

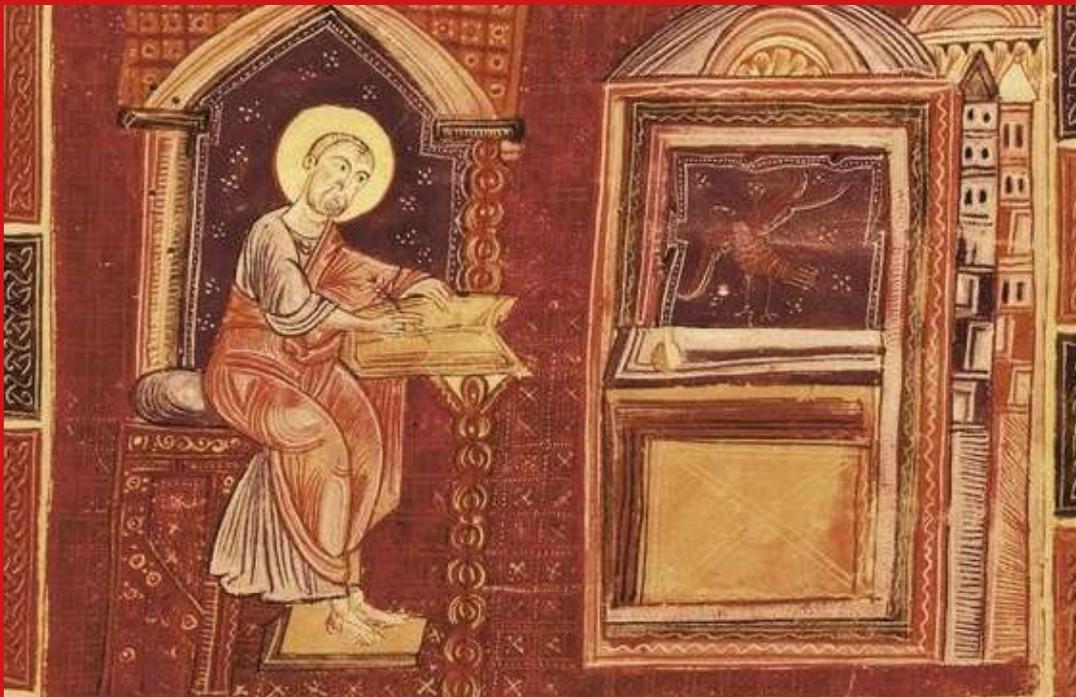
UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Serie dirigida por el Dr. D. Rafael González Fernández

XXXI-XXXII



Civitas y cives en San Agustín.

La construcción de la Iglesia como Estado:

Fundamentos de orden constitucional

JULIO CÉSAR MUÑIZ PÉREZ

2014-2015 (Ed. 2019)

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO
MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
Serie dirigida por el Dr. D. Rafael González Fernández

XXXI-XXXII

Civitas y cives en San Agustín.
La construcción de la Iglesia como Estado:
Fundamentos de orden constitucional

JULIO CÉSAR MUÑIZ PÉREZ

2014-2015 (Ed. 2019)

REVISTA ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 31-32

AÑO 2014-2015

La revista Antigüedad y Cristianismo es una revista científica, internacionalmente respetada, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, a lo largo de sus años de existencia ha evitado los trabajos de síntesis o meramente descriptivos y ha acogido una amplia diversidad de monografías, artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros). Esta dimensión de amplio espectro no implica, llegado el caso, una desatención de las investigaciones en zonas geográficas concretas abordando aspectos históricos en su manifestación regional, con la misma exigencia de hacer aportaciones en temas originales y no reelaboraciones o síntesis. Esta revista está abierta a todos los planteamientos y orientaciones metodológicas que superen el estricto examen del consejo de redacción, pero a la vez se puede plantear un tema central de discusión o incluso monografías que sirva de marco conceptual y temático a los originales. El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más apreciadas para la revista Antigüedad y Cristianismo.

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y CC.TT.HH.
Área de Historia Antigua
Universidad de Murcia

DIRECTOR: Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)
SECRETARIO: José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN: María Victoria Escribano Paño (Universidad de Zaragoza), Santiago Fernández Ardanaz (Universidad Miguel Hernández, Elche), Antonino González Blanco (Universidad de Murcia), Sonia Gutiérrez Lloret (Universidad de Alicante), Jorge López Quiroga (Universidad Autónoma de Madrid), Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia), Helena Jiménez Vialas (Universidad de Murcia), José Javier Martínez García (CEPOAT-Universidad de Murcia), Artemio M. Martínez Tejera (Institut de Recerca Històrica, Universitat de Girona), Margarita Vallejo Girvés (Universidad de Alcalá), Isabel Velázquez Soriano (Universidad Complutense), Gisela Ripoll López (Universidad de Barcelona).

COMITE CIENTÍFICO: Juan Manuel Abascal Palazón (Universidad de Alicante), Alejandro Andrés Bancalari Molina, (Universidad de Concepción, Chile), Pedro Barceló (Universität Potsdam), Francisco Javier Fernández Nieto (Universidad de Valencia), Juan José Ferrer Maestro (Universidad Jaime I), Pietro Militello (Universidad de Catania), José Carlos Miralles Maldonado (Universidad de Murcia), Iwona Mtrzewsky-Pianetti (Universidad de Varsovia), Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante), Isabel Rodá de Llanza (Instituto Catalán de Arqueología Clásica), Klaus Rosen (Universität Bonn), Sabine Schrek (Universität Bonn), Juan Pablo Vita Barra (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Zaragoza).

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista (Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia).

Los pedidos e intercambios, al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, c/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.

Correo electrónico de la revista: rafaalg@um.es

URL: <http://www.um.es/cepoat/antiguedadycristianismo>

Portada: S. Agustín en su escritorio junto al águila de S. Juan Evangelista.

I.S.S.N.: 0214-7165

Depósito Legal: MU-416-1988

Fotocomposición: CEPOAT

Maquetación: Lucía García Carreras y José Javier Martínez García

ÍNDICE:

Introducción	7
1.- Vida y Obra de San Agustín	11
2.- La ciudad de Dios	27
3.- Los conceptos jurídicos en la Ciudad de Dios	43
4.- Civitas/societas	47
5.- Populus	65
5.1.- El concepto Populus	65
5.2.- Comparación de populus, civitas y regnum	70
6.-Natio/gens/plebs	81
6.1.- Natio	81
6.2.- Gens	82
6.3.- Plebs	85
7.- Regnum	87
8.- Imperium	99
8.1.- El concepto de Imperium	99
9.- El concepto Res publica	111
10.- Civitas	125
10.1.- Introducción y conceptos	125
10.2.-Civitas terrena	134
10.3.-Civitas dei	149
11.- Ecclesia	181
Reflexiones finales	185
Bibliografía	201

NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

Hallazgo de un denario merovingio inédito de Marsella en la ciudad de Tarragona 211

NOTICIARIO CIENTÍFICO

La piscina de Bethesda en Jerusalén, lugar de sanación 223

Inscripción paleocristiana de Águilas (Murcia) en un informe del Conde de Lumiares 235

Las ideas del banquete en los ambientes judíos de Palestina y la diáspora 275

Rome Chretienne, vue dans le martyre ou temoignage de S. Genies D'Arles (250 ap. JC) 299

LOS FORJADORES DE LA HISTORIA

Los forjadores de la Antigüedad Tardía: El padre Orlandis y su contribución a la historia visigoda 325

RECENSIONES

Peter Heather (2013): La restauración de Roma. Bárbaros, papas y pretendientes al trono 339

Dell'Elicine, Eleonora (2013): en el principio fue el verbo. Políticos del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711) 345

Redescubrimiento y revalorización del Código Teodosiano: A propósito de E. Doveve 349

2. LA CIUDAD DE DIOS

San Agustín fue la gran autoridad doctrinal de Occidente, ejerció una influencia fundamental durante los siglos posteriores, sobre todo hasta el movimiento cultural que entró en Occidente con la introducción de las obras de Aristóteles y la figura de Santo Tomás de Aquino. San Agustín, como señala Arquillière (2005), fue apasionadamente estudiado sea directamente en sus principales obras, sea en extractos o florilegios. Además, algunos de los autores que mayor influencia ejercieron también se impregnaron de su pensamiento, como San Isidoro o Gregorio Magno. No entramos ahora en la vulgarización de sus conceptos en épocas posteriores, o en temas como los conceptos políticos de san Agustín que ya han sido estudiados por Bernheim (1986)⁴⁷.

Su obra más destacada es, sin duda, la *Ciudad de Dios*, obra por la que sentía el mismo autor una especial predilección junto con sus *Confesiones*. Dedicada a la elaboración de esta obra el periodo comprendido entre el año 413 y el 426. Esa amplitud en el tiempo parece ser la explicación de buena parte de los defectos y desviaciones que se le suelen achacar a esta obra, surgiendo, incluso en el mismo libro, digresiones que parecen olvidar el razonamiento que hasta ese momento desarrollaba y que, sin embargo, podían crear un especial interés a tratar cuestiones de su actualidad. Realizada en un tono polémico contra los paganos y apologética del cristianismo.

Él mismo la considera como obra apologética en sus *Retractaciones*⁴⁸; sin considerar este carácter no podremos comprender adecuadamente la *Ciudad de Dios*; apología que tiene un fondo común con los apologistas anteriores y que no podemos ignorar. Hablamos de las *apologías* de San Ireneo, Aristides, Minucio Félix, Tertuliano, Lactancio, San Cipriano o Arnobio. Sin duda Agustín no las conocería todas, pero sí conoce perfectamente a los autores africanos que utiliza (Tertuliano, San Cipriano, Arnobio y Lactancio), y muy especialmente Arnobio, cuyos siete libros *Adversus nationes* tienen un argumento similar al de los diez primeros libros de la *Ciudad de Dios*. Encontramos similitudes, pero también discrepancias radicales producto de que los acontecimientos y las acusaciones que dirigían los paganos a los cristianos eran diferentes.

La *Ciudad de Dios* surge en medio de la polaridad entre los filósofos, por un lado, y las religiones de Oriente, los ritos de iniciación y misterios culturales por el otro, que vienen alimentados por “fuerzas elementales que inquietan al destino por lo común, desde el estrato más hondo del ser, que es el religioso” (Álvarez Turienzo, 1954).

Dentro de la aparición de la *ciudad de Dios* debemos considerar la labor de Marcelino y Volusiano, que exponía a Agustín las objeciones del círculo pagano solicitándole ayuda y

47 Ernst Bernheim estudió la influencia agustiniana sobre ciertos conceptos políticos de la edad Media, que comentaremos a medida que procedan.

48 *Retract.* II 43,1. *Por eso yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, y para refutar sus blasfemias y errores, resolví escribir la Ciudad de Dios.*

aclaración⁴⁹. De ahí que la obra esté dedicada en su primera página a este Marcelino, del que ya hemos hablado cuando nos referimos a la vida del santo.

De la impresión que causaron los primeros libros tenemos un testimonio epistolar de Macedonio, Vicario o lugarteniente de África, con quien mantuvo correspondencia Agustín, y que en el año 414 decía:

Mucho me ha impresionado tu sabiduría, tanto por los escritos que has publicado como por la carta que tuviste a bien enviarme intercediendo a favor de los reos. Porque los primeros tienen tanta agudeza, ciencia y santidad, que nada hay mejor; y tu carta es tan respetuosa, que si no hago lo que mandas, pensaría yo que la culpa ha de atribuirse a mí y no al asunto, oh señor mercedamente venerable y padre realmente digno de acogida. (...)

He leído tus libros (los tres primeros), no eran tan lánguidos e inertes que me permitieran ocuparme en otra cosa antes que en ellos. Se apoderaron de mí y, sacándome de otras causas de preocupación, me ataron con sus vínculos (¡así Dios me sea propicio!); de tal modo, que no sé qué admirar más en ellos, si la perfección de un sacerdote como tú, las doctrinas filosóficas, el pleno conocimiento de la historia o la amenidad del estilo, la cual atrae tanto aun a los imperitos, que no saben dejarlo hasta acabar, y todavía se quedan con ganas después de terminar. Quedan ahí convictos los imprudentes pertinaces de que ya en aquellos siglos, que ellos recuerdan como buenos, acaecieron catástrofes peores, envueltas en la natural oscuridad de los acontecimientos.... (epist. 154, 1-2)

El motivo original de la obra, como ya hemos comentado, se encuentra en los sucesos del saqueo de Roma del 411. Dicho saqueo ya sabemos que supuso una conmoción para todo el imperio. Los paganos procedieron a responsabilizar a los cristianos del saqueo de Alarico y de ahí surgió la petición de Marcelino de realizar una obra que diese respuesta a los paganos.

Agustín en sus *retractaciones* pone como única causa que dio origen a su obra estas acusaciones, con motivo de la caída de Roma:

Entretanto Roma fue destruida por la irrupción de los godos, guiados por su rey Alarico y movidos por arrojado devastador. Y pretendiendo los adoradores de los falsos e innumerables dioses, a quienes 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 Dios⁵⁰.

Que coincide con la motivación que encontramos en el prólogo de la misma obra:

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 ella⁵¹.

Esa primera motivación marca la estructura interna de la obra, que comienza con la respuesta a los paganos y la defensa de la *Ciudad de Dios*.

Se suelen distinguir dos partes; la polémica, donde refuta a los paganos, en la que admite la explicación de Cicerón, que consideraba la religión pagana como producto del evemerismo; y otra positiva y expositiva de la verdadera religión. Pero esto no supone una negación de la

49 Cf. *Epist* 136,3 y Capánaga (1964).

50 *Retract.*, II, 43, 1.

51 *Civ. Dei*, I, praef.

antigüedad clásica y pagana, sino que contribuyó a salvar el legado de los antiguos clásicos (Pucci, 1938, 49). Salva de la antigüedad lo que puede en función de la verdadera religión.

Esa motivación viene a coincidir especialmente con esa primera parte que podemos denominar como defensivo-crítica contra los paganos. Esta parte se corresponde con los diez primeros libros de la obra.

Ya en el prólogo parece realizar una esquematización muy general de toda la obra, lo que fundamenta la posición de que el plan de la obra estaba previsto desde un principio. Algunos autores no están totalmente de acuerdo con esta cuestión, ya que esos diez primeros libros podrían considerarse como uno autónomo. Nosotros opinamos que, efectivamente, nos encontramos ante una obra prevista en su totalidad⁵², con la particularidad de que los primeros diez libros podrían formar un libro en sí mismo, pero que ya en ellos se encierra la previsión de toda la obra, aunque después nos encontremos con ideas que surgen llenando el plan inicial, que es al que siempre vuelve hasta el fin y conservándolo en otros escritos.

Además, en una carta, descubierta por el erudito benedictino C. Lambot en un códice de Reims del siglo XII enviada por Agustín a Firmo, que según Marrou (1949) era el agente literario de San Agustín en Cartago, poseedor de un ejemplar tipo de la *Ciudad de Dios*, le comunica la distribución de la obra.

En esa primera parte defensiva y crítica, que incluye de los libros I al X, podemos encontrar otras dos divisiones. Una parte es la crítica a los paganos y defensa del cristianismo en función de los razonamientos que atienden a los bienes de esta vida. En esta parte, que se desarrolla desde los libros I al V, realiza una respuesta, que es defensa, a quienes imputan a la religión cristiana las guerras por las que es agitado el universo, y más particularmente, del saqueo de Roma. Tras esto, en los libros II y III trata de los males de Roma y su Imperio cuando adoraban a los dioses; en el desarrollo del libro II, encontramos males morales, al no dar esos dioses reglas para vivir bien. Males físicos, en el libro III, como son la destrucción de Troya, adulterios, fratricidio de Rómulo, destrucción de Ilión, guerras, el final trágico de los reyes romanos, las calamidades en el tiempo de los cónsules, guerras púnicas, discordias civiles... Finaliza esta parte en los libros IV y V, relativa a la grandeza y duración del Imperio, en la que señala que esa magnificencia no es debida a los dioses (Libro IV) sino que sólo se debe a Dios, libro V.

En la segunda parte de esos primeros diez libros, del VI al X, continua el ataque a los dioses, pero en lo que se refiere a la utilidad de su culto para la vida futura. Del libro VI al VIII trata de cómo nada pueden los dioses en cuanto a la felicidad futura; de modo que no se debe culto ni a los dioses de la teología fabulosa, ni a los de la civil (Libros VI-VII) ni tampoco a los dioses de la teología natural (Libro VIII). En el libro IX habla de la imposibilidad de que los demonios realicen la labor de mediadores para finalizar señalando la clase de culto que los ángeles quieren para sí y para Dios.

La segunda gran parte de la *Ciudad de Dios* es la parte expositiva de la temática de las dos ciudades, que ocupa de los libros XI al XXII. En esta gran parte es la *Ciudad de Dios* la que va tratando, en primer lugar, de los libros XI al XIV sobre el origen. Esta parte puede a su vez dividirse en cuanto al origen de la dos ciudades entre los ángeles, libros XI-XII, o entre los hombres, en el libro XII, 10-28, finalizando en los libros XIII-XIV con los efectos del pecado, ya que es el pecado lo que separa ambas ciudades.

52 En general todos los autores opinan de este modo, con pequeñas diferencias de matiz, sin poder discutirse la unidad de la obra. En esta línea Álvarez (1954) o Custodio (1954).

A continuación, habla del progreso de ambas ciudades, del XV al XVIII, desarrollando en cada uno de esos libros las diferentes épocas, en función de la historia bíblica, de la ciudad de Dios hasta Cristo; para desarrollar finalmente, en el libro XVIII, el progreso de la ciudad terrena desde Abrahán hasta el fin del mundo.

Termina la obra con los cuatro últimos libros relativos al final de ambas ciudades. Primero, y a nivel general, en el libro XIX trata del fin de ambas ciudades, sumo bien y sumo mal. En el XX, del juicio final, insistiendo en que también juzga en esta vida. En el libro XXI señala como fin de la ciudad terrena el infierno y en el XXII el fin de la ciudad de Dios, el Cielo.

En el desarrollo de la obra se producen una serie de digresiones que le permiten desarrollar una enorme variedad de temas de diversa índole. Una obra marcada por la magnitud y el sincretismo, por el largo periodo de su redacción, muchas veces interrumpida, durante catorce años, así como por sus digresiones, alteraciones impuestas por las circunstancias y los ataques de los adversarios, los cambios progresivos que, a causa de esto, se producen; sus preocupaciones teológicas y filosóficas, sus referencias a textos, hechos o doctrinas, que sólo conocemos a través de él. Esto crea una red muy tupida que dificulta el análisis y la síntesis, conduciendo a un laberinto o selva de confrontaciones, alusiones y referencias que harían el trabajo interminable, sin apenas fruto práctico alguno, lo que nos obliga a un resumen de las diferentes temáticas y de sus problemas, así como de sus fuentes.

En primer lugar aparece el problema del mismo título de la obra. Podrían haberse planteado otros títulos, así lo hace Custodio Vega (1954); con *De Civitate Dei*, marca una impronta clásica, por un lado; bíblica, por otro, que pone a disposición de Agustín una variedad de recursos literarios y bíblicos especialmente importantes.

A la hora de acercarnos a las fuentes de la *Ciudad de Dios* nos encontramos ante una sugerencia que ha partido tanto de paganos como de cristianos. Se trata de la influencia de las teorías maniqueas, llegando a afirmar que la Ciudad de Dios no es más que una versión de la teoría dualista maniquea. Entre los autores actuales que aportan información sobre esta cuestión debemos destacar a Combés (1927), que llega a decir que Agustín fue siempre maniqueo en el fondo de su corazón, renunciando sólo a aquellas cuestiones incompatibles con la fe católica. Se trata de la misma acusación que vimos le hizo Juliano de Eclano en los últimos años de su vida, pero también fue acusado como pelagiano ante los defensores del maniqueísmo. La explicación que dimos es la de que Agustín procura adoptar una posición extrema respecto al interlocutor, lo que le lleva a sufrir este tipo de acusaciones. Es importante en este punto alejarnos de esta opinión junto con Marrou, especialmente en lo que a las dos ciudades se refiere, negando que el maniqueísmo sedimentase en Agustín, ya que ni su teoría dualista, ni su exégesis bíblica de las interpolaciones, ni su animismo o vitalismo cósmico estuvieron marcadas por su antigua pertenencia a esta secta. Sí le preocupó la esencia y causa del mal, que halló en el platonismo y confirmó en el catolicismo.

Además, la idea de dos fuerzas antagónicas en lucha constante, la pugna entre buenos y malos, el espíritu y la carne, entre el orden y el libertinaje, entre la virtud y el vicio, aparece clara en todas las religiones y culturas, sin necesidad de acudir al maniqueísmo para explicarlas. Así, las palabras de Combés, se apoyan casi exclusivamente en la dualidad de las dos ciudades; Sin embargo, Agustín rehuye todo término y expresión que pudiera recordar los dos reinos y los dos principios maniqueos. Además, concibe ambas ciudades a partir del texto bíblico, especialmente el *Génesis*. De este modo, esa sugerencia de Combés, seguida también por Et. Wilson o por Lope Cilleruelo (1954), para el cual en la ciudad de Dios tres son los elementos principales:

el personal, el paulino y el maniqueo, debe ser tomada con las señaladas reservas. Sobre esta cuestión maniquea trataremos más adelante en lo que al tema de la ciudad de Dios en concreto se refiere.

Más importancia tiene el platonismo que impregna toda la obra y que ha producido una gran literatura. Ya comentamos que su acercamiento al mundo platónico se produce en Milán. Para él aparece como un sistema filosófico que le permite presentar un mundo inmaterial, en un ámbito de conocimiento empírico e inteligible (o al menos así lo piensa en esos primeros años).

Por otro lado, desde sus primeros escritos siempre ha subrayado las diferencias entre los cristianos y los platónicos. En esta línea, y respecto a lo que nos interesa, hace, en primer lugar, que la teología platónica sea compatible con su concepto de las dos ciudades, evaluándola a través del cotejo del camino de salvación cristiano y la erección del Reino de Dios. Por un lado, el platonismo aparece como la única filosofía pagana que ha determinado correctamente la *Civitas Dei*, y realiza lo que muchos autores definen como una cristianización de esta filosofía antigua; por otro lado, también hay una acusación contra los platónicos por no haber mostrado a la masa de los hombres el acceso a la misma. De este modo, en la *Ciudad de Dios*, reconoce la superioridad de la filosofía platónica sobre las demás, señalando sus aciertos, pero en el libro VIII-X, se concentra en la refutación de las ideas paganas, a través de las platónicas, permaneciendo los platónicos sobre los filósofos más materialistas como estoicos o epicúreos, así como en la vinculación de esas ideas platónicas con las Sagradas Escrituras. Las ideas platónicas son interpretadas en función del cristianismo, utilizándolas para ir contra el paganismo; de este modo, viene a fundamentar el monoteísmo cristiano contra los cultos paganos y contra los paganos cultos. Agustín, en opinión de Therese Fuhrer (1997), se ocupará más de atacar las ideas neoplatónicas, defendidas por Porfirio, que al propio Platón. Agustín adapta el politeísmo platónico de los dioses buenos, con la figura de los ángeles, y de los malos, con la de los demonios; pero no podrá aceptar la afirmación que los platónicos hacen del culto a los demonios, esto es, a los dioses malignos, ya que supone una cesión, una pertenencia a la *civitas diaboli*, y de ahí deduce la necesidad de sólo adorar al único Dios verdadero, como los ángeles buenos.

Esta acomodación que hace Agustín de esa compatibilidad entre las divinidades platónicas y la cosmogonía cristiana, se apoya en la misma tradición paulina, en la que el culto a los demonios aleja del verdadero Dios. Agustín combina esa idea con su concepto de las dos ciudades. De este modo, los unos son vinculados a la *civitas terrena*, y los adoradores del ideal platónico de felicidad, que en sentido cristiano se interpreta como adoradores de Dios, de los ideales de la comunidad de los ángeles buenos son vinculados con la *civitas Dei*. La presentación del cosmos platónico y del Reino de Dios cristiano son idénticas. Esta comparación se produce por una serie de referencias platónicas a una patria eterna. Esa vinculación será modificada por el propio Agustín en sus *Retractaciones* I, 3,2; en base a un estudio más concreto de los términos bíblicos, en particular de la frase *mi reino no es de este mundo* (Io 18,36), esto supone una vinculación con el platonismo, supone una equiparación nominal entre Reino de Dios y el *mundus intelligibilis* platónico. En cuanto al destino, al objetivo del ser humano, es también coincidente el cristiano con el platónico. El destino cristiano radica en la comunidad de los ángeles con Dios en la Ciudad de Dios, en el Reino de Dios. En el sentido platónico es la vuelta de las almas a su origen, a Dios “padre” y a su patria, esto es, el *mundus intelligibilis*. La recomendación del culto de los demonios, los miembros de la *civitas diaboli*, que hacen los platónicos aparece de este modo como absurda al ir contra la aspiración de los hombres de

alcanzar la felicidad en la patria celeste. Otra cuestión es la diferente perspectiva que hacen los filósofos platónicos, que consideran de forma elitista la pertenencia a su reducido grupo de sabios, mientras Agustín quiere que la mayor parte de la humanidad alcance esa *beatitudo*.

Podemos decir que estos elementos son los principales del platonismo en Agustín, pero el más importante, y que en parte puede interesarnos algo más en lo que a las concepciones jurídicas de Agustín respecta, es el de la *memoria Dei*, esto es, el problema de la memoria platónica, en el que Agustín se vio envuelto desde el principio. Así, en la *Epístola VII a Nebridio* trata esta cuestión, advirtiendo que la memoria mira a dos mundos, el inteligible y el sensible; sin entrar en pormenores, parece aceptar la herencia platónica pero con diferencias, ya que Agustín rechaza el mito de la preexistencia y acepta la absoluta trascendencia cristiana del mundo inteligible; de modo que la preexistencia es sustituida por la iluminación o formación creadora: Dios, al crear, forma, imprime formas: la verdad creada es participación de la verdad increada. A pesar de estos cambios metafísicos se está manteniendo este apriorismo que, en Agustín, es el fundamento de la relación radical del hombre con Dios⁵³. Agustín fue evolucionando desde una memoria platónica a una memoria cristiana.

Esta cuestión de la *memoria Dei* no está exenta de polémica. P. Goulven Madec (1965) señala cómo en Agustín esa fórmula no tiene el sentido de un hábito natural inconsciente, sino que implica que la noética agustiniana está basada en un conocimiento implícito. Estas cuestiones son también discutidas por L. Cilleruelo (1964 y 1966), J. Morán (1960 y 1961, 206), más partidarios de una posición que otorga más relieve a esa idea de *memoria Dei*. Dejando a un lado los argumentos filosóficos, esta cuestión tiene importancia en las concepciones jurídicas de Agustín ya que a la hora de analizar o interpretar un elemento de índole normativa, su razonamiento aceptará lo que actualmente pueden denominarse como principios generales del derecho; esto es, en Agustín hemos encontrado que sí se acepta una cierta *memoria Dei*, quizá no inconsciente, pero sí un conocimiento que capacita al hombre a la hora de buscar la Verdad. De este modo, a la hora de interpretar la Biblia de un modo jurídico, en caso de duda acudirá a esos fundamentos generales del derecho, esto es, la idea de justicia que dimana de Dios hacia el hombre y que le capacitará para la resolución del problema a favor de la Justicia.

Ejemplos de esa aplicación de la justicia los encontrará Agustín en los mismos usos sociales. Utilizará este tipo de argumentos en la resolución de conflictos en la lucha antipelagiana, especialmente contra Juliano de Eclano, y particularmente lo vemos utilizarlo en la Ciudad de Dios muy relacionado con el concepto de pudor.

No queremos dejar de mencionar la influencia de otros autores paganos a los que directamente cita en esta obra y de los que, en algunos casos, aporta información única como Varrón (Fontaine, 1959), Plotino (Thonnard, 1959), Porfirio (Madec, 1964) y otros muchos. Agustín, no debemos olvidarlo, recibió una educación basada en la literatura pagana, lo que supone que toda su obra sea rica en elementos clásicos. No vamos a entrar en cuestiones particulares o sobre estudios específicos a nivel filológico o sobre las citas de Agustín de autores principales como Virgilio o Cicerón, en el que fundamenta su argumentación. Lo que tenemos que dejar claro es que Agustín utiliza las fuentes clásicas, criticándolas o aceptándolas, pero en ningún caso supone una negación de esa antigüedad pagana, sino una aceptación de la misma, contribuyendo a salvaguardar la herencia clásica (así opina Pucci, 1938, 49).

Algunos autores ponderan también la influencia de Orosio en la *Ciudad de Dios*, debido a los paralelismos entre su *Historiarum libri septem* y la *Ciudad de Dios*; como la circunstancia

53 *Conf.* VII, 20,26. – *Solil.* I, 2, 7.

de que en ambas preside el mismo plan providencialista, en ambas predominan ideas dualistas, y utilizan las mismas fuentes. Las relaciones entre ambos son patentes, pero hubo cierta discusión sobre su dependencia. De forma general, se opinó siempre que Agustín es quien influye en Orosio. Esta opinión es invertida especialmente por los heterodoxos franceses y alemanes de los siglos XVII y XVIII, dando la primacía a Orosio.

El profesor Fink-Errera (1954), realiza la comparación de las fuentes utilizadas por Orosio en su obra para extrapolarlas a la obra agustiniana. Este autor da como fuente histórica de Agustín a Orosio, al menos en parte, ya que admite que Agustín estudió por su cuenta la historia romana. No es improbable la utilización del santo de materiales aportados por Orosio, y de este modo podría hacerse vincular con los autores clásicos de los que parece servirse Orosio en la realización de su historia; entre otros: Herodoto, Apiano, Floro, Eutropio, Justino, (concretamente su *epítome*, basado en la obra de Trogo Pompeyo), incluyendo también al mismo Agustín con lo que volvemos al problema de si Orosio es la fuente de Agustín o Agustín lo es de Orosio. Entre los autores citados destaca el uso de escritores griegos. Zangemeister⁵⁴, por otra parte, no contempla el uso de Orosio de fuentes griegas, pero, sin embargo, este autor aporta comparaciones textuales que parecen confirmarla.

Queremos citar a Theodor E. Mommsen⁵⁵, quien da por descontada la influencia de Agustín en Orosio, y menos al contrario. Este autor señala varios puntos en los que el presbítero se aparta del punto de vista de Agustín. También E. Corsini (1968) trató de demostrar la influencia directa de la obra agustiniana en las *Historias*, con lo que parece la hipótesis más probable.

Vaz de Carvalho (1955) realiza la comparación entre la cronología de ambas obras. De dicha comparación se extrae que, cuando Orosio finaliza su obra en el 417, Agustín comenzaba el libro XI, lo que podría suponer una utilización de los materiales de Orosio, o incluso que éste trabajase con Agustín en la recopilación de los materiales necesarios para la realización de la obra.

Esta posición viene a ser demostrada por Martínez Caveró (2002) con el análisis del prólogo a las *Historias* de Orosio, cuyo origen estaría en una petición de colaboración de Agustín para realizar un resumen de calamidades y desgracias acaecidas a lo largo de la historia de Roma. Martínez Caveró se refiere también a la relación, señalando que los paralelismos no son en general textuales sino temáticos, o que en algunos casos las citas tienen precedentes en Virgilio entre otros, pero no encuentra una relación directa entre ellos, ni siquiera considera que sea determinante la colaboración previa en la preparación de los materiales para la redacción de la *Ciudad de Dios*. Es decir, sus similitudes son sólo argumentativas, Orosio sí conocía la obra de Agustín, pero Orosio es autónomo en su redacción, reflejando en las *Historias* su propio pensamiento. En sentido inverso, sobre la dependencia de Agustín en Orosio, la conclusión es que en la segunda parte de la *Ciudad de Dios* hay cierto eco de las *Historias* de Orosio, pero rechaza las interpretaciones histórico-teológicas de Orosio.

54 C. Zangemeister, junto con Th. von Mörner se ocuparon de la cuestión de las fuentes de las historias de Orosio a finales del siglo XIX. En ese trabajo también trabajaron en las influencias agustinianas en las historias, encontrando Zangemeister 53 referencias a la ciudad de Dios y 4 a otros escritos, esto parecía al autor lo bastante amplio como para demostrar la influencia agustiniana en la obra pero esto fue puesto en duda por Lacroix, B., Von Mörner, Th., *De Orosii vita*, 1844; Zangemeister, C. en su edición crítica, CSEL, 1882; Lacroix, B., *Orose et ses idées*, 1965.

55 Mommsen (1959). Se trata de una conferencia de 1956, leída por primera vez en el Medieval Club de Nueva York, y de la que Mommsen dejó tres borradores, de los cuales el editor ha publicado el tercero, que cuenta con menos revisiones, y que corresponde a la conferencia leída en el Yale Classical Club en abril de 1957.

Nuestra posición al respecto es que no creemos que exista una influencia como tal, de Orosio a San Agustín; como mucho sólo se podría hablar de una influencia puntual en algún texto, pero lo que encontramos son unas temáticas comunes, que también preocupaban a muchos otros cristianos; además, encontramos que muchas de esas ideas comunes ya aparecen en los diez primeros libros de la *Ciudad de Dios*. Y aunque Orosio no es mencionado en la obra, *Ciudad de Dios*, pero sí se refiere a él sin citarlo, como se produce cuando Agustín refuta el paralelismo alegórico de las plagas de Egipto con las persecuciones cristianas, parece tener en vista corregir la opinión de Orosio en esta materia. Orosio creyó ver en las diez persecuciones de los cristianos y las diez plagas de Egipto un paralelismo, para establecer que, en el futuro, no volvería a haber persecuciones a excepción de la promovida por el Anticristo. Pretende de este modo corregir el excesivo alegorismo del discípulo. Vaz de Carvalho acepta que, de forma general, la obra de Orosio está influida por Agustín, pero también es cierto que no puede depender de Orosio la primera parte, que le es anterior cronológicamente. La influencia sólo estaría en la segunda parte, producto de compartir los dos autores las mismas preocupaciones e intereses. Opina que se da una interdependencia literaria mutua entre discípulo y maestro. Nosotros tendemos a matizar más esa interdependencia, situándonos en la posición seguida por Martínez Cavero, ciñendo esa interdependencia más a las fuentes y menos al fondo, ya que es cierto que compartían unas preocupaciones similares, pero éstas eran comunes a muchos otros cristianos.

Entre las otras cuestiones que se plantean en esta obra, debemos citar la cuestión temporal. San Agustín crea una historia autorizada, ya que en ella el curso de los hechos tiene un sentido, y ese sentido discurre prestigiado. Ese sentido hace posible concebirla como una: el prestigio la funda sobre la autoridad, frente a Orosio que se limita a una mera sucesión.

En esta cuestión lo más conocido es la teología de la historia que realiza san Agustín, vinculada como decimos a la cuestión temporal. La historia recoge la obra del hombre tanto como la de Dios en dependencia y vínculo dinámico entre lo terreno y ultraterreno. La dialéctica entre los dos términos de la historia, que es humana y divina, hecha de la voluntad de los hombres, pero con el concurso de la Gracia (en el individuo) y Providencia (en la sociedad) hace que san Agustín no se haya limitado a considerar el mero proceso histórico, sino que ha indagado la inteligibilidad última de la historia. Pero para ello no basta la *scientia humana* (conocimiento temporal), habiendo de recurrir a la vez a la *sapientia* (conocimiento eterno). De este modo, Agustín completa la filosofía con la teología sin llegar a ser exclusivamente teología. Gabriel del Estal ha enfocado ese problema de la historia y la filosofía de la historia hacia la obra de san Agustín. Del Estal señala que es precisa la combinación de historia y filosofía para realizar una auténtica interpretación histórica. Así dice:

La filosofía de la historia es algo más que historia. Es filosofía de últimas causas, con investigación de fines y porqués. Tiene un sentido: conocer los impulsos motores y la suprema razón teleológica que operan en el alma de los hechos”(Estal, 1954).

La historia aparece a los ojos de Agustín como un reflejo del mismo hombre, como una lucha entre el amor divino y el amor a sí mismo, la soberbia, que se convierte en odio al prójimo y que tiene su origen en el pecado original, así como una lucha entre las dos ciudades.

Debemos señalar que hubo cierta polémica en esta cuestión relativa a la filosofía o teología de la historia; unos defienden la posición de ser tanto filosofía como teología, como Sciacca o Gabriel del Estal, este último se enfrenta a otros, encabezados por Padovani, que afirman que una filosofía de la historia así concebida deja de ser Filosofía para convertirse en

Teología. Nos parece más correcta la posición de los primeros, a través de la aclaración de los términos teología y teodicea. Así, en palabras de Del Estal: *Aunque Dios y su providencia ocupen el eje del suceder histórico, la razón es capaz de llegar a su conocimiento, sin enlace necesario con lo sobrenatural. Y esto es auténtica filosofía de la historia, la razón es capaz de llegar a su conocimiento, sin enlace necesario con lo sobrenatural. Y esto es auténtica filosofía de la historia, con razonamientos, sin teologías. Además añade: aunque es posible mantener una interpretación filosófica de la historia, sin recurso necesario a la teología, solamente se llega a un logro de plenitud en la filosofía cristiana de la historia. Esto es la ciudad de Dios: filosofía cristiana de la historia, antes que mera filosofía o estricta teología*".

Así, también frente a J. Thyssen (1954), llega el autor a la conclusión de que tanto en la Ciudad de Dios como en la Edad Media hay auténtica filosofía y no simple teología de la historia: una filosofía de acento cristiano (con dos exponentes fundamentales, Agustín y Bosuet), a diferencia de la profana (Abenjalidún, Vico, Voltaire y Hegel)

Según Jacob Obersteiner (1954), es gracias a la idea bíblica de la dignidad del género humano, con un origen y una historia común, por lo que Agustín pudo realizar el primer sistema de una filosofía de la historia. Toda la historia es la lucha continua entre las fuerzas del bien y del mal, que comenzó el día de la creación y que terminará con el juicio final. Esta visión de Obersteiner no la compartimos ya que su interpretación es demasiado maniquea, y no estamos de acuerdo con toda la corriente historiográfica que considera reminiscencias maniqueas esta exposición agustiniana. No se trata de un simple enfrentamiento entre el bien y el mal, sino del enfrentamiento del hombre consigo mismo, en base al libre albedrío, y que de hecho supone una lucha del bien y del mal, pero no lo es tal cual, ya que esa lucha no es universal, sino propia ser humano que se realiza en sí mismo. Debemos en justicia atender a que también Obersteiner deja libre la voluntad del hombre como causa de su actuación, a pesar de que la providencia la abarca y pese a que tan sólo puede llegar hasta donde quiso y preveía Dios. Con este razonamiento san Agustín elimina la tensión entre el poder histórico absoluto de Dios y la libertad de la voluntad humana, cuya contradicción no pudo deshacer el Antiguo Testamento y priva de fundamento a los que postulan que un plan histórico previsto y predeterminado por Dios signifique la bancarrota de la historia. Este aspecto del libre albedrío será tratado de forma específica posteriormente, en lo que a la concepción agustiniana del derecho se refiere, ya que es esencial en la admisión o no de todo Derecho.

Dentro de esa filosofía de la historia encontramos otro lugar de enfrentamiento entre la tesis que era predominante en los años 50, defendida por Kart Löwitz o Wilhelm Kamlah, según la cual existe una separación en el pensamiento del obispo de Hipona entre historia terrena y soteriología. Además de Ratzinger trata la cuestión J. Straub (1954), que, recurriendo a *de civitate*, así como a cartas, sermones y panfletos agustinianos, defiende el reconocimiento de la necesidad y la estimación relativa de instituciones y funciones político-estatales por parte del Santo y documentando por el otro lado cómo Agustín liberó a la Iglesia de la teología política tal y como había llegado hasta él. Straub llega a la conclusión de que esta liberación no produjo ni pretendió producir de manera alguna una separación de la existencia política y la religiosa, sino una armónica acción conjunta de ambas. Recordemos que esta cuestión también la tratamos en lo que a su vida se refiere, y cómo a partir de la ejecución de Marcelino se produce un cierto enfriamiento en los anhelos de colaboración de Iglesia y Estado en lo que a Agustín se refiere. Con esto queremos decir que el tema es complejo, y nos veremos obligados a tratarlo en diferentes secciones. Nuestra posición coincide más con la de Straub, ya que no

sería coherente una contradicción entre las concepciones “terrenas” y las “espirituales”. Aunque a veces Agustín comete contradicciones, no creemos que lleguen a este nivel, ya que en general pensamos que los términos abstractos tienen un doble valor en la concepción agustiniana, uno es el valor aplicable a la realidad en la que vive, y otro aplicado en lo que a la metafísica de la *Ciudad de Dios* se pueda referir. Ambos conceptos se mezclan en ocasiones y pueden llegar a ser confundidos, pero no suponen una contradicción, una separación del pensamiento del obispo, ya que ambas estructuras, la física y la metafísica, se coordinan mutuamente en la vida del cristiano con un valor que puede ser variable, pero nunca diferente. No procedemos a reproducir los fragmentos que sobre la cuestión podemos aducir para no alargarnos, y más cuando serán reproducidos posteriormente, pero sí queremos poner un ejemplo; el caso del término justicia, siempre significa lo mismo, otra cosa es que en la realidad física ese concepto se vea afectado, se vea limitado a esa misma realidad, siendo en el plano metafísico en el que la justicia alcanza su verdadera significación, de justicia plena y absoluta.

P. Jean Claude Guy (1961) señala la unidad y estructura lógica de la *Ciudad de Dios*; entendiéndola como un itinerario en el que primero refuta al pagano (primeros diez libros) y después se le ofrece el itinerario a la ciudad de Dios; un itinerario *mentis ad Deum*, una exposición del camino integral de la humanidad hacia Dios que está fuera del tiempo y de la historia.

El P. Nazario de Santa Teresa compara la *Ciudad de Dios* a la noche oscura de San Juan de la Cruz (Santa Teresa, 1954, 159 ss.). La historia es aquí interpretada como una tiniebla mediante la cual la humanidad va guiada al esplendor de la luz. La *Ciudad de Dios* puede ser considerada de este modo como una obra apologética integral que tiende a reconducir a todo el mundo hacia la sociedad celeste. Un camino hacia Dios, o más concretamente, hacia la Ciudad de Dios, que es la que conduce la historia de la humanidad.

El profesor Sciacca (1960) explica también diferentes cuestiones sobre el concepto de historia en San Agustín. Señala, como tantos otros, la creación en el comienzo y un fin escatológico. El proceso entre ese origen y ese fin es lo que para el santo entiende por historia; esto lo ejemplifica con diferentes ejemplos, como el simbolismo que los seis días de la creación tienen en Agustín; Sciacca señala el papel que en ese desarrollo histórico tiene la revelación que hace inteligible al hombre esa misma historia, una inteligibilidad que es en gran medida teológica, pero dentro del orden histórico, que es temporal y racional. Ni enaltece la autosuficiencia del hombre y de la historia ni niega los valores humanos e históricos, crea una vinculación dinámica, una dependencia, entre lo terreno y lo ultraterreno, lo humano y lo divino, lo temporal y lo eterno. Utilizando las palabras de Sciacca: *l'ordine temporale dipende dall'ordine eterno, che penetra nella storia, pur trascendendola, e permea la vicenda terrena di ogni criatura e della creazione intera. Perciò il temporale è segno e vestigio dell'eterno: ut signum, id est, quasi vestigium aeternitatis tempus appareat*⁵⁶. *Tutto è contenuto nella sapienza di Dio, luce della nostra poca scienza*. Sin embargo, no llega a decir lo que para nosotros tiene una especial importancia; y es que ese proceso que es la historia, ese desarrollo del hombre entre la creación y el juicio final, está marcado, efectivamente, por la revelación, pero lo más destacable es la aparición dentro de la historia de esa ciudad de Dios, que es la Iglesia, producto de la misericordia de Dios, ejemplo máximo de esa revelación, ya que es la revelación a los hombres del instrumento para su salvación. Incluso pensamos que la historia, en Agustín, es la historia de la Iglesia, de esa ciudad de Dios, con unas connotaciones de ciudadanía y de índole jurídica a las que entraremos en el próximo capítulo. De este modo pensamos qué se debe entender cuando Gustavo Bueno (Bueno

56 *De Gen. Ad litt. Lib. Imperf.*, 13,38.

Martínez, 1960) dice que La “*ciudad de Dios*” se adapta fácilmente a la definición lógica de la Historia, tanto en su momento genérico como específico.

Este mismo autor señala cómo Agustín no ha desarrollado una verdadera teoría de la Historia; ya que no da soluciones unívocas a problemas fundamentales, y presenta muchas contradicciones como en los fines de la Ciudad terrestre y celeste, o bien queda indeterminada, como con el problema del sujeto de la historia. En este punto no estamos de acuerdo con él, ya que viene a inclinarse hacia la posición de Padovani, frente a Sciacca, Gabriel del Estal o a J. Thyssen, como hemos referido anteriormente. Decimos que se inclina a la posición de Padovani ya que también admite ciertos fundamentos para una estricta filosofía de la Historia, en la medida, dice, en que Agustín sostiene que la naturaleza humana, común a los hombres de Babilonia y Jerusalén, existe una tendencia hacia un límite superior, que la razón humana puede de algún modo conocer. Queremos fundamentar, defender, nuestra postura y respecto a esas afirmaciones diciendo que no pensamos que estemos tanto ante contradicciones en los fines de ambas ciudades, sino más bien, ante conceptos diferentes de esas ciudades. Y decimos esto porque, como veremos, opinamos que hay varias formas de interpretar cada una de esas ciudades, con al menos dos interpretaciones por ciudad. De este modo unos serán los fines de la ciudad de Dios entendida de modo metafísico, esto es, la ciudad de Dios de los santos y los ángeles, y otra la ciudad de Dios que peregrina en este mundo. Del mismo modo, son diferentes los fines de la ciudad terrena. Si ésta la interpretamos como la ciudad terrena, física, corrompida por los vicios, y otra la ciudad terrena escatológica en la que habitan los condenados y los demonios. Respecto al sujeto de la Historia el propio autor señala la solución cuando dice: *si en la obra agustiniana existe una solución filosófica al problema del sujeto de la historia, esta solución se encuentra en la zona de la naturaleza humana temporal común a la Ciudad terrena y a la Ciudad de Dios*. Consideramos sería más correcto entender la historia como un proceso dialéctico entre esas dos ciudades, pero más complejo que un simple dualismo maniqueo; una dialéctica que podemos encontrar a nivel social, pero que libra las batallas más importantes en el fuero interno de cada persona, donde cada persona se debate en vida entre sus voluntades e impulsos y que le llevan a pertenecer tras la muerte a una u otra ciudad, proceso en el que destaca el factor de la gracia y que nos conecta con la cuestión del *ordo amoris* del que hablaremos posteriormente.

Otra vertiente que podríamos considerar dentro de estas cuestiones de índole filosófico-teológica es la filosofía del tiempo que se hace en la ciudad de Dios. Esta posición está estrechamente relacionada con el valor de la historia dentro del cristianismo, así por cuestiones que suscitaban gran interés en su época como es el milenarismo, o el reinado de los mil años de Cristo y de los justos en la tierra, según el famoso texto apocalíptico (Ap 25,5). San Ireneo, Lactancio, Victorino de Pau, Olimpio, Metodio y otros autores sostuvieron esta doctrina, no faltando intérpretes materialistas que daban un sentido carnal al milenio. Agustín defendió un milenarismo espiritual hasta el año 400, así se explica cuando dice: *Incluso hubo un tiempo en que nosotros fuimos de la misma opinión* (L. XX, 7,1⁵⁷) pero nuevas reflexiones de tipo exegético le condujeron a considerar el milenio del Apocalipsis como el tiempo desde la venida de Cristo hasta la llegada del juicio final, con una duración indeterminada, siendo esa cifra de mil años una referencia a la totalidad del tiempo que esa edad deberá durar, sin ser específica. De este modo contempla Agustín ambas interpretaciones:

57 La L. indica que la cita corresponde al Libro, el resto es claro L XX, capítulo 7,1 de la *Ciudad de Dios*.

Los mil años pueden ser interpretados, según mi modo de ver, de dos maneras: o bien que todo esto está teniendo lugar en los últimos mil años, a saber, en el milenio sexto,(...) La otra modalidad –la más probable- de interpretar los mil años sería tomar esta cifra por los años totales de este mundo, citando con un número perfecto la plenitud del tiempo. (...) Si hay veces que se utiliza el número cien por la totalidad (...) ¿cuánto más el número mil puede significar la totalidad? (L. XX, 7,2)

Este milenarismo espiritual, que es defendible en la ortodoxia católica, fue muy criticado por Federico Rougemont; su objeción es la misma que hará el marxismo a las Iglesias cristianas, ya que, en palabras de Rougemont⁵⁸: *Agustín, repulsando su fe primera en el reino de los mil años causó a la Iglesia un mal incalculable e irreparable. El sancionó con la inmensa autoridad de su nombre un error que la privaba de su ideal terrestre y que acabó por hundir las naciones cristianas en una desesperación de la que ha salido a liberarlas el socialismo.* Esta afirmación queda claro que es excesiva, y más cuando Agustín admite lo positivo de la paz en la ciudad terrena para hacer más soportable el peregrinar a los cristianos, habla de una paz terrena para bien de los cristianos, con lo que no abandona por completo las realidades temporales. En esta línea habla de las tres tareas fundamentales que todo cristiano debe cumplir en este mundo: trabajo manual, mental y moral o espiritual, que generan tres valores, materiales, culturales y morales, que enriquecen por igual a la ciudad terrena como a la ciudad de Dios, aunque de forma diferente⁵⁹.

Esa concepción del mundo, de la historia, de las relaciones de los hombres, tiene diferentes lecturas a lo largo del tiempo. Con el Renacimiento se modifica el modo de interpretar la historia, dejando de ver una ciudad de Dios, por una ciudad de los hombres. El hombre moderno cambió la perspectiva que fueron radicalizadas por Francisco María Arouet, más conocido como Voltaire, y del que es más probable provenga el término de filosofía de la historia. En esta línea encontramos otros autores como Gibbon, von Herder o Hegel, con interpretaciones racionalistas de la historia, y sin embargo continúa la interpretación agustiniana en autores como Bossuet, J. B. Vico, Schlegel o Donoso Cortés. Con la edad contemporánea la importancia mayor de la obra radica en los estudios filosóficos y teológicos, entre los que destacan Schütz, Maritain, Marrou.

Además de las cuestiones filosóficas, que nos interesan menos, hay que señalar también interpretaciones como la de D'Ors, que atribuye a San Agustín el descubrimiento de la sociedad, por ser la ciudad de Dios la forma ejemplar de la misma. Lo que parece claro es la influencia que esta obra tuvo en ciertas concepciones, especialmente filosóficas, o artísticas; pero la *Ciudad de Dios* supone también un posicionamiento de tipo jurídico, aunque sea implícito, cuyo desarrollo fue especialmente importante durante la Edad Media en lo que se ha dado en llamar como Agustínismo político (Arquilliere, 2005). Es este estudio pretendemos acercarnos a esta cuestión, más a la de índole jurídica que a la política; pretendemos descubrir si, además de su gran influencia en la formación de teorías políticas en los siglos posteriores podremos encontrar un conjunto de ideas que de algún modo fundamenten el Derecho Canónico y un criterio para la creación de Derecho, ya que para poder ser tal deberá estar de acuerdo con los principios generales de Justicia que sólo se encontrarán sin error en la doctrina católica.

58 Citado en *La Ciudad de Dios. Estudios sobre la Ciudad de Dios*, 2 vol. N° extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial 1954.

59 Esto lo encontramos en la *Ciudad de Dios* en la alabanza que hace a la razón y a la inteligencia en XXII, 24,3 y como bibliografía podemos citar Capánaga (1960).

En todo caso, como señala Charles Boyer (1954), la ciudad de Dios se presenta como la fuente principal para acercarnos a la filosofía del santo y sus ideas. Se pueden detectar las ideas del santo sobre la unión del alma y el cuerpo, una unión natural que es la constitutiva del hombre. Habla sobre las tres vías por las que la razón descubre a Dios (Libro VIII), Causa del ser de las cosas, Luz de los espíritus y bien supremo de las voluntades. En el libro undécimo precede a Descartes con el cogito agustiniano⁶⁰, al oponer a los escépticos la inquebrantable certidumbre de la realidad personal. También trata el problema del mal en el mundo, libro XII, en el que aparece la idea del auxilio divino que lleva al bien, permitiendo Dios el mal por el bien que sabe sacar de él. En el libro XIX pone los fundamentos de la moral, desarrollando unos principios y nociones a partir de esa moral, sin ignorar que el hombre es una naturaleza. También entran algunos autores en la consideración del valor que Agustín da a las obras clásicas, cristianizando autores, como Bennett (1988), o de todo lo contrario como Casado (1954). Esto es debido a que Agustín ciertamente realiza un juicio en esta obra de las diferentes ideas de escritores de la antigüedad. En ese proceso se puede afirmar que se produce un rechazo a ciertos elementos de esa antigüedad pagana, como los presocráticos, epicureos, estoicos, pero también se valora a algunos de esos miembros, especialmente a Platón, pero también a Cicerón, o a Anaxágoras. Esto supone una aceptación del pasado pagano, una aceptación que supone cierta conversión, pero siempre, incluso en aquellos autores que son rechazados, supone una puesta en valor y su conservación.

Entrando sobre la cuestión de la ciudad de Dios, que da título a la obra, es curioso cómo Agustín no la define hasta el Libro XI:

Llamamos Ciudad de Dios a aquella de que nos testifica la Escritura que, no por azarosos cambios de los espíritus, sino por disposición de la Providencia suprema, que supera por su autoridad divina el pensamiento de todos los gentiles, acabó por sojuzgar toda suerte de humanos ingenios. Allí se escribe, en efecto: ¡Qué pregón tan glorioso para ti, ciudad de Dios! Y en otro salmo: Grande es el Señor y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo, alegría de toda la tierra. Y un poco después en el mismo salmo: Lo que habíamos oído lo hemos visto en la ciudad del Señor de los Ejércitos, en la ciudad de nuestro Dios: que Dios la ha fundado para siempre. Y también en otro salmo: El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios; el Altísimo consagra su morada. Teniendo a Dios en medio no vacila.

Con estos y otros testimonios semejantes, cuya enumeración resultaría prolija, sabemos que hay una ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser, movidos por el amor que nos inspiró su mismo Fundador. A este fundador de la ciudad santa anteponen sus dioses los ciudadanos de la terrena, ignorando que él es Dios de dioses, no de dioses falsos, esto es, impíos y soberbios. Privados éstos de la luz inmutable y común a todos, y reducidos por ello a un poder oscuro, persiguen su crédito particular, solicitando de sus engañados súbditos honores divinos. El, al contrario, es Dios de los dioses piadosos y santos, que hallan sus complacencias en estar sometidos a uno sólo, más que en tener a muchos sometidos a sí, y en adorar a Dios más que en ser adorados como dioses.

En los diez libros precedentes, con la ayuda de nuestro Rey y Señor, hemos dado respuesta, en lo posible, a los enemigos de esta santa ciudad. Al presente, reconociendo qué se espera de mí, y recordando mi compromiso, con la confianza siempre en el auxilio del mismo Rey y Señor nuestro,

60 Sobre el cogito agustiniano y su valor no trataremos por ser una cuestión netamente filosófica. La bibliografía es abundante; la obra más reciente que conocemos y que realiza un trabajo de síntesis de otras anteriores es: Horn (1997).

voy a tratar de exponer el origen, desarrollo y fines de estas dos ciudades, la terrena y la celestial, que tan íntimamente relacionadas, y en cierto modo mezcladas, ya dijimos que se hallaban en este mundo. Y ante todo diré cómo los comienzos de estas dos ciudades tuvieron un precedente en la diversidad de los ángeles. (L. XI, 1)

En esto se apoyan los que plantean que la estructuración de la obra se produce al finalizar el libro X; Incluso, como ya mencionamos, se plantea que se tratase de dos obras, que fueron posteriormente ensambladas, y que explicaría el hecho de que en algunos códices encontremos sólo los diez primeros libros, y en otros, los restantes. Pero debemos volver a insistir en la unidad de la obra, ya que en esa primera parte de diez libros encontró Agustín la mejor base para levantar la estructura de la *Ciudad de Dios*, quedando entrelazadas como un todo. De este modo es inadmisibles la idea de dos obras ensambladas.

El concepto de esas dos ciudades antitéticas no es original de san Agustín. Dicho concepto procede de una herencia que se remonta a los escritos paulinos. La diferencia con anteriores escritores es que Agustín desde el primer momento señala esa diferencia, esa antítesis fundamental entre los ciudadanos de la ciudad de Dios y los de la terrena. Esas dos ciudades son descritas en particular en los libros XI-XIV.

En las pasadas décadas múltiples autores han hecho diferentes propuestas sobre la doctrina de las dos ciudades y sus posibles fuentes. Pero, en primer lugar, deberemos distinguir lo que Agustín trata sobre ellas, y esto nos lo dice él mismo en XI, 1:

... voy a tratar de exponer el origen, desarrollo y fines de estas dos ciudades, la terrena y la celestial, que tan íntimamente relacionadas, y en cierto modo mezcladas, ya dijimos que se hallaban en este mundo.

La narración bíblica es la que revela el origen de la ciudad de Dios en el mundo de los ángeles. La ciudad terrena se origina a causa de la rebelión de los ángeles caídos contra Dios, antes de la creación del hombre. Estas dos sociedades son tan opuestas como la luz a la oscuridad⁶¹.

En el libro XII, Agustín distingue esas dos entidades; una, formada por los ángeles buenos y los hombres justos, la otra, formada de los demonios y los hombres corrompidos. Cuando trata en este libro de la cuestión del hombre, señala que ya en el propio hombre encontraba Dios esas dos ciudades, que sin embargo estarían establecidas desde antes de la creación del hombre, puesto que son ciudades compartidas con los ángeles.

El libro XIII desarrolla la caída del primer hombre y su caída a la mortalidad. Se trata aquí de la cuestión de la muerte de la que hablaremos detenidamente en su lugar. Sobre la muerte continúa hablando en el libro XIV, transmitida por Adán a su descendencia; Es el momento en el que habla de la condenación eterna de la que algunos hombres podrán salvarse a través de la gracia divina, un número fijado de justos⁶². Finalmente, el libro termina con la teoría de los dos amores, que constituyen las dos ciudades. El amor a Dios constituye la *Civitas Dei*, el amor a sí mismo constituye la ciudad terrena. Ese amor conducirá a la ciudad de Dios cuando se dirija hacia Él y hacia los elementos que de Él derivan (Justicia, Caridad...). El amor a sí mismo y a las cosas pasajeras del mundo es lo que caracteriza a los ciudadanos de la terrena. Aquí está apoyándose en diferentes referencias bíblicas, en la segunda a los *Corintios* 10,17 cuando dice: *El que se gloríe, gloríese en el Señor.* O en el *Salmo* 3,4; 17,2... El curso de

61 *Civ. Dei* XI, 33.

62 XI, 26; certus numerus.

ambas ciudades, en función de la historia bíblica lo desarrollará en XV-XVIII y de sus fines en XIX-XXII, continuando su fundamentación en la Biblia. Esta cuestión no debe pasarse por alto ya que en otras obras de Agustín puede aparecer con mayor importancia. De este modo, en la *Ciudad de Dios* combina su concepto con temas bíblicos como los dos Reinos, o los dos géneros de hombres, o la parábola bíblica de Jerusalén y Babilonia. De este modo la fuente real y fundamental de la teoría agustiniana de las dos ciudades la encontramos en la Biblia. Toda la bibliografía acepta la importancia de la Biblia en este aspecto.

Donde no encontramos unidad es cuando intentamos afirmar que ésta es su única fuente. Del mismo modo que en otros conceptos como *uti* y *frui*, o en su concepto de *pax*, puede que Agustín esté influenciado por otras doctrinas y tradiciones. En este sentido tenemos que volver a la discusión ya comentada del maniqueísmo, ya que escritos maniqueos como los aparecidos en Turfan, Tunhuang, Medinet Madi o en el Oasis egipcio de Dakhleh (Wurst 1996) que según Johannes van Oort⁶³ presenta múltiples paralelismos tales como en la descripción de la ciudad terrena, o la división de la historia en tres épocas; *initium, medium, finis* de la *Epistula fundamenti* de Manes con el *exortus, excursus, debiti fines* de Agustín en XI, 1. Pero el mismo profesor van Oort plantea sus reservas en si realmente podemos hablar de maniqueísmo en Agustín, ya que parece más coherente pensar que ambos, Agustín y Manes, están influenciados por la misma tradición. Especialmente tras los descubrimientos sobre los círculos y las influencias judeo-cristianas de Manes.

Otra línea de investigadores que comienza con T. Hahn (1900) parece encontrar esa argumentación de las dos ciudades en la herejía donatista; pero la única razón de los que argumentan esto es la de usar los mismos términos *corpus* y *ciuitas*, pero Agustín va mucho más allá, entendiendo la historia de la humanidad como una lucha entre esas dos ciudades, alcanzando una importancia que no aparece en los textos que de Ticonio se han conservado.

Dentro de la literatura cristiana podemos encontrar múltiples paralelismos con autores que puedan plantear esa problemática de las dos ciudades (por ejemplo Ambrosio, Lactancio, Cipriano, Tertuliano e incluso Orígenes). Todos ellos pueden haber influenciado en Agustín. Es más, la metáfora de las dos ciudades antitéticas aparece en el *Pastor de Hermas*⁶⁴ junto a otros textos que pueden ser considerados como formas arcaicas de cristianismo en los que se presentan doctrinas, imaginario y ética de origen judío. También en los textos judíos de Qumrán, en el denominado *Manual de las disciplinas* (1QS), se hace mención a dos espíritus antitéticos, dos formas opuestas, dos reinos (Duchrow, 1970), dos sociedades de buenos y malos. De hecho, señala Víctorino Capánaga (2004) parece que este tipo de doctrinas jugaban un rol en la enseñanza de los catecúmenos. La razón de esto sería la de hacer conscientes a los catecúmenos de que ser cristiano supone adquirir y tener vivencia de su ciudadanía celestial.

63 Van Oort se ha ocupado en diferentes estudios sobre la cuestión maniquea y Agustín. Schipper, H., G. / Oort, J., Van (eds.), *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis, Sermones et Epistolae. Fragmenta selecta*, 2001; Decret F., and Oort, J. van (eds.), *Augustinus, Contra Fortunatum*, 2005; Tongerloo, A. van / Oort, J. van (eds.), *The Manichaeism NOUS*, Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991; Muchos de sus artículos están disponibles en internet, como por ejemplo: Van Oort, J., Augustine and manichaeism: new discoveries, new perspectives, [http://www.up.ac.za/dspace/bitstream/2263/2551/1/VanOort_Augustine\(2006\).pdf](http://www.up.ac.za/dspace/bitstream/2263/2551/1/VanOort_Augustine(2006).pdf) (Consulta: lunes, 31 marzo 2008)

64 El *Pastor* es una alegoría escrita durante el siglo segundo, del 100 al 160 d.C. que alcanzó cierta resonancia en círculos ortodoxos y llegó a ser incluida en ciertas copias del nuevo testamento. No nos alargamos en esta línea señalando la traducción de J.B. Lightfoot, Shepherd of Hermas, accesible desde <http://www.earlychristianwritings.com/shepherd.html>, [consulta lunes 31, marzo 2008]. Lo que comentamos aquí se refleja por ejemplo en la parábola 1, al comienzo de la misma.

Tanto es así que en el primer sermón que conservamos, el día 15 de marzo, sábado, del año 391, en que fue ordenado sacerdote, exhortaba a los catecúmenos:

Honrad, amad, predicad a la santa Iglesia, vuestra madre, como a la santa ciudad de Dios, Jerusalén celestial. Ella es la que en todo este mundo crece y fructifica en esta fe, siendo la Iglesia del Dios vivo, la columna y firmamento de la verdad (1 Tim 3,15)

La catequesis primera incluía en su programa esta instrucción, presentando la ciudad de Dios en su doble vertiente, terrena y celestial. En esa instrucción se explican los artículos de la fe relativos a la creación del mundo, del hombre, de su estado de inocencia y caída, la división de los hombres, la venida del Mesías al mundo; el bautismo, las edades de los tiempos, la difusión del espíritu Santo, los fines de los buenos y malos. Con esta pedagogía el catecúmeno era injertado en el organismo de una gran sociedad, repartida en dos grupos, cuyo origen, proceso o desarrollo y último fin se declaraban sin ambages ni vacilaciones. El hombre aprendía de dónde venía, adónde iba y por dónde tenía que andar. Todo ello pertenecía a la doctrina de las dos ciudades, enlazada con su antropología religiosa.

Agustín habla, 20 años antes de comenzar la *Ciudad de Dios*, de esas dos ciudades, en *De Catechizandis Rudibus*⁶⁵ en el que dice que desarrolla la idea de mezcladas en este mundo y que serán separadas el día del juicio. También aparece esta idea en el *De vera Religione*⁶⁶, en el comentario a los salmos o al *Génesis*.

Más lejana parece la conexión con el neoplatonismo, ya que esas dos ciudades poco tienen que ver con los dos mundos platónicos del que uno es reflejo imperfecto del otro. La ciudad terrena no es una sombra de la ciudad de Dios; Agustín expresa con énfasis la antítesis entre esas dos ciudades.

Podemos afirmar que, aparte de los testimonios bíblicos, los elementos esenciales de la doctrina de las dos ciudades de Agustín están presente en las tempranas tradiciones cristianas, así como en las judías. Agustín la recibe a través de la Escrituras y a través de la antigua tradición que formaba parte de la instrucción catecumenal. Agustín recibió los elementos de esa antigua tradición pero los adapta, transformándolos, a su propia mentalidad y genio. Es en esa transformación, manifiesta en el uso del concepto de *civitas* y su campo semántico, donde queremos descubrir la mentalidad y doctrina de Agustín sobre la teología política de la Iglesia. Sobre este valor de la *Ciudad de Dios*, su valor para acercarnos a las concepciones jurídicas del santo, trataremos a continuación.

65 *Cat Rud 31: Duae itaque ciuitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die vero iudicii etiam corpore separandae...*

66 *De vera relig. 27,50: Ita sub divinae providentiae legibus administratur ut in duo genera distributum appareat.*

UNIVERSIDAD DE
MURCIA



edit.um

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA

GRUPO DE INVESTIGACIÓN
«ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO»

cepoAt

UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía

CM
CAJAMURCIA

2014-2015