

Cicerón en el *De ciuitate Dei* de san Agustín: Las complejidades de un diálogo.

Oscar Velásquez
Santiago, Chile¹

Deseo iniciar mi disertación con un ejercicio de confianza en la capacidad de Macrobio, el comentarista del *Sueño de Escipión*, para interpretar las líneas generales de la *República* de Cicerón, que, por lo demás, él conocía aparentemente en su total extensión. Según la apreciación de Macrobio, la lectura de los libros *De re publica*, escritos por Platón y Cicerón, le han mostrado *prima fronte*, es decir, “a primera vista”, la diferencia entre ambos. La misma expresión latina podría quizá invitarnos a no tomar muy en serio su afirmación, si bien la posición relevante de este aserto inicial del *Comentario*, cualificando la forma verbal *perspeximus* (“hemos podido discernir”), parece más precisamente dirigido a enfatizar la obviedad de su constatación que el sugerir una duda latente. Afirma, entonces, que Platón, *rem publicam ordinavit*, es decir, “dispuso los detalles de una *res publica*” (sea lo que sea lo que por ello se entiende), mientras que Cicerón, *hic rettulit*, “se propuso traerla de vuelta”, digamos, “revivirla”. Esa fundamental distinción se armoniza, gracias a la imitación, con la preservación de “una semejanza de la mayor importancia”, y es que

cuando Platón, en la conclusión de su obra, hace que, mediante un hombre que ha vuelto a una vida que se suponía él había abandonado, nos sea revelado cuál podía ser el estado de las almas liberadas de sus cuerpos, después de haberse introducido una descripción nada superflua de las esferas y de las constelaciones, puedes suponer que el Escipión Tuliano, que narra lo que se le ha presentado durante el sueño, no está señalando cosas diferentes (*Commentarium*, 1, 2).

¹ El Dr. Oscar Velásquez es Profesor titular de Filosofía antigua en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

El que se traten estos sujetos en una obra que versa sobre asuntos de gobierno vale la pena indagarlo, piensa Macrobio, y da por supuesto que hombres de tal sabiduría no habrían de añadir algo superfluo a sus investigaciones. El final de ambos libros, en consecuencia, debe pesquisar, y las razones de Macrobio son, a mi juicio, pertinentes. En cuanto a Platón, es el amor de la justicia el que hace posible la permanencia de los gobiernos, de las comunidades menores e incluso de las familias, piensa Macrobio. La seguridad de que los frutos de esta justicia no debían terminar junto con el espacio de vida humano, obtenían su fuerza en la demostración de la inmortalidad de las almas; y la conclusión obvia fue que

cuando liberadas del nexo corporal, se les asignara a las almas lugares definidos en consideración de su merecimiento de alma buena o malvada (*Commentarium*, 1, 5).

Macrobio se está refiriendo al final de la *República* o *Politeia* de Platón; y se considera en esa circunstancia la preeminencia de la justicia (*principatum iustitiae*), a la que se la relaciona expresamente con la inmortalidad de las almas; y se hace finalmente mención, en íntima correspondencia con lo anterior, de “lugares definidos” (*certa illis loca*) para ellas en el cielo.

No menor es, a su vez, el *iudicium* y el *ingenium* de Tulio, asevera Macrobio, que en la discusión “concede la palma, en todo estado de tranquilidad y perturbación de la república, a la justicia” (*in omni rei publicae otio ac negotio palmam iustitiae disputando dedit*, 1, 8). Se hacen manifiestos en seguida los domicilios de las almas inmortales en las regiones celestes, y cómo es que quienes han servido a la república, retornan a ellas.

Quiero explicar ahora el porqué de mi tardanza en rememorar estas páginas iniciales de Macrobio, y me permito decir que, cuando intenté adicionalmente establecer conexiones entre la *República* de Cicerón y la *Ciudad de Dios* de san Agustín, concluí que, de ser ciertas y valederas estas afirmaciones que pretendían distinguir y aproximar al mismo tiempo, desde postulados generalizadores, a estas dos repúblicas de la antigüedad, la *Ciudad de Dios* a su

vez podría considerarse, según estos mismos parámetros, la tercera. Por causa de estas mismas consideraciones, y a riesgo de cometer una gran injusticia, dejo en la penumbra la *Política* de Aristóteles. Porque el peregrino método con el que pretendo iniciar mi camino en el tema más propio de mi trabajo, me conduce ineludiblemente a comenzar la discusión por el final, es decir, a examinar cómo podría armonizar a Cicerón con Agustín mediante estos grandes esquemas –demasiado generales, tal vez-, arrastrando de paso incluso al mismo Platón en el intento. Y el final, aquí, significa comenzar por el cielo, y, por ende, con las últimas páginas de estas grandes obras. En estas circunstancias, Cicerón en Agustín será aquí fundamentalmente investigar qué suerte de gravitación podría haber, por parte del *De re publica* (y en alguna medida de la *Politeia* –*República*– de Platón), sobre el *De ciuitate Dei* de san Agustín.²

No me siento capaz de demostrar nada, pero sí de señalar ciertas conclusiones personales que, al menos, me esforzaré en singularizar mediante un cierto examen. Es preciso, entonces, revisar el libro XXII de la *Ciudad de Dios* ante el trasfondo de *Sueño de Escipión*. Como todo comienza aquí con el final, señalo que mi intención es sugerir que, al momento de evaluar el movimiento general de ambas obras, vistas ellas inicialmente en sus respectivos últimos libros, la gravitación de Cicerón es simplemente decisiva. Planteo primero el esquema general. El libro XXII de la Ciudad de Dios examina el fin de la Ciudad celeste, que no es otro que la felicidad eterna de los santos. Esto supone la inmortalidad de las almas, y un premio para los santificados y elegidos; pero Agustín polemiza a su vez con los que, si bien aprueban la inmortalidad de las almas, como Platón y Porfirio, no aceptan sin embargo la resurrección de la carne. Aquí está la gran discusión, y Cicerón está en el centro de la polémica. En efecto, aunque al presente las promesas de Abraham se han cumplido en Cristo, y mediante Él se ha de realizar el reino nuevo de los resurrectos en el Señor (ciu. XXII, 4), *los hombres doctos y sabios*, sin embargo

² La siglas principales son las siguientes: *Politeia* o *República* de Platón: *R.*; *De Republica* de Cicerón: *Rep.*; *De ciuitate Dei*: *ciu.*; Macrobio, *Commentarium in Somnium Scipionis*: *Commentarium*.

parecen argumentar con agudeza contra la resurrección de los muertos, y afirmar lo que en el libro tercero *de Re publica* es recordado por Cicerón (*ciu.* XXII, 4).³

Y lo que Tulio concretamente menciona, dicho probablemente por otros, y que Agustín llama con cierta ironía “el gran argumento de los sabios”, es el caso de dos hombre convertidos en dioses, a saber, Hércules y Rómulo:

sus cuerpos no han sido elevados al cielo, porque la naturaleza solo podría permitir que, lo que ha surgido de la tierra no pudiera permanecer sino en la tierra (*ciu.* XXII, 4).

No hay, por tanto, resurrección de la carne para esos nuevos dioses; y para dejar en claro que el verdadero adversario es al presente Marco Tulio, san Agustín cita un pasaje de once líneas en que “compara la creencia de los romanos en la divinidad de Rómulo, y la fe de los cristianos en la divinidad de Cristo”.⁴ Allí Cicerón, que es considerado como “uno de los hombres más doctos, y al mismo tiempo, el más elocuente de todos” (*ciu.* XXII, 6), se admira de que se haya reconocido la divinidad de Rómulo en esos tiempos en que ya la cultura repudiaba la falsedad de las fábulas. Pero lo interesante en este caso, es que sale a luz algo que hasta ese momento no parecía manifiesto, y es que la antigua dialéctica agustiniana de los dos amores, alcanza al presente su concreción en la manifiesta confrontación de los dos “fundadores”: Cristo y Rómulo. Esto proviene claramente de su lectura del *De re publica*, específicamente del libro II, 18 y 19. Porque se trata aquí de una evidente comparación, y el uso para Rómulo, así como para Cristo unas líneas más abajo, del calificativo de *conditor*, “fundador” es, a mi juicio, altamente significativo. Además, el que se mencione en cada caso el que ambos son fundadores de una *ciuitas*, añade mayor fuerza, creo, a la expresa intención de Agustín, que apunta ya claramente a Roma. Dice, por tanto:

Una vez construida e inaugurada, Roma rindió culto a su fundador en un templo; esta, en cambio, la Jerusalén, puso a Cristo su Dios, de acuerdo al

³ Más adelante san Agustín dirá del orador: *Cicero tantus auctor ipsorum* (*ciu.* XXII, 20, 1).

fundamento de la fe, como su fundador, para poder así ser construida e inaugurada. Aquella, porque le amaba, creyó que él era un dios; esta le amó, porque creía que Él *era* Dios (*ciu.* XXII, 6, 1).

Este punto me parece fundamental, puesto que coloca todo el asunto en su condición inicial. Ese era el objetivo de la *Ciudad de Dios* desde su prefacio, es decir, el asumir la tarea de defender la gloriosísima ciudad de Dios “frente a los que anteponen sus dioses a su fundador”. Ya estaba dicho, además, en el prefacio, que él disertaría no solo acerca de la ciudad en cuanto peregrina, sino de la que luego ha de habitar “en la estabilidad de su eterna morada” (*Praefatio*), que es precisamente el tema de su libro final. También está dicho un punto que es el que ahora a su vez desarrolla Agustín, y es que lo que él llama en el inicio *terrena ciuitas*, ha de estar inseparablemente relacionado con la “apetencia de dominio” (*dominandi libido, Praef.*) de esta ciudad. Desde el mismo Prefacio, la imagen, la representación persistente de la *terrena ciuitas* es en primer lugar la Roma imperial, la que, afirma aquí san Agustín, “se deleita que se diga en su alabanza: perdonar a los vencidos y abatir a los soberbios”. Ahora, entonces, cuando se suponía que se iba a hablar del cielo, hay una productiva tardanza en torno al tema de Rómulo, que es en este caso la culminación de su complejo diálogo con el *sabio* Marco Tulio, en cuya *República* ve un aliado en cuanto a la vida después de la muerte y los premios futuros a la virtud, pero un adversario de primer rango acerca de la resurrección de la carne, y en consecuencia, del modo escatológico de la vida celeste conforme a la fe. Hay que recordar que el Sueño de Escipión manifiesta claramente la esperanza en la vida futura, donde en especial los gobernantes tendrán “un lugar definitivo y preciso en el cielo donde ellos podrán gozar felices en una vida eterna”: *certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur* (*Rep.* VI, 13). Pero pone a su vez el acento en la idea platónica del cuerpo como cárcel, de la cual se liberan en el cielo: *qui e corporum uinculis tamquam e carcere euolauerunt* (*Rep.* VI, 14).

⁴ M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron II*, Paris 1958, p. 67. El texto corresponde a *ciu.* XXII, 6, *Rep.* III, 34.

Por estas mismas razones, quizá, la polémica de Agustín con Cicerón continúa en *Ciudad de Dios* XXII, 6, 2, y esta vez, a propósito del tema de la guerra y la supervivencia de los estados, se examinan puntos de muy válido interés sobre la *ciuitas optima* (*De re publica* III, 34); y es siguiendo una preocupación de Platón en *República* VI, 497a ss, cuando plantea “de qué manera una ciudad que practica la filosofía puede evitar su destrucción”. Esto es claramente un desarrollo del tema platónico acerca de la *ariste politeia*, la *ciuitas optima*, cuyo contenido esencial Cicerón, con característica lucidez, delimita de la siguiente manera: “Porque una ciudad debe estar organizada de tal manera que ella sea eterna”: *Debet enim constituta sic esse ciuitas ut aeterna sit* (*De re publica* III, 34, *ciu.* XXII, 6, 2), que parece apuntar a la idea –que se expresa en la frase siguiente- de que la organización misma de una *ciuitas*, en cuanto comunidad organizada de ciudadanos, debe ser pensada como una entidad que no puede morir, a diferencia de sus miembros particulares; y que por eso, solo puede emprender una guerra en razón de esa supervivencia que la hace eterna (*ibid.*). Este es prácticamente el último punto de su controversia sobre Rómulo (si bien aún le quedan a Agustín algunas líneas del capítulo siguiente para rematar su discusión), en que destaca finalmente que “la salvación de la ciudad de Dios, en cambio, es de tal naturaleza que ella puede asegurarse, o mejor, obtenerse, con la fe y por la fe” (*ibid.*). Para concluir este punto, entonces, parece claro que el centro de la discusión de Agustín en prácticamente los 28 capítulos de los 30 de este libro final sobre el cielo como fin de la ciudad de Dios, está constituido por su controversia acerca de la resurrección, en que la *República* de Cicerón es la clave. De ahí que, para concluir este aspecto de mi estudio, puede convenir citar al mismo Agustín en lo siguiente:

Pero sobre los bienes del espíritu, de los que este gozará con la mayor felicidad, los más renombrados filósofos no disienten de nosotros: combaten lo relacionado con la resurrección de la carne; niegan todo lo que pueden esta resurrección (*ciu.*, XXII, 25).

Hay un nuevo aspecto que tratar, sin embargo, y siguiendo el consejo de Tulio, al menos por algún rato haré descender mi discusión *de caelo ad haec ceteriora* (Rep. 1,34). El asunto tiene que ver con la justicia, como un eje en torno al que gira un conjunto de elementos de vital importancia tanto en el *De re publica* como en el *De ciuitate Dei*. Es una característica, sin duda, que ambos libros heredan de la *Politeia* de Platón, en que la virtud de la justicia es el núcleo alrededor del cual se construye la república, y de la que dimana toda una teoría de las almas y de su destino futuro y superior. Para Cicerón (*Rep.* 2, 69), el vínculo mejor de la seguridad al interior de una república es la *concordia*, que señala una suerte de sentimiento de armonía y amistad entre los ciudadanos, un acuerdo mutuo. Ahora bien, esta conformidad es condición necesaria para la permanencia de la ciudad, pero, como afirma Cicerón, “en ningún caso puede la concordia existir sin la justicia” (*Rep.* 2, 69); y, en consecuencia, como él mismo señala más adelante, *sine summa iustitia rem publicam regi non posse*: “sin una justicia perfecta no se puede gobernar una república”. Estos y subsiguientes aspectos que habrá que examinar, tienen un eco importante en la *Ciudad de Dios*. Es indudable que esta preocupación de Agustín por discutir estos asuntos se relaciona con los propósitos generales del libro, cuyo objetivo esencial es el de *defender* la ciudad de Dios. Para alcanzar estos propósitos, san Agustín se ha propuesto clarificar quiénes son esos que anteponen sus dioses a Cristo: ellos forman también una *ciuitas* que, como tal, no es propiamente ninguna de las estructuras terrenales en cuanto constituidas en estados o gobernaciones. Ella es, con todo, una sociedad que “tiene aquí abajo su bien, y se complace en su afinidad con él, en cuanto puede existir gozo en relación con tales cosas” (*ciu.* 15, 4); y ese bien es el sostenedor de un amor que agrupa a todos los que se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios (*ciu.* 14, 28). Dios y el hombre como los bienes absolutos, dialécticamente cotejados hasta un extremo que los transforma en amores divergentes. Hay entonces un bien, una justicia, una concordia, una paz propia de esta ciudad, y, en consecuencia, parte importante del contenido de la obra *Ciudad de Dios* está en dilucidar la naturaleza y el

carácter de esa *ciuitas*, y en cierta manera establecer de qué modo, y por qué afinidades, puede ser también una *res publica*.

Olvido deliberadamente el cúmulo impresionante de estudios que muestran, con gran erudición y sabiduría, los posibles orígenes y contenidos de estos conceptos de ciudad terrena y ciudad de Dios. Hay a mi juicio en esas investigaciones un real aporte al conocimiento, y alguna modesta contribución yo mismo alguna vez he pretendido dar.⁵ Así y todo, la parte de Cicerón tiene un papel a mi juicio más relevante, porque el modo de su influjo en Agustín es a través de la controversia, de la necesaria comparación de términos afines que deben ser delimitados y diferenciados de algún modo entre sí, y, por último, a través de ciertos marcos generales –grandes esquemas que encauzan la discusión de temas de cierto modo ya establecidos–, que terminan por imponer su lógica de rechazos y aceptaciones: a esto llamaría la concepción general de la obra. En otras palabras, Cicerón, y Platón en la lejanía, son los interlocutores; y Cicerón, además, alimenta de principio a fin, dialógicamente, la explicación del origen, desarrollo y fin del asunto fundamental de la obra, es decir, la ciudad de Dios, y, la ciudad terrena. Lo nutre, digo, porque todavía está allí el eco de Cicerón, como la única presentación creíble como ideal de ciudad para muchos hombres de su tiempo; y, por tanto, con la que san Agustín sentía la necesidad de polemizar.

Así como Malcolm Schofield veía en la provisión de “un criterio de legitimidad de formas de gobierno”, *una característica clave* de la *República* de Cicerón,⁶ en cierto modo san Agustín, al plantear, se podría decir, un problema similar (que el mismo M. Tulio había suscitado con la posible inexistencia de la república romana como *res populi*), deja al descubierto uno de los objetivos centrales de su disputa con el paganismo: a saber, la que fue considerada la optima república, la romana, carece de la suficiente legitimidad que, por su

⁵ Cf. “Los conceptos de ciudad celeste y ciudad terrena en el *De ciuitate Dei* de san Agustín”, en *Sapientia Patrum*, Anales de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2000, pp. 235-252.

⁶ M. Schofield, “Cicero’s Definition of *Res Publica*”, en *Cicero the Philosopher*, Ed. J. G. F. Powell, 1999 (1995) p. 69.

parte, con títulos verdaderamente efectivos posee la *ciuitas Dei*. Este es un asunto no sin relevancia, que está, a mi juicio, ya claramente planteado por Platón en su *República*, en que, utilizando su recién hallada idea de justicia, descubre que el gobierno de la ciudad debe adscribirse al filósofo; y el punto central está en la identificación de la filosofía y el poder político. Me parece ver en la *dynamis politiké* de *Politeia* V, 473c-e la *summa potestas*, ahora en manos del filósofo, una suerte de “poder soberano en la ciudad, existiendo en concordancia con la fuente soberana, que es la Idea misma del Bien”.⁷ La clave, me parece, para ver este asunto en la *Politeia* de Platón, está en poner atención en el símil de Sol al término *kyrios* y derivados, cuyo sentido de soberano y soberanía es allí decisivo. La relación entre soberanía y legitimidad la dejo en suspenso, pero el acto político más justo en la *polis* está en darle a los filósofos el gobierno, pues eso es hacer lo propio, hacer la justicia en la ciudad, y, quizá, esa sea la razón de su legitimidad. La mayor justicia, la que hasta ahora no se ha hecho para desgracia del género humano, es dar el gobierno a quien corresponde; y esos son los filósofos. Así pensaba Platón. Hay que dar el gobierno a los sabios estadistas, al *rector rerum publicarum* (*Rep.* 5, 4), al *princeps ciuitatis* (5, 7), y eso es Cicerón, en las peculiaridades de su propia república; y en Agustín son los *sancti*, son los *martyres*, son los creyentes, pero el bien soberano es Cristo en persona.

Retornemos con todo a la materia más propia de este estudio; pues parece claro que tanto Cicerón como Agustín heredan a su manera la idea de que, sin justicia, no hay reinos:

En consecuencia, cuando se halla suprimida la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes bandas de ladrones? Porque las bandas mismas de ladrones ¿qué son sino pequeños reinos? (*ciu.* 4, 4; *De re publica* III, 24).

Ambos lo tienen casi todo para ser considerados “reinos”, todo, menos la justicia.

⁷ Oscar Velásquez, *Politeia, un estudio sobre la República de Platón*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago 1997, p. 158. He tratado también este tema en “Platón y la soberanía del estado”, en *Revista de Filosofía* XXXI-XXXII

Me interesa entonces examinar con mayor detención el texto del *De ciuitate Dei* II, 21, que junto con XIX, 21 son los pasajes más extensos y, probablemente, son los que en forma más significativa demuestran este nexo decisivo y peculiar entre las repúblicas de Cicerón y Agustín. Ya había hecho notar Harald Hagendahl, en *Augustine and the Latin Classics* II, que Agustín “menciona *De re publica* más a menudo que ninguna otra obra de Cicerón, y esto lo hace en una forma documental que da testimonio del peso que él concede a las citas”.⁸ Pues bien, el punto, sin duda conocido, se refiere a los argumentos de Escipión en *De re publica* III, 42 ss, en que se afirma que la república es *cosa del pueblo*; y que ella es cosa del pueblo cuando “es administrada en forma honesta y justa” (*ciu.* II, 21, 2); y “pueblo, afirma Cicerón (*Rep.* 2, 25; 42: *ciu.* II, 21, 2) es una agrupación de personas asociadas por un vínculo jurídico consentido y una comunidad de intereses”. Pero ese mismo pueblo ya no sería pueblo si fuese injusto. El pueblo romano, ha perdido sus costumbres tradicionales, y es así como

antes de nuestro tiempo, la tradición de nuestros antepasados produjo no solo hombres eminentes, sino también esos hombres de excelencia mantenían las costumbres antiguas y las instituciones de sus ancestros (*ciu.* II, 21: *Rep.* 5, 1).

El texto del *De ciuitate Dei* II, 21 es complejo para quien quiere discernir con toda claridad hasta dónde llega Cicerón. Hay un evidente desarrollo argumentativo en Agustín, que va más allá de los fragmentos que poseemos, pero junto a lo mucho que desconocemos, se puede considerar como una disquisición razonable de Agustín. Con algunos ingredientes muy pertinentes de Salustio, el asunto, ya muy bien encaminado por Escipión, se deja moderar para los objetivos más propios del autor de la *Ciudad de Dios*. La república romana fue *pro suo modo quodam*: “en conformidad con su género” una *res*

1988, Universidad de Chile, Santiago, pp. 37-44.

⁸ H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics* I, II, Göteborg 1967. La citación es de la p. 540. De las citas de la *República* de Cicerón por Agustín, dice: “The vast majority concern two writings: 44 *De ciuitate Dei* and 7 *Contra Iulianum*. Because of their number, size and literalness it is surely out of the question that those quotations could have been made from memory. On the contrary, they confirm once more what we have seen in so many other cases, that Augustine had fresh knowledge of the text and consulted it when he wrote”; *ibid.* p. 542.

publica, con la salvedad de que ella fue mejor administrada por los antiguos romanos que por sus descendientes. Pero es preciso nuevamente centrar nuestra atención en esos objetivos a los que aludía, que al final del capítulo 21 del libro II quedan de una vez manifiestos:

Verdadera justicia, sin embargo, no hay sino en aquella república cuyo fundador y gobernante (*rector*) es Cristo; y si es que parece pertinente que se la llame república, puesto que no podemos negar que ella es cosa del pueblo. Pero si este nombre se ha divulgado en otros lugares con otro sentido, muy alejado quizás de nuestra terminología usual, la verdadera justicia existe ciertamente en esta ciudad, de la que la Escritura santa dice: *Cosas gloriosas se ha dicho de ti, ciudad de Dios*” (*ciu. II, 21, 3*).

Cicerón, entonces, se puede decir que ha presidido la elucidación argumentativa de san Agustín, guiando, aunque sea entre controversias, como un nuevo Virgilio al poeta hasta las puertas del paraíso. La confrontación temática de Agustín sobre la justicia le ha permitido, junto con establecer una distinción entre estas dos repúblicas, hacer manifiesto que esta distinción se basa en un concepto radicalmente nuevo de justicia, cuyo examen, de largo aliento, habrá de alcanzar un clímax precisamente en una segunda revisión de estos textos del *De re publica* en el libro XIX, 21 de la *Ciudad de Dios*. Es curioso, en esta extensísima obra (quizá lo digo por lo tedioso que por momentos resulta su lectura *cum dormitat Augustinus*) san Agustín anuncia en *De ciuitate Dei* II, 21 que en otro lugar habría de tratar el tema de la no existencia de la *res publica romana*, y es ahora, unos doce años después, que lo trata en este mismo libro XIX.

Ahora bien, no es conveniente imitar en todo a los maestros, y llegó la hora de ser breves, aunque ello sea con las palabras de un maestro. Concluye por tanto san Agustín sobre la definición de Cicerón: “Donde no hay justicia no hay república”; y quizá quiere señalar con ello un “estado” en que participa libremente el cuerpo de los ciudadanos. Entiende, a su vez, por justicia “la virtud que distribuye a cada cual lo suyo” (*ciu. XIX, 21, 1*). Ahora bien, en este

estado político de libre participación, el dominio del hombre por el hombre no es verdadera justicia, y la primera conclusión que Agustín saca del texto del *De re publica* es que “era injusto que unos hombre sean sometidos a la dominación de otros hombres” (XIX, 21, 2); pero también le parecía justo al imperialista romano una servidumbre que podría reportar ventaja a esos mismos hombres sometidos. Pero es aquí donde san Agustín zanja el debate nuevamente, señalando que si la sumisión puede ser útil para algunos, “servir a Dios es útil para todos”: *et Deo quidem ut serviatur utile esse omnibus* (XIX, 21, 2). Servir a Dios significa en este caso poner orden en el ser, a la manera platónica, en que “el espíritu gobierna con rectitud al cuerpo”. Aquí, entonces, está el centro mismo de la ciudad de Dios, una *ciuitas* que impera libremente en el alma mediante una justicia de la que Dios es el eje; y ella es, a su vez, una agrupación de amor, en que todos “se sirven unos a otros en caridad” (*ciu.* XIV, 28).

Texto publicado en *Anuario Filosófico* XXXIV/2 (2001) 527-538, Universidad de Navarra, España.