



ACADEMIA NACIONAL DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y ESTRATÉGICOS
ANEPE

REVISTA
POLÍTICA Y ESTRATEGIA

N° 117 ENERO - JUNIO 2011

ARTÍCULOS

- LA COMPETENCIA QUE NO PUEDE SER: BRASIL, MÉXICO Y EL LIDERAZGO EN AMÉRICA LATINA
DIEGO ARANCIBIA MORALES
MIGUEL ORTIZ SARKIS
- SEGURIDAD Y DEFENSA EN LAS AMÉRICAS: EL TERRORISMO SIMBIÓTICO TRANSVERSAL - TST
VICENTE TORRIJOS RIVERA
- LA EVOLUCIÓN DE LA CONCEPCIÓN OPERATIVA BASADA EN EFECTOS
GUILLEM COLOM PIELLA

TEMAS DE ACTUALIDAD

- SOCIEDAD, PAZ Y GUERRA EN SAN AGUSTÍN
MIGUEL A. VERGARA VILLALOBOS
- LAS DIFICULTADES PARA CONCEPTUALIZAR LA SEGURIDAD Y LA DEFENSA: REFLEXIONES DESDE LA TEORÍA
JAIME GARCÍA COVARRUBIAS

SOCIEDAD, PAZ Y GUERRA EN SAN AGUSTÍN[∞]

MIGUEL Á. VERGARA VILLALOBOS*

RESUMEN

Este trabajo analiza las nociones de sociedad, paz y guerra, en La ciudad de Dios, de San Agustín, a la que nos referimos principalmente según la edición bilingüe preparada por José Morán (1965). En una primera parte, a modo de introducción, se expone el argumento general del libro y se explica la teoría de las dos ciudades, la terrena y la de Dios. Enseguida se analiza la noción de sociedad, que se fundamenta en la justicia y en el interés común como camino para alcanzar la paz. Esto nos lleva a examinar la justicia, que para San Agustín es un concepto fundamental tanto en la ciudad terrena como en la ciudad de Dios. Teniendo este marco conceptual en cuanto la sociedad y la autoridad, se entra a discutir la paz, que representa uno de los aspectos centrales de la obra que comentamos. En contraste y como oposición a la paz se analiza la guerra; para finalizar con un tema cuyo origen clásicamente se atribuye a San Agustín, cual es la guerra justa.

Palabras clave: *Sociedad, justicia, autoridad, paz, guerra, guerra justa.*

SOCIETY, PEACE AND WAR ACCORDING TO SAINT AUGUSTINE

ABSTRACT

This essay analyzes the notions of Society, Peace and War, in the masterpiece "The city of God of Saint Augustine, according to the bilingual version by José Morán (1965). In the first part, as an introduction, the author presents the general argument of the book, and explains the theory of the two cities, the earthly and the city of God. Thereafter analyzes

* Almirante en retiro, ex Comandante en Jefe de la Armada, Oficial de Estado Mayor, Ingeniero Naval Electrónico. Licenciado en Ciencias Navales y Marítimas con mención en Estrategia. Profesor de Academia en la asignatura de Estrategia. Master of Arts en Filosofía (The Catholic University of America), y Doctor (C) en Filosofía (U. de Navarra). Actualmente es investigador asociado del Centro de Estudios Estratégicos de la Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos, ANEPE, Chile. vergara441@tie.cl

[∞] Fecha de recepción: 280910
Fecha de aceptación: 080611

the notion of society, founded on justice and the common interest as a path to achieve peace. This drives us to examine justice, that for Saint Augustine is a fundamental concept in the earthly city as well as in the city of God. With this conceptual framework in mind, regarding society and authority, he starts to discuss peace, which in turns represents one of the core aspects of the masterpiece we are commenting. In a contrast view and as opposition to peace, analyzes war, to end with an issue which typically is granted to Saint Augustine, the just war.

Key words: Society, justice, authority, peace, war, just war

1.- CONTEXTO GENERAL

La ciudad de Dios es la mayor obra cristiana de la antigüedad y uno de los textos más importantes de la prolífica producción intelectual de San Agustín (354-430), que llegó a ser obispo de Hipona en la antigua Cartago, en el Norte de África. El libro que comentamos fue escrito estando en la plenitud de su madurez intelectual y sin prisa alguna, considerando que lo comenzó en el año 412 y lo finalizó en 425. Es un texto que abarca un amplio espectro de temas teológicos, filosóficos, éticos y políticos, aunque inicialmente fue pensado como una reacción al profundo impacto que produjo la invasión y saqueo de Roma, por parte de los visigodos, liderados por Alarico, el 24 de agosto del año 410.¹

Hasta entonces se creía que Roma era eterna; y no sin razón ya que, en realidad, representaba lo único estable en un mundo sometido a profundos cambios religiosos y políticos. A esto se suma que muchos pensaban que la cristianización del imperio llevada a cabo por Constantino, en el año 350, simbolizaba la llegada del reino de Dios a la Tierra. Por eso con la caída de Roma la gente, incluyendo a muchos cristianos, empezó a dudar de sus creencias, estimando que tal invasión era la expresión de la ira de los dioses tradicionales paganos, ante la adopción oficial de la religión cristiana por parte del imperio.

En *La ciudad de Dios*, San Agustín rebate los argumentos paganos que responsabilizaban a los cristianos del desastre, culpando a esta religión por haber devaluado las virtudes cívicas y el patriotismo, al enfatizar la doctrina de la hermandad entre todos los hombres. El precepto de amar a los enemigos y perdonar las ofensas, habría mermado la capacidad militar de Roma ante sus adversarios externos. La respuesta de San Agustín es que, por el contrario, la religión

1 SABINE, George H. Historia de la Teoría Política. Fondo de Cultura Económica. México 1994, p. 162.

pagana es la verdadera causa de la debilidad de Roma, pues había corroído las bases mismas de la estructura política, al fomentar el vicio y la corrupción.² En reacción a la opinión de los paganos, San Agustín proclamaba que cualquiera que profese las enseñanzas cristianas y observe sus preceptos, por amor a Dios, realizará todos los sacrificios que su país demande, sin ningún interés personal.³

No obstante, como dijimos, *La ciudad de Dios* va mucho más allá de refutar a quienes atribuían al cristianismo la catástrofe que significó la invasión de Alarico. De hecho, aquella impugnación abarca los primeros diez libros de los veintidós que tiene la obra. En la segunda parte, menos polémica que la primera, San Agustín desarrolla temas teológicos y filosóficos de la mayor profundidad, a partir de su teoría de las dos ciudades que conviven entremezcladas: la ciudad de Dios y la ciudad terrena. La ciudad de Dios se basa en el amor a la divinidad, y la terrena en el amor propio, en el orgullo, en la soberbia. *“Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial”*.⁴ Según esto, la humanidad se divide *“en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios”*.⁵

Desde la perspectiva del obispo de Hipona, todas las sociedades humanas contienen ambas ciudades, y solo en el juicio final se separarán los justos de los injustos. Las dos ciudades representan, de alguna manera, el combate que se libera al interior de todo hombre entre el espíritu y la carne.⁶ Esta es una lucha permanente, porque la libido que excita las partes sexuales del cuerpo, junto con producir la voluptuosidad, que es el mayor de los placeres, puede ofuscar *“casi por completo la razón y surge la tiniebla del pensamiento”*.⁷

En definitiva, *La ciudad de Dios* es la mayor obra escrita por San Agustín, donde junto con defender al cristianismo contra la acusación pagana de ser causante de la decadencia de Roma, desarrolla una filosofía de la historia que presenta a la república cristiana como la culminación del desarrollo espiritual del hombre.⁸ En

2 STRAUSS y Cropsey, Leo, y CROPSEY, Joseph (Compiladores) (1993), *Historia de la Filosofía Política*. Fondo de Cultura Económica México, 1993, p. 201

3 BOURKE, Vernon (ed.) (1958). *Saint Augustine's The City of God*, trad. Gerald Walsh, Demetris Zema, Grace Monahan y Daniel Honan, prólogo de Etienne Gilson. Image Books, New York, 1958. p. 19.

4 SAN AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*, XIV, p. 28.

5 *Ibid.* XV, p. 1.

6 CHUAQUI, Tomás A. *La ciudad de Dios de Agustín de Hipona: Selección de Textos Políticos* (1988). En *Revista de Estudios Públicos* N° 99, Centro de Estudios Públicos. Santiago de Chile: 2002, p. 280.

7 SAN AGUSTÍN. *Op. cit.* p. 16.

8 SABINE. *Op. cit.* p. 163.

este tránsito incursiona en varios temas políticos y sociales, muchos de los cuales aún mantienen vigencia. A continuación veremos sintéticamente su noción de sociedad y de autoridad, como asimismo la de paz y de guerra.

2.- NOCIÓN DE SOCIEDAD

Como ya podemos barruntar, la teoría política de San Agustín está atravesada por su doctrina de la gracia divina. Pero tiene una visión antropológica un tanto pesimista, pues estima que la naturaleza humana está profunda y permanentemente marcada por el pecado original.⁹ Contrariamente a lo que postulaba la tradición clásica, en el sentido de que el hombre forjaba su felicidad en esta tierra a través del cultivo de las virtudes, para San Agustín la vida buena —es decir, la vida feliz— no es posible lograrla sin la gracia divina, y su plenitud se alcanza después de esta vida terrena. A su juicio, la vida feliz está íntimamente asociada con la paz; y la única posibilidad para conseguirla es mediante la relación del hombre con un orden que trascienda la esfera política.¹⁰ Aunque, en su opinión, todo lo político está contaminado por nuestra condición pecaminosa, tenemos la obligación ineludible de participar en la vida política si queremos asegurarnos el peregrinaje hacia la ciudad de Dios, a la paz eterna, que es la meta a la que debemos aspirar.¹¹ En esta peregrinación San Agustín atribuye gran importancia a la justicia que, en última instancia, nos conduce a Dios y a la paz. En realidad, justicia, paz y Dios están indisolublemente entrelazados en el ideal de sociedad agustiniana.

Para fundamentar porqué Roma nunca fue una sociedad en forma, San Agustín en un largo capítulo (II, 21) recurre al sentir de Cicerón, quien manifiesta que ya en tiempos de Escipión el Africano, el vencedor de los cartagineses en la Batalla de Zama (201 a.C.), los vicios habían terminado con la república. Decía Escipión: *“por nuestros vicios, no por casualidad, nos queda de la república sólo el nombre, pues la realidad tiempo ha que ya la perdimos”*.¹² Para el santo cuya obra analizamos, una ciudad no puede existir sin que haya concordia, y esta es fruto de la justicia; por lo tanto, la justicia es la primera condición para la existencia de la ciudad.¹³ En tal sentido, Roma nunca fue una genuina república, porque el pueblo jamás disfrutó de una auténtica justicia. Claro que, en último término, para San Agustín *“la verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo”*.¹⁴

9 CHUAQUI. Op. cit. p. 281.

10 STRAUSS y CROPSEY, y CROPSEY. Op. cit. p. 197.

11 CHUAQUI. Op. cit. p. 286.

12 SAN AGUSTÍN. Op. cit. II, 21, p. 3.

13 *Ibíd.* p. 23.

14 *Ibíd.* p. 4.

Para enfatizar su visión respecto de la centralidad de la justicia en toda sociedad, San Agustín recoge la definición de comunidad política que Escipión ofrece en el diálogo de Cicerón: el Estado (*res pública*) es una empresa del pueblo, y el pueblo “*es una sociedad fundada sobre derechos reconocidos y sobre una comunidad de intereses*”.¹⁵ Pero, dado que el derecho se origina en la justicia, resulta que donde “*no hay verdadera justicia no puede darse verdadero derecho*”.¹⁶ Con esto no hace más que reiterar su idea de que sin justicia no puede existir ninguna sociedad; y a su juicio en Roma nunca hubo verdadera justicia, por lo que nunca fue formalmente un Estado.

Desde otra perspectiva, San Agustín, dejando de lado a Cicerón, nos ofrece su propia definición de organización política, variando el énfasis desde la justicia a los intereses comunes. Así, señala que “*el pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados*”.¹⁷ Consecuentemente, para saber qué es cada pueblo basta con examinar qué cosas ama. Un pueblo será mejor o peor según sean los intereses que persigue; y naturalmente él no duda que vivir según Dios es la más noble aspiración de una sociedad, lo que estaba lejos de ocurrir en el caso de Roma, donde el cuerpo prevalecía sobre el alma y los vicios sobre la razón.

Sin embargo, San Agustín lejos de limitar la justicia al ámbito propio de la sociedad política, la asocia en su más alto sentido con un orden natural que exige la universal y completa subordinación de lo inferior a lo superior, tanto en el hombre como en la ciudad; esta misma mirada amplia veremos que también la aplica en el caso de la paz. Considera que hay orden –y por tanto justicia y paz– cuando el cuerpo es gobernado por el alma, los apetitos por la razón, y la razón por Dios; o cuando en la sociedad los súbditos virtuosos obedecen a los gobernantes sabios, y estos a su vez están sujetos a la ley divina. Esta era la situación en el estado de justicia original, antes del pecado de Adán. Si se hubiese perseverado en ese estado, los hombres se habrían beneficiado de las ventajas de la sociedad sin ninguno de sus inconvenientes. Nadie habría estado sometido a otros hombres en contra de su voluntad; y todas las cosas se habrían compartido equitativamente sin competir por la posesión de los bienes terrenales.¹⁸ Entonces, habría reinado la verdadera paz. Lamentablemente, en el estado actual de naturaleza caída en que se encuentra el hombre, son inevitables las rencillas y las incompatibilidades; la presente condición de la naturaleza humana necesariamente incita la sed de dominación y conduce a la guerra.¹⁹

15 *Ibíd.* XIX, 21, p. 1.

16 *Ibíd.*

17 *Ibíd.* p. 24.

18 STRAUSS y CROPSEY y CROPSEY. *Op. cit.* p. 183.

19 SABINE. *Op. cit.* p. 164.

Aun con esta contradicción intrínseca en que actualmente conviven ambas ciudades, las familias y los individuos de la ciudad de Dios y de la ciudad terrena, se ven obligados a hacer uso de las mismas cosas temporales que les son indispensables para esta vida mortal. Sin embargo, la actitud hacia los bienes temporales es diferente en unos y otros. Quienes no viven de la fe se aferran a la paz terrena que ofrecen aquellos bienes; en cambio, quienes regulan su vida según la fe, utilizan las realidades temporales de esta tierra como quien está en patria ajena, pasando su vida en una especie de cautiverio, habiendo recibido la promesa de la redención y, como prenda, el don del Espíritu.²⁰ Lo concreto es que la Ciudad Celeste requiere la paz terrena como un medio, hasta que pasen las realidades caducas que necesitan de esa paz. Por lo mismo, debemos obedecer las leyes de la ciudad terrena, promulgadas para la buena administración y mantenimiento de esta vida transitoria. Para San Agustín, *“el uso de las cosas temporales dice relación al logro de la paz terrenal, y en la ciudad de Dios, al logro de la paz celestial”*.²¹

Esta idea de la armonía social –que es inestable e insostenible en el tiempo– la refleja San Agustín en su reiterada afirmación de que Dios hizo derivar toda la raza humana de un solo hombre (Adán), con el propósito de demostrar cuan grato le resultaba a Él que todos los hombres preservaran siempre una unidad de corazón.²² Dios, además de darle unidad a la raza humana mediante la igualdad de naturaleza, quiso unir a todos los hombres por el vínculo de la paz, en un todo armonioso, fundado en relaciones de parentesco.²³ Además, existe en el hombre una tendencia innata a buscar la paz. Dice San Agustín que *“quienquiera que repare en las cosas humanas y en la naturaleza de las mismas, reconocerá que, así como no hay nadie que no quiera gozar, así no hay nadie que no quiera tener paz”*.²⁴

Todo lo anterior nos lleva a concluir que, a pesar de su posición un tanto pesimista en cuanto a la capacidad del hombre para lograr la vida buena sin la ayuda de Dios, San Agustín en cierto modo concuerda con la filosofía clásica en que la sociedad es algo propio de la naturaleza humana en su actual condición; no es resultado de un contrato, como lo pensará la modernidad a partir de Hobbes.²⁵ Claro que la sociedad agustiniana es natural en tanto que es producto del pecado que es consustancial al hombre, ya con una naturaleza caída.

20 SAN AGUSTÍN. Op. cit. p. 17.

21 *Ibíd.* p. 14.

22 *Ibíd.* XII, p. 23.

23 *Ibíd.* p. 1.

24 *Ibíd.* XIX, 12, p. 1.

25 SABINE. Op. cit. p. 362.

3.- LA NOCIÓN DE AUTORIDAD

La autoridad es otro de los aspectos relacionados con la justicia y la paz. San Agustín nos ofrece perspectivas diferentes para la autoridad en la familia y la autoridad política. La primera es natural, en cambio la autoridad política sería simplemente producto del pecado, por lo tanto debería desaparecer al momento de alcanzar la paz eterna. En realidad, su idea del papel de la autoridad política es bastante limitada, en comparación con lo que pensaba Aristóteles, que le asignaba nada menos que la responsabilidad de formar al ciudadano en las virtudes, de modo de alcanzar la felicidad.²⁶ Para San Agustín, la función principal de la autoridad política es simplemente mantener la paz, ya que ella permite el peregrinaje de la ciudad de Dios hacia la trascendencia. Las formas políticas no serían particularmente relevantes, porque lo único que verdaderamente interesa es asegurar la posibilidad de este peregrinaje, mediante el establecimiento de la paz terrena. En este sentido, San Agustín plantea una noción minimalista del bien común en relación a lo político, ya que lo que importa no son los bienes de este mundo, sino el bien último: la paz eterna.²⁷ Con esta concepción de un Estado orientado prácticamente solo a mantener la paz social, San Agustín se aproximaría a la concepción moderna de Estado liberal.

Con todo, para San Agustín la mantención de la paz no descansa únicamente sobre los hombros de la autoridad política, sino que también es imprescindible la autoridad familiar. Su posición es que al interior de la familia hay un orden natural que debemos respetar para que haya paz; en el hogar la paz depende de *“la ordenada concordia entre el que manda y los que obedecen en casa”*.²⁸ La responsabilidad de cuidar de los suyos exige que el marido mande a la mujer, los padres a los hijos y los amos a sus criados. En retribución por el cuidado que reciben, quienes son objeto de esta preocupación deben obedecer: las mujeres a sus maridos, los hijos a sus padres, los criados a sus amos. San Agustín enfatiza que los que mandan están al servicio de quienes son mandados; y nunca les deben mandar por afán de dominio, sino por su obligación de velar por ellos; o sea, *“no por orgullo de reinar, sino por bondad de ayudar”*.²⁹

La autoridad en la familia es matizada, porque que si bien hay diferencias entre los hijos y los esclavos respecto de los bienes temporales, no debe haberla en lo relativo al culto a Dios, donde por orden natural debe existir plena igualdad. Los

26 STRAUSS y CROSEY y CROSEY. Op. cit. pp. 127-128.

27 CHUAQUI. Op. cit. p. 281.

28 SAN AGUSTÍN. Op. cit. p. 14.

29 Ibid.

padres de familia deben mirar “a todos los miembros de su familia como a hijos en lo tocante al culto y honra de Dios”.³⁰ Cuando la paz doméstica se ve alterada por la desobediencia de alguien, se le debe corregir de palabra, con azotes o con otro castigo justo, a fin de integrarlo de nuevo a la paz de la que se había separado.³¹ Para San Agustín, la familia es el fundamento de la sociedad, por lo que la paz doméstica se debe ordenar a la paz de la ciudad. Es decir, “*la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en la casa debe relacionarse con la ordenada concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen*”.³² Por esto, el padre de familia debe considerar las leyes de la ciudad, de modo de gobernar su casa en armonía con la paz ciudadana.

Fuera del ámbito de la familia el concepto de autoridad es diferente, porque se debe seguir el orden que exige la naturaleza. En tal sentido, de acuerdo con el *Libro del Génesis* (1, 26), el hombre tendrá dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los reptiles de la tierra; por lo tanto, concluye San Agustín, el hombre debe dominar únicamente a los seres irracionales y no a otros hombres. A mayor abundamiento, nos recuerda que los primeros justos fueron puestos más bien como pastores de rebaños que como regidores de hombres.³³

En ese contexto, la situación de esclavitud no sería una exigencia del orden natural, sino fruto de la exigencia de la sanción que conlleva el pecado. O sea, es el pecado el que “*hace someterse a un hombre a otro hombre con un vínculo de condición social*”.³⁴ Dios permite la esclavitud, porque en su infinita sabiduría y sentido de justicia, sabe distribuir castigos según la culpa de cada cual; pero por naturaleza nadie es esclavo de otro hombre. No obstante, San Agustín recomienda que los esclavos se sometan de corazón a sus amos; y, si no pueden emanciparse de sus dueños, deben “*servirlos con afectuosa fidelidad, en lugar de servir bajo un temor hipócrita*”.³⁵ Esto, porque llegará un momento en que toda injusticia se acabará y se aniquilará toda soberanía y todo humano poder, y Dios lo será todo para todos (I *Corintios* 15, 24-28).

En definitiva, el papel que San Agustín establece para la autoridad política se aprecia bastante restringido comparativamente con el deber de orientar al pue-

30 *Ibíd.* p. 16.

31 *Ibíd.*

32 *Ibíd.*

33 *Ibíd.* p. 15.

34 *Ibíd.*

35 *Ibíd.*

blo a la búsqueda de la virtud que le asignaba la filosofía clásica. En la óptica agustiniana, a lo más el gobernante, mediante su acción represiva, puede mantener una relativa paz entre los hombres en este peregrinar hacia la paz eterna.³⁶

4.- LA PAZ

La paz es un concepto que hemos venido mencionando reiterativamente, porque en *La ciudad de Dios*, que es la obra que nos ocupa, difícilmente se podría hablar de sociedad o de autoridad política sin referirse a la paz, que es la meta de las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres. San Agustín considera que la paz es el supremo bien de los seres humanos; todos aspiramos a la felicidad y no se puede ser feliz sin paz, al interior del hombre y entre los hombres. Tan estimable es este bien que incluso en las realidades terrenas y transitorias, nada atrae con fuerza más irresistible.

El fin de la ciudad de Dios, el bien supremo al que puede aspirar el hombre es “la paz de la vida eterna” o bien “la vida eterna en paz”.³⁷ Para el obispo de Hipona, esto es casi una verdad intuitiva, pues, como lo habíamos mencionado, todos los hombres anhelan la paz. Incluso, en la guerra lo que se persigue en última instancia es la paz. Los mismos bandoleros tratan de mantener la paz en sus hogares, aunque sea por medio del terror. Y hasta las fieras, en su mayor crueldad, custodian la propia especie con una cierta paz, cuánto más no aspirará el hombre a vivir en paz.³⁸

La definición clásica que nos ofrece San Agustín es que *“la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde”*.³⁹ Postula una verdadera escala de la paz: la del cuerpo es el orden armonioso de sus partes; la del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias; la paz doméstica es la concordia en el bien, que se cumple en el mandar y el obedecer de los que viven juntos; la paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos; la paz del hombre con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe, bajo la ley eterna.⁴⁰ Dice el Santo que Dios *“nos dio ciertos bienes convenientes para esta vida, a saber, la paz temporal según la capacidad*

36 STRAUSS y CROPSEY y CROPSEY. Op. cit. p. 184.

37 SAN AGUSTÍN. Op. cit. p. 11.

38 *Ibid.* p. 12, 2.

39 *Ibid.* p. 13, 1.

40 *Ibid.*

de la vida para su conservación, incolumidad y sociabilidad; nos dio, además, todo lo necesario para conservar o recobrar esta paz".⁴¹ Nadie puede huir del poder del ordenador de la justicia; si es necesario, la justicia de Dios pone orden mediante el castigo.

Cabe destacar que esta definición de la paz como la tranquilidad en el orden, es la que más se cita de San Agustín. Pero normalmente se la menciona como sinónimo de paz política, lo que no hace justicia a la visión agustiniana que, según hemos visto, se refiere a la paz de todas las cosas. En propiedad la paz política corresponde a lo que San Agustín denomina la paz de la ciudad, la cual dijimos que era la ordenada concordia entre los que gobiernan y los gobernados.⁴² Pero quizás más importante es la paz interior del hombre mismo. En relación con la paz en el hombre, San Agustín sigue la doctrina de que lo inferior debe subordinarse a lo superior. Así, la paz del cuerpo no debe oponerse a la del alma, por lo que la razón debe gobernar a los apetitos concupiscibles. Todo debe estar sometido a la paz del alma racional, que no es otra cosa que la armonía entre el pensamiento y la acción. Esto requiere estar libre del impedimento del dolor, de la turbación del deseo y de la corrupción de la muerte.⁴³ No obstante, considerando la limitación de la inteligencia humana, el hombre requiere de la enseñanza de Dios. Por eso, mientras dure su peregrinación en su ser corpóreo y perecedero se deberá dejar guiar por la fe, ya que no todavía por la visión de Dios. En último término, la paz corporal, la del alma, y la mutua paz entre alma y cuerpo, necesariamente apuntan a la paz de Dios.⁴⁴

Ahora bien, habíamos visto que la ciudad de Dios requería de la paz y las leyes con que cuenta la ciudad terrena en su peregrinar hacia la paz eterna. Pero esta paz terrenal siempre será precaria e inestable porque inevitablemente habrá desacuerdo entre ambas ciudades, que conviven en su peregrinación hacia Dios. La Ciudad Celestial solo reconoce a un Dios como digno de adoración y de rendirle culto; en cambio, la ciudad terrena adora a una multitud de dioses.⁴⁵ Esto hace que sea imposible tener leyes religiosas comunes. Allí está el origen de las iras y los rencores que finalmente desembocarán en persecuciones violentas en contra de quienes pertenecen a la ciudad de Dios. Sin embargo, mientras dure su destierro en este mundo, la Ciudad Celeste convoca a todas las razas y lenguas, sin preocuparse *"de la diversidad de leyes, de costumbres ni de instituciones que resquebra-*

41 *Ibíd.*, p. 13, 2.

42 *Ibíd.* p. 13, 1.

43 *Ibíd.* p. 14.

44 *Ibíd.*

45 *Ibíd.* p. 17.

jan o mantienen la paz terrena; ella no suprime ni destruye nada”, lo acepta todo siempre que no se impida *“la religión que enseña que debe ser adorado el Dios único”*.⁴⁶ Es decir, San Agustín no se opone ni incita a la rebelión contra la autoridad política, con la única condición de que se permita el ejercicio de la religión cristiana.

5.- LA GUERRA

El tema de la guerra le importa a San Agustín en tanto opuesto a la paz. Como hemos visto, la paz es una de las preocupaciones centrales de su obra. La discusión sobre la guerra es breve, dispersa, y poco sistemática; y su interés se orienta más bien al conflicto al interior de cada persona, y a explicar la guerra en términos de un orden divino.⁴⁷ De acuerdo con San Agustín, la guerra no puede entenderse si no es en el contexto de la paz, que es el bien supremo. De hecho, *“el verdadero fin de la guerra es la paz; el hombre, con la guerra busca la paz”*.⁴⁸ A su juicio, aun quienes perturban la paz no lo hacen porque no la deseen, sino porque quieren cambiarla a su capricho; buscan imponer una paz según su voluntad. Incluso *“los bandoleros procuran estar en paz entre sí, para alterar con más violencia y seguridad la paz de los demás”*.⁴⁹

San Agustín caracteriza la guerra como la cara opuesta de la paz, de la misma forma como la desgracia se opone a la felicidad. Opina que al igual como la paz es el bien supremo, la guerra sería el mal supremo, por lo dañino y pernicioso de sus consecuencias.⁵⁰ La guerra, dice, *“no es más que la oposición y el choque de dos cosas entre sí”*.⁵¹ De allí que, tal como lo hizo con la paz, amplíe el ámbito de la guerra no a un problema meramente político, pues la más encarnizada y amarga guerra es la lucha que se da al interior del hombre entre la voluntad y las pasiones; ese es un conflicto que no cesará jamás.⁵² Este último aspecto es el que San Agustín más destaca cuando se refiere a la guerra.

Con respecto a la guerra entre Estados, una de sus causas es la diversidad de lenguas, ya que sería fuente de una profunda división social que a la larga causaría conflictos. La diversidad de idiomas no permite comunicar sentimientos, al extremo que de nada les sirve a los hombres ser semejantes por naturaleza. San

46 Ibid.

47 HOLMES, Robert L. “Saint Augustine and the Just War Theory”, en *The Augustinian Tradition* (ed. by G.B. Matthews). California, Berkeley 1999, pp. 323-324.

48 San Agustín. Loc. cit.

49 Ibid.

50 Ibid. p. 28

51 Ibid.

52 Ibid.

Agustín grafica su punto de vista diciendo que *“el hombre está más a gusto con su perro que con otro hombre extranjero”*.⁵³ Con todo, reconoce que hay formas para que el Estado dominador imponga sus términos y su propia lengua, sea mediante tratados de paz o de intérpretes. Pero eso comporta un costo muy alto en sangre derramada, desdichas y calamidades.⁵⁴

Respecto de la evidencia de la guerra, San Agustín adopta una actitud un tanto sombría y resignada, ya que pese a reconocer el drama que significa, constata que *“no han faltado, ni faltan, naciones enemigas extranjeras contra las que han librado siempre y se libran aún hoy guerras”*.⁵⁵ Reconoce que la progresiva expansión del Imperio romano ha hecho que en la práctica no haya naciones extranjeras, lo que ha contribuido a una mayor estabilidad externa, pero eso mismo ha dado origen a las guerras sociales y civiles al interior del imperio, que son aún peores.⁵⁶ Ante este desolador escenario se pregunta hasta dónde puede llegar la humanidad con este ininterrumpido ciclo de guerras.

Entre las consecuencias negativas propias de la guerra, aparece la esclavitud como un subproducto de ella. En efecto, San Agustín explica que los vencedores a veces conservan la vida de algunos prisioneros, con el propósito de hacerlos siervos. Pero estima que esta condición de esclavitud es resultado del pecado; para él, aun tratándose de una guerra justa, la parte contraria guerrea por el pecado. *“Y toda victoria, aun la conseguida por los malos, humilla a los vencidos, por designio divino, corrigiendo o castigando los pecados”*.⁵⁷ De esto se deduce que para San Agustín, sea la guerra justa o no, el bando que pierde es por causa del castigo que ameritan sus mayores pecados. Sin embargo, nos advierte que quien triunfa no debe vanagloriarse, porque con la victoria se corre el riesgo de quedar cautivo de los vicios. Además, si el vencedor se enorgullece con soberbia, la victoria lleva consigo la muerte, porque *“esa victoria es meramente mortal, pues no puede tener sometido siempre a los que ha subyugado con tal victoria”*.⁵⁸

Como decíamos, más allá de la guerra entre Estados o de la guerra civil, quizás lo que más le interesa destacar a San Agustín es el conflicto interior que permanentemente libra todo hombre. La leyenda de Rómulo y Remo, y el relato del Génesis de la enemistad entre Caín y Abel, serían la expresión de la división

53 *Ibíd.* p. 7.

54 *Ibíd.*

55 *Ibíd.*

56 *Ibíd.*

57 *Ibíd.* p. 15.

58 *Ibíd.*, XV, p. 4.

que se manifiesta en las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres. La lucha puede darse entre los mismos malos, o entre buenos y malos, pero los buenos si son perfectos no pueden luchar entre sí. Pero, el bueno mantiene siempre una permanente lucha contra sí mismo,⁵⁹ ya que, como en todo hombre, “*la carne lucha con sus apetencias contra el espíritu, y el espíritu contra la carne*” (Gálatas 5, 17).

6.- LA GUERRA JUSTA

Curiosamente, siendo San Agustín un hombre que claramente abogaba por la paz, usualmente se le identifica como el padre de la denominada “guerra justa”; así al menos lo destaca una gran cantidad de pensadores medioevales que escribieron sobre la guerra. No obstante, si entendemos la teoría de la guerra justa como el conjunto de criterios morales que nos ayudan a decidir bajo qué condiciones sería lícito iniciar o no una guerra, y qué normas de comportamiento serían aceptable una vez declarado el conflicto, entonces, la verdad es que el aporte de San Agustín no es muy sustantivo. Tal vez esto se debe a que existe una cierta tensión entre la doctrina cristiana que se opone a todo tipo de violencia, y la realidad de la guerra que es parte inevitable de la condición humana, como él mismo lo reconoce.

En *La ciudad de Dios*, la noción de guerra justa aparece brevemente cuando San Agustín se lamenta por las desgracias que conllevan los conflictos armados, y busca como evitarlos. Allí comenta que no faltará quien argumente que el camino de solución es que gobiernen hombres sabios, quienes por principio declararán solo guerras justas. “*La injusticia del enemigo es la causa de que el sabio declare guerras justas*”.⁶⁰ En teoría, el gobernante sabio estaría obligado a no emprender guerra alguna, a no ser que fuera justa. Es, precisamente, la injusticia del agresor la que hace que la guerra sea justa; y es aquella injusticia la que debemos lamentar, porque es una injusticia cometida por el hombre. Para San Agustín, esta injusticia es condenable en sí misma, independientemente de que origine o no a una guerra.⁶¹

La dificultad de la llamada “guerra justa” es determinar qué la haría justa; y, por lo recientemente expresado, pareciera que, en opinión de San Agustín, estaría limitada a las guerras defensivas en contra de un agresor injusto (autodefensa). Un caso concreto de guerra justa que sí identifica es aquella ordenada por Dios, pues sus mandatos no se pueden desobedecer. Fundamenta esta posición basándose

59 Ibid. p. 5.

60 Ibid. p. 7.

61 Ibid.

en el Antiguo Testamento, donde Dios disponía que los israelitas conquistaran, y en algunos casos aniquilaran, a pueblos vecinos. “*La misma autoridad divina señaló algunas excepciones al precepto de que no es lícito matar al hombre, y estas son: aquellos que Dios manda matar*”.⁶² El problema es que para el común de los mortales no es fácil discernir la voz de Dios de la de sus propias ambiciones.

La pregunta que surge es bajo qué condiciones una guerra no ordenada por Dios podría calificar como guerra justa. La respuesta sería que, además del caso de una guerra defensiva, también sería justa una guerra para vengar injurias. Según lo manifiesta San Agustín en el texto de estudios bíblicos denominado *Cuestiones relativas al Heptateuco* las injurias que justificarían una guerra deben ser de nivel nacional, y ocurren cuando otra nación no es capaz de reparar el daño producido por sus ciudadanos. También se estima como injuria nacional, el hecho de que un Estado no haga devolución de la tierra u otras cosas que tomó injustamente.⁶³ Es decir, la justicia de estas guerras estaría en la injusticia del agresor, pero San Agustín no profundiza mayormente cómo calificar esa injusticia con cierta objetividad.

Por otra parte, hemos visto que San Agustín tiene una concepción jerárquica del orden de las cosas; así, el esposo domina en la familia, el monarca sobre sus súbditos, y Dios sobre todas las cosas. De igual modo, las guerras entre Estados solo puede iniciarlas quien tiene la autoridad apropiada, y deben participar en ella únicamente los agentes del Estado, es decir, los militares.⁶⁴ Es interesante destacar que para San Agustín tales agentes, en tanto están cumpliendo órdenes, no serían culpables de las muertes que se puedan cometer durante la guerra.⁶⁵ El soldado es un agente de la ley que cumple con su deber, por lo tanto no sería justo atribuirle responsabilidades morales por la muerte de otras personas,⁶⁶ independientemente de que la guerra sea justa o no. Además, San Agustín no considera el deber de omisión de conciencia en el caso de que claramente una guerra sea para satisfacer la ambición y la gloria de gobernante de turno; el soldado debe obedecer lo que indica el monarca.

Con todo, el soldado tiene el imperativo moral de asumir una disposición personal interior, en lo más profundo de su corazón, que lo haga actuar sin odio y

62 *Ibíd.* I, p. 21.

63 LENIHAN, David A. “The Just War Theory in the Work of Saint Augustine”, en *Augustinian Studies* (19), 1988, p. 49.

64 HOLMES. *Op. cit.* p. 331.

65 SAN AGUSTÍN. *Loc. cit.*

66 LENIHAN. *Op. cit.* p. 44.

sin buscar venganza. Para San Agustín, el soldado es un agente del orden y no un perpetrador de violencia.⁶⁷ La norma cristiana de corresponder al mal con el bien no concierne tanto a las acciones externas cuanto a la disposición interna con que deben efectuarse estas acciones. Eso asegura que la guerra, si debe entablarse, se lleve adelante con un designio benévolo y sin excesiva crueldad. Lo que el cristianismo reprueba no es la guerra sino los males de la guerra, como la violencia excesiva, la venganza cruel, los odios implacables, la sed de poder, etc.⁶⁸ Esta distinción que hace San Agustín entre la intención y el acto, le permite salvar la contraposición que existe entre la doctrina cristiana de “poner la otra mejilla” (*Lucas* 6, 29) y el hecho de la guerra. El acto hostil se justificaría siempre que estuviese motivado por la caridad.⁶⁹

Esta visión queda claramente reflejada en las *Respuestas a Fausto el Maniqueo*, donde San Agustín analiza la historia de Moisés, que da muerte a los egipcios sin una orden divina, como asimismo la situación de Pedro en el Nuevo Testamento, cuando le corta la oreja derecha a uno de los guardias que intentaba apresar a Cristo.⁷⁰ Desde la perspectiva agustiniana hay violencia en ambos casos pero, significativamente, no estima que esa violencia sea totalmente aborrecible y censurable en sí misma. Lo que sí objeta tanto en Moisés como en Pedro es el excesivo celo, el defecto de carácter que denomina “libido”.⁷¹ Con otras palabras, para San Agustín lo moralmente criticable es la disposición interior con que se actúa, o sea, la recta intención. Por eso, es más benevolente para juzgar a Moisés, porque cuando mataba pecadores su motivación era la caridad y no la crueldad.⁷²

Este mismo argumento de la violencia en el orden personal San Agustín lo aplica al caso de la guerra en general, estimando que tampoco es objetable la violencia que ella implica. Su pensamiento es que el orden natural busca la paz de la humanidad y, para ese propósito, el gobernante debe tener el poder de hacer la guerra si así fuese necesario; de igual manera, los soldados deben estar en condiciones de cumplir con sus deberes militares en beneficio de la paz y seguridad de la comunidad.⁷³ Lo que San Agustín exige perentoriamente es que en la guerra haya

67 *Ibíd.* p. 47.

68 STRAUSS y CROPSEY y CROPSEY. *Op. cit.* pp. 201-202.

69 FITZGERALD, Allan D., O.S.A. (ed.). *Diccionario de San Agustín*; traducción del inglés de Constantino Ruiz-Garrido. Monte Carmelo, España, 2001, p. 626.

70 LENIHAN. *Op. cit.* p. 45.

71 *Ibíd.*

72 FITZGERALD. *Op. cit.* p. 625.

73 LENIHAN. *Loc. cit.*

recta intención, lo que implica que todos quienes participan en ella deben hacerlo en pos de la paz.⁷⁴

Debemos destacar que San Agustín hace una diferencia entre el agente oficial del Estado, como es un soldado o un policía, respecto del ciudadano privado. Como vimos, los soldados y policías tendrían derecho legal a matar en determinadas circunstancias propias de sus funciones; en cambio, un privado nunca estaría autorizado para matar, ni aun en defensa propia, porque si así lo hiciera estaría actuando por venganza o con ira; en una palabra con libido, y eso para San Agustín es moralmente condenable.⁷⁵ Solo los poderes públicos están en condiciones de aplicar la violencia sin odio ni pasiones.⁷⁶

En concreto, podemos decir que San Agustín, que tenía una visión pacifista en lo privado, en cierto modo, avalaba la guerra justa realizada por los poderes públicos.⁷⁷ Para que la guerra fuese justa debían cumplirse tres condiciones: que sea declarada por una autoridad legítima, que tenga una causa justa, y que haya recta intención. Con otras palabras, la decisión de declarar la guerra le corresponde al monarca o gobernante, a quien se le ha confiado el bienestar de la comunidad, en general debe ser defensiva, y solo se debe emprender por necesidad y por el bien de la paz.⁷⁸ Más tarde, otro pensador cristiano, Santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, sistematizará la noción de “guerra justa” (Suma Teológica, II-II, q. 40, a. 1).

CONCLUSIONES

La ciudad de Dios es una obra señera que ha ejercido gran influencia en el desarrollo de la doctrina cristiana. Es omniabarcante, de gran profundidad teológica y filosófica. La sociedad política la entiende San Agustín como una forma de organización cuyo fin es promover y mantener la justicia y la paz, de modo de asegurar el peregrinaje de la ciudad de Dios a la paz eterna. Consecuentemente, a la autoridad política –que considera que no es algo natural, sino producto del pecado– lejos de la filosofía clásica que le asignaba responsabilidad en el logro de la vida buena, San Agustín la limita al mantenimiento de la paz. Con vistas a tal fin el monarca o el gobernante está autorizado para declarar incluso la guerra, siempre que la meta sea reestablecer la paz.

74 HOLMES. Loc. cit.

75 LENIHAN, Op. cit. p. 44

76 FITZGERALD, D. Op. cit. p. 626.

77 Ibíd.

78 STRAUSS y CROPSEY y CROPSEY. Op. cit. p. 202.

En lo que respecta a la paz existen incontables referencias a lo largo del texto; en cambio las menciones a la guerra son escasas y poco sistemáticas. Para ambos conceptos, lo fundamental se encuentra en el libro XIX. La definición clásica de San Agustín es que la paz de todas las cosas es la tranquilidad en el orden. Y ese orden depende de la justa distribución de los seres iguales y diversos, cada uno en su lugar. Detrás de esto está la concepción de la existencia de una jerarquía en el hombre mismo, en la familia y en la ciudad; así los apetitos deben someterse a la razón, los hijos a los padres, los esclavos a sus amos, los súbditos al monarca, y todas las cosas a Dios. La guerra la entiende como lo opuesto a la paz, es decir, es el supremo mal; sin embargo, la acepta con cierto pesimismo y resignación dada la naturaleza humana caída, después del pecado original. La guerra sería únicamente un instrumento para reestablecer el orden, la justicia y la paz.

Para San Agustín los agentes de Estado, como los policías y soldados, no tienen responsabilidad moral cuando, en cumplimiento de su deber y obedeciendo órdenes, matan a una persona. Sí les exige que no actúen con odio, ni por venganza, ni con excesivo celo; lo que importa es la buena disposición interior. Claramente San Agustín no considera la objeción de conciencia en el caso de una guerra injusta.

Por último, a San Agustín se le considera el creador de la noción de “guerra justa” –que posteriormente sistematizará Santo Tomás de Aquino– pese a que las menciones que hace de este concepto son más bien dispersas y no metódicas. No obstante, se colige que, en su opinión, para que una guerra sea justa debe cumplir con tres requisitos: Primero, que sea declarada por la autoridad que legítimamente está a cargo del bien común de la comunidad; segundo, que tenga una causa justa, lo que a su vez está asociado con la injusticia de la causa del oponente; y tercero, que tenga una intención recta, es decir, que su meta sea la paz.

BIBLIOGRAFÍA

BOURKE, Vernon (ed.). *Saint Augustine's The City of God*, trad. Gerald Walsh, Demetrus Zema, Grace Monahan y Daniel Honan, prólogo de Etienne Gilson. New York: Image Books, 1958.

CHUAQUI, Tomás A. “La ciudad de Dios de Agustín de Hipona: Selección de Textos Políticos”, 1998. En *Revista de Estudios Públicos* N° 99 del 2002, Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.

FITZGERALD, Allan D., O.S.A. (ed.). Diccionario de San Agustín; traducción del inglés de Constantino Ruiz-Garrido. España: Monte Carmelo, 2001.

HOLMES, Robert L. "Saint Augustine and the Just War Theory", En The Augustinian Tradition (ed. by G.B. Matthews). California: Berkeley, 1999.

LENIHAN, David A. "The Just War Theory in the Work of Saint Augustine", 1988. En Augustinian Studies (19).

MORÁN José, O. S. A. (ed.). Obras de San Agustín, La ciudad de Dios, vols. XVI y XVII, edición bilingüe, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

SABINE, George H. Historia de la Teoría Política. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2004.

SANTO TOMÁS de Aquino. Suma Teológica, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

STRAUSS y CROPSEY, Leo, y CROPSEY, Joseph (Compiladores). Historia de la Filosofía Política. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993.