

Cicerón y Agustín: contrafiguras para pensar la política¹

Recepción: 5 de mayo de 2005 | Aprobación: 15 de julio de 2005

Miguel Ángel Rossi*
miguel_rossi@ciudad.com.ar

Resumen Este texto reflexiona acerca de los pensamientos de Cicerón y Agustín de Hipona, como dos modelos antagónicos en lo que respecta a pensar la esencialidad política. Mientras en el caso del jurista romano se hace hincapié en las nociones de *Justicia* y *sociabilidad* como categorías centrales de la noción de *República*; en el caso del teólogo se muestra el quiebre del derecho natural y el reemplazo de la categoría de *justicia* por la de *amor* para mentar la esfera de la República, pero ahora tomada en un sentido laxo, en tanto es posible concebir repúblicas injustas. En tal sentido, y a manera de hipótesis, consideramos que Agustín constituye el fin del mundo antiguo.

Palabras clave
Justicia, sociabilidad, derecho natural, amor, decisionismo.

Cicero and Augustine: contrasting figures to think politics

Abstract This text examines Cicero's and Augustine's thought as two antagonistic conceptions of political "essentiality". While in the case of the Roman jurist the notions of justice and sociability are emphasized as core categories of the idea of republic, in the case of the theologian it is shown the theoretical breakdown of natural law and the replacement of the category of justice for the category of love in naming the republican sphere now taken in a broad sense, which makes possible to conceive of unjust republics. In this sense, we argue that Augustine represents the end of the ancient world.

Key words
Justice, sociability, natural law, love, decisionism.

¹ El presente artículo es resultado de la producción en el marco de la investigación: "La emergencia del sujeto antiguo a partir de las nociones de *polis*, *república* e *Imperio*", en la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

* Licenciado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Master en Ciencias Sociales (Flacso), Doctor en Ciencia Política (Universidad de San Pablo).

Introducción

Resulta un supuesto generalizado en lo que atañe al mundo antiguo, mentar los conceptos de *Polis* y *Republica* categorizándolos en la misma referencia de sentido. Si bien es innegable que ambas matrices políticas comparten fuertes elementos en común, como es por caso la preeminencia del hombre como ciudadano, no es menos cierto que en muchos aspectos las diferencias son insalvables. Al respecto, sin duda alguna, una de las notas más disímiles entre ambas estaría dada por la visión de la noción de *conflicto* y el posicionamiento que tanto griegos como romanos tuvieron ante ésta.

Mientras la cultura política griega, por lo menos en sus aspectos generales, interpretó la escena del conflicto como una patología del orden político; vale decir, acentuó la antinomia entre política y conflicto², tal vez motivado por los profundos golpes de Estado que trocaban distintos regímenes políticos; los romanos hicieron de la categoría *conflicto* la condición de posibilidad de la existencia del terreno político, al punto que visualizaron nítidamente que no todo orden es un orden político. De ahí que la eclosión del concepto *República* tenga su razón de ser en la constitución de un espacio público mucho más heterogéneo que el griego, pues este obliga a la conciliación o mediación de distintos intereses contrapuestos, los que, a pesar de sus diferencias, pueden converger en un interés común, como es por caso el amor a la patria.

Por ende, los romanos fueron concientes de que en la escena política de lo que se trata es justamente de mediatizar o administrar el conflicto social, sobre todo a partir de las mediaciones institucionales. No por casualidad, mientras los griegos suponían para la política el terreno de la eticidad, los romanos acentuaron el plano de la moralidad, haciendo nacer tímidamente la emergencia del derecho subjetivo. Vale decir, no sólo el compromiso del ciudadano ante la República, sino el de la República hacia el ciudadano.

El objetivo del presente artículo gira en torno de la profundización de la categoría *República* en el mundo antiguo, atendiendo a dos cosmovisiones políticas contrapuestas: Marco Tulio Cicerón y Agustín de Hipona.

² Aristóteles es indudablemente el filósofo griego que en cierto sentido percibió la relevancia de la categoría de conflicto para pensar la política. Por ende, no es insignificante que a diferencia de Platón, el estagirita nombrara la política en términos de gobernabilidad y no de orden, asumiendo para la política el tema de la contingencia. Por otro lado, en su concepto *politeia*, al que muchos suelen traducir como *República*, hay una aproximación tímida a un régimen mixto.

Antes de profundizar en dichas perspectivas es indispensable explicitar algunas cuestiones contextuales, tanto del texto como del entorno socio-histórico en los cuales se inscriben las percepciones de ambos pensadores.

Un primer aspecto a destacar estriba en que ambos formularon teorías en momentos de profundas rupturas o metamorfosis en el orden de las instituciones. Cicerón testimonió amargamente el pasaje de la matriz republicana a la matriz imperial. De ahí que su postura pueda ser tildada de conservadora en lo que respecta a mantener el orden antiguo, basado en las costumbres, y la primacía del Senado en detrimento de la lógica Imperial. No obstante la pesadumbre del espíritu republicano antiguo, el hombre romano fue presa de un vívido triunfalismo ante la expansión de Roma. Otro fue el caso de Agustín, al punto que puede tranquilamente sostenerse que el hiponense presencié uno de los colapsos más fuertes que tuvo Occidente: la decadencia del Imperio Romano.

Asimismo, habría que enfatizar –cuestión obvia, pero nada irrelevante– que mientras Cicerón es un testigo contemporáneo del espíritu republicano, Agustín percibe la República desde la mediación ciceroniana. Sin embargo no hay que perder de vista que para Agustín el término *República* posee una carga mucho más laxa, sea para identificar República y política, sea para recalcar la solidez de las costumbres antiguas frente a la corrupción de las costumbres romanas en el contexto imperial.

En lo que atañe al texto ciceroniano *De República*, sería relevante destacar que el mismo estuvo sujeto a una serie de contingencias históricas y políticas que determinaron que se conservaran sólo los dos primeros libros más o menos completos y fragmentos de los cuatro siguientes, conjuntamente con un episodio incluido en el libro VI, intitulado “El sueño de Escipión”. Al respecto, es sugestivo el estudio preliminar realizado por José Guillén:

Mas los tiempos absolutistas del Imperio no fueron buenos para la obra política de M. Tulio; y así como las obras se divulgaron sin inconvenientes, sobre el *De República* pesaba el obstáculo del veto imperial [...] Dos siglos más tarde hay otra referencia a nuestra obra y luego se pierden sus vestigios. Petrarca la buscó con mucho interés, pero la dio por perdida definitivamente, aunque es posible que la tuviera en sus manos, leyendo en el monasterio de San Columbano de Bobbio el comentario a los salmos de San Agustín, sin sospechar que los caracteres iniciales que bajo el texto agustiniano resaltaban de cuando en cuando contenían nada menos que el tesoro de cuya pérdida se lamentaba, es decir, el *De República* de Cicerón (Guillén, 1992, p. XVIII).

En lo que respecta al pensamiento político agustiniano, habría que puntualizar que Agustín sólo puede rotularse como pensador político con ciertas reservas, pues a diferencia del jurista romano, sus preocupaciones primarias estuvieron volcadas a problemáticas metafísicas y teológicas; por ende debemos rastrear el horizonte de lo político al interior de sus preocupaciones principales. Indudablemente su obra hegemónica en lo que se relaciona con dicha problemática es la célebre *Ciudad de Dios*.

Hay consenso académico en señalar que la motivación que llevó a Agustín a escribir *La Ciudad de Dios* fue el saqueo de Roma, causado por los Godos al mando de Alarico en Agosto del 410. Agustín no sólo como intelectual sino también como obispo, sobre todo al tener la responsabilidad de contener a sus fieles –recordemos que el Norte de África fue uno de las regiones privilegiadas hacia donde emigraron las elites gubernamentales de la ciudad de Roma–, fue presa tanto de una profunda angustia existencial colectiva como de un asombro ante dicho acontecimiento. De hecho no eran pocos los cristianos, incluso letrados, que identificaban la caída de Roma con la venida de un juicio final. Agustín contrarresta dicho clima apocalíptico, incluso abriendo por primera vez para Occidente una teología de la Historia. En uno de sus célebres sermones Agustín aduce: “Cosas horribles nos han sido contadas: ruinas, incendios, rapiñas, muertes, torturas, deshonras. Mil veces nos las han contado y otras tantas las hemos lamentado y llorado, y todavía no nos podemos consolar de ellas” (San Agustín, 1960, p. 718).

Asimismo, también hay consenso generalizado, cuestión que por otra parte expresa el mismo Agustín, en sostener que la causa que lo llevó a escribir su obra fue de carácter eminentemente apologético, originado por un horizonte de sentido a través del cual se culpaba a los cristianos por la devastación del Imperio, en tanto los romanos abandonaron las deidades paganas en favor del Dios cristiano. Pero vayamos al propio texto de Agustín:

Entretanto Roma fue destruida [...] Y pretendiendo los adoradores de los falsos dioses, a quien comúnmente llamamos paganos, cargar esta destrucción sobre la religión cristiana, comenzaron a blasfemar de Dios con más encono y acritud de lo acostumbrado. De aquí que yo, quemado por el celo de la casa de Dios, determiné escribir contra sus errores y blasfemias los libros de la ciudad de Dios (San Agustín, 1959, pp. 647–648).

Al igual que en sus *Retractaciones*, puede encontrarse en *La Ciudad de Dios* una referencia de sentido análogo: “pretendo defender la gloriosa ciudad de Dios [...] pretendo digo, defenderla contra los que prefieren y dan antelación a sus falsos dioses respecto del verdadero Dios, Señor y autor de ella” (San Agustín, 1960, p. 13).

Si bien no podemos relativizar el carácter apologético de la obra de Agustín, también debemos tener especial cuidado en no tomarla meramente desde su finalidad apologética, pues él –como anteriormente evidenciamos– abre paso a una teología de la Historia y a un sentido antropológico que va mucho más allá de un esquema apologético. Hecho que por otra parte se comprueba desde una perspectiva política: Agustín trabaja su concepto *República* desde el libro II, de carácter eminentemente apologético, al libro XIX, central en lo que atañe a nuestra temática, donde dicho carácter está ausente.

Por último, hacemos explícitas dos de las categorías analíticas que estructuran el hilo argumental de nuestro texto. Se trataría de la noción de

justicia como condición de posibilidad de la República para el caso ciceroniano, y en este aspecto una constante al interior del pensamiento político antiguo, y la noción de *amor* como condición de la República agustiniana y el consecuente quiebre de la noción clásica de justicia. Al respecto echemos mano de una cita capital, a modo de justificar lo que aducimos: “Dos amores fundaron dos ciudades; es a saber: la terrena, el amor propio, hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio” (San Agustín, 1960, p. 13).

Cicerón y la categoría de República

Como bien puntualizó Marco Rivelli, tres son las notas esenciales a partir de las cuales puede articularse la cosmovisión política ciceroniana. Esto es, una teoría del primado de la política entendida como virtud cívica; una teoría de la justicia y la igualdad subsumida en el derecho natural, y una teoría de las formas de gobierno mixto. Asimismo, habría que destacar que la tercera nota esencial que caracteriza la matriz republicana, vale decir, el carácter mixto, es la que ha trascendido hasta la actualidad, incluso para asegurar el primado de la libertad en lo que supone una ingeniería de poderes que se auto-controlan mutuamente (ejecutivo, legislativo y judicial). Vayamos, por tanto, a dos citas centrales que configuran dicha noción y que por otro lado destellan por su claridad magistral.

[Escipión] –Así pues, la República (igual: cosa pública) es ‘la cosa propia del pueblo’, pero pueblo no es toda reunión de hombres, congregados de cualquier manera, sino una congregación de hombres que aceptan las mismas leyes y tienen intereses comunes. El motivo que impulsa a este agrupamiento no es tanto la debilidad cuanto una inclinación de los hombres a vivir unidos. El género humano no ha nacido para vivir aislado y solitario, sino que su naturaleza lo lleva aun en medio de la afluencia de todas las cosas (Cicerón, 1992[1], p. 27).

Al respecto es significativa la observación ciceroniana en lo que se refiere a remarcar el carácter absolutamente positivo de la vida política como condición intrínseca de la condición humana, pues en este punto, y a diferencia de Aristóteles, la condición de la politicidad no se basa en la insuficiencia de la naturaleza humana, sino en la propia inclinación de los hombres. Se asienta aquí lo que más tarde se denominará *libertad positiva*.

Por otro lado, cabe destacar la influencia estoica en Cicerón, en lo que se refiere a utilizar la categoría *género humano*, superando, de esta forma, la espacialidad de la *polis* griega. Es decir, una comunidad de todos los hombres unidos por el elemento en común del *logos*.

A partir de estas consideraciones, Cicerón nos introduce de lleno en su definición de República. No obstante, asume primeramente la axiológica clásica de los regímenes de gobiernos, reivindicando tanto la monarquía como la aristocracia y en menor medida la democracia; pues en lo que res-

pecta a esta última visualiza tanto el problema de la escasa representación como el posible totalitarismo de la mayoría.

Esta constitución ante todo tiene una cierta igualdad, de la que a duras penas pueden carecer durante mucho tiempo los pueblos libres, y en segundo lugar estabilidad, puesto que las tres primeras formas indicadas fácilmente degeneran en los vicios contrarios, de suerte que de un rey surge un tirano, de los optimates, una facción, del pueblo la anarquía y el desorden, y porque esos géneros fácilmente se ven suplantados por otros nuevos; esto en cambio en esta constitución armónica y sabiamente templada no sucede, a no ser por grandes vicios de los gobernantes. No hay motivo de revolución en un gobierno en que cada uno ocupa firmemente el puesto que le corresponde y no hay ningún grado inferior en que pueda venir a caer (Cicerón, 1992 [1], p. 47).

Asimismo, habría también que destacar que para el jurista romano la *episteme* política es considerada la ciencia suprema a la vez que –siguiendo las huellas de Aristóteles– una *episteme* práctica, no sólo para remarcar su carácter descriptivo sino, y fundamentalmente, prescriptivo–ético. Lo que en otros términos conlleva a pensar el terreno de la virtud como ámbito privilegiado de la acción y fundamento de la *praxis* política. Por ende, es claro que para Cicerón hay una supremacía de la racionalidad y la vida práctica sobre la mera vida contemplativa:

Por tanto, el ciudadano que con su autoridad y la sanción de las leyes consigue de un pueblo lo que a duras penas logran inculcar a unos pocos los filósofos con sus enseñanzas, debe ser preferido a estos mismos maestros que únicamente saben disputar sobre la bondad de las leyes. ¿Qué hay de exquisito en los discursos de éstos que pueda preferirse a un Estado perfectamente organizado por las instituciones y por las costumbres? Por mi parte como considero que deben preferirse (Cicerón, 1992 [1], p. 5).

Destacamos de la presente cita dos aspectos que son insoslayables: las instituciones como ámbito de estructuración u objetivación de las leyes, y el primado de las costumbres, dando a entender Cicerón, como instancia clave del corazón republicano, la importancia de una moral pública, condición fundamental de la existencia de un *ethos* ciudadano.

En lo que respecta al derecho natural, innumerables son los pasajes a través de los cuales el jurista despliega dicha noción, no sólo en *De República*, sino –y especialmente– en *Sobre las leyes*.

Recordemos que la afirmación de un derecho natural del cual depende la propia idea de justicia, obviamente comprendida en un sentido substancial, logra configurarse nítidamente en confrontación con el paradigma vigente de la época. Esto es, una cosmovisión utilitarista al tiempo que instrumentalista y convencionalista de la justicia, cuyo portavoz principal es el epicureísmo de la época.

Por otra parte, no son pocos los estudiosos del mundo ciceroniano que recalcan el carácter ecléctico del pensamiento del jurista en lo que respecta a su pensamiento. En este punto, y especialmente en lo tocante al concepto

ley natural, es indudable que la deuda de Cicerón con el estoicismo de la época es impagable. No obstante para Cicerón, como autor específicamente político, el *hombre* se entiende ante todo como *ciudadano*, mientras que en el estoicismo la política, si bien posee cierta relevancia, no cubre la esfera del sujeto antiguo.

Retomando la confrontación con el Epicureismo, es justamente este aspecto el que más angustia a Cicerón, en tanto el epicureismo de la época contribuye al vaciamiento de la politicidad y el consecuente quiebre de las instituciones.

Asimismo, en lo que se refiere a la noción de ‘justicia’ ciceroniana, resulta claro que una legislación que se precie de ‘justa’ tendrá que supeditarse a los dictámenes del orden natural, único ámbito de existencia preexistente al Estado. En el caso ciceroniano, el principio que gravita en torno al concepto *República* es el principio de sociabilidad. Vale decir, el hombre como ser naturalmente social y no instrumentalmente vuelto a la sociedad para satisfacer necesidades egoístas. Sociabilidad que Cicerón se encarga, también, de traducir en términos de justicia:

para empezar a hablar de derecho hay que partir de la ley, porque ella es la fuerza de la naturaleza, ella es el espíritu y la razón del hombre prudente, ella es la regla de lo justo y de lo injusto [...] para establecer el derecho, partamos de esta ley suprema que es común a todos los tiempos, precede a toda ley escrita y a la constitución de cualquier Estado (Cicerón, 1992 [2], p. 152).

Al igual que la trascendencia del carácter mixto de la arqueología republicana y su vigencia en la actualidad, habría otro tópico que también se hace vigente en la modernidad hasta el presente. Se trataría de ciertos *a priori*, utilizando una terminología kantiana, que constituyen el fundamento, pero como condición de posibilidad de toda República. En el caso de Cicerón es claro que esto estaría dado por la noción de *sociabilidad*. Traigamos a colación que lo que distingue a un liberal de un republicano es justamente la percepción que ambos tienen del espacio público, mientras en el primer caso la subjetividad se piensa hegemoníamente en términos privados y desde una libertad negativa, en el segundo caso la subjetividad se juega en el espacio público, incluso bajo la posibilidad de sacrificar los intereses particulares cuando el bien común lo demande, al tiempo que se afirma una libertad positiva. De ahí que el concepto *sociabilidad* como dispositivo argumental siga siendo indispensable.

Por último, habría un aspecto insuprimible a destacar en el esquema ciceroniano, incluso con alcance axiomático en lo que respecta a pensar la politicidad. Se trataría de la religión civil de los romanos. El jurista romano sostiene que es el primado de la creencia la esfera por excelencia en la que puede asegurarse tanto la cohesión social como el funcionamiento de la sociedad y sus instituciones. Pues Cicerón enfatiza que, sin la amistad y la

gracia de los dioses, el romano se siente desamparado; de ahí la obsesiva importancia del culto en función de alimentar constantemente tal relación. De ahí, también, que para un romano fuera impensable rebelarse en contra de sus dioses, siendo este tópico central tanto en los griegos como en el cristianismo.

Asimismo, habría que acentuar qué lejos está el jurista romano de consagrar una religión o dios de la trascendencia. Por el contrario, Cicerón no deja de insistir en la noción de comunidad de fines y afines entre dioses y hombres, una comunión de estirpe unida por el elemento común de la razón, el *lógos*, sin una diferencia cualitativa entre ambos. Una espacialidad, la de la República, en la que se entrecruzan los destinos de ambos. Por esta razón, para Cicerón la esencia de la religión consiste exclusivamente en servir a los destinos de la Patria, al punto que las deidades romanas sólo tenían razón de ser en función del Estado. Asimismo, y prueba de nuestra argumentación, tomemos en consideración que Cicerón es, filosóficamente hablando, un escéptico en materia de los dioses, no obstante considera que dichas especulaciones filosóficas no deben traspasar al pueblo.

Finalmente, existe otro aspecto por el cual la noción de *religión civil* es más que relevante para pensar la categoría de *ciudadanía* en el mundo antiguo; pues el sólo hecho de que los dioses no fueran trascendentes a la República, hacía no sólo que la patria fuese la realidad suprema, sino que el romano tuviese una comprensión de sí mismo como hombre público, esencialmente como ciudadano. Al respecto, y siguiendo la óptica de Alain Badiou³, compartimos su supuesto a partir del cual la irrupción del cristianismo anuncia la estructuración de un sujeto, ahora anclado en la intimidad y en fuga hacia la trascendencia, cuestión que en cierto sentido termina deconstruyendo la idea de espacio público antiguo, o por lo menos aquel comienza a pensarse como un espacio exterior, pues la clave será la intimidad, incluso la salvación en términos personales. Por ende, no es casual que Agustín declarase en *Las Confesiones*, que se convirtió en una preocupación para sí mismo, al tiempo que reforzará el tema de la interioridad y el de un sujeto auto-reflexivo. En tal sentido, y esta es una de nuestras hipótesis básicas, sostenemos que Agustín constituye el fin de la antigüedad.

³ El autor francés explaya su hipótesis específicamente en su texto *San Pablo: la fundación del universalismo*. En dicho texto argumenta cómo la idea de resurrección, noción central en el pensamiento de Pablo, termina introyectando un registro de subjetividad que vacía las predicaciones del mundo antiguo. Vale decir, las predicaciones socio-históricas: como bárbaro o griego; y las determinaciones sociales: como libre, esclavo, hombre, mujer; pierden relevancia ante el registro subjetivo de la resurrección.

Agustín y la figura del amor como condición de toda República

Transitemos, ahora, la senda agustiniana, para hacer hincapié en la profunda ruptura que el hiponense provoca respecto de su pasado clásico. A tal fin, tendremos en cuenta dos ejes teóricos fundamentales: a) La emergencia de una nueva visión antropológica como fundamento de la politicidad, b) la categoría *amor* como instancia central para pensar la noción de República.

Un obligado punto de partida para comprender el pensamiento político de Agustín es su propia lectura de las nociones políticas ciceronianas, pues a partir de éstas el autor connota su propia cosmovisión política.

Si tomamos como referencia *La ciudad de Dios*, es claro que sobresalen, en lo que respecta a nuestra temática, los libros II y XIX. Analicemos, por tanto, algunos de sus núcleos significativos.

Desarrollada esta cuestión cuanto les parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de República, que se reducía a decir que es una cosa de pueblo. Y determina al pueblo diciendo que no es toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses. De su definición colige, además, que entonces existe República, es a saber cosa de pueblo, cuando se la administra bien y justamente, ora por un rey, ora por unos pocos magnates, ora por la totalidad del pueblo (San Agustín, 1960, p. 171).

Los elementos que caracterizan una auténtica República pueden resumirse en los siguientes puntos:

1. Debe haber armonía en la disparidad, con lo cual se supone la existencia de un orden social heterogéneo que logra cristalizarse en una ingeniería política. Es decir, la propia noción de República supone, como elemento intrínseco de la misma definición, estamentos sociales diferentes que, a pesar de sus diferencias, deben converger en un interés común.

La armonía en la disparidad es ejemplificada por Agustín en analogía con la melodía musical:

Había dicho Escipión en el fin del libro II que así como se debe guardar en la cítara, en las flautas y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual, mutada o discordante, los oídos adiestrados no pueden soportar, y esta consonancia, por la acoplación de los sonos más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos y bajos y medios, como sonidos, templados con la conveniencia de los más diferentes, formaba un concierto. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad concordia, vínculo el más estrecho y suave de consistencia en toda República, la cual sin la justicia es de todo punto de vista imposible que subsista. Diserta luego larga y bellamente sobre la necesidad de la justicia para la ciudad y sobre los daños que se siguen de su ausencia (San Agustín, 1960, p. 171).

- 2) Tal convergencia de intereses en la ciudad terrena no necesariamente tiene que darse de forma espontánea. De hecho, la emergencia del dere-

cho puede postularse como un cierto orden coercitivo, por cierto muy ligado al primado de las costumbres.

- 3) Lo que constituye una República es un pueblo en contraposición a la idea de multitud. Agustín pone énfasis en mostrar cómo para el jurista romano, en la propia noción de pueblo, subyace la idea de derecho, de costumbre y, utilizando un término laxo, de cultura en común.
- 4) Por último, hay un aspecto por el cual la definición ciceroniana de la que Agustín parte nos resulta más que relevante, pues en la misma definición de República se establecen sus propios límites:

Por consiguiente, cuando el rey es injusto, al cual, al estilo de los griegos, llamo tirano; o son injustos los magnates, cuya conjura dijo ser facción; o es injusto el pueblo, para el cual no encontré nombre apropiado, a no ser que le llame también tirano, no es ya viciosa la República, como se había dilucidado el día anterior. Según las enseñanzas desprendidas de sus definiciones, era absolutamente nula o inexistente la República (San Agustín, 1960, p.173).

Por tanto juega una lógica de la exclusión: algo es República o no lo es, pero no hay lugar para una tipología intermedia.

Ahondemos ahora en la deconstrucción agustiniana de la noción de República ciceroniana, a partir de los conceptos clave del L. XIX:

donde no hay verdadera justicia no puede darse verdadero derecho. Como lo que se hace con derecho se hace justamente, es imposible que se haga con derecho lo que se hace injustamente. En efecto, no deben llamarse derecho las constituciones injustas de los hombres, puesto que ellos mismos dicen que el derecho mana de la fuente de la justicia y que es falsa la opinión de quienes sostienen torcidamente que es derecho lo que es útil al más fuerte. Por tanto, donde no existe verdadera justicia no puede existir comunidad de hombres fundada sobre derechos reconocidos, y, por tanto, tampoco pueblo, según la definición de Escipión o de Cicerón. Y si no puede existir pueblo, tampoco la cosa de pueblo, sino la de un conjunto de seres que no merece el nombre de pueblo. Por consiguiente, si la República es la cosa de pueblo y no existe pueblo [...] síguese que donde no hay justicia no hay República (San Agustín, 1960, p. 1413).

La noción de ‘verdadera justicia’ es introducida por el propio hiponense y subsumida completamente en un plano teológico-político. De hecho, tal apelativo era ajeno al pensamiento ciceroniano. Agustín se vale de tal noción porque le interesa hacer una lectura política en clave monoteísta y justificar, consecuentemente, una teoría del poder descendente, cuestión advertida y consolidada anteriormente por la lógica constantiniana. De ahí la sintonía entre el derecho romano y el catolicismo.

Por otro lado –y complementando lo anteriormente explicitado–, Agustín se vale del concepto de ‘justicia’ tal cual fue acuñado por la tradición neoplatónica, por supuesto que agregándole su cualitativo toque personal: “Ahora bien, la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo. ¿Qué justicia

es ésta que aparta al hombre del Dios verdadero y lo somete a los inmundos demonios? ¿Es acaso dar a cada uno lo suyo?" (San Agustín, 1960, p. 1417).

De este modo Agustín puede concluir que en Roma nunca existió República porque nunca reinó 'verdadera justicia'. No obstante, lejos está Agustín de negarle a Roma su esencialidad republicana, motivo por el cual no tendrá otra salida que cambiar los términos de la definición de República, produciendo en este punto una auténtica revolución en lo que respecta a la cosmovisión de la Antigüedad. Se trataría de la emergencia de una nueva categoría: el *amor* como núcleo fundante para pensar la condición de posibilidad de toda República. Revolución que entraña, por lo menos, dos niveles significativos: a) el primado de la subjetividad para pensar la política en tanto quiebre del derecho natural, b) el concepto de República tomado en un sentido definitivamente laxo, provocado por la deconstrucción de la noción de justicia como el elemento clave de la definición de República. Recorramos ambos sentidos, no sin antes adelantar que para el hiponense será República tanto Roma como Jerusalén, Sodoma o Gomorra.

Como hemos dicho anteriormente, Agustín reemplaza los términos *verdadera justicia* por la noción de *amor*, sobre todo con miras en la idea de unificación de un pueblo en función del objeto de elección que ama. Incluso es digno de observar cómo, de ahora en adelante, utiliza más el término 'pueblo' que el término 'República':

El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde unidad 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 el conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, está ligado por la concorde comunión de objetos amados, puede llamarse sin absurdo ninguno, pueblo (San Agustín, 1960, p. 1425).

Al respecto, algunos ejes teóricos de dicha cita son susceptibles de una mayor explicitación. En primer lugar, es interesante advertir cómo Agustín distingue el amor como tendencia del objeto electivo de ese amor. Es decir, la cuestión del objeto en sí no invalida la propia tendencia del amor. Por esta razón, es tanto *República* Sodoma, cuya reunión gira en torno al absoluto amor por lo mundano, como Jerusalén:

Pero no por eso diré que no es pueblo, ni que su asunto primario no es la República, entretando que se conservare cualquiera congregación organizada y compuesta de muchas personas, unidas entre sí con la comunión y concordia de las cosas que ama. Lo que he dicho de este pueblo o de esta República, entiéndase de los atenienses, o de otra cualquiera de los griegos, y lo mismo la de los egipcios, y de aquella primera Babilonia de los asirios, cuando en sus repúblicas estuvieron sus imperios grandes o pequeños, y eso mismo de otra cualquiera de las demás naciones (San Agustín, 1960, p. 499).

En segundo lugar, aparece en la definición del libro XIX un nuevo término, ausente en todas las definiciones de República contenidas en los libros

anteriores. Se trata del elemento de la racionalidad con la que debe estar dotado cada pueblo en particular. Importa evidenciar que la propia noción de racionalidad no excluye la idea de una convergencia interesada. En tal sentido, también se provoca un tipo de ruptura con respecto a la racionalidad socrática, en tanto escisión del ámbito moral. Agustín vuelve a hacer presente dicha escisión cuando compara el Imperio de Alejandro con una banda de ladrones. Ambas lógicas necesitan de una racionalidad compartida para llevar a cabo sus objetivos.

Por último –y a manera de corolario–, destaquemos analíticamente los puntos a través de los cuales la impronta del pensamiento agustiniano le imprime a la teoría política un nuevo rumbo.

En primer término, ingresa el concepto de ‘insociabilidad’ como fundamento del orden político, sobre todo tomado en un sentido coercitivo. Ante la pregunta ¿Por qué es necesaria la coerción en las sociedades terrenas?, la única respuesta posible será por la introyección del pecado original.

Es substancial tener en cuenta que Agustín no anula la idea de sociabilidad con la que fue dotado el hombre como imagen de lo divino. En tal sentido, la naturaleza humana está integrada por los dos principios constitutivos: el de la sociabilidad (instancia ontológica) y el de la insociabilidad (consecuencia del pecado e instauración del problema moral). De hecho, es bajo el dominio de los dos principios y sus múltiples tensiones que pueden justificarse las lógicas institucionales, sea para legitimar el consenso, sea para legitimar la necesidad de la coerción.

En segundo término, Agustín deconstruye el dispositivo identitario entre la sociabilidad y la politicidad. Pues es claro que el Estado, como la necesidad de la coerción e incluso la misma institución de la esclavitud, sólo tienen razón de ser a causa del pecado original: “La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que se someta un hombre a otro con el vínculo de la posición social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según el merecimiento de los delincuentes” (San Agustín, 1960, p. 1404).

De esta forma, el propio arquetipo de la politicidad se plantea a partir del decisionismo de la voluntad de Adán en quebrantar los dictámenes del ordenamiento natural. Quebrantamiento siempre presente, aunque más no sea en lo que atañe a la condición de posibilidad de la repetición del arquetipo primario de politicidad. Creemos que éste es un punto decisivo, pues Agustín no sostiene que el hombre no pueda retrotraerse y regirse por las leyes naturales. Pero lo cierto es que dicha posibilidad queda anclada en el decisionismo y en el libre arbitrio de la propia voluntad.

Un posible corolario

No quisiéramos finalizar este artículo sin esbozar, brevemente, algunas contrafiguras que gravitan en torno a lo político, para pensar la política.

Contrafiguras en tanto posiciones antagónicas que incluso se retoman en el mundo contemporáneo. No es azaroso que tanto Arendt como Carl Schmitt retomen a Cicerón y a Agustín. Sea para pensar la República, en el caso de la filósofa, sea para pensar el decisionismo en el caso del jurista.

Contrafiguras que del lado ciceroniano hacen hincapié en la noción moderna de Estado de Derecho, dado que la propia categoría de República se plantea como un *a posteriori* de principios inviolables e impersonales, como es por caso la noción de justicia. Contrafiguras que del lado agustiniano enfatizan el quiebre de toda posible normatividad e instauran, consecuentemente para la política, la esfera del decisionismo en aras de las categorías *amor* y *libre arbitrio*. No obstante, Agustín está muy lejos de una prédica que justifique el abandono de la ética para la acción política. Pero a diferencia del mundo antiguo, aquella no será más una instancia intrínseca de la política sino una instancia exhortativa de la misma.

Contrafiguras que del lado ciceroniano acentúan una subjetividad de lo público y que tomando a Rousseau reclaman un hombre ciudadano en pos de una religión civil; contrafiguras que del lado agustiniano evocan a un hombre de la intimidad anhelante de la trascendencia. Contrafiguras que nos siguen interpelando, de algún modo, tensionando, pero también constitutivas de nuestra propia condición humana ■

Bibliografía

- Badiou, Alain (1999) *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos.
- Alici, Luigi; Piccolomini, Remo; Pieretti, Antonio (1996) “Il misterio del male e la libertà possibile” (III).
- Adams, J. D. (1971) “The populus of Augustine and Jerome”. En: *A Study in the Patristic Sense of community*. New Haven, London, Yale Univ. Press.
- Álvarez Díez (1954) “La Ciudad de Dios y su arquitectura interna”. En: *Estudios sobre la ciudad de Dios*, Madrid, *Agustinus*, padres recoletos.
- Arbesmann, R. (1954) “The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine”. En: *Augustiniana* 4. Lovaina, padres agustinianos.
- Barnes, T. D. (1982) “Aspects of the Background of the City of God”. En: *Rev. Univ. Ottawa* 52.
- Giordano, A. (1984) “Sant Agostino e la política”. En: *Filosofía oggi* 7, Milán.
- Lauras-Rondet (1953) “Le thème des deux cités dans l’oeuvre de saint Augustin”. En: *Etudes Augustiniennes*. París, padres agustinianos.

Lombardo, Gregory J. (1954) “La doctrina de San Agustín sobre la guerra y la paz”. En: *Agustinus*, Vol. 36. Madrid, padres recoletos.

Cicerón, Marco Tulio (1992) *Sobre la República* [1]. *Sobre las Leyes* [2] (estudio preliminar y traducción de José Guillén). Tecnos, Madrid.

Guillén, José (1992) “Estudio preliminar”. En: Cicerón, Marco Tulio *Sobre la República. Sobre las Leyes*. Tecnos, Madrid.

San Agustín (1959) *Retractaciones*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos.

_____ (1960) *La ciudad de Dios*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos.

_____ (1961) *Serm., de Urbis Excidio*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos.