romana, pero creemos que tal dicotomía no obedece a un requisito lógico o estructural, sino a un dispositivo discursivo y retórico del propio Agustín, a quien en determinadas ocasiones le interesa resaltar las auténticas virtudes de la antigua Roma para contraponerlas al Imperio, y en otras le interesa confrontar toda República humana con la República de la Civitas Dei.

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 antigua sociedad”*²⁷.

Si acentuamos una perspectiva apologética y ética, advertimos que hay en Agustín una valoración positiva hacia las virtudes de la antigua Roma, pues su intención es contraponer la antigua República a la corrupción de las costumbres del Imperio Romano.

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 sociedad terrena, reina la “Verdadera Justicia”. Sin embargo, nosotros creemos que esta noción de “Verdadera Justicia”, lejos de proyectar sobre la sociedad terrena un imaginario de imposibilidad e impotencia hacia toda praxis política, se presenta como una idea regulativa, en tanto que enseña a los hombres que toda construcción humana posee el sello de la corruptibilidad, imposibilitando de esta manera caer en una lógica de los absolutismos.

Por otra parte, Agustín no piensa los vínculos sociales únicamente en términos de Verdadera Justicia. Si tal fuera el caso, entonces tendríamos que considerar que el Hiponense legitima un estado de anarquía y rebelión a la autoridad pública mundana, que no es la expresión de la Verdadera Justicia, cayendo en un desprecio por lo terrenal y todo lo que ello implica. Recordemos que, por el contrario, él establece una jerarquía dentro de la escala de bienes, caracterizando bienes superiores, medios e inferiores.²⁸ Él considera que las instituciones y el Estado, si bien no pueden ser considerados bienes superiores, son valorados positivamente, sobre todo teniendo en cuenta que el mayor mal terrenal para el Hiponense es el estado de anarquía.

*“¡ Mira cómo el universo mundo está ordenado en la humana República: por qué instituciones administrativas, qué órdenes de potestades, por qué constituciones de ciudades, leyes, costumbres y artes! Todo esto es obra del alma, y esta fuerza del alma es invisible.”*²⁹

La definición de República Ciceroniana de la que Agustín parte, puede definirse en estos términos: *“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 soportarla, 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, 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 que subsista”³⁰

Los elementos que definen o caracterizan una auténtica República pueden puntualizarse del siguiente modo: debe haber armonía en la disparidad, lo cual supone la existencia de un orden social heterogéneo, aunque los distintos intereses pueden converger sobre un interés en común. Es justamente este aspecto aquél por el cual se hace necesaria la coerción de la autoridad pública en la medida en que esta convergencia, en alusión al pecado original, jamás puede darse con fuerza de necesidad por el camino de la mera espontaneidad o bondad de los vínculos humanos. La noción de armonía en la disparidad queda suficientemente explícita en la alusión a la melodía musical.

Con respecto a la noción de pueblo, implícita en la definición de República, habría que distinguir dos instancias: en la primera se acentúa la noción de República como tarea, construcción o empresa del pueblo, y por lo tanto como interés primordial de éste.

En la segunda, se pone especial énfasis en distinguir los conceptos de pueblo y multitud. Lo que constituye a una República es un pueblo y no una multitud, y la abismal diferencia radica en que el primero sólo puede entenderse, y más aún, constituirse como tal, en alusión a la aceptación de un cuerpo jurídico en común a través del cual rigen sus vidas y conductas todos sus miembros sin excepción.

Es justamente esta referencia a un cuerpo jurídico común la que va a garantizar las condiciones de armonía y civilidad entre los miembros de una república. Si bien es cierto que la noción de derecho, por lo menos en la Antigüedad, no debe interpretarse como ordenamiento jurídico positivo sino como justicia entendida como virtud cívica, no cabe la menor duda de que en la mirada del Hiponense ésta sólo puede ser garantizada en el marco de una teoría del orden, posibilitada por la función del Estado.

Nuestro objetivo al tratar el concepto de República en Agustín no obedece a un criterio exegético del mismo. Nuestra intención fue partir del caso concreto y específico del que partió el Hiponense, y a partir del análisis de esta forma histórica concreta abstraer alguna nota esencial que nos ayude a mentar la categoría de Estado como categoría teórica.

Bibliografía

San Agustín, “Epístolas”, *Obras de San Agustín*, Tomo VIII, Madrid, BAC (1958).

San Agustín. *Confesiones*, Madrid, BAC (1991).

San Agustín, *De boni conjugali*, Madrid, BAC (1958).

San Agustín, *De Ordine*, Madrid, BAC (1958).

San Agustín, *Del Libre albedrío*, Madrid, BAC (1958).

San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, BAC (1958).

San Agustín, *Sermones*, Madrid, BAC (1958).

Alvarez Díez, "La Ciudad de Dios y su arquitectura interna", *Estudios sobre la ciudad de Dios*, Madrid, CLXVII (1954), (T.I,65), p.116.

Anderson, Perry, *La lucha de clases en el mundo Antiguo*, Madrid, Jorge Reverte (1986).

Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México, Siglo XXI (1979).

Arbesmann, R., "The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine", *Augustiniana* 4, (1954).

Barnes, T.D., "Aspects of the Background of the City of God", *Rev. Univ.*, Ottawa, Nº52 (1882).

Boget Bozzo, Giovanni, "La teología de la historia en la CD", *Agustinus Tomo I y II*, vol. 35, pp. 321, 367., (1990).

Bulacz, Bruce, "Destino y voluntad nacional de la ciudad terrena. De Civitate Dei", *Agustinus*, Vol. 31, (1986).

Dempf, Alois, *Ética de la Edad Media*, Madrid, Edaf (1977).

Donnelly, D., "The City of God and Utopía. A revaluation", *Aug. Studies* VIII, (1977).

Duchrow, Ulrich, "Reino de Dios, Iglesia y sociedad humana en San Agustín", *Agustinus* XII, (1967) 45-48, pp. 139-160.

Fédou, René, *El Estado en la Edad Media*, Madrid, Edaf (1977).

Franchi, A., "Da una difficillima quæstio dal De Civitate Dei alla metamorfosi del pensiero utopico", *Sapienza*, Nº36 (1983).

Gallego Blanco, Enrique, "Relaciones entre la iglesia y el estado en la Edad Media", *Revista de Occidente* (1973), Madrid.

Gilson, Etienne, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, Bs.As., Troquel (1954).

Giordano, A., "Sant Agostino e la política", *Filosofía oggi*, Nº 7 (1984).

Jeauneau, Édouard, *La filosofía medieval*, Bs. As., Eudeba, (1965).

Lauras-Rondet, "Le thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin", *Etudes Augustiniennes*, París, (1953).

Lombardo, Gregoy J., "La doctrina de San Agustín sobre la guerra y la paz", *Agustinus*, Vol 36, (1991).

Magnavacca, Silvia, "La crítica de San Agustín a la noción ciceroniana de república", *Pat. Et. Med. III*, (1982).

Marshall, R.T., *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De Civitate Dei*, Washington, Cath. Univ. of America Press (1952).

Orlandi, T., "Imperium e respublica nel De Civitate Dei", *Rend. Lett.*, Istituto Lombardo (1967).

Oroz Reta, José, "San Agustín y la cultura clásica", *Agustinus*, Vol VIII, (1963), pp. 5-20.

Perrini, M., "La visione agostiniana della città politica", *Humanitas*, Brescia, nro. 32, (1977), pp. 1, 3-17.

Truyol Y Serra, Antonio, "El Derecho y el Estado en San Agustín", *Revista del Derecho Privado*, Madrid, (1944).

Ulman, W., *Historia del pensamiento de la Edad Media*, Barcelona, Ariel (1983).

Ulman, W., *Principios de gobierno político en la Edad Media*, Madrid, Alianza (1985).

Wolin, Sheldon, *Política y perspectiva*, México, Siglo XXI (1974).

Notas

1 Profesor de Filosofía y Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales. UBA

2 Recordemos que Agustín no tuvo contacto directo ni con un texto de Platón, ni con un texto de Aristóteles.

3 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, B.A.C, L.XIX, 5, p 1381. .

4 San Agustín. *Op. cit*, L.XIX, 7, p 1385

5 Aristóteles. *La Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. LI, p 23

6 Creemos que utilizar la noción de contrato como génesis de la sociedad política sería caer en un anacronismo. El acento está puesto en la costumbre como la manera de determinar el ethos de una comunidad.

7 San Agustín. *Las Confesiones*, B.A.C, Madrid 1991, LIII, 8, 6, p 146

8 Aristóteles. *Op. cit*, p 1

9 San Agustín. *Op. Cit*, XIX,7,pp 1385

10 Arriesgo de caer en un anacronismo, creemos que se hace presente en Agustín, la temática de la legitimidad coercitiva del estado a la manera weberiana, es decir el estado como aquel que detenta el monopolio legítimo de la coerción.

11 San Agustín. *Op. cit*, L. XIX, 17, p 1407

12 No existe en Agustín un tratamiento sistematizado que distinga el concepto de ley natural y ley civil a la manera tomista, el acento está puesto en la naturaleza como orden universal, como primer orden creado.

11 San Agustín. *De boni conjugali*, B.A.C, p 129

13 Gen 2, 18:

14 San Agustín. *Op. cit*, II, 26, p 127

15 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, XIX, 15, p 1403

16 San Agustín. *Acerca del libre arbitrio*, B.A.C, XVIII, pp 47, 48

17 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, XIX, 15, p 1385

18 San Agustín. *Op. cit*, XIX, 15 p 1387

19 Truyol Y Serra, Antonio. *El derecho y el Estado en San Agustín*. Revista de derecho privado, Madrid 1944.pp. 142

20 Una de las diferencias básicas entre el paraíso y la tierra prometida, es que en esta última habrá confirmación en el bien, con lo cual no tendrá sentido la coerción.

21 En su texto *Studies in the Political and Socio – Religious Terminology of the Civitate Dei*, Washington, Cath. Univ.Of. América Press, 1952

22 San Agustín. *Op. cit*. II, 21, p 171

23 San Agustín. *Op. Cit*. XIX, 24, pp. 1425

24 San Agustín. *Op. Cit*. XIX, 15, pp. 1404

25 Sobre esta temática nos parece muy interesante el trabajo de Silvia Magnavacca. *La Critica de Agustín a la noción ciceroniana de República*, en Pat. Et Med III, 1982

26 Gilson, Etienne. *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*,. Troquel S.R.L, Bs.As. 1954, Cap.II, p 50

27 Hay en Agustín una jerarquía de bienes con sentido de objetividad e inmutabilidad. Habrá que esperar a Abelardo para comenzar a pensar una axiología subjetivista.

28 San Agustín. *In Joannis Evangelium*,. B.A.C, VII, 2 p.131

29 San Agustín. *La Ciudad de Dios*. II, 21, p 171