

# LA CIUDAD DE DIOS COMO ALTERNATIVA AL SUEÑO DE ESCIPIÓN

## Los primeros pasos de la teología política cristiana

MARTA GARCÍA ALONSO

Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid)

RESUMEN: Nuestro artículo analiza en qué consistieron los primeros pasos de la larga historia de transformación de la Patria política en Patria espiritual y cuáles fueron los mimbres históricos que posibilitaron este desarrollo. Cicerón y San Agustín serán los protagonistas de este ensayo en el que veremos cómo el obispo de Hipona pudo llevar a cabo la transformación del ideal político ciceroniano no sólo de modo teórico, sino práctico. La gran obra de San Agustín puede entenderse, en cierto modo, como una réplica a *De Republica* de Cicerón en la que la *Ciudad de Dios* se convierte en la alternativa al *Sueño de Escipión* y la Iglesia ocupa el lugar de la *res publica*. La *teologización de los conceptos políticos* es la réplica al proceso de la Modernidad que Schmitt definió como ilegitimidad política del proceso de secularización de los conceptos teológicos.

PALABRAS CLAVE: teología política, Cicerón, Agustín.

### *The city of God as an Alternative to Scipio's Dream*

#### *The First Stages of Christian Political Theology*

ABSTRACT: In this paper, I will discuss what the first phases of the long history of the transformation of Political in the Spiritual *patria* consisted of and those who made the development possible. In this essay the main protagonists will be Cicero and Saint Augustine. We will see how St. Augustine could complete the transformation of Cicero's political ideal not only theoretically but practically. St. Augustine's great work can be understood to be a replica of Cicero's Republic in which the *City of God* is made into the *Dream of Scipio* and the Church occupies the place of the *res publica*. The *theologizing* of the political concepts is taken from the modernization process which Schmitt defined as illegitimate politics of the process of *secularization* of theoretical concepts.

KEY WORDS: political theology, Cicero, Augustine.

«Mi madre, Tetis, la diosa de argénteos pies, asegura que a mí dobles Parcas me van llevando al término que es la muerte: si sigo aquí luchado en torno a la ciudad de los troyanos, se acabó para mí el regreso, pero tendré gloria inconmensurable; en cambio, si llego a mi casa, a mi tierra patria, se acabó para mí la noble gloria, pero mi vida será duradera y no la alcanzaría nada pronto el término que es la muerte» (IX *Iliada* 410-416)<sup>1</sup>.

¿Cómo hacer deseable a los individuos su sacrificio por salvar la comunidad política? ¿De qué modo convencerles de que ofrezcan su vida en beneficio del Estado o el bien común? Históricamente, la respuesta ha sido presentar este sacrificio como el acto heroico que supone el triunfo sobre la muerte misma, es decir,

<sup>1</sup> *Iliada*, traducción de Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 1991.

el que se sacrifica lo hace ganando una parte de inmortalidad en la memoria de los vivos. La guerra se convertía, de ese modo, en acto de amor por la Patria. El mundo griego ejemplifica a la perfección este lema, no tenemos más que pensar en el héroe homérico Ulises que nos ha servido para introducir este texto.

Actualmente, Patria y patriotismo son conceptos que han caído en desuso o son mal vistos en la teoría política liberal dominante. No olvidemos que si bien la vinculación del sujeto a la política constituye la verdad del republicanismo, el derecho de resistencia a la autoridad es la *ultima ratio* del liberalismo. De un lado, el *éthos* guerrero y la muerte por la Patria del absolutismo republicano de Rousseau; de otro, la conservación de la vida como derecho absoluto del liberalismo radical de Hobbes.

Tan importante como el sacrificio o el premio que se espera tras él, es el referente por el cual la inmolación se acepta voluntariamente. Y es que la propia definición de Patria y su referente histórico no se ha mantenido estable al pasar de los siglos. Para griegos y romanos el término *Patria* designaba esencialmente la ciudad, no en sentido territorial, sino político de *res publica*. Sin embargo, en el cristianismo la Patria a la que los Padres de la Iglesia se referían en primer lugar, y de forma casi exclusiva, será la *patria aeterna*, puesto que el cristiano era, fundamentalmente, un ciudadano de la patria espiritual.

Kantorowicz, en su conocido ensayo *Los dos cuerpos del rey*, analizará el nacimiento del Estado moderno a partir de la transformación del *Cuerpo místico* eclesial medieval, en un *cuerpo místico* secular<sup>2</sup>. Esta identificación, operada en el medioevo, de la Patria eterna, sin territorio, con la Patria estatal territorial, ofrecerá una interpretación religiosa del clásico *pro patria mori* desconocida en la antigüedad y que se debe exclusivamente a la fe cristiana que interpreta el amor por la Patria en términos de *caritas*<sup>3</sup>. Sólo proponiendo la exaltación religiosa de la persona jurídica estatal se podrá operar la subordinación de los intereses individuales a los públicos que exige el naciente Estado moderno, aún en un mundo cristiano: allí donde Cristo se había sacrificado por nosotros, nosotros podíamos imitar ese sacrificio muriendo por nuestros semejantes. Siempre teniendo en cuenta que los intereses de la Iglesia y los del Estado fueran coincidentes, el sacrificio estaba bendecido y la recompensa celestial, asegurada. Todos los tratados sobre la *guerra justa* giran en torno a estos tópicos.

Sin embargo, hay una transformación previa a la analizada por Kantorowicz en sus obras y que merece ser tenida en cuenta por la importancia que la *génesis* de los conceptos puede tener a la hora de interpretar su estructura. Nos refe-

<sup>2</sup> KANTOROWICZ, E., *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985.

<sup>3</sup> Cf. KANTOROWICZ, E., «*Pro Patria mori* in Medieval Political Thought», en *American Historical Review*, 56, 1951, pp. 472-492. Más recientemente, Desmons analiza el significado histórico de la fórmula y su sentido actual, insistiendo en su significado militar (cf. DESMONS, ÉRIC, *Mourir pour la patrie?*, París, PUF, 2001). Asimismo, Íb., *Los dos cuerpos del rey*, cit., pp. 224ss. Asimismo, es imprescindible el estudio de G. Post sobre el nacimiento del Estado moderno como evolución del concepto de *patria communis* significando Roma, a *patria communis* identificada con la patria nacional (*Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State*, 1100-1322, Princeton, Princeton University Press, 1964, pp. 434-493).

rimos al cambio que se opera entre la interpretación ciceroniana y la agustiniana de las virtudes que propician la inmortalidad y la naturaleza de la institución en la que se desarrollan y que se debe, como veremos, a una «eclesialización» de una teoría política previa —la recompensa del que dedica su vida a la ciudad y a las virtudes políticas—. Esto sugiere que, por más que sea imprescindible conocer sus modulaciones teológicas a la hora de explicar su historia, muchos de los conceptos políticos modernos no tienen por qué buscarse en la teología, como pretendía Carl Schmitt<sup>4</sup>, sino que encuentran un origen anterior, griego y romano. Y así lo interpretó Montesquieu en su *Del Espíritu de las Leyes* al reivindicar que:

«[L]o que llamo *virtud* en la república es el amor a la Patria, es decir, el amor a la igualdad. No se trata de una virtud moral ni tampoco de una virtud cristiana, sino de la virtud *política*»<sup>5</sup>.

Nuestro artículo analiza en qué consistieron los primeros pasos de la larga historia de transformación de esta Patria terrena en Patria espiritual y cuáles fueron los mimbres históricos que posibilitaron este desarrollo. Cicerón y San Agustín serán los protagonistas de este ensayo en el que veremos cómo el obispo de Hipona pudo llevar a cabo la transformación del ideal político ciceroniano no sólo de modo teórico, sino práctico. El criterio de admisión en la institución eclesial que representa la Patria eterna es, como veremos, el bautismo en cuanto ceremonia ordenada según el derecho canónico. Y la salvación, por su parte, no dependerá de los méritos políticos o cristianos de los hombres más que en una pequeña medida, puesto que es Cristo el verdadero artífice de la salvación, ahora entendida en términos universales.

Sin embargo, para Cicerón el derecho de ciudadanía seguía criterios bien distintos. En la ciudad romana, la transmisión del *status civitatis* tiene lugar en razón de la pertenencia hereditaria a un lugar de residencia. Lo que define la ciudadanía es, por tanto, el lugar al que pertenece cada uno, atribuido por filiación y transmitido a la descendencia. Ahora bien, tal y como señala Yan Thomas, sólo se formaba parte de la universalidad política romana a través de una comunidad integrada en la *civitas romana*<sup>6</sup>. De ahí la distinción ciceroniana entre patria local y patria romana o República, Patria según la naturaleza y Patria según el derecho (constituciones imperiales y jurisprudencia):

<sup>4</sup> «[T]odos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» [*Teología política I* que citamos a partir de AGUILAR, H. O. (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, FCE, México, 2001, pp. 21-62; la cita está en la p. 43].

<sup>5</sup> Advertencia del propio Montesquieu al *Espíritu de las Leyes*, edición de M. Blázquez y P. de la Vega, Madrid, Tecnos, 1987, p.13. En la misma página, un poco más adelante, aclara: «el hombre de bien de quien se trata en el libro III, capítulo V, no es el hombre de bien cristiano, sino el hombre de bien político, que posee la mencionada virtud política. Es el hombre que ama las leyes de su país y que obra por amor a ellas».

<sup>6</sup> THOMAS, Y., «*Origine*» et «*Comune patrie*». *Étude de droit public romain (89 av. J-C 212 ap. J-C)*, Collection de l'École française de Rome, Paris-Roma, École française de Rome, 1996, pp. 9ss.

«[A]sí nosotros consideramos como patria aquella en la que hemos nacido, y a la que nos ha recibido; pero es necesario amar sobre todo a la que nos acoge a todos los ciudadanos bajo el nombre de República»<sup>7</sup>.

En cuanto a los criterios de salvación en esta patria terrestre, Cicerón no establecerá otro que el cumplimiento de la ley y el ejercicio de las virtudes, entre las cuales, la virtud política será la más apreciada y mejor recompensada, puesto que abre las puertas a la vida eterna en la memoria de la República.

Como veremos, no se trata simplemente del reemplazo de unas ideas por otras, sino de un cambio completo de marco, puesto que el cristianismo ofreció la alternativa institucional para que la transformación teórica tomara cuerpo histórico. Y es que, como nos recuerda Laurent Mayali, a partir del siglo XIII, se institucionaliza la doctrina clásica según la cual el *populus romanu* no consiste en los habitantes de Roma, sino en el *populus christianus* que comprende al papa y la Iglesia<sup>8</sup>. El derecho romano será, entonces, el derecho de la Iglesia y Roma será descrita como el lugar en el que se asienta el poder (*ubi papa ibi Roma*), no como un lugar histórico-geográfico. En este artículo veremos los primeros pasos de cómo la teología reemplazó a la filosofía, la eclesiología a la política, el derecho canónico al derecho civil romano y cómo, aún más importante, la Iglesia ocupó el lugar del Estado como garante de la justicia y de la inmortalidad.

#### UNA VIDA DEDICADA A ROMA

Es conocida la máxima estoica según la cual *el verdadero valor de un hombre no está en lo que consigue, sino en lo que intenta*<sup>9</sup>. Nadie ejemplifica este *dictum* mejor que Cicerón: una existencia dedicada a luchar por la República que terminará pagando con su propia vida. El fracaso del ideal republicano convirtió a su eterno rival Julio César en el héroe político por excelencia de la Historia antigua. El artífice de tal interpretación, entre los filósofos, no fue otro que Hegel, a quien la personalidad de César y su carrera política impresionaron de tal modo que en sus *Lecturas de Filosofía de la Historia* le describe como uno de

<sup>7</sup> *De Legibus* II, 2,5.

<sup>8</sup> El paso de la legislación romana, en cuanto derecho romano, a la identificación de derecho romano como sinónimo del poder papal (*ubi papa ibi Roma*) y, por tanto, el paso de la patria en sentido geográfico a patria en sentido político, ha sido estudiado por MAYALI, L., en «Romanitas and Medieval Jurisprudence», en *Lex et Romanitas: Essays for Alan Watson*, M. Hoefflich (ed.), The Robbins Collection, California, University of California-Berkeley, 2000, pp. 121-138.

<sup>9</sup> «Entre tanto, no tienes por qué menospreciar sus palabras buenas ni sus corazones colmados de pensamientos buenos: es de alabar, incluso sin llegar al resultado, la dedicación a saludables fines. ¿Qué tiene de extraño si no ascienden hacia lo alto los que acometen pendientes escarpadas? Pero si eres un hombre, admira, aunque fracasen, a los que intentan grandes empresas» (SÉNECA, «Sobre la vida feliz», XX, 1-2, en *Diálogos*, edición de Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2001).

los hombres más importantes de la Historia<sup>10</sup>. Esta afirmación junto a la supuesta *necesidad histórica* del fracaso de la República, contribuyó al oscurecimiento de Cicerón y al desconocimiento de su labor pública durante siglos. La figura del filósofo y político estoico será presentada, desde entonces, siempre a la sombra de César. La *Historia de Roma* (1854-1856) de Theodor Mommsen, obra que inaugura los estudios modernos sobre la antigüedad romana, es el paradigma de esta corriente<sup>11</sup>. Según el historiador alemán, Cicerón era un político mediocre, indeciso, molesto y desordenado cuya figura palidecía al lado de la clarividencia, decisión y magnetismo de César<sup>12</sup>.

Sin embargo, tal vez la historia deba ser rescrita para situar a Cicerón en un lugar más acorde a su labor pública y teórica<sup>13</sup>. No sólo porque sus esfuerzos por preservar la República no resultaron vanos —tan sólo dieciséis años después de su muerte, Augusto proclamará la necesidad de restaurarla o, cuando menos, de establecer algún tipo de Estado libre—, sino también porque si César representa ejemplarmente al monarca imperial romano, Cicerón será el máximo exponente del ideal republicano clásico. Es a Cicerón a quien debemos la supervivencia del espíritu republicano en la historia; más que ningún otro, ese fue su legado<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cf. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1989, p. 537. Cicerón, sin embargo, es descrito en los siguientes términos: «No tuvo conciencia de la naturaleza del Estado, especialmente del romano, ni supo, a pesar de ser el padre de la Patria, otra solución que esperar la salud de personajes particulares, que serían la base del Estado, y hacer responsables de la perdición a otros personajes» (p. 536).

<sup>11</sup> M. GELZER lo reconoce así en su libro *Caesar: Politician and Statesman*, Cambridge-Mass, 1968 (edición inglesa de su libro *Caesar, Der Politiker und Staatsmann* de 1921). Parece, según el autor, que Mommsen habría descubierto en Julio César el héroe carismático del que necesita un tiempo de caos, como el que él vivía en la Alemania de 1848.

<sup>12</sup> Sobre las figuras de César, Pompeyo y Cicerón trata MOMMSEN en su *Historia de Roma*, vol. IV: *La Revolución*, Madrid, Turner, 2003.

<sup>13</sup> Christian Habicht llega a mantener que Cicerón fue el primer y más destacado político de su época (cf. *Cicero the Politician*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1990, p. 6). En el mismo sentido, WORD, N., *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991, p. 11. En el análisis del pensamiento ciceroniano y su contexto histórico-político nos hemos servido, asimismo, de PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón: biografía de una frustración*, Barcelona, Ariel, 2005; MAFIA, M., *Cicerone e il suo dramma politico*, Milán, Aldo Martello ed., 1957; SMITH, R. E., *Cicero the Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; LACEY, W. K., *Cicero and the end of the Roman Republic*, London-Toronto, Hodder and Stoughton, 1978; COWELL, F. R., *Cicero and the Roman Republic*, Great Britain, Penguin Books, 1967.

<sup>14</sup> Si bien, ha de entenderse que no se trata de republicanismo moderno. Para Cicerón, el gobierno debe ejercerse a través del Senado y las magistraturas, y la plebe debe, simplemente, obedecer. En realidad, como señala Pina Polo, la Roma republicana nunca promovió la participación política activa de los ciudadanos, contrariamente a la Atenas democrática. En Roma, la iniciativa legislativa era prerrogativa exclusiva de los cargos públicos, todos ellos miembros de la élite, de modo que los ciudadanos romanos sólo podían contestar en los comicios afirmativa o negativamente a la propuesta de ley de un magistrado, sin que estuviera permitido introducir ninguna modificación o enmienda (cf. PINA POLO, F., «De república a principado: claves políticas de la crisis de la *res publica* romana», en *Bitarte* 15, 1998,

Marco Tulio Cicerón nace en Arpinum en el año 106 a.C. En el 89 es llamado a milicias a la edad de 17 años, con motivo de la guerra que enfrentaba a Roma con los italianos, en la que será su única experiencia militar. Al cumplir 25 años y tras dedicar varios a su formación retórica, jurídica y filosófica<sup>15</sup>, hace su primera aparición pública en los tribunales y, a partir de entonces, a pesar de que la guerra civil no es el momento más adecuado para el desarrollo de ninguna carrera pública, su reputación no hará más que ir en aumento. Es, precisamente, su recién labrado prestigio como jurista lo que le facilita la entrada en la arena política, aunque hasta los años 60 Cicerón no obtiene el reconocimiento público que deseaba: en el año 64 es nombrado cónsul y en el 53 miembro del colegio de los augures; en el 50 le encontramos como gobernador de la provincia de Cilicia (Armenia menor) en el sureste de Asia Menor.

Efectivamente, en el año 64 Cicerón fue elegido cónsul en oposición a Cayo Antonio y a Lucio Catilina; un *homo novus* vencía, por méritos propios, a la aristocracia romana. El filósofo tendrá buenas razones para sentirse orgulloso, lo que habitualmente se conseguía por el hecho de nacer y pertenecer a la clase noble, él lo alcanzaba gracias a su esfuerzo y virtudes personales, algo que influirá en su filosofía ética, sin duda. No será algo que se acepte de buen grado por parte de la aristocracia romana y, menos aún, por sus rivales. Sin embargo, para sus contemporáneos y, singularmente, para Cicerón, el resultado de la *conjuración de Catilina* supone tanto su victoria como la derrota de César, en todo momento a la sombra de la insurrección, por lo que el acontecimiento se convertirá en un hito simbólico del poder que aún podía ejercer el Senado. Si bien supone, al mismo tiempo, el síntoma de la crisis por la que atraviesa una sociedad en la que la ambición de los políticos y la corrupción de las costumbres eran señas de identidad de la ciudad.

No obstante, la figura política de Cicerón se verá reforzada tras la conjuración. La aristocracia romana apreciaba su labor y estaba dispuesta a aceptarle como un igual, como uno de sus líderes políticos. Sin embargo, ese reconocimiento no resultaba suficiente. Cicerón no quería ser uno entre otros —aunque esos «otros» fueran pocos—, deseaba ser el primero. Y así se lo propondrá a Pompeyo cuando le tiende la mano para gobernar Roma conjuntamente. Si Pompeyo era un gran líder militar, él era el hombre de Estado por excelencia; no cabía mejor alianza —a ojos del cónsul que no a los de Pompeyo—. Sin embargo, descubrirá que la palabra es vital, pero que únicamente se puede expresar a

pp. 113-131). Un interesante libro sobre las ideas que regían el espíritu racional de la propia Roma, en estas épocas de crisis, al final de la República: MOATTI, CLAUDIA, *La Razón de Roma*, Madrid, Mínimo Tránsito-A. Machado Libros, 2008.

<sup>15</sup> Cicerón hacía notar con cierta satisfacción que su formación en historia y filosofía y, sobre todo en derecho, le distinguía del resto de los oradores, simples profesionales de la palabra. Ya desde su adolescencia, su padre cuidó de ponerle al cuidado del gran jurisconsulto Mucius Scevola, cónsul en el 95 a.C., considerado uno de los mayores juristas romanos, a quien se debe la introducción del método dialéctico en el derecho. Él mismo fue amigo personal de Servius Sulpicius, el maestro incontestable del derecho romano (a él se atribuye el haber elevado la jurisprudencia al estatuto de ciencia).

través de la fuerza; y la fuerza se encontraba en las manos de los grandes *condottieri*, Craso, Pompeyo y César que no aceptarán como igual, menos aún como *primus inter pares*, a un *homo novus*. El primer triunvirato será la causa de la decadencia de la República y marcará el final definitivo de la carrera política de Cicerón. Esta asociación duró casi diez años, durante los cuales, Cicerón no dejó de escribir y alertar al Senado contra la gestión de César y el control absoluto que ejercían los oligarcas.

Entre el 54 y el 51, cuando los signos de desintegración de la Roma se vuelven más evidentes, redactará *De Republica*, en la que ofrece a sus contemporáneos una guía práctica de la política que responde a la necesidad de poner en marcha una constitución política perenne y justa, a la vez. En ella, Cicerón recoge elementos de la constitución tradicional romana con los que pretende devolver la paz y la estabilidad perdida a la *respublica*.

Las luchas internas y la guerra civil constituían el marco político de los nuevos tiempos. Además, Cicerón no creía que Roma pudiera ser descrita en términos de justicia mientras César continuara arrogándose todo poder. Más aún, no podía ser tenido por un verdadero líder político. De hecho, las virtudes y descripción del hombre de Estado en *De Republica* parecen redactadas, precisamente, como un contra modelo de la figura de César. La descripción de ideal de líder político se asemeja, sin embargo, a la que el propio Cicerón hace de sí mismo. Es más, podría decirse que elabora *De Republica* como un tratado con el que reivindicar no sólo el ideal republicano, sino también su propia carrera política:

«... cuando al salir de mi consulado, juré ante la asamblea del pueblo romano que había salvado a la República, jurándolo conmigo también el pueblo, me vi suficientemente compensado de todas las injurias, preocupaciones y molestias que había soportado. [...] Y me encontraba en tal disposición que, aún siéndome posible recoger de la tranquilidad frutos más óptimos que todos los demás, por la variedad que procuran los estudios literarios, en que me ejercitaba desde la infancia, o si sobrevenía cualquier calamidad general, no tenía que soportar una parte mayor, sino una condición igual a la fortuna de los demás, no vacilé afrontar las más graves tempestades y hasta los rayos mismos, con tal de salvar a mis conciudadanos, y conseguir con mi propio peligro una vida tranquila y sosegada para todos. La Patria no nos dio la vida y la educación para no recibir apoyo de nosotros algún día, y únicamente sirviendo a nuestros intereses preparar un puerto seguro a nuestro descanso, sino para reservarse en su propio servicio la mayor parte y las más grandes facultades de nuestra alma, de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, y dejar a nuestras comodidades privadas solamente lo que a ella le sobra»<sup>16</sup>.

#### SIN JUSTICIA NO HAY REPÚBLICA

A lo largo de los siglos, la tradición filosófica occidental ha oscilado entre entender la política como un mal, cuya necesidad obedece al imperativo de poner

<sup>16</sup> *De Republica* I, 4, 7-8.

orden en una sociedad corrupta por la maldad humana, y la consideración de la sociabilidad de la especie y su gobierno como algo natural e intrínsecamente bueno. Aristóteles es un buen ejemplo de esta segunda línea de pensamiento<sup>17</sup> que Cicerón continúa al definir el Estado como una unión natural de hombres creada por mutuo acuerdo, con el fin de mantener la seguridad de la comunidad<sup>18</sup>. No se tratará de una asociación entendida como un conglomerado de hombres. Para el filósofo estoico la razón de existencia del Estado es el interés común definido en términos de seguridad, protección<sup>19</sup> y, ante todo, *justicia*. El derecho civil supone la pertenencia a una comunidad social organizada (*civitas*), implica la igualdad de sus participantes (*aequalitas*, *aequitas*)<sup>20</sup> cuya finalidad es la permanencia y conservación de la ciudad, única que asegura la estabilidad de los bienes y los derechos reconocidos<sup>21</sup>.

Ahora bien, según Cicerón el derecho procede de la Naturaleza, contra lo que pensaba el medio intelectual greco-romano que afirmaba que el orden social era resultado de una evolución social en el que los hombres, huyendo de la anarquía y violencia original, se habían resignado a aceptar la supremacía del más fuerte<sup>22</sup>. Para Cicerón, sin embargo, la Ley constituye una marca de la divinidad en la naturaleza, es su esencia; es la máxima expresión de la racionalidad y la autoridad<sup>23</sup>. La ley natural está inscrita en el corazón de todo hombre, es absoluta, eterna, inmutable y universal, sin que conozca limitaciones o modificaciones en función de pueblo, tiempo o lugar. No sólo constituye la encarnación de la razón, sino que es, por definición, la esencia de la razón misma (*recta ratio*), y de los principios éticos que dirigen la acción<sup>24</sup>.

La razón, en cuanto fuente trascendental de la Ley universal, constituye su máxima expresión, es la que permite crear el vínculo entre los habitantes del cielo y la tierra, del que están excluidos los animales<sup>25</sup>. Más aún, sólo el hombre que se rige por la ley natural actúa conforme a la justicia y al interés co-

<sup>17</sup> *Pol.* I, 2, 1253a 9.

<sup>18</sup> *De Republica* I, 25, 39-40; *De Legibus* I, 10, 28-30; *De Officiis* I, 4, 11. Nos servimos de las siguientes ediciones: *Sobre la República* y *Sobre las Leyes*, edición de José Guillén, Madrid, Tecnos, 1986; *Sobre los deberes*, edición de José Guillén, Madrid, Tecnos, 1989. Siguiendo a José Guillén, usamos la palabra Estado en mayúsculas para referirnos a *res publica*, que no equivale a una forma de gobierno (república), sino a la política y al gobierno mismo.

<sup>19</sup> *De Republica* I, 1-2. La preocupación por la seguridad de la comunidad ya fue defendida como prioridad máxima en las leyes, donde se definía como ley suprema (*salus populi suprema lex esto*). *De Legibus* III, 3, 8.

<sup>20</sup> *De Republica* I, 49.

<sup>21</sup> *Debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit* (*De Republica* III, 28, 40, fr. 2). Citamos este texto por la edición bilingüe francesa de Belles Lettres, puesto que no se encuentra en las ediciones españolas consultadas (*De Legibus* a cargo de G. de Plinval, Paris, Belles Lettres, 1968).

<sup>22</sup> No sólo era la opinión de los epicúreos y cínicos, sino del propio Polibio (*Hist.* VI, 5-6, traducción y notas de M. Ballasch, Madrid, Gredos, 2000).

<sup>23</sup> *De Legibus* II, 4, 8.

<sup>24</sup> *De Republica* III, 22, 33.

<sup>25</sup> *De Legibus* I, 24-25.



mún<sup>26</sup>. De ahí que, para Cicerón, no puede haber verdadero Estado sin justicia, ni pueden existir intereses comunes. Allí donde no hay ley o derecho, no existe Estado, no hay más que una colección de gente, una multitud sin orden: sin justicia no puede haber república puesto que «no sólo es falso que no puede gobernarse una república si no es con injusticia, sino que es muy cierto que no puede hacerse sin una total justicia»<sup>27</sup>:

«La naturaleza nos ha hecho justos para ayudarnos mutuamente y unirnos todos en una asociación, y esto es lo que en esta discusión entiendo yo por naturaleza. Pero hay una corrupción tal, debida a las malas costumbres, que apaga en cierta manera las chispitas puestas por la naturaleza y hace que nazcan y se vigoricen los vicios contrarios. Si conformándose con la naturaleza, los hombres juzgasen, como dice el poeta que “nada de lo humano les es ajeno”, todos respetarían igualmente el derecho. Pues a quienes la naturaleza les ha dado la razón, les ha dado la recta razón, por consiguiente la ley que es la recta razón en cuanto manda o prohíbe; y si la ley también el derecho, y como a todos ha dado la razón a todos por consiguiente les ha dado el derecho»<sup>28</sup>.

La definición de Cicerón del Estado en términos de bien y justicia es claramente normativa por cuanto ninguna asociación política que viole los principios de la ley natural puede ser llamado con propiedad Estado<sup>29</sup>. Las leyes constituyen el alma y los nervios de la República<sup>30</sup>. Ciertamente, esta normatividad no se aplica sólo a la organización política: entre todas las virtudes, la justicia es la más excelsa puesto que, por definición, promueve el interés de la sociedad. Y si su práctica es algo deseable en todo ciudadano<sup>31</sup>, mucho más especialmente habrá de ser exigida del hombre que pretenda dirigir la comunidad política. De ese modo, la Roma de Julio César y Pompeyo se define como Estado únicamente en función de su forma, algo imposible si nos atenemos a su esencia, puesto que un Estado injusto sólo puede ser llamado tiranía<sup>32</sup>.

Por otra parte, la constitución romana de Cicerón describe un Estado sometido a la dirección de magistrados superiores, únicos que detentan el *imperium*<sup>33</sup>

<sup>26</sup> *De Officiis* III, 5-6; *De Officiis* II, 11, 38-40; 12, 41-43.

<sup>27</sup> *De Republica* II, 44, 70.

<sup>28</sup> *De Legibus* I, 12, 33.

<sup>29</sup> *De Republica* V, 2, 3.

<sup>30</sup> Sin embargo, las leyes civiles en las que se apoya Cicerón y que habían sido materia de estudio y discusión de sus maestros Scevola y Servius, serán abrogadas por las reformas legales de César y Augusto, de modo que el tratado ciceroniano sobre las leyes se convertirá en un documento histórico y sin interés jurídico positivo para sus contemporáneos (cf. la introducción a la edición francesa de *De Legibus* a cargo de G. de Plinval, Paris, Belles Lettres, 1968, pp. 57-58).

<sup>31</sup> *De Officiis* I, 7, 20.

<sup>32</sup> *De Officiis* III, 21, 82-85; *De Republica*, II, 26, 47-48.

<sup>33</sup> El *imperium* es el poder de mando (ejecutivo) propio de los magistrados superiores (Cónsul, Pretor, Dictator). Los *magistrados maiores* eran patricios elegidos en los *Comitia Centuriata* y tenían derecho a los *auspicia maiora* (máximo poder). Los *magistrados menores* eran elegidos por la plebe en los *Comitia Tributa* y tenían *minor potestas*.

de la ciudad, cada uno en el límite de su competencia y en función de la duración de su mandato. Incluso los Cónsules, a pesar del poder militar absoluto de que disfrutaban y de las iniciativas excepcionales que se les reconocen, están sometidos a los Tribunales<sup>34</sup>. El propio dictador compensa su autoridad cuasi-soberana con la limitación temporal de su cargo. En este sentido ninguna forma de gobierno ha sido superior a la República consular; ninguna mejor ni más estable<sup>35</sup>. En ella, se da el equilibrio de los tres regímenes fundamentales: el monárquico, el democrático y el aristocrático: los Cónsules proveen el elemento legal, ejerciendo el poder ejecutivo (*imperium*); el Senado provee el sabio consejo aristocrático cuya función es ofrecer consejos políticos (*consilium*) en virtud de su *auctoritas*; y el pueblo que elige magistrados y aprueba leyes, posee la libertad genuina (*libertas*)<sup>36</sup>. Lo que caracteriza el poder de los magistrados superiores, como los cónsules, es el *imperium*, poder de mando que puede ser de orden militar (*imperium militiae*), ejercido *ad extra* de la ciudad, o de orden civil, ejercido entonces en el recinto de la ciudad (*imperium domi*), en función del cual se puede convocar asambleas, proponer leyes, ordenar y obligar. La *auctoritas*, por su parte, es una especie de preeminencia moral y política, y aquellos que la poseen, en razón de su prestigio, son inspirados por los dioses, en virtud de lo cual, pueden, a su vez, inspirar, fundar o validar *a posteriori* un acto de gobierno; una preeminencia, por tanto, que puede llegar a someter a control el ejercicio de la *potestas*. El Senado romano, detentor de la *auctoritas*, da consejos (*consulta*) que deben inspirar, fundar y garantizar la acción de los magistrados, sus proposiciones de ley y los votos de las asambleas del pueblo: es él el que controla, por tanto, la vida política romana. *Auctoritas* del Senado, *libertas* del pueblo e *imperium* del consulado son los elementos básicos de la *res publica* romana ciceroniana<sup>37</sup>.

La constitución mixta (*genus mixtum*) es la más deseable<sup>38</sup>, lo que no contradice, según Cicerón, el que el Senado pueda mantener sus decretos en oposición a los Tribunales (*De Legibus* III, 3, 10). No se trata, por tanto, de eliminar el poder del pueblo o de someterle a la tutela del Senado, como algunos juristas pretendían, sino de fortalecer el del Senado haciendo que algunos de sus decretos no tengan derecho a veto o a posible apelación por parte de los Tribunales. El contexto histórico de esta reforma ciceroniana tiene como fondo las grandes crisis entre el Senado y los tribunales al final de la República, por el apoyo que éstos

<sup>34</sup> *De Legibus* III, 7-8. El carácter fundamental de los Tribunales era defender los intereses del pueblo, ya que constituían sus representantes cualificados. Se trataba de una figura política con *summa potestas*, si bien los tribunales carecían de *imperium*. Precisamente por eso se les atribuyó la *potestas*, lo que suponía el poder de resolver conflictos entre los diversos magistrados. Sobre los Tribunales, *De Legibus* III, 10-11.

<sup>35</sup> *De Republica* I, 46, 70.

<sup>36</sup> *De Republica* II, 33, 57.

<sup>37</sup> Cf. ATKINS, E. M., «Cicerón», en ROWE, C., y SCHOFIELD, M. (eds.), *Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 477-516, p. 491. Asimismo, SASSIER, Y., *Royalauté et idéologie au Moyen Âge*, París, Armand Colin, 2002, p. 13.

<sup>38</sup> *De Republica* I, 29, 45. Asimismo, Aristóteles (*Pol.*, II 12, 1273a) y Polibio (*His.*, VI, 3).

le brindan a César con su constante veto a la función senatorial<sup>39</sup>. A pesar de todo su esfuerzo, sin embargo, la evolución política mostrará que esa *autoritas* con derecho inapelable que Cicerón pretende restaurar para el Senado, terminará en manos del principado, como veremos.

#### INMORTALIDAD Y HOMBRES DE ESTADO

«Pero a fin de que tú Africano, estés más decidido a proteger a la República, sabe que para todos los que han trabajado en la conservación de la justicia, la hayan ayudado e incrementado, hay un lugar reservado en el cielo, en donde vivirán felices eternamente. Porque nada hay sobre la tierra más adpto al rey de los dioses, que rige todo el mundo, que las sociedades de los hombres agrupados por el derecho, que se llaman ciudades»<sup>40</sup>.

En el libro VI del *De Republica*, Cicerón nos ofrece una de las exposiciones más bellas de la concepción clásica de la inmortalidad. Escipión el Africano<sup>41</sup>, vencedor de Aníbal, se aparece en sueños a uno de sus descendientes para elogiar la superioridad de la vida política, pues sólo allí se puede aspirar verdaderamente a la inmortalidad. Y es que Cicerón sólo cuenta entre los elegidos a los hombres de Estado que han servido bien a su Patria. Está claro que es el hombre político quien habla, el mismo que en el primer libro mantenía que nada aproximaba más al hombre a la divinidad que la fundación y la conservación de las ciudades; el mismo que escribe elogios a los conservadores de la ciudad y que se vanagloriaba de haber salvado Roma en el momento de la conjuración de Catilina.

Asimismo, el tratado *De Republica* está precedido por una introducción en la que Cicerón afirma que el deber de un verdadero patriota es preferir el riesgo de la responsabilidad pública a la dulzura del ocio, aunque esté consagrado al estudio. El hombre superior debe poseer, ante todo, *virtus*, palabra que apela tanto a la excelencia moral como a la resolución y a la fuerza de ánimo. Y no basta con amar la virtud, hay que practicarla; y entre su práctica, ninguna es superior a la consagración a la Patria. Para un patriota, la virtud no existe sin

<sup>39</sup> Puede leerse al respecto THOMAS, Y., «Cicéron, le Sénat et les tribuns de la plèbe», en *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 55, 1977, pp. 189-210.

<sup>40</sup> *De Republica* VI, 13, 13.

<sup>41</sup> Escipión (c. 235-c.183) encarna el espíritu de conquista que se encarna en las Guerras Púnicas que enfrentan a Roma con Cartago. Vencedor de Aníbal, fue cuestor, cónsul dos veces (en 146 y en 133) y príncipe del Senado. Su gusto por los honores y el lujo le granjea la enemistad de Catón el censor. Muere exiliado y, bajo su petición, en su tumba reza el epitafio: «ingrata Patria, no tendrás mis huesos» (cf. «Scipion L'African», *Encyclopedie Universalis*, s.v.). Tiene 55 o 56 años en el momento del diálogo y su condición de *princeps rei publicae* le hacen poseedor del conocimiento práctico y teórico que requiere Cicerón a los hombres de Estado, lo que le convierte en la persona más adecuada para la exposición de la teoría política que se desarrolla en la *Republica* (cf. la introducción a *La République* de E. Bréguet, Paris, Belles Lettres, 1980, p. 35).

el ejercicio desinteresado de la actividad política, inspirada en el sincero servicio al Estado. Ni siquiera le importará que el precio exigido pueda ser su propia vida, puesto que *morir por la Patria* constituye, precisamente, un paso ineludible para todo aquel que persiga la inmortalidad.

Ciertamente, no se trata de un argumento completamente original. Ya en la *República* de Platón podemos encontrar la idea de la recompensa debida a los hombres que practican la justicia (*Republica* X 613 a-b). Es sabido que para el filósofo griego las virtudes políticas ocupan el lugar más alto entre las virtudes prácticas, tal y como leemos en el *Banquete* (*Banquete* 209, a). Del mismo modo, escribe en el *Fedon* que todo el que manifiesta alguna clase de virtud cívica, cuenta con alguna suerte de privilegio (*Fedon* 82, a). En la *República* va aún más lejos y otorga a los *guardianes* un lugar principal en el cuerpo político, del mismo modo que los *conservarint* representan lo más alto del ideal republicano del filósofo romano. Ahora bien, las virtudes platónicas por excelencia son las contemplativas que posee el filósofo y sabio. Sin embargo, allí donde Platón sitúa al filósofo-rey, como elemento cumbre de la jerarquía social, Cicerón pone al *princeps*<sup>42</sup> de la ciudad cuyas virtudes son eminentemente políticas. Será el neoplatónico Macrobio quien intente la armonización entre ambos autores proponiendo dos tipos de virtudes con valor equivalente: las filosóficas o contemplativas platónicas y las prácticas ciceronianas<sup>43</sup>.

Pero para Cicerón no habrá otras virtudes que las políticas<sup>44</sup> y esas son las que exige al hombre de Estado. El *princeps* es un líder político maestro en el arte de gobernar y en elocuencia que tiene la habilidad de transmitir los principios que requiere el gobierno, no sólo mediante su experiencia práctica (*usus*), sino con la divulgación de lo que ha aprendido de los filósofos. Para Cicerón, no tiene sentido la doctrina epicúrea que recomienda al sabio no mezclarse en los asuntos políticos<sup>45</sup>. De hecho, conocemos la justicia y la virtud que le acompaña, la piedad (*pietas*), sólo en la medida en que los políticos —no los filósofos—, las traducen en leyes y costumbres<sup>46</sup>. De modo que sólo el hombre de Estado está cualificado para salvar la distancia entre la erudición y la implantación de la justicia en la vida política, puesto que no hay que olvidar que la ley tiene como función principal promover la continuidad y favorecer la supervivencia de la ciudad. Y, de nuevo, él mismo es el ejemplo:

«En consecuencia de todo ello, puesto que tuve la fortuna de haber efectuado en la administración del Estado algo digno de memoria; y de poseer cierta facultad para razonar sobre las teorías políticas, conseguida no sólo con la experiencia, sino con el amor al estudio... puedo presentarme como maestro en esta materia, en tanto muchos de los que me han precedido eran habilísi-

<sup>42</sup> Cicerón usa los términos de gerente de las cosas públicas (*rector rerum publicarum*), gobernador del Estado (*moderator rei publicae*) y líder del Estado (*princeps civitatis*) para referirse a su ideal de político.

<sup>43</sup> *Comentarios al Sueño de Escipión*, edición de J. Raventós, Madrid, Siruela, 2005.

<sup>44</sup> *De Republica* I, 2, 2.

<sup>45</sup> *De Republica* I, 6, 10-11.

<sup>46</sup> *De Republica* I, 2, 2-3.

mos teorizantes que no realizaron ninguna acción memorable, o diestros administradores pero inexpertos en la exposición»<sup>47</sup>.

Sea como fuere, lo cierto es que el *princeps* ciceroniano no representa un cargo en particular, ni mucho menos único, sino que señala el *ideal de un retrato político*. El político ciceroniano es un sabio únicamente en el sentido en que es un estudioso de la política. Ciertamente, entre sus habilidades más importantes está la explicación de la ley. Es decir, es capaz de combinar la elocuencia y el consejo (*consilium*). Sólo el hombre de Estado que reflexiona sobre el cielo y tiene en cuenta el significado de la eternidad puede alcanzar la sabiduría y la prudencia necesarias que requiere la resistencia al atractivo de la fortuna o la gloria militar. Sólo el buen líder político puede comprometerse a cumplir sus obligaciones en función de un sentido racional del deber. En suma, el *princeps* ejerce, como el Senado romano, una función de *consultum*. El príncipe ciceroniano no podría ser otra cosa que el inspirador de un gobierno por *publicum consilium* en el que sólo el Senado es el titular legal, el titular oficial. *Príncipe en función de la auctoritas*. Se trata de un contra modelo de lo que representaba a ojos de Cicerón la labor pública de César y su ambición política:

«Hay que tener por muy afortunado a quien no considera ni llama bienes las fincas, los edificios, los rebaños, ni las grandes cantidades de oro o de plata, porque sus frutos le parecen de poca importancia, limitado su uso, insegura su posesión, y las ve muchísimas veces en posesión de hombres perversos. Aquel que puede gozar de todas las cosas como propias no por el derecho de los Quirites o por un contrato civil, sino por la ley común de la naturaleza, que prohíbe que nada esté bajo la propiedad de nadie, sino de quien lo sepa administrar y disfrutar; aquel que considerando los mandos y nuestro consulado entre las cosas necesarias, no entre las deseables, juzga que hay que desempeñarlas por el sentido del deber, no por esperanza alguna de premio o de gloria»<sup>48</sup>.

De la tradición romana, Cicerón reivindica la restauración del ideal patriótico aristocrático que supone el respeto por el consejo político (senatorial), no la glorificación del éxito militar que representa Julio César<sup>49</sup>. El ideal de hombre de Estado es, además, un modelo moral para todo ciudadano, sujeto al derecho, que quiera poner en práctica las virtudes descritas<sup>50</sup>. De hecho, si para Cicerón toda alma es inmortal, tal y como escribe en *De natura deorum* y en *De legibus*, sólo las de los hombres virtuosos son divinas<sup>51</sup>. Y hombre virtuoso es aquel ciudadano que se vincula a la política. Cicerón explota la doctrina platónica de la inmortalidad del alma con el objetivo de reforzar su ideal cívico de servicio patriótico.

<sup>47</sup> *De Republica* I, 8, 13.

<sup>48</sup> *De Republica* I, 17, 27.

<sup>49</sup> Cf. ATKINS, E. M., «Cicero», en ROWE, C., y SCHOFIELD, M. (eds.), *Greek and Roman Political Thought*, cit., p. 497.

<sup>50</sup> *De Republica* II, 42, 69.

<sup>51</sup> *De natura deorum* II, 24, 62; I, 15, 38. *De Legibus* II, 8, 19; II, 11, 27. *Sobre la naturaleza de los dioses*, edición de A. Escobar, Madrid, Gredos, 2000.

El filósofo romano ofrece una cuidadosa descripción del político ideal como hombre justo y sabio orador; un líder político cuya dedicación y habilidad, junto con su dedicación al estudio, le permiten combinar fuerza y elocuencia en su discurso. Cuando esas cualidades se acompañan de integridad moral, el político es capaz de obtener acuerdos legales (*consensus iuris*) que favorecen la cohesión social y permiten llevar a buen fin la seguridad (*salus*) de la comunidad, prioridad política absoluta. El abismo entre la filosofía y la retórica puede y debe ser salvado<sup>52</sup>. La experiencia y deseos del político romano que fue Cicerón reflejan este ideal en su propia persona a la perfección. El *Sueño de Escipión* no hace más que aplicar esta manera de entender el ideal político al momento de la recompensa suprema.

Tan sólo cinco siglos más tarde, sin embargo, San Agustín convertirá a la Ciudad de Dios en la alternativa al Sueño de Escipión. La elaboración de esta alternativa no tendrá como referente directo al propio Cicerón, sino que Agustín la irá construyendo en oposición a la interpretación política que del *Sueño* defenderá Nestorio, teólogo y Patriarca de Constantinopla<sup>53</sup>. Según el santo de Hipona, la salvación de los cristianos no tiene como cauce la política, no depende de la existencia del Imperio y su expansión, sino que sólo podrá venir de la Iglesia, administradora de la gracia divina y, en particular, del sacramento del bautismo, único modo de eliminar el pecado original. La unidad de la Iglesia queda, por tanto, asentada sobre un principio soteriológico.

#### LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD DE DIOS

Las reformas de los Emperadores a finales del siglo III, continuadas por Constantino en el siglo IV, convierten el Imperio romano en un estado centralizado y burocrático en el que se vuelven obsoletas la concepción de un gobierno compartido entre Emperador y Senado, así como la concepción clásica de la vida republicana. Con el eclipse de los viejos ideales romanos, la figura del Emperador se convierte en el concepto político por excelencia. Más aún desde su alianza con el cristianismo, puesto que a partir de entonces el oficio de Emperador se cargó de tintes teológicos al ser concebido como un *elegido de Dios*, defensor y propagador de la única religión verdadera. La unidad del

<sup>52</sup> Sin duda, teoría y praxis deben ser *coordinadas*, pero siempre teniendo en cuenta la primacía de las virtudes prácticas y la subordinación de las virtudes contemplativas a éstas últimas. Sin embargo, se interpreta, a menudo, equivocadamente el reconocimiento ciceroniano del valor de la teoría como reivindicación del estatuto idéntico entre los dos tipos de virtudes. En este último sentido puede leerse, por ejemplo, Luck, G., «Studia Divina in Vita Humana: On Cicero's 'Dream of Scipio' and Its Place in Graeco-Roman Philosophy», en *The Harvard Theological Review* 49, n.º 4, 1956, pp. 207-218.

<sup>53</sup> A este respecto puede leerse la correspondencia entre Nestorio y Agustín en los siguientes volúmenes de las *Obras completas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: vol. VIII (1 a 123), vol. XIa (124 a 187) y vol. XIb (188 a 270).

Imperio se identificó con la unidad religiosa, lo que explica el papel que se arroga el Emperador en las resoluciones dogmáticas y disciplinarias de la Iglesia: convocatoria de Concilios, arbitraje en disputas teológicas, nombramiento de cargos eclesiásticos, etc.

También para la teología eran tiempos de grandes agitaciones. Los debates a propósito del papel de la Iglesia y sus sacramentos eran moneda corriente en aquel tiempo y, entre todos ellos, el bautismo resultaba quizá el más controvertido<sup>54</sup>. En lo que a nosotros concierne, la disputa sobre el bautismo administrado por sacerdotes heréticos ocasionó el enfrentamiento entre los donatistas y San Agustín: aquellos exigían —como también San Cipriano— la celebración de un nuevo bautismo, considerando nulo el anterior; a ellos se opuso el obispo de Hipona, que experimentaba en su propia diócesis las consecuencias del donatismo. En efecto, eran muchas las ciudades del África romana en las que convivían un templo donatista y otro católico —y así también en cada diócesis, un obispo donatista y otro católico, sumando unos trescientos prelados por cada parte—. Las controversias teológicas repercutían, por tanto, en la unidad de la Iglesia.

A la agitación teológica se acabaría sumando la inestabilidad política. Los visigodos amenazan el Imperio, llegando a saquear su capital en el 410. Roma manifiesta su debilidad, y la propia función eclesiástica del Emperador comienza a ser objeto de preocupación en la Iglesia, que comienza a considerar su independencia del estado romano. San Agustín ofrecerá su propia solución a este conflicto, la teología de las dos ciudades que ve la luz en *De civitate Dei* (413-27). No es de extrañar, en suma, que esta inquietud eclesiológica propicie la convergencia de política y teología.

El papel mediador de la Iglesia en la administración de la gracia, papel canónicamente defendido por San Agustín en su polémica antidonatista —particularmente en su *De Baptismo* (400-401)—, encuentra su fundamento en la doctrina del pecado original. No obstante, para que la Iglesia pudiera desempeñar esta función mediadora debía salvarse un obstáculo: eliminar la idea de Roma como *Reino de Dios*. Con este fin, surge la doctrina agustiniana de las *dos ciudades*, desarrollada en *De civitate Dei*: el conflicto entre el orden espiritual y el temporal tendrá su correspondencia en la oposición entre la Iglesia y el estado, entendido ahora como *mal necesario* que contiene nuestra perversidad —derivada también del pecado.

Veamos estos dos movimientos argumentales en las páginas que siguen.

#### LA NECESIDAD DE LA IGLESIA

En los años 311-312 Ceciliano toma posesión de su cargo como obispo de Cartago sin esperar a ser consagrado por los obispos de Numidia, como era tra-

<sup>54</sup> Cf. GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canon*, París, Montchrestien, 1994, p. 63.

dición en la teología africana. Este hecho, unido a que entre sus consagrantes se encontraba Félix de Aptonga —tenido por apóstata—, llevan a que se declare nula su ordenación. Ceciliano es reemplazado por Mayorino y tras la muerte de éste, Donato ocupa su lugar. Nos encontramos en el año 313, momento en que Constantino y Licinio firman el *Edicto de Milán* —continuación del de Sárdica, de 311— en el que se concede a la Iglesia libertad de acción en todo el Imperio<sup>55</sup>. Estas concesiones al cristianismo traían aparejadas amplias atribuciones al Emperador en materia eclesiástica. La disputa sucesoria sobre el Obispado de Cartago le dio de inmediato la ocasión de ejercerlas: Roma se niega a reconocer a Donato y restituye a Ceciliano en su lugar<sup>56</sup>. Así comienza el cisma donatista.

El bautismo era uno de los principales motivos teológicos de controversia, como hemos visto. Para los seguidores de Donato, la validez de los sacramentos dependía de la santidad de sus ministros, de ahí que se considerasen a sí mismos la verdadera Iglesia: su ministerio era el único cuya sucesión no se había manchado por la apostasía —v.gr., la presencia de Félix de Aptonga—. Como consecuencia práctica, exigían la pureza de todos los miembros de la Iglesia, así como la expulsión de los pecadores.

Para el obispo de Hipona, sin embargo, la santidad del ministro no es imprescindible en el bautismo, ya que los sacramentos tienen validez —como sentenciará luego Trento— *ex opere operato*<sup>57</sup>. La comunicación de la gracia no se hacía depender ni de la santidad, ni de los méritos del ministro. Para San Agustín, el agente principal de los sacramentos es Cristo, de modo que, siempre que se administren válidamente, no pueden dejar de comunicar la gracia prometida, incluso si el sacerdote está en pecado mortal. Del mismo modo, el pecado original se presenta como un dogma imprescindible para probar la necesidad de la Redención y no hacer inútil la muerte de Cristo (*ne evaquetur crux Christi*): *puesto que todos seremos salvados por Cristo, todos somos pecadores*, incluso los recién nacidos sin pecados personales<sup>58</sup>.

Ciertamente, la teología del bautismo es anterior a San Agustín —el tratado de Tertuliano *Sobre el bautismo* data de finales del siglo II—, pero es con él cuando adquiere especial relevancia, al situarse en el contexto de la *lucha contra la*

<sup>55</sup> Es decir, se amplían a Oriente, regido por Licinio, los derechos que los cristianos ya habían obtenido en Occidente de Constantino: fundamentalmente, libertad de conciencia y de culto y restitución de los bienes confiscados. Puede leerse el texto completo del Edicto en GALLEGO BLANCO, E., *Relaciones entre la Iglesia y el estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 65-67.

<sup>56</sup> El donatismo fue condenado por la Iglesia católica en el *Concilio de Arles* (314). Un amplio estudio sobre el donatismo, con bibliografía, a cargo de PEDRO LANGA, OSA, «Historia del donatismo», en *Escritos antidonatistas (1.º)* [*Obras de San Agustín*, vol. XXXII], Madrid, BAC, 1988, pp. 5-87. Cf. también allí «San Agustín frente al donatismo» (pp. 88-155).

<sup>57</sup> «Por el hecho mismo de que la acción se realice». El término fue definido en el Concilio de Trento en 1547 (*Decretum de sacramentis*, canon 8; Denzinger-Schönmetzer 1608).

<sup>58</sup> La relevancia de esta doctrina para interpretar la obra de San Agustín es defendida por A. VANNESTE en su libro *Le dogme du péché originel*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1971, pp. 49-68.



herejía. En la patrística griega el pecado se entendía, más bien, como pecado personal (Pelagio) o como pecado universal o cósmico (preexistente, en el caso de Orígenes). Es el santo de Hipona quien lo vincula a la idea de Redención universal.

Frente a la doctrina donatista y de acuerdo con los Concilios de Capua (392) y de Cartago (397), San Agustín mantendrá que no es preciso repetir el sacramento del bautismo. Más aun, como nos recuerda Simonis, el obispo de Hipona insistirá en que *sólo la Iglesia católica* es capaz de transmitir la gracia que permite eliminar el pecado original<sup>59</sup>. La pertenencia a la Iglesia constituye, por lo tanto, un paso insoslayable en la vida de todo fiel que quiera acceder al reino espiritual. Del mismo modo, el bautismo se convierte en el medio de incorporación del *pecador* al *Cuerpo místico de Cristo* y, por eso mismo, será el modo de integración del sujeto en la vida jurídica de la Iglesia<sup>60</sup>. La inmortalidad que Cicerón concedía a los hombres políticos meritorios cede paso a la Gracia de Cristo.

Como vemos, en la teología de San Agustín *un pecado universal ofrece el motivo para una acción redentora* universal. Y en este proceso de redención se defiende la necesidad de la Iglesia desde su función como mediadora en los sacramentos. *Extra ecclesiam nulla salus*, esta es la contestación agustiniana a las tesis eclesiológicas donatistas<sup>61</sup>. Y, por más que San Agustín defendiese que no se puede imponer por la fuerza la fe, terminó aceptando la mediación del *brazo secular*<sup>62</sup>. Al fin y al cabo, era un deber del buen católico *obligar* a todos los hombres a entrar en el seno de la Iglesia —*compelle intrare* (Lc. 14, 23)—, puesto que de ello dependía su salvación eterna.

En suma, Agustín afirma la *necesidad* de la Iglesia como redentora del pecado original y su *unidad* en cuanto que única administradora del sacramento bautismal. Pero para que la Iglesia pudiera ejercer su función debía dissociarse de un Imperio que se desmoronaba, aunque sin cuestionar el papel del estado. Este es el dilema que San Agustín afronta con su *doctrina de las dos ciudades*.

<sup>59</sup> Cf. SIMONIS, W., «Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus», en *Theologie und Philosophie*, 43, 1968, pp. 481-501.

<sup>60</sup> Cf. ULLMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, cit., pp. 37-38. Un estudio de la significación del bautismo en perspectiva jurídica puede verse en GAUDEMET, J., «Baptismus, ianua sacramentorum» (CJC, c. 849): *bâpteme et droits de l'homme*, recogido en su *La doctrine canonique médiévale*, Londres, Variorum, 1994, pp. 273-282.

<sup>61</sup> Formulado inicialmente por San Cipriano de Cartago en el siglo III, el *dictum* encontró su expresión más neta en la bula *Unam Sanctam* promulgada por Bonifacio VIII en 1302. En la obra de San Agustín se afirma de múltiples modos la necesidad de la Iglesia para la salvación. Así, por ejemplo, comentando a San Cipriano (*Ep.* 73, 21, 2): «Fuera de la Iglesia no hay salvación» —afirma—. ¿Quién lo niega? Por ello, cuantos bienes de la Iglesia se posean, no sirven para la salvación fuera de la Iglesia. Aunque una cosa es no tenerlos, y otra muy distinta tenerlos sin provecho. El que no los tiene, debe ser bautizado para tenerlos [...]» (*De bapt.* IV, XVII, 24).

<sup>62</sup> Un estudio sobre este asunto en PEDRO LANGA, OSA, «San Agustín frente al donatismo», cit., pp. 106-109. Cf., además, *De civ. Dei* XVIII, 51-54 sobre las herejías eclesiásticas. La sentencia *compelle intrare* procede de la parábola de los invitados a la cena (Lc. 14, 15-24).

## LAS DOS CIUDADES

Históricamente las disputas sobre el bautismo tuvieron lugar en el crepúsculo del Imperio romano. La aversión de los donatistas a la política imperial era correlativa a su rechazo de la injerencia de Roma en los asuntos eclesiales —lo que no dejaba de explicarse *de facto* por la toma de partido del Emperador en la sucesión ceciliana—. Los católicos, sin embargo, defendían entonces la idea del carácter providencial del Imperio. San Juan Crisóstomo afirmaba que, no existiendo rey judío en la época de Cristo, éste se sometió al poder de Roma. Diodoro, por su parte, interpreta las palabras de San Pablo sobre la sumisión a los poderes como referidas concretamente al Imperio romano. Según Prudencio, Cristo concedió el poder universal a Roma a fin de que la reducción a la unidad de la lengua, de las leyes y de los ingenios sirvieran a la tarea de reunir a todo el género humano bajo un solo vínculo religioso. San Ambrosio resalta el papel providencial de Roma, no sólo porque al conducir los pueblos a la paz hizo posible la obra de los apóstoles, sino también porque la monarquía fue condición histórica para la vigencia monoteísta. Finalmente, según San Jerónimo, antes de Cristo «el orbe estaba pleno de sangre, los pueblos combatían contra los pueblos, los reyes contra los reyes, las gentes contra las gentes»; pero, después de Cristo, surgió de Roma un solo Imperio que abrió a los apóstoles los caminos del mundo<sup>63</sup>.

Es paradigmático al respecto el caso del obispo Eusebio de Cesarea, quien sostuvo la identificación del Imperio romano con el *Reino de Dios*: el imperio había sido querido por Dios como plataforma desde la que cristianizar al mundo y garantizar la paz<sup>64</sup>. Como nos recuerda R. Markus<sup>65</sup>, éste era entonces un lugar común en la época, y no se puso en duda ni durante el reinado de Constantino, ni el de su hijo, Constancio (337-359). Hacer del Imperio romano la *ciudad de Dios*, el vehículo de su plan de salvación, suponía, no obstante, ligar la suerte del Cristianismo a Roma, cuando su caída era ya algo más que una amenaza. Así pudo atestiguarlo San Agustín y, como es sabido, esa es la razón de que escribiese su *De Civitate Dei* (413-426)<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Puede verse una selección de estos textos en GARCÍA PELAYO, MANUEL, *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, pp. 33-34.

<sup>64</sup> La *Vida de Constantino* fue editada en nuestra lengua por Martín Gurruchaga (Madrid, Gredos, 1994).

<sup>65</sup> Cf. MARKUS, R., «The Latin Fathers», en BURNS, J. H. (dir.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, cit., pp. 92-122.

<sup>66</sup> Como es sabido, la obra está dividida en dos partes. En la primera (libros I-X) critica las creencias de los paganos; en la segunda (libros XI-XXII) expone su teología de la historia: el progreso y fin de las dos ciudades. Sobre las circunstancias de su escritura, cf. Brown, P., *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001, pp. 326-353. Cf., además, MARKUS, R., *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, y DODARO, R., *Christ and the Just Society in the thought of Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Asimismo, OORT, J. VAN, *Jerusalem and Babylon*, Leiden-New York-Köln-København, Brill, 1991. Un ensayo clásico del que también nos servimos es el de

La *Ciudad de Dios* se presenta como una *apología*, especialmente en los diez primeros capítulos de la obra<sup>67</sup> donde reinterpreta de modo ahistórico y escatológico las relaciones entre religión y política. Si la actitud de los romanos fue responsabilizar a los cristianos de la crisis del Imperio, culpándoles del abandono del culto a sus antiguos dioses a los que debían el esplendor de su civilización, según San Agustín, Roma perecía por su impiedad, por la debilidad de adhesión a la fe cristiana y no por el abandono de sus creencias paganas<sup>68</sup>. La misma grandeza del Imperio había sido un don de Dios<sup>69</sup>. De ahí que el obispo de Hipona llame a los romanos a volver al seno de la verdadera religión, en absoluto incompatible con su antigua gloria<sup>70</sup>.

Pues bien, en este contexto nos interesa notar, en primer lugar, el papel que desempeña ahora la teología del pecado original en su definición de las dos ciudades: «La naturaleza maldada por el pecado, engendra los ciudadanos de la ciudad terrena, y la gracia, que libera del pecado, engendra los ciudadanos de la Ciudad celestial»<sup>71</sup>. Como es sabido, las dos ciudades son simbolizadas por Jerusalén y Babilonia, el reino de los justos y el de los pecadores<sup>72</sup>. Ambas ciudades, o mejor, los ciudadanos de ambas ciudades, aparecen mezclados en la historia, tanto en los reinos políticos, como en la Iglesia<sup>73</sup>. La comunidad eclesial no lo es sólo de los justos —como pretendían los donatistas—, puesto que sólo tras el juicio final reinará la ciudad celeste, la ciudad de los santos, de los que hayan vivido conforme al *espíritu*, i.e., según la religión cristiana. Por ello, las dificultades aparecen cuando San Agustín trata de buscar referentes en la tierra a la ciudad de Dios, aun cuando afirme que éstos no estarán nunca ligados a un estado o a un Imperio. Por más problemática que resulte la historicidad de la Ciudad de Dios, sólo la Iglesia la podrá *encarnar*, parcialmente, de hecho y de derecho.

Y esto va a dar lugar a una nueva concepción de la sociedad, bien distinta de la de la Antigüedad clásica. Para definir el carácter societario de la Iglesia, la condición es que sus miembros vivan conforme a la doctrina cristiana<sup>74</sup>, es decir, respeten su dogmática y su ley:

---

GILSON, E., *Las metamorfosis de La Ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965. De Antonio Truyol, pionero entre nosotros en el estudio de estos temas, consultamos también *El derecho y el estado en San Agustín*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944.

<sup>67</sup> Gilson la califica de obra *apologética*, de acuerdo en esto con el estudio clásico de SCHOLZ, H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig, 1911 —en *Las metamorfosis de La Ciudad de Dios*, cit., p. 54—. En el mismo sentido, OORT, J. VAN, *Jerusalem and Babylon*, cit., pp. 164ss.

<sup>68</sup> *De civ. Dei* II, 18, 3.

<sup>69</sup> *De civ. Dei* V, 1.

<sup>70</sup> *De civ. Dei* II, 29, 1.

<sup>71</sup> *De civ. Dei* XV, 2.

<sup>72</sup> *De civ. Dei* XV, I, 1.

<sup>73</sup> *De civ. Dei* I, 35.

<sup>74</sup> El pueblo de Dios debe su unidad a la unidad de su doctrina (*De civ. Dei* XVIII, 41-43). Todo lo contrario de lo que ocurría en la ciudad terrestre, Babilonia, ciudad de confusión, por cuanto ninguna autoridad pública ha zanjado la discusión entre las diversas opiniones de

«Es preciso, pues, entender de un modo el reino de los cielos en el que están tanto los que ponen en práctica sus enseñanzas como los que no las ponen, siendo el uno pequeño y el otro grande, y de otro el reino de los cielos en el que no entra más que quien practica. Así, el primero —morada mixta— es la Iglesia cual es ahora; el segundo —morada única— es la Iglesia cual será cuando no haya en ella pecadores. La Iglesia es, pues, ahora el reino de Cristo y el reino de los cielos»<sup>75</sup>.

¿Qué papel le corresponde entonces al estado? Desde luego, en la medida en que se organice para la consecución de objetivos «mundanos» será el equivalente de la *diabólica* ciudad terrestre. Pero esto no implica despreciar totalmente su existencia: los estados *tienen que contener el mal* que el pecado introduce en el mundo. Por tanto, la justicia propia de la ciudad terrena, su derecho, dependerá para ser auténticamente justa de su concordancia con la ley divina<sup>76</sup>, ya que el único pueblo verdadero —en el sentido ciceroniano<sup>77</sup>— es el cristiano reunido en su Iglesia:

«Y de esta manera, como un solo justo vive de la fe, así vivirá también el conjunto y el pueblo de esos justos de esa fe que obra por la caridad, que lleva al hombre a amar a Dios como debe y al prójimo como a si mismo. En conclusión, donde no existe esta justicia no existe tampoco la congregación de hombres fundada sobre derechos reconocidos y comunidad de intereses. Y si esto no existe, no existe el pueblo, si es que es verdadera la definición dada de pueblo. Por consiguiente, no existe tampoco república, porque donde no hay pueblo, no hay cosa del pueblo»<sup>78</sup>.

Fue Lactancio el primero en negar que los romanos conocieran la verdadera justicia a causa de su desconocimiento del verdadero Dios. Los romanos oponían a la única fuente de justicia (*vera iustitia*), una concepción filosófica y jurídica de derecho (*ius*) que imponía, precisamente, obligaciones religiosas a Roma para con sus deidades, entre las que estaban la Fe y la Justicia<sup>79</sup>. Y así, contra el Cicerón de *De Republica*, mantiene que los filósofos no pueden entender la naturaleza de la verdadera justicia, puesto que la justicia tiene por fuente la piedad (*pietas*) y no puede ser conocida a menos que se conozca a Dios, lo que supone el rechazo de las falsas deidades<sup>80</sup>.

los filósofos. Todas las doctrinas sobre la felicidad eran igualmente verdaderas y respetadas. Nada más aberrante para San Agustín, para quien sólo hay una verdad, de ahí la necesidad de que si un estado la acoge como suya, la universalice, es decir, defienda su unidad doctrinal: cf. *De civ. Dei* XVIII 41, 1-3.

<sup>75</sup> *De civ. Dei* XX, 9, 1.

<sup>76</sup> *De civ. Dei* V, 24, libro que, según Fortin, constituye un breve *espejo de príncipes* [FORTIN, E. L., «San Agustín», en STRAUS, L., y CROUSEY, J. (dirs.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993, p. 197].

<sup>77</sup> *De Republica* I, 39.

<sup>78</sup> *De civ. Dei* XIX, 23, 5.

<sup>79</sup> *Divinae institutiones* VI, 9,7.

<sup>80</sup> «Iustitia quamuis omnes simul uirtutes amplectantur, tamen duae, sunt omnium principales quae ab ea diuelli separatique non possum, pietas et aequitas. [...] pietas autem est cognoscere deum... si ergo pietas est cognoscere deum, cuius cognitionis haec summa est ut colas, ignorat utique iustitiam qui religionem dei non tenet» (*Divinae institutiones* V, 14.9-12).

La *justicia* ciceroniana queda convertida en *verdadera justicia*; las virtudes morales y religiosas se priorizan sobre las virtudes políticas. El buen Estado, por tanto, no se definirá por la justicia de sus propias leyes, por cuanto el derecho sólo puede ser así llamado si es justo, lo que es tanto como decir, acomodado a la moral cristiana. Sólo se considerará verdadero político aquel que con humildad reconozca a Dios como la fuente de todas sus virtudes; en eso consiste la verdadera piedad (*vera pietas*).

Hay quien duda de que San Agustín hubiera querido separar de un modo tan radical los conceptos de Estado y justicia<sup>81</sup>, pero, para autores como Gilson y, más recientemente, Dodaro la separación de ambas ideas es central en el pensamiento del obispo de Hipona, puesto que sólo redefiniendo la noción de pueblo sin relación a la justicia podía aceptar que el Imperio romano era un estado, al tiempo que le negaba que su derecho fuera justo<sup>82</sup>. Esta doctrina permite entender que la política —al no implicar el concepto de la verdadera justicia y la verdadera paz— no es *conditio sine qua non* para la existencia del cristianismo, como pretendieron quienes defendían el sentido providencial del Imperio. Y, lo que es más importante para nuestros propósitos, tal concepción de la justicia propicia la fusión de religión y derecho, como recordaba Antonio Truyol, negando por principio que un régimen político pueda pretenderse justo más allá del cristianismo<sup>83</sup>.

Aún más importante, en este nuevo orden cristiano el *princeps* ciceroniano será el sucesor de Pedro, el Papa. Él sólo será, en función de su *auctoritas*, el que pueda inspirar el gobierno (*imperium*) del Emperador y dirigir al pueblo. Medio siglo después de fallecer San Agustín, inició su pontificado el Papa Gelasio (492-496), quien defendería contra el emperador Anastasio la primacía del poder del Papa basada en la condición de *fidel* del gobernante *cristiano*, remitiéndose a las diferentes potestades de que eran depositarios ambos dignatarios. Cien años después, Gregorio el Grande (590-604) continuará la elaboración de tal doctrina, desarrollándola hasta sus últimas consecuencias. Será así el primero en defender el *papel ministerial del emperador*: el emperador tendrá como misión fundamental servir a la Iglesia y vigilar para que se mantenga la paz en ella, puesto que sólo ésta asegura la paz del Estado. El papel del emperador será el de *brazo secular* del poder espiritual. Pero la cima del llamado *agustinismo político*, según afirma Arquillière, se alcanzará de la mano de otro Gregorio, el VII (investido pontífice en 1073), para quien *La Ciudad de Dios* constituyó un elemento clave en su política eclesiológica. Apoyándose en la labor efectuada

<sup>81</sup> Cf. CARLYLE, A. J., «St. Augustine and the City of God», en HERNSHAW, F. J. C. (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, Londres, Dawson's of Paul Mall, 1923, pp. 42-52. Un amplio y reciente análisis sobre la justicia agustiniana puede verse en CURBELIÉ, P., *La justice dans la Cité de Dieu*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004.

<sup>82</sup> *De civ. Dei* XIX, 24. Cf. GILSON, *Las metamorfosis de La Ciudad de Dios*, cit., pp. 63-64. En el mismo sentido, DODARO, R., *Christ and the Just Society in the thought of Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 6-26.

<sup>83</sup> TRUYOL, A., *El derecho y el estado en San Agustín*, cit., p. 159.

por Carlomagno —quien hacía del bautismo la característica común de las tierras conquistadas para el Imperio—, Gregorio VII consigue establecer sus prerrogativas teocráticas en los *Dictatus papae*, donde se articula la afirmación del primado papal sobre tres ejes teóricos: el *centralismo*, el *universalismo* y la *auktoritas*. Precisamente en virtud de esta *auktoritas sacrata pontificum* pretenderá deponer reyes y desligar del juramento de fidelidad a sus súbditos, puesto que esa *auktoritas* es superior, por su origen y sus fines, a la *potestas regalis* que detentan los príncipes seculares<sup>84</sup>.

«Se me ha dado, por tu gracia, el poder de atar y desatar en los cielos y en la tierra. Por lo cual, fundado en esta comisión, y por el honor y defensa de tu Iglesia, en el nombre de Dios Omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por tu poder y autoridad, privo al rey Enrique, hijo del emperador Enrique, que se ha rebelado contra tu Iglesia con audacia nunca oída, del gobierno de todo el reino de Alemania y de Italia y libro a todos los cristianos del juramento de fidelidad que le han dado o pueden darle, y prohíbo a todos que le sirvan como rey. Pues, es propio que el que trata de disminuir la gloria de tu Iglesia, pierda él mismo la gloria que parece tener. Y, ya que se ha negado a obedecer como un cristiano debe, o volver al Dios que ha abandonado, asociándose con excomulgados, ha despreciado mis avisos que le di por el bien de su alma, como tú sabes, y se ha separado él mismo de tu Iglesia y tratado de destruirla, lo ato con las ligaduras del anatema en tu nombre [...]».

## CONCLUSIÓN

Como Cicerón, San Agustín no será sólo un teólogo, sino también un hombre público, un político eclesiástico, si podemos llamarle así. Ciertamente, cinco siglos separan a estos dos grandes hombres, pero sus doctrinas pueden verse, de algún modo, en paralelo. Si Cicerón elabora su doctrina de la inmortalidad en el contexto de la caída de la República con el fin de salvar la ciudad de Roma y sus instituciones jurídicas, el obispo de Hipona elaborará su doctrina de las Dos Ciudades para salvar la institución eclesial de la caída del Imperio romano. Como ya hiciera Lactancio, San Agustín mantendrá que la verdadera justicia sólo llegará a ser posible en Roma tras la venida de Cristo; sólo él puede man-

<sup>84</sup> Ninguna de las tesis de las 27 que componen los DP son originales, a excepción de la decimosegunda: *Que sólo a él le es lícito deponer emperadores*, de modo que difícilmente pueden ser interpretados como un momento revolucionario en la historia del derecho, como hace H. Berman (cf. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge Mass, Cambridge University Press, 1983). En este sentido puede verse una crítica de Berman en MAYALI, L., «Revolution and Law in Medieval Society», en *Ius Scripta Historica* (Revolutie in Recht-Revolution and Law-Révolution et Droit), XII, (2000), pp. 9-22. Hay que tener en cuenta, además, que estos *Dictatus Papae* nunca pretendieron ser un programa efectivo de gobierno político papal y que su relevancia fue resaltada después. Cf. KUTTNER, S., «Liber canonicus: a Note on Dictatus Papae, c.17», en *Studi Gregoriani*, 2 (1947), pp. 387-401. Agradecemos a L. Mayali tanto la amabilidad de hacernos llegar su artículo, como la preciosa referencia de los trabajos de S. Kuttner.

tener y crear una sociedad justa y servir de modelo de virtud. Y, contra las pretensiones ciceronianas, defenderá que la inmortalidad no vendrá de mano del Estado romano, sino de la nueva institución presta a heredar su lengua, su derecho y sus mismos ideales imperiales. Sólo perteneciendo a esta nueva Ciudad puede conseguirse la ansiada inmortalidad. A la república caduca opone, el obispo de Hipona, la república eterna, la *Ciudad de Dios* en un proceso de teologización y «eclesiologización» de las doctrinas ciceronianas sobre la justicia y la virtud que perdurarán a lo largo de toda la Edad Media. La gran obra de San Agustín puede entenderse, en cierto modo, como una réplica a *De Republica* de Cicerón<sup>85</sup> en la que la Ciudad de Dios se convierte en la alternativa al Sueño de Escipión y la Iglesia ocupa el lugar de la *res publica*. La *teologización de los conceptos políticos* es la réplica al proceso de la Modernidad que Schmitt definió como ilegitimidad política del proceso de secularización de los conceptos teológicos.

Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid)  
mgalonso@fsf.uned.es

MARTA GARCÍA ALONSO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

<sup>85</sup> En este mismo sentido se manifiesta DODARO, R., *Christ and the Just Society in the thought of Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 182ss. La *Ciudad de Dios* es la obra en la que San Agustín cita con más frecuencia a Cicerón, en general, y a *De Republica*, en particular: en conjunto, se pueden contar 130 citas de Cicerón en el conjunto de la obra del obispo de Hipona, de las cuales 43 se refieren a *De Republica* (22 pasajes perdidos de los cuales conocemos 20 exclusivamente a través de San Agustín). Sobre la influencia de Cicerón en San Agustín pueden leerse, además, TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron*, París, Études Augustiniennes, 1958. Asimismo, puede leerse VELÁSQUEZ, O., «Cicerón en el de *Ciuitate Dei* de San Agustín: las complejidades de un diálogo», en *Anuario Filosófico* 34, 2001, pp. 527-38.

