

San Agustín

Ernesto Priani Saisó*

Rafael Ángel Gómez Choreño*

Toda discusión sobre el tema de la justicia, la igualdad y la exclusión en san Agustín de Hipona tendría que partir del papel crucial que su pensamiento juega en la reubicación del cristiano dentro de la urbe. Y es que con él, el creyente pasará de ser un excluido/autoexcluido de la ciudad imperial –como el converso es presentado por san Pablo en la primera carta a los Corintios– a ser un ciudadano de pleno derecho de una ciudad que emerge en él y que aspira a regir un nuevo imperio universal.

Es cierto que las primeras preocupaciones de san Agustín sobre el tema de la justicia, particularmente sobre la “justicia divina” y el “hombre justo” son tempranas y que se continúan, al final de su juventud, en las *Enarraciones sobre los Salmos*. Pero ninguna de estas reflexiones es comparable a la que emprenderá en *La Ciudad de Dios*, tanto en función de su profundidad y extensión, como en su impacto histórico en la construcción de la cristiandad. A final de cuentas, la gran novedad en la reflexión sobre la justicia en *De civitate Dei* es que ya no es abordada desde la perspectiva de la transformación interior que supone la adopción de la vida religiosa, sino desde la transformación total del espacio de la urbe, hasta su desdoblamiento en la ciudad celeste.

De hecho, el proyecto agustiniano de una ciudad de Dios consiste en la concepción de un nuevo orden urbano –en oposición al orden existente en la Roma pagana–, en el cual los términos de justicia, igualdad y exclusión adquieren un sentido completamente nuevo y una dimensión que ya no sólo es filosófica, sino también teológica, política y eclesiástica.

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

En las páginas que siguen, la intención es mostrar que la reflexión de Agustín sobre la justicia tiene un emplazamiento: la ciudad; y este hecho le da, en primer lugar, una dimensión histórica y, después, una dimensión trascendente. Para el Agustín de *La Ciudad de Dios*, la justicia se manifiesta en un acontecimiento, que es la toma de Roma por Alarico. Ocasión ésta, en la cual la justicia es, al mismo tiempo, vehículo de castigo y de redención. Oportunidad para la conversión verdadera y para la visión de la ciudad divina, que es la realización última de la justicia en un plano ya celeste.

En el tránsito que significa el paso de la ciudad terrena a la ciudad divina, hay un proceso de resignificación y relocalización del cristiano dentro de la ciudad. Ya no será un excluido sino un ciudadano inmerso en un proyecto de redención, ya no de él solo sino de la ciudad y del mundo, a través de la realización de la Jerusalén Celeste que Agustín identifica con la propia Iglesia como espacio y como institución.

Así, el problema de la justicia en Agustín adquiere las dimensiones de una empresa teológica/política/eclesial de alcance universal, que ha sido uno de los pilares programáticos en el desarrollo de la cristiandad, y cuyas consecuencias ideológicas y prácticas todavía es posible apreciar hoy.

Extraños en la urbe

El primer cristianismo es, ante todo, un fenómeno urbano. Como sostiene Wayne A. Meeks, "Crece y se forma en vinculación estrecha con la naturaleza de las ciudades griegas en las provincias romanas y en los barrios griegos de la propia Roma".¹

Pero no es sólo la localización espacial de las comunidades cristianas lo que las hace ser un movimiento urbano. En realidad, la razón es que el cristianismo se presenta a sí mismo como una modificación de la relación del hombre con otros hombres y con el lugar donde habita. Y es que en efecto, la conversión al cristianismo era vista como un acto que trastocaba la relación del converso con su ciudad, entendida aquí en el más amplio sentido de comunidad espacial, de costumbres y de gobierno. Simplemente, al convertirse, los hombres se volvían extranjeros ahí donde llevaban y llevarían cotidianamente su vida.

Por otro lado, esta "alienación", producto de la adquisición de una fe, no es privativa del cristiano. La mayor parte de los movimientos religiosos contemporáneos al cristianismo primitivo tenían como característica un sentimiento semejante de "no pertenencia", de extranjería. Sólo que a diferencia de posturas más radicales, que percibían al converso como un extraño que reacciona contra el mundo en el que vive y que siente la "necesidad de evadirse, de 'salir' de él, de liberarse de su abrazo",² el cristianismo es un movimiento que circunscribe su "alienación" al ámbito propio de la ciudad. El suyo no es un problema de "ser otro" en relación con el mundo que lo rodea, sino el de ser, al mismo tiempo, habitante de dos ciudades.

El ambivalente camino intermedio donde la mayoría (de los cristianos) preferían colocarse no está mejor expresado ni de manera más elocuente que en la apología anónima llamada la *Carta de Diogenes*, en la cual se explica que "los Cristianos no difieren de otras personas ni por su tierra, su lengua o sus costumbres, pues ellos no habitan sus propias ciudades en alguna otra parte, ni utilizan un dialecto exótico, ni practican una forma inusual de vida". Paradójicamente —continúa la carta— los cristianos mantienen las costumbres locales, "ya sea que vivan en ciudades griegas o bárbaras", en las que de alguna manera y al mismo tiempo demuestran "el establecimiento admirable y maravilloso de su propia República".³

En este sentido, y como lo muestra claramente la carta de san Pablo en la que éste ofrece a los cristianos la promesa de una ciudad que les sea propia, el converso al cristianismo es, en un principio, una suerte de "inmigrante espiritual" en una tierra conocida. Un extraño en su propia urbe, un extranjero y un paisano. Pero esta condición ambivalente y ambigua enmarca para Meeks un problema inicial: "¿Dónde está su comunidad constituida, la *politeia* de la cual son responsables, cuyas leyes debe obedecer, cuyas costumbres deben dar forma a su vida? ¿Está en el cielo, como escribe Pablo a los Filipenses? ¿O es una constitución alternativa que debe ser realizada en las comunidades en la tierra?"⁴

Y esto es crucial, sin duda, para entender cualquier reflexión sobre el tema de la justicia: ¿cuál es el espacio de la justicia? ¿Es éste, el cielo,

² H. Ch. Puech, *En torno a la Gnosis I*, trad. de F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1982, p. 15.

³ W. A. Meeks, *op. cit.*, p. 50.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹ W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 37.

donde está puesta la esperanza, o lo es el mundo, la ciudad, que hay que transformar como parte de un proyecto de transformación política?

El problema, más que teórico o programático, es en principio una auténtica tensión individual para el cristiano converso. Para él, la ciudad aparece, por un lado, como un espacio organizado al que "no pertenece" y, por otro, como un "lugar de enfrentamiento" o un "espacio en disputa", en el que se ponía a prueba la fortaleza de sus convicciones. Pero esta "no pertenencia" hace que la ciudad también sea una imagen interior que lo ligaba a una comunidad espiritual de cuyas virtudes era portavoz, realizador y a la vez prueba viva de sus promesas. En suma, el converso vivía una ciudad desdoblada en distintas dimensiones a partir de la "posición de exclusión" ocupada por él: la ciudad a la que no pertenece, la que le es hostil, la que puede transformar, la que puede convertirlo, la que lo conduce a la salvación. Y en la que la justicia y la igualdad son puestas en juego, precisamente como dimensiones de la relación que el converso guarda con ella. La injusticia de la hostilidad y la persecución, el señalamiento que supone todo reconocimiento de la diferencia. Pero también la comunidad espiritual, la igualdad de los que comulgan, la justicia de quienes avanzan a su salvación.

Si algo hay que subrayar aquí es, por supuesto, el lugar que el cristiano ocupa en el emplazamiento de la *civitas* en que se desdobra. Sobre todo, señalar que en el caso particular del cristianismo primitivo, su posición es la del excluido, la del hombre doblemente alienado, ya sea por actividad propia –como resultado radical de su conversión– o por la acción comunitaria de los paganos –su marginación llevada a cabo por los no cristianos hasta el extremo de la persecución. Y lo hacemos precisamente porque es esa posición de excluido la que sufrirá un cambio radical a partir de Agustín.

La ciudad castigada

El año de 410 es de extraordinaria significación para el mundo antiguo. Ese año las invasiones visigodas llegaron hasta Roma y la saquearon. Pero el hecho, más allá de sus consecuencias históricas, políticas y sociales, tiene una significación simbólica portentosa.

Roma no era ya la capital del imperio, pero su caída representa un hecho que cuestiona la idea dominante entonces, pese a todo, de la grandeza y superioridad de la cultura romana. Desde este punto de

vista, la verdadera catástrofe no es la violencia contra los habitantes de la urbe romana, algo terrible pero finalmente transitorio, sino el definitivo desmoronamiento de la idea de la superioridad romana. Tras el año 410, Roma no será más la sociedad a imitar, y su predominio, incluso simbólico, tendrá que dejar paso a una nueva realidad que no la tiene ya como modelo. Una realidad en la que al fin podrá ver la luz algo que desde hace tiempo venía gestándose: el que los cristianos estén construyendo una nueva ciudad dentro de la urbe.

La *Ciudad de Dios* es, según Peter Brown, un ajuste de cuentas de Agustín con una cierta clase de paganismo, un paganismo culto y anacrónico, representado por la aristocracia romana emigrada a Cartago tras las invasiones.⁵ Se trata de una venganza que consistirá en mostrar que "las virtudes que los romanos habían atribuido a sus héroes se harían realidad solamente en los ciudadanos de esta otra ciudad; y que únicamente dentro de los muros de la Jerusalén Celestial es donde podía conseguirse la noble definición de Cicerón de la esencia de la República romana".⁶

Y es que, en efecto, lo que Agustín pretende es dar cuenta de la emergencia de los cristianos dentro de la urbe, y por tanto, de su relocalización dentro de ella, su nueva centralidad –diferente a la exclusión de la que habían sido objeto–. En este sentido, su intención es mostrar que son ellos, y no los romanos, quienes encarnan la verdadera virtud cívica, por la que son justos ciudadanos de una ciudad verdaderamente justa.⁷ Así, por ejemplo, dice lo siguiente:

Ya he explicado suficientemente, según mis posibilidades, cuáles han sido las razones por las que el Dios único, verdadero y justo, ha prestado su ayuda a los romanos, que fueron buenos según ciertos criterios de la ciudad terrena, para conseguir la Gloria de tan grandioso imperio. Con todo, pueden existir otras causas ocultas según los diversos merecimientos del humano linaje, conocidas más por Dios que por nosotros. De hecho, entre las personas auténticamente religiosas es incontrovertible que sin la verdadera piedad, es decir, sin el auténtico culto al Dios verdadero,

⁵ Cf. P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, trad. de Santiago y Ma. Rosa Tovar, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 395 y ss.

⁶ *Ibid.*, p. 409.

⁷ Cf. Agustín, "La Ciudad de Dios", en *Obras completas* xvi y xvii, trad. de S. Santamaría y M. Fuertes Lanero, edición bilingüe, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 171 y 172, 2000 y 1998, xix, 21,1-2 (BAC 172,608-612); y xix, 25 (BAC 172,625).

nadie es capaz de poseer la verdadera virtud, y ésta deja de ser verdadera cuando se supedita a la Gloria humana. En cuanto a los que no son ciudadanos de la ciudad eterna, llamada por nuestras sagradas letras Ciudad de Dios, son más útiles a la ciudad terrena cuando poseen la virtud, aunque nada más sea la Gloria humana, que cuando ni siquiera ésta poseen.⁸

Es a partir de las invasiones del 410 donde Agustín ve la ocasión de evidenciar ese trastocamiento de las posiciones, y no es fortuito que haya comenzado su colosal *De civitate Dei* haciendo frente a un argumento que, hemos de pensar, era sostenido por esa aristocracia pagana emigrada, literalmente expulsada de la ciudad, según el cual, las invasiones eran un “castigo divino” que los romanos tenían que padecer y soportar por haber permitido la supresión del culto público a sus viejas divinidades.⁹

Agustín, en principio, estaba de acuerdo con este diagnóstico, también él creía que se trataba de un castigo divino. Sólo que, desde su punto de vista, el motivo del castigo era otro: los romanos no habían sido castigados debido a la supresión de culto público de sus dioses, sino debido a su indolencia frente a los más diversos crímenes y pecados que tuvieron lugar en Roma desde la fundación misma de la urbe.¹⁰ Y es que el problema último de Roma, para el santo, es el haber adorado e imitado, irreflexivamente, la conducta inmoral de unos “dioses injustos”, incapaces de una verdadera justicia.¹¹

De este modo, la reconstrucción de la historia de la urbe romana en *La Ciudad de Dios* sigue precisamente este patrón: mostrar “que la justicia nunca prevaleció en Roma, lo que implica que los nobles ciudadanos de la República romana nunca fueron justos...”¹² Y subrayamos

⁸ Agustín, *La Ciudad de Dios* v, 19 (BAC 171,350). Esta es una respuesta dirigida a los aristócratas romanos que habían decidido apoyar sus críticas al cristianismo en las viejas ideas de Juliano, quien afirmaba que las virtudes romanas eran suficientes para explicar la grandeza del Imperio romano, por lo cual los romanos no habían necesitado ni necesitarían del Dios cristiano para recuperar y conservar la gloria del Imperio entre los hombres. (Cf. Juliano, *Elogio del emperador Constancio*, Madrid, Gredos, Biblioteca Básica Gredos 149, y *Contra los galileos*, Madrid, Gredos, Biblioteca Básica Gredos 148.) También se puede revisar *La Ciudad de Dios* XIX, 25, ya que ahí expone este mismo argumento, aunque con algunas variantes bastante interesantes.

⁹ Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios* I, 1 (BAC 171,5-7); I, 36 (BAC 171,76-77); II, 2 (BAC 171,80-82) y III, 31 (BAC 171,217-220), entre otros pasajes.

¹⁰ Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios* III, 6 (BAC 171,154-156).

¹¹ Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios* II, 25, 1-2 (BAC 171,117-119); II, 20 (BAC 171,117-119).

¹² P. Weithman, “Augustine’s political philosophy”, en E. Stump y N. Kretzmann (comp.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Londres, Cambridge University Press, 2001, p. 242.

esto último porque el argumento, llevado al extremo de la “injusticia” de los ciudadanos, pone en el corazón mismo de la “ciudadanía romana” la perversión que desbarata su grandeza. La cita es extensa pero deja ver claramente el espíritu con que Agustín escribe:

¡Oh inteligencias que ya no entienden! ¿Qué equivocación es ésta; mejor dicho, qué frenesí es éste? Según nuestras noticias, mientras todos los pueblos de Oriente y las ciudades más relevantes de los lugares más remotos de la tierra lamentan vuestro desastre, y declaran público luto, y se muestran inconsolables, vosotros, ¡a buscar teatros, a meteros en ellos y a abarrotarlos para volverlos todavía más estúpidos de lo que eran antes! Era esta bajeza y esta peste de vuestras almas, esta perversión de la integridad y de la honradez la que temía en vosotros Escipión cuando ponía el veto a la construcción de teatros, cuando veía que la prosperidad os podía sumir en la corrupción, cuando se negaba a que estuvierais asegurados del terror enemigo. Nunca creyó él en la felicidad de un Estado de erguidas murallas, pero arruinadas costumbres. Sin embargo, en vosotros tuvo más poder la seducción impía de los demonios que las advertencias de los hombres precavidos. Por eso los males que cometéis no queréis que se os imputen, mientras que los males que padecéis se los imputáis vosotros al cristianismo.¹³

A final de cuentas, la conducta de los ciudadanos romanos ante el desastre es sólo un ejemplo de lo que fue –según el de Hipona– la historia de su propia organización como sociedad urbana: sin importar los exhortos y las preocupaciones virtuosas de sus grandes ciudadanos, los romanos de a pie se entregan a la seducción de los demonios,¹⁴ que no es otra cosa que la ceguera de sus propios dioses, lo mismo ante la injusticia que frente a la catástrofe. La ciudad de Roma, pues, había sido y todavía era esencialmente injusta, en ella todavía domina la representación misma de la “seducción” por la vida transitoria y los placeres carnales. Y precisamente por ello, es claro objeto de la justicia divina que, a modo de castigo, le hace padecer los acontecimientos que tienen lugar en el año 410.

¹³ Agustín, *La Ciudad de Dios*, I, 33 (BAC 171,73).

¹⁴ Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios* II, 23, 1-2 (BAC 171,128-131). Pero sobre la creencia de Agustín en los demonios y su relación con la impiedad y la injusticia humana también se pueden consultar: XX, 11 (BAC 172,673-675); XX, 12 (BAC 172,676-677); XX, 13 (BAC 172,677-680); XX, 14 (BAC 172,680-683); XX, 19 (BAC 172,694-700).

La paradoja de la justicia

La discusión sobre el verdadero significado de lo ocurrido en el año 410 es una de las reflexiones más ricas de Agustín en *La Ciudad de Dios*. Comienza, por decirlo de algún modo, reparando en que si bien la invasión a Roma fue un justo castigo por la naturaleza injusta de la ciudad y de sus ciudadanos, hay un detalle: no fueron los romanos los únicos ciudadanos que padecieron los infortunios de la crueldad de las tropas de Alarico. A la par de ellos, también los cristianos sufrieron vejaciones a manos de los invasores. Agustín sabía que era comprensible preguntarse cosas como: ¿por qué todos tienen que padecer los mismos castigos si hay algunos hombres que son justos y piadosos? ¿Acaso éstos no merecían una suerte distinta como premio a su rectitud? Y comprendía mejor que otros trataran de cuestionar, como muchos se atrevieron a hacerlo, ¿porqué Dios no perdonó a Roma si en ella vivían muchos fieles cristianos? ¿Acaso no era cierto que muchos de ellos eran santos y justos, y que justo por ello habían tenido que padecer males y maltratos?¹⁵

Como es fácil de entender, el punto se vuelve esencial en muchos sentidos. Pues en el fondo, se trata de un tema que abre, sin más, una serie de cuestiones que podían ser utilizadas como argumento en contra de la fe cristiana, pues si en efecto, el Dios cristiano no hace excepciones ni con los santos ni con los justos, entonces los cristianos eran devotos de un Dios que los hace padecer iguales infortunios que a los demás, sin ninguna ventaja aparente frente a otros dioses. Pero estas mismas cuestiones serán utilizadas por el de Hipona para subrayar precisamente el significado de los acontecimientos del año 410 como una manifestación de la perfección de la justicia de Dios. Un Dios cuya justicia se manifiesta como equidad en el castigo, y no sólo en la fe.¹⁶ De acuerdo con esto, el "Dios justo" de Agustín es equitativo, no porque todos los hombres crean en él y le rindan culto, sino porque todos, sin excepción, habrán de ser juzgados por él con el mismo criterio y reprendidos con iguales castigos.

¹⁵ Cf. Agustín, "La devastación de Roma", en *Obras completas xl. Escritos varios 2*, trad. de T. C. Madrid, edición bilingüe, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 551, 1995, II, 2 (BAC 551,516-519); V, 5 (BAC 551,523-524) y VI, 6 (BAC 551,525).

¹⁶ Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios* I, 8, 1-2 (BAC 171,17-19); I, 9, 1-3 (BAC 171,19-23); XX, 2 (BAC 172,635-637); XX, 3 (BAC 172,648-652).

Sí, los sufrimientos que los cristianos han vivido a la par que los paganos son prueba de que el cristiano es un Dios cuya justicia no admite ni excepciones ni injusticias. Y explica Agustín: "Sufren juntos no porque juntamente lleven una vida depravada, sino porque juntos aman la vida presente. No con la misma intensidad, pero sí juntos. Y los buenos deberían menospreciarla para que los otros, enmendados con la reprensión, alcanzasen la vida eterna".¹⁷

Así, tenemos que entender que el sufrimiento común de las desventuras de la vida, como la invasión de los crueles visigodos a Roma, tiene un fundamento, el amor a la vida presente, y una finalidad, la enmienda a través de la reprensión.

Pero antes de avanzar más conviene detenerse a preguntar por las razones en las cuales Agustín funda la equidad en el castigo como cualidad de la justicia divina.

Lo terreno y la vida presente

La justicia divina no hace distinguos. Se ejerce por igual sobre el bueno que sobre el malo. Su naturaleza es pues aquella de la equidad, que es precisamente el atributo que distingue a Dios de los dioses paganos –y de los demonios– que otorgan sus favores y castigos al capricho y al azar. Lo implacable de la justicia del Dios cristiano, por lo que es superior en virtud tanto como en poder respecto a los dioses romanos, es que no favorece a nadie en la tierra. Y subrayemos esto último, en la tierra.

Agustín fundamenta la equidad de la justicia de Dios en un corte entre dos horizontes: el terreno y el celeste. Se trata aquí de un corte axiológico, según el cual, la tierra tiene un valor opuesto a aquel del cielo. Esto quiere decir –y lo subrayamos– que lo terrestre es un valor "antagónico" –no inferior, ni menor– en relación con lo celeste.

La idea es una supervivencia en san Agustín de la forma de problematización de la existencia terrenal planteada por el gnosticismo, pero particularmente, por las fuentes maniqueas. No entraremos aquí a describir con detalle el sistema de Maní, labor por lo demás extensa, pero sí nos interesa rescatar algunas cosas en aras de hacer más clara la posición del santo de Hipona.

¹⁷ Agustín, *La Ciudad de Dios* I, 9, 3 (BAC 171,22-23).

En primer lugar, conviene detenerse en la idea de lo terreno. Ésta no se reduce al espacio físico y material de la tierra, no es propiamente *Hyle* en el sentido de los griegos, como mera materialidad pasiva, inferior en la escala de la existencia a las formas ideales.¹⁸ Lo terreno en realidad es un modo de existir caracterizado por la temporalidad, la finitud y, por ende, el sufrimiento, propiedades todas éstas que hacen que lo terrestre sea calificado como “malo” o con cualidades “malignas” para el gnosticismo en general, pero con mayor énfasis e implicaciones cosmológicas, para el maniqueísmo.¹⁹

En contraste, lo celeste es la otra esfera de la existencia que tiene propiedades claramente opuestas a lo terreno: es atemporal, eterna y gozosa. Así, lo terreno y lo celeste aparecen como opuestos en condiciones de igualdad, pues no se trata de formas superiores o inferiores de existencia sino, estrictamente hablando, de dos maneras de existir antagónicas.

Agustín conserva el corte y la oposición entre lo terreno y lo celeste, que se mantiene de manera por demás elocuente en el desarrollo metafórico de las dos ciudades: Roma, por una parte, como ciudad terrena, y Jerusalén como la ciudad celeste. En ellas, Agustín conserva el antagonismo entre opuestos iguales, aunque introduce algunas diferencias.

Para los gnósticos maniqueos, lo terreno será un principio activo que deliberadamente trata de seducir a los hombres para conducirlos hacia la maldad, y por esa razón es fundamento de la lucha cósmica entre dos principios opuestos. Pero Agustín no cree que lo terreno sea un principio activo. De hecho, ha transferido esa actividad –la de seducción que conduce a la maldad terrena– de un principio extrínseco al hombre a la capacidad de elección de la voluntad humana. En efecto, lo terreno se presenta, sobre todo en *De libero arbitrio*,²⁰ como producto de la voluntad, pues ahí, Agustín “quiere enfatizar la responsabilidad atribuida a la humanidad en la creación y el mantenimiento del mal en el mundo”.²¹

Y este motivo se mantiene en *La Ciudad de Dios*:

Dios es autor de las naturalezas y no de los vicios, creó al hombre recto; pero él, pervertido espontáneamente y justamente castigado, engendró hijos pervertidos y castigados... Así, por el mal uso del libre albedrío, nacieron esta serie de calamidades que, en un eslabonamiento de desdichas, conducen al género humano, de origen depravado y como de raíz corrompida, hasta la destrucción de la muerte segunda, que no tiene fin, con la excepción de los que por la gracia de Dios se han liberado.²²

Lo terrenal, pues, es una construcción completamente humana. Está enraizado en la naturaleza misma del hombre; es, por decirlo así, “lo humano”. Es aquello que separa al hombre de Dios de una manera radical, casi absoluta, y lo condena a la “destrucción de la muerte segunda”.²³ En la medida en que el romano y el cristiano son hombres, son terrenos y alimentan un amor por la vida transitoria de la carne y del deseo –asunto, por lo demás, propio de aquellos que han nacido en la carne–. Pero por eso Dios los trata igual. Porque aquel, más allá de cualquier condición imperfecta, no hace diferencia en aquellos que viven en la tierra: todos son pecadores.²⁴

Por ello, la justicia tiene en Agustín, como otro de sus rasgos característicos además de la equidad, el manifestarse como castigo. Precisamente porque, al no hacer Dios ninguna diferencia entre los hombres, los castiga por igual. Pero es obvio que Dios no sería justo si sólo el castigo fuera equitativo. Para una justicia perfecta, la oportunidad de salvación tendría que ser igualmente equitativa. Y la paradoja de la justicia en san Agustín radica precisamente en esto: que es por la vía de la equidad del castigo que se produce la equidad en la salvación.

¹⁸ Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIII, 14 (BAC 172, 25-26).

¹⁹ Cf. *ibid.*, XIV, 1-4 (BAC 172, 63-73); y para comparar esto con la especificidad de la muerte primera XIII, 8 (BAC 172, 14-15); XIII, 12 (BAC, 172, 23-24); y XIII, 15 (BAC 172, 26-28).

²⁰ No debe pasarse por alto el tema del pecado original en Agustín. El pecado original es la razón por la que el hombre no puede, por sus propios méritos, alcanzar la salvación, requiriendo así la mediación de la Gracia. Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios* XIV, 11-12 (BAC 172, 95-100); XXII, 22, 1-4 (BAC 172, 913-919); y “La perfección de la justicia del hombre”, en *Obras completas XXXV: Escritos antipelagianos* 3, trad., introd. y notas de T. C. Madrid, edición bilingüe, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 457, 1984 II-VII (BAC 457, 175-189).

¹⁸ Cf. H. Jonas, *La religión gnóstica*, trad. de Menchú Gutiérrez, Madrid, Siruela, 2000, p. 233.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 233 y ss.

²⁰ Cf. Agustín, “El libre albedrío”, en *Obras completas III. Obras filosóficas*, introd. y notas de V. Capánaga, trad. de E. Seijas, rev. y corr. por S. Santamaría del Río, quinta edición bilingüe, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 21, 1982, I, 89-98 (BAC 21, 248-253); I, 114-118 (BAC 21, 260-261); II, 201-205 (BAC 21, 336-338); y III, 42-56 (BAC 21, 355-359).

²¹ J. Irwin, “Augustine and the impossibility of moral action”, en *Minerva-An Internet Journal of Philosophy*, vol. 6, 2002, p. 4, <http://www.ul.ie/~philos/index.html>.

Justicia: castigo y salvación

Para entender el fin último de la justicia, que ha de conducir al hombre hacia la salvación, hay que partir de lo siguiente: el castigo es el mecanismo a través del cual, aquí en la tierra, se distingue a los cristianos de los paganos. Pues según como vivan el castigo, se puede saber quiénes son los que se encaminan a la luz, y cuáles los que se enfilan a la condenación. Agustín lo dice así en *La Ciudad de Dios*:

no porque buenos y malos hayan sufrido las mismas pruebas, vamos a negar la distinción entre ellos. Bien se compagina la semejanza de los atribulados con la semejanza de las tribulaciones. Y aunque estén sufriendo el mismo tormento, no por ello son idénticos la virtud y el vicio [...] De aquí que, en idénticas pruebas, los malos abominan y blasfeman de Dios; en cambio, le suplican y no cesan de alabarle los buenos. He aquí lo que interesa: no la clase de sufrimientos, sino cómo los sufre cada uno. Agitados con igual movimiento, el ceno despide un hedor insufrible, y el ungüento una suave fragancia.²⁵

La nota a subrayar aquí, por supuesto, es la forma en que el castigo permite que los buenos y los malos se distingan. Pero el segundo punto importante a destacar es que, justo en la medida en que permite esta distinción, el castigo se constituye en vehículo de redención. En efecto, debemos entender el castigo con un doble significado en Agustín: porque es luz para los que ven, o para quienes a oscuras buscan la luz, y caligine para los que ya están sumergidos en las tinieblas.

Esta doble significación del castigo está reflejada en un dato importante para el de Hipona: Dios no destruyó a Roma como a Sodoma. Los acontecimientos del año 410 hay que entenderlos como un castigo para que, por vía de la penitencia y la confesión de sus pecados, tomara el camino de la única justicia verdadera.²⁶ Por eso escribe Agustín que, “dos son las formas de abatir a los pecadores: una como a los sodomitas, en que las personas mismas sufren el castigo de sus propios pecados, y otra como la de los ninivitas, en la que quedan destruidos los pecados de las mismas personas por la penitencia”.²⁷ En este sentido,

²⁵ Agustín, *La Ciudad de Dios* I, 8, 2 (BAC 171,19).

²⁶ Cf. *ibid.*, I, 34 (BAC 171,74); y *La devastación de Roma* VII, 8 (BAC 551, 527-528).

²⁷ Agustín, *La Ciudad de Dios* XXI, 24, 4 (BAC 172,817). Cf. *La devastación de Roma* VI, 6-7 y VII, 8 (BAC 551,525-528).

Roma ha sido castigada no con la finalidad de que las personas mismas sufran el castigo de sus pecados, sino para que, advertidos, busquen la salvación a través de la conversión y la penitencia.²⁸

Y esta última significación de la invasión de Alarico, nos conduce a descubrir la función última que tiene la justicia en san Agustín: conducir a los hombres hacia el Dios verdadero e impedírselo a quienes blasfeman contra él. En este sentido, la justicia divina que tiene en los hombres manifestaciones históricas como la destrucción de Roma, no persigue otra cosa que la de servir de mediadora para la salvación de los hombres buenos, junto con la condenación de los malvados.²⁹

De este modo, queda completado el círculo de la justicia que comienza con el castigo equitativo de la ciudad terrena como un acto de purificación y redención, de donde han de emerger purificados los hombres justos y buenos que han sabido atender el llamado divino, el del único Dios verdadero, para habitar la ciudad celeste.

El ciudadano y el excluido

Pero, ¿cuál es esta ciudad celeste, a cuya visión y ciudadanía nos conduce la acción de penitencia y redención de la justicia? Así la describe Agustín:

Se trata de una ciudad eterna: allí no nace nadie, porque nadie muere; allí reina la verdadera y plena felicidad (que no es diosa, sino un don de Dios); de ella, como prenda de su posesión, hemos recibido la fe para el tiempo en que, peregrinos, suspiramos por su hermosura; allí no sale el sol sobre malos y buenos: sólo hay un sol, el sol de justicia, que protege a los buenos; allí no habrá que hacer grandes esfuerzos para enriquecer el erario público a expensas de las fortunas privadas: la verdad es común tesoro.³⁰

Detengámonos un momento en este párrafo. Es importante destacar que Agustín señala que, no obstante ser celeste, el cristiano puede ser ciudadano de Jerusalén aun durante su peregrinaje en la tierra —la fe es “la prenda de la posesión”—. Pero, para comprender mejor las implicaciones de esta idea, demos un paso atrás.

²⁸ Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios* XVIII, 44 (BAC 172,508-510).

²⁹ Cf. Agustín, *La devastación de Roma* VII, 8 (BAC 551,527-528).

³⁰ Agustín, *La Ciudad de Dios* V, 16 (BAC 171,336-337).

Como ya se dijo al principio de este ensayo, el dilema de los primeros cristianos estribaba en saber “dónde estaba la *politeia* de la cual era responsable y cuyas leyes debía obedecer”, pues algunos decían que se encontraba en el cielo y otros, que se trataba de un proyecto por realizar en la tierra. El contexto en que este dilema se hacía manifiesto es uno en que el converso mismo se entendía como un extranjero en la propia urbe, haciéndolo apartarse, como resultado de la revelación y de la gracia divina, de la comunidad y las costumbres a las que pertenecía.

Pero Agustín describe un contexto completamente diferente. Uno en el que la ciudad terrena es destruida para mostrar el camino al Dios verdadero. En él, el converso no es el que se aparta de la urbe, sino la ciudad la que se desmorona para evidenciar la solidez de la fe del que se ha convertido. De modo que el lugar del converso cristiano en relación con la ciudad, es otra muy distinta a la de los primeros siglos. Ya no es él quien se “extraña” de su ciudad, sino quien ve el triunfo de su fe en la desgracia y destrucción de la ciudad, pues todo lo ve como un acto de justicia divina.

Y es que este nuevo cristiano converso ya no tiene dudas respecto a cuál es la *politeia* de la que es responsable y cuyas leyes ha de obedecer. Es la “ciudad del gran Rey” que emerge de las ruinas de aquella vieja ciudad de la que él mismo ha podido atestiguar su destrucción: la Iglesia. “Aquí puede ya alguno decirme –escribe Agustín– que por Jerusalén no se ha de entender la ciudad visible, sino una metáfora, de suerte que se entienda, en sentido alegórico, toda la Iglesia eterna ya en el cielo y peregrina en parte en la tierra”.³¹

Estamos ante un nuevo punto de partida. Porque el converso es ya, con pleno derecho, ciudadano de la Jerusalén Celeste, no obstante peregrinar aún sobre la tierra. Y eso le reporta nuevas responsabilidades y nuevas obligaciones.

Volvamos un momento al contexto en que vive san Agustín. A diferencia de los primeros cristianos, los de su tiempo eran ya miembros de las más distintas élites políticas y culturales. El propio Agustín es un ejemplo de ese nuevo ciudadano de la urbe. Hijo de una familia acomodada del norte de África, y con los privilegios de una educación esmerada, fue primero maniqueo en su juventud y abrazó la fe católica

³¹ Agustín, “De la unidad de la Iglesia (Epístola a los católicos contra los donatistas)”, en *Obras de san Agustín IV. Obras apologéticas*, trad. e introd. del P. Santos Santamarta, 16ª reimp. de la primera edición bilingüe, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 30, 1956, x, 26 (BAC 30,693).

hacia los 32 años, en el año 386, después de su encuentro con Ambrosio, obispo de Milán, y de la lectura del *Hortensio* de Cicerón. Luego, ya como obispo, enfrentó a maniqueos, donatistas y pelagianos.

En otras palabras, los cristianos se han vuelto ciudadanos prominentes de la urbe que, además, se ha ido poblando poco a poco de todo tipo de conversos. La ciudad que vive Agustín –no la que describe en *La Ciudad de Dios*– es una habitada por conversos de toda clase, surgidos de un sinnúmero de cultos tanto de origen católico, como de origen gnóstico, egipcio o iranio. Y esto cambia por completo la manera en que el cristiano comprende su misión y su responsabilidad con su ciudad, con su Iglesia que ahora ha de ser defendida de otras creencias que compiten con ella.

Si pudiéramos cifrar en un concepto el conjunto de las responsabilidades que, para san Agustín, debe atender el cristiano, éste sería el de propiciar la realización de la justicia divina en la tierra. Ahora, si quisiéramos comprender qué puede significar eso de modo concreto, diríamos que consistiría en dos propósitos principales: la conservación de la unidad de la Iglesia y su expansión.

Se nos ha anunciado que la Iglesia se extenderá por todo el mundo. En la Ley, los Profetas y los Salmos nos ha testificado el Señor que eso está anunciado; él mismo predijo que ella había de comenzar por Jerusalén y difundirse por todos los pueblos, y anunció, al estar para subir al cielo, que tendría testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y en toda la tierra. Los hechos siguieron a las palabras: las santas Escrituras nos testifican progresivamente su comienzo desde Jerusalén, y luego su paso a Judea y Samaria y de allí a toda la tierra, donde sigue creciendo la Iglesia hasta que llegue finalmente a conseguir el resto de los pueblos en que aún no existe...³²

Es fácil ver en *La Ciudad de Dios* una expresión de esta idea, pues la destrucción de Roma y el castigo a los paganos, es la forma en que Dios ofrece una vía de penitencia para mostrar el camino a la ciudad celeste. En este sentido, la forma de afrontar las calamidades y las penas que Dios ha deparado a los habitantes de la ciudad terrestre, con la paciencia y la esperanza en la ciudad celeste, es lo que revela la verda-

³² Agustín, *De la unidad de la Iglesia*, XII, 32 (BAC 30,711).

dera fe de los cristianos, y lo que abre la puerta a la expansión de la Iglesia. Lo que invita a los demás a formarse a su puerta.

En este sentido, la responsabilidad de los cristianos es mostrar la verdad de su fe en el sufrimiento y en el pecado. Por eso, Agustín responde a la pregunta de si el hombre debe estar sin pecado, formulada por Celestio (un pelagiano), diciendo: "Cuando vemos a un rengu que se puede curar, decimos con razón: 'Este hombre debe vivir sin cojera'. Y, si debe, es porque puede. Sin embargo, aun cuando quiera, no lo puede inmediatamente si no es curado con un tratamiento eficaz y la medicina ayuda a la voluntad. Esto mismo, por lo que se refiere tanto al pecado como a su cojera, sucede en el interior del hombre por la gracia de aquel *que no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, porque no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos*".³³

Y es que la paciencia en la enfermedad del pecado es la forma de ser del nuevo ciudadano cristiano. El que ocupa el centro de la celeste Jerusalén.

En el otro extremo se encuentra el falso converso. Aquel al que Agustín está dispuesto a arrojar de la ciudad, a expulsarlo sin titubeos ni miramientos. Se trata de aquel que atenta contra la unidad de la Iglesia, contra la comunidad misma de la ciudad celeste, contra su expansión.

Y en efecto, el falso converso –que aquí debemos entender como el cristiano que se aparta del dogma– es para el hiponense el nuevo adversario del hombre y de la Iglesia. Un adversario que además no es un enemigo cualquiera sino uno oculto dentro de la casa, cuya peligrosidad radica en que confunde y separa. Quizá por eso, la primera vez que Agustín menciona este tema en *La Ciudad de Dios*, insiste en señalar que los "miembros de la familia de Cristo y de la ciudad peregrina", así como podían encontrar a futuros compatriotas entre los paganos, sus enemigos declarados públicamente, también podían encontrarse con algunos falsos cristianos, con quienes no terminarían compartiendo la "herencia eterna de los santos", aunque se hicieran pasar exitosamente como auténticos hijos de la Iglesia durante su peregrinación, o aunque incluso así quisieran reclamarlo, porque no han querido ser verdaderos compatriotas.³⁴

En realidad son muchos los que pueden caer en la categoría de los falsos conversos. Sin embargo, los personajes en los que Agustín pien-

sa, al reflexionar sobre el tema, son los seguidores de Pelagio y Donato. Sobre todo estos últimos, porque representan un desafío directo tanto a la unidad de la Iglesia, como a su expansión. Además de ser los enemigos directos de Agustín, no sólo en el terreno ideológico, sino también en el práctico, pues la Iglesia donatista era dominante en Hipona y, en general, en África.³⁵

Para entender la complejidad de la disputa con los donatistas, vale la pena detenerse en la historia del donatismo, que es muy significativa en el contexto en que venimos hablando, así como para entender la aparición del nuevo excluido.

El fenómeno que da inicio al donatismo ocurre durante y después de las grandes persecuciones de los siglos III y IV. En ese entonces, la Iglesia cristiana tuvo que enfrentar el caso de los religiosos que, por diversos motivos, habían evitado el martirio, la tortura o la prisión, renegando de la propia fe, pero que, una vez terminada la persecución, solicitaban ser readmitidos por la Iglesia.

Esta solicitud enfrentó a dos posiciones dentro de la Iglesia católica. Por una parte, se encontraban quienes sostenían que no podían ser readmitidos bajo ninguna circunstancia, y por otra, los más moderados que consideraban que podían serlo tras el cumplimiento de alguna penitencia, siendo esta última la posición adoptada de Elvira en el año 305 por la Iglesia en el concilio. Sin embargo, el problema se produce, en el contexto de esta discusión, a la muerte de Cipriano, arzobispo de Cartago. Pues sus dos siguientes sucesores son, precisamente, apóstatas readmitidos en la Iglesia. Eso desata la oposición de Donato y un grupo de obispos, quienes comienzan desarrollando una postura claramente contraria a la readmisión de los apóstatas y promoviendo la formación de una Iglesia en que no tengan lugar los traidores, a la que identifican con la Iglesia africana. Esta posición, además de reflejarse en una doctrina acerca de los sacramentos –que sólo pueden ser otorgados por cristianos sin apostasía– también queda reflejada en una doctrina contraria a la expansión de la Iglesia. Para el donatismo, la traición es una prueba de que la promesa de la expansión ha terminado.

Para alguien que predica el triunfo de la ciudad celeste al desmoronarse la ciudad terrena, la posición donatista se presenta como el antagonista real. El que encontrándose dentro de la Iglesia, como ciudadano de la nueva ciudad, intenta detener su esplendor.

³³ Agustín, *La perfección de la justicia del hombre*, III, 5 (BAC 457, 178-179).

³⁴ Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios* I, 35 (BAC 171, 75-76).

³⁵ Cf. P. Brown, *op. cit.*, p. 276 y ss.

En este siglo perverso, en estos días calamitosos, en que la Iglesia conquista su exaltación futura por medio de la humildad presente, y es adoctrinada con el aguijón del temor, el tormento del dolor, las molestias de los trabajos y los peligros de las tentaciones, teniendo en la esperanza su único consuelo, si acierta a dar con el consuelo auténtico, se encuentran muchos réprobos mezclados con los buenos. Los unos y los otros se ven reunidos como en la red evangélica; y en este mundo, como en el mar, nadan encerrados sin discriminación en las redes hasta llegar a la orilla, donde los malos serán separados de los buenos, y en los buenos como en su templo sea Dios todo para todos.³⁶

El que es desplazado, el que es llevado al extremo del "extrañamiento" es, sorprendentemente, no el pagano entre cuyas filas se busca la redención de nuevos cristianos, sino aquel que, diciendo abrazar la fe de Cristo, la abraza falsamente. Y esto obedece al cambio en la localización del cristiano dentro de la urbe.

Al ser él el nuevo centro, es capaz de distinguir entre todos diferentes tipos de hombres: los que pueden ser objeto de conversión y los que, habiéndose convertido, no lo han hecho a la verdadera fe. Los primeros son aquellos sobre los cuales se puede expandir la luz del verbo. Los últimos son aquellos que ya no aspiran a la redención porque, habiendo visto la luz, han renegado de ella.

Y no está por demás señalar que esto remata el programa político, teológico y eclesiástico de san Agustín. El de Hipona no busca sólo la redención individual de los cristianos, quiere la redención de la ciudad y del *orbe* todo. Pero no sólo como una rendición ante la luz verdadera de Dios, sino como la adopción disciplinada de las "leyes espirituales" que conforman la comunidad de la Iglesia. En dos palabras, unidad y expansión.

Es así que la justicia muestra sus dos caras. La que en la catástrofe abre la puerta a la redención de los paganos, y la que se aplica a los que, pareciendo redimidos, faltan a las normas de la ciudad. Para ellos está la condena de la persecución y la expulsión definitiva.³⁷

La frase que sigue: *Y los que no habían rendido homenaje a la fiera ni a su imagen, y no habían llevado su marca en la frente ni en la mano*, la debe-

³⁶ Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios* XVIII, 49 (BAC 172, 522-523).

³⁷ Sabemos que es a raíz de su participación en la disputa con los donatistas, y a partir de la violencia ejercida por éstos contra los católicos, que Agustín abandona su posición de no coacción religiosa. Cf. P. Weithman, *op. cit.*, p. 242.

mos tomar como dicha de los vivos y los muertos juntamente. ¿Cuál puede ser esta "fiera"? Por más que se deba reflexionar atentamente no se contradice con la recta fe el ver en ella la ciudad impía y el pueblo de los descreídos, contrario al pueblo fiel y a la ciudad de Dios. Su imagen me parece ser un disfraz, es decir, el que hay en esos hombres que parecen profesar la fe y viven como infieles. Fingen ser lo que no son; se llaman cristianos, pero no por su parecido auténtico, sino por una fingida imagen. Pertenecen a esta misma bestia no sólo los declarados enemigos del nombre de Cristo y de su gloriosísima ciudad, sino también la cizaña, que al final del mundo ha de ser arrancada de su reino, la Iglesia.³⁸

Pero esa persecución y esa condena para arrancar la cizaña ¿tienen algún límite? Entramos aquí a una de las cuestiones más delicadas y controversiales del pensamiento de san Agustín, la que lidia con el tema del uso de la violencia como mecanismo de coerción religiosa, y la guerra como medio de defensa de la cristiandad.

Es durante su disputa con los donatistas que Agustín enfrenta por primera vez el uso de la violencia como parte de una disputa religiosa, pues los seguidores de Donato no dudaban en utilizarla en contra de los cristianos.³⁹ Ya desde entonces adoptará una posición favorable al uso de la violencia, que tendrá su versión más clara en la justificación de la guerra contra los enemigos del cristianismo. En *Contra Fausto*, escribe Agustín:

Si, al fin, la dureza humana y la voluntad torcida y extraviada entiende que hay una gran diferencia entre admitir algo por avaricia o temeridad humana, y el obedecer a la orden de Dios que conoce qué, cuándo, a quiénes permite o manda algo, qué conviene hacer o sufrir a cada uno, no se extrañe o sienta horror de que Moisés haya llevado a cabo guerras, porque si siguió respecto a ellas las órdenes divinas no lo hizo por crueldad, sino por obediencia, igual que tampoco Dios se mostraba cruel al ordenarlas, sino que daba lo que merecían a quienes lo merecían y aterraba a los dignos.⁴⁰

Y más adelante:

³⁸ Agustín, *La Ciudad de Dios* XX, 9,3 (BAC 172,669).

³⁹ P. Weithman, "Augustine's political philosophy", p. 2426.

⁴⁰ Agustín, "Contra Fausto", en *Obras completas XXXI. Escritos antimanicéas* 2, trad., introd., notas e índices de P. de Luis, edición bilingüe, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 529, 1993, XXII, 74 (BAC 529,603-604).

En cambio, la guerra que se emprende bajo la autoridad de Dios, no es lícito dudar que sea justo aceptarla para atemorizar, o aplastar o subyugar la soberbia de los mortales, si ni siquiera la que se realiza por la avaricia humana puede dañar nada ni al Dios incorruptible, ni a sus santos. Antes bien, se descubre que les aprovecha incluso para ejercitar la paciencia, para humillar el alma y para soportar la disciplina paterna.⁴¹

La justificación de la idea de la guerra reaparece en la *Ciudad de Dios*. También ahí reconoce que existen guerras justas que enfrentan la injusticia del enemigo por mandato divino:

Es la injusticia del enemigo la que obliga al hombre formado en la sabiduría a declarar las guerras justas. Esta injusticia es la que el hombre debe deplorar por ser injusticia del hombre, aunque no diera origen necesariamente a una guerra. Males como éstos, tan enormes, tan horrendos, tan salvajes, cualquiera que los considere con dolor debe reconocer que son una desgracia. Pero el que llegue a sufrírselos o pensarlos sin sentir dolor en su alma, y sigue creyéndose feliz, está en una desgracia mucho mayor: ha perdido hasta el sentimiento de lo humano.⁴²

Y es que san Agustín concibe el ejercicio de la fuerza como un poder que puede ponerse al servicio de Dios, ya que puede convertirse en un instrumento para llevar a cabo la empresa última de la cristiandad: la construcción de una Iglesia universal, y la redención de los hombres. Por eso cree que "toda utilización de las realidades temporales es con vistas al logro de la paz terrena".⁴³ Y a esta última le concede de inmediato una finalidad celeste, con lo que la Iglesia logra también una visión de la paz eterna gracias a la esperanza permanentemente viva en todos sus miembros.⁴⁴

Es curioso, pero en la justificación de la guerra es posible apreciar en su plenitud el vuelco que en la posición del cristiano dentro de la urbe ha significado la caída de Roma. Éste ya no es sólo ciudadano en sentido pleno de la ciudad, sino incluso su soldado.

⁴¹ Agustín, *Contra Fausto* XXII, 75 (BAC 529,605-608).

⁴² Agustín, *La Ciudad de Dios* XIX 7 (BAC 172,573-574).

⁴³ *Ibid.*, 14 (BAC 172,592).

⁴⁴ *Idem.*

Civitas peregrina

El imperio universal al que Agustín recurrentemente alude no es uno que tenga lugar aquí en la tierra, a manos de gobernantes mundanos, sino aquel que representa la expansión universal de la Iglesia, reflejo del triunfo del verbo sobre las tinieblas, de la verdad sobre la ignorancia, del bien sobre la maldad.

Tiene además motivo para pensar en ello. El pueblo cristiano ha dejado de ser "extranjero". La invasión de Roma por Alarico es un hecho histórico que él interpreta como el fin de la ciudad terrestre y el comienzo del reino de la ciudad celeste. Lo que en el fondo sólo es una relocalización del cristiano en la urbe. La ciudad ya no es de aquel que ha obtenido la gloria terrena, sino de los que han descubierto en la gloria celeste la única forma verdadera de la realización de las virtudes.

Esto trastoca todo o, mejor aún, establece un nuevo principio: el del dominio de la cristiandad sobre el mundo pagano. Una nueva era, un nuevo momento del mundo. Así, la empresa del cristiano, para Agustín, es simple: propiciar la expansión y el crecimiento de la cristiandad sobre las ruinas de una Roma devastada por sus propios pecados, y sobre la base de una unidad firme de la Iglesia.

Lo que hemos mostrado hasta aquí, es que este nuevo principio tiene como fundamento una nueva idea de justicia. Justamente aquella, eterna, que se manifiesta en los hombres en los eventos del año 410, y que es explicada bajo los parámetros de la equidad en el castigo y como redención. Pero además, que se hace manifiesta como un proceso que comienza con la devastación de la ciudad terrena y se completa con la emergencia de la Jerusalén celeste. Esta idea de justicia y de equidad queda complementada con la aparición de un nuevo excluido: el falso converso que es aquel que amenaza lo mismo la unidad que la expansión de la Iglesia desde adentro.

Y así, aquel que en un principio se veía a sí mismo como un extraño dentro de la *polis*, acaba por ver al que es su igual y no al que es diferente, como un extraño en la nueva *polis* celeste. Porque es el igual y no el distinto el que desafía y ataca la verdad en la que está sustentada la comunión de la nueva urbe. Es el que se aparta de Dios y no el que lo ignora el que representa una verdadera amenaza para Agustín "no sería posible alguna justicia entre los hombres si Dios no se preocupara de las cosas humanas. Porque toda esta justicia de los hombres, que hasta el alma humana puede conseguir haciendo el bien y perder haciendo el

mal, no se imprimiría en el alma si no existiese alguna justicia inmutable, que los justos encuentran íntegra cuando se convierten a ella, y los pecadores la dejan íntegra cuando se apartan de su luz".⁴⁵

Notas finales. La herencia

Agustín muere el 28 de agosto del 430, casi al inicio del gran asedio de los vándalos a la ciudad de Hipona (junio de 430-agosto de 431). Con su desaparición se da inicio y forma a una tradición, o mejor dicho, a un grupo de tradiciones fundadas en su pensamiento que habrán de jugar un papel fundamental en la conformación y desarrollo de la Iglesia católica durante la Edad Media y que será crucial en dos momentos culminantes de la modernidad: la aparición del protestantismo y la evangelización de América. Por supuesto, no podemos hacer una revisión minuciosa del desarrollo de estas tradiciones agustinistas en el breve espacio que nos queda, pero sí podemos esbozar sus líneas generales y algunos de sus derroteros más significativos.

Agustinismo doctrinal y agustinismo político

El "agustinismo doctrinal"⁴⁶ es la tradición agustiniana más antigua. Se dice que es la primera porque se empezó a formar –incluso varios años antes de la muerte de Agustín– con algunos de sus amigos y discípulos más cercanos. Es a ésta que le debemos los primeros análisis y estudios especializados sobre sus doctrinas, pues no sólo se dedicaron a catalogar, copiar y distribuir los textos originales de sus obras, sino que también empezaron a escribir libros de sentencias, pensamientos, definiciones y refranes, compendiados y ordenados estratégicamente para la enseñanza sistemática de san Agustín, hasta llegar a la obra definitiva del *Libro de Sentencias* de Pedro Lombardo: el máximo maestro de las doctrinas agustinianas y del agustinianismo en la Edad Media.⁴⁷

⁴⁵ Agustín, "Ochenta y tres cuestiones diversas" en *Obras completas XL. Escritos varios 2*, trad., introd. y notas de T. C. Madrid, ed. bilingüe, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 551, 1995, q. 82 (BAC 551,292).

⁴⁶ Cf. H.-X. Arquillière, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas de la Edad Media*, trad. de I. Massot Puey, Granada, Universidad de Granada, Universidad de Valencia, Biblioteca de Humanidades, Crónica Nova de Estudios Históricos 90, 2005, pp. 36-38.

⁴⁷ Cf. V. Capánaga, "Introducción general...", pp. 267-270; "Introducción a *La Ciudad de Dios*", pp. 77-79.

El "agustinismo doctrinal" es muy importante porque es la base de todas las tradiciones agustinianas posteriores. La primera tradición en formarse y buscar su propio desarrollo a partir del trabajo del agustinianismo doctrinal es la que Henri-Xavier Arquillière ha llamado el "agustinianismo político",⁴⁸ que alcanza su máxima expresión con el papa Gregorio VII a finales del siglo XI.⁴⁹ Se le conoce con ese nombre porque sus principales artífices estaban más interesados en la creación y consolidación de un Sacro Imperio Romano, con base en la interpretación forzada de fragmentos muy específicos de *La Ciudad de Dios*, que en la unidad y expansión espiritual del mundo cristiano. Su principal objetivo, para decirlo pronto, era llevar a cabo una reforma de la Iglesia que hiciera posible, no la aplicación escrupulosa de las teorías eclesiológico-políticas de san Agustín, sino la unificación política de todos los reinos cristianos, arrianos y no-arrianos.⁵⁰

La reforma de la Iglesia promovida por Gregorio VII en el siglo XI, basada en un agustinismo político, convirtió a la Iglesia en una institución sumamente poderosa, tanto política como económicamente, así que los gregorianos no pudieron evitar que sobre ella surgieran todo tipo de controversias; sobre todo las que se desataron entre los que deseaban una Iglesia pobre y los que anhelaban una Iglesia para los pobres. Tal es el caso de varios movimientos evangélicos; muchos de los cuales fueron perseguidos, combatidos y condenados inmediatamente, mientras otros fueron reconocidos e impulsados por las autoridades de la Iglesia por estar inspirados en lo que ellos consideraban una idea legítima de renovación religiosa.

Agustinismo evangélico

La aparición de las órdenes mendicantes en el siglo XIII puede considerarse una respuesta espiritual de la Iglesia contra el ideal considerado herético de la "pobreza evangélica". Pero su institución oficial no puede desligarse de los intereses políticos y económicos de un papado

⁴⁸ Cf. H.-X. Arquillière, *op. cit.*, pp. 7-8, 35 y ss.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, pp. 131-173.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 175-177; G. W. Mönnich, "Cristianismo", en *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones II. Religiones del presente*, coord. por J. C. Bleeker y G. Widengren, trad. de J. Valiente Malla, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, pp. 72-73; y E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. de A. Palacios y S. Caballero, 6a reimp. de la 2a ed., Madrid, Editorial Gredos, 1995, pp. 249-253.

reformado según los principios del agustinismo político.⁵¹ Tanto la *Orden de Predicadores*, fundada por santo Domingo, como la *Orden de los Frailes Menores*, fundada por san Francisco de Asís, se constituyeron como tales a petición expresa de este Papa reformado.⁵² Luego, esta tendencia de mandato papal se confirmaría con mayor claridad cuando, mediante dos bulas promulgadas en 1243, Inocencio IV convocó a todos los monjes agustinos para formar la tercera orden mendicante, la *Orden Eremítica de San Agustín*, que finalmente logró fundarse sin necesidad de una figura carismática en 1256.⁵³ De hecho, desde el momento mismo de su creación, el papado reformado les asignó la función estratégica de generar un nuevo tipo de espiritualidad religiosa, para desplazar de una vez por todas la de los monjes benedictinos, cistercienses y norbertinos, que estaba demasiado comprometida con la organización feudal que la reforma deseaba superar de una vez por todas.⁵⁴

Es importante destacar que todos los movimientos evangélicos, ya sean heréticos o mendicantes, pregonaban un evangelismo ascético muy parecido al reclamado por Agustín en su madurez sacerdotal, sobre todo en sus *Sermones*.⁵⁵ Y en ambos casos lo hacían en franca reacción u oposición contra el modelo teocrático proveniente del agustinismo político. Así que, aunque lo que buscaban estos hombres era vivir una vida religiosa mediante la imitación directa de Jesucristo y sus discípulos, es decir, sin intermediación de la Iglesia, con el paso del tiempo se convirtieron en los precursores de una nueva tradición agustiniana: el “agustinismo evangélico”.

En 1184, el papa Lucio III decidió zanjar por completo la amenaza que representaban las herejías evangélicas, condenándolas por predi-

⁵¹ Cf. A. Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, FFL, 1996, p. 15.

⁵² Cf. M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas III/1. De Mahoma al comienzo de la Modernidad*, trad. de J. Valiente Malla, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, pp. 197-199.

⁵³ Cf. A. Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Historia Novohispana 34, 1989, p. 9.

⁵⁴ Cf. C. W. Mönnich, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁵ Cf., por ejemplo, Agustín, *Sermones* 25, 8,8; 61, 12,13; y 259,5. Cabe destacar que estos movimientos heréticos no eran de hombres cultos, ni habían sido motivados por teólogos o filósofos; sin embargo, su contacto con Agustín se lo deben a los monjes que se hicieron cargo de su formación cristiana, quienes usaban como modelo de predicación los sermones de Agustín, que habían sido compilados en diversos libros de sentencias, junto con algunos fragmentos de *La Ciudad de Dios*, *Las confesiones*, y algunos otros de sus libros, formando una tradición de divulgación de las ideas agustinianas que va desde Próspero y Eugipio (en el siglo V y VI respectivamente) hasta Pedro Lombardo (en pleno siglo XII).

car sin el mandato de la Iglesia mediante la bula *Ad Abolendam*, dando inicio así a las polémicas persecuciones inquisitoriales del medioevo, que da lugar a una nueva tradición agustina.⁵⁶

El primer tribunal inquisitorial para juzgar delitos contra la fe fue fundado por el papa Honorio III en 1220, a petición expresa del emperador alemán Federico II. Luego, el papa Inocencio IV instituyó oficialmente una Inquisición papal mediante la constitución *Ad extirpanda*, promulgada el 15 mayo de 1252, poniendo en el cargo de inquisidores a los dominicos y a los franciscanos. Su misión inquisitorial consistió en integrar las ideas de Agustín sobre el justo dominio de la Iglesia y la guerra justa para alcanzar la paz y el orden eterno de la Ciudad de Dios, con sus fórmulas antiheréticas, su demonología y su doctrina sobre el pecado y el justo castigo del pecado, dando paso así al desarrollo de una nueva tradición que llamaremos: “agustinismo jurídico”. Este agustinismo es muy importante en el proceso hacia la modernización de Europa, porque terminaría haciendo un gran énfasis en la aplicación jurídica de la doctrina agustiniana sobre el pecado y el castigo justo.⁵⁷

Agustinismo teológico y la evangelización de América

El “agustinismo teológico” de Lutero, por su parte, aunque no pueda dejar de ser visto como un “agustinianismo desviado” –como lo ha sostenido Joan Busquets–,⁵⁸ es un agustinianismo completamente fiel a las inquietudes que muchos otros monjes agustinos habían manifestado sin ser perseguidos, tanto en el siglo XV como a todo lo largo del siglo XVI, y aún en las primeras décadas del XVII, lo mismo en materia teológica que en materia política, consiguiendo incluso algunos cam-

⁵⁶ El IV Concilio Lateranense confirmó la excomunión de los valdenses en 1205.

⁵⁷ Para constatar esto se pueden revisar los tratados y manuales escritos por ellos mismos para definir y explicar las herejías que combatían, y que también usaron para describir los duros métodos que debían utilizar para combatirlas de una manera justa, es decir, sin contradecir los principios teológicos de su fe cristiana. Uno de estos manuales, el más completo, es la *Practica Inquisitionis hereticarum brabatis*, escrito por el dominico Bernardo Guidonis entre 1323 y 1324; otro manual, oscuramente célebre, es el *Malleus Maleficarum*, mejor conocido como *El martillo de las brujas*, escrito entre 1485 y 1486 por los también dominicos Jacobus Sprenger y Heinrich Kramer. Cf., por ejemplo, J. B. Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, trad. de R. G. Salcedo, Barcelona, Editorial Laertes, Kin 1k 3, 1995, pp. 177-233; y R. Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, trad. de E. Villegas, 2a reimp. de la 2a ed., México, FCE, Obras de Historia, 2006, pp. 51-60.

⁵⁸ Cf. J. Busquets, “Recepción de Agustín en la teología de Lutero”, en *Teología y vida*, vol. XLIII, Barcelona, 2002, pp. 126-127.

bios muy significativos dentro de la Iglesia católica y la conformación de los estados nacionales modernos.⁵⁹ Y es que si bien es cierto que el teólogo alemán desarrolló sus ideas sobre la justificación del hombre *sola fide*,⁶⁰ apoyándose más en una cierta tradición de agustinos observantes que en los mismos escritos de Agustín,⁶¹ la herencia agustiniana –entendida como un conjunto de instituciones, ideas y escritos– es la que juega un papel completamente crucial en la renovación del mundo religioso y político durante todo este periodo de formación de un nuevo tipo de Iglesia y un nuevo tipo de Estado.

En paralelo a este evento se estaban articulando los deseos de conquista de la Corona española y el evangelismo eclesiástico de estricta observancia que había triunfado en el proceso de Reforma de la Iglesia española, también llamada reforma cisneriana,⁶² para dar paso al proyecto más grande que haya emprendido hasta ahora el catolicismo: la conquista y evangelización de un enorme continente repleto de paganos.

Los franciscanos, agustinos y dominicos habían alimentado muy bien esta nueva utopía evangélica con ideas agustinianas tomadas de *La Ciudad de Dios* y *La Doctrina cristiana*. Pero su esfuerzo por mantener todo esto dentro de los límites de un “agustinianismo misional y evangélico” fue ignorado rápidamente, ya que muy pronto revivió el viejo conflicto entre la autoridad de la Iglesia y la autoridad de los reyes. Sólo que en esta ocasión no estaba en conflicto la autoridad espiritual de la Iglesia, ni su consumada autoridad política, sino los límites jurídicos del nuevo dominio adquirido sobre unos pueblos y unos extensísimos territorios obtenidos por medio de una guerra de conquista. Lo que estaba sujeto a discusión eran los alcances del *derecho de guerra*. ¿Hasta dónde era lícito hacer la guerra? ¿Qué tipo de derecho concede la guerra?

El verdadero reto de la época, en este sentido, consistía en tratar de responder estas dos preguntas sin alterar demasiado el frágil orden político que existía en ese momento entre la corona española y el papado. Así que esto le dio paso al florecimiento y desarrollo de un nuevo tipo de agustinismo político basado, por supuesto, en las viejas

⁵⁹ Cf. *ibid.*, pp. 127-129.

⁶⁰ Cf., por ejemplo, M. Lutero, *La libertad del cristiano*, en *Obras*, ed. preparada por T. Egidio, 4a ed., Salamanca, Ediciones Sígueme, El peso de los días 1, 2006, pp. 157-170.

⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 128-129.

⁶² Cf. A. Rubial García, *La hermana pobreza...*, pp. 38-61.

doctrinas del santo africano sobre el justo dominio y la guerra justa,⁶³ lo mismo que en sus estrategias teóricas y retóricas usadas contra los maniqueos,⁶⁴ pero en una versión sumamente fortalecida con la inserción de las interpretaciones y teorías jurídicas que, sobre estos temas, habían desarrollado los grandes maestros de la escolástica, herederos inmediatos del “agustinismo jurídico” de los teólogos consagrados a las universidades y la Inquisición, y algunos de los humanistas europeos más renombrados de la época. De hecho, el reto lo tomaron con entusiasmo los teólogos y juristas europeos desde la postura dominante del humanismo español.⁶⁵ Pero los misioneros españoles, ya completamente instalados en América, no se quedaron atrás y también entraron a la discusión teológico-política, sin descuidar, por ello, el sentido humanista de su misión evangélica.⁶⁶

Sine fine

¿Cuándo se detiene la influencia de san Agustín?

Podríamos asegurar que nunca. En realidad, lo expuesto en esta nota final, no hace sino apuntar muy rápidamente algunos eslabones esenciales de la historia de la cristiandad y a la vez de nuestra propia historia, en las que el pensamiento de Agustín en torno a la justicia, la equidad y la exclusión está presente. La intención es simple: las ideas del santo de Hipona fueron (¿son aún?) materia de construcción de realidades políticas, de estructuras de justicia y de exclusión, de con-

⁶³ Cf., por ejemplo, Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, ed., introd., ns. y trad. de R. Heredia Correa (Dudas I-V y Cuestiones VI-IX), A. Gómez Robledo (Cuestión X) y P. López Cruz (Cuestión XI), México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Colección Relecciones, 2004, Cuestión VII, 369, 372, 381 y 388; y Cuestión XI, 840-847.

⁶⁴ Cf., por ejemplo, Francisco de Vitoria, *Relección segunda de los indios o del derecho de guerra de los españoles en los bárbaros*, selecc. de Rafael Aguayo Spencer, ed. de L. G. Alonso Getino, México, Editorial JUS, Estudios Jurídicos, 1947, pp. 17, 19, 20, 25 y 26.

⁶⁵ Entre los que destacan Juan Ginés de Sepúlveda, con su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Francisco de Vitoria, con su *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra*, y algunos otros como Juan Luis Vives, Domingo de Soto, Melchor Cano y el teólogo escocés John Mayor. Cf. M. C. Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, pról. de H. Cerutti Guldberg, 1a ed., México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, Filosofía de Nuestra América / H. Cámara de Diputados (LXI Legislatura), Conocer para decidir, 2004, pp. 195-288.

⁶⁶ Entre los que destacan Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Juan de Zumárraga, Toribio de Benavente *Motolinia*, Juan Focher, y un poco más tarde Alonso de la Veracruz y Diego Valadés.

cepción de nuevas esperanzas y realidades religiosas. En esa medida, pese a no ser un teórico de la justicia –sobre todo en el sentido moderno del término– es indudablemente uno de los pensadores que mayor influencia han tenido en la construcción de las formas e instituciones de justicia al menos hasta el inicio del mundo moderno.

¿Hasta dónde llega el valor de esta influencia?

Es difícil de pensar. Pero una cosa es indudable. Aquel que dio un lugar central, una calidad de ciudadano a aquel que era un excluido de la *polis* romana, ayudó a construir una de las instituciones más poderosas en su dimensión de Iglesia universal y unitaria que aún hoy es factor y actor central en los movimientos de justicia, equidad y exclusión.