



**Universitat de les
Illes Balears**

Facultat de Filosofia i Lletres

Memòria del Treball de Fi de Grau

Los límites del dominio político en *La Ciudad de Dios* de San Agustín

Mar Amengual Mira

Grau de Filosofia

Any acadèmic 2018-2019

DNI de l'alumne: 78219486M

Treball tutelat per Antoni Bordoy Fernández
Departament de Filosofia i Treball Social

S'autoritza la Universitat a incloure aquest treball en el Repositori Institucional per a la seva consulta en accés obert i difusió en línia, amb finalitats exclusivament acadèmiques i d'investigació

Autor		Tutor	
Sí	No	Sí	No
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Paraules clau del treball: San Agustí, La ciutat de Déu, política, història, domini, pau

ÍNDICE

Prefacio: tras las ruinas de Roma	2
1. Introducción al pensamiento político de san Agustín	5
2. Las ideas políticas de san Agustín en La Ciudad de Dios	9
2.1. La política al hilo de la historia.....	11
2.2. Del orden natural a la armonía social.....	17
2.3. El origen de la sociedad civil y la definición del estado.....	22
3. El orden político y la paz (eterna) como horizonte	26
4. A modo de conclusión: sobre las ruinas de Roma	28

PREFACIO: TRAS LAS RUINAS DE ROMA

En 1536 el pintor holandés Herman Posthumus traza las últimas pinceladas una obra que será bautizada con el título de «*Tempus edax rerum*», en alusión a unos versos de Ovidio¹. Se trata de la representación de un paisaje con ruinas, una suntuosa recuperación de las reliquias y maravillas arquitectónicas procedentes de la magnificente Roma imperial. Sus palacios, templos, arcos o estatuas, sin embargo, se acumulan y amontonan en forma de desechos, vestigios incompletos de una era carcomida por el poder devorador del tiempo. En el primer plano de la composición hallamos la discreta figura de un arquitecto midiendo lo que parece ser el soporte de una columna para reconstruir, quizá, a través de esa pequeña pieza fosilizada, una parte de esa antigua grandeza sumida en el olvido.

Posthumus, como ya habrían hecho muchos de sus coetáneos, posa su mirada sobre Imperio Romano a través de sus ruinas. En la imagen de la ruina no solo observamos la melancolía y la llamada al desengaño del poeta barroco; en el seno del humanismo renacentista, la ruina también constituye una vía de aprendizaje, un camino de encuentro que permite atravesar el tiempo y adentrarse en el corazón de la antigua Roma. Ante los ojos del espectador, el significado de la ruina es ambivalente: si por un lado es la continua reminiscencia de la derrota del ser humano frente al tiempo –de la fragilidad de la creación del hombre frente a la naturaleza, de la magnificencia de un pasado glorioso ante el devenir de una época que los propios humanistas calificarían de «oscura»– por el otro, representa también la posibilidad del reconocimiento y la recuperación. La ruina invita a la reconstrucción (Cf. DACOS:2014).

Buena parte de los productos intelectuales renacentistas se erigen sobre las ruinas de la civilización romana. Y si a principios del siglo XVI estos humanistas se lanzan con ferviente devoción a la contemplación y exploración de la ciudad que habría sucumbido ante las incesantes acometidas del tiempo, diez siglos antes, san Agustín conocía el vencimiento de Roma a manos de los bárbaros desde su residencia en Hipona. No era esta una derrota entre tantas. El triunfo de Alarico confirmaba la inevitable pérdida de hegemonía del Imperio de Roma². El obispo de Hipona también se ve afectado por ese doble sentimiento de descorazonamiento y esperanza ante la ruina.

1 «El tiempo lo devora todo, y tú, envidiosa vejez, todo lo destruyes; y todo, roído por tus dientes de la edad, lo vas consumiendo todo poco a poco en una muerte lenta» (OVIDIO, *Metamorfosis*, XV, 234).

2 A propósito de los acontecimientos históricos que rodearon el saqueo de Roma y sus implicaciones y consecuencias políticas, véanse: COLLINS (2000:80-96) y FERRILL (1986).

Pero no es la ruina material de la ciudad aquello que angustia al autor de *La Ciudad de Dios*, sino el fin del sueño político romano. Peores aún que el tiempo, los ataques perpetrados por los bárbaros –el Saco de Roma se habría saldado con innumerables pérdidas materiales y, sobretodo, humanas– evidenciaron la debilidad del proyecto imperial (SAYAS, 1980). Y, con ello, sacaron a la luz unas inconsistencias ya censuradas, cuando aún se vivía bajo el signo de la buena fortuna, por intelectuales como Cicerón:

En cambio, nuestra época ha recibido el Estado como si fuera un precioso cuadro, pero algo desvaído por su antigüedad. Y no solamente se ha descuidado en restaurarlo a sus colores originales, sino que ni se ha preocupado siquiera de conservar los contornos de su silueta. ¿Qué queda de aquellas viejas costumbres que mantenían en pie –dice el poeta– el Estado romano? [...] Por nuestros vicios, no por una mala suerte, mantenemos aún la República como una palabra. La realidad, mucho tiempo ha que la hemos perdido (CICERÓN, *De Republica*, V, 1)³

El reconocimiento de los hechos sucedidos ese fatídico 24 de agosto del año 410 en la capital del Imperio revuelve por completo al conjunto de la cristiandad. Hipona habría sido uno de los destinos preferentes de quienes se vieron obligados a huir y emigrar de Roma. La presencia de estos testigos, víctimas directas de la crudeza de los ataques y la violencia ejercida por el ejército de Alarico, permitía examinar el penoso estado en que se hallaba aquella ciudad que se hubo erigido como capital y dueña del mundo (BROWN, 2001:326). En algunos de los diferentes sermones predicados por san Agustín durante este periodo podemos observar la profundidad de su dolor y desgarró emocional. Sabemos así que

San Agustín lloró amarga y frecuentemente con motivo del saqueo de la capital del imperio y las graves consecuencias originadas en la cristiandad. Las ruinas acumuladas por la invasión no eran solo materiales y culturales con la destrucción de tantas obras de arte –teatros, palacios, jardines, templos, monumentos de toda clase–, sino, sobretodo, espirituales, y eran las que más herían al sensible Obispo de Hipona (CAPANAGA, 2000:8).

Al recibir la noticia, san Agustín cuenta con más de cincuenta años de edad. Tras los numerosos vuelcos que habría experimentado a lo largo de su trayectoria vital e intelectual, magistralmente representadas en sus *Confesiones*, se establece definitivamente en Hipona. Allí prosigue con una existencia dedicada al cultivo de la fe y el intelecto (BROWN, 2001:199-222). Fruto de esta íntima conexión entre pensamiento, vida y religión nace su otra gran obra: *La ciudad de Dios*; tratado complejo, acusado a veces por su asistematismo y por la ausencia de un desarrollo argumental coherente. El pensamiento de Agustín discurre libremente a lo largo de los veintidós libros que

3 Este mismo texto es citado por el propio san Agustín al tratar las causas de la decadencia romana (*LCD*, II, 21).

configuran su obra magna, cada uno de los cuales aparece dividido, a su vez, en múltiples apartados que gozan de una notable autonomía discursiva. Sin embargo, a pesar de esta aparente dispersión temática, que no es sino el reflejo de las innumerables ramas secundarias que florecen desde el núcleo de su doctrina y desde sus diferentes juegos de oposiciones, todo queda armonizado a través del hilo conductor que recorre el texto: la defensa y exposición del proyecto del cristianismo (Cf. FLÓREZ, 1995).

Agustín lleva a cabo este alegato desde la posición privilegiada que le confiere la observación del hundimiento de Roma. Es en este aspecto en el que podemos hablar del doble sentimiento contenido al recordar la imagen de la ruina: si por una parte hablábamos de la sinceridad de su llanto ante una pérdida irreparable –recordemos que sus referentes culturales e intelectuales seguirían siendo fundamentalmente los romanos⁴–, por la otra cabe reconocer que su escritura también es espoleada por la necesidad de refundar la verdadera ciudad cristiana. San Agustín levanta *La Ciudad de Dios* sobre los despojos de una civilización que, aun cuando se había acogida a la religión de Cristo, seguía gobernada según los valores de la ciudad terrena.

Tomando como punto de partida la imagen de la ruina de Roma –y la oportunidad que entraña el declive del Imperio Romano–, en este trabajo reflexionaremos en torno a las nuevas posibilidades políticas que, para san Agustín, se abren para la comunidad cristiana y que podrían significar la constitución de la ciudad de Dios como entidad política. Para ello, y tras hacer una breve introducción al pensamiento político agustiniano y a su estudio, expondremos las principales ideas políticas desarrolladas por el hiponiense en *La ciudad de Dios*. Aquí veremos que la política agustiniana es indesligable de otras facetas de su pensamiento ontológico, antropológico u teológico. Haciendo hincapié en la dimensión histórica de la política, nos detendremos en el concepto de orden que regula toda la creación y en como, conforme a él, el hombre se ordena en comunidades políticas.

4 La formación clásica de san Agustín así como las diferentes escuelas de pensamiento que habría seguido a lo largo de su trayectoria vital le dotan de un amplio bagaje cultural con el que, sin duda, el enriquece su interpretación del hecho político. La obra de san Agustín debe situarse en la génesis del pensamiento y la filosofía cristiana. Nos encontramos inmersos en un periodo de transición que no rompe plenamente con la cultura pagana, sino que la reelabora, la deconstruye y la incorpora –en la medida de sus posibilidades y necesidades– a sus propios discursos. Se trata de un periodo marcado por el eclecticismo, en el que los referentes intelectuales siguen siendo los autores clásicos y paganos (BROWN, 1995:24-25). La amplitud de modelos culturales y tradiciones de pensamiento–no siempre exenta de tensión– también se refleja en las influencias políticas de Agustín. Este se verá especialmente influenciado por la obra de Cicerón, de quien toma y con quien discute sobre determinados conceptos como los de «República» o «justicia». Su pensamiento político tampoco se muestra impermeable a las influencias de las distintas corrientes intelectuales o filosóficas que habría abrazado el propio obispo antes de convertirse al cristianismo (Cf. SANTIBÁÑEZ, 2011:10-28).

Pues es la existencia de un poder coercitivo la que garantiza la preservación del orden público y la paz terrena. Ese es el fin de la política. Finalmente, y enfatizando la oposición entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena, por un lado, y la propia dualidad de la ciudad de Dios (en la que se confrontan su faceta histórica y su dimensión eterna), observaremos los límites políticos de la ciudad de Dios.

1. INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SAN AGUSTÍN

Acercarse al estudio del pensamiento filosófico de un autor puede entrañar dificultades de distinta índole. En numerosas ocasiones, estas vienen determinadas por la propia complejidad del texto, ya sea a causa de la dificultad intrínseca del objeto de reflexión o análisis, ya sea por la complejidad y originalidad de las ideas expuestas por el autor o ya sea, acaso, por el modo en que articula su discurso, haciendo de su lectura un abstruso ejercicio. En otras ocasiones, la comprensión se verá dificultada por la propia crítica. La disparidad de comentarios y tradiciones interpretativas pueden constituir verdaderos escollos a la hora de trazar un estado de la cuestión desde el que abordar su estudio. Nada de esto sucede al analizar el pensamiento político de san Agustín. Los obstáculos que debemos superar al estudiar *La Ciudad de Dios* son de otro género.

En primer lugar, no resulta sencillo responder a qué lugar ocupa la filosofía dentro del pensamiento agustiniano, ni a cómo esta se relaciona con otros saberes, como la teología (Cf. COSTARELLI, 2012). En la obra de san Agustín no hay una distinción clara entre filosofía y teología; y esta indeterminación repercute sobre sus ideas políticas. *La Ciudad de Dios* no es un tratado sobre filosofía o teoría política; los intentos del obispo de Hipona son otros. El tratamiento de motivos concernientes al orden de lo político es secundario y aparece subyugado al análisis del devenir de esas dos ciudades que cohabitan el mundo (WEITHMAN, 2006:234-235).

Salvo contadas excepciones, el objetivo de san Agustín no es hacer, sino servirse de la filosofía política. Así lo observamos a propósito de la caída de Roma, uno de los grandes motivos que anima la obra. En *La Ciudad de Dios* el pensamiento político de san Agustín no solo se nos ofrece de manera asistemática, sino aun incompleta. Si bien es cierto que algunas de estas lagunas pueden soslayarse acudiendo

a sus sermones u otros escritos, cabe reconocer que el hiponense nunca tuvo la pretensión de construir el ideario de la política cristiana. En su obra no hay espacio para algunas de las discusiones centrales de la filosofía política que ya habían sido ampliamente tratadas por los filósofos greco-latinos y que serían retomadas en el bajo medievo⁵.

Esto no solo condiciona la exposición de ideas políticas desarrolladas en *La Ciudad de Dios*, sino también cómo y bajo qué intereses han sido interpretadas. No hay una «tradición» interpretativa propiamente filosófica que se haya ocupado del estudio del pensamiento político agustiniano⁶. Así, aun cuando podemos recopilar una suma nada desdeñable de referencias bibliográficas sobre la materia, el número se reduce considerablemente al discernir entre estudios sobre su filosofía política y exposiciones de carácter teológico u de otro género.

En segundo lugar, y aun cuando *La Ciudad de Dios* no constituye una lectura engorrosa, no podemos dejar de incluir el asistematismo y la imprecisión entre las dificultades asociadas a su estudio. El fragmentarismo de los escritos políticos de san Agustín, así como su supeditación a otras reflexiones de carácter metafísico o religioso es, sin duda, uno de los primeros escollos que debe sortear quienes se acerquen al estudio de su política⁷. La reconstrucción del pensamiento político agustiniano no es una tarea sencilla. A esa labor se han dedicado buena parte de quienes han estudiado, desde distintas perspectivas, sus ideas políticas.

Al rastrear la bibliografía sobre la materia e intentar trazar un estado de la cuestión, observamos que, desde los primeros estudios –véanse, por ejemplo, FIGGIS (1921) y DEANE (1963)– hasta trabajos más recientes –véanse, por ejemplo, WEITHMAN (2006) y SANTIBÁÑEZ (2011)– gran parte de las publicaciones sobre la política de san Agustín la constituyen intentos de sistematizar y ofrecer una interpretación general de su pensamiento político, en las que destacan tres asuntos centrales: (i) el examen del concepto de «ciudad de Dios» y sus implicaciones políticas; (ii) el análisis de la

5 Esto no impide, sin embargo, que futuras generaciones de eclesiásticos y tratadistas políticos cristianos vean en san Agustín un referente imprescindible en la exposición de sus teorías políticas (Cf. ARQUILLIÈRE [2005], FERNÁNDEZ [1972]).

6 Con el término «tradición» queremos hacer hincapié en la escasez, sino ausencia, de corrientes interpretativas, líneas de análisis o discusiones abiertas en torno al pensamiento político de san Agustín, ya sea tomado en su conjunto o ya sea ciñéndose en algún tópico concreto.

7 Prueba de ello la hallamos en la insuficiencia de las diferentes antologías sobre las ideas políticas de san Agustín que hoy pueden consultarse –ATKINS (2001), CHUAQUI (2005), DYSON (2001) y PAULOCCHI (1962)– y que, aun cuando son una valiosa aproximación a la política agustiniana, no pueden sino reflejarla de un modo imperfecto y parcial, pues en su selección se pierde la conexión con el resto del sistema agustiniano.

definición del estado y la caracterización de sus funciones; y (iii) la reflexión en torno al ideal de justicia y el fin de la paz.

En la prosa de san Agustín, la imprecisión se acusa especialmente en la ambivalencia con la que hace uso de algunos de los conceptos centrales de su filosofía, sobre los que no ofrece una definición precisa. Como ya hiciera con las *Confesiones*, el obispo de Hipona escribe *La Ciudad de Dios* desde una clara voluntad literaria; y su preocupación por la retórica y el estilo prevalece, en numerosas ocasiones, sobre la claridad conceptual. La ambivalencia significativa se asienta, en primer lugar, en la propia oposición entre la vivencia mundana y la existencia celeste. Conceptos como «justicia» o «dominio» cobran distintos significados según se comprendan en tanto que entes históricos o en tanto que realidades metafísicas; esto es, según se hable de la justicia de Roma o la justicia divina, del dominio político u el dominio de Dios, etc. También la «ciudad de Dios» cobra distintos significados según refiera a ella en su existencia terrestre –limitada en su historicidad– o en su ser eterno –plena⁸. La falta de precisión afecta, asimismo, al uso de otros conceptos político-jurídicos tales como «pueblo», «ciudad», «sociedad», «nación», «estado», «imperio» o «iglesia», cuyos usos y sentidos ha intentado esclarecer MUÑIZ PÉREZ (2015:43-184).

El pensamiento de san Agustín ocupa un lugar singular dentro de la historia de la filosofía: un espacio de transición entre la filosofía antigua y la filosofía medieval. Formado en los clásicos greco-romanos, conocedor de las filosofías platónicas y, finalmente, seguidor de las doctrinas cristianas, san Agustín vuelca parte de su bagaje intelectual sobre sus escritos (SANTIBÁÑEZ, 2011:25-26). Pero no todos sus conocimientos pueden ser asimilados por el cristianismo. Así lo observamos en su tratamiento de las relaciones políticas. La lectura cristiana del mundo modifica la concepción de la vida social y, con ello, de lo político (Cf. COOK y HERZMAN, 1985:23-117; CRANZ, 1954, 258-277). La desatención hacia algunos de los tópicos centrales del pensamiento político clásico no es sino una consecuencia de este cambio de paradigma.

El cristianismo primitivo había rechazado el ideal ético de la república –la *polis*– como espacio moral y como lugar de realización del hombre propio del pensamiento clásico (DEANE, 1973:420-422). Oprimidos y perseguidos por un poder político que abrazaba –y se levantaba– sobre la religión y los ritos paganos, los primeros cristianos se habían desvinculado de los asuntos políticos y las materias de estado. Así lo

8 A lo largo de este trabajo siempre nos referiremos a la ciudad de Dios en su existencia histórica. Para la segunda acepción recurriremos al término «Ciudad Celeste».

encomiendan, aun después de la conversión de Constantino, algunas de las figuras centrales en la articulación del pensamiento cristiano como Gregorio de Niza o san Crisóstomo. Frente a la sujeción a un poder político arbitrario y, con frecuencia, abusivo, san Crisóstomo ensalza la rectitud del cristiano capaz de auto-gobernarse y conducir su vida según las leyes de Cristo. El cristiano no se dirige por los mandatos de un poder político que le es ajeno, sino bajo el amparo del poder eclesiástico, cuya naturaleza es tan dispar, que entre ellos no es posible hallar un espacio de participación común (PAGELS, 1985:67-75).

Los padres de la Iglesia habían defendido la independencia entre el estado y la iglesia, entre la política mundana y la religión cristiana. La conversión de Constantino, y la progresiva cristianización del Imperio, sin embargo, abrieron la puerta a nuevos posicionamientos. San Ambrosio, cuyo magisterio sería fundamental en la evolución intelectual y espiritual de san Agustín, aboga por re-sacralizar la política dentro del cristianismo (BROWN, 1995:16-18). Sin embargo –y aun cuando la cristianización de la política romana hubiera resultado atractiva para san Agustín–, tales tentativas se mostraban incompatibles con el reciente hundimiento del Imperio Romano, cuyo progresivo declive es interpretado por el obispo de Hipona como un reflejo de sus bajezas (AGUSTÍN, *LCD*, I, 31; II, 21; V, 12).

En este contexto –y en ello recae la originalidad y la importancia del pensamiento político agustiniano–, el autor de *La Ciudad de Dios* traza un tercer camino para la comprensión de las relaciones entre política y cristianismo. Alejándose de las aspiraciones políticas de san Ambrosio, Agustín mantiene una posición realista que le permite denunciar los excesos e impiedades de la política romana; alejándose del desarraigo político del cristianismo primitivo, Agustín no deslegitima el poder político ni excluye la comunidad cristiana de la vida social y el quehacer político (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 14-17). El cristiano debe someterse aun a los regímenes corruptos e injustos, cuya desobediencia solo es posibilitada por el quebranto de las leyes de la religión (*Cf.* BURNELL, 1993). Esto se traslada en una nueva definición no-moral del estado, desvinculada de las noción de «justicia» y con matices utilitaristas (DEANE, 1973:423) y que será una de las principales aportaciones del obispo de Hipona a la teoría política.

2. LAS IDEAS POLÍTICAS DE SAN AGUSTÍN EN *LA CIUDAD DE DIOS*

La caída de Roma y el consiguiente desvanecimiento del ideal romano ofrecían diferentes lecturas (Cf. SAYAS, 1980:43-65). Si Cicerón –cuyas palabras, son incorporadas al análisis histórico-político agustiniano– había acusado la corrupción del pueblo romano, otros autores no habrían dudado en señalar al cristianismo y considerar la conversión de Constantino como un evento funesto. El obispo de Hipona dedica la primera parte de su obra a la refutación de tales argumentos. Así lo expresa en las *Retractaciones*:

Los adoradores de la multitud de dioses falsos, a los que designamos habitualmente con el nombre de paganos, en su intento de achacar dicha devastación a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar contra el Dios verdadero con mayor dureza y acritud que costumbre. Por ese motivo, yo, ardiendo en celo por la Casa de Dios para hacer frente a sus blasfemias o errores, resolví escribir la *Ciudad de Dios* (AGUSTÍN, *Retractaciones*, II, 43, 1).

La ciudad de Dios puede dividirse conforme una estructura dual, compuesta por dos partes complementarias: «Contra paganos» y «Pro Christianis». La primera parte (L. I–X) mantiene un carácter negativo en tanto que se erige como una censura a las antiguas creencias romanas y crítica a su modelo político; la segunda parte (L. XI–XII) adquiere un valor positivo en tanto que relación histórica de la ciudad de Dios, inmersa en las contrariedades propias de la existencia terrena, y exposición global del proyecto del cristianismo (Cf. ÁLVAREZ DIEZ, 1953)⁹.

La estructura subyacente al desarrollo argumental de la obra, sin embargo, obedece a un planteamiento más complejo. Este no reposa tanto en la oposición entre paganismo y cristianismo –en la destrucción del primero y la construcción positiva del segundo– como en la tensión bajo la cual coexisten, enfrentada y confundidamente, la ciudad humana y la ciudad de Dios. Pues «entremezcladas, de hecho, y mezcladas mutuamente están estas dos ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio», ambas forman parte de una misma historia y habitan un mismo espacio (AGUSTÍN, *LCD*, I, 35). Así las caracteriza el obispo de Hipona en un reconocido pasaje de *La ciudad de Dios*:

Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: *Gloria mía, tu mantienes alta mi cabeza* (Sal. 3,4). La primera está

9 El propio san Agustín desgrana de este modo la estructura de *La Ciudad de Dios* en el pasaje de las *Retractaciones* anteriormente citado (AGUSTÍN, *Retractaciones*, II, 43, 1-2).

dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: *Yo te amo, Señor, tú eres mi fortaleza* (Sal.17, 2) (AGUSTÍN, *LCD*, XIV, 28).

La oposición entre las dos ciudades debe saldarse con el triunfo de aquella que mantiene su mirada fija en Dios. Solo sus habitantes alcanzarán la paz y felicidad eternas prometidas tras el fin de la historia (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 27-28). Si la tensión entre las dos ciudades –entre los amores que las mueven– constituye el núcleo argumental de la obra, la historia –el flujo temporal en el que ambas se encuentran inmersas– se convierte en el principal escenario en el se plasma esta confrontación.

Desde sus múltiples vertientes e interpretaciones, la historia penetra de manera continua en las reflexiones del obispo de Hipona y se convierte en otro de los principales motivos de *La Ciudad de Dios* (Cf. PEGUEROLES, 1973). Avanzamos así del análisis histórico del pasado romano a su proyección futura (AGUSTÍN, *LCD*, III, 15; V, 16-18); del estudio del origen de las dos ciudades condenadas a vagar entremezcladas y confundidas en el mundo terreno al logro atemporal de la Ciudad Celeste (AGUSTÍN, *LCD*, XI, 1; XIX, 1); del curso de la historia en tanto que resultado de la Providencia y la presciencia divina a la propia concepción del tiempo (AGUSTÍN, *LCD*, V, 9, 11, 21-22); etc. Pasado, presente y futuro se recrean desde el espacio tridimensional que supone la integración de la historia particular del Imperio Romano, el devenir de las dos ciudades prefiguradas por Agustín y la propia síntesis del relato bíblico en un mismo discurso.

El obispo de Hipona nos sitúa ante una nueva forma de concebir la historia e interpretar esa sucesión temporal que se expresa mediante una evolución lineal, una progresiva correlación de fenómenos, cambios y pérdidas (VICIANO, 1990:583-590) –en ello nos detendremos posteriormente–. En su contexto más inmediato, esta mutabilidad viene marcada por el evento, para muchos funesto, que confirma la derrota del Imperio. Sin embargo, dentro de la lógica histórica del pensador cristiano –y a pesar de la pérdida irreparable que habría representado–, este no es sino un movimiento necesario en el devenir marcado por la providencia.

Desde la distancia que le confieren tanto su establecimiento en la ciudad africana como su propia evolución intelectual, Agustín se posiciona como el arquitecto de Posthumus que no se limita a observar la ruina, sino que reconstruye. Sin duda, la gestación de *La ciudad de Dios* es anterior a las noticias sobre el ataque dirigido por Alarico; pero las implicaciones de esta derrota marcan buena parte del desarrollo de la

obra del Obispo de Hipona (Cf. CAPANAGA, 2000:12-17). No solo se trataba, como habría dicho el propio autor en las *Retractaciones* (II, 43, 1), de analizar los viejos cultos paganos, de observar las causas de la decadencia moral, social y política romana, ni de justificar la conversión del Imperio al cristianismo; aquello que está en juego no solo es la interpretación de un pasado que ya se representa bajo la decadente imagen de la ruina, sino la construcción de un tiempo futuro sobre esos mismos escombros.

La pérdida de la hegemonía romana es una oportunidad para replantear y justificar sutilmente la relación entre el poder político y la religión. Esta relación no solo se plasma en la identificación de la comunidad política bajo una misma religión, sino en el modo en que el cristiano debe implicarse en los asuntos que afectan al gobierno político y al tiempo histórico –recordemos las grandes discusiones que se originarían durante la Edad Media sobre la sumisión de la Iglesia al Imperio, o viceversa–. La ruina se convierte en la posibilidad de erigir algo nuevo. Este es el proyecto que mueve *La Ciudad de Dios*; un proyecto con el que se sitúa al cristianismo en el centro del devenir histórico:

El mundo antiguo, con sus categorías, con la sucesión de imperios y civilizaciones que había desembocado en la máxima creación de Roma, estaba concluyendo su vida. El eje sobre el cual este último imperio había girado –el ideal de un destino eterno de dominación del mundo– no solo fracasaba y se constataba tal fracaso, sino que se encontraba ya agotado, incapaz de mantenerse en pie: Roma no podía ya ni crecer ni durar. Era necesario encontrar un nuevo fundamento a la Historia, un nuevo ideal que vertebrara la civilización y la cultura. El cristianismo tenía la extraordinaria pretensión de dotar de sentido la vida de los hombres. ¿Podría también dotar de sentido la historia de los pueblos? (ANTUÑANO, 2010:50-51).

2.1. LA POLÍTICA AL HILO DE LA HISTORIA

La historia es uno de los grandes motivos que vertebran *La Ciudad de Dios*. La concepción agustiniana de la historia constituye uno de los principales focos de interés a la hora de analizar el alcance y la importancia de su pensamiento. El tratamiento de la historia en *La Ciudad de Dios* no solo nos permite comprender las intenciones del obispo, sino analizar sus planteamientos políticos. San Agustín intenta construir una nueva fundamentación de la historia acorde con los principios bíblicos y el gobierno de la providencia (AGUSTÍN, *LCD*, V, 21).

El obispo de Hipona no concibe la historia como una mera recopilación de hechos que entrañen una determinada enseñanza, convirtiéndose en una lección y un ejemplo para el tiempo presente; la historia obedece a un sentido –un sentido quizás

oculto a la sabiduría humana, pero plenamente estructurado y determinado por la providencia divina (ANTUÑANO, 2013:98-106)–. La plenitud de este sentido se manifiesta en la concepción lineal de la historia. Frente a la interpretación cíclica del tiempo, el cristianismo dota la historia de un devenir que ya viene marcado por la propia concepción del tiempo como una creación de Dios (Cf. VICIANO, 1990). En tanto que creación de un ser atemporal, el tiempo posee un inicio y un fin; de ahí su inevitable linealidad. Esta no solo implica una progresión en la sucesión de los hechos; en el seno de la teología cristiana, constituye un reflejo del plan fijado por Dios: «La causa de la grandeza del Imperio Romano ni es fortuita ni es fatal [...] Con toda certeza, es la divina providencia quien estable los reinos humanos» (AGUSTÍN, *LCD*, V, 1).

Si la grandeza de Roma obedece a los designios divinos, también la destrucción de la misma debe atribuirse al plan trazado por la providencia, incognoscible para el ojo humano. Pero la historia no solo se dirige hacia un fin –un término–, sino hacia una finalidad. Nada escapa de la lógica divina:

[...] ese Dios que ha dotado al alma irracional de memoria, de sensación, de instintos, y a la racional, además de espíritu, de inteligencia, de voluntad; que se preocupó de no dejar abandonados no ya al cielo y a la tierra, o únicamente a los ángeles y hombres, sino ni siquiera las vísceras de la más insignificante y despreciable alimaña, o una simple pluma de ave, ni a una florecilla del campo, ni una hoja de árbol, sin que tuviera una proporción armoniosa en sus partes, y una paz en cierto modo; *es totalmente inconcebible que este Dios hubiera pretendido dejar a los reinos humanos, a sus períodos de dominación y de sometimiento fuera de las leyes de su providencia* (AGUSTÍN, *LCD*, V, 11).

La libertad humana también forma parte de ese engranaje. «De tal modo gobierna Dios todo lo que creó que le deja a cada cosa ejercer y realizar sus propios movimientos o acciones», afirma el obispo (AGUSTÍN, *LCD*, VII, 30). Por medio de esa armonización entre el libre albedrío y la divina providencia, entre la voluntad humana y la presciencia del Dios que la reconoce previamente, se erige no solo el orden de la creación, sino el propio orden de la historia. La linealidad del tiempo conjugado con la providencia divina y el libre albedrío permiten dotar a la historia de un sentido. La expulsión del paraíso, la revelación de las leyes en el monte Sinaí, el descenso de Dios hecho carne y el sacrificio de Cristo son algunos de los acontecimientos que marcan el camino de una redención humana que culminará en el juicio final que deberán afrontar los habitantes de las dos ciudades que coexisten en la esfera terrena. A través de las motivaciones humanas que determinan la naturaleza de ambas ciudades en su devenir histórico –el amor a sí mismo u el amor a Dios– «Agustín construye una concepción de lo político que se inscribe en una teoría de la historia» (CHUAQUI, 2005:280).

Podemos hablar así del sentido político de la historia y del sentido histórico de la política; de una lectura histórica del hecho político y del aprendizaje político del suceso histórico. El devenir de ambas ciudades es indesligable –como se verá en el desarrollo de la segunda parte de la obra– de la organización política de las mismas y de la articulación de la vida comunitaria. La ciudad, la *polis*, es el cuerpo político por excelencia en el pensamiento griego; y esta dimensión política ya viene recogida en el propio título de la obra. Sin embargo, y a diferencia de la política clásica, el obispo de Hipona no se dirige a la comunidad como conjunto, sino a cada uno de los individuos que la componen (AGUSTÍN, *LCD*, XV, I). El modo en que coexisten de ambas ciudades ya nos impide observar en ellas una unidad cohesionada como lo habrían sido Atenas, Esparta y aun el Imperio Romano, en toda su extensión y en sus facciones enfrentadas. La ciudad de Dios y la ciudad humana no son territorios físicos ni realidades que puedan ser delimitadas. Por eso resultará tan problemático identificar la ciudad de Dios o la ciudad humana con una sociedad política determinada (Cf. MARTIN, 1972:197-205). La pertenencia a una u otra ciudad no depende sino de la voluntad del individuo que dirige su amor hacia el hombre o hacia Dios.

En un sermón de 412, cuando ya meditaba sobre la confección de *La ciudad de Dios*, Agustín habría recurrido a la yuxtaposición de dos ciudades –Jerusalén y Babilonia– para representar lo que posteriormente desarrollaría como la ciudad de Dios, por un lado, y la ciudad terrena, por el otro:

Todo hombre, instruido en la santa Iglesia, debe saber de dónde somos ciudadanos, y a dónde peregrinamos, y que la causa de nuestra peregrinación es el pecado, y del retorno, la remisión de los pecados y la justificación por la gracia de Dios [...] Habéis oído y sabéis también que mientras tanto dos ciudades, corporalmente mezcladas y espiritualmente separadas entre sí, recorren estas órbitas de los siglos hasta el fin: una, cuyo fin es la paz eterna y se llama Jerusalén; otra, cuyo ideal es la paz temporal y se llama Babilonia. Si no me engaño, también conocéis la interpretación de sus nombres: Jerusalén se interpreta como visión de paz; Babilonia, de confusión (AGUSTÍN, 1988, XVI:17-18).

Jerusalén y Babilonia no solo representan dos momentos históricos que permiten vislumbrar la naturaleza enfrentada de ambas ciudades, sino un espacio metafísico al que puede acogerse cada individuo según oriente su vida temporal y según dirija su amor: a sí mismo o a Cristo. Esta división es el reflejo de su concepción de la sociedad humana; y el punto crucial es aquí «the absolute division between those who are to be damned and those who are to be saved, between the city of the wicked and the city of good» (CRANZ, 1954:313). Solo quienes dirijan su amor hacia Cristo podrán alcanzar la gracia y gozar de la paz eterna.

Historia y política se imbrican de múltiples modos a lo largo de *La ciudad de Dios*. Partimos, en un primer nivel, de unos hechos histórico-políticos –el saqueo de Roma y el resquebrajamiento del Imperio– que, si no motivan, sí influyen o determinan en el curso de la obra; estos hechos se insertan en el transcurso del devenir lineal en el que se sitúan las dos ciudades –del origen de la creación a la superación de la historia en la eternidad, ejemplificada en la Ciudad Celeste y en el Infierno–; la historia política se presenta doblemente como una fuente de conocimiento y como un objeto de análisis que nos ayuda a desentrañar el sentido y la finalidad de la historia; es el proyecto del sujeto histórico anclado en el presente que aspira a alcanzar la eternidad. La paz eterna es la finalidad del hombre, inserto en la historia y afectado por la política (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 27).

2.2. DEL ORDEN NATURAL A LA ARMONÍA SOCIAL

Tras abrazar definitivamente la religión de san Ambrosio e impregnar y acomodar todas las ramas de su pensamiento a los valores del cristianismo, las Sagradas Escrituras se convierten una de las principales fuentes de Agustín de Hipona (GUTIÉRREZ HERRERO, 2012:76-77). La Biblia no solo se presenta como un recurso inagotable de ejemplos historiográficos, enseñanzas morales y modelos de actuación política. Asimismo, el conocimiento de las escrituras también le posibilita armonizar su teoría política con la concepción de una historia que tiende paulatinamente hacia su fin –la redención o la condena eterna–. El relato bíblico le permite también ordenar la vida social –y, por consiguiente, la organización política– según el conocimiento revelado sobre la divinidad, el origen de la creación, la naturaleza del ser humano, su expulsión del paraíso y su posterior peregrinaje en un mundo hostil cargado de pesares y trabajos.

Para san Agustín, el surgimiento del dominio político es una de las múltiples consecuencias de la pérdida de la gracia y la expulsión del paraíso tras el pecado original. El acto de Eva supuso la ruptura del orden y el quebranto de la armonía primigenia. No hay paz sin armonía. El hombre, ser social por naturaleza, se ve entonces aquejado por las disensiones y los conflictos inherentes a su propio desorden (AGUSTÍN, *LCD*, XIII, 13-15; XIV, 1). La disparidad de intereses particulares convierte la vida social en un estado de perpetua disputa. De ahí surge la necesidad de someterse bajo un dominio político que garantice el mantenimiento del orden.

En la medida en que debe orientarse a la consecución de la seguridad, la justicia y la paz civil, el Estado aligera el sufrimiento del hombre en un mundo plagado de peligros y amenazas (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 5). El espacio político también constituye un nexo de unión entre los intereses de esa ciudad de Dios que peregrina en un espacio que le resulta ajeno y que, a la espera de la salvación, encuentra en la república bien ordenada una piedra de toque que le permita vivir en paz y acorde a su fe, y esa ciudad terrena que solo persigue su bienestar temporal (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 26). Asimismo, la propia política cristiana debe orientarse a la consecución de una paz y una felicidad terrenas que, si bien incomparables a las celestes, acercan al hombre a su bienaventuranza futura (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 27).

En el *Génesis* y el resto de los textos bíblicos ya encontramos algunos de los principios fundamentales sobre los cuales se asienta una parte importante del discurso que subyace en *La ciudad de Dios*: allí encontramos revelado el porqué de la creación, la naturaleza de la misma y el modo en que todo ha sido ordenado según la disposición divina; allí se nos informa del tiempo y la providencia; del hilo invisible que conecta al ser humano con la divinidad y lo erige sobre el resto de su creación; de la íntima armonía establecida entre la voluntad y omnipresencia divina y la libertad humana; del amor y, en definitiva, de cómo todo obedece y se asienta en el orden prefigurado por Dios. Son precisamente los conceptos de orden y armonía los que nos permite ensamblar su visión teológica –y teleológica– de la creación con sus ideas en torno a la antropología humana y la naturaleza social del hombre:

Todas las naturalezas, por el hecho de existir y, por consiguiente, tener su propia ley, su propia belleza y una cierta paz consigo mismas, son buenas. Y mientras están situadas donde deben estar, según el orden de la naturaleza, conservan todo el ser que han recibido. Las que no han recibido un ser estable sufren una mutación a mejor o peor, según las circunstancias cambiantes de las cosas, sujetas a la ley que les fijó el creador. Buscan siempre, por providencia divina, aquel fin asignado por el plan de gobierno universal (AGUSTÍN, *LCD*, XII, 5).

La disposición natural del hombre lo conduce a abrazar su condición de ser social y establecerse en comunidades. El hombre, como todo lo creado, está sujeto a una serie de inclinaciones naturales que lo dirigen al cumplimiento del estado que le corresponde según el orden dispuesto por Dios (AGUSTÍN, *LCD*, V, 11). Pero la naturaleza humana sobrepasa la dimensión terrena del resto de la creación. El hombre no solo está sujeto a los apetitos y movimientos naturales que afectan a su ser material; el hombre es un ser racional, un ser moral en cuyo interior se encuentra la disposición hacia el

reconocimiento de la divinidad y la comunión con Dios, a cuya imagen y semejanza ha sido creado. Esto lo distingue de las demás criaturas y determina su posición en el mundo (AGUSTÍN, *LCD*, XI, 28) .

El sometimiento del hombre al devenir temporal y, por consiguiente, su vagar en la tierra, no es sino una vía que debe posibilitarle, respetando siempre su libre albedrío, la recuperación de la gracia (AGUSTÍN, 1988, XVI:17-18). No nos interesa hablar aquí de la dualidad humana ni del enfrentamiento entre los impulsos del cuerpo ligado a las necesidades terrenas y la pasión de un alma que ansía unirse con la divinidad y someterse, desde su encarcelamiento corpóreo, a Dios. Aquello que queremos resaltar es que, frente al resto de ordenaciones que regulan el conjunto de la creación –frente a las leyes naturales por las cuales se rigen animales, plantas, y aun cualquier otra sustancia material que componga el universo–, las leyes que ordenan al hombre no pueden desligarse de su orientación hacia una salvación que solo a él, en tanto que hombre, le es posibilitada (AGUSTÍN, *LCD*, XI, 28).

La dimensión social del hombre no solo está sujeta a las necesidades materiales y los instintos primarios que regulan la formación de los rebaños de ovejas o las manadas de lobos. Su unión se funda en la moral. Así lo expresa Agustín al reflexionar en torno a la paz y la concordia social:

Las mismas fieras, en su mayor crueldad, custodian la propia especie con una cierta paz: conviven juntas, se fecundan, paren, cuidan y nutren a sus cachorros, siendo en su mayoría insociables y hurañas [...] ¡Cuánto más el hombre se siente de algún modo impulsado por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con los demás hombres y a vivir en paz con todos ellos en lo que esté de su mano! ¡Si hasta los mismos malvados emprenden la guerra en busca de paz para los suyos! (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 12).

Es así como la disposición del hombre a formar comunidades y unirse en los lazos de la familia y la amistad queda fijada según las mismas leyes bajo las cuales se regulan los engranajes que determinan el funcionamiento del mundo y del resto de la creación. Todo permanece regulado conforme al principio del orden que recorre todo el pensamiento agustiniano –tal como ya habría sido expuesto en su *Tratado sobre el Orden* (386)–. Así, es en base a este principio dispuesto por Dios que todo se ordena según el fin que le corresponde:

El orden es la razón de ser de los seres; la razón divina del ser de las cosas: su qué-son, su por-qué-son y su para-qué-son ontológicos, originales y definitivos. [...] Y la «paz es la tranquilidad del orden»: la plenitud, satisfacción, felicidad y descanso de haber encontrado mi propio destino y de ser y vivir en mi verdad original. Puesto que esto no es solo para un ser particular sino para todos, «iguales y distintos, cada uno en su lugar», el orden supone la integración ordenada –esto es, racional– de la realidad al completo (ANTUÑANO, 2013:71).

El hombre, sin embargo, puede de sublevarse a su propia naturaleza de ser social. Solo así pueden explicarse las pasiones bajo las que se originan los males de la guerra, la disensión o el caos; los males, en definitiva, bajo los cuales se quiebra la armonía natural. Esta es la herencia del pecado original a la que debe imponerse el hombre mediante el ejercicio de la virtud y la superación de los vicios propios de la ciudad humana. Este mal no solo está representado por la impiedad y la depravación de los bárbaros; fruto de esta maldad también encontramos los vicios imputados a Roma, sobre los cuales sobresalen la ambición, la soberbia y las ansias de dominio –esto es, el amor a sí mismo frente a los sentimientos de humildad y caridad naturales en quien ama a Cristo sobre a sí mismo– (AGUSTÍN, *LCD*, V, 19).

2.3. EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA DEFINICIÓN DE ESTADO

El sabio –afirman todos esos filósofos– debe vivir en sociedad. Esta afirmación la suscribimos nosotros con mucha más fuerza que ellos. En efecto, ¿de dónde tomaría su origen, cómo iría desarrollándose y de qué manera conseguiría el fin que se merece esta ciudad de Dios –sobre la que trata esta obra y cuyo libro décimo nono tenemos entre las manos– si la vida de los santos no fuese una vida en sociedad? Con todo, ¿quién será capaz de enumerar cuántos y cuán graves son los males de la sociedad humana, sumida en la desdicha de esta vida mortal? [...] ¿No es verdad que por todas partes la vida humana está llena de todas estas miserias, de injurias, celos, enemistades, de guerra, de una manera infalible? En cambio, el bien de la paz es problemático, puesto que ignoramos el corazón de aquellos con quienes la quisiéramos tener, y si hoy podemos conocerlo, mañana nos serán desconocidas sus intimidades [...] «Si el propio hogar, refugio común en medio de todos estos males del humano linaje, no ofrece seguridad, ¿qué será la sociedad estatal, que cuanto más ensancha sus dominios, tanto más rebosan sus tribunales de pleitos civiles o criminales, y que aunque a veces cesen las insurrecciones y las guerras civiles, con sus turbulencias y –más frecuentemente aún– con su sangre, de cuyas eventualidades pueden verse libres de vez en cuando las ciudades, pero de su peligro jamás? (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 5).

El habitante de la ciudad de Dios debe aceptar la necesidad de convivir –y sobrevivir– en el seno de una comunidad en la que la maldad no solo no ha podido ser extirpada, sino que se extiende oculta y simuladamente en los corazones de conciudadanos. Agustín acepta la necesidad de establecer comunidades políticas y, sin embargo, no puede sino reconocer los peligros de las sociedades humanas. La ciudad de Dios, como esa hierba que solo puede crecer extendiéndose sobre el tronco de un árbol, necesita apoyarse en las estructuras (políticas y jurídicas) de la *polis* para garantizar su subsistencia.

En *La ciudad de Dios* no encontramos una teoría sobre el origen de la sociedad; esta se representa inherente a la naturaleza humana. Es una pieza más del engranaje regulado bajo la propia noción de orden que analizábamos anteriormente. Agustín no nos habla de un estado primitivo que solo podría haber sido superado mediante el establecimiento conjunto de vínculos afectivos –representados en los lazos de la familia y la amistad– y políticos –representados en la aplicación de las normas y las leyes que regularían la convivencia y atarían la comunidad bajo una misma justicia–. Las sociedades humanas no surgen como fruto del azar o la conveniencia. No son el resultado de una experiencia previa, sino que se revelan necesarias según la propia naturaleza humana.

La ciudad de Dios y la ciudad terrena no son realidades independientes en su ser temporal (AGUSTÍN, *LCD*, I, 36). En su coexistencia aparecen indisolublemente ligadas. La propia historia de Roma es un valioso ejemplo de esta relación y de cómo los habitantes de la ciudad de Dios pueden (deben) acogerse al dominio político representado por la ciudad humana. En tanto que desterrada en esta vida mortal y disgregada en la ciudad terrena, la primera también necesita la paz que es propia de esta. Por eso: «No duda en obedecer las leyes de la ciudad terrena, promulgadas para la buena administración y mantenimiento de esta vida transitoria. [...] Se mantendrá así la armonía mutua en lo que a esta vida mortal se refiere» (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 17).

Si retrocedemos a las definiciones del propio Agustín en su distinción de los amores que impulsan ambas ciudades –el amor a Dios y el amor a sí mismo– podemos constatar que el régimen político romano no se habría acercado a la esencia de la ciudad de Dios en ningún estadio de su historia. Sin embargo, a pesar de acogerse bajo los principios e impulsos egoístas de la ciudad humana, el obispo de Hipona reconoce la grandeza y las virtudes que convirtieron a Roma en un vasto imperio. Los vicios de la gloria, la ambición y la ansia de dominio que impulsaron el crecimiento romano actuaron como virtudes político-civiles en la medida en que su acción se encaminó a combatir a los bárbaros y contribuyó a preservar el orden y la paz pública:

No se puede decir justamente que no son verdaderos bienes los que ambiciona esta ciudad, siendo ella en ese su género humano la mejor. Busca cierta paz terrena en lugar de estas cosas ínfimas, y desea alcanzarla incluso con la guerra; y si vence y no hay ya quien resista, habrá llegado la paz que no podían tener las partes adversarias entre sí, mientras luchaban con infeliz miseria por las cosas que no podían poseer ambas a la vez. Esta es la paz que solicitan las penosas guerras, esta es la que consigue la victoria tenida por gloriosa. Y cuando triunfan los que luchaban por causa más justa ¿quién puede dudar en dar el parabién por la victoria y

haber llegado a la paz deseable? Bienes son estos y dones, sin duda, de Dios (AGUSTÍN, *LCD*, XV, 4).

La paz pública es el fin de la existencia temporal en la que aún no se puede alcanzar la paz eterna, felicidad verdadera que solo es posible en la Ciudad Celeste (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 27). La seguridad del habitante de la ciudad de Dios, sin embargo, no queda garantizada bajo cualquier régimen político; y es aquí donde podemos observar las primeras injerencias del discurso religioso hacia el ámbito del gobierno. Surge así una inevitable tensión entre la intuición de que solo aquella sociedad que se gobierne rectamente podrá asegurar la paz y felicidad pública (AGUSTÍN, *LCD*, II, 21, 28; XIX, 17;) y la certeza de que «la verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo» (AGUSTÍN, *LCD*, II, 21.4). En su reflexión sobre el estado, Agustín no discute su origen ni su formación; tampoco cuestiona las condiciones de la unión política. Por un lado, aquello que le interesa es indagar en las condiciones de posibilidad que deben permitir que los miembros de dicha comunidad cumplan su propio fin: la salvación y el gozo de la felicidad eternas. Y, como ya señalamos, solo quienes dirijan su amor a Dios alcanzarán la bienaventuranza (AGUSTÍN, *LCD*, XX, 27; XXII, 30). Por el otro, el estado en que se hallan los habitantes de la ciudad de Dios en el mundo, cómo se sitúan frente la ciudad terrena y su organización política.

En el Libro XIX, de gran importancia en lo que a la construcción de la política cristiana de san Agustín se refiere, el autor reflexiona sobre la definición del Estado. Esta ya habría sido anticipada en el Libro II, en la «Opinión de Cicerón sobre Roma», un fragmento en el que se recogen algunas ideas esenciales, no ya del filósofo y orador romano, sino del pensamiento agustiniano. Anteriormente ya destacábamos la influencia ejercida por Cicerón, especialmente a través de su *República*, sobre el discurso político del obispo¹⁰. Así lo constatamos al tratar la propia noción de «república» y la vinculación entre la unidad política y la justicia; pero también al reflexionar sobre el orden y la armonía social bajo los cuales se sustenta la paz pública. Estos, a su vez, nos permiten retroceder a la idea de orden o ley natural y, asimismo, avanzar hacia el objetivo de la paz eterna.

10 A propósito de la influencia ciceroniana en la obra de san Agustín, véanse VELÁSQUEZ (2001:527-538) y SÁNCHEZ (2016:217-238).

Trasladando un conocido pasaje de Cicerón en el que se alude, mediante el ejemplo del instrumento musical y la formación de la melodía, a la armonía ciudadana fundada en las propias divergencias entre sus miembros, señala que:

Entre la cítara o las flautas y el canto de voces debe haber una cierta armonía de los distintos sonidos, y si falta la afinación o hay descordes, es insufrible para el oído entendido. Pero también esa misma armonía se logra mediante un concierto ordenado y artístico de las voces más dispares. Pues bien, de este mismo modo, concertando debidamente las diversas clases sociales, altas, medias y bajas, como si fueran sonidos musicales, y en un orden razonable, logra la ciudad realizar un concierto mediante el consenso de las más diversas tendencias. Diríamos que lo que para los músicos es la armonía en el canto, eso es para la ciudad la concordia, vínculo el más seguro, y el mejor para la seguridad de todo el Estado. Y, sin justicia, de ningún modo puede existir la concordia (CICERÓN, *La Republica*, II, 42-43).

El orden necesario para garantizar el transcurso armónico de la naturaleza también es indispensable en el seno de las comunidades humanas, que deben regularse por sus propios principios. Anteriormente veíamos cómo el orden de la naturaleza se cumple en la medida en que cada ser se orienta a la consecución de su propio fin. Los hombres tienen en la unión con Dios y la recuperación de la Gracia el *para-qué* de su ser. Asimismo, también las repúblicas deben orientarse a un fin: mantener el orden público y asegurar la paz civil.

Recogiendo nuevamente la voz del pensador romano, añade que «sin la más estricta justicia es imposible gobernar un Estado» (CICERÓN, *La República*, II, 44). Es la justicia la que permite armonizar los distintos estratos que conforman una sociedad heterogénea, apaciguando las discrepancias internas y subyugando la contrariedad de los intereses individuales a un objetivo común. La república, según las palabras de Escipión –personaje a través del cual Cicerón expresa su propio pensar– se comprende como «una empresa del pueblo» y el pueblo, a su vez, como «una multitud reunida en sociedad por la adopción en común acuerdo de un derecho y por la comunión de intereses» (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 21). Las leyes se presentan así como los cimientos de la república, pues sin justicia no puede haber gobierno, y, siguiendo los razonamientos de Escipión, su incumplimiento conllevaría la disolución de la misma. La ausencia de justicia desvirtúa la naturaleza de la unión del pueblo e impide su constitución como república.

Hasta aquí Cicerón. A partir de estas definiciones, san Agustín reflexiona sobre el estado, el derecho y el pueblo romano. Al negar el sentido de la justicia romana, y puesto que anteriormente ya habría asegurado que esta solo es posible bajo las leyes de Dios, el obispo de Hipona se ve obligado a rechazar la entidad de Roma como pueblo y,

por consiguiente, como república. Sin embargo, aquello que empuja esta reflexión no es la voluntad de negar la república romana –negación que desmiente– sino de confrontar la ley divina al derecho romano. Ello le permite ahondar en el significado de la verdadera justicia, a la cual obedecen quienes aman a Dios. Así, en una definición alterativa –y propia–, escribe:

Pero si la realidad «pueblo» la definimos de otra manera, por ejemplo: «Es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes», entonces, lógicamente, para saber qué clase de pueblo es debemos mirar qué intereses tiene. No obstante, sean cualesquiera sus intereses, si se trata de un conjunto no de bestias, sino de seres racionales, está asociado en virtud de la participación armoniosa de los bienes que le interesan, se puede llamar pueblo con todo derecho. Y se tratará de un pueblo tanto mejor cuanto su concordia sea sobre intereses más nobles, y tanto peor cuanto más bajos sean éstos. De acuerdo con esta definición, que es nuestra, el pueblo romano es verdadero pueblo, y su empresa es sin duda un Estado (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 24).

Aquí san Agustín presenta una concepción de la república más amplia que la de Cicerón; no con el objetivo de erigirse en defensor de una Roma ya decaída, sino al contrario, en crítico de los intereses bajo los cuales se forjó su imperio. Reconociendo la formación de sociedades como algo inherente a la naturaleza gregaria del ser humano, el obispo de Hipona traza una gradación –no entre regímenes, sino entre comunidades políticas– que avanza progresivamente en función de la nobleza y virtud de sus intereses, esto es, en función de los amores por los cuales se rijan. Esto resulta en una nueva concepción desacralizada del estado, en el que este se define no por la participación de la justicia, sino por la participación de unos mismos intereses; esto es, por compartir un mismo amor:

Los hombres se definen por sus amores. Y lo mismo las sociedades. Y aunque son dos amores, en realidad, todos los hombres están movidos por un profundo impulso a la felicidad, a la paz y al bienestar [...] Pero la ciudad de Dios recibe una luz superior que la instruye interiormente para la elección razonable de los bienes (CAPANAGA, 2000:21).

El núcleo de la reflexión agustiniana no es la ciudad, la *polis*, sino cada uno de los integrantes que la componen. El hiponiense se dirige –y aspira a dirigir y encaminar con sus reflexiones, enseñanzas y predicaciones– al individuo, en cuyo interior se libra la verdadera batalla entre esos dos amores, a Dios o a sí mismo, que determina su filiación a una u otra ciudad.

3. EL ORDEN POLÍTICO Y LA PAZ (ETERNA) COMO HORIZONTE

La noción de orden –la disposición de todos los seres acorde a su propia naturaleza– entraña la idea de una armonía por la cual el conjunto de la creación se aúna en una relación de mutua concordia. Manteniéndose en el lugar que le corresponde y dirigiéndose hacia el cumplimiento de su propio fin, todo lo creado se sitúa en el mundo –aun dentro de sus propias divergencias y oposiciones– acorde al plan divino (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 14). Bajo la idea del orden se disponen la composición de la materia, el crecimiento de las plantas, la regulación de los fenómenos meteorológicos, el movimiento de los astros, el carácter y los impulsos de los animales, la naturaleza de los hombres, la organización de las comunidades humanas, etc. Todo permanece enlazado bajo una misma idea de paz que lo rige y ordena todo:

La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 13).

Así como el cuerpo se compone de órganos, cada uno de los cuales debe cumplir con su propia función para garantizar la salud del conjunto, así la ciudad está formada por distintos miembros, en cuya disparidad se funda la cohesión y la armonía social (AGUSTÍN, *LCD*, II, 31). La ciudad se regula según un determinado orden que exige la obediencia de sus integrantes hacia quienes gobiernan. En la ciudad terrena esta jerarquía se expresa, fundamentalmente, en el cuerpo político y en las leyes del derecho. Es el sometimiento a este poder el que posibilita la armonía social y garantiza la tranquilidad pública.

También la ciudad de Dios necesita quien la dirija, quien la ordene y quien conduzca hasta la gracia a unos hombres unidos en el amor a Dios y los vínculos de la caridad. La cabeza de la ciudad de Dios es Cristo (AGUSTÍN, *LCD*, XVIII, 46). El redentor de la humanidad, sin embargo, no es uno de los integrantes que componen esta ciudad, sino que se define como su origen y su fin (AGUSTÍN, *LCD*, XXII, 18). El poder de Dios en la tierra recae en manos de la Iglesia y a ella le corresponde cumplir con esa

función directiva, pastoral. Es la Iglesia la que debe conducir al rebaño de Cristo e infundir la fe al hombre para que mantenga su mirada a la eternidad y renueve su amor a la divinidad.

Agustín ya había aludido, en diferentes ocasiones, a la identificación de la ciudad de Dios con la Iglesia. Así lo podemos observar en uno de sus comentarios a los *Salmos*:

Es, pues, manifiesto que Sión es la ciudad de Dios; ¿y qué es la ciudad de Dios sino la santa Iglesia? Porque los hombres que mutuamente se aman y aman a Dios que habita en ellos, constituyen una ciudad para Dios. Pues la ciudad está constituida por ciertas leyes; esa ley es la caridad y la misma caridad es Dios: *Deus caritas est* (I Jn 4,8). El que está, pues, lleno de caridad, está lleno de Dios, y muchos llenos de caridad hacen a ciudad de Dios. Esta ciudad de Dios se llama Sión; luego la Iglesia es Sión (AGUSTÍN, «Comentario al Salmo 98», 98,4).

Sin embargo, y si bien utiliza los términos como sinónimos en determinados pasajes, la identificación de la ciudad de Dios con la Iglesia, en tanto que institución, es problemática (MARTIN, 1972:198-203). Sería erróneo considerar, a raíz de unas palabras como las anteriores, que solo los miembros del cuerpo eclesiástico forman parte de dicha ciudad. Cuando Agustín se refiere a la Iglesia como la ciudad de Dios no está pensando en la institución, sino en la comunidad que la rodea (AGUSTÍN, *LCD*, I, 35). En la Iglesia se reúnen tanto los sacerdotes como sus feligreses, el predicador que ensalza a Dios desde el púlpito y el auditorio que lo ama en su interior, el ilustre obispo y el campesino iletrado, etc. La casa de Cristo representa a todos los hombres que viven agrupados mediante los vínculos invisibles de la concordia, la caridad y los lazos del amor divino. Al cuerpo eclesiástico –aquello que comúnmente entendemos por Iglesia– le corresponde la función directiva Iglesia comprendida como comunidad, esto es, de la ciudad de Dios.

Tanto la naturaleza de su poder como el modo en que el cuerpo eclesiástico ejerce su función directiva sobre la ciudad de Dios difieren del dominio político propio de la ciudad terrena. A pesar de coexistir espacial y temporalmente, ambas ciudades representan realidades contrapuestas y, por consiguiente, deben afrontar situaciones muy distintas. Así, mientras que el gobernante de la ciudad terrena reconoce sus funciones dentro del momento histórico, el poder eclesiástico se encuentra en la misma situación de desarraigo que experimenta el habitante de la ciudad terrena: su fin está en la eternidad. El primero permanece sujeto a su existencia histórica; el segundo se dirige más allá de esta historia. Esto genera una serie de tensiones que dificultan el encaje del dominio político con el dominio espiritual.

A pesar de tales discrepancias, los gobernantes de la ciudad terrena y los dirigentes de la ciudad de Dios comparten el deseo de garantizar la paz y la felicidad de todos sus miembros. Agustín mantiene en varias ocasiones que todo hombre aspira a alcanzar la paz y la felicidad dentro de su propio orden; esto es, que tanto las guerras como cualquier otro género de disputa y alteración no tienen otro fin que el de alcanzar nuevamente la paz bajo otra organización:

Cualquiera que observe un poco las realidades humanas y nuestra común naturaleza reconocerá conmigo que no existe quien no ame la alegría, así como tampoco quien se niegue a vivir en paz. Incluso aquellos mismos que buscan la guerra no pretenden otra cosa que vencer. Por tanto, lo que ansían es llegar a una paz cubierta de gloria [...] con miras a la paz se emprenden las guerras [...] Y los que buscan perturbar la paz en que viven no tienen odio a la paz; simplemente la desean cambiar a su capricho. No buscan suprimir la paz; lo que quieren es tenerla como a ellos les gusta (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 12).

Tanto los habitantes de la ciudad terrena como los integrantes de la ciudad de Dios buscan la paz, si bien miran a una paz de distinta naturaleza: mientras que los primeros solo contemplan la paz temporal –esto es, limitada e insuficiente en comparación con la bienaventuranza que solo experimentan quienes alcancen la salvación– los segundos alzan su mirada hacia la paz eterna (AGUSTÍN, *LCD*, XV, 4). Agustín no rechaza el valor de la paz terrena, al contrario, defiende la importancia de la paz temporal en numerosas ocasiones y lo presenta como uno de los mayores bienes que le pueden ser concedidos al hombre durante su peregrinaje. La paz se representa así como la felicidad del hombre y, sin embargo, advierte el obispo de Hipona, que aquella que le ofrece la ciudad terrena no es plena, sino incompleta y, por consiguiente, no es real, sino aparente (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 4; XIX, 20).

La ciudad de Dios y la ciudad terrestre se hermanan en su espacio histórico; y es en esta indisoluble coexistencia donde observaremos las limitaciones de la Iglesia y la insuficiencia de un poder político que solo cobra sentido en su realización histórica. Las estructuras del cuerpo político y las redes de la justicia carecen de sentido una vez alcanzada la Ciudad Celeste. Allí los hombres viven bajo el poder del gobierno divino, por cuya bondad y dulzura se suaviza el dominio de tal manera que

Dios mandará al hombre, el alma al cuerpo, y al obedecer será tanta la suavidad y la facilidad, cuanta será la felicidad en el gozo de vivir y de reinar. Y todo esto será eterno en todos y cada uno, y habrá certeza de su eternidad. La paz de esta felicidad, o la felicidad de esta paz, constituirá el supremo bien (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 27).

El dominio político solo puede concebirse dentro del hilo de la historia y orientarse hacia la consecución de la paz y la armonía social, la tranquilidad y el

bienestar terrenos. Estos son bienes temporales e imperfectos que no pueden equipararse a la plenitud del gozo reservada a los habitantes de la Ciudad Celeste. Así, anclada en su existencia histórica, la política está condenada a vivir en esta insatisfactoriedad. Ni siquiera la ciudad de Dios gobernada por el poder eclesiástico puede alcanzar la bienaventuranza en su existencia temporal y material. Bajo esta concepción de la política ya podemos observar parte del pesimismo que recorre el pensamiento agustiniano. El mayor logro de la ciudad terrena es la consecución de la paz y el mantenimiento de la concordia; y, en su ser temporal, la ciudad de Dios no puede ofrecer a sus ciudadanos unos bienes mayores que los que también podrían alcanzarse bajo el amparo del gobierno de la ciudad terrena.

La función del poder político recae fundamentalmente en la preservación del orden –necesario para asegurar la paz pública– mediante la coerción, haciendo uso de sus leyes y de los mecanismos punitivos dispuestos en ellas. Al reflexionar sobre la definición ciceroniana de «república», san Agustín ya había censurado las deficiencias del derecho romano frente a la justicia verdadera y eterna, representada por las leyes de Dios. Solo la comunidad aunada en el amor a Dios se ordena jurídicamente acorde a la justicia divina. Esta dimensión de la justicia, sin embargo, es ajena al orden político en tanto que rebasa los límites de su campo de actuación. San Agustín desvincula la política de la justicia en su nueva definición de la república y, desaparecida la justicia de la ecuación, la ciudad terrena y la ciudad de Dios solo se distinguen entre sí en función de sus intereses. Sin embargo, y aun cuando la segunda se ordena sobre unos fines superiores, estos no afectan ni al orden político ni a las funciones del gobierno.

Este no será el único límite del concepto político de la ciudad de Dios. Ya decíamos anteriormente que esta no podía asimilar plenamente a la ciudad humana. Asimismo, y a pesar de identificarla con la Iglesia, el propio Agustín reconoce que la estructura material, la organización jerárquica de la Iglesia en su existencia temporal, no puede reducirse plenamente a la ciudad de Dios. Anteriormente ya hemos referido a uno de los motivos; expondremos ahora el segundo. En el seno del cuerpo eclesiástico también se introducen, simulada e hipócritamente, miembros que no viven como verdaderos cristianos, sino según los hábitos y los principios que rigen la ciudad del hombre. La ciudad terrena no puede, o no ha podido, ser plenamente extirpada dentro de la Iglesia (AGUSTÍN, *LCD*, XVIII, 49). Esto refuerza la imposibilidad de concebir la ciudad de Dios como una unidad geográfica netamente distinguible: hallamos habitantes

de la ciudad terrena bajo el gobierno de la Iglesia y habitantes de la ciudad de Dios que deben vivir –o sobrevivir– bajo el yugo político de la ciudad terrena (AGUSTÍN, *LCD*, I, 35; XVIII, 47).

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: SOBRE LA RUINA DE ROMA

El fin de la ciudad de Dios se orienta a la consecución de una paz eterna que solo es posible en el marco de la concepción cristiana de la historia y la redención a través de la gracia. Y bajo este mismo orden, el autor de las *Confesiones* prefigura una visión de lo ético y lo político imbuidos de esta misma dimensión teologizante. El obispo de Hipona construye su *Ciudad de Dios* con la mirada fija en el devenir temporal; y, si por un lado esto lo lleva a contemplar la salvación como el fin de la historia, por el otro analiza los sucesos particulares como reflejos de la evolución progresiva que guía la línea de la temporalidad en su acercamiento a la gracia.

Es así como la ruina de Roma se comprende no como una pérdida del cristianismo, sino como un capítulo más en la historia de la convivencia entre la ciudad terrena –a la que pertenece el poder político romano¹¹– y la ciudad de Dios, cuyo desenlace debe saldarse con el triunfo de quienes actúan conforme al amor divino. De las ruinas de la ciudad terrena surge la posibilidad de erigir una nueva ciudad sobre los pilares del amor a Dios. Para san Agustín, este es el cambio histórico que debe guiar el devenir; esta es la posibilidad de creación que se abre tras el resquebrajamiento del Imperio Romano.

El fin del gobierno político, en cambio, se orienta a la preservación del orden y la paz terrenas. El anhelo de la paz se comprende, no como una aspiración surgida de una comunidad política ya formada, sino como un sentimiento propio del hombre, del individuo. Sin embargo, como bien temporal y sujeto a la existencia terrenal, esta paz solo podrá asegurarse dentro de la sociedad. La organización de las sociedades humanas, la seguridad terrena y el orden civil deben posibilitar el vivir pacífico de los habitantes de la ciudad de Dios en el teatro mundano en el que se ven inmersos (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 14, 17). Por eso el habitante de la ciudad de Dios no puede desencadenarse de los vínculos de las comunidades humanas. Es la propia naturaleza

11 Debemos hacer hincapié en que negar la identificación de la ciudad terrena con el Imperio Romano no implica negar que, en su mayoría, los gobernadores romanos, sus magistrados y tribunos, son ciudadanos de la ciudad terrena, pues a ella dirigen su amor.

social de los hombres la que los impulsa a vivir en comunidad y a compartir el espacio político propio de la ciudad terrena (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 5).

Lejos está la política cristiana de Agustín de la posterior representación y erección del gobernante como encarnación del poder divino. El poder político se nos muestra aquí en toda su pequeñez y con todas sus limitaciones. Este, mediante la promulgación y la aplicación de la justicia, se convierte en un medio que permite si no liberar, sí aliviar al cristiano de algunos de los males que podrían amenazarlo en su existencia mundana (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 26). Atendiendo a esta necesidad de protección y de asegurar la paz terrena, el cristiano debe acomodarse al espacio político; atendiendo a los principios del orden natural y la ley de la justicia, el poder político debe constituirse conforme a los valores del cristianismo (AGUSTÍN, *LCD*, XIX, 25).

La ciudad de Dios y la comunidad política no son mutuamente asimilables. El fin del dominio político es la preservación de la paz civil; el fin de la ciudad de Dios, en cambio, la consecución de la paz eterna. San Agustín tiene una concepción limitada del alcance del poder político, y es esta propia limitación la que impide que la ciudad de Dios pueda constituirse como una entidad política capaz de suplantar al Imperio Romano. El dominio político no puede ir más allá de aquello que habría representado Roma.

Iniciábamos este trabajo a raíz de una reflexión sobre una pintura de Herman Posthumus. Si volvemos la mirada a esa imagen reencontraremos la figura del arquitecto anotando las medidas del pilar de una columna ya derrumbada. Su labor no lo lleva más allá de la reconstrucción de esa misma columna. El ejercicio de construir sobre la ruina solo nos puede conducir a edificar nuevamente aquello que ya se había derruido. La ciudad de Dios, en su existencia histórica, no puede alcanzar mayor bien político que el que ya fuera propio de la ciudad terrena bien ordenada. Así, la oportunidad que anteriormente señalábamos en la destrucción de Roma y la imagen de su ruina acaba desvaneciéndose. El poder eclesiástico no puede gobernar sobre un mundo que solo podrá aspirar a la fundación de nuevas Romas. El poder eclesiástico y la política cristiana, en su existencia histórica, solo pueden aspirar a influir, formar parte o controlar un gobierno que, aun actuando sobre los preceptos y los valores cristianos, no es el de la ciudad de Dios.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA. *Obras completas*. Vol. XVI-XVII, «La Ciudad de Dios» (estudio y edición de Victorino Capanaga; traducción de Santos Santamarta y Miguel Fuentes). Madrid: Editorial Católica, 1988.
- _____, *Confesiones* (Estudio, edición y traducción de Alfredo Encuentra Artega). Madrid: Gredos, 2010.
- ÁLVAREZ DíEZ, Ulpiniano. «La Ciudad de Dios y su arquitectura interna», *Revista agustiniana*, 167, 1954, 65-116.
- ÁLVAREZ TURIANDO, Saturnino. «El pensamiento político de san Agustín en su contexto histórico-religioso», *El pensamiento político en la Edad Media* (coord. Pedro Roche). Madrid: Fundación Ramón Aceres, 2010, 41-64.
- ANTUÑANO ALEA, Salvador. «Estudio preliminar» en Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (edición y selección de Antuñano Alea). Madrid: Tecnos, 2013, 35-137.
- ARQUILLIÈRE, Henry-Xavier. *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Universidad de Granada: Granada, 2005.
- BROWN, Peter. *Agustín de Hipona*. Madrid: Acento, 2001.
- _____, *Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BURNELL, Peter. «The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's City of God», *Journal of the History of Ideas*, 54, 2, 1993, 177-188.
- CAPANAGA, Victorino. «Introducción» en Agustín de Hipona, *Obras completas*. Madrid: Editorial Católica, 1988.
- CICERÓN, Marco Tulio. *Sobre la República* (estudio, traducción y edición de José Guillén). Madrid: Tecnos, 2000.
- CHUAQUI, Tomás A. «Introducción», en «La ciudad de Dios: selección de textos políticos», en *Estudios Públicos*, 99, 2005, 273-286.
- COLLINS, Roger. *La Europa de la Alta Edad Media*. Madrid: Akal, 2000.
- COSTARELLI BRANDI, Hugo. «Agustín de Hipona y la filosofía», *Philosophia: anuario de Filosofía*, 72, 2012, 13-28.
- CRANZ, Edward. «The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy», *The Harvard Theological Review*, 47, 4, 1954, pp. 255-316.

- DACOS, Nicole. «*Roma quanta fuit*» o la invención del paisaje en ruinas. Barcelona: Acantilado, 2014.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco. «El agustinismo político y su importancia en la evolución histórica del medievo», *Burgense: Collectanea Scientifica*, 13, 1972, 457-488.
- FERRILL, Arther. *The Fall of the Roman Empire: the Military Explanation*. Londres: Thames & Hudson, 1986.
- FLÓREZ, R. «Lectura política y alcance último de *La Ciudad de Dios* de san Agustín», *Cuadernos de Pensamiento*, 10, 1996, 159-186.
- GUTIÉRREZ HERRERO, Jesús. «La Biblia en *La Ciudad de Dios* de San Agustín: su presencia e interpretación, *Dos amores fundaron dos ciudades* (ed. Vicente Domingo), pp. 67-94.
- MILLER, Richard. «Just War, Civic Virtue, and Democratic Social Criticism: Augustinian Reflections», *The Journal of Religion*, 89, 1, 2009, 1-30.
- MUÑOZ PÉREZ, Julio Cesar. «Civitas y cives en San Agustín. La construcción de la Iglesia como Estado: fundamentos de orden constitucional», *Antigüedad y cristianismo*, 31-32, 2015, 43-184.
- PEGUEROLES, Joan. «Sentido de la historia, según san Agustín», *Augustinus* 16, 1971, 239- 261.
- SÁNCHEZ BARBOSA, Diana. «Cicerón y Agustín. A propósito de la república», *Universitas Philosophica*, 67, 2016, 217-238.
- SANTIBÁÑEZ GUERRERO, Daniel. «El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales en torno a las bases filosóficas del concepto de *Civita Dei*», *Orbis Terrarum*, 6, 2011, 10-28.
- SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. «La caída del Imperio Romano de Occidente. La conciencia de la decadencia y caída del Imperio por parte de los romanos», *Cuadernos de la Fundación Pastor*, 24, 1980, 43-65.
- VELÁSQUEZ, Óscar. «Cicerón en el *De Civitate Dei* de San Agustín: Las complejidades de un diálogo», *Anuario Filosófico*, 34, 2001, 527-538.
- VICIANO, Alberto. «Dos visiones de la historia en la Antigüedad: Tito Livio y Agustín de Hipona», *La Ciudad de Dios*, 203, 1990, 583-592.

Alvarez Turienzo. S. «Política y Ética en *La Ciudad de Dios*», Pensamiento Agustiniano, 7, 1993, 55-83.