

Agustín de Hipona entre la Ciudad Secular y la Ciudad de Dios

Robert Dodaro, OSA
Institutum Patristicum "Augustinianum"
Roma, Italia

Uno de los intereses intelectuales más obvios, aunque tal vez el menos observado, de Agustín tiene que ver con su fascinación de toda la vida por las ciudades. Los lectores de sus *Confesiones* reconocen las palabras introductorias de su tercer libro, "*Veni Carthaginem*", como emblemáticas del impacto masivo que, según su descripción, esa ciudad ejerció en su alma a la edad de diecinueve años.¹

Después de Cartago, otras ciudades como Roma, Milán y, después, Hipona, simbolizan los momentos decisivos más dramáticos de su vida. En sus *Confesiones*, retrata a Milán como el lugar de las ambiciones seculares de su juventud, lo que especifica como riqueza, placer y poder político.² Nos informa que su regreso a África y a su *patria*, Thagaste, marcó su rechazo a estas ambiciones en favor de una vida tranquila y filosófica caracterizada por la oración, el estudio y la escritura.³ Décadas más tarde, su descripción en la *Ciudad de Dios* de una peregrinación de la ciudad terrenal a la ciudad de Dios, a la que llama la verdadera *patria*, describe a detalle el contraste y el cambio de valores señalados antes en su viaje de Milán a Thagaste. Mientras que la ciudad terrenal se caracteriza por el trabajo duro, a la celestial la describe como un lugar de descanso y dicha. La contraposición con la que distingue la ciudad celestial de la terrenal, se ha descrito recientemente en términos generales como "una antítesis absoluta, una brecha insuperable", como la que existe entre Jerusalén y Babilonia.⁴ Con la comparación de esta ciudad terrenal con Babilonia, y con el contraste presentado entre ésta y la ciudad celestial en los términos estrictos de esta "antítesis", se toca una vez más el tema de la evaluación de Agustín acerca de una vida civil organizada, una cuestión a la que los académicos han regresado de manera repetida durante el último siglo.⁵ Muchos de estos estudios presentan la visión de Agustín acerca del valor de la actividad cívica con un enfoque negativo. Mica Ruokanen resume las opiniones de muchos académicos al concluir que "la visión general de Agustín acerca de la vida social es pesimista", y que "incluso las organizaciones o estructuras sociales pequeñas se vieron afectadas o manchadas por el pecado"⁶. Ruokanen cita de manera aprobatoria el juicio de Johannes Straub, quien sostiene que, a pesar de que en sus últimos años Agustín admite "pequeñas mejoras que pueden darse por cristianos individuales dentro de un estado secular", el autor de la *Ciudad de Dios* no espera que la religión cristiana cambie la condición decadente en esencia de la vida social y política de la ciudad terrenal.⁷ Así, Ruokanen refuerza además con una descripción detallada el paradigma antitético entre las ciudades terrenal y celestial. Asimismo, considera esta brecha como la división que, según su punto de vista, existía también en el pensamiento de Agustín entre los intereses políticos y los teológicos. Cita con aprobación la opinión de Theodore Mommsen, "Agustín consideraba los aspectos puramente seculares del drama de la humanidad como insignificantes" en comparación con los teológicos.⁸

Los intérpretes modernos de Agustín no están solos al sostener que su pensamiento hacía una distinción de manera absoluta entre las esferas política y teológica. Nectario, un residente pagano de Calama y un servidor público imperial de alto rango contemporáneo de Agustín, parece sospechar que el obispo se ha alejado de lo material al recordarle que la literatura y la cultura romanas consideran el amor por el lugar natal de cada uno (*patria*) como la máxima virtud después del amor por los padres.⁹ Cuando Agustín cuenta que las virtudes y obras de los funcionarios públicos deberían estar motivadas por el amor por la ciudad celestial, Nectario responde que las tradiciones filosóficas romanas ya incluyen una ética tal pero que, según ellas, el amor por la ciudad celestial no excluye preocuparse por la ciudad natal de alguien.¹⁰ Es evidente que él cree que para Agustín, el amor por la ciudad celestial reduce la preocupación por la ciudad terrenal.

Pero ¿es éste el caso? ¿es la ciudad terrenal junto con su vida social y política lo más insignificante para Agustín como estos intérpretes modernos y antiguos insisten? Su participación política y social como obispo de Hipona indica lo contrario y se comprueba cuando se opone a lo dicho por Nectario¹¹. A pesar de que prefería quedarse en Thagaste después de su regreso a África para llevar una vida más contemplativa, Agustín acepta su elección en el clero católico y más tarde en el episcopado de Hippo Regius (Annaba), donde, igual que en Milán, se encuentra una vez más en contacto inevitable con funcionarios públicos imperiales y locales; ésta vez durante treinta y cinco años. Reconoce que las circunstancias lo obligan a él también a trabajar para el bien de la ciudad terrenal.¹² Sus cartas nos revelan mucho de sus intervenciones con funcionarios romanos responsables de gobernar África. En el ambiente social y político por lo general opresivo y las condiciones del Imperio Romano tardío, las injusticias que motivan a Agustín, a veces solo, a veces con otros obispos africanos, a intervenir con los servidores públicos en defensa de su gente son bastante numerosas y de diferente índole, incluyendo, a parte de la pena capital y la justicia criminal, la esclavitud, el derecho de inmunidad en iglesias y la protección de otros derechos civiles para toda la gente común.¹³ La actividad de Agustín en defensa de su gente demuestra un conocimiento muy detallado de la ley romana, y hasta en ciertas ocasiones la voluntad de insistirles a los funcionarios cambiar la ley en favor de una justicia social.¹⁴ Nos revelan también la capacidad del obispo de confrontar al mismo tiempo varios niveles del gobierno: el imperial, provincial y municipal, y de negociar las demarcaciones complicadas que separan y traslapan las jurisdicciones políticas, legales y militares.¹⁵ Al dedicarse a este tipo de actividades, Agustín comparte con otros obispos del inicio del siglo quinto, un cierto terreno común con dignatarios (*patroni*) municipales, quienes por tradición se seleccionaban como protectores de la población local.¹⁶ Las cartas y sermones en las que habla de su propia participación civil durante este periodo presentan una posición más positiva hacia la ciudad terrenal que la que muchos intelectuales le atribuyen. Los mismos textos ofrecen además importante información de cómo se debería interpretar la relación entre las ciudades terrenal y celestial en los pensamientos de Agustín.

I

Al escribir la *Ciudad de Dios*, Agustín presenta su compleja investigación del alma humana y de sus lealtades en términos de una encuesta filosófica en forma de varias bipolaridades que controlan las relaciones entre ciudades. Tal como Cartago se pone en las *Confesiones* el vestido metafórico de "un baño de vapor de amoríos escandalosos",¹⁷ las ciudades retratadas

en la *Ciudad de Dios* como Jerusalén, Babilonia, Roma y Cartago, se representan en términos que a veces distinguen y a veces reúnen sus cualidades reales e imaginarias, así como sus quejas acerca del alma humana. Jerusalén se describe por ejemplo como capital de Israel y al mismo tiempo como ciudad celestial. La presentación de Jerusalén en términos alegóricos le permiten a Agustín revertir la polaridad entre ciudades reales e irreales,¹⁸ por lo tanto, la ciudad imaginaria representa la única Jerusalén "real" (*vera Hierusalem*).¹⁹

En este contexto no se deberá de olvidar que siempre cuando Agustín considera lo que es significativo del punto de vista histórico o moral acerca de las ciudades, piensa de manera exclusiva en términos de sus habitantes. "¿O a la mejor piensan ustedes que lo importante de las ciudades son sus habitantes y no sus muros?", lo menciona referente a la destrucción de Roma por Alarico.²⁰

Las ciudades sirven también a Agustín de modelo para pensar sobre el comportamiento humano.²¹ Este énfasis implica que el valor moral de las ciudades deberá medirse en términos de la calidad de la virtud practicada por los que viven en ellas. Con estos principios en el pensamiento de Agustín, la correlación entre ciudades terrenales y la celestial deberá verse referente a las virtudes que tienen en común, las cuales las unen desde este punto de vista. Una manera de pensar acerca de esta relación es la de ver la ciudad terrenal a través de la metáfora de un negativo fotográfico que representa la imagen que reproduce al invertir polaridades luminosas y oscuras. A pesar de dicha inversión, el negativo reproduce con exactitud los contornos del objeto que retrata, al mismo tiempo, que no puede sustituir la realidad o belleza del objeto. Es posible concebir las ciudades terrenales como si representaran o anticiparan la ciudad celestial al aplicar una lógica similar a las virtudes que pertenecen a cada ciudad. Las virtudes que pertenecen a una ciudad terrenal pueden imaginarse como una inversión de polaridad de las virtudes de la ciudad celestial.²² Considera, por ejemplo, la fe tal como se practica en la ciudad terrenal respecto al conocimiento de Dios que se experimenta en la ciudad celestial; o la perseverancia en los intentos terrenales respecto al gozo de la vida en la ciudad de Dios. A pesar de que la fe y perseverancia pueden "invertir la polaridad" del conocimiento y de la bendición divinos, también proyectan los contornos de sus virtudes. A pesar de que sólo "ven como a través de un cristal oscuro", los creyentes que practican la fe en la ciudad terrenal ya saben algo del Dios con quien se encontrarán más tarde "cara a cara" (1 Cor. 13.12).²³ Si las comunidades que habitan las ciudades terrenales, y en especial los que las gobiernan, practican las virtudes como la fe y la perseverancia de manera ejemplar, se supera simbólicamente la brecha que separa las ciudades terrenales de la celestial, dando como resultado que se experimente una proyección verdadera de la realidad celestial en la terrenal.²⁴

Se puede ilustrar esta "inversión de polaridades" aún de manea más amplia en términos de actividades como trabajar y descansar. El trabajo al que los seres humanos se dedican en la ciudad terrenal deberá anticipar y representar su valor opuesto, el descanso que finalmente sólo se podrá disfrutar en la ciudad celestial. En la *Ciudad de Dios*, Agustín observa que cuando los santos trabajan en la ciudad terrenal, es Dios quien trabaja en ellos; cuando descansan en la ciudad celestial descansan en Dios.²⁵ Agustín usa con frecuencia el argumento de que el valor moral del trabajo en la ciudad terrenal se puede evaluar sólo en relación con su propósito o fin, la eliminación de las causas del trabajo, una condición que sólo existe en la ciudad celestial. Por lo tanto, si se concibe de manera correcta, los que se

encuentran en la ciudad celestial forman una guía para los que trabajan en las ciudades terrenales. El trabajo y el descanso se relacionan por consiguiente en que sus significados son interdependientes; el hecho de que son antitéticos entre sí sólo subraya su interrelación. En el libro decimonoveno de la *Ciudad de Dios*, Agustín considera las prácticas sociales y culturales de los cristianos (*mores populi christiani*) en conjunto con los tres tipos de vida (*genera vitae*): la contemplativa, la activa y la mixta, presentadas por el intelectual romano Marcus Terentius Varro en *De philosophia*.²⁶ Enmienda el contenido de las categorías de Varro de manera tal que la vida contemplativa o de ocio se asocia con el estudio de la verdad filosófica (*veritas*), mientras que la vida activa se proyecta como servicio caritativo (*caritas*) hacia sus prójimos. Propone que la vida mixta representa la intención de los contemplativos de transmitir a los demás los frutos de sus investigaciones filosóficas en un esfuerzo de mejorar el bienestar de sus prójimos. Menciona en especial a los obispos en este contexto; sin embargo, basándonos en su anterior reconocimiento de aplicar el término de vida activa según Varro a los responsables de la administración pública, se entiende que su descripción de dicha vida mixta aplica también a las autoridades imperiales y civiles. Agustín pide a los involucrados en el servicio público que sean cautelosos con los honores o el poder que les proporciona la vida actual, aunque también les asegura que si tratan de controlar su vanidad, la búsqueda de una posición de responsabilidad en el gobierno puede resultar una ambición de mérito, tal como se lo dijo Pablo a Timoteo con respecto al servicio episcopal (cf. 1 Tim 3:1).²⁷

Otra demostración que nos da la *Ciudad de Dios* del principio de que el bien para el cual uno lucha en la ciudad terrenal deberá indicarse por los que estén en la ciudad celestial, proporciona el análisis de Agustín acerca de Israel. Recuerda a sus lectores que la grandeza de Israel consiste en el reconocimiento por parte de sus líderes de que los bienes políticos como la libertad del cautiverio y la felicidad que esa produce, a pesar de su importancia en sí, se derrumban mientras que no se entiendan y aprecien como el anhelo de una libertad duradera que va más allá de la muerte. Sólo en este sentido se puede entender la Jerusalén terrenal en su relación correcta con la Jerusalén celestial. Agustín sostiene que Roma y otras ciudades imperiales del occidente que sufren trastornos profundos en la víspera de las migraciones de los Visigodos pueden aprender mucho acerca de la gloria, el honor y hasta la seguridad de este Jerusalén terrenal.²⁸ Las ciudades seculares deberían aprender a leer sus propias historias a través de la historia de Israel. Agustín reprende a sus lectores que a pesar de que era un reinado más pequeño en comparación, los habitantes de Israel eran más felices que los de Roma.²⁹ Al decir eso, no se refiere a la felicidad de aquellos cuyo peregrinaje se completó y que viven en la ciudad celestial, sino a la de aquellos que moran en ciudades terrenales con su corazón y su mente concentrados en el bien que existe en la ciudad imaginaria. Insiste que al definir sus costumbres cívicas desde las escrituras sagradas como si fueran las palabras propias de Dios, Israel ha alcanzado en la historia el *status* de una "casi república" (*quadedam res publica*), en la cual se cerró temporalmente, aún como signo (*sacramentum*), la brecha entre las ciudades real e irreal.³⁰

II

El intercambio de cartas entre Agustín y Nectario nos recuerda que la pregunta acerca de la relación entre ciudades terrenales y la celestial con sus respectivas virtudes no era algo nuevo en su tiempo. Los filósofos romanos, y antes de ellos los griegos hasta Platón, concebían las

ciudades celestiales de diferentes maneras y buscaron situar sus propias ciudades y virtudes en relación con ellas.³¹ Como lo mencionamos antes, Nectario resiente el llamamiento de Agustín a un Jerusalén celestial como motivo para rechazar el valor de las formas romanas tradicionales de pedir para su propia ciudad, y alude la ciudad celestial que se describe en la obra *De republica* de Cicerón como lugar donde Dios recompensa los esfuerzos de aquellos cuya preocupación por su patria terrenal mejora su seguridad.³²

En la voz de Scipio el Mayor, Cicerón argumenta que el gobierno de la *res publica* terrenal formado por sus mejores ciudadanos conlleva a la práctica de la virtud guiada por la contemplación de las normas divinas y eternas de una conducta correcta.³³ Los gobernantes deberán motivarse en sus deberes cívicos por el amor a la virtud como un propósito en sí y no para conseguir una gloria terrenal la cual es voluble y pasajera. Nectario cree que Agustín y él deberían coincidir en estos puntos y que por tal razón el obispo debería entender su apelación.³⁴ Sin embargo, Agustín se niega a reconocer lo expuesto por Nectario. Opina que a pesar de los intentos del funcionario de Calama de basar su filosofía romana en la búsqueda del verdadero Dios, terminará entendiendo la virtud solamente dentro del horizonte que proporciona la ciudad terrenal.³⁵ En efecto, Agustín sugiere que en lugar de la esperanza de Cicerón de que las virtudes deberían formarse por la ciudad celestial y no por el deseo de una gloria terrenal, la seguridad que su gobernante ideal busca para Roma, tal como la reconciliación social que Nectario espera lograr para Calama, está formada por modelos de virtud pasaderas y relativamente limitadas, deficientes en comparación con aquellos que constituyen la virtud en la ciudad de Dios. Ni la Roma idealizada de Cicerón ni la Calama de Nectario reflejan los contornos de la ciudad celestial gobernada por Cristo de manera como lo hace la Jerusalén terrenal.

Para entender mejor la relación que según Agustín debería obtenerse entre la virtud constituida por la ciudad celestial y la practicada en la terrenal, es también útil examinar su correspondencia con Macedonio, el párroco imperial de la diócesis civil de África entre 413 – 414 d.C. Cuando le escribe a su gobernador romano pidiéndole un favor, casi con seguridad una clemencia judicial en favor de un tercero amenazado con la pena de muerte,³⁶ Agustín ofrece también enviarle los primeros tres libros de su *Ciudad de Dios*. Macedonio expresa en su contestación una ansia de leer los libros, pero respecto a su solicitud de clemencia alega que una intercesión tal no tiene nada que ver con la religión.³⁷ Como respuesta, Agustín envía a Macedonio los libros prometidos junto con otra carta en la cual defiende los motivos religiosos para la intervención de él y de otros obispos ante las autoridades civiles en favor de los condenados. En su segunda contestación a Agustín, Macedonio felicita al obispo por el contenido de la *Ciudad de Dios* y hace la observación que al seguir la sabiduría de estos libros se podrá aliviar la carga de los que viven en el presente siglo.³⁸ También expresa su aprobación de los argumentos de Agustín en defensa de los obispos que intervienen en favor de criminales condenados y revela que ha concedido el favor que Agustín le había solicitado al inicio.³⁹ En su carta final, Agustín expresa su convicción de que el gobernador ya se está "acercando a la *res publica* celestial de Dios" y "arde en deseo para lograrlo", a medida que está también "inspirado con un amor por la eternidad, la verdad y la caridad".⁴⁰ Estas virtudes, verdades y caridades reflejan exactamente las cualidades que define más adelante en la *Ciudad de Dios* como los productos de una vida mixta, contemplativa y activa. Sus argumentos para reconocer su presencia en Macedonio pueden suponerse del contenido de su correspondencia. El gobernador exhibe caridad a través de la clemencia que ejerce hacia

los criminales condenados. Su amor por la verdad se hace evidente a través de su compromiso intelectual y moral con la religión cristiana (*pietas*) que Agustín empieza a describir en la *Ciudad de Dios*.⁴¹ Es en este sentido que Agustín juzga a Macedonio de vivir ya "cerca de" la ciudad celestial.⁴²

Agustín continúa este punto en su carta final al párroco imperial al indicar cómo su relación con la ciudad celestial transforma las virtudes cívicas como la prudencia, la firmeza, la moderación y la justicia que los servidores públicos deberían de observar cuando llevan a cabo sus obligaciones en la ciudad terrenal si desean entrar después de su muerte en la ciudad celestial. Primero define estas virtudes de acuerdo con los términos romanos tradicionales, en su mayoría estoicos, en los cuales Macedonio los podría reconocer. Por lo tanto, la prudencia consiste en el cuidado y la atención al tratar asuntos públicos, la firmeza en superar el miedo ante los enemigos, la moderación en evitar excesos corruptos, y la justicia en proporcionar a cada uno lo que le pertenece.⁴³ Por supuesto que Agustín está consciente que esta descripción reproduce conceptos de virtudes cívicas comúnmente aceptadas de pertenecer a un buen gobierno, tal como lo refleja también la literatura romana,⁴⁴ pero le advierte a Macedonio que las virtudes que quiere practicar deben de entenderse nacidas de Dios, de otra manera, no podrá alcanzar la felicidad que busca para sí mismo al tratar de gobernar con virtud.⁴⁵

La discusión de Agustín de este punto es una reminiscencia de su anterior desacuerdo con Nectario al aprobar la posición de Cicerón de que quienes gobiernan con virtud para proporcionar seguridad y prosperidad a las ciudades terrenales tienen garantizada una recompensa de eterna felicidad en la ciudad celestial. Agustín enfatiza el mismo punto de vista ante Macedonio que sostuvo ante Nectario: la eterna felicidad reservada para los gobernantes no puede alcanzarse mientras que las virtudes que practican en esta ciudad terrenal con fe no representen aquellas que se encuentran en la ciudad celestial. A diferencia de la virtud concebida en la ciudad terrenal, la virtud en la ciudad celestial es idéntica a su fin o meta: la felicidad, una virtud que, según Agustín, puede también describirse como sabiduría divina. En otras palabras, la multitud de virtudes en la ciudad terrenal se resuelve en una unidad en la ciudad celestial en donde la única virtud es la de conocer y amar a Dios, quien se revela como el bien supremo.⁴⁶ Este es un punto crucial en la discusión con Macedonio porque toca una dificultad que, según la creencia de Agustín, se presenta en todas las ciudades terrenales; mientras que cualquier virtud particular, por ejemplo la justicia, puede concebirse de tal manera que entra en conflicto con otras virtudes como la compasión. Tales conflictos entre las virtudes son comunes en los gobiernos de las ciudades terrenales, cuando los jueces tienen que medir la justicia en favor de las víctimas de los crímenes contra la posibilidad de mostrar compasión por los ofensores.

La insistencia de Agustín de que todas las virtudes en la ciudad celestial son idénticas a una sola virtud, la felicidad, intenta en parte resolver la dificultad con la que se ven confrontados los habitantes de las ciudades terrenales al concebir las virtudes como una unidad. Por otro lado, no importa qué nombre se le da a la virtud de la felicidad, sabiduría o el conocimiento y amor de Dios, nunca puede concebirse estar en contradicción consigo mismo en cualesquiera de sus formas. Después de esta declaración, Agustín describe cómo cada una de las cuatro virtudes que mencionamos antes debe entenderse como una continuidad estricta de la virtud concebida de esta manera. Por lo tanto, la prudencia escoge a Dios como el bien

supremo entre todos los demás, la firmeza sufre cualquier privación para no perderla, la moderación no permite la tentación de desviar a uno abandonándola, la justicia previene al orgullo de llevar a uno a servir a cualquier otra causa que no sea ella.⁴⁷

La comparación entre estas cuatro virtudes vistas primero en términos convencionales y luego a través de la perspectiva transformada de la ciudad celestial, ayuda también a clarificar la preocupación que está atrás de la advertencia de Agustín a Macedonio de no buscar alcanzar a través de la práctica de la virtud para la ciudad terrenal una forma de paz y prosperidad concebida sin ninguna relación con el amor de Dios como el bien supremo. La prudencia, firmeza, moderación y justicia entendidas solamente bajo el horizonte de la ciudad terrenal, representadas por sus definiciones convencionales, tienen como fin la conservación de bienes sociales cuyo alcance está restringido al mundo actual. La firmeza, por ejemplo, se concibe estrictamente en términos de suprimir el miedo ante un enemigo, la justicia en términos de fomentar la equidad, como si se redistribuyera dinero de los ricos entre los pobres.⁴⁸ Agustín no sugiere que la transformación de estas virtudes, la cual ocurre cuando se llega a desear sólo a Dios, resultara en un descuido por parte de los servidores públicos al buscar el bien social como la paz y la seguridad. Al contrario, sostiene que estas virtudes, una vez entendidas en los términos de la ciudad celestial, modifican las expectativas acerca de la sustancia de la paz y de la seguridad que solían caracterizar la ciudad terrenal. Su discusión anterior con Macedonio acerca de la pena capital ilustra este punto.

III

En una parte de la carta 153, citada con frecuencia por los académicos modernos en discusiones acerca de la posición de Agustín con respecto a la moralidad de la pena capital, el obispo de Hipona insiste que la pena de muerte y otras formas de disciplina "tienen sus propios límites, causas (*causae*), explicaciones (*rationes*) y usos". Admite que "inspiran temor y por lo tanto hacen resistir al malo de manera tal que el bueno puede vivir en paz junto al malo".⁴⁹ Algunos académicos que comentan este pasaje lo interpretan como una admisión de Agustín de que se requiere la pena de muerte porque ayuda a detener el crimen grave. Estos académicos concluyen que a pesar de que Agustín defiende la legitimidad de los obispos de pedir clemencia a favor de algunos criminales condenados, está claramente a favor de la aplicación de la pena de muerte por parte de las autoridades civiles en ciertos casos.⁵⁰ Sin embargo, otros pasajes de la carta en relación con dicho pasaje particular, junto con el comentario de Agustín en su siguiente carta a Macedonio que se refiere a las virtudes practicadas por los gobernantes, dejan entender que el punto de vista del obispo en este argumento es, por el contrario, el de socavar el recurso a la pena de muerte por razones morales.⁵¹ Además, es en este punto de su correspondencia con Macedonio cuando empieza a hacer una diferenciación conceptual entre los diferentes entendimientos de la virtud cívica que explica en la siguiente carta. Por fin, sus argumentos acerca de la pena de muerte ilustran algo de la relación que según él debería de existir entre la ciudad terrenal y la celestial.

Agustín se convenció, en parte, por las Escrituras en adoptar el punto de vista de que la pena de muerte es moralmente defendible. Observa que hasta en el Nuevo Testamento, donde se pide perdonar a los que hicieron algún mal, se justifica que las autoridades civiles recurran a

la pena capital. Como evidencia de esta conclusión, cita todo el Rom 13:1-8, incluyendo los siguientes versos:

"Los magistrados no están para atemorizar al que hace el bien, sino al malo. ¿Quieres pues no temer la potestad? Haz lo bueno y tendrás alabanza de ella; porque es ministro de Dios para tu bien. Mas si hicieras lo malo, teme; porque es ministro de Dios, vengador para castigo al que hace lo malo. Por lo cual es necesario que le estén sujetos, no solamente por la ira, más aun por la conciencia." (Rom 13:3-5).⁵²

Compartiendo, en línea con el punto de vista de Paulo tal como lo entiende, Agustín le asegura a Macedonio "vuestra severidad es beneficiosa su ejercicio ayuda hasta a nuestra paz". Para su seguridad la sociedad necesita de amor por la justicia y de miedo por el castigo. La reforma moral de los malhechores, lo que era el propósito del castigo, no puede ocurrir en un vacío donde no se teme ningún castigo.⁵³ Agustín insiste por lo tanto en que la intercesión de obispos en favor de la clemencia pretende modificar y no abolir la severidad de los jueces respecto a los castigos que ordenen, incluyendo la pena de muerte.⁵⁴

Si eso fuese todo lo que Agustín haya dicho a Macedonio acerca de este tema, quedaría fuera de cuestión que el apoyo del obispo para la pena capital fuera algo menor que absoluto e inequívoco, aún estando condicionado por un deseo de clemencias ocasionales, pero éste no es el caso. Esta carta dirigida a Macedonio contiene dos y no una lógica referente a tal pregunta. Aparte de su defensa de una pena de muerte aplicada con moderación y con frecuencia absuelta por piedad, uno encuentra una posición diferente, también fundada en el Nuevo Testamento, donde se opone a la pena capital. Crucial por el mayor número de preocupaciones presentadas en este documento, esta lógica alternativa considera la ciudad celestial como guía en las virtudes que deberán determinar el trato que les dan las autoridades civiles a los malhechores en la ciudad terrenal.

Existen varios elementos que sostienen los argumentos de Agustín contra la moralidad de la pena de muerte que deberíamos de identificar. Primero, menciona que Dios proporciona un ejemplo de misericordia al absolver a aquellos pecadores de la pena de una muerte eterna que hacen penitencia de manera voluntaria por sus pecados. Además, Dios no limita su piedad al respecto, aún en el caso de ofensores reincidentes.⁵⁵ "¿Qué tanto más deberíamos tener nosotros piedad con aquellos que prometen mejorar su conducta, aún si no sabemos si realmente cumplen con lo prometido?", se pregunta Agustín.⁵⁶ La misericordia que muestran las autoridades civiles ante aquellos condenados por crímenes capitales es una virtud que debería tomar como ejemplo la misericordia propia de Dios y no ejemplos seculares.⁵⁷ En la segunda parte de su argumento pone énfasis en la asimetría moral entre los jueces y Dios como un motivo para absolver la pena capital. Como seres humanos, los jueces son pecadores que van a necesitar el perdón de Dios; por esa razón no deberían pensar que fallaron en su deber si muestran misericordia.⁵⁸ Una vez más, Agustín invita a las autoridades civiles a revisar su concepto de la virtud en comparación con una norma que pertenece a la ciudad celestial. Si tuvieran que considerar su deber cívico simplemente desde un horizonte de un concepto convencional de justicia, podrían llegar a la conclusión que no tenían ninguna alternativa que la de rechazar la muestra de la misericordia. Agustín se anticipa a su discusión en la carta 155 acerca de la unidad esencial de las virtudes en la ciudad celestial, al mencionar

el pasaje de Juan 8:3-11 que se refiere a la mujer que se encontró cometiendo adulterio. En este caso, argumenta, que la justicia no disminuyó cuando Cristo mostró misericordia por los acusados. Lo esencial en la demostración de Cristo de esta verdad ante los escribas y fariseos es la simetría moral que presenta entre ellos y la mujer, y la asimetría moral que insinúa que existe entre él y ellos cuando los provocó al decirles: "El que de vosotros esté sin pecado, arroje contra ella la piedra el primero" (Juan 8:7). Visto que los funcionarios religiosos y la adúltera eran ambos pecadores, estaban a merced de la misericordia divina. En este sentido, Cristo les abrió a los escribas y fariseos los ojos para ver en la mujer una reflexión de su propia imperfección moral, al mismo tiempo que se dieron cuenta de la diferencia moral entre ellos y Cristo, quien por su inocencia era el único calificado de juzgar con justicia.

Este es un argumento importante en el acercamiento general de Agustín referente a la pena capital, el cual repite en otra ocasión en sus escritos acerca de este tema, pero que provoca pocos comentarios en los textos de los académicos que se refieren a su actitud.⁵⁹ Su idea al subrayar la condición moral de los jueces que tienen que sentenciar casos de crímenes capitales, aparte de subrayar la simetría moral entre ellos y los que juzgan, es la de insistir que las virtudes sólo pueden entenderse y practicarse por aquellos que son virtuosos. Cuando Agustín le cuenta a Macedonio "de esta manera, cuando los jueces evitaron que se ejecute la pena, a pesar de estar obligados a servir a la ley..., al castigar el adulterio,"⁶⁰ personaliza su argumento al advertirle a Macedonio que a pesar de haberle llamado antes al gobernador "bueno", "nadie es bueno excepto Dios" (cf. Mt 10:18; Lc 18:19).⁶¹ Las autoridades civiles, como todos los seres humanos, están obligados a reconocer que todo lo que poseen de verdadera virtud proviene de Dios, el bien supremo. Por consiguiente, es suya por la gracia divina y no por naturaleza.⁶² Al reconocer esta verdad, los servidores públicos cristianos están también acostumbrados a pedirle a Dios, a través del Padre Nuestro, que les perdone sus pecados tal como ellos perdonen los pecados de otros (Mt 6:12; Lc 11:4). Los cristianos bautizados constituyen una sociedad de pecadores que reconocen que Dios los perdonó y que por lo tanto están obligados a perdonarse entre ellos.⁶³ Al mostrarles misericordia a los convictos por un crimen capital, Macedonio expía sus propios pecados y sigue el ejemplo de Cristo.⁶⁴

Agustín está consciente de la tensión que existe en su carta entre dos lógicas que compiten con respecto a la pena de muerte, tensión que se encuentra reflejada en las Escrituras; sin embargo, les permite mantenerse una al lado de la otra sin que se colapsen entre sí. Se abstiene de argumentar que el ejemplo de misericordia de Cristo les niega a las autoridades civiles recurrir a la pena capital en su deber de preservar el orden en la sociedad.⁶⁵ Por otra parte, aclara que los obispos que intervienen a favor de criminales condenados no alegan en principio la aceptabilidad moral de tal castigo pero, al contrario de lo que algunos académicos han sugerido, y a pesar de su desgana de expresar su posición en términos categóricos, Agustín con sus argumentos expuestos en las letras 153 y 155 se inclina a una oposición total a la pena de muerte por motivos morales. La clave para entender este razonamiento tan sutil es el papel que él ve en Juan 8:3-11, al tratar de resolver la tensión en las Escrituras entre la aprobación de la pena capital, tal como se encuentra en el Antiguo Testamento y en la Epístola a los Romanos, y los preceptos generales en el Nuevo Testamento que se refieren al perdón y al amor por los enemigos.⁶⁶

Para defender sus decisiones de imponer la pena capital frente a las súplicas contrarias de los obispos locales, los regentes cristianos en los tiempos de Agustín citaron de hecho pasos de las Escrituras. Sin embargo, al hacerlo deberían de acordarse de que los escribas y los fariseos que llevaron a la adúltera frente a Cristo para condenarla también sustentaron sus argumentos basándose en las Escrituras. Tanto Deut 22:22-24 como Lev 20:10 exigen la muerte por lapidación como castigo por adulterio.⁶⁷ Este argumento le permite a Agustín llamar la atención de Macedonio a la función de Cristo en Juan 8:3-11 al aclarar las disposiciones del ánimo que se requieren para interpretar los preceptos de las Escrituras de manera correcta.⁶⁸ Lo hace al resaltar la dialéctica entre dos puntos en la respuesta de Cristo tal como se presentan en el Evangelio según Juan.⁶⁹ Por una parte, a pesar de ser ambiguos, los pasajes de las Escrituras que tienen en mente los escribas y fariseos referente al adulterio no impiden a Cristo mostrar misericordia con la mujer; por otra parte, al perdonar el adulterio Cristo no contradice o abroga esta Ley.⁷⁰ En un comentario acerca de este pasaje de la Biblia en otra parte de sus cartas, Agustín hace énfasis en que Cristo, como palabra eterna de Dios, es también el que proporciona la ley divina. Por lo tanto, él entiende la intención divina con la cual la Ley fue proporcionada a Israel, y es lo suficientemente virtuoso para saber como se debería interpretar.⁷¹ Por consiguiente, los seguidores de Cristo tienen la obligación no sólo de conocer la Ley contenida en las Escrituras sino también de adquirir las virtudes que les permiten interpretarlas de manera correcta. Cristo enseña como se deben entender los preceptos éticos en las Escrituras bajo la luz de las virtudes, incluyendo la sabiduría divina que él personifica.⁷²

En su correspondencia con Macedonio, Agustín formula su enfoque hacia la pena de muerte en términos análogos a los que su lectura de Juan 8:3-11 lo deja entender el enfoque de Cristo. Con Cristo, Agustín resiste impugnar la autoridad divina atrás de estos pasajes en las Escrituras que aprueban la pena capital. Sin embargo, al mantener su interpretación sutil de la intervención de Cristo, insiste en la posibilidad de las autoridades públicas de mostrar misericordia aún hacia los criminales más obstinados sin descuidar la justicia, la cual muchas veces se desmiente cuando se aplica la pena capital. Concluye este razonamiento al sugerir que la verdadera intención en estos pasajes del Antiguo Testamento que aprueban la pena capital, pretende "mostrar que es correcto establecer castigos para los malos".⁷³

Al pedir que Macedonio acepte este argumento, Agustín no busca obtener una pequeña concesión del gobernador, quien formula su principal objeción a las solicitudes de clemencia que recibe de los obispos casi por completo en términos de su preocupación de que la justicia puede comprometerse con demasiada facilidad por la misericordia.⁷⁴ Agustín está dispuesto a reconocer las dificultades que se presentan al tratar de balancear las dos virtudes; una tarea enorme que representa para él claramente la síntesis de la enseñanza de Cristo en Juan 8:3-11.⁷⁵

Como hemos visto, la comparación que hace Agustín en su carta 155 entre las virtudes en las ciudades terrenas y en la celestial, pretende en parte tocar este tema. Por tal razón, la carta 155 debería verse como una continuación de la discusión acerca de la moral entorno a la pena capital que ambas partes han mencionado en su correspondencia anterior. Sin embargo, a primera vista puede parecer que la carta final de Agustín a Macedonio no menciona la pena capital como tema, tal vez porque, mientras tanto, Macedonio ya había concedido la

clemencia que Agustín pidió. Basándose en esta lógica, en su carta 155 Agustín aprovecha la oportunidad para agradecerle a Macedonio el favor y para animarlo a practicar más la caridad y a continuar su búsqueda de la verdad filosófica, reconociendo los esfuerzos que el gobernador ha mostrado al conceder la clemencia solicitada. Cabe mencionar que Agustín busca también con este consejo persuadir a Macedonio a que se preocupe por la ciudad terrena fijando su atención en el amor de Dios, el cual pertenece a la ciudad celestial, y partiendo de estas recomendaciones deduce ciertas consecuencias para el gobernador.⁷⁶ Macedonio profundizará su conciencia de ser un pecador perdonado.⁷⁷ También será capaz de amarse a sí mismo y a su prójimo con un amor que refleja el perdón que Dios ha concedido a todos los seres humanos.⁷⁸ Por fin, empezará a experimentar esta felicidad que pertenece solamente a los que se encuentran en la ciudad celestial.⁷⁹

Queda claro que en su carta final al párroco imperial, Agustín evita la discusión de la pena capital en términos directos. De esa manera deja atrás las preocupaciones expuestas en discusiones anteriores como la intención de Dios de reformar a los malhechores y no de destruirlos, la legitimidad de la clemencia judicial, el valor intrínseco de la vida humana y la responsabilidad de los servidores públicos de disuadir el crimen y proteger el orden público. Además, la carta 155 carece de cualquier consideración cuidadosa de pasajes de las Escrituras que se refieren a la pena capital. Es evidente que Agustín ha dicho lo que ha querido con respecto a ambos puntos, el ético y el de las Escrituras, en su correspondencia anterior, en particular en su carta 153. Sin embargo, el énfasis que pone en su carta 155 en las virtudes del servidor público no pretende ser un epílogo a una discusión sobre la pena capital que ya ha sido agotada por completo en la carta 153.

La secuencia de la carta 155 hace evidente que el discurso de Agustín sobre la naturaleza de la virtud verdadera, el cual bosqueja el tratado más completo que se encuentra posteriormente en la *Ciudad de Dios*, intenta desarrollar el contexto interior y espiritual dentro del que, según él, los jueces cristianos deberían resolver los dilemas morales derivados de la pena capital mencionados en la carta 153.⁸⁰ Por lo tanto, la carta 155 extiende este tema más allá del contexto de un debate confinado a la consideración de valores éticos, normas, excepciones y consecuencias, precisamente porque después de todo Agustín cree que los servidores públicos sólo podrán tomar decisiones sabias y justas verdaderas con respecto a la moral que envuelve a la pena capital, y serán capaces de desenredar ambigüedades morales, tales como aquellas que ponen a la justicia y a la misericordia en oposición, cuando consideren argumentos éticos y analicen los pasajes relevantes de las Escrituras bajo la luz que les proporciona su propio progreso en la virtud. La carta 153, con su enfoque en la confrontación de Cristo con los escribas y fariseos, le deja entender a Macedonio las respuestas a las preguntas que se refieren a la moralidad de la pena capital que Agustín espera de los servidores públicos cristianos que tengan conciencia. Sin embargo, lo hace de manera velada, en parte porque el texto bíblico en sí deja entender por su estructura que los gobernantes y jueces no pueden resolver preguntas morales que se refieren a la pena capital de manera justa sólo por medio de la reflexión acerca de las normas éticas o bíblicas. Para lograr decisiones sabias y justas en estos asuntos, los servidores públicos deben convertirse en sabios y justos.⁸¹

Bajo la luz de este razonamiento, el comentario de Agustín hacia Macedonio al final de la carta 155 de que el párroco imperial se encuentra cerca de la ciudad celestial, marca tal vez la intención más clara de todos los escritos del obispo de Hipona que se refieren a su opinión sobre la pena capital.⁸² Las referencias a la fe y la piedad en las cartas al gobernador pretenden indicar con más precisión el camino que el estadista debe seguir al fomentar aquellas disposiciones del alma que son las únicas que pueden mostrar el camino por encima de cualquier dilema que surja en cuestiones éticas de conflictos entre la justicia y la misericordia.⁸³ Al gobernar la ciudad terrenal, el estadista debe permitir que se purifique su conocimiento y práctica de las virtudes cívicas por medio de su fe, esperanza y amor, ya que estas virtudes se dirigen hacia el conocimiento y amor de Dios, fuente y fin verdaderos de todas las virtudes unidas entre sí.⁸⁴ Una purificación tal a través de las virtudes "teológicas" les permite a las virtudes cívicas trascender las perspectivas limitadas bajo las cuales existen en la ciudad terrena y alcanzar las que pertenecen a la ciudad celestial. En esta purificación de virtudes se encuentra la verdadera fuente del entendimiento en el que debería instruirse la administración pública de la ciudad terrena.⁸⁵

Agustín está consciente de que al tomar esta posición está corrigiendo las perspectivas romanas, bastante estoicas, de la virtud por medio de la aplicación de una lógica neoplatónica.⁸⁶ Al mismo tiempo cree que sólo la religión cristiana puede lograr lo que realizaron Plotinus y Prophyry, lo necesario para poner la ciudad terrenal en línea con la celestial. Como lo aclarará más tarde en la *Ciudad de Dios*, sostiene que sólo Cristo puede mediar la humildad que reordena las virtudes en el alma. Al tratar de persuadir a Macedonio sobre esta perspectiva, no solamente expresa su preocupación de que el párroco imperial debería cultivar la humildad junto con otras virtudes,⁸⁷ sino, lo más importante, anima a su amigo e hijo espiritual a permitir que su fe, esperanza y amor, redefinan los principales conceptos políticos la seguridad pública, la paz y justicia civil que son esenciales para un gobierno.⁸⁸ De esta manera, Agustín espera que aún en medio de disturbios e injusticias sociales los creyentes africanos disfruten, al igual que Israel antes de ellos, una paz y felicidad mayores que la de los romanos en todo su esplendor mundano. Está convencido de que pueden alcanzar esta meta si permiten que la paz y felicidad superiores, las que anhelan en la ciudad celestial, guíen su práctica de las virtudes en la ciudad terrenal.⁸⁹ Su idea de contrastar la ciudad terrenal con la de Dios no pretende por lo tanto restarles importancia a las ciudades terrenales o de menospreciar los esfuerzos de promover el bienestar de sus ciudadanos, sino de redefinir este bienestar al clarificar el horizonte contra el cual se deberá de medir.

Por último, si existe alguna razón para preocuparse acerca de la relación entre las ciudades terrenales y celestiales que Agustín postula, debería tal vez concebirse en términos de ciertas consecuencias que se derivan de la aplicación de la insistencia neoplatónica en que las virtudes superiores: la fe, la esperanza y el amor, deberían purificar las virtudes cívicas, inferiores, y no en términos de un abismo teórico que separa las esferas seculares y teológicas en su mente. Agustín cierra la carta 155 al felicitar Macedonio por su búsqueda de los Donatistas, un compromiso que, como dice, muestra la piedad del párroco imperial.⁹⁰

La verdadera piedad (*vera pietas*) consiste, para Agustín, en el verdadero conocimiento y veneración del verdadero Dios.⁹¹ Si en el cumplimiento de su cargo de gobernar la ciudad

terrenal en armonía con los propósitos de la ciudad celestial, la función principal del estadista cristiano es la de asegurar la práctica de la verdadera piedad entre sus súbditos, las virtudes cívicas como la justicia que practican los gobernantes, se verán adornadas por su entendimiento de los conceptos cristianos de fe, esperanza y amor. Bajo estas circunstancias, es probable que los obispos consideren su responsabilidad de guiar a los gobernantes cristianos en su entendimiento de las virtudes y sus implicaciones para la seguridad y el orden públicos en el reino terrenal.

Sobrepasaría el alcance de esta ponencia explorar las ambigüedades en el pensamiento de Agustín respecto a los papeles correspondientes de los obispos y servidores públicos que se refieren a estas determinaciones; sin embargo, espero que haya servido para aclarar que el mejor camino para entender el pensamiento de Agustín, respecto a la relación entre la ciudad terrena y la celestial, ya que es a través de un análisis más cuidadoso de su exhaustiva teoría de la virtud donde sin duda alguna se encuentran los fundamentos para una apreciación del valor de la persona y los derechos inherentes a ella.